



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Overheidsfacilitering voor godsdienstige denominaties

Labuschagne, B.C.; Napel, Hans-Martien ten; Cliteur P.B., Eeckhout V. van

Citation

Labuschagne, B. C., & Napel, H. -M. ten. (2001). Overheidsfacilitering voor godsdienstige denominaties. In E. V. van Cliteur P.B. (Ed.), *Multiculturalisme, culturrelativisme en sociale cohesie* (pp. 453-469). Den Haag: Boom, Juridische Uitgevers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/15110>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/15110>

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

Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie

redactie:

P.B. CLITEUR & V. VAN DEN EECKHOUT

met bijdragen van:

A. Bedner
E. Brems
P.B. Cliteur
F. Coomans
V. Van Den Eeckhout
M. Galenkamp
B. de Hart
K. Henrard
M. Hildebrandt
A.J. Hoekema
M. ten Hooven
H.J.R. Kaptein
A.A.M. Kinneging
B.C. Labuschagne

M.A. Loth
N.F. van Manen
L. Mulder
H.F. Munneke
H.-M.Th.D. ten Napel
J.H. Nieuwenhuis
B.M. Oomen
J.M. Otto
S. Rutten
A.H.J. Schmidt
E.J. Schrage
C.E. Smith
L. Winkel
C.M. Zoethout

Boom Juridische uitgevers
Den Haag

2001



INSTITUUT VOOR
RECHTSWETENSCHAPPELIJK
ONDERZOEK

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

1 INLEIDING

Bij overheidsfacilitering voor godsdienstige denominaties gaat het om, wat Hoekema en Van Manen noemen, maatschappelijke pluriformiteit op het niveau van de sociaal-culturele gemeenschap.¹ De 'neo-institutionalisering' waarvan onder nieuwere sociaal-culturele gemeenschappen sprake is, betekent volgens beide auteurs 'dat deze groepen een plaats in de samenleving willen innemen die met die van de traditionele sociaal-culturele gemeenschappen te vergelijken is'.² Dit rechtvaardigt aandacht voor de wijze waarop in het verleden met maatschappelijke pluriformiteit is omgegaan, temeer daar Hoekema en Van Manen terecht vermoeden dat ook de 'traditionele, elitaire rechtsstaat reeds sinds twee eeuwen kan worden gezien als antwoord op het probleem hoe onderscheidenlijke (aanvankelijk vooral religieuze en sociale) gemeenschappen met elkaar vreedzaam konden samenleven'.³

Aan een dergelijke verkenning van hoe in het verleden in Nederland met maatschappelijke pluriformiteit is omgegaan, is het eerste gedeelte van dit hoofdstuk gewijd. Na dit historische gedeelte volgt een aanzet tot een wijsgerige onderbouwing van de pluralistische opvatting van de verhouding tussen kerk en staat aan de hand van het werk van A. Honneth. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een korte conclusie.

2 NEDERLAND ALS PLURIFORME DEMOCRATIE

2.1 Geestelijke driedeling

Voor een goed begrip van de diversiteit die Nederland door de eeuwen heen heeft gekenmerkt, zijn twee scheidslijnen in het bijzonder van belang: gods-

■ B.C. Labuschagne is als universitair docent verbonden aan het departement metajuridica van de Universiteit Leiden. H.-M.Th.D. ten Napel is als universitair docent verbonden aan het departement staats- en bestuursrecht van de Universiteit Leiden en is tevens fellow van het Meijers Instituut.

1 A.J. Hoekema & N.F. van Manen, 'Pluriformiteit, rechtsstaat en sociale cohesie', *Recht der Werkelijkheid* 1998-19, p. 29-66 aldaar p. 32-36.

2 Ibidem, p. 34.

3 Ibidem, p. 42.

dienst en klasse. De oudste en voor ons doel meest relevante scheidslijn is die van de godsdienst. Sinds de 16e eeuw is er in dit opzicht sprake van een geestelijke driedeling van het Nederlandse volk in rooms-katholieken, humanisten en orthodox-protestanten.

Niet alleen is er sprake van drie geestelijke hoofdstromingen, maar deze zijn ook vanaf het begin met elkaar verwickeld in een permanente strijd om de cultuur. Daarbij berust het primaat nu eens bij de ene, dan weer bij de andere stroming. Schematiserend, kan men stellen dat eerst de rooms-katholieken dominant waren (Middeleeuwen), vervolgens de orthodox-protestanten (17e eeuw), de humanisten (18e en 19e eeuw) en de orthodox-protestanten en rooms-katholieken gezamenlijk (20ste eeuw). Thans beleven wij in zekere zin de terugkeer naar een periode van humanistische dominantie.

Inzet van de strijd tussen deze groepen vormt vanouds onder meer de vraag welk type kerk-staatverhoudingen in Nederland de voorkeur verdient.⁴

2.2 Drie modellen van kerk-staatverhoudingen

Teneinde dit laatste te verhelderen is het dienstig drie modellen van kerk-staatverhoudingen te onderscheiden. Hoewel er talrijke typologieën van kerk-staatverhoudingen bestaan, is de ogenschijnlijk simpele indeling die door de Amerikaanse politicologen Monsma en Soper wordt gehanteerd in hun boek *The challenge of pluralism*, voor ons doel toereikend.⁵ De vijf landen die zij hierin behandelen, zijn de Verenigde Staten, Engeland, Nederland, Australië en Duitsland.

Zoals het feit dat alle vijf westerse democratieën zijn reeds doet vermoeden, zijn de door Monsma en Soper onderscheiden modellen van kerk-staat verhoudingen zonder uitzondering verenigbaar met de uitgangspunten van de liberale rechtsstaat. Wat ze niettemin onderling doet verschillen, is de mate waarin ze beïnvloed zijn door een specifieke vorm van liberalisme, te weten het verlichtingsliberalisme. Verlichtingsliberalisme eerbiedigt weliswaar de individuele godsdienstvrijheid, maar ziet geen publieke rol van betekenis weggelegd voor de religie.

Het stelsel van strikte scheiding tussen kerk en staat is ongetwijfeld het meest gestempeld door het verlichtingsliberalisme. Sinds de zaak-Everson uit 1947 vormen de Verenigde Staten het belangrijkste voorbeeld van een land met dit type kerk-staat verhoudingen. In dit arrest sprak het Amerikaanse Hooggerechtshof met een beroep op Jefferson uit, dat er voortaan zelfs niet het geringste bedrag aan belastinggeld meer zou mogen worden gebruikt ter

4 Vgl. P. Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990*, Amsterdam: Bert Bakker 1996.

5 S.V. Monsma & J.C. Soper, *The challenge of pluralism. Church and state in five democracies*, Lanham/Oxford: Rowman and Littlefield 1997.

ondersteuning van welke religieuze activiteiten of organisaties dan ook.⁶ Binnen Europa benadert Frankrijk, met zijn regime van de neutraliteit ('*laïcité*') van de staat, sinds 1905 het dichtst de strikte scheiding tussen kerk en staat.

Het model aan het andere einde van het continuüm, is het staatskerksysteem. Engeland is het standaardvoorbeeld van een (deel van een) land met een kerk die een geprivilegieerde positie inneemt. Ook Denemarken, Finland, Griekenland en Zweden, met hun Lutherse en Orthodoxe staatskerken, behoren echter in meerdere of mindere mate tot deze categorie.

Het pluralistische model, tenslotte, houdt het midden tussen een stelsel van strikte scheiding tussen kerk en staat en een staatskerksysteem. Het maakt wettelijke en financiële steun mogelijk voor particulier initiatief, maar strekt deze steun uit tot alle groeperingen met een eigen godsdienstige of morele overtuiging. Nederland wordt door Monsma en Soper als het duidelijkste voorbeeld beschouwd van een land met dit type kerk-staat verhoudingen. Overigens benaderen in de praktijk Australië en, binnen Europa, onder meer Duitsland het pluralistische model.

2.3 De invoering van het 'princiële pluralisme'

Het pluralistische model van kerk-staatverhoudingen heeft in Nederland niet altijd gegolden. Weliswaar was de samenleving ook ten tijde van de Republiek (1579-1795) reeds verzuild.⁷ Toch kende ons land in die periode veeleer een staatskerksysteem, waarbij de Gereformeerde kerk een geprivilegieerde positie innam. Volgens artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561) was het een van de taken van de overheid 'om te weren en uit te roeien alle afgoderij, en valse godsdienst, om het rijk des antichrists te gronde te werpen'.⁸ Spoedig na het midden van de zeventiende eeuw namen, mede onder invloed van de Verlichting, de humanisten het initiatief over van de orthodox-protestanten. Met de Bataafse Revolutie (1795) werd de scheiding van kerk en staat een feit. In de Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1796 werden joden en rooms-katholieken 'gelijkgesteld'. Dit geestelijk klimaat vormde een uitstekende voedingsbodem voor de uit de Franse revolutie voortgekomen politieke stroming van het liberalisme. De 'liberale eeuw' zou weliswaar pas in 1848 aanvangen, maar dan ook tot minimaal 1901 (het kabinet-Kuyper) en in zekere zin zelfs 1917 duren. Deze periode werd gekenmerkt door een strikte scheiding van kerk en staat.

6 Monsma & Soper 1997, p. 15 (zie noot 5).

7 S. Groenveld, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?*, Hilversum: Verloren 1995.

8 K. van der Zwaag, *Onverkort of gekortwiekt? Artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de spanning tussen overheid en religie. Een systematisch-historische interpretatie van een 'omstreden' geloofsartikel*, Heerenveen: Groen 1999.

Op geen enkel gebied kwam dit duidelijker tot uitdrukking dan op dat van het onderwijs. Hier riep de liberale dominantie dan ook een gezamenlijke oppositie op van orthodox-protestanten en rooms-katholieken. Bij de grondwetswijziging van 1917 resulteerde deze in een financiële gelijkstelling van openbaar en bijzonder onderwijs. Het pluralistische model werd vervolgens ook toegepast in andere sectoren van de samenleving, zoals de omroep.⁹

In de meeste theorievorming over de Nederlandse politiek wordt uitgegaan van de verdeeldheid van de Nederlandse samenleving, die een probleem zou hebben opgeleverd voor de stabiliteit van het politieke bestel. Dit probleem zou dan zijn afgewend door het prudente optreden van politieke elites die al dan niet konden teruggrijpen op eeuwenlange tradities van 'schikken en plooiën'.¹⁰ Carlson-Thies heeft deze redenering echter omgekeerd: de stabiliteit van het Nederlandse politieke bestel was in het geding in de 19e eeuw, toen de liberalen niet tegemoet wensten te komen aan de verlangens van de confessionelen op onderwijsgebied. Pas na een nieuwe '80-jarige oorlog' slaagden de confessionelen erin hun doel te bereiken en de staat – door haar te compartimentaliseren – te stabiliseren. De pacificatie van 1917 is in deze visie dus niet zozeer een probleem waarvoor een oplossing diende te worden gezocht, maar de oplossing voor een probleem:

Segmentation in the Netherlands (...) was *system-transforming* rather than *system-threatening*. (...) Segmentation (...) necessitated the transformation of state policies and structures. The Netherlands became not a consociational democracy but a pluriform democracy – a democracy in which subculturally-rooted differences are affirmatively accommodated by the state.¹¹

2.4 Een nieuwe paradigmawisseling?

Een van de interessante stellingen in het boek *Nieuw Babylon in aanbouw* (1995) van de historicus Kennedy is, dat de jaren zestig eigenlijk reeds kort na de Tweede Wereldoorlog zijn aangevangen. Voorts signaleert hij een opvallend contrast tussen Nederland en de Verenigde Staten, in de zin dat men daar sterk het idee heeft van een gemeenschappelijk vertrekpunt – de Constitutie – waarnaar te allen tijde weer kan worden teruggekeerd. In Nederland, daarentegen, bestaat een dergelijk gemeenschappelijk startpunt niet (denk aan de geestelijke driedeling), terwijl men voorts sterk het idee heeft dat veranderingen onvermijdelijk zijn en het geen zin heeft je daartegen te verzetten. Als

9 J.L. Hiemstra, *Worldviews on the air. The struggle to create a pluralist broadcasting system in the Netherlands*, Lanham, MD: University Press of America 1997.

10 Het standaardvoorbeeld is: A. Lijphart, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: J.H. de Bussy 1968, sindsdien verscheidene malen herdrukt.

11 S.W. Carlson-Thies, *Democracy in the Netherlands: consociational or pluriform?* (Ph.D. Dissertation), Toronto: University of Toronto 1993, p. IV-V.

gevolg hiervan is het aanzien van de Nederlandse samenleving en politiek na 1945 in hoog tempo veranderd.¹²

Ook een nieuwe paradigmawisseling op het terrein van de kerk-staatverhoudingen, in de zin van een terugkeer van het pluralistische model naar een systeem van strikte scheiding van kerk en staat, ligt in de lijn der verwachting. Het politieke draagvlak voor het pluralistische model van kerk-staat verhoudingen is immers aan erosie onderhevig. De christelijke politieke stroming, die mede aan de basis heeft gestaan van de invoering ervan, is geslonken tot een minderheid van rond eenvijfde van het aantal leden van het parlement en bovendien intern gesecculariseerd geraakt. Het samenbindende element van 'paars' vormt in zekere zin de filosofie van het verlichtingsliberalisme, hetgeen logischerwijze resulteert in een voorkeur voor een stelsel van strikte scheiding tussen kerk en staat.

Tekenend in dit verband is de constatering van Fermin, dat er inzake minderhedenbeleid bij Nederlandse politieke partijen de afgelopen twintig jaar sprake is geweest van 'een verschuiving van een opvatting van "integratie met behoud van de eigen identiteit", naar een opvatting waarin een meer individuele vorm van sociaal-economische inpassing voorop staat en waarin bezorgdheid is over de maatschappelijke risico's van etnisch-culturele verscheidenheid'.¹³ In haar twee jaar geleden verschenen studie *Godsdienstvrijheid in Europees perspectief* concludeert de Tilburgse staatsrechtgeleerde Van Bijsterveld, dat de diverse wijzigingen van wetgeving met betrekking tot godsdienst van de afgelopen jaren 'niet in de richting wijzen van structurele garanties van godsdienstvrijheid, zeker niet waar het gaat om de sociale en maatschappelijke dimensie van godsdienst. Daarvoor in de plaats komen bepalingen die sterk op de individu zijn toegesneden en vooral betrekking hebben op de godsdienstvrijheid in enge zin, de traditionele en liturgische dimensies van godsdienst'.¹⁴

Dergelijke tendensen maken opnieuw de thema's actueel, die 'cirkelen rond de problematiek van assimileren versus die vorm van integratie die uitgaat van integreren met behoud van de eigen instellingen'.¹⁵ Bovendien kan het beroep op de rechter erdoor toenemen. Volgens de Commissaris van de Koningin in Noord-Holland, J.A. van Kemenade, is de juridisering van het openbaar bestuur in Nederland reeds zover voortgeschreden, dat zij 'de verworvenheden van onze democratische rechtsstaat aantast, het gezag van de democratische overheid ondermijnt'.¹⁶ Maar in een gesecculariseerde samenleving

12 J.C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995, i.h.b. p. 213-214.

13 A. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid, 1977-1995*, Amsterdam: Thesis Publishers 1997, p. 155.

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

15 Hoekema & Van Manen 1998 (zie noot 1), p. 52.

16 J. van Kemenade, 'De gekooide overheid', *Openbaar Bestuur 1997-7*, p. 2-7, aldaar p. 5.

konden zowel oude als nieuwe minderheden juist wel eens aangewezen zijn op de rechter, wanneer zij de artikelen 6 GW en 9 EVRM onvoldoende 'sociaal-rechtelijk' geïnterpreteerd vinden worden door vijandige of onverschillige parlementaire meerderheden. Dit roept de vraag op naar wat zowel de juridische als een mogelijke rechtsfilosofische basis voor deze claims zou kunnen vormen.

3 DE MENSELIJKE BEHOEFTE AAN ERKENNING

3.1 Commissie Hirsch-Ballin

In het eindrapport van de Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag (Commissie-Hirsch Ballin) wordt geconcludeerd dat – globaal – het beginsel van scheiding van kerk en staat niet in de weg hoeft te staan aan financiële bijdragen van overheidswege ten behoeve van godsdienst of levensovertuiging.¹⁷ Voorwaarde is wel dat

de organisatorische zelfstandigheid en de belijdenisvrijheid worden gerespecteerd, de genootschappen op gelijke voet worden behandeld en de overheid zich onthoudt van maatregelen die ertoe strekken een bepaalde godsdienst of levensbeschouwelijke richting te bevorderen ten koste van andere richtingen.¹⁸

Wat onder deze overheidsfacilitering begrepen moet worden, is subsidiëring van gebedsruimten, bijzonder onderwijs, geestelijke zorg in krijgsmacht, penitentiaire instellingen en zorginstellingen.

Grondslag van deze overheidsfacilitering van godsdienst is uiteraard het belang van betrokkenen, zowel individueel als gemeenschappelijk, maar mogelijk is dit op zichzelf nog een onvoldoende basis, zoals ook de Commissie-Hirsch Ballin concludeert. Deze stelde dat daarnaast ook en vooral nodig is 'een met het algemeen belang samenhangende doelstelling van overheidsbeleid'.¹⁹ Deze twee aspecten zouden de basis kunnen vormen voor een meer 'socialiserende' interpretatie van de artikelen 6 GW en 9 EVRM.²⁰ We komen aanstonds uitgebreider op deze twee aspecten terug. Het kabinet nam intussen in de lijn van deze Commissie als algemeen uitgangspunt aan, dat voor steunverlening onder meer het maatschappelijk belang van de te subsidiëren acti-

17 *Overheid, godsdienst en levensovertuiging*. Eindrapport van de Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag, ingesteld bij ministerieel besluit van 17 februari 1986, *Stcr.* 1986, nr. 15, Ministerie van Binnenlandse Zaken, Den Haag 1988.

18 *Ibidem*, p. 83.

19 *Ibidem*, p. 60-61.

20 Van Bijsterveld 1998, p. 82 (zie noot 14).

viteit evenals de financiële mogelijkheden van zowel de subsidieverstrekker als subsidieontvanger bepalend zijn. De overheid dient daarbij overigens ook weer het met de subsidiëring te dienen belang af te wegen tegen andere belangen. Dit alles met inachtneming, dat taken inzake het geestelijk leven primair een zaak zijn van de kerkgenootschappen en genootschappen op geestelijke grondslag. Er kan dan ook geen juridische verplichting tot steunverlening worden aangenomen in voorkomende gevallen, aldus het kabinet in reactie op een uitspraak van de Afdeling Rechtspraak van de Raad van State van 12 maart 1987.²¹ Daarin werd nu juist wel een financiële aanspraak jegens de overheid aangenomen op grond van artikel 6 GW. Volgens het kabinet echter zou het in bijzondere omstandigheden wenselijk kunnen zijn dat de overheid actief voorwaarden schept voor de uitoefening van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Dit zou evenwel niet neerkomen op een grondwettelijke verplichting. Argumenten ten faveure van een dergelijk recht zouden uit andere hoek moeten komen. In het onderstaande zal ingegaan worden op de gronden die zouden kunnen worden aangevoerd om een aanspraak op overheidsfacilitering voor godsdienstige denominaties aannemelijk te maken.

3.2 Een wijsgerig perspectief

Een nadere, meer wijsgerig georiënteerde interpretatie van de beide aspecten die hierboven genoemd werden, te weten: enerzijds het belang van betrokkenen, zowel individueel als gemeenschappelijk, en anderzijds een met het algemeen belang samenhangende doelstelling van overheidsbeleid, lijkt ons een serieuze mogelijkheid. Het eerste zouden wij willen adstrueren met behulp van een theorie van erkenning, het tweede met de notie van sociale cohesie. Hiermee willen wij de pluralistische opvatting van de verhouding tussen kerk en staat nader onderbouwen en aangeven in hoeverre een in financiële zin faciliterende opstelling van de overheid geboden is.

Het belang van betrokkene(n) is, wanneer men goed kijkt, uiteindelijk gelegen in diens erkenning. Erkenning is één van de wellicht meest fundamentele categorieën in het strevingsleven van de mens. Wat is erkenning precies?²² Het zou omschreven kunnen worden als het totaal van de voorwaarden die een ongestoorde zelfontplooiing van het individu-in-gemeenschap mogelijk maken. In het leven kunnen in het algemeen drie sferen onderscheiden worden waarin deze erkenning gestalte krijgt. Mensen hebben daarin respectievelijk aanspraak op erkenning als subject (met als erkenningsvorm: liefde), als persoon (erkenningsvorm: recht) en als (volwaardig) mens als lid van een (waarden)gemeenschap (erkenningsvorm: achting). De drie sferen zijn allereerst die van de intieme (familiale, interpersoonlijke) betrekkingen, die van het positieve

21 ARvdrs 12 maart 1987, NJ 1987, 287.

22 Zie A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

recht waarin de morele autonomie van de mens als persoon gewaarborgd wordt, en tenslotte die van de solidaire (waarden)gemeenschappen waarin sociale waardering nagestreefd wordt. Het zal duidelijk zijn dat één van de – voor het individu dat zich als een gelovig subject beschouwt – meest essentiële waardengemeenschappen de religieuze gemeenschap is. Het hierboven genoemde streven van orthodox-protestanten en katholieken op onderwijsgebied, kan worden gekarakteriseerd als een strijd om erkenning in de zin van Honneth. De pacificatie van 1917 kan gelden als het moment waarop deze strijd een voorlopig einde vond. De zo geconstitueerde pluriformiteit was gebaseerd op de erkenning van de eigen (religieuze) identiteit, om deze in het publieke leven uit te dragen (onderwijs).

3.3 Strijd om erkenning

Hoe ziet deze theorie er nu nader beschouwd uit? Het lijkt ons van belang Honneths analyses aan een nader onderzoek te onderwerpen, om zo zicht te krijgen op de innerlijke dynamiek van de strijd om erkenning.²³ Hiermee krijgen we – naar wij verwachten – een instrument in handen om de aanspraak op overheidsfacilitering van godsdienstige gemeenschappen nader te onderbouwen, door goede redenen voor het pluralistische model te geven.

Van de jonge Hegel neemt Honneth het idee over dat het sociaal filosofisch Leitmotiv niet een strijd om overleving of zelfbehoud is (Hobbes), maar een strijd om wederzijdse erkenning tussen subjecten om autonomie, resulterend in vrijheidsgaranderende instituties.²⁴ Hegel onderscheidde drie niveaus waarop deze strijd gestreden en beslecht wordt door het vormen van instituties die door de gezindheid van de strijdende en tot vrede gekomen partijen gedragen worden.

Het eerste niveau is dat van de intieme betrekkingen tussen mensen als individuen met concrete behoeftes. De wijze waarop op dit niveau naar erkenning gestreefd wordt, is affectief. Liefde is de erkenningsmodus en het gezin de maatschappelijke eenheid waarbinnen deze gestalte krijgt. De jonge Hegel spreekt van *natürliche Sittlichkeit*, de oudere van *Familie*.²⁵

23 Een eerdere uitwerking hiervan is te vinden in B.C. Labuschagne, 'Wat maakt menselijke waardigheid tot menselijke waardigheid? Iets over de waarheidspretentie van mensenrechten', *Civis Mundi* 1998-37, p. 122 e.v., m.n. p. 124-129. In wat volgt zal teruggegrepen en voortgebouwd worden op deze eerdere uitwerking.

24 G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit, Systeme der spekulativen Philosophie, Jenaer Realphilosophie*, alle geschreven in de jaren 1802-1806. Zie Honneth 1992 (zie noot 22), p. 12 voor een overzicht van deze literatuur.

25 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlijn: Nicolai 1821, diverse uitgaven. Helaas strekt Honneths analyse zich niet uit over het denken van Hegel na 1806, waar niettemin veel waardevols in te vinden is.

Het tweede niveau is dat van de maatschappelijke organisatie (*Bürgerliche Gesellschaft* bij de latere Hegel) van mensen als personen die formele autonomie genieten. De wijze waarop naar erkenning gestreefd wordt, is cognitief: bewust en begripsmatig. Het recht is de erkenningsvorm die bij de burgerlijke samenleving hoort: eigendom, contracten, en dergelijke die het mogelijk maakt mensen te erkennen als dragers van legitieme bezitsaanspraken.

Het derde niveau wordt door Hegel beschouwd als de eer: de publieke erkenning van de eigen integriteit. Dit kan gestalte krijgen in wat de jonge Hegel de *absolute Sittlichkeit* noemt (de oudere spreekt van de *Staat*), waarin erkenning van de individuele bijzonderheid van het subject plaatsvindt. Dit laatste kan wat merkwaardig in de oren klinken, maar we moeten goed bedenken dat het Hegel ging om een rehabilitatie van het klassieke ideaal van de *polis*. Een politieke gemeenschap waarin men zijn vrijheid uitoefent door deel te hebben aan de gemeenschappelijke vrijheid; waarin men auteur is van de rechtsorde waaraan men zelf onderworpen is. Kenmerkend voor deze samenlevingsvorm is dat deze bijeengehouden wordt door een vorm van solidariteit (heel in de verte klinkt '*fraternité*') die gebaseerd is op de erkenning van de individuele vrijheid van de burgers ervan.

Hoe is dit allemaal mogelijk, nog steeds even volgens Hegel? Hegel stelt dat er van nature een zedelijk substraat in mensen aanwezig is, dat door gemeenschaps- en staatsvorming '*gebildet*' wordt. Dit substraat wordt in intersubjectieve relaties opgeroepen in de vorm van een wisselwerking: erkenning. Wat is erkenning? Het komt hierop neer, waarbij Hegel bij Fichte te rade gaat: het wederzijds oproepen tot vrij handelen en het daarbij tegelijkertijd beperken van de eigen handelingssfeer. Het hierdoor zich door de ander erkend weten (het is immers een wederkerig proces) betekent de eigen unieke identiteit kennen, aanvaarden en – maatschappelijk gezien uiteindelijk – waarderen. Morele sensitiviteit en identiteitsvorming gaan hand in hand.

Dit proces is van een ongekende en onstillbare dynamiek, die zowel door negatieve ervaringen (miskennis) opgezweept kan worden, als door positieve weer gestimuleerd (zelfvertrouwen). Het kenmerkende van Hegels erkennings-theorie is dat de drie niveaus als een soort oplopend ontwikkelingsproces van de menselijke persoonlijkheid zelf gezien kunnen worden. Als kind groei je op in een – over het algemeen – gezinssituatie waar in je elementaire behoeften voorzien wordt, waarvan de belangrijkste liefde is. Dit vormt de voorwaarde om, eenmaal volwassen geworden, in de burgerlijke samenleving met vrucht een bestaan te kunnen opbouwen. En tenslotte is het van belang om in een gemeenebest te functioneren waarin plaats is voor de eigen bijzonderheid. De solidaire organisatie van het staatsburgerschap stelt mensen in staat eer en goede naam na te streven.²⁶

26 · Zie hiervoor nader Honneth 1992 (zie noot 22), p. 11 e.v. (het gehele eerste deel tot p. 107):

Dit verhaal van Hegel is natuurlijk een voortreffelijke wijsgerige intuïtie; groots en meeslepend, zoals we dat van hem kunnen verwachten. Heel Hegels rechtsfilosofie is een doordenking van de voorwaarden waaronder de menselijke vrijheid kan bloeien, zij het dat diens *vernunftidealistische Voraussetzungen* tegenwoordig niet meer zo in de mode zijn. Dat neemt niet weg dat we zijn waardevolle inzichten nog altijd goed kunnen gebruiken, en dat is precies wat Honneth heeft gedaan.

Niet alleen Marx heeft geprobeerd om Hegel met beide benen op de empirische grond te zetten, ook George Herbert Mead heeft dat in zekere zin gedaan in zijn *Mind, Self and Society*. Zijn denken kan beschouwd worden als een naturalistische transformatie van Hegels idee van intersubjectiviteit. En dat is precies wat Honneth nodig heeft om Hegels denken te actualiseren.²⁷ Het interessante en vernieuwende van Honneths Hegelreceptie is, dat hij dit denken een grotere plausibiliteit probeert te verschaffen met behulp van inzichten uit de empirische sociaal-psychologische wetenschappen.

Mead ontwikkelde een theorie van de intersubjectiviteit waarbij hij gebruik maakte van empirisch-psychologische inzichten (verwant met het denken van John Dewey en Charles Sanders Peirce). De mens wordt zich pas van zijn subjectiviteit bewust wanneer hij (sociale) problemen moet oplossen die hem nopen zijn situatie creatief te duiden. Dit heeft vooral intersubjectieve betekenis, aangezien iemands gedrag en diens bezinning erop invloed heeft op anderen. Het is daarom van groot belang het vermogen te ontwikkelen om in zichzelf de betekenis wakker te roepen die het eigen handelen voor anderen heeft. Vandaar dat Mead komt met een onderscheid tussen 'ik' en 'mij', waarbij je jezelf in een excentrische positie plaatst. Het 'mij' is het beeld dat anderen van mij hebben, dat bovendien vooral in het verleden ligt. Het 'ik' is de instantie van de menselijke persoonlijkheid die verantwoordelijk is voor de creatieve oplossing voor handelingsproblemen.

Hieruit wordt aannemelijk dat de ontwikkeling van het zelfbewustzijn afhankelijk is van een tweede subject. Van belang is het om te constateren dat het niet alleen een puur cognitief proces is, maar ook een moreel-praktisch. Wanneer het subject te maken krijgt met normatieve verwachtingspatronen, onderzoekt het eerst het 'mij'. Dit 'mij' is gevormd door een proces dat zijn basis vindt in de opvoeding. Het kind leert moreel te oordelen, wanneer het op zijn eigen handelingen reageert met de herinnerde woorden van zijn ouders. De bron van de praktische identiteitsvorming is het stapsgewijs veralgemeniseren van die 'mij' gedurende het opgroeien van het kind. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de overgang van 'play' (het spelen in vooral rollenspelen: 'ik ben Roodkapje en jij bent de wolf') naar 'game': het spelen van een 'echt' spel, waarin de speler de gedragsverwachtingen van zijn medespelers moet meenemen om zijn eigen rol te kunnen waarnemen.

27 Honneth 1992 (zie noot 22), p. 114 e.v.

Hierdoor is het kind in staat zijn gedrag aan regels te oriënteren. Het is een proces van verinnerlijking van handelingsnormen die verkregen zijn uit een generalisatie van gedragsverwachtingen van alle leden van de gemeenschap. Mead spreekt dan ook van '*the generalized other*'. De kring van de leden van de gemeenschap wordt geleidelijk aan steeds groter, waardoor het kind leert beseffen dat er verwachtingen en verplichtingen bestaan. Naarmate ook het opgroeiend kind de normen van een gemeenschap overneemt, kan het zich ook erkend weten als lidmaat van die sociale gemeenschap. Tegelijk weet het ook welke rechten het heeft, namelijk die aanspraken waarvan hij weet dat de '*generalized other*' ze zal vervullen.

Dit is precies de waardigheid waarmee het subject bekleed is: namelijk een bewustzijn van zelfrespect. We kunnen dit proces dat door Mead beschreven is analoog zien aan Hegels concept van *natürliche Sittlichkeit*. Het verschafft het subject de affectieve en cognitieve vorm van erkenning die het nodig heeft om als autonome persoon volwassen in het leven te staan.

Maar er ontbreekt nog iets aan dit geheel: namelijk die vorm van erkenning waarin het subject gewaardeerd wordt als een biografisch geïndividualiseerd, uniek subject. Het creatieve potentieel van het 'ik' is hierbij van belang voor de identiteitsvorming. Het weerstreeft in zekere zin het 'mij', probeert er de grenzen van te doorbreken. Sterker nog: het 'ik' is alleen herkenbaar als afwijking van het door 'mij' geconstitueerd patroon, namelijk als impuls, drang, schepping, of fantasie. Het is het deel in onszelf waarmee we onszelf kunnen overschrijden, in tegenstelling tot het 'mij' dat vooral onszelf beperkt. Conflicten tussen individu en gemeenschap zijn in wezen conflicten tussen 'ik' en 'mij', tussen het onconventionele en het conventionele in ons. Het 'mij' dwingt het subject daarentegen juist zich in het belang van zijn 'ik' in te zetten voor nieuwe vormen van sociale erkenning. Hieruit resulteert dan tenslotte sociale waardering.

Het zijn echter de collectieve doelen van een gemeenschap die de criteria bevatten voor de mate waarin iemand sociale waardering toekomt. Je kunt je onderscheiden door de mate waarin je aan het bereiken van het collectieve doel bijdraagt. Veelal vindt dit plaats in je beroepsvervulling, of je plaats in een religieuze gemeenschap, maar kan zo ruim geduid worden dat het het politieke gemenebest zelf betreft.

Waarom zou men deze drie sferen onderscheiden wanneer het gaat om de vraag naar erkenning?²⁸ De plausibiliteit van deze driedeling kan hooguit verder geïllustreerd worden door erop te wijzen dat ook denkers als Scheler en Plessner een vergelijkbare driedeling tussen emotionele bindingen, het toekennen van rechten en de gemeenschappelijke oriëntatie op waarden hebben gemaakt. Het lijkt erop, maar we moeten natuurlijk voorzichtig zijn, dat we

28 Honneth 1992 (zie noot 22), p. 148 e.v.

hier een algemeen menselijk sociaal behoeftepatroon op het spoor zijn. Maar laten we om te beginnen de eerste vorm ervan nader uitdiepen.

3.4 Liefde

De erkenningsvorm liefde kan omschreven worden als primaire betrekkingen met sterke gevoelswaarde. In het ervaren en geven van liefde vindt een vervulling plaats van een diep-menselijke behoefte, en is het daarom een zeer belangrijke erkenningsvorm. Deze liefde kan erotisch zijn, vriendschappelijk, en tussen ouders en kinderen. Kenmerkend voor liefde is dat het gericht is (en terugverwacht wordt) van *concrete* anderen. Het zijn altijd concrete geliefden, het gaat niet om een vaag-algemene naastenliefde.

Kenmerkend voor liefde is dat zij balanceert tussen zelfstandigheid en binding: de affectieve binding moet slagen in een spanningsverhouding tussen symbiotische zelf-prijsgave en individuele zelfbepaling.

Behulpzaam bij het begrijpen van deze spanningsverhouding is de theorie van Winnicott over de ontwikkeling van het zeer jonge kind (tot ongeveer 1 jaar).²⁹ Deze ontwikkeling kent ideaaltypisch twee fasen: een eerste fase van absolute afhankelijkheid (het kind kan haast geen moment zonder de zorgzame aanwezigheid van moeder en andere voeders en koesteraars) en een tweede fase van relatieve afhankelijkheid: het kind leert ook eens een moment (of meer) alleen te zijn. Het leert de moeder (en tegenwoordig ook meer en meer de vader) te zien als een wezen dat ook eigen aanspraken heeft en niet op elk moment beschikbaar kan zijn. De relatieve zelfstandigheid van de beide polen van de relatie begint hoe langer hoe duidelijker te worden, voor beide partijen. De mate waarin deze primaire betrekkingen slagen, is in hoge mate bepalend voor het slagen van sociale relaties in het algemeen.

Belangrijk is de rol van de zogeheten 'overgangsobjecten'. Bij zeer jonge kinderen zijn dat knuffeldieren, rammelspeeltjes en dergelijke. Deze zijn zeer belangrijk bij het ontwikkelen van het vermogen om alleen te kunnen zijn. De betekenis van deze overgangsobjecten is overigens niet te onderschatten. In zekere zin zijn spel, cultuur, kunst en religie doorontwikkelde vormen van deze overgangsobjecten.

3.5 Recht

Het recht is de erkenningsvorm die plaats heeft in een grotere groep interactiepartners. We kunnen pas tot een besef van onszelf als dragers van rechten komen, wanneer we weten welke verplichtingen we jegens anderen hebben.

29 Honneth 1992 (zie noot 22), p. 158 e.v.

Im Staat ... wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Überwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseins, einem Allgemeinen, dem an und für sich seienden Willen, dem Gesetze gehorcht, also gegen andere sich auf eine allgemein gültige Weise benimmt, sie als das anerkennt, wofür er selber gelten will – als frei, als Person.³⁰

Doordat subjecten dezelfde wet gehoorzamen, erkennen ze elkaar als personen die in autonomie over morele normen kunnen beslissen. Het recht erkent de mens als doel in zich.

Van belang is de groei van de formele naar een meer materiële gelijkheidsnorm in het recht. De kring van deelnemers aan het genot van volwaardig rechtsgenoot, alsmede het pakket van soorten aanspraken die gelijkkelijk gehonoreerd moeten worden, zijn in de loop van de tijd toegenomen.

Ook is het van belang om deze vorm van erkenning te gieten in de vorm van individueel afdwingbare rechtsaanspraken. Joel Feinberg heeft met zijn – naar goed utopisch taalgebruik – ‘Nowheresville’ genoemd gedachtenexperiment laten zien dat een samenleving waarin uitsluitend plichten maar geen rechten bestaan, een maatschappij is die iets wezenlijks mist. Er ontbreekt namelijk de mogelijkheid om ‘to stand up like men’. Men moet zelfrespect kunnen krijgen, waarvoor het inroepen van fundamentele rechten een symbolische uitdrukking is.³¹

3.6 Waardering

Tenslotte die vorm van erkenning die de mens in staat stelt zijn bijzondere eigenschappen positief te waarderen: de sociale waardering. Deze veronderstelt een gedeelde waardenhorizon die de maatstaf levert voor deze waardering. Traditioneel was de eer verbonden aan stand. De standseer was gebonden aan de rol binnen de stand. De statusgroep was niet zozeer biografisch geïndividualiseerd, maar cultureel getypeerd. Binnen de stand heerste een symmetrische erkenningsverhouding (‘solidariteit’), daarbuiten een asymmetrische.

In de postmoderne tijd is deze in toenemende mate gefragmenteerd en geïndividualiseerd geraakt. Overkoepelende waarden op het niveau van de samenleving kunnen niet langer vanzelfsprekend geformuleerd worden. Het subject treedt als een biografisch geïndividualiseerd wezen in het strijdperk van sociale waardering. Ook geïndividualiseerd is de voorstelling omtrent

30 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, § 432, Zusatz, in: *Werke: in 20 Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970) Bd 10; Honneth 1992 (zie noot 22), p. 175.

31 J. Feinberg, ‘The nature and value of rights’, in: J. Feinberg (ed.), *Rights, justice, and the bounds of liberty. Essays in social philosophy*, Princeton N.J.: Princeton University Press 1980, p. 143 e.v.; Honneth 1992 (zie noot 22), p. 193-194.

wie bijdraagt aan maatschappelijke doelen. Waardenpluralisme is het resultaat. 'Eer' is een hoogst individuele aangelegenheid geworden, en gaat meer en meer over in 'aanzien', 'prestige', of in het beste geval nog 'integriteit'. Er heerst echter nog wel een cultuurstrijd over wie bepaalt wat sociaal waardevol is.

Wat men echter ziet, is dat op basis van gedeelde interesses, ervaringen en (al dan niet religieuze) idealen mensen zich inzetten voor daarmee samenhangende waarden. De erkenningsvorm van de solidariteit c.q. sociale waardering vindt vooral plaats in dergelijke (burger)bewegingen, belangen- en actiegroepen, aldus Honneth. Mutatis mutandis kunnen religieuze gemeenschappen onder deze groepen gerekend worden. Dat laat echter volgens ons onverlet dat het politieke gemenebest eveneens deze erkenningsvorm kent, en wel in de vorm van het staatsburgerschap dat 's mensen publieke en collectieve autonomie garandeert. Het is van groot belang mensen volop te laten participeren in deze beide sferen, de waardengemeenschap en de staatsgemeenschap. Erkenning door facilitering van godsdienstige denominaties zoals door ons bepleit, kan daartoe dienstig zijn.

3.7 Miskenning en motieven voor strijd om erkenning

Het onthouden van erkenning, of het regelrecht miskennen of minachten van mensen vormt de negatieve pendant van de zojuist geschetste gedachtengang.³² In deze negatieve vorm van erkenning wordt het zelfbeeld van mensen geschonden. Gebrek aan erkenning kan zelfs de gehele identiteit bedreigen. Hoe gaat dit in zijn werk? Met elk van de zojuist geschetste erkenningsvormen correspondeert een miskenningsvorm of liever: een minachtingsvorm, zo stelt Honneth. Deze leveren op hun beurt weer de (persoonlijke) motieven voor mensen om een strijd om erkenning aan te gaan.

De meest elementaire vorm van minachting, die correspondeert met de erkenningsvorm van de liefde, betreft die van de lichamelijke, emotionele integriteit van een persoon. In de lichamelijke aanranding of emotionele mishandeling door concrete naasten wordt de eigen, exclusieve beschikking over het lichaam en het leven onmogelijk gemaakt en wordt het zelfvertrouwen diep geschaad. In het ergste geval treedt een vorm van psychische dood op, met ernstige (geestes)ziekte als gevolg.

De tweede vorm van minachting betreft het ontzeggen van bepaalde rechten binnen de samenleving, met als gevolg dat men niet dezelfde morele toerekeningsvatbaarheid krijgt toegeschreven als anderen. Deze als discriminatie te boekstaande minachtingsvorm houdt in niet voor volwaardig aangezien te worden. Men kan er zijn zelfrespect door verliezen. Echter wat in deze vorm als minachting geldt, is afhankelijk van wat de rechtsontwikkeling aan omvang van rechten heeft opgeleverd die normaliter aan mensen wordt toegekend.

32 Honneth 1992 (zie noot 22), p. 212 e.v.

Dit is een belangrijk verschil met de eerste minachtingsvorm: waar de eerste niet afhankelijk is van omstandigheden naar tijd en plaats, is dit bij de tweede uitdrukkelijk wel het geval. Gevolg van deze minachtingsvorm is een sociale dood: uitsluiting, er niet bij horen. Het is duidelijk dat sociale cohesie onder spanning komt te staan wanneer er mensen of groepen zijn die zich in deze vorm geminacht weten.

De laatste vorm van minachting betreft het miskennen of ontkennen van de sociale waarde van de enkeling of van groepen. Deze evaluatieve vorm van minachting kan aangeduid worden met termen als 'belediging', of 'vernedering'. Het is de miskennis van iemands 'status', of diens sociaal 'op waarde schatten'. Wanneer sommige manieren van leven of (religieuze) overtuigingen als minderwaardig worden beschouwd, wordt aan betrokkenen de mogelijkheid ontnomen om hun capaciteiten en manieren van vorm geven daaraan sociaal op waarde te laten schatten. Het wordt mensen zo bemoeilijkt zichzelf als bijzonder en waardevol te zien, zich een biografisch geïndividualiseerd, maar ook sociaal gerespecteerd mens te weten. Het gevolg is een vorm van krenking, aantasting van eer. Gevoelens van schaamte kunnen dan tenslotte de motor vormen van een strijd om erkenning. Dit proces is echter pas goed mogelijk, indien er articulatiemiddelen voorhanden zijn, bijvoorbeeld in de vorm van een sociale beweging die in staat is deze gevoelens te mobiliseren tot een eenheid. Soms is er al een infrastructuur, zoals bij religieuze gemeenschappen aanwezig of in aanbouw. Indien er werkelijk reden is om zich als gemeenschap geminacht te voelen, door het ontbreken van mogelijkheden om de eigen waarden te beleven of door een gemarginaliseerde positie in de samenleving als geheel, is (de) organisatie nodig in deze strijd om erkenning.

3.8 Erkenning en overheidsfacilitering van godsdienstige genootschappen

Op grond van deze visie kan geconcludeerd worden dat het mogelijk maken van zowel individuele als gemeenschappelijke godsdienstvrijheid, gebaat is bij het versterken van de solidaire waardengemeenschappen waarin mensen zich bevinden. De respectievelijke gevestigde en niet-gevestigde godsdienstige en levensbeschouwelijke genootschappen bieden betrokkenen de nodige achttingsvormen van erkenning. Een goede grond voor subsidiëring van religieuze activiteiten kan dus te vinden zijn in de behoefte van dergelijke genootschappen.

Financiële erkenning van dergelijke genootschappen is echter geen automatisme. Er moet wel een gebleken behoefte bestaan aan ondersteuning van de financiële basis van de activiteiten die deze genootschappen ontplooiën. Deze behoefte kan blijken uit het aanhoudende appèl dat vooraanstaande leden van dergelijke organisaties doen op bevoegde instanties, of uit het anderszins laten blijken serieus genomen te willen worden. Pas dan zal een overheids-

facilitering ook zin hebben: het zou het serieus-nemen zijn van deze genootschappen en hun leden. Pas indien betrokkenen ervaren dat zij miskend worden, is sprake van de situatie dat er bijzondere omstandigheden spelen die het wenselijk maken dat de overheid actief voorwaarden schept voor de uitoefening van de godsdienstvrijheid. Het gevoel miskend te zijn, is immers een belangrijke motivatie om een strijd om erkenning aan te gaan.

Een met het algemeen belang samenhangende beleidsdoelstelling is sociale cohesie. In diverse beleidsdocumenten komt dit doel herhaaldelijk naar voren als belangrijk sociaal doel van het overheidsbeleid. Overheidsfacilitering op bovengenoemde terreinen is ongetwijfeld bevorderlijk voor sociale cohesie *binnen* de betreffende gemeenschappen (groepsinterne sociale cohesie), maar of het ook *tussen* de diverse groepen, alsmede binnen de samenleving als geheel leidt tot grotere (groepsexterne) sociale cohesie, is nog maar de vraag.³³ Wellicht dat dit in individuele gevallen beoordeeld zou moeten worden. Men zou zich kunnen voorstellen dat het zinnig is Imams binnen penitentiare inrichtingen aan te stellen, die misschien meer werk kunnen verzetten dan vele politieagenten op straat extra. Groepsexterne sociale cohesie kan dan wellicht indirect worden bewerkstelligd. Is het te verwachten dat gemeenschappen krachtens de zojuist beargumenteerde overheidserkenning de binding van hun leden binnen de samenleving als geheel zullen versterken? Deze vragen zullen nader onderzoek vergen alvorens zij beantwoord kunnen worden. Vermoed wordt dat denominatieve erkenning een gunstig spin-off effect heeft naar erkenning als staatsburger. De praktijk van de pluriforme kerk-staatverhouding heeft dat de afgelopen eeuw laten zien.

4 CONCLUSIE

De gehele Nederlandse politieke geschiedenis valt te vertellen rond de thema's van diversiteit enerzijds en de wijze waarop daarmee is omgegaan anderzijds. Wat dat laatste betreft, valt op:

Een libertijns regime is eerder tot tolerantie in staat dan een regering met sterke binding aan een confessie. Dat is objectief beschouwd een voordeel van libertijnse heerschappij. Ze draagt het vermogen tot tolerantie in zich.³⁴

Echter, daaraan dient te worden toegevoegd:

Hoe zwakker de getolereerden, hoe moeilijker hun positie. (...) Tolerantie heeft een tegenwicht nodig. Ze moet weten, dat de getolereerden niet met zich laten spotten.³⁵

33 Hoekema & Van Manen 1998, p. 45 (zie noot 1).

34 A.Th. van Deursen, 'Tolerantie is vrijheid zonder gelijkheid', *Trouw*, 20 november 1998.

35 Van Deursen 1998 (zie noot 34).

Wat dat betreft, is er op dit moment – meer nog dan in de 19e eeuw – enige reden tot zorg. Er is immers een grote humanistische meerderheid aan het groeien, met daarnaast kleine oude en nieuwe minderheden. Zowel voor nieuwe minderheden (Nederland is volgens het SCP gedurende de afgelopen decennia allesbehalve een multiculturele samenleving geworden) als voor oude minderheden (Van Dijke)³⁶ kan dit problematisch zijn, zeker als de mogelijke nieuwe paradigmawisseling op het terrein van de kerk-staatverhoudingen zich zou doorzetten.

Ook vanuit wijsgerig perspectief valt er, zoals wij hebben gezien, het nodige te zeggen ten gunste van het pluralistische model. De menselijke behoefte aan erkenning vindt er zijn meest adequate uitdrukking in, zowel voor het individu als voor de gemeenschap.

Alles overziende, concluderen wij dat het pluralistische model overboord dreigt te worden gezet uitgerekend op een moment dat het goede diensten zou kunnen (blijven) bewijzen. Deze ontwikkeling wijzen wij af. Voor het behoud van de pluriforme democratie, die Nederland sinds 1917 is, zijn goede redenen te geven. Van een geprivilegieerde positie van godsdienstige groeperingen is daarin geen sprake,³⁷ aangezien de steun zich tevens uitstrekt tot organisaties op een andere dan religieuze grondslag. Daarentegen leidt een systeem van strikte scheiding van kerk en staat in de praktijk wel tot een geprivilegieerde positie van seculiere groeperingen. Hoogstens kunnen met het oog op (nog) niet 'getemde godsdiensten' (Cliteur) aan het recht op het behoud van de groepsidentiteit zekere grenzen worden gesteld, tot de formulering waarvan Marlies Galenkamp in haar bijdrage aan deze bundel een waardevolle aanzet geeft.

36 Zie G.A. den Hartogh, 'Een martelaarskroontje voor Van Dijke', *NJB* 1998-73, p. 2017-2020.

37 Zie voor deze kritiek o.m.: R.E. de Winter, 'Godsdienst als alibi', *NJB* 1996-71, p. 1-8.