Universiteit
Leiden
The Netherlands

# Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland

Azizi, M.B.

**Citation**
Azizi, M. B. (2020, April 9). *Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/87275

| | |
|---|---|
| Version: | Publisher's Version |
| License: | Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden |
| Downloaded from: | https://hdl.handle.net/1887/87275 |

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

Cover Page

Universiteit Leiden

The handle http://hdl.handle.net/1887/87275 holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author**: Azizi, M.B.
**Title**: Reflecties op wereldburgerschap: in de spiegel van Afghanistan en Nederland
**Issue Date**: 2020-04-09

Universiteit Leiden

*Reflecties op*

# Wereldburgerschap

*In de spiegel van Afghanistan en Nederland*

**Bashir Azizi**

*Reflecties op*

# Wereldburgerschap

*In de spiegel van Afghanistan en Nederland*

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van

de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,

op gezag van Rector Magnificus prof. mr. C.J.J.M. Stolker,

volgens besluit van het College voor Promoties

te verdedigen op donderdag 9 april 2020

klokke 13.45 uur

*door*

Mohamed Bashir Azizi

geboren te Khanabad, Afghanistan

in 1957

| | |
|---|---|
| Promotores: | Prof. dr. P.B. Cliteur<br>Prof. dr. W. Veugelers (Universiteit voor Humanistiek, Utrecht) |
| Promotiecommissie: | Prof. dr. A. Ellian<br>Prof. dr. B. Oomen (Universiteit Utrecht)<br>Prof. dr. L. ten Kate (Universiteit voor Humanistiek, Utrecht)<br>Dr. B. R. Rijpkema |

# Voorwoord

In dit vooral filosofisch onderzoek staat het thema wereldburgerschap centraal. Het onderzoek is begonnen met een intuïtie dat burgerschap, vooral in de huidige geglobaliseerde wereld, meer moet inhouden dan burger zijn van een begrensde natiestaat. Het moet noodzakelijk aangevuld worden met een notie van de mens als wereldburger, begiftigd met universele mensenrechten. Dit inzicht is niet uit de lucht komen vallen, maar hangt nauw samen met een intellectuele reis die ik gemaakt heb, parallel aan mijn persoonlijke levensweg. Deze persoonlijke levensweg is ook bepalend voor de bronnen waarvan ik gebruik heb gemaakt in dit dissertatie-onderzoek, vandaar dat ik daar iets over moet zeggen. Ik ben geboren in de gesloten samenleving van Afghanistan waar ik verschillende talen moest leren, te weten Perzisch en Pashtu, en bij het vak over de Islam moest ik ook Arabisch leren lezen en schrijven (spreken was hierbij niet nodig). Ik heb daar cum laude de opleiding Biologie voltooid. Daarna ben ik naar de voormalige Sovjet-Unie gereisd om de master Biologie te doen, welke in het Russisch gegeven werd. Hiervoor moest ik dus ook het Russisch goed beheersen. Ik had destijds ook een diplomatieke functie in Tadzjikistan, waarna ik terug ben gegaan naar Afghanistan. Vanwege de opkomst van de moedjahedien moest ik vluchten en ben ik in Nederland beland. Hier heb ik mij de Nederlandse taal eigen gemaakt, om als docent te kunnen gaan werken. In Nederland heb ik naast mijn baan als docent, vanwege mijn belangstelling, nog twee masters gehaald (Maatschappijwetenschappen en Filosofie). In Nederland werd duidelijk dat in de Westerse wetenschap voornamelijk Engels de taal van de wetenschap is geworden, waardoor ik genoodzaakt was alweer een nieuwe taal te leren. Ik ben dus pas op latere leeftijd met de Engelse taal in aanraking gekomen, omdat het Engels als taal totaal afwezig was in de Afghaanse academische wereld, althans in de tijd dat ik daar studeerde. In deze dissertatie zal dus relatief veel gebruik gemaakt worden van Nederlandse vertalingen van Engelse boeken. Tevens maak ik gebruik van een aantal bronnen in het Perzisch. Ik heb betreffende de bronvermelding gekozen voor de omzetting van het Perzische schrift naar het Latijnse schrift, zodat de betrouwbaarheid van de bron (voor de Westerse lezer) niet in het geding komt. Ik heb dus zowel in de zogenaamde Derde Wereld (ontwikkelingslanden), Tweede Wereld (de voormalige communistische of socialistische landen, die niet meer bestaan) als in de Eerste Wereld (de Westerse landen) geleefd. Ik zou nooit geïnteresseerd zijn geraakt in dit onderwerp als mijn leven met een verleden als 'onderdaan' in mijn geboorteland (zogenaamd vaderland) Afghanistan en later als 'burger' in mijn huidige land (moederland)[1] Nederland, niet zo sterk bepaald zou zijn geweest

[1] Ik vermijd hier bewust het meest door vele immigranten gebruikte begrip 'tweede land' (welke een gradatie ten opzichte van het geboorteland omvat), maar kies liever voor moederland. Ieders 'eigen' land zou naar mijn mening het land moeten zijn waar je je werkelijk 'thuis' voelt, waar je je geborgen voelt, zoals je je geborgen voelt in de schoot van je moeder en waar je dankbaar bent dat je fundamentele rechten erkend en gegarandeerd zijn en dus niet geschonden worden. Dit eigen moederland is dus niet noodzakelijkerwijze hetzelfde als het land waar je toevallig geboren bent (ieder geboorteland of zogenaamde vaderland is een toevallig land, net zoals kinderen bijna altijd de religie van hun ouders moeten overnemen en dus niet zelf kiezen). Vanwege de symboliek vind ik moederland geschikter, want het bergt de perceptie van het land waar je *zelf* wenst te verblijven. Ik voel me hier in Nederland veilig en vrij, en daarmee is het mijn 'thuisland' waar ik zeer dankbaar voor ben. Hier gaat het vooral om een toestand van tevredenheid en loyaliteit van de burgers van een land, waarbij de loyaliteit gebaseerd is op de rechtvaardigheid van

door de mondiale politieke gebeurtenissen in de afgelopen decennia. Deze ingrijpende veranderingen, gepaard gaande met enerzijds de opeenvolgende invasies in Afghanistan door eerst de Sovjet-Unie en later door de V.S. (gesteund door een vreemde combinatie bondgenoten, van Nederland tot Saudi-Arabië en Pakistan) en anderzijds de opkomst van de islamitische staat door de moedjahedien en de Taliban. Als gevolg van de eerdere invasies, zijn zowel mijn geboorteland als mijn moederland meegesleurd in een stroom van ontwikkelingen waardoor de onderlinge relaties drastisch zijn veranderd. Dit werd treffend geïllustreerd in een TV-aflevering van Andere Tijden.[2] In 1973, in de tijd voor de invasies, konden groepen Nederlandse toeristen zonder probleem per bus naar Afghanistan reizen. Aldaar werden ze gastvrij ontvangen, konden ze de Boeddhabeelden bezichtigen en zelfs een joint op zijn tijd was geen probleem. Mannelijke en vrouwelijke bezoekers waren even welkom, zelfs in de meest afgelegen dorpen. Met de inval van de Sovjet-Unie kwam aan dit avontuur een eind. Hoe anders was de reis ('*missie*') naar Afghanistan voor de Nederlandse goed getrainde en zwaar bewapende militairen die zich zelfs met gepantserde personeelsvoertuigen niet durfden te vertonen in bepaalde gebieden in Afghanistan. Toen ze terugkwamen was het niet met Boeddhabeeldjes als souvenir (zoals in de aflevering van Andere Tijden te zien is), maar helaas met 23 lijkkisten met gesneuvelde kameraden. Bovendien had deze nieuwe missie niet slechts 2 miljard aan belastinggeld gekost, maar leidde ze ook tot de val van het kabinet Balkenende 4 in Nederland. Ik stel hier dezelfde vraag als aan het einde van de aflevering van Andere Tijden: 'Hoe is dit mogelijk?' (of zoals huidige landgenoten als Bette Dam zich afvragen: wat deden we daar?[3] Was het te rechtvaardigen?) Dit is een even zo simpele als gerechtvaardigde vraag. Het antwoord hierop zal veel verklaren over de huidige geopolitieke situatie in de wereld. Ik heb getracht een antwoord hierop te vinden, door mijn persoonlijke ervaringen in een theoretisch filosofisch kader te plaatsen om deze ingrijpende veranderingen te begrijpen. Het bestuderen van de hier besproken aspecten van wereldburgerschap is voor mij niet alleen een wetenschappelijke zaak in de beperkte zin van het woord "wetenschap", maar ook een persoonlijke missie.

Gemotiveerd tot het schrijven van deze dissertatie ben ik ook door mijn persoonlijke ervaringen als politiek vluchteling. Hierdoor werd ik blootgesteld aan verschillende werelddelen en systemen. Aanvankelijk was ik een gedwongen reiziger uit een gesloten samenleving, waarin het religieuze wereldbeeld nog steeds stevig in stand gehouden wordt, later verkreeg ik toegang tot een vrije samenleving, waarin een dergelijk religieus wereldbeeld al lang verworpen was en plaatsgemaakt had voor seculiere ideeën over de aard, inrichting en uitvoering van politiek gezag als gevolg van de scheiding tussen

---

de wetten en de handhaving ervan en niet gebaseerd op de gedachte van een zogenaamd geboorteland. Mensen voelen zich gelukkiger in een land dat rechtvaardig is en niet alle geboortelanden zijn in deze zin rechtvaardig.

[2] Andere Tijden: "Op vakantie naar Afghanistan, Hippie Trail: het verdwenen pad naar het paradijs", *Andere Tijden,* (13 mei 2017) https://www.anderetijden.nl/aflevering/707/Op-vakantie-naar-Afghanistan (geraadpleegd: 16 maart 2019).

[3] Tussen 2002 en 2013 leverde Nederland troepen aan een internationale coalitie die de Taliban moest bestrijden. Na al die jaren onderzoek constateert Dam dat de militaire inspanning niets heeft uitgehaald. "Eigenlijk, zegt ze, is de situatie eerder verslechterd." in:
Greta Riemersma, "Bette Dam ontrafelde het leven van Talibanleider mullah Omar: Hij had een gesprekspartner kunnen zijn", *De Volkskrant* (22 februari 2019) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/bette-dam-ontrafelde-het-leven-van-talibanleider-mullah-omar-hij-had-een-gesprekspartner-kunnen-zijn-~b9c6e235/ (Geraadpleegd: 16 maart 2019).

kerk en staat. De ervaringen opgedaan in zowel het verlaten geboorteland als mijn 'thuisland' (Nederland) vormen een rijke bodem, waaruit mijn wetenschappelijk-filosofisch onderzoek naar het thema wereldburgerschap zich kan ontplooien. In Nederland verkeer ik, als docent maatschappijwetenschappen, gelukkig in de positie, die me beter in staat stelt om tijd te besteden aan een gedegen wetenschappelijk onderzoek over wereldburgerschap in de spiegel van Afghanistan.[4] Gedurende mijn wetenschappelijk onderzoek besefte ik dat ik vroeger nog niet over de juiste kennis en intellectuele middelen beschikte om mijn vragen over Afghanistan te beantwoorden, met name betreffende vragen als: hoe is het mogelijk dat Afghanen al zo lang niet in staat zijn om de status van burger te genieten? In het verlengde hiervan ligt de vraag waarom altijd over hen geregeerd wordt en dit nooit door hun zelf gedaan wordt. En waarom wordt hen de wet voorgeschreven en zijn ze zelf niet de auteur van hun wetten? Zo blijven ze veroordeeld tot een status van 'onderdaan'. Mijn functie in het onderwijs als docent maatschappijwetenschappen heeft mij in staat gesteld om mij in deze vragen vast te bijten. Maar door mijn achtergrond was ik van te voren al gewaarschuwd voor een typische vooringenomenheid, waar vele studies over Afghanistan onder gebukt gaan: "Afghanistan is one of those places in the world in which people who know the least make the most definitive statements about it."[5] Nu moet ik eerlijk bekennen dat dit ook voor mij gold. Naarmate ik meer onderzoek deed en meer informatie binnenkreeg, werd ik terughoudender in het doen van definitieve uitspraken.

Behalve dat het een motivatie is, is deze studie ook mijn persoonlijke missie, omdat de 'ontstoken wond Afghanistan' uiteindelijk schreeuwt om op zijn minst schoongemaakt te worden. Het is dus voor mij een morele plicht om de stem van mensen, die in dat machtsspel de zwakste partij vormen, te laten horen. Als we met de ogen van medemenselijkheid naar elkaar willen kijken, dan is het een morele plicht om met de pijn van de mens in Afghanistan rekening te houden en te voorkomen dat, als gevolg van geopolitieke belangen, niet opnieuw het land en zijn bevolking als een zaak behandeld worden. Toen ik dit voorwoord aan het schrijven was, kreeg ik het bericht mee dat achter gesloten deuren een reeks geheime onderhandelingen tussen de V.S. en de mysterieuze 'de Taliban' plaatsvonden in Qatar. Terwijl (vooral) de Afghaanse vrouwen bevreesd zijn dat al hun rechten weer worden afgenomen, werd ik herinnerd aan de waarschuwing van filosoof Immanuel Kant: "Geen enkel vredesverdrag mag als geldig beschouwd worden wanneer het gesloten wordt met een geheim voorbehoud dat de stof bevat voor een toekomstige oorlog'."[6] Dit is een van de voorbeelden van acties door de V.S. die wereldburgerschap belemmert. Zo geformuleerd is mijn persoonlijke missie er een van politieke aard. Het is mijn vurige wens dat mensen in Afghanistan een betere toekomst krijgen. Ze verdienen het niet om als zaak behandeld te worden, maar moeten als gemeenschap van mensen behandeld worden, met dezelfde rechten als die voor burgers van westerse democratieën gelden. Ik ben voor dit onderzoek geduldig op zoek gegaan naar controleerbare

[4] Ik ben al langere tijd bezig met de mogelijkheidsvoorwaarden voor burgerschap, mijn masterscriptie ging daarbij over "Mogelijkheidsvoorwaarden voor de vrijheid van het subject in een gesloten samenleving" in de spiegel van Afghanistan.
[5] Thomas Barfield, *Afghanistan: a cultural and political history,* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010) 274.
[6] Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede: een filosofisch ontwerp*, Thomas Mertens & Edwin van Elden (vert) (Amsterdam: Boom, 2004) 55.

feiten om het mechanisme achter deze langdurig opgelegde burgeroorlog in Afghanistan te ontdekken, waarmee gebeurtenissen in relatie met Afghanistan geanalyseerd en daarmee een aantal zaken verklaard worden. Ik hoop dat deze studie een aanleiding vormt tot de discussie hierover, vooral tussen Afghaanse wetenschappers en beleidsmakers binnen het land zelf en de betrokken landen. Want onderzoek in de sociale wetenschappen heeft niet als doel om het laatste woord te spreken of een kant en klare oplossing te leveren en mijn onderzoek vormt hier ook geen uitzondering op.

# Inhoudsopgave

**Inleiding** 1

Introductie onderwerp en probleemstelling 1
Indeling van de hoofdstukken 14

**Hoofdstuk 1: Het concept wereldburgerschap (kosmopolitisme)** 15

1.1. Inleiding 15
1.2. Het concept wereldburgerschap 19
1.3. Conclusie 31

**Hoofdstuk 2: Wereldburgerschap (kosmopolitisme) vanuit een historisch perspectief** 35

2.1. Inleiding 35
2.2. Westerse en niet-Westerse bronnen 37
    2.2.1. De wereldwijde bronnen van wereldburgerschap 37
    2.2.2. Atheens burgerschap 41
    2.2.3. De Grieks-Romeinse oorsprong van wereldburgerschap 44
    2.2.4. De betekenis van Diogenes' kosmopolitisme voor Farkhunda en haar lotgenoten 51
    2.2.5. Het kosmopolitisme van de stoïcijnen 53
    2.2.6. Middeleeuws burgerschap 60
    2.2.7. Christendom en kosmopolitisme 66
    2.2.8. Burgerschap in de (Italiaanse) renaissance 66
2.3. Burgerschap en wereldburgerschap in de moderniteit 70
    2.3.1. Burgerschap in de moderniteit 70
    2.3.2. Moderne kantiaanse opvattingen van 'wereldburgerschap' in de periode van de Verlichting 73
    2.3.3. Kanttekeningen bij Kants opvattingen over de kosmopolitische orde 90
    2.3.4. De betekenis van Kants kosmopolitische opvatting voor Farkhunda en haar lotgenoten 92
2.4. De notie 'wereldburgerschap' binnen de context van de hedendaagse geopolitiek 106

2.4.1. Problemen met de implementatie van het kosmopolitisch concept van Kant in de hedendaagse context 109
2.4.2. Hedendaagse visies op wereldburgerschap 118
2.5. Conclusie 133

**Hoofdstuk 3: De betekenis van de natiestaat in verhouding tot burgerschap** 137

3.1. Inleiding 137
3.2. De bijzondere betekenis van de Frans Revolutie voor de vorming van de natiestaat 140
3.3. Het principe van de natiestaat en de hypocrisie van zijn legitimiteit 145
3.4. Wat is een natie? Wat is het nationalisme? Het moderne begrip natiestaat. 150
3.4.1. Een ingrijpend verschijnsel, stiefmoederlijk bedeeld 150
3.4.2. Taal: Hangt de essentie van de natie af van een (specifieke) taal? 154
3.4.3. Religie: Hangt de natie van de religie af? 163
3.4.4. Dynastiek: Moet de natie gebaseerd zijn op of afhankelijk zijn van een dynastie? 173
3.4.5. Ras en etniciteit: Hangt de natie af van het ras? 174
3.4.6. Geografisch territorium: In hoeverre hangt de natie af van het geografisch territorium (natuurlijke grenzen) dat de natie als eigen noemt? 176
3.4.7. Gemeenschappelijke belangen: Zijn gemeenschappelijke belangen dan een voldoende sterke factor voor natievorming? 177
3.5. Hedendaagse visies op natievorming 178
3.6. Patriottisme, nationalisme en wereldburgerschap 183
3.7. Toepassing van Gellners theorie in Afghanistan 185
3.8. Nationalisme en ideologieën 188
3.9. Conclusie 190

**Hoofdstuk 4: Conditie van burgerschapsonderwijs in concrete samenlevingen en de wettelijke opdracht tot burgerschap in Nederland** 193

4.1. Inleiding 193
4.2. De huidige stand van zaken: een analyse van een beleidsreactie 202
4.3. Kanttekeningen bij de beleidsreactie: burgerschapsonderwijs, een kwestie van prioriteit 204
4.3.1. Burgerschap in een democratische samenleving 205
4.3.2. Stand van zaken 208
4.3.3. Advies onderwijsraad: "Verder met burgerschap in het onderwijs" 209

4.3.4. Ondersteuning scholen en leraren 210
4.3.5. Tot slot 212
4.3.6. Kloof tussen de wettelijke burgerschapsopdracht en de implementatie ervan 213
4.4. Van Dekker naar Slob 216
4.5. Conclusie 221

**Hoofdstuk 5: Wereldburgerschap en onderwijs** 223

5.1. Inleiding 223
5.2. De verhouding tussen waarden binnen de natiestaat en universele waarden 224
5.2.1. Grenzen en conditie van het burgerschapsonderwijs 227
5.2.2. Dieren- en natuurrechten 231
5.3. Globalisering, zowel belemmerende factor als kans voor wereldburgerschap 233
5.3.1. Globalisering en globalisme 233
5.3.2. Schaduweconomieën en de mondiale dimensie van geweld in een geglobaliseerde wereld 235
5.3.3. Papaver- en wapenhandel 236
5.3.4. Globalisering als kans voor wereldburgerschap 240
5.4. Kan religie als basis dienen voor wereldburgerschap? 242
5.4.1. De zaak Farkhunda: een voorbeeld uit een islamitische gemeenschap 243
5.4.2. De zaak Asia Bibi: een recent voorbeeld van de groeiende intolerantie tussen verschillende geloofsgemeenschappen 250
5.4.3. De zaak Yitzak Rabin: een voorbeeld van religieus geweld in de Joodse gemeenschap 252
5.4.4. De zaak George Tiller: een voorbeeld van religieus geweld door een christenfundamentalist 252
5.4.5. Religieus-neutraal burgerschap 253
5.5. Welke plaats heeft religie in het onderwijs? Het antwoord van Daniel Dennett 256
5.6. Centrale plaats van mensenrechten in het onderwijs 262
5.7. Conclusie 279

**Eindconclusie** 280

**Dankwoord** 301

**Samenvatting** 302

**Summary (Engelse samenvatting)** 309

**Bibliografie** 315

**Bijlage 1: Interview met de Inspectie van het Onderwijs** 337

**Bijlage 2: Brief van de Minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen** 342

**Bijlage 3: Model van Oxley & Morris** 347

**Bijlage 4: Eigen invulling model Oxley & Morris** 349

**Bijlage 5: Interview met Daniel Dennett** 353

**Curriculum Vitae** 355

# Inleiding

## Introductie onderwerp en probleemstelling

Misschien staat men niet altijd stil bij het feit dat men al lang, als bewoner van deze planeet, in een mondiale relatie staat. Mondiale betrekkingen en wederzijdse afhankelijkheid zijn intrinsiek aan het contemporaine bestaan.

Denk bijvoorbeeld aan begrippen zoals wereldarmoede, wereldklimaat, wereldhandel, wereldoorlogen, wereldpolitiek, wereldreligies, het wereldwijde web en nieuwe vormen van communicatie. Ook de angst voor terrorisme en andere vormen van aanslagen kent geen grenzen. Wanneer men aan de rechten van de mens een universele status toekent, zelfs in principiële zin, hebben we als individuen de status van een 'wereldburger'.

De mensheid heeft zich ontwikkeld binnen een steeds meer interdependentieve, culturele, politiek veranderlijke leefomgeving, waar verscheidene redenen voor aan te wijzen zijn. De bedreiging van lokale politieke machten en culturen in de steeds verder geglobaliseerde hedendaagse wereld is vrijwel onvermijdelijk. Door de geschiedenis heen zien we dat gemeenschappen steeds meer contacten met elkaar gingen onderhouden en daarmee zijn we nu op het punt gekomen dat gemeenschappen ook een steeds grotere mate van wederkerige afhankelijkheid hebben.

Door een dergelijke globalisering zijn we inmiddels in een situatie van toenemende diversiteit terechtgekomen, waardoor de wereld steeds complexer wordt. Mensen zijn nu niet alleen meer omringd door mensen met dezelfde achtergrond en cultuur. Sommigen omarmen deze ontwikkelingen, maar anderen tonen een groot wantrouwen jegens globalisering.

Deze globale dimensie impliceert een onvermijdelijke verbreding van het begrip burgerschap, en het is deze verbreding van burgerschap die in deze studie centraal zal staan. Mijn hypothese is dat in de nieuwe situatie, waarin we zijn komen te verkeren, de notie van burgerschap een transformatie zal moeten ondergaan. Deze notie reikt verder dan een juridisch-formeel begrip van burgerschap. Burgerschap dient te worden gezien als een manier om in de wereld te staan. Daarom moeten wij de notie burgerschap in een mondiaal perspectief plaatsen en dit kunnen we doen door ons te richten op wereldburgerschap. Door Wereldburgerschap te beschouwen als een moreel besef, wordt voorkomen dat wereldburgerschap in een eng formeel-juridisch kader verstaan wordt. We hebben verplichtingen jegens onze medeburgers, welke vastgesteld zijn in de wetten van de natiestaat, maar onze morele verplichtingen jegens de medemens zijn hiermee niet uitgeput. Enerzijds heeft men sociale verplichtingen die maar ten dele geformuleerd zijn in wetten binnen de eigen natiestaat, anderzijds gaan de morele verplichtingen verder dan de verplichtingen jegens de medestaatsburgers. Dit morele aspect van wereldburgerschap

veronderstelt echter niet de onderwerping aan een wereldregering, want de notie van een wereldstaat is op zichzelf problematisch.

Het eerste probleem is gelegen in de legitimiteit van een wereldstaat, waar democratische controle bemoeilijkt wordt door de accumulatie van macht, terwijl deze controle binnen de natiestaat eerder mogelijk is.

Verder zal de wereldstaat moeilijk kunnen inspelen op de enorme variëteit aan lokale behoeften. Ten slotte moet gevreesd worden dat zo'n machtige moloch experimenten op bestuurlijk en instrumenteel vlak zal beperken.[7]

De gemeenschap van wereldburgers heeft een dergelijke wereldstaat ook niet nodig. De relevantie en invloed van mondiale vraagstukken staan los van het bestaan van een (onwenselijke) reusachtige institutionele organisatie zoals de wereldstaat. Als we kijken naar een voorbeeld van een morele verplichting van een wereldburger, dan kunnen we kijken naar de problematiek betreffende klimaatverandering, welke van groot belang is voor elke mens op aarde. Een voorbeeld hiervan zien we bij de beslissing van de bevolking van de staat Californië om tegen de wil van de centrale overheid van de Verenigde Staten verder te gaan met het zoeken naar mondiale contacten (in dit geval China) om zo gezamenlijk duurzame oplossingen te vinden voor het klimaatprobleem. De president van de Verenigde Staten (Donald Trump) trok zich namelijk terug uit het klimaatakkoord van Parijs.[8]

Het eenzijdige belang van de natiestaat wordt in dit geval omzeild omwille van het belang van zichzelf als wereldburgers begrijpende mensen. Ook in Nederland zijn burgers in 2015 in actie gekomen tegen de eigen nationale regering, door een beroep te doen op het belang van de mensheid wat betreft het leefmilieu op onze aarde.[9]

Het wereldburgerschap dient echter niet beschouwd te worden als een vervanging van het lokale of nationale burgerschap, maar als een noodzakelijke aanvulling daarop. Onder wereldburgerschap begrijp ik voorlopig het volgende: *het besef dat je lid bent van een gemeenschap van mensen in de wereld, die niet ophoudt bij de grenzen van de eigen lokale of nationale gemeenschap.*

---

[7] Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in A World of Strangers* (New York en Londen: Norton & Company, 2006), 163.

[8] Diederik van Hoogstraten, "De Strijd tegen Klimaatverandering voert Californië wel zonder Trump", *NRC* (6 Juni 2017), https://www.nrc.nl/nieuws/2017/06/06/strijd-tegen-klimaatverandering-voert-californie-wel-zonder-trump-10947134-a1561850 (geraadpleegd: 19 Juni 2017).

[9] Deze zaak is aangespannen door de stichting Urgenda, welke een burgerplatform is die zich bezig houdt met de plannen en maatregelen die genomen worden, of zouden moet worden genomen, om klimaatverandering tegen te gaan. De zaak was gericht op de uitstoot van broeikasgassen. Nederland zou, op basis van het beleid, een reductie in uitstoot bewerkstelligen van 17%. Deze reductie wordt door de wetenschap en de internationale verdragen als te weinig gezien, om een leefmilieu te kunnen garanderen moet er namelijk een reductie gerealiseerd worden van 25 tot 40%. Urgenda heeft deze zaak gewonnen. Rechtbank Den Haag, ECLI:NL:RBDHA:2015:7145, (24 Juli 2016).

Terwijl burgerschap traditioneel verbonden is met lokaal (of nationaal) burgerschap, gaat het bij wereldburgerschap niet primair om de waarden van de eigen lokale samenleving. De vraag is dan: hoe verhoudt burgerschap zich tot een dergelijk, op universele waarden gebaseerd, wereldburgerschap?

Bestaan dergelijke universele waarden? Zo ja, kunnen we deze universele waarden rechtvaardigen? Zo wordt in het westen vaak naar de universele waarden van de rechten van de mens verwezen, maar wat is eigenlijk de wettelijke status en de legitimiteit van deze waarden, en concreet van deze rechten van de mens? Het bestuderen van een dergelijk waardebesef vraagt om een filosofische rechtvaardiging, waarbij gezocht dient te worden naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor wereldburgerschap. Hieruit volgend formuleer ik het eerste deel van mijn hoofdonderzoeksvraag:

*Wat zijn de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden voor wereldburgerschapsvorming?*

Omdat de vorming tot wereldburgerschap zowel een leerproces, als het kweken van attitudes behelst, is hier zeker een grote rol weggelegd voor opvoeding en onderwijs. Om deze reden zal het tweede deel van hoofdonderzoeksvraag gericht zijn op de specifieke rol van het onderwijs hierin. De tweede hoofdonderzoeksvraag luidt hierom als volgt:

*Wat is de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs?*

*Methodologische rechtvaardiging:*

Om een antwoord te vinden op deze algemene filosofische vragen naar de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden van de vorming van wereldburgerschap en de rol van het onderwijs hierbij, heb ik vooral gekozen voor een op de praktijk gericht kritisch-filosofisch onderzoek, zodat ik me kan verdiepen in de levens van mensen (burgers) vanuit het perspectief van een gegeven (concrete) samenleving om zo te begrijpen wat het betekent een burger te zijn. Daarom heb ik me beperkt tot twee contrasterende samenlevingen met zeer uiteenlopende sociale en politieke systemen, namelijk de Nederlandse samenleving als voorbeeld van een moderne democratische rechtsstaat en de Afghaanse samenleving waar een democratische rechtsstaat juist ontbreekt. Deze twee samenlevingen zal ik in een mondiale context plaatsen. Uit de analyse van de gebeurtenissen in deze twee landen, die onlosmakelijk verbonden zijn met complexe hedendaagse mondiale ontwikkelingen, verwacht ik een dieper inzicht te krijgen in de mechanismen van de 'Big Game' die de mondiale verhouding concreet bepaalt buiten het zicht van de 'gewone' burgers in de wereld.

Doordat de praktijken en collectieve ervaringen van deze concrete samenlevingen relevant materiaal vormen voor het onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden en condities van het hedendaagse wereldburgerschap, is mijn studie niet zozeer gericht op theoretische modellen van het beste, *ideale* of meest rechtvaardige wereldburgerschap, maar richt het zich meer op het praktische besef van specifieke (namelijk de hierboven genoemde) samenlevingen, die getuigen van onrechtvaardigheden. Anders

gezegd ligt mijn focus op onrechtvaardigheden in concrete gebieden en samenlevingen die in een directe relatie staan met wat ook wel de kosmopolitische orde genoemd wordt. Vanuit dit praktische karakter wijkt mijn onderzoeksmethode af van de traditionele filosofische studies. In mijn onderzoek wordt dus niet gezocht naar een *ideale* vorm van wereldburgerschap, die alleen maar transcendentaal van aard is en geen recht doet aan het dynamische karakter van wereldburgerschap (en de vorming ervan), maar eerder naar een vorm die comparatief van aard is. Daarom wordt gezocht naar concrete belemmeringen van een kosmopolitische orde. De vraag hoe een ideale en perfecte wereldburgerschapsorde (een kosmopolitische orde) eruit behoort te zien is, mijns inziens, de verkeerde vraag voor een rechtvaardigingstheorie. Veel beter zouden we de vraag kunnen stellen: hoe kunnen we de bestaande belemmeringen en verstorende mondiale (politieke) interventies, met alle dramatische gevolgen van dien, wegnemen om een gunstige sfeer voor een rechtvaardige kosmopolitische orde te creëren? Deze studie levert een filosofische reflectie op de werkelijkheid; wil de filosofie een kans hebben, betreffende zijn rol en betekenis, moet zij altijd draaien om de werkelijkheid van deze of gene mens in een bepaalde historische context.

Het onderzoek is een mix van participerend bagage-onderzoek (met deze laatste term wil ik zeggen dat de onderzoeker de historische bagage die hij bij zich draagt niet uitschakelt, maar in zijn onderzoek probeert te verwerken. De ervaring deel uit te maken van die samenlevingen draag je als bagage met je mee en zorgt ervoor dat je een sterk begrip hebt voor de interne processen die daar spelen), open interviews[10], deelname aan open debatten, seminars en conferenties[11], het geven van workshops over wereldburgerschap, primaire bronanalyse (van onder meer beleidsdocumenten die betrekking hebben op burgerschap) en literatuuronderzoek. Uiteraard heb ik, als docent, ook dankbaar gebruik gemaakt van mijn ervaringen uit de onderwijspraktijk.

Omdat in mijn onderzoek burgerschap in een bredere mondiale context wordt geplaatst, speelt een comparatieve methode een cruciale rol, niet alleen omdat vergelijking een belangrijke rol van betekenis voor de sociale wetenschappelijke methode heeft, maar vooral omdat voor het beoordelen van rechtvaardigheid een vergelijking tussen samenlevingen zoals Afghanistan en Nederland van groot belang is. Zoals uit het onderzoek zal blijken zijn de begrippen burger en onderdaan van vitaal belang om een tribale samenleving als Afghanistan te onderscheiden van een moderne democratische samenleving als die van Nederland.

Dit onderzoek heeft een intern en een extern aspect:

[10] Deze open interviews en aansluitende gesprekken heb ik gehouden met bewindslieden, beleidsmakers en filosofen. (Zie de bijlages)

[11] Onder andere conferenties, seminars en debatten van 'Alliantie Burgerschap' (een landelijk samenwerkingsverband van scholen), van 'Stichting Leerplan Ontwikkeling' en van 'ProDemos' (een voorlichtingscentrum omtrent onder andere burgerschap, democratie en de rechtsstaat).

- Het interne aspect van de probleemstelling is gericht op de conditie van burgerschapsvorming op lokaal (en nationaal) niveau, namelijk de verhouding tussen burger en staat, in de spiegel van de Nederlandse staat, waar de inwoners de status van burger hebben, en de Afghaanse 'pseudo-staat', waar de inwoners onderdaan zijn;
- Het externe aspect heeft betrekking op de handelingen van wereldmachten in verhouding tot andere zwakke staten, burgers en instellingen in de wereld in het tijdperk na de Koude Oorlog.

*Waarom is gekozen voor Afghanistan en Nederland?*

De millenniumwisseling wordt vooral gekenmerkt door twee ingrijpende gebeurtenissen:

1. De val van de Berlijnse muur in 1989, welke door velen geassocieerd wordt met het einde van het Communistische Oostblok en tevens het einde van de bipolaire wereldorde;[12]
2. De terroristische aanval van 9/11 op de V.S., welke het politieke landschap van de wereld voorgoed veranderde. Deze aanval putte haar ideologische inspiratie uit een radicale vorm van de politieke islam (islamisme).

De V.S. beschouwde de aanvallen als een directe oorlogsverklaring aan hun adres en in reactie daarop verklaarde G. W. Bush de oorlog (zelf ook met religieuze motieven) aan het terrorisme, zich beroepend op het NAVO-Verdrag (inclusief de Nederlandse staat als bondgenoot).

In beide bovengenoemde historische gebeurtenissen heeft Afghanistan een sleutelrol gespeeld; misschien in verhouding minder bij de eerste gebeurtenis, maar het speelde een cruciale rol bij de tweede gebeurtenis, 9/11.

De oorlog in Afghanistan (ten tijde van de Koude Oorlog) was de laatste bepalende zaak die de wereld naar een uiterst gevaarlijk conflict leidde. "In 1979 the Soviet Union invaded Afghanistan to support a communist government against Muslim insurgents. The United States responded by aiding the rebels, known as the mujahedin. After ten years of war Soviet forces withdrew in 1989".[13] Het jaartal 1989 is hierbij opmerkelijk, omdat dit wijst op een correlatie met de val van de Berlijnse Muur, welke zich weer verhoudt tot de val van het Communistische Oostblok.

---

[12] (…) De val van de Muur in 1989 - volgde immers een periode van onstuimig optimisme, waarin aan mondiale risico's maar amper werd gedacht. Geen *World Risk Society*, maar een '*Global World Order*' (G.H. Bush) leek voor de deur te staan, door sommigen zelfs omhelst als '*The End of History*' (Francis Fukuyama). Dat optimisme bleek van korte duur. Wie enkele jaren later om zich heen keek, ontwaarde een wereld in brand."
Ralf Bodelier, *Kosmopolitische perspectieven*: *reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'* (Tilburg: Celsus juridische uitgeverij en uitgeverij wereldpodium, 2012) 308. Ook volgens de Duitse hedendaagse filosoof Habermas werd de wereld niet beter, zoals men wel leek te denken: "Door het verdwijnen van de bipolaire spanningen (tussen het Sovjetblok en het Westen) werd duidelijk dat ook de enige overgebleven supermacht slechts nog maar weinig conflicten alleen kon afhandelen." Jürgen Habermas, *Recht en politiek in een tijd van globalisering*, Leon Pijnenburg (vert) (Zoetermeer: Klement, 2011) 14.
[13] Tom L. Beauchamp, *Philosophical Ethics, an Introduction to Moral Philosophy*, 3e dr. (Boston: The McGraw-Hill Companies, 2001) 263.

De machtswisseling in Afghanistan, als gevolg van de 'Big Game' kan dus beschouwd worden als het schijnbare keerpunt van het formeel verdwijnen van de bipolaire spanningen tussen het Sovjetblok en het Westen en daarmee als de triomf van de enige overgebleven supermacht: de Verenigde Staten.

Wat betreft de tweede historische gebeurtenis, speelt Afghanistan weer een belangrijke rol. Dat 9/11 de wereld op dramatische wijze heeft beïnvloed is helaas, na meer dan vijftien jaar, nog steeds overal in de wereld voelbaar. De manier waarop de V.S. op deze aanval reageerde is nog steeds van invloed op de levens van honderden miljoenen mensen op de hele wereld. Geen enkel boek dat over de wereldpolitiek gaat, kan om dit gegeven heen.

Maar het valt te betreuren dat in deze hele discussie zelden over de *oorzaak* en de omstandigheden gesproken wordt waarin deze terroristische daden mogelijk werden. Terwijl juist de aandacht hierop van groot belang is om lessen uit deze historische gebeurtenis te trekken. Deze lessen kunnen ons beter in staat stellen om de grote vragen over deze kwestie te beantwoorden, namelijk vragen als: had deze barbaarse aanslag van 9/11 voorkomen kunnen worden?

Gezien de werkelijkheid en de gebeurtenissen in Afghanistan vóór de aanslag van 9/11, had er in ieder geval meer gedaan kunnen worden, misschien had het zelfs voorkomen kunnen worden. De sleutel tot het antwoord ligt in Afghanistan, het object van mijn onderzoek naar wereldburgerschap. In deze tragische gebeurtenis heeft de politieke en religieuze machtsstructuur tijdens de heerschappij van de Taliban een beslissende rol gespeeld.

> "Op 11 September 2001 is de wereld voorgoed veranderd, toen Afghanistan op wrede, tragische wijze een bezoek aan de wereld bracht. De negentien plegers van de zelfmoordaanslagen, die vier vliegtuigen kaapten en vervolgens drie daarvan in de Twin Towers van het World Trade Center in New York en in het Pentagon in Washington ramden, maakten deel uit van de organisatie Al'Qaeda die geleid wordt door Osama Bin Laden, gevestigd in het door de Taliban geregeerde Afghanistan. Hun doelwitten vormden het hart van de wereld van na de Koude Oorlog, het zenuwcentrum van de globalisering en de zogeheten internationale inspanningen om de wereld tot een veiliger en beter oord te maken."[14]

Opvallend is dat deze bovengenoemde ingrijpende gebeurtenissen onlosmakelijk verbonden zijn met het land Afghanistan, waarbij de oude en nieuwe supermachten en hun regionale bondgenoten betrokken waren. Na het vertrek van de Sovjet troepen uit Afghanistan, wat een overwinning betekende voor de V.S.[15], trad een nieuwe fase van de geschiedenis van Afghanistan aan. De pro-Russische regering valt in

[14] Ahmed Rashid, *Taliban*, Tinke Davids (vert) (Amsterdam en Antwerpen: Atlas, 2002) 1.
Hierbij moet opgemerkt worden dat Al Qaeda niet een specifieke locatie heeft waar het gevestigd is, zoals een bedrijf gevestigd is, maar is het wel degelijk zo dat Al Qaeda in 2001 op een aantal plekken in Afghanistan commandocentrums had.
[15] Gezien de catastrofale val van de Afghaanse samenleving is het de vraag of er nog sprake kan zijn van overwinning?

1992 en de Islamitische groeperingen (moedjahedien) kwamen door de steun van de V.S. en zijn regionale bondgenoten (Vooral Pakistan en Saoedi-Arabië) aan de macht. Helaas heeft dat niet geleid tot een betere situatie in Afghanistan (evenmin in Irak, Syrië of Libië overigens).

> "This did not result in peace, however, as the various rebel factions began to fight among themselves for control of the country. In September 1996 the Taliban took control of Kabul, the capital of Afghanistan, and thereby controlled almost all of the country. The political changes brought by the Taliban have had a tragic impact on the lives of many people in Afghanistan. Torture, amputations, and stonings are common forms of punishment, and the courts lack due process and the right to legal counsel. Perhaps the most striking aspect of Afghanistan under the Taliban is the severe restrictions they have imposed on women, which have made the society almost unrecognizable compared to pre-Taliban years."[16]

Dit alles gebeurde toen Afghanistan onder haar nieuwe 'baas' viel, te weten de V.S. en haar regionale bondgenoten.[17] De manier waarop het land in deze periode aan haar lot werd overgelaten,[18] welke tot gevolg had dat het zich tot een bolwerk en een kruispunt van internationaal terrorisme ontwikkelde, vormt een centrale kwestie, waarvan de consequenties door de hele wereld op een pijnlijke wijze ondervonden worden: van New York tot Brussel, van Madrid tot Parijs, maar ook van Irak tot Afghanistan. Daarom roepen de huidige conflicten, die in grote mate verbonden zijn met deze twee bovengenoemde gebeurtenissen, de vraag naar de politieke verantwoordelijkheid van de wereldmachten op en stellen zij tevens een moreel-filosofisch vraagstuk aan de orde. Als macht mensen in de wereld direct of potentieel kan beïnvloeden dan heeft deze macht ook een morele verantwoordelijkheid ten opzichte van deze mensen. Dat is het basale principe van de moraal. De enige supermacht die grote invloed had (en heeft) op het leven van mensen in Afghanistan heeft vanuit dit principe ook morele verplichtingen ten opzichte van deze mensen.

Maar hoe kan zo'n land met een dergelijk potentieel gevaar en risico voor de wereld gewoon vergeten worden? Was dit niet bekend?

In 1995 heeft zelfs de toenmalig Secretaris-Generaal van de V.N. (Boutros Boutros-Ghali) openlijk de hele wereld gewaarschuwd: "Afghanistan is een van de 'verweesde conflicten van de wereld geworden -

---

[16] Beauchamp, *Philosophical Ethics*, 263.
Zie ook: Rashid, *Taliban*, 288-300.

[17] Het woord 'baas' klinkt in deze context misschien wat vreemd, maar ik heb dit woord bewust gekozen. Eerst was de Sovjet-Unie de baas in Afghanistan, nu is dat de Verenigde Staten. Er wordt in Afghanistan niet van een leider maar over een baas gesproken omdat de staat geen soeverein gezag heeft, de soevereiniteit ligt bij de wisselende bazen en niet bij representanten van het volk.

[18] "De schuld voor het almaar doorgaan van de oorlog ligt voor een groot deel bij buitenstaanders die hun representanten blijven steunen in een steeds toenemende spiraal van interventie en geweld." In:
Rashid, *Taliban,* 289.

de oorlogen die het Westen, selectief en promiscue in zijn aandacht, wenst te negeren ten gunste van Joegoslavië,' aldus Boutros Boutros-Ghali."[19] En wat blijft dan van Afghanistan over, die door andere machten als zaak wordt behandeld, maar niet als een gemeenschap van mensen? "We hebben hier te maken met een failliete staat die eruitziet als een ontstoken wond. Je weet niet eens waar je moet beginnen met schoonmaken", zo stelt VN-bemiddelaar Lakhdar Brahimi.[20]

Wat is er gebeurd met het land zelf, nu dat het valt onder toezicht van de V.S.? Rashid benadrukt: "Het land bestaat niet meer als levensvatbare staat, en wanneer een staat failliet gaat, wordt de beschaafde maatschappij vernietigd. Hele generaties kinderen groeien op zonder wortels, zonder identiteit of reden van bestaan, behalve vechten. Volwassenen worden getraumatiseerd en gebrutaliseerd en kennen niets dan oorlog en de macht van krijgsheren. (…) De complete bevolking van Afghanistan is ontheemd, niet één keer, maar vele malen. De fysieke verwoesting van Kabul heeft de stad veranderd in het Dresden van de late twintigste eeuw."[21]

Deze nog steeds ontstoken wond vormt ongetwijfeld een gerechtvaardigde aanleiding voor onderzoek naar de problematiek van de belemmeringen van wereldburgerschapsvorming.

Bij de vorming van wereldburgerschap moet het niet slechts gaan om het belang van een bepaalde natiestaat of het belang van deze of gene mens of groep mensen, maar om de belangen van iedereen. Het moet een basis zijn met een universeel karakter waarop iedereen altijd aanspraak kan maken. Vanuit dit perspectief kunnen de mensenrechten een rol van betekenis spelen bij de vorming van wereldburgerschap.

In de eenentwintigste eeuw worden mensenrechten over het algemeen beschouwd als het meest rechtvaardige uitgangspunt als norm voor de relaties tussen burgers onderling in een wereldsamenleving, omdat de mensenrechten moreel van aard zijn en een universele pretentie hebben.[22] Tevens kunnen ze deel uitmaken van het (positieve) recht van afzonderlijke (natie)staten, waarmee zij erkend en herkend worden. Mensenrechten en de daaruit afgeleide verplichtingen kunnen het beste als uitgangspunt genomen worden voor de rechtvaardiging van wereldburgerschapsvorming. Mensenrechten behoren namelijk tot de oorspronkelijke rechten. Mensen hebben deze rechten altijd en hun waarde is intrinsiek en hangt er niet vanaf of deze mensenrechten door sommige individuen, staten of bepaalde culturen feitelijk gewaardeerd worden.[23] Ook hebben de mensenrechten een universeel karakter in de zin dat iedereen er aanspraak op kan maken. Bij mensenrechten is een fundamenteel belang aan de orde, omdat

[19] Ignatieff, geciteerd in Rashid, *Taliban,* 288.

[20] Waarschijnlijk wordt hier met 'failliete staat' eerder 'failed state' bedoeld, maar wordt het in dit boek als failliet vertaald. Ibid.

[21] Ibid.

[22] Zie: Geoffrey Robertson, *Crimes against Humanity: The Struggle for Global Justice* (London: Penguin Books, 2012).; P.B. Cliteur, *De filosofie van mensenrechten*, 2e druk (Nijmegen: Ars Aequi Libri, 1999). Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca en London: Cornell University Press, 1989).

[23] Jack Donnelly, "Cultural Relativism and Universal Human Rights", in: *Human Rights Quarterly,* 6 (1984), 400-419.; Kai Nielsen, "Ethical Relativism and the Facts of Cultural Relativity", in: *Social Research,* 33 (4), (1966), 531-551.

het hierbij gaat om zaken waarop alle mensen overal en altijd een beroep kunnen doen. Daarom wegen belangen van mensenrechten ook zwaarder dan andere overwegingen. Het gaat dus om een soort moreel belang dat aan de mens als zodanig toekomt. Omdat mensenrechten en plichten aan alle mensen toekomen, zijn zij zeer relevant om als rechtvaardige grondslag voor wereldburgerschapsvorming te dienen.[24]

In de geschiedenis zijn er grofweg drie benaderingen van mensenrechten te onderscheiden. De eerste kan men de filosofisch-ethische benadering noemen, waarbij mensenrechten begrepen worden in termen van fundamentele waarden die door het recht moeten worden beschermd of die als basis voor het recht dienen. Deze komen mensen toe op basis van hun mens-zijn. De tweede benadering is de positiefrechtelijke benadering, waarin men pas van mensenrechten spreekt wanneer het recht in een verdrag of grondwet is opgenomen. Daarmee horen mensenrechten tot het positieve recht dat binnen een bepaalde samenleving geldt. De derde benadering is een soort van synthese van de twee voorgaande benaderingen, waarbij men uitgaat van mensenrechten zoals ze in de verdragsteksten als de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zijn opgenomen. Deze benadering wordt gekenmerkt door universaliteitspretentie van mensenrechten.[25]

Daarom is het van belang, met betrekking tot de vorming van wereldburgerschap, vooral in de huidige complexe mondiale relatie, mensenrechten expliciet te maken in het onderwijs en daarmee mensenrechten een formele rol te geven betreffende wereldburgerschapsvorming. Deze vorming moet o.a. gebaseerd zijn op wetenschap en de daaruit voortkomende inzichten. Wetenschap zou dus de taak moeten hebben om onpartijdige inzichten te creëren.[26]

*Waarom ook Nederland als een onderzoeksobject?*

De door de V.S. geleide invasie en missie in Afghanistan (2001) heeft de wereld zodanig beïnvloed dat Nederland, zelfs als een klein land, zich bij deze oorlog aansloot, hoewel het de naam kreeg van een zogenaamde *wederopbouw missie*. Dit had grote invloed op het politieke klimaat in Nederland en leidde uiteindelijk tot de kabinetscrisis in 2010 omtrent het Uruzganbesluit, waardoor het kabinet Balkenende IV zou vallen.

Daarom is het inzicht in de conditie van het politieke handelen en burgerschap in Nederland als model van een democratische rechtsstaat, die deelneemt aan een missie in een land zonder een dergelijke democratische rechtsstaat, zeer relevant voor een studie tot wereldburgerschapsvorming en de rechtvaardiging en de mogelijkheidsvoorwaarden daarvan.

---

[24] A.C. Grayling, *Towards the Light: The Story of the Struggles for Liberty & Rights that made the Modern West* (London: Bloomsbury Publishing, 2007).

[25] P.B. Cliteur, *De filosofie van mensenrechten*, 2e druk (Nijmegen: Ars Aequi Libri, 1999), 13-15.

[26] Lawrence Kohlberg, "Moral Education", in: Harry J. Gensler, a.o. (red), *Ethics* (New York/London: Contemporary Readings, Routledge, 2004), 186-194.; Derek Bok, "Can Higher Education Foster Higher Morals?", in: William H. Shaw (red), *Social and Personal Ethics* (Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company, 1996) 494-503.

Deze studie presenteert een onderzoek naar wereldburgerschap (of kosmopolitisme). Er worden drie manieren van benadering onderscheiden betreffende kosmopolitisme, te weten (1) kosmopolitisme vanuit filosofische reflectie, (2) kosmopolitisme vanuit praktische voorwaarden en basale menselijke behoeften en (3) kosmopolitisme vanuit sociale bewegingen die de wereld proberen te veranderen.[27] Alle drie de benaderingen zullen worden onderzocht, op basis waarvan ik mijn eigen conclusies zal trekken om het zodoende ook toepasbaar te maken in de praktijk. Het algemene karakter van de problematiek van burgerschapsvorming verdient immers een breder filosofisch onderzoek, waarin de beperkingen van afzonderlijke wetenschappen overwonnen kunnen worden. Dit onderzoek vereist dat we het huidige vraagstuk van wereldburgerschapsvorming op theoretisch en vooral praktisch vlak analyseren en reconstrueren vanuit een perspectief waarbij de mens als een sociaal wezen zich noodzakelijk ontwikkelt als een gemeenschapswezen.

Mijns inziens zijn er vijf centrale argumenten die ons tonen dat het menselijke samenleven, naast het beperkte model van de natiestaat, een kosmopolitische vorm zou moeten aannemen.

(1) De primaire rechtvaardiging van het idee wereldburgerschap (in een wereldsamenleving) steunt op de wetenschappelijke kennis van de geografische structuur van de aarde met haar fysieke begrenzingen. De mogelijkheid om toegang tot deze kennis van de fysische begrenzingen van de aarde te krijgen, was een belangrijke aanleiding tot het leggen van een nieuw fundament onder het idee wereldburgerschap.

Het was met name I. Kant die verwees naar de geografische structuur van de aarde en naar het eindige karakter van de aardbol, om hieruit een krachtige fundering af te leiden voor een vernieuwd concept van een kosmopolitische orde. Kant bepleitte dat het eindige, (bolvormige) karakter van de aardbol begrenzingen en limieten bepaalt, waarbinnen mensen, op grond van hun gezamenlijk bezit van het aardoppervlak, gedwongen zijn om met elkaar te leven en uiteindelijk toch elkaars nabijheid te dulden. Niemand heeft oorspronkelijk meer recht om op een bepaalde plek op de aarde te zijn dan een ander. Op grond hiervan voerde Kant, binnen de rechtstheoretische traditie voor het eerst een nieuwe derde dimensie (naast het lokale staatsburgerrecht en het internationale volkenrecht van staten) in: het wereldburgerrecht, welke betrekking heeft op politieke eenheid binnen een mondiale, burgerlijke maatschappij. Hij werkte dit uit tot een alomvattende, kosmopolitische filosofie.

(2) Door verdere globalisering van de wereld is een grote transformatie gaande, betreffende de klassieke functies van de staat, waarbij het territoriale organisatieprincipe en de dominantie van de macht van singuliere staten, zoals het in de 18e en 19e eeuw was, niet meer houdbaar zijn. "Natiestaten hebben *de facto* een aanzienlijk deel van hun capaciteiten voor controle en sturing verloren op functionele gebieden waar ze voorheen, tot aan de laatste grote globaliseringsfase (tijdens het laatste kwart van de 20ste eeuw), min of meer onafhankelijke beslissingen konden nemen."[28] Hoewel de rol van nationale staten niet is

[27] David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press, 2009) 94.
[28] Habermas, *Recht en politiek*, 177.

uitgespeeld, zijn de natiestaten niet meer de primaire spelers in de huidige wereld van de mondiale interdependentie van belangen. Het besef groeit dat er op dit moment in de wereld mensen met grote problemen geconfronteerd worden, waarbij dit soort problemen moeilijk op te lossen zijn door slechts de individuele natiestaten. Hoewel natiestaten afspraken met elkaar zouden kunnen maken, laat de praktijk zien dat dit meestal niet werkt, zoals bijvoorbeeld bij de verschillende klimaatakkoorden te zien is. De handhaving van de afspraken blijkt niet mogelijk, want het is een schending van de soevereiniteit van betreffende natiestaten.

Deze problemen vereisen een andere benadering vanuit een transnationaal perspectief met de daarvoor nodige institutionele kaders en actoren. De wereldsamenleving is werkelijk in een totaal andere situatie beland:

> "Het verschijnsel dat wij nu globalisering noemen is slechts de laatste verschijningsvorm van een proces dat zich voortdurend heeft voltrokken in de loop van de afgelopen eeuwen door de verspreiding van transport-, communicatie- en informatietechnologieën. De kans dat een samenleving zich op eigen kracht zal ontwikkelen zonder door de buitenwereld beïnvloed te worden is vandaag de dag heel klein. Dat geldt zelfs voor de meest geïsoleerde en moeilijkste gebieden ter wereld, zoals Afghanistan of Papoea-Nieuw-Guinea, waar telkens weer internationale actoren al dan niet gevraagd komen opdagen in de vorm van buitenlandse troepen, Chinese houthakbedrijven of de Wereldbank."[29]

Deze wijze van de voortgaande globalisering laat zien dat globalisering problematische aspecten heeft, te zien in de vergroting van de ongelijkheid in de wereld en zwakke staten (zoals Afghanistan, wat uit bovenstaand citaat ook blijkt) nog verder verzwakt. Het is overigens niet zo dat globalisering alleen maar een negatieve ontwikkeling is. Door globalisering ontstaan ook nieuwe economische en technologische mogelijkheden, culturele uitwisseling, communicatie tussen de bewoners van de wereld over de grenzen heen, waardoor sociaal engagement mogelijk wordt en grensoverschrijdende politieke bewegingen vanuit de bewoners zelf kunnen ontstaan.

---

"Dit geldt voor alle klassieke functies van de staat, van het garanderen van vrede en fysieke veiligheid tot aan het garanderen van vrijheid, rechtsstaat en democratische legitimatie. Sinds de ondergang van het *embedded capitalism* en de daarmee overeenkomende wending in de verhouding tussen politiek en economie naar wereldmarkten, is de staat ook (en wellicht nog het meest) aangetast in haar rol van interventiestaat, die verantwoordelijk is voor de sociale zekerheid van haar burgers. Met deze historische ontwikkelingen moet men rekening houden wanneer het gaat om theorievorming; het is daarom contra-productief vast te blijven houden aan de 18de eeuwse ideeën waarin de staat centraal stond. Het biedt mijns inziens meer perspectief om Kants idee van de kosmopolitische constitutie op het juiste abstractieniveau weer op te pakken, met het doel de notie van een constitutionalisering van het volkenrecht te bevrijden van het idee van een wereldrepubliek, dat op zichzelf om goede redenen werd afgewezen."

[29] Francis Fukuyama, *De Oorsprong van onze politiek*, Robert Vernooy (vert) (Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij Contact, 2011), 541.

(3) Parallel aan deze mondiale ontwikkelingen, worden vandaag de dag de grondslagen van de (positieve) grondwet van een natiestaat veelal in de mensenrechten gezocht, welke haar oorsprong hebben in de 18e eeuw. Dat heeft uiteindelijk in onze tijd geleid tot een van de belangrijkste 'juridische' documenten in de geschiedenis van de mensheid, namelijk de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.[30] Het concept van mensenrechten heeft dus een universele dimensie gekregen, want de subjecten van mensenrechten zijn niet beperkt tot de leden van een bepaalde groep, of tot de grenzen van een natiestaat, maar omvat alle leden van de gemeenschap van de mensheid. We hebben dus te maken met een soort kosmopolitische norm, dat de rechten van iedereen op deze aarde erkent.

Bij mensenrechten gaat het primair om een moreel belang met een geldigheidsaanspraak die boven de rechtsorde van de natiestaten staat. Dit komt dus toe aan de mens als zodanig en niet aan deze of gene mens. Belangrijk hier is de geldigheid van mensenrechten, iets waarop iedereen aanspraak kan maken.[31] Met de erkenning en herkenning van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens door de soevereine staten, krijgen alle inwoners van de aarde in principe, naast hun staatsburgerschap ook de status van 'wereldburger' toegekend. Vooral Artikel 28 van de genoemde verklaring legt een fundament van het universeel toekennen van het recht op een internationale orde, die de rechten en vrijheden van alle mensen beschermen. Het verdrag zelf heeft de pretentie universeel te zijn, en dus zou het geldig moeten zijn voor alle mensen in alle naties. Deze pretentie hebben mensenrechten zelf eigenlijk ook al. "Zij gelden in beginsel voor iedereen die de status van mens heeft en moeten door een ieder worden gerespecteerd."[32] Daarmee is het dus zo dat de erkenning en herkenning van de UVRM ons de status van wereldburger geeft. Parallel hieraan moeten we dus ook zeggen dat we sinds 1950 met de EVRM[33] de status van Europees burger hebben gekregen.

(4) Het vierde argument is de noodzaak van de ontwikkeling van een globale conceptie van democratisch burgerschap gericht op supranationale of internationale instituties, zoals de V.N. en het I.M.F. Wat betreft de natiestaten hebben we goed ontwikkelde theorieën over de principes van rechtvaardigheid, politieke rechten van burgergers, deugd, loyaliteit en toewijding die burgers ten opzichte van de lokale (natie)staat dienen te vertonen. Daarentegen is er nauwelijks een theoretische onderbouwing te vinden betreffende welke vergelijkbare rechten en plichten burgers ten opzichte van transnationale en supranationale instituties behoren te hebben. We hebben hierdoor dus een kosmopolitisch concept van

[30] James, W. Nickel, *Making Sense of Human Rights,* Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights (Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1987).; Johannes Morsink, "The Philosophy of the Universal Declaration", in: *Human Rights Quarterly,* 6 (1984), 309-334.

[31] "Men kan zich moeilijk een staatsman voorstellen die zich tegen de mensenrechten uitspreekt, ook al laat hij er niets aan gelegen. Het feit dat mensenrechten vaak enkel op een retorische manier worden gebruikt, toont juist aan hoe dominant de mensenrechten zijn als het gaat om de legitimiteit van de rechtsorde." In:
Thomas Mertens, *Mens & mensenrechten: basisboek rechtsfilosofie* (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012) 93.

[32] P.B. Cliteur, *De filosofie van mensenrechten*, 36-37.

[33] European Court of Human Rights, *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms and Protocol* (4 november 1950), https://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=basictexts&c= (Geraadpleegd: 16 maart 2019).

democratie en bestuur nodig, waarmee de handelswijze van transnationale en supranationale instituties gelegitimeerd kan worden.[34]

(5) Een vijfde argument wordt gedicteerd door het karakter van de hedendaagse problematiek op het gebied van klimaat, immigratiestromen, wapenhandel etc. Deze vormen van problematiek overstijgen de grenzen van de natiestaten, omdat ze een mondiale aanpak van de problematiek vereisen. Een oplossing is dus alleen mogelijk vanuit een kosmopolitisch perspectief. Zo zijn er internationale verdragen (bijvoorbeeld het Klimaatakkoord in Parijs), maar ligt hier ook een taak bij de burgers binnen nationale staten om (bijv. middels juridische wegen, zoals in de reeds genoemde Urgenda-zaak) de problematiek aan te pakken, vanuit hun wereldburgerlijke plicht. Tevens zijn er vele internationale organisaties die druk uitoefenen op alle natiestaten en multinationals om dergelijke problematiek aan te pakken (bijvoorbeeld Amnesty International en Greenpeace).

Gegeven het feit dat landen niet langer geïsoleerde gemeenschappen vormen maar elkaar steeds vaker beïnvloeden en afhankelijker zijn van elkaar, wordt in de mondiale verhouding het basisprincipe van morele verantwoordelijkheid urgenter. Dit mondiale besef van een morele plicht geldt niet alleen ten opzichte van de eigen lokale gemeenschap maar ook ten opzichte van mensen die hier ver van af staan, want de keuzes en daden van het handelen in een bepaald land (zoals in de V.S. of Nederland), hebben grote invloed op het leven van mensen in een andere landen zoals Afghanistan (en elders op de wereld).[35] Daarom is het ook een morele plicht om de stemmen van mensen die in deze machtsverhouding als zwakste partij optreden, te horen. Ook is het makkelijk internationaal medestanders te vinden voor je eigen standpunten en je zodoende te organiseren om bepaalde zaken aan te pakken, waar voorheen de landsgrenzen een daadwerkelijke begrenzing van mogelijkheden vormden.

Dit laatste is ongetwijfeld van belang voor dit filosofische onderzoek naar de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden en belemmeringen van wereldburgerschapsvorming. Als we met de ogen van de mensheid naar elkaar willen kijken, is het een morele plicht om met de pijn van de mens in Afghanistan rekening te houden. Zoals Peter Singer reeds stelde:

> "Wij zijn niet alleen verantwoordelijk voor wat we doen, maar ook voor wat we hadden kunnen voorkomen."[36]

[34] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2e ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 312.
[35] Dit punt wordt sterk benadrukt in: Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization,* (New Haven & London: Yale University Press, 2002).; Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress,* With a new afterword by the author (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011).
[36] Peter Singer, *Een ethisch leven*, C. Sykora Hendriks (vert) (Utrecht: Uitgeverij het Spectrum, 2001), 14.

## Indeling van de hoofdstukken

Om het idee van wereldburgerschap uit te diepen zal ik beginnen met de conceptualisering van burgerschap en wereldburgerschap, waarbij verschillende perspectieven naar voren zullen komen. Ook zal ik hier de casus van het gruwelijke lot van Farkhunda in Afghanistan introduceren (hoofdstuk 1).

Vervolgens geef ik een historisch perspectief op kosmopolitisme, waarbij steeds ook de casus van de mensenrechtenschending van Farkhunda toegepast zal worden. Ik ga hierbij eerst in op de westerse en niet-westerse bronnen omtrent wereldburgerschap. Ik analyseer eerst een aantal klassieke en middeleeuwse ideeën over wereldburgerschap. Deze ideeën worden van historische context voorzien aan de hand van de burgerschapsgeschiedenis.

Vervolgens maak ik een sprong in de tijd en ga ik in op het kantiaanse idee van wereldburgerschap en hoe zich dat verhoudt tot de eeuwige vrede. Als laatste in dit historische deel kijken we naar de hedendaagse perspectieven (hoofdstuk 2).

Het derde hoofdstuk onderzoekt de betekenis van de natiestaat in verhouding tot burgerschap. In dit hoofdstuk wordt geanalyseerd hoe met de Franse Revolutie een nieuw begrip van de natie ontstond en hoe dit proces gepaard ging met de transformatie van onderdaan naar burger (hoofdstuk 3).

In het vierde hoofdstuk wordt eerst de verhouding tussen burgerschap en de constituerende rol van onderwijs in concrete samenlevingen (Afghanistan en Nederland) onderzocht. Hierop volgt het praktische hoofddeel van het onderzoek, waarbij de huidige opdracht tot burgerschap in het onderwijs van de Nederlandse politiek en een analyse van de stand van zake ten orde komt (hoofdstuk 4).

In het laatste hoofdstuk wordt ingegaan op de relatie tussen onderwijs en wereldburgerschap. Er wordt eerst ingegaan op de verhouding tussen waarden binnen de natiestaat en universele waarden, waarna de betekenis van globalisering voor wereldburgerschap onderzocht wordt. Vervolgens wordt de vraag gesteld of religie als basis kan dienen voor wereldburgerschap en wat de plaats is van religie in het onderwijs. Het antwoord op deze laatste vraag wordt gegeven middels de opvattingen van de filosoof Dennett. Als laatste wordt in dit hoofdstuk ingegaan op de plaats van mensenrechten in het onderwijs (hoofdstuk 5).

Ik sluit mijn onderzoek af met de eindconclusie, waarbij ik de hoofdpunten van mijn onderzoek nogmaals kritisch zal beschouwen, om op basis daarvan een antwoord te formuleren op de onderzoeksvragen (eindconclusie).

# Hoofdstuk 1: Het concept wereldburgerschap (kosmopolitisme)

## 1.1. Inleiding

Met behulp van 'een gevoel van gedeelde pijn en verplichting' naar het concept wereldburgerschap:

> "Op 19 maart 2015 werd een 27 jarige Afghaanse vrouw, Farkhunda, in Kabul, de hoofdstad van Afghanistan, in het openbaar op een gruwelijke wijze vermoord. Ze werd gestenigd, toegetakeld met stokken, overreden, van het dak gegooid en uiteindelijk verbrand. Wij zijn hier in Den Haag, voor het gebouw van het Internationale Gerechtshof, om onze afschuw te tonen voor deze gruwelijke, mens-verachtende misdaad, begaan tegen een onschuldige vrouw. Omdat de Nederlandse staat en de EU en de VN en de NAVO, zich betrokken tonen bij de uitbouw van een civiele rechtsstaat in Afghanistan, roepen wij op tot een niet mis te verstane veroordeling van deze gruweldaad. De Nederlandse overheid heeft de morele plicht om maximale druk uit te oefenen op de regering in Kabul om de daders hun rechtmatige straf te geven. Wij willen gerechtigheid!"[37]

Deze tekst komt uit een slotverklaring van een bijeenkomst van een groep Afghaanse Nederlanders en mensen met verschillende nationaliteiten; hoofdzakelijk bestaande uit vrouwen, gehouden in reactie op de dood van Farkhunda.[38] Deze bijeenkomst vond plaats voor het gebouw van het Internationale Gerechtshof in Den Haag. Farkhunda, zelf een moslima, werd vermoord nadat ze zogenaamd in discussie trad met een moellah die haar abusievelijk beschuldigde van het verbranden van de Koran, het heilige boek van de Islam (uit de bevindingen van een onafhankelijke commissie, aangesteld door Afghaanse overheid en uit de resultaten van de onderzoeken van lagere rechtbanken is later gebleken dat die beschuldiging helemaal niet klopt).[39] Deze zaak loopt als een rode draad door dit onderzoek, maar een uitvoerige analyse van dit voorval volgt in hoofdstuk 5, waarin niet alleen de gruwelijke details beschreven worden, maar ook een verband gelegd wordt met de sociale en politieke verhoudingen in Afghanistan en gepleit wordt voor algemene humane principes en waarden.

De boodschap van deze misdaad tegen Farkhunda ging razendsnel de wereld over, niet alleen binnen Afghanistan, maar wereldwijd in bijna alle grote steden. Van Delhi tot Den Haag en van Sidney tot New York kwamen burgers spontaan bijeen om op een vreedzame manier hun verontwaardiging te tonen

[37] Deze tekst uit een slotverklaring is geschreven en voorgelezen door de auteur van dit boek.
Op zondag 19 Maart 2015 op Carnegieplein 2, Den Haag, van 18:00 tot 20:00.
[38] Ibid.
[39] Zarghuna Kargar, "Farkhunda: the making of a martyr", *BBC World News* (11 augustus 2015), https://www.bbc.com/news/magazine-33810338 (Geraadpleegd op 20 januari 2019).

over deze misdaad, begaan tegen een vrouw in Afghanistan. Je hoeft alleen de naam 'Farkhunda' op internet als zoekterm in te voeren om te zien hoe dit pijnlijke nieuws de wereld in zijn ban genomen heeft. Niet alleen in de grote steden van de wereld, maar ook op lokaal niveau kwamen mensen bijeen om hun medeleven te tonen en uiting geven aan hun roep voor gerechtigheid.

Zo kwam in dezelfde week, op zondag, een kleine groep Afghanen op een plein in het hart van de historische stad Maastricht, bij elkaar. De duisternis was al gevallen toen deze groep het Onze Lieve Vrouwenplein in dezelfde stad verlichtte met kaarsen die gezamenlijk de naam 'Farkhunda' vormden. Om de kaarsen te beschermen tegen de wind vormden de vrouwen een cirkel. Iedereen werd opgeroepen om kort zijn of haar gevoelens over deze misdaad te uiten. Tussen deze groep, vooral vrouwen, stond een Nederlandse vrouw die op haar beurt een boodschap wilde doorgeven.[40]

Wat zij zei is relevant voor de analyse van het concept wereldburgerschap.
Haar woorden reiken ons misschien één van de belangrijke inzichten wat betreft het concept wereldburgerschap (kosmopolitisme) aan. Ze zei: 'Ik spreek jullie taal (Perzisch) niet, maar ik begrijp jullie wel goed, omdat we vandaag in *de taal van menselijke pijn* spreken, de taal van de pijn van Farkhunda! Het gebeurt heel ver weg in Afghanistan en kan helaas morgen op een ander plek in de wereld de mensheid overkomen. Ik voel de pijn tot in mijn hart en ik toon medeleven.'

Haar woorden deden mij denken aan een van de grote verlichtingsfilosofen van Europa, Immanuel Kant, die meer dan twee eeuwen terug zei: "Het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van aarde zover gekomen dat de schending van het recht op één plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt."[41]

Deze morele boodschap, dit belangrijk ethische concept van de universaliteit van menselijk onrecht, werd op verschillende tijden en plaatsen gehoord, door mensen van verschillend pluimage, uit verschillende hoeken van de wereld. We hebben al het voorbeeld gezien van de grote Europese denker Kant.

Redelijk recent werd deze boodschap ook onder woorden gebracht door Martin Luther King, in een brief van april 1963 uit de gevangenis van Birmingham over de relevantie van mondiale rechtvaardigheid voor de lokale gemeenschap en het individu. "Onrechtvaardigheid op één plaats is een bedreiging voor de rechtvaardigheid overal": aldus King.[42] Niet alleen vloeit de kosmopolitische klank uit de mond van de Westerse filosoof Immanuel Kant en de Afro-Amerikaanse rechtvaardigheidsstrijder Martin Luther King, ook zeven eeuwen eerder had de grote Perzische dichter en schrijver Sadi Shirazi eenzelfde morele boodschap:

[40] Bij deze samenkomst was ik zelf ook aanwezig.
[41] Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 77.
[42] De accenten op het woord één zijn door mijzelf toegevoegd. Amartya Sen, *Het idee van rechtvaardigheid*, Hessel Daalder en Steven van Luchene (vert) (Rotterdam: Lemniscaat, 2013), 410.

"Human beings are members of a whole,
In creation of one essence and soul.

If one member is afflicted with pain,
Other members uneasy will remain.

If you've no sympathy for human pain,
The name of human you cannot retain!"[43]

Dit gedicht hangt boven de ingang van het gebouw van de Verenigde Naties in New York. De bovenstaande uitingen laten morele gevoelens van empathie en van gedeelde menselijkheid zien die de grenzen van tijd en ruimte overstijgen. Is er één gedeeld concept aan te wijzen dat aan de basis van de uitlatingen van de hierboven aangehaalde denkers staat? Als we met hen denken, kunnen we de volgende vraag stellen: heeft deze grote menselijke solidariteit haar wortels in een begrip van de menselijke conditie? Valt dit te betwijfelen? Kunnen wij redelijkerwijs verwachten dat iedereen zo'n gevoel van solidariteit en begrip voor de waardigheid van iedereen op kan brengen? Later in dit werk zal ik nog uitvoerig op deze vraag ingaan.

Deze bovenstaande uitingen getuigen van een fundamentele vraag naar rechtvaardigheid in de wereld, waarin ideeën van wederzijdse verplichtingen jegens elkaar van belang zijn. Maar de meest voor de hand liggende morele dilemma's zijn weerspiegelingen van het harde feit dat veel mensen in de wereld zich identificeren met een aantal diverse lokale gemeenschappen, die van hen ook loyaliteit eisen. Er heerst een grote onenigheid tussen mensen op het gebied van religie, leefwijzen, onderwijs, de mate van het beschikken over de bronnen van informatie over de wereld en het genieten van de klassieke en sociale grondrechten.

Een gruwelijke misdaad, zoals die in Afghanistan (2015) tegen Farkhunda plaatsvond, door een groep mensen nadat de lokale moellah Zainuddin beschuldigingen had geuit jegens Farkhunda, lijkt alleen al door de grootte van de groep mensen, een manifestatie van de aanspraak op universeel geldende wetten van Allah.[44] Hier zien we een, misschien wel gevaarlijke, universele pretentie van deze *interpretatie* van de Islam. De moellah acht zich hier dan ook bevoegd om zelf deze zaak 'op te lossen', zonder de noodzaak te voelen de (wereldlijke) autoriteiten hierbij in te lichten. Deze lynchpartij gold voor de daders als een goddelijk bevel. Blijkbaar wordt er van mensen, als leden van een gezin, stam, volk, natie, religie, ook een

[43] Zaufishan, "Iranian Poetry 'Bani Adam' Inscribed On United Nations Building Entrance", *Zaufishan's Muslim Library* (17 september 2011), http://www.zaufishan.co.uk/2011/09/iranian-poetry-bani-adam-inscribed-on.html#sthash.DOGYRON0.dpuf. (geraadpleegd 30 Januari 2016).
[44] Kargar, "Farkhunda: The making of a martyr", https://www.bbc.com/news/magazine-33810338.

bepaalde morele loyaliteit geëist. Voor deze mensen zal het goddelijk bevel zwaarder wegen dan de waarde van de gemeenschap waarvan ze op de aarde deel uitmaken. De moellah spreekt in naam van God en de gewone regering heeft niet meer dan menselijke autoriteit, die in Afghanistan vrijwel altijd een ondergeschikte positie heeft. Dit dilemma demonstreert de paradoxale status van het concept wereldburgerschap of kosmopolitisme, de schijnbare tegenspraak van het concept, die in de oorspronkelijke betekenis van het woord schuilt.

In dit hoofdstuk zal ik een algemene weergave geven van universaliteit, burgerschap en kosmopolitisme, aangezien dit helpt het antwoord te verduidelijken op de vraag wat wereldburgerschap betekent. Ik begin met het weergeven van de etymologische grond van kosmopolitisme. Hierna zal ik ingaan op een morele conceptie van universaliteit, om vervolgens algemeen uit te werken wat burgerschap is. Als laatste geef ik een weergave van de verschillende soorten kosmopolitische theorieën die er zijn, om zodoende een beter beeld te krijgen van wat kosmopolitisme kan behelzen, waardoor makkelijker gezocht kan worden naar de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden. Dit laatste staat centraal in mijn onderzoek.

## 1.2. Het concept wereldburgerschap

Het woord 'kosmopoliet' heeft een Griekse oorsprong. Het woord is een samenvoeging van de woorden *kosmos* (κόσμος: wereld, universum*)* en *politês* (πολίτης: burger).

Hiermee worden we meteen al geconfronteerd met een paradox. Een burger is lid van een *polis*, een stadstaat waaraan hij loyaliteit verschuldigd is, terwijl de *kosmos* naar het heelal verwijst. Als men het over kosmopolitisme had, werd daarmee het conventionele idee dat burgers tot een gemeenschap tussen andere gemeenschappen behoorden, verworpen.[45] Wat kan dan de betekenis van kosmopolitisme zijn, waarmee deze paradox opgelost kan worden? De mens als burger van de kosmos behoort niet begrensd te zijn tot een bepaalde plek of gemeenschap, met uitsluiting van loyaliteit aan andere gemeenschappen, maar behoort tot een universum, wat zich niet laat opdelen in elkaar uitsluitende plaatsen. Oftewel, de particulariteit van het burger-zijn van een polis botst met de universaliteit van de natuur. Hierin ligt het paradoxale van het begrip kosmopoliet. Wanneer je overal thuis bent, ben je tegelijkertijd nergens thuis. Kosmopolitisme zou het voorstel kunnen inhouden om een wereldstaat te vormen die de wereldgemeenschap bestuurt, maar dit is niet wat we tegenwoordig onder kosmopolitisme verstaan. Indien het kosmopolitisme niet het streven naar een wereldstaat inhoudt, wat kan dan de betekenis van het concept kosmopolitisme wel zijn?

Om het concept te begrijpen is het belangrijk eerst in te gaan op wat morele universaliteit betekent, omdat dit een begrip is dat veelal in kosmopolitische theorieën gebruikt wordt. Aangezien ik in de volgende hoofdstukken veelvuldig 'universeel' als aangenomen term zal noemen, is het dus handig deze term kort uit te werken, zodat het duidelijk is wat ik hiermee bedoel. Universaliteit heeft in verschillende filosofische vakgebieden een andere betekenis, maar de betekenis waar het hier over zal gaan is de ethische of morele betekenis van universeel. Mijn bedoeling is hier een algemeen beeld te geven van universaliteit,[46] waarbij ik uit zal gaan van de 'common sense' definitie die W. T. Stace hieraan gaf. Stace heeft het in zijn boek *The Concept of Morals*[47] over de doctrine van de universaliteit van de moraal. "What that doctrine primarily means is that there is a single moral law which *ought* to be accepted by all men, even if as a matter of fact it is not. (…) that the same morality is *applicable* to them in the sense that they ought to recognize and acknowledge it whatever their actual ideas of morality may happen to be. I want to show, not that all men *think* the same things moral, but that the same things *are* moral for all of them, whatever they think."[48]

Dit begrijpt Stace ook wel als de morele 'common sense' van beschaafde menselijkheid. Hiermee wordt de variatie van morele codes tussen culturen en landen irrelevant, want, aldus Stace, hiermee wordt niet

[45] Appiah, *Cosmopolitanism*, xiv.
[46] Mijn bedoeling hier is dus om een 'werkdefinitie' of algemene uitleg te geven, niet om het debat omtrent wat universeel is en of het überhaupt zou bestaan, aan te gaan.
[47] W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Londen: Macmillan, 1937).
[48] Stace, *The Concept of Morals*, 228.

een uniformiteit van morele mening verondersteld, maar een uniformiteit van morele waarheid. Het gaat om wat mensen *zouden moeten* doen, ook al zou niemand ooit weten wat dit is. Het is namelijk niet waarschijnlijk dat, als er een enkele morele waarheid of een verzameling van morele waarheden zou bestaan, het grootste gedeelte van de mensheid in *totale* onwetendheid zou verkeren omtrent de geaardheid daarvan.[49]

Er is ook een secundaire betekenis van de universaliteit van moraliteit. Waar de eerste betekenis gaat over de morele wet die door iedereen geaccepteerd zou moeten worden, gaat de tweede betekenis over de erkenning van een gedeelde moraliteit door iedereen.[50] Hier maakt Stace twee belangrijke punten:

(1) "First of all, then, I do *not* mean that all the peoples and races of the world take the same views as we do of murder, stealing, suicide, sex intercourse, truthfulness, courage, honesty. We should look, amid differing moral systems, not for a consensus of opinions upon the *particular* duties of life, or the *particular* maxims of morality, but for some recognition of the *general* law of morals. This general law is the principle of altruism. This is the *essence* of morals. And all that is asserted is that all moralities have this for their essence."[51]

(2) "Secondly, I do not mean that all human beings have always accepted the morality of altruism in the form or in the words in which it is expressed in this book. "Act always so as to increase human happiness as much as possible. And at the same time act on the principle that all persons, including yourself, are intrinsically of equal value." It would indeed be ridiculous to maintain that everyone has always accepted this formulation of morality."[52]

Stace bedoelt overigens niet, als hij het over het principe van altruïsme heeft, dat het overal volledig compleet en ontwikkeld is of gevonden wordt. Samengevat betekent dit dat universaliteit kan bestaan, terwijl er tegelijkertijd de mogelijkheid bestaat voor variatie in particuliere uitvoeringen of plichten. Universaliteit is verenigbaar met verschillen, en heeft in de praktijk vaak verschillende uitvoeringen, maar het idee is dat het onderliggende principe (hoewel misschien anders uitgedrukt) een principe is waar iedereen zich aan zou moeten houden en dat dit al gedeeld wordt door ieder mens. Maar het is wel zo dat de uitwerkingen ervan, de interpretaties en de uitvoeringen zodanig kunnen verschillen dat er geen eer wordt gedaan aan het principe.[53]

> "To sum up what has so far been said. There actually is a single universal morality which all humanity has recognized in the past and recognizes today. But this bold statement does not mean that men's moral ideas about

[49] Ibid, 229-230.
[50] Ibid, 231.
[51] Ibid, 233.
[52] Ibid, 234.
[53] Ibid, 243-244.

> particular duties or crimes are everywhere the same. It is compatible with the widest differences in such matters. It is compatible with an almost universal refusal to admit that that principle is the true law of morals at all. Finally, it does not mean that the principle of altruism, in any shape or form, appears in all moral codes in an easily recognizable or fully developed form. What it does mean is that the principle of altruism (…) is the abstract statement of that which, whether as vague feeling or as conceptual idea, is everywhere the moving spirit and the inner life of whatever morality exists. Here it is no more than a scarcely visible seed. There it is a full grown tree. Here it is dim and misty. There it shines out with the purity of a star. Here it is overlaid and encrusted with barbarities. There it is found nearly pure. Wherever there is morality at all, there, in that place, there is altruism in greater or less degree. Where there is no altruism and there may be, for all I know, tribes of men so low that they exhibit no altruism at all, though I doubt it there, in that place, there is no morality."[54]

Nu duidelijk is wat met universaliteit bedoeld wordt, zal ik nu ingaan op het andere concept dat samenhangt met wereldburgerschap, te weten burgerschap.

Elke poging om het concept burgerschap te karakteriseren is problematisch, omdat een kernconcept vaak arbitrair wordt.[55] Er wordt dan één notie op een voetstuk geplaatst als het 'ware' concept burgerschap. Er is echter een gemeenschappelijke kern aan (bijna) alle definities van burgerschap, te weten (1) het formeel de status hebben van lidmaatschap van een politieke en wettelijke entiteit en (2) het hebben van een particulier soort rechten en plichten binnnen die entiteit die iemand doet onderscheiden van ofwel een onderdaan of een bezoeker aan de ene kant, en aan de andere kant van een vriend, buurman of goede samaritaan. Als burger ben je dus geen onderdaan, noch is een vriendschappelijke relatie een burgerlijke relatie. Er zijn wel verschillende concepties over de criteria van lidmaatschap, de vorm van politieke en legale instituties, de inhoud van de rechten en plichten en welke normen en attitudes burgers moeten uitoefenen om aan de rechten en plichten te voldoen. Maar de consensus is wel dat het een politiek en wettelijk begrip is, die een conditie creëert van burgerlijke gelijkheid tussen diegenen die het bezitten in verhouding tot de eisen en verantwoordelijkheden die het aan diegenen geeft en ervan vereist. Bovengenoemde gemeenschappelijke kern lijkt tegen het huidige gebruik in te gaan, waarbij burgerschap een grote reikwijdte beslaat van sociaal gedrag en ethische

[54] Ibid, 243-244.

[55] Ook is de vorming van burgerschap altijd van een maatschappelijke en politieke context afhankelijk. Niet alleen omdat politiek-filosofen al eeuwen van mening verschillen over de vraag welke rol de burger in de maatschappij zou moeten spelen, maar vooral door het feit dat deze rol afhankelijk is van het tijdperk, evenals het type staat of samenleving waartoe de burger behoort. Het is dus bepalend of men bijvoorbeeld in een democratisch systeem, een totalitaire staat of een tribale samenleving leeft.

attitudes betreffende een diverse set van subjecten, niet slechts individuen, maar ook groepen, bedrijfslichamen en zelfs dieren. Deze gaat verder dan enige formele status of de legale en politieke rechten en plichten die gegeven worden door staten, internationale instituties of andere lichamen. In deze zin refereert het ook aan buurmanschap of persoonlijke verantwoordelijkheden zoals het stemmen in verkiezingen of het recht hebben op specifieke voordelen. Het gevolg hiervan is dat de term haar onderscheidende vermogen heeft verloren en synoniem wordt met rechtvaardig of goed handelen betreffende anderen, in plaats van dat burgerschap een specifiek type van relatie voortbracht door bepaalde legale en politieke uitingen. Dit vereist dan ook een herzien van het bestaande statensysteem welke de hoofdcontext vormt voor burgerschap, of het nu gaat om trans-statelijke rechten en plichten, of dat bepaalde taken van burgerschap beter in een informele context gerealiseerd kunnen worden.[56]

Deze twee vormen van burgerschap (de gemeenschappelijke kern en het huidige gebruik) kunnen verbonden worden aan de twee hoofdconcepties van burgerschap: de intrinsieke en de instrumentele conceptie. "The intrinsic account sees citizenship as constitutive of a certain form of political life in which individuals view themselves as equal members. By contrast, the instrumental account sees citizenship and its related institutions as mechanisms for promoting the rights and interests of individuals in a just and equitable way." [57]

De intrinsieke conceptie gaat ervan uit dat burgers anderen *altijd* als gelijke burger behandelen, binnen een begrensde politieke gemeenschap. Burgerschap is dus omwille van zichzelf belangrijk. De instrumentele conceptie daarentegen wijst de begrensde politieke gemeenschap af en stelt dat we alle mensen (en soms zelfs niet-mensen) als medeburger moeten behandelen. Burgerschap wordt hierdoor een instrument om rechten en plichten te bewerkstelligen. Hoewel de concepties elkaar op vele wijzen overlappen, zoekt de intrinsieke conceptie naar diepte ten koste van reikwijdte en zoekt de instrumentele conceptie reikwijdte ten koste van diepte.[58]

De vraag naar de conditie van burgerschap is onlosmakelijk verbonden met de politiek-theoretische vraag naar hoe men de organisatie van een democratische samenleving kan vormgeven en de vraag naar de rechtvaardiging en de grondslagen waarop en hoe dit juridisch geïnstitutionaliseerd kan worden? Mensen nemen immers in de eerste plaats deel aan het politieke proces als burger *van* een bepaalde staat. Hier valt dan ook een rechtstheoretische vraag mee samen. De begrippen burger, staat en democratie veronderstellen elkaar wederzijds, vanuit een *normatief* perspectief van erkenning van gelijke rechten voor burgers bezien. Echter is de toewijzing van een dergelijke status aan een burger nooit een vanzelfsprekendheid.

---

[56] Richard Bellamy, "*Introduction"*, in: Richard Bellamy (red), Madeleine Kennedy-Macfoy (red), *Citizenship, Critical Concepts in Political Science Volume 1, What is Citizenship? Theories of Citizenship: Classic and Contemporary Debates* (London and New York: Routledge, 2014) 2-3.

[57] Bellamy, "*Introduction"*, 3.

[58] Ibid.

Burgerschap zelf wordt ook als voorwaarde gezien van een gezonde en stabiele moderne democratie. Niet slechts de rechtvaardigheid van de basale instituties is van belang, maar ook de kwaliteiten en attitudes van de burgers van een staat: "their sense of identity, and how they view potentially competing forms of national, regional, ethnic, or religious identities; their ability to tolerate and work together with others who are different from themselves; their desire to participate in the political process in order to promote the public good and hold political authorities accountable; their willingness to show self-restraint and exercise personal responsibility in their economic demands, and in personal choices which affect their health and the environment."[59] Zonder burgers die deze kwaliteiten en attitudes bezitten, worden democratieën moeilijk regeerbaar of zelfs instabiel. De staat van een democratie is dus afhankelijk van de burgers.[60]

Zoals opgemerkt in de inleiding is de poging om in de huidige tijd burgerschap te verbinden met liberaal-nationalisme problematisch, aangezien het de behoefte negeert voor een meer kosmopolitische of transnationale conceptie van democratie. Terwijl liberale natievorming in het verleden bijgedragen heeft aan de versterking van democratie op nationaal niveau, is wat we nu nodig hebben (in een tijd van een steeds globaler wordende wereld) een meer globale conceptie van democratisch burgerschap gericht op supranationale of internationale instituties zoals de EU, de V.N. of de Wereldbank. Een reden waarom we zulke internationale instituties willen versterken is dat we geloven in de noodzaak om middelen te verplaatsen van burgers van rijke landen naar burgers van arme landen. Oftewel, we hebben kosmopolitische politieke instituties nodig, omdat we geloven in een kosmopolitische conceptie van rechtvaardigheid. Los daarvan zijn er drie redenen om internationale politieke instituties te handhaven, namelijk problematiek omtrent globalisering, klimaatproblematiek en internationale veiligheid. De instituties die we nodig hebben passen niet goed in bestaande op de natie gebaseerde theorieën van democratie. Op dit moment wijzen transnationale organisaties ons op een groot democratisch tekort en hebben ze weinig politieke legitimiteit in de ogen van burgers. Ze zijn basaal gezien georganiseerd door intergouvermentele relaties met weinig of geen inbreng van individuele burgers. Daarbij hebben deze instituties zich zo ontwikkeld dat ze alleen reageren op specifieke behoeften zonder dat er een onderliggende theorie of model bestaat over de soorten van transnationale instituties die wenselijk zijn, hoe ze bestuurd zouden moeten worden, hoe ze zich tot elkaar zouden moeten verhouden of wat voor soort principes hun structuur en handelingen zouden moeten reguleren. Hierdoor wordt het steeds helderder dat we de natiestaat niet langer als de enige of dominante context voor politieke theorie kunnen nemen. We hebben dus een meer kosmopolitische conceptie van democratie en bestuur nodig die expliciet deze problemen aanpakt.[61]

[59] Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* 285.
[60] Ibid.
[61] Ibid, 312-314.

Nu een begrip is verkregen van wat in algemene zin universaliteit en burgerschap inhouden, kan gekeken worden naar wat wereldburgerschap kan inhouden.

Wereldburgerschap kent verschillende tradities en heeft door de geschiedenis heen verschillende betekenissen gehad. Het is dus een ambigu begrip. Zowel de gebruikelijke terminologie als de benaderingswijzen hoe wereldburgerschap geïmplementeerd zou kunnen worden, variëren enorm. Voor dit onderzoek is het belangrijk om hier helderheid over te verschaffen: specifiek welk concept van wereldburgerschap ik zelf zou hanteren betreffende de toepassingsvormen in het onderwijscurriculum. Hiervoor zal ik gebruik maken van de typologie van Oxley en Morris en die van Veugelers.[62]

Ik begin met de typologie van Oxley en Morris. Ten eerste moet er een onderscheid gemaakt worden tussen de verschillende concepten waarop wereldburgerschap gebaseerd is en de vormen van handelen (of bredere attitudes en gedragsopvattingen) waarmee wereldburgerschap gerealiseerd zou kunnen worden. Op deze basis kunnen acht categorieën of types geïdentificeerd worden, welke weer in twee groepen worden ingedeeld, te weten (1) kosmopolitische concepten en (2) 'advocacy-based' concepten.[63]

De eerste groep kosmopolitische concepten bestaat uit de volgende vier categorieën: (1) Politiek Wereldburgerschap, (2) Moreel Wereldburgerschap, (3) Economisch Wereldburgerschap en (4) Cultureel Wereldburgerschap.

1. *Politiek Wereldburgerschap:* Wereldburgerschap krijgt hier een politieke status, de wereldburger behoort toe aan een kosmopolitische democratie of is burger van een wereldstaat. Ook zijn er meer radicale interpretaties zoals het anarchokosmopolitisme van Gabay, welke stelt dat kosmopolitisme niet ingepast kan worden in een wereld- of natie-statelijk systeem, maar dat een anarchistische of libertarisch-socialistische maatschappij nodig is om een kosmopolitische ethiek te ontwikkelen die egoïstisch eigenbelang te boven kan komen.[64] De nadruk ligt op de relatie van het individu ten opzichte van de staat en andere politieke instituties, specifiek in de vorm van de kosmopolitische democratie. (Belangrijke theoretici van politiek wereldburgerschap zijn onder andere: Kant, Held, Wendt en Gabay)

2. *Moreel Wereldburgerschap:* Deze vorm gaat uit van het idee dat menselijke wezens tot een enkele morele gemeenschap behoren. Globale ethiek is daarmee noodzakelijk universeel, omdat morele waardes universeel geaccepteerd moeten worden om effectief te kunnen zijn. In hoeverre de globale ethiek boven lokale of particuliere morele verplichtingen staat, is controversieel. Er zijn twee vormen van moreel wereldburgerschap die een antwoord geven op deze vraag: (1) speciale

[62] Laura Oxley & Paul Morris, "Global Citizenship: A Typology for Distinguishing its Multiple Conceptions", *British Journal of Educational Studie*s (2013), 301-325.
Wiel Veugelers, "The moral and the political in global citizenship: appreciating differences in education", *Globalisation, Societies and Education* (2011), 473-485.
[63] Oxley & Morris, "Global Citizenship", 305.
[64] Ibid, 307-308.

verplichtingen zijn moreel arbitrair en patriottisme is moreel onacceptabel. (2) globale morele ethiek komt voort uit een synthese van liberaal universalisme en communitarisme. Het idee hierbij is dat de nationale identiteiten die mensen aan natie verbinden, ook zorgen voor een morele binding (en een plicht) jegens anderen in de wereld. De beroemdste voorbeelden van moreel wereldburgerschap zijn de verklaringen van universele mensenrechten.[65] De focus ligt op de ethische positionering van individuen en groepen ten opzichte van elkaar, vaak met betrekking tot mensenrechten. (Voorbeelden: Stoa, Kant, Nussbaum, Appiah)

3. *Economisch Wereldburgerschap:* Deze vorm gaat over wereldburgerschap als het samengaan van individualisme, universaliteit en algemeenheid met de economische sfeer. Er zijn grofweg twee groepen theorieën die onderscheiden kunnen worden binnen dit type wereldburgerschap. De eerste groep verbindt neoliberalisme en kapitalisme met het samenvallen van het individualisme met de economische sfeer. Een van de vormen van deze eerste groep stelt dat ondanks oppervlakkige verschillen, individuen dezelfde fundamentele behoeftes hebben en doordat individuen in hun eigenbelang handelen, handelen ze ook in het belang van de wereld. Vaak wordt dit dan verbonden met noties van competitie, de vrije markt en menselijk kapitaal, middels het neoliberalisme. Deze vorm van economisch wereldburgerschap heeft dus in principe geen morele en politiek kosmopolitische principes. De tweede groep theorieën wordt 'Global Business Citizenship' genoemd, waarin gesteld wordt dat bedrijven, vanuit verantwoordelijke, ethische bedrijfspraktijken de wereld leiden naar een bevorderlijke en juiste globalisering van alle mensen in de wereld.[66] De nadruk ligt op wisselwerking tussen macht, vormen van kapitaal, arbeid, grondstoffen en de menselijke conditie, vaak voorgesteld als internationale ontwikkeling. (Voorbeelden: Hayek, Friedman)

4. *Cultureel Wereldburgerschap:* Hier gaat het over een houding van openheid jegens mensen op een andere plek, door interesse te tonen in andere culturele praktijken, te reizen, lezen en persoonlijk contact te hebben met andere culturen. Hierdoor creëert men een persoonlijke identiteit als kosmopoliet. Ook vertoont het vaak de volgende vier elementen: (1) burgerschap in minimale zin betekent dat een burger de dominante taal kan spreken, genegen is de wet te volgen en morele, politieke en sociale kennis heeft. Burgerschap in maximale zin betekent dat de bovengenoemde kenmerken het hoogste niveau hebben bereikt. Bovendien heeft dit een kwalitatief aspect: een burger in maximale zin is cultureel competent; (2) culturele competentie, welke het idee bevat van een cultureel en intellectueel ontwikkeld persoon, die een actief onderdeel is van de cultureel bloeiende maatschappij; (3) wereldburgers moeten culturele

[65] Ibid, 308.
[66] Ibid, 309.

praktijken evalueren vanuit een ethisch perspectief; (4) wereldburgers moeten leven in een maatschappij die verwant is aan een multiculturele maatschappij, aangezien om een wereldburger te zijn, iemand actief deel moet nemen aan een veelheid van culturen.[67] De focus ligt op symbolen die leden van maatschappijen verenigen en uit elkaar drijven, met specifieke nadruk op globalisering van kunst, media, taal, wetenschap en technologie. (Voorbeelden: J.S. Mill, De Ruyter, Spiecker)

De tweede groep concepten wordt getypeerd als 'advocacy-based', welke in tegenstelling tot de eerstgenoemde concepten, niet uitgaat van een filosofisch-universalistische aanpak, maar zich meer op vormen van handelen richt, waarmee wereldburgerschap gerealiseerd zou worden. Hier worden de volgende vier categorieën onderscheiden: (5) Sociaal Wereldburgerschap, (6) Kritisch Wereldburgerschap, (7) Ecologisch Wereldburgerschap en (8) Spiritueel Wereldburgerschap.

5. *Sociaal Wereldburgerschap:* Een vorm van wereldburgerschap dat transnationaal activisme omvat, en die de groei van de wereldburgerlijke maatschappij als deel van zijn beweging verklaart. Dit sluit aan bij zowel (kapitalistisch, institutioneel, kosmopolitisch) universalisme als (gelokaliseerd, 'grass-roots' post-koloniaal) relativisme. De ideologische basis voor sociaal wereldburgerschap is erg complex en divers, want universalistische theorieën hebben vaak een basis die niet te verenigen is met relativistische theorieën. Bij sociaal wereldburgerschap ligt de nadruk op onderlinge verbondenheid van individuen en groepen om de stem van het volk te laten horen. Dit wordt ook wel de wereldburgerlijke maatschappij genoemd. Hier is het ook van belang aan te geven dat het gaat om een wereldburgerlijke *maatschappij*, niet om een wereldstaat.[68]

6. Kritisch Wereldburgerschap wordt vaak als direct tegengesteld aan de eerste groep kosmopolitische concepten, welke dan vaak gelijkgesteld worden aan zowel westerse uitbuiting en imperialisme, als deel van een 'beschavingsmissie'[69]. Kritisch wereldburgerschap heeft de neiging een vorm van contra-hegemonie te onderschrijven (of soms tegen het idee van hegemonie zelf te zijn), waarbij de nadruk wordt gelegd op de analyse van, en kritiek op, onderdrukkende globale structuren, waarbij deze vorm ook verbonden is met het idee van de politiek van sociale transformatie. De nadruk ligt hier op het aanpakken van ongelijkheid en onderdrukking, waarbij gebruik wordt gemaakt van een kritiek op sociale normen om zodoende mensen tot actie aan te zetten om de positie van onteigende/onderdrukte bevolkingsgroepen te verbeteren. Het is hier belangrijk om deze vorm van wereldburgerschap te onderscheiden van

[67] Ibid, 310-311.

[68] Ibid, 311-312.

[69] Hiermee wordt bedoeld dat, volgens het Kritische Wereldburgerschap, de eerste vier categorieën uitgaan van het idee dat wij, als het Westen, beter weten wat rechten van mensen zijn, beter zouden weten wat goed voor hen is en (economisch-geopolitieke) belangen in gebieden hebben, dan mensen in gebieden waar mensenrechtenschending plaatsvindt, en dat we daarmee de plicht hebben onze, zogenaamd 'superieure' beschaving te brengen naar landen die dit niet hebben.

sociaal wereldburgerschap, want hoewel sociaal wereldburgerschap vaak ook ideeën omvat die overeenkomen met kritische, poststructuralistische en postkoloniale werken, heeft sociaal wereldburgerschap eerder de neiging een pragmatische aanpak te hanteren en te werken *binnen* institutionele grenzen, terwijl kritisch wereldburgerschap vaak niet pragmatisch te werk gaat en vooral *buiten* institutionele grenzen te werk gaat.[70] (Voorbeelden: Said, Marx, Freire, Tully)

7. Ecologisch Wereldburgerschap: De globale omvang van klimaatproblemen betekent dat het een thema is dat vaak overeenkomt met wereldburgerschap, zeker in de context van onderwijs, maar een onderscheidende conceptie van ecologisch wereldburgerschap komt niet veel voor. Er bestaan hier grofweg twee uitgangspunten: (1) ecocentrisch (de aarde of de natuur als een wezen dat bescherming nodig heeft) en (2) antropocentrisch (de rechten van levende menselijke wezens in de wereld op schone lucht, vers drinkwater en onbesmet voedsel enerzijds en anderzijds de rechten van toekomstige generaties om dezelfde rechten te genieten). Ecologisch wereldburgerschap manifesteert zich meestal op gebieden van de overheid, de wereldburgerlijke maatschappij of binnen de bedrijfswereld. Hoewel deze vorm meestal samengaat met andere vormen van wereldburgerschap, verdient deze vorm, door de nadruk op klimaat en ecologie, haar eigen categorie. Deze conceptie houdt dus in dat er een ecologisch bewustzijn is van de fundamentele intergerelateerdheid van alle aspecten van de aarde, vanuit een antropocentrisch of ecocentrisch perspectief.[71] De nadruk ligt hier op het veranderen van de manier hoe mensen met hun natuurlijke leefomgeving omgaan. (Voorbeeld: Dobson)

8. Spiritueel Wereldburgerschap: Deze conceptie hangt meestal een vorm van holisme aan en maakt verbindingen tussen geloof (of emotie) en onze relatie tot de wereld. Een voorbeeld hiervan is het idee dat een dieper begrip van het zelf en de maatschappij, gecombineerd met metafysische plicht tot een begrip van de wereld zal leiden, welke verder gaat dan het rationele, empirische verlichtingsmodel: een vorm van transcendentie. Spiritueel wereldburgerschap is vaak te vinden in religieuze leerstellingen, geloof-gebaseerde meditaties en bepaalde vormen van humanisme (hoewel, niet het antireligieus seculier humanisme), specifiek humanistische teksten, waarin affectieve elementen benadrukt worden die de rationalistische filosofie transcenderen en niet empirisch gemeten kunnen worden. Geloof-gebaseerde holistische manifestaties van wereldburgerschap zijn ook veel te vinden. Veel religies bevorderen maximes als de Gouden Regel (behandel anderen zoals jij door anderen behandeld wil worden), benadrukken nederigheid, empathie en liefdadigheid jegens de gehele mensheid, en richten zich op het najagen van globale sociale rechtvaardigheid.[72] De focus ligt hier op het niet-wetenschappelijk

[70] Oxley & Morris, "Global Citizenship", 312-313.
[71] Ibid, 313-314.
[72] Ibid, 315.

aspect van menselijke relaties. Er wordt vooral de plicht tot zorg, liefde, spirituele en emotionele banden, benadrukt. (Voorbeeld: Golmohamad)

Zoals Oxley en Morris zelf stellen, zijn de bovengenoemde categorieën niet vaststaand of absoluut, vele concepties van wereldburgerschap overlappen elkaar en combineren diverse elementen van de categorieën. Niettemin zijn de acht categorieën een sterk middel om het onderwijscurriculum te analyseren.[73] Ook is deze typologie geschikt om verschillende beleidsvoorstellen op hun bruikbaarheid te beoordelen, om zodoende de voorgestelde elementen van wereldburgerschap in kaart te brengen en de meest bruikbare (of in het huidige curriculum ontbrekende) elementen te bevorderen. Deze typologie geeft de ambiguïteiten in het concept een plaats, waarmee de ambiguïteit van het begrip niet meer problematisch is. Daarmee wordt het begrip in een bredere sociale context geplaatst, waarmee het kan dienen om de praktijk van actief burgerschap te bevorderen.

Een andere relevante typologie om de relatie tussen onderwijs en wereldburgerschap te onderzoeken is het onderscheid dat Wiel Veugelers maakt. Hij onderscheidt, op basis van theoretisch en empirisch onderzoek, drie vormen van modern wereldburgerschap, namelijk (a) open wereldburgerschap, (b) moreel wereldburgerschap en (c) sociaal-politiek wereldburgerschap. Hieraan worden zeven concrete educatieve elementen verbonden.

a. Open Wereldburgerschap: Deze vorm ziet dat de wereld kleiner is geworden, waarmee er meer interdependentie tussen delen van de globale wereld is en er meer mogelijkheden zijn voor culturele diversiteit. Open Wereldburgerschap wordt verbonden met de volgende twee concrete educatieve elementen.
    1. Als een gevolg van globalisering, zijn mensen meer verbonden met elkaar geworden. Daarmee wordt het noodzakelijk om *kennis* te hebben van andere culturen om samenwerking mogelijk te maken (*kennis*).
    2. Vanuit wereldburgerschap ben je gericht op de globale wereld als geheel en moet je daardoor een *open houding* voor nieuwe ervaringen aannemen (*open houding).*[74]

b. Moreel Wereldburgerschap: Deze vorm is gebaseerd op morele categorieën als gelijkheid en mensenrechten, waarbij men belang hecht aan verantwoordelijkheid voor de wereld als geheel. Open Wereldburgerschap wordt verbonden met de volgende vier concrete educatieve elementen.
    3. Wereldburgerschap betekent het *waarderen van verschillen* tussen mensen en groepen (*diversiteit).*

[73] Ibid, 316.

[74] Veugelers, "The moral and political in global citizenship", 473-485, 483.

4. Wereldburgerschap veronderstelt dat je bereid bent te werken voor het *vergroten van mogelijkheden* van alle mensen om een fatsoenlijk bestaan te genieten (*vergroten van mogelijkheden*).
5. Wereldburgerschap veronderstelt dat je *verantwoordelijkheid* neemt voor de globale wereld als geheel en voor de mensheid (*verantwoordelijkheid nemen*).
6. Wereldburgerschap heeft een *globaal* en een *lokaal onderdeel*. Op lokaal niveau heb je net zo goed kennis nodig, een open houding, verantwoordelijkheid, vergroten van mogelijkheden en waardering van verschillen (*lokaal onderdeel)*.[75]

c. Sociaal-politiek Wereldburgerschap: Deze vorm is gericht op het veranderen van politieke machtsverhoudingen in de richting van meer gelijkheid en met de waardering van culturele diversiteit. Open Wereldburgerschap wordt verbonden met het volgende concrete educatieve element.
    7. Wereldburgerschap is zich bewust van *sociale en politieke verhoudingen* en streeft naar meer *gelijke* verhoudingen. (*gelijkheid in verhoudingen*)[76]

Deze typologie verbindt educatieve elementen met wereldburgerschapstheorieën, maar zowel de elementen, als de types van wereldburgerschap zijn niet vaststaand of absoluut. In plaats daarvan vormen ze, net als de voorgaande typologie van Oxley en Morris, handvatten om wereldburgerschapsvorming in het onderwijs te beschouwen. Er zijn ook overeenkomsten tussen de twee typologieën. Je zou kunnen zeggen dat 'open wereldburgerschap' van Veugelers overeenkomt met 'sociaal wereldburgerschap' van Oxley en Morris. 'Moreel wereldburgerschap' is te vinden in het concept van 'moreel wereldburgerschap' in de eerste typologie en 'sociaal-politiek wereldburgerschap' is te vinden in politiek, economisch en sociaal wereldburgerschap bij de eerste typologie. Maar het is duidelijk dat de nadruk bij beide typologieën anders ligt. Waar bij de typologie van Oxley en Morris er een sterkere nadruk ligt op wereldburgerschapstheorieën zelf en hoe de elementen van die theorieën (mogelijk) toepasbaar zijn in het onderwijs(curriculum), ligt bij het onderzoek van Veugelers sterker de nadruk op wat er in het onderwijs kan gebeuren om wereldburgerschapsvorming te realiseren en op het zichtbaar maken van verschillende invullingen van wereldburgerschap.

In hoofdstuk 5 wordt onderzocht hoe deze typologieën gebruikt kunnen worden om de relatie tussen onderwijs en wereldburgerschap uit te diepen en zal ik uitweiden over de rol die deze typologieën kunnen spelen om wereldburgerschapsonderwijs concreet vorm te geven. Voor nu geven de typologieën een algemeen beeld weer van wat wereldburgerschap is en kan zijn, en duiden ze op het complexe en

[75] Ibid, 483.
[76] Ibid, 483.

variërende karakter van wereldburgerschap. Doordat de typologieën een algemene indeling geven, wordt er wel een duidelijk beeld gegeven welke elementen allemaal een rol (kunnen) spelen.

## 1.3. Conclusie

Het concept wereldburger is problematisch in die zin dat het wel haast onmogelijk is een sluitende definitie te geven. Kosmopolitisme blijft in de intellectuele gemeenschap een omstreden concept. Eerder wordt het concept flexibel (fluïde) uitgedrukt op een beschrijvende manier.[77] Aan de hand van dit hoofdstuk kan een antwoord geformuleerd worden op de in de inleiding (van dit hoofdstuk) gestelde vraag: *wat is wereldburgerschap (kosmopolitisme)?*

De oorsprong van de term kosmopolitisme ligt in Griekenland en deze kan vertaald worden met wereldburger, welke een paradoxale inhoud betreffende de loyaliteit heeft. Hierna is er een algemeen beeld gegeven van universaliteit en burgerschap. Universaliteit (in morele zin) gaat uit van het door Stace geformuleerde principe van altruïsme. Hoewel het anders geformuleerd kan zijn en in verschillende vormen kan voorkomen is dit principe altijd noodzakelijk voor moraliteit. In deze zin wordt ook over universaliteit gesproken als het over kosmopolitisme gaat, hoewel het niet betekent dat elke vorm van kosmopolitisme per definitie een claim legt op universaliteit.

Een uitwerking van het concept burgerschap zal altijd problematisch worden, maar er kan wel een algemene kern onderscheiden worden: lidmaatschap en een particulier soort rechten. Over de invulling hiervan bestaan misschien verschillen, maar beide zijn noodzakelijk om het concept te begrijpen. In de huidige tijd wordt de term ook gebruikt voor soorten sociaal gedrag en ethische attitudes, en als dit gebeurt, heeft dit consequenties voor het bestaande statensysteem. Deze twee vormen van het concept kunnen verbonden worden aan de twee concepties van burgerschap: de intrinsieke conceptie en de instrumentele conceptie. De intrinsieke conceptie richt zich op een bepaalde vorm van politiek leven, waarbij individuen elkaar beschouwen als gelijken en de instrumentele conceptie ziet burgerschap als een mechanisme om rechten en belangen op een gelijkwaardige wijze te bereiken en versterken. Naast deze twee concepties bestaat de wederzijdse veronderstelling van de begrippen burger, staat en democratie, vanuit een normatief perspectief gekeken. Maar burgerschap is ook een voorwaarde voor een moderne democratie, zowel de basale instituties als de kwaliteiten en attitudes van de burgers. Hoewel burgerschap soms expliciet met liberaal-nationalisme wordt verbonden, is dit problematisch, doordat er behoefte is aan een kosmopolitische conceptie van democratie. Doordat (een Westerse conceptie van) democratie en burgerschap in de huidige tijd verbonden zijn met een globale conceptie van rechtvaardigheid, zijn er internationale instituties nodig. Deze internationale instituties moeten globale problematiek kunnen aanpakken en dit wordt moeilijk met een op de natie gegronde theorie van democratie.

Hierdoor ontstond er een kader waarbinnen kosmopolitisme begrepen kon worden. Zo is er een algemeen overzicht gegeven van kosmopolitische theorieën.

[77] David T. Hansen, *The Teacher and the World: A Study of Cosmopolitanism as Education* (New York: Routledge, 2011) 15.

Oxley & Morris onderscheiden twee soorten wereldburgerschapsconcepten, te weten kosmopolitische concepten en 'advocacy-based' concepten. Politiek, Moreel, Economisch en Cultureel Wereldburgerschap vallen binnen de kosmopolitische concepten en Sociaal, Kritisch, Ecologisch en Spiritueel Wereldburgerschap vallen binnen de 'advocacy-based' concepten. Deze types geven een overzicht over wat wereldburgerschap allemaal kan zijn. Alleen hieruit blijkt al dat wereldburgerschap geen eenduidig begrip is. De typologie van Veugelers versterkt ook ons begrip van wereldburgerschap met zijn indeling van Open, Moreel en Sociaal-politiek wereldburgerschap.

Omdat er geen eenduidige definitie van kosmopolitisme gegeven kan worden, is het handig om wel een werkdefinitie te hebben, zodat er enigszins een beeld gevormd kan worden van wat wereldburgerschap is, ook al geeft het niet de volledige strekking weer. Wereldburgerschap in zijn algemeenheid gaat over enerzijds de verantwoordlijkheden en plichten die je hebt ten opzichte van je medewereldburgers (filosofisch-universalistische aanpak) en anderzijds over hoe de wereld veranderd kan worden om aan alle mensen de rechten en leefsituatie toe te kennen waar ze recht op hebben (handelingsgerichte aanpak). Op basis hiervan is het mogelijk om een werkdefinitie op te stellen. In deze dissertatie wordt de volgende werkdefinitie van wereldburgerschap gehanteerd: *het besef dat je lid bent van een gemeenschap van mensen in de wereld, die niet ophoudt bij de grenzen van de eigen lokale of nationale gemeenschap.*

Heeft men het over een samenleving die een model van een democratische rechtstaat hanteert, zoals in Nederland, dan is het waarschijnlijk dat door de verwerving van bepaalde sociale en klassieke grondrechten in deze samenleving een aanzienlijke meerderheid van de bevolking voor dezelfde normen zal kiezen, zoals vrijheid van meningsuiting, de gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen, religieuze keuzevrijheid en klassieke en sociale grondrechten. Dit staat in schril contrast tot een pseudo-staat als Afghanistan. In dit laatste bestuurssysteem wordt de notie van 'burger' vervangen door 'onderdaan'. In het Nederlandse voorbeeld wordt vooral gesproken over de rechten van burgers, terwijl in Afghanistan de plichten van de 'onderdaan' centraal staan. Het begrip burger is nog steeds vreemd voor de grondwet en politieke cultuur van Afghanistan. In de huidige grondwet van Afghanistan, die in 2004 onder toezicht van de V.S. en haar bondgenoten tot stand is gekomen, ontbreekt de notie van burger, in plaats daarvan werd voor de notie van onderdaan gekozen.[78] Deze stap vormt een grote belemmering voor de vorming van een open en democratische samenleving. Dit heeft bijgedragen aan het uitstellen van de vorming van burgerschap in het hedendaagse Afghanistan.

Voordat we ons verder verdiepen in de verhouding tussen staat en burgers of onderdanen binnen de concrete voorbeelden van deze twee samenlevingen in mondiale context, is het van groot belang om licht te werpen op de omstandigheden die hebben bijgedragen aan de versterking van de status van

[78] Islamitische Republiek Afghanistan, *Grondwet van Afghanistan* (Afghanistan, 2004) Artikel 4.
De grondwet van Afghanistan uit 2004 werd opgesteld onder toezicht van de reeds genoemde Khalilzad, het gegeven dat hij, als afgezant, invloed had op de formulering van de grondwet, betekent dat ook deze formulering de goedkeuring had van Khalilzad en ook van de V.S. (Opvallend is overigens dat in een aantal onofficiële vertalingen van de Afghaanse grondwet onderdaan met burger wordt vertaald, wat incorrect is).

burgers vanuit een historisch perspectief. Opvallend is dat de conditie van het burgerschap historisch gezien altijd betrekking heeft op de verschillende invullingen van menselijke waardigheid. In de nu volgende historische expositie zal ik de interne samenhang tussen burgerschap en wereldburgerschap trachten te verhelderen. Het verhaal van Farkhunda en het schenden van haar rechten wat hieruit spreekt, zal ik als toetssteen gebruiken betreffende de juistheid van de concepten.

# Hoofdstuk 2: Wereldburgerschap (kosmopolitisme) vanuit een historisch perspectief

## 2.1. Inleiding

Hoe hebben de ideeën omtrent burgerschap, wereldburgerschap en het bewustzijn daarvan zich in onderlinge samenhang en interactie ontwikkeld ten opzichte van elkaar, van de oudheid tot het heden? Nu we hebben gezien wat burgerschap en wereldburgerschap in algemene zin inhouden, is het belangrijk om de historische ontwikkeling van beide concepten te laten zien.

De geschiedenis getuigt al duizenden jaren van het bestaan van verschillende uitingen van het ideaal 'wereldburgerschap' die de participatie van mensen in, en hun oriëntatie op, onze dynamische wereld weerspiegelen. De wijze waarop wij als hedendaagse mensen kunnen denken over wereldburgerschap – het discours rondom wereldburgerschap – wordt mede bepaald door de intellectuele geschiedenis van dit idee; de betekenis van dit concept verschuift doordat mensen dit op een andere manier gebruiken. Daarom is een antwoord op de vraag wat wereldburgerschap is, afhankelijk van aan wie, waar en wanneer deze vraag wordt gesteld.

Mensen uit alle tijden hebben sterk van elkaar verschillende beelden en verhalen over de wereld, in de brede kosmopolitische zin of in geografische zin. Elke opvatting over wereldburgerschap omvat in feite de verhouding tussen mensen en de wereld en juist deze verhouding staat altijd in nauwe relatie met bepaalde voorstellingen die mensen koesteren over het ontstaan, de compositie en het bestaan van de wereld. De opvattingen van mensen over wereldburgerschap kan men het best begrijpen aan de hand van de manier waarop deze mensen in de wereld staan. Het ontwikkelingsproces van het kosmopolitische bewustzijn is daarom vooral toe te schrijven aan de mate van kennis en toegang tot informatiemiddelen over de wereld in het algemeen en menselijke gemeenschappen in het bijzonder. De menselijke soort verspreidt zich, op een succesvolle wijze, al tienduizenden jaren over de gehele wereld. Van alle primaten is het alleen de menselijke soort gelukt om zich als migrant op alle continenten van de wereld te vestigen en zich aan te passen. De aardbol heeft de mens als een welkome gast zonder enige voorwaarden of visum vooraf omarmd; mits de mens er in slaagde om zich aan te passen aan de gegeven omstandigheden. Migranten die op een andere plek nieuwe omstandigheden aantroffen, ontwikkelden ook nieuwe denkbeelden over hun leefwereld uit de confrontatie met het nieuwe gesitueerd-zijn.

Uit deze veronderstelling volgt mijns inziens direct dat filosofische reflectie over de notie 'wereldburgerschap' zich niet mag fixeren op een eenzijdige Westerse of Oosterse oorsprong van het begrip, maar dat beschrijvingen van de wereldwijde contexten waaruit deze ideeën zijn ontstaan, beter recht doen aan het historische ontwikkelingsproces van het kosmopolitische bewustzijn. Daarom zullen aan de analyses van historische vormen van kosmopolitisme historische analyses van burgerschap

voorafgaan. In dit hoofdstuk begin ik met het contrasteren van westerse en niet-westerse bronnen over kosmopolitisch gedachtegoed, met name betreffende de oorsprong van kosmopolitisme. Vervolgens ga ik in op de klassieke Oudheid, waarbij ik eerst inga op burgerschap in het antieke Athene om dat vervolgens te contrasteren met kosmopolitische ideeën uit de Griekse en Romeinse oudheid. Hierna ga ik in op burgerschap in de Middeleeuwen en op kosmopolitisme en haar relatie tot het christendom. Vervolgens ga ik in op burgerschap in de Renaissance en de Moderniteit, waarna ik uitgebreid in zal gaan op de theorie van Immanuel Kant, een van de belangrijkste denkers in de geschiedenis van kosmopolitisme. Daarna ga ik in op hedendaagse situatie betreffende wereldburgerschap.

Ik bespreek hiermee een aantal specifieke Westerse ontwikkelingen die bij kunnen dragen aan het burgerschapsbewustzijn. Door deze ontwikkelingen en de kosmopolitische theorieën te confronteren met het land Afghanistan in het algemeen en de situatie van Farkhunda in het bijzonder, kan dit vervolgens duidelijk maken waar knelpunten zitten in de theorieën en tegelijkertijd de situatie in Afghanistan inzichtbaar maken. Ook kan uit deze confrontatie gekeken worden naar hoe de kosmopolitische theorieën mensen in een situatie als die van Farkhunda zouden kunnen helpen.

## 2.2. Westerse én niet-Westerse bronnen

### *2.2.1. De wereldwijde bronnen van wereldburgerschap*

In de Westerse literatuur wordt, bij de zoektocht naar de oorsprong van kosmopolitische ideeën vaker de aandacht gericht op de Griekse traditie. Het kosmopolitisme wordt dan teruggevoerd tot Diogenes van Sinope (ca. 400-324 v.Chr.). Deze misleidende vooronderstelling beroept zich op uitlatingen van Diogenes zelf; toen hem werd gevraagd waar hij vandaan kwam, gaf hij als antwoord: "Ik ben een wereldburger".[79]

Volgens de canon van de Westerse geschiedenis, is Diogenes inderdaad de eerste persoon die zichzelf presenteerde als een kosmopoliet en daardoor werd hij in één klap tot de aartsvader van het kosmopolitische gedachtegoed.[80]

Ondanks het gegeven dat Diogenes de eerste Westerse filosoof was die op een perfecte wijze expliciet uitdrukking gaf aan kosmopolitische ideeën, door zichzelf als wereldburger te betitelen, is het een misvatting om hem als kampioen van het kosmopolitische ideaal te bestempelen. Het is namelijk niet uit te sluiten dat er voorheen in de wereld ook andere denkers op zo'n expliciete manier uitdrukking gaven aan het kosmopolitische ideaal. Meerdere recente auteurs bekrachtigen dit idee. David Hansen verwijst bijvoorbeeld naar andere dan alleen Westerse tradities, zoals de Hindoeïstische *Upanishaden* (uit het eerste millennium voor Christus) en de *Analecten* van Confucius (zes eeuwen voor Christus). Bovendien ontleent hij aan het werk van hedendaagse Schriftgeleerden het inzicht dat kosmopolitische ideeën zich van het Oosten naar het Westen en van zuiden naar het noorden hebben verspreid.[81] Garrett Wallace Brown en David Held leveren nog meer bewijsmateriaal voor deze stellingen en wijzen erop dat de lange geschiedenis van het kosmopolitisme ook uit vroegere monotheïstische denkvormen, zoals bijvoorbeeld de gedachten van de Egyptische Farao Achnaton (1526 v.Chr.) dat alle mensen morele plichten hebben jegens elkaar die verder reiken dan hun onmiddellijke gemeenschap. Daarnaast verwijzen oude werken uit de tijden van de Feniciërs, Hebreeën, Chinezen, Ethiopiërs, Assyriërs en de Perzen naar vergelijkbare kosmopolitische ideeën.[82]

Een voorbeeld uit de Perzische traditie, gedateerd op 539 v.Chr. (dus vóór Diogenes): een naar Cyrus genoemde kleicilinder (de "Cyruscilinder")[83] levert zeer opmerkelijk bewijsmateriaal van een oud-

---

[79] Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen,* Rein Ferwerda (vert) (Budel: Uitgeverij Damon, 2008) 236.

[80] Dat vele Westerse auteurs het kosmopolitisme terugvoeren tot Diogenes van Sinope, blijkt o.a. uit het overzicht van het Cynische denken dat Branham en Goulet-Cazé geven. Zie: R. Bracht Branham en Marie-Odile Goulet-Cazé, *The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (Berkley: University of California Press, 1996), 106.

[81] Hansen, *The Teacher and the World,* 6.

[82] Naast deze verwijzingen bevestigt deze bron dat "Nevertheless most contemporary cosmopolitans have assigned the origins of cosmopolitan thought to ancient Greece and to the statements of the Cynic Diogenes of Sinope (400-323 BC). This is because Diogenes is reputed for claiming that he was a 'citizen of the world' when responding to questions regarding his place of origin." Zie Gareth Wallace Brown en David Held, "Editors Introduction", in: Gareth Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader,* (Cambridge: Polity Press, 2010) 3-4.

[83] "De cyruscilinder is een trommelvormig stichtingsoffer van klei met een tekst in het Akkadisch, in 1879 gevonden bij de opgravingen in Babylon bij het heiligdom van Marduk en vermoedelijk op Cyrus' bevel opgesteld. (…) De cilinder probeert

Perzische variant van hetzelfde kosmopolitische idee dat tot uiting kwam in het leven van Diogenes. In deze bron kunnen we naast de morele aspecten ook politieke aspecten van de notie van het wereldburgerschap terugvinden. De cilinder van Cyrus werd wel de oudste verklaring van de rechten van de mens genoemd. Het bevat namelijk, althans volgens sommige interpretaties, verwijzingen naar het afschaffen van slavernij, respect voor andere culturen en religies en vrijheid van religieuze praktijken. Daarom werd Cyrus in het oude testament geprezen voor het vrijlaten van Joden uit gevangenschap en gezien als een goede heerser.[84]

Hoewel deze interpretatie van het kleitablet omstreden is onder Assyrologen, raakt dit de kern van deze studie, namelijk dat het bestaan van een politieke en morele conceptie van wereldburgerschap belangrijker is dan de concrete historische receptie en uitwerking ervan. Of Cyrus mogelijk de 'eerste kampioen van mensenrechten' was, valt te betwijfelen, maar dat doet niets af aan de nalatenschap van het idee. Als hij zich als Gandhi zou hebben gedragen, die idee en praktijk in zijn leven op een exemplarische wijze verenigd heeft, zou ik Cyrus als 'de ware kampioen' van de mensenrechten hebben geïnaugureerd. De geschiedenis leert helaas dat hij een despoot was, zoals veel andere koningen.[85]

Een andere verwijzing naar Oud-Perzië vinden we bij Hegel (1770-1831), een van de grootste filosofen uit de Westerse geschiedenis, bij wie de wereldgeschiedenis niets anders was dan de ontwikkeling van het vrijheidsbewustzijn.[86] Hegel besteedde veel aandacht aan de Oosterse wereld, waarmee hij China, India en vooral het oude Perzische Rijk bedoelde, hoewel hij een nationalistische consequentie hieraan verbindt.

---

Cyrus' verovering van Babylon te legitimeren: hij benadrukt hoe de verdorvenheid van Nabonidus de goden uit de stad verdreef, terwijl de Babyloniërs werden gedwongen tot zware arbeid om zijn praalzieke bouwprogramma uit te voeren. Marduk zoekt vanuit de hemel naar een voorvechter en vindt die in Cyrus, die wordt opgevoerd als de redder van de stad. Cyrus brengt orde in Babylon, bevrijdt de inwoners van hun dwangarbeid en laat weggevoerde volken naar hun land terugkeren. (…) Vanwege zijn verwijzingen naar de vrijlating van gedeporteerde volken is de cilinder door sommigen wel bestempeld als een mensenrechtenverklaring; huidige Iraniërs zijn vaak trots op de uitspraak dat Cyrus menslievend was. Dit beeld is verder versterkt door de lof van de Joden voor Cyrus' daden, want hij liet de Joden uit hun Babylonische ballingschap terugkeren (Jesaja 45:1). Hij is dan ook de enige niet-Jood die de titel 'messias' (gezalfde) ontving. Het begrip 'mensenrechten' was echter onbekend voor Cyrus en zijn tijdgenoten. De Joden mochten weliswaar naar hun land terugkeren, maar andere volken troffen het onder Cyrus veel minder goed." In: Stephen Bourke (red.), *Het Midden Oosten, van de prehistorie en het babylonische koninkrijk tot de opkomst van de islam*, Aad van de Kooij en Vitataal (vert) (Kerkdriel: Librero, 2014), 222-223.
De directeur van het British Museum (waar de cilinder zich nu bevindt) zegt het volgende over de cilinder: "the first attempt we know about running a society, a state with different nationalities and faiths—a new kind of statecraft." In: Westminster Abbey, "Sermon Given at Matins on the Fifteenth Sunday after Trinity", *Westminster Abbey* (15 september 2015) http://www.westminster-abbey.org/worship/sermons/2015/september/sermon-given-at-matins-on-the-fifteenth-sunday-after-trinity-2015, (geraadpleegd: 3 juli 2016).

[84]Jesaja 44:28: "Ik ben het die tegen Kores zeg: U bent mijn herder. U zult al mijn plannen uitvoeren. Laat Jerusalem weer opbouwen, de tempel weer herstellen."'
Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), 853.

[85] "Zo werden de burgers van Opis massaal afgeslacht en na de verovering van Lydië werd de Lydische bevolking gedoporteerd naar Nippur in Babylonië" In:
Stephen Bourke, *Het Midden Oosten,* 223.

[86] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, J. Sibree (vert) (New York: Dover, 1956), 19.

Hegel beschouwde China en India als oude beschavingen die een specifiek 'hoogtepunt' in hun ontwikkeling hebben bereikt als "stationaire" beschavingen. Hegel beschrijft deze landen als staten "buiten de wereldgeschiedenis". Volgens Hegel hebben ze geen deel aan het algemene ontwikkelingsproces dat de basis vormt voor zijn filosofie van de geschiedenis. De ware geschiedenis begint volgens Hegel bij het Perzische rijk ("het eerste Rijk") dat zich nooit heeft ontwikkeld tot het niveau van de Westerse staten.

Terwijl de oud-Chinese staat georganiseerd was rond het principe van de familie en de regering op het principe van de patriarchale leiding van de keizer zagen alle anderen, behalve de koning, zichzelf als kinderen van de staat. Ook in Oud-India bestond er, volgens Hegel, geen concept van individuele vrijheid, omdat de structuur van de maatschappij – bepaald door het kastensysteem – als natuurlijk werd beschouwd. Hegel benadrukt dat het in het geval van het oude Perzië anders was. Hoewel de keizer op het eerste gezicht een absoluut leider lijkt te zijn die in veel opzichten overeenkomt met de keizer van China, wordt de basis van het Perzische Rijk niet gevormd door louter natuurlijke gehoorzaamheid, maar door een algemeen principe. Dit principe was een wet die zowel de omgangsnormen als de verhoudingen tussen onderdanen ordende, want Perzië was een theocratische monarchie, gebaseerd op de religie van Zarathustra, waar de aanbidding van licht een belangrijke plaats innam. Hegel benadrukt het idee van het licht als iets zuivers en universeels, iets dat net als zon op alles schijnt en iedereen op dezelfde manier bedient. Natuurlijk betekende dat niet dat de Perzische leiders voor gelijkheid stonden. De keizer was nog steeds een absoluut heerser en daarom de enige vrije man in het Rijk. Toch betekende dit dat zijn regering gebaseerd was op een algemeen principe en met name dat er een ontwikkeling mogelijk was. Het idee van de Perzische regering, gebaseerd op een intellectueel en spiritueel principe, duidt op het begin van de groei van het vrijheidsbewustzijn dat Hegel wilde traceren. Daarom is dit idee het begin van de echte geschiedenis. Volgens Hegel was het in het oude Perzische Rijk de mogelijkheid tot groei van het vrijheidsbewustzijn latent aanwezig, maar deze kon niet worden gerealiseerd binnen de structuur van het Rijk. Dit werd pas later in de geschiedenis mogelijk.

De weg naar het meer volledige vrijheidsbewustzijn werd vrijgemaakt, toen het Perzische Rijk in contact kwam met Athene, Sparta en andere delen van oud-Griekenland. Volgens Hegel kwam het door de overwinning van Alexander de Grote dat het tij van de wereldgeschiedenis keerde van de despotische Oosterse wereld naar de Griekse stadsstaten. Hoewel Hegel in oud-Griekenland een nieuw startpunt zag dat zich richting het vrije burgerschap in de stadsstaten zou ontwikkelen. De burgers hadden alleen het recht om deel te nemen aan de volksvergadering van de eigen polis. Hegel benadrukt dat deze burgers nog niet helemaal vrij waren, omdat zij geen conceptie van individuele vrijheid hadden (zeer relevant voor het hedendaagse concept van wereldburgerschap).[87]

[87] Zie mijn masterthesis: Bashir Azizi, *In de spiegel van Afghanistan: Mogelijkheidsvoorwaarden voor de vrijheid van het subject in een gesloten samenleving*, Universiteit van Tilburg (september 2011), http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=120896 (geraadpleegd: 3 juli 2016).

De Grieken verbonden zich onlosmakelijk met hun eigen stadsstaat en waren hier onvoorwaardelijke loyaliteit aan verschuldigd. De Griekse burgers maakten geen verschil tussen hun individuele belangen en het belang van de polis. Zij konden zich niet voorstellen dat ze als kritische en zelfstandige burgers in verzet zouden komen tegen de polis en andere uitingsvormen van het sociale leven. Volgens Hegel moest de 'Griekse fase' zich nog ontwikkelen. Hegel zag de voltooiing van het vrijheidsbewustzijn in de Franse Revolutie, die ondanks uitsluitingen de objectieve voorwaarden doorgaf aan andere landen in de wereld, in het bijzonder Duitsland. Hiermee beschouwt Hegel zijn uiteenzetting van de wereldgeschiedenis en het vrijheidsbewustzijn als beëindigd.[88]

Het moet ook vermeld worden dat in de opvatting van Zarathoestra, in de Griekse traditie Zoroaster geheten en die als stichter van de oude Perzische godsdienst bekend staat, wij elementen vinden van kosmopolitische ideeën die op opvallende wijze hun sporen achter gelaten hebben in de hedendaagse Perzische traditie en cultuur.[89] Hij streefde naar een sociaal-religieuze hervorming, waarbij hij gericht was op Ahura Mazda (God als Licht) en zijn rijk van waarheid en gerechtigheid.[90] Een voorbeeld hiervan, waaruit ook de typische Perzische gerichtheid op de natuur en vooral de aarde blijkt, is het Perzische nieuwjaar "Nawroz". Hier wordt de jaarwisseling niet verbonden aan een religieus icoon (bijvoorbeeld een profeet), maar wordt de wedergeboorte en de bewondering van de aarde in haar bloeitijd, tijdens de lente, gevierd.

Zoals ook uit de vele literaire werken van de Perzische dichters en denkers, zoals Robiyeat Omar Khayyám (1048-1131) en Ghazaliyat Hafiz (1325/26-1389/90), blijkt, is de Perzische cultuur gericht op het concrete aardse aspect van het menselijk leven en niet op de onbetrouwbare belofte van een hiernamaals. Helaas dreigde deze rijke vrijzinnige traditie keer op keer vernietigd te worden door de invasie van extreme Islamitische machten, zowel in de vroeg Islamitische periode als toen de Taliban in Afghanistan de macht had.[91] Ideeën van Zarathustra hebben niet alleen monotheïstische religies zeer beïnvloed, maar hebben ook een grote invloed gehad op de filosofie, zelfs tot op de dag vandaag. Dit zien we in de beroemde filosofische vertelling "Also Sprach Zarathustra" (1882-1885) van de filosoof Nietzsche.

---

[88] Zie mijn masterthesis: Bashir Azizi, *In de spiegel van Afghanistan,* http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=120896.

[89] De precieze geboortedatum van Zarathoestra is nu nog onbekend, maar de meeste moderne onderzoekers schatten zijn geboorte tussen 1400 en 1200 voor Christus. Zie: Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester: Manchester University Press, 1984). Peter Clark, *Zoroastrianism, an Introduction to an Ancient Faith* (Sussex: Sussex Academic Press, 1998).

[90] Rebekka Bremmer (red), Laurens ten Kate en Eelke Warrink, *Encyclopedie van de filosofie, van de oudheid tot vandaag,* (Amsterdam: Boom, 2007) 553.

[91] Zie voor een uitgebreide behandeling van dit onderwerp mijn boek "Nawroz": Bashir Azizi. *Nawroz, Motivation and Cultural Mission, a case study reunderstanding of cultural heritage* (The Netherlands: shahmoama, 2003). (In het Perzisch geschreven)

### *2.2.2. Atheens burgerschap*

Bijna iedereen is het er over eens dat mensen in het Athene van de vijfde en vierde eeuw voor Christus democratische politiek bedreven.[92] Dit was het eerste bekende voorbeeld van het publieke optreden van de burgers in politiek.[93] Wie behoorde er tot de echte burgers van Athene? Een burger is van het mannelijke geslacht, volwassen, vrij en van geboorte inwoner van Athene. De andere bewoners (de vrouwen en kinderen van de burgers, de slaven en de 'buitenlanders') wonen weliswaar binnen de *polis* als geografische entiteit, maar vallen buiten de *polis* als politiek lichaam. Zij 'horen bij' de polis, maar zij *'zijn'* de *polis* niet. Want de *polis,* zo zei Aristoteles, is een *demos*: een 'gemeenschap van *burgers'*[94]

De centrale focus van beschaving bij de Grieken was de *oikos.*[95] Hierna kwam de *polis*, welke normaliter als stadstaat wordt vertaald, aangezien de polis meestal een onafhankelijke staat was die eigen wetten, gebruiken, politiek systeem, militaire macht, valuta en soms zelf een eigen kalender had.[96] Veel van de Griekse geschiedenis was de geschiedenis van interactie tussen steden. Stadsstaten waren over het algemeen onafhankelijk en wanneer een stad een andere stad overheerste was dit meestal van korte duur. In plaats van zich te verenigen, vochten stadsstaten met elkaar en waren naburige stadsstaten vaak de ergste vijanden (bijvoorbeeld Sparta en Argos). Hoewel er een concept van gedeelde identiteit was (zoals bij de 'Hellenistische Liga' gedurende de Perzische Oorlogen), zagen mensen in het antieke Griekenland zich niet primair als Griek, maar als lid van de eigen *polis*.[97]

Burgerschap in de Atheense democratie omvatte specifieke rechten en plichten: burgers moesten een politiek ambt bekleden en ze hadden het recht en de plicht te spreken op de (democratische) Vergadering. De meerderheid van de burgerbevolking moest Athene besturen en dus mocht het (de groep zelf die bestuurde) geen minderheid zijn. Alle burgers moesten daarmee dus deelnemen aan staatszaken. Een burger die niet deelnam, werd dan ook als (moreel) *slecht* gezien, een burger moest bereid zijn zijn leven te geven aan Athene.[98]

Deelname en het vervullen van burgerplichten werd verzekerd door de burgers te betalen voor hun politieke werk (ambtsbekleding, jurylid zijn in de rechtbank, deelname aan de (democratische)

---

[92] Frits Naerebout, *Griekse Democratie* (Amsterdam: Salomé, 2005) 119.

[93] "Athene was, zoals al gezegd, zeker niet de enige democratie, en vermoedelijk niet de oudste. Er waren oudere democratieën, er waren democratieën die het Atheense voorbeeld volgden en er waren democratieën die zelfstandig tot ontwikkeling kwamen. Dat betekent echter niet dat de democratie in de loop van de vijfde en vier eeuw in alle *poleis* de favoriete staatsinrichting werd: van de 145 *poleis* waarvan de staatsinrichting in de vierde eeuw bekend is, zijn er 27 procent een *turannis*, 32 procent een oligarchie en 41 procent een democratie. Een relatieve meerderheid, maar een minderheid in totaal." Frits Naerebout, *Griekse Democratie*, 129.

[94] Naerebout, *Griekse Democratie*, 27-28.

[95] De familie-eenheid, *Oikos* vormt ook de etymologische grond voor economie overigens.

[96] Matthew Dillon en Lynda Garland, *Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Alexander the Great*, 3rd edition (Londen en New York: Routledge, taylor & francis group, 2010), 1.

[97] Dillon en Garland, *Ancient* Greece, 1.

[98] Ibid, 2.

Vergadering), anders zouden burgers in de problemen kunnen komen met hun levensvoorziening: armoede mocht nooit het gevolg zijn van het vervullen van burgerplichten.[99] Elke burger had stemrecht en recht op spreektijd in de Vergadering (institutie van wetgevende macht). Er waren constitutionele beperkingen van de Vergadering.[100] De Atheense democratie had twee belangrijke instituties: de Vergadering (*ekklesia*) en de gerechtshoven (*dikasteria*). De *ekklesia* nam alle politieke beslissingen, hoewel de *dikasteria* hier soms tegenin konden gaan. Ook evalueerden de *dikasteria* de inkomende en uitgaande magistraten (*dokimasiai* en *enthynai*). De Raad (*boule*) maakte de agenda voor de vergadering.[101]

Het Griekse woord voor burgerschap was *politeia*, welke ook constitutie en het lichaam van de burgerleden betekende. Burgerschap was de basis waarop de constitutie rustte. Er waren duidelijke politieke verschillen tussen burgers aan de ene kant en buitenlanders en slaven aan de andere kant. Een van de ergere straffen, die een burger kon krijgen, was *atimia*: het verlies van burgerrechten. Burgerrechten omvatten onder andere het recht deel te nemen aan de Vergadering, na zijn 30ste jurylid of magistraat te zijn, om land te bezitten, festivals te bezoeken en volledige toegang tot bescherming door de wet.[102] Vrouwen waren geen burgers. Hoewel vrouwen politiek en wettelijk achtergesteld waren ten opzichte van mannen, was het niet *per definitie* zo dat ze, door deze achterstelling, door de maatschappij als minderwaardig werden gezien en niet belangrijke leden waren van hun *oikos*.[103]

De positie van slaven was anders dan wat we tegenwoordig zien als slavernij. Slaven konden namelijk vrij en soms zelfs burger worden. "Those slaves who fought in wartime might be given their freedom, and sometimes even citizenship."[104] Het was ook niet zo dat de slaven zorgden voor 'vrije tijd' voor burgers, waardoor de burgers hun tijd zouden kunnen besteden aan politiek of filosofie.[105] Slaven hadden wel degelijk wettelijke rechten, ze mochten geslagen of mishandeld worden, maar ze mochten niet zonder meer gedood worden, dan waren er wel consequenties aan verbonden.[106] Bezit van slaven was niet zo veel voorkomend als men denkt.[107] Buitenlanders waren weliswaar geen burgers, maar dat betekende niet dat ze geen rechten hadden. Ze hadden specifieke en goed beschermde rechten en konden, net als slaven, onder bepaalde omstandigheden ook burger worden.[108] Met de term buitenlander wordt op permanente inwoners, de zogenaamde *metoiken* van een stad gedoeld, waarbij de stad niet de 'eigen' stad is.[109] In Athene konden ze dus burger worden bij buitengewone diensten aan de stad, ze betaalden

[99] Ibid.
[100] Ibid, 3.
[101] Ibid, 113.
[102] Ibid, 26.
[103] Ibid, 124-125.
[104] Ibid, 180.
[105] Ibid, 181.
[106] Ibid, 191.
[107] Ibid, 22.
[108] Ibid, 180.
[109] Buitenlanders zijn dus geboren in een andere stad dan diegene waarin ze leven, in het Grieks werd de term *metoik* gebruikt.

belastingen, deden liturgieën[110] en dienden in het leger, maar hadden niet de volledige politieke en wettelijke rechten van burgers en konden geen land of huis bezitten.[111]

Het antieke begrip van menselijke waardigheid was niet een eigenschap die alle mensen van nature hadden, maar verwijst naar een status die sommigen wel en anderen niet hadden. Volgens Aristoteles kunnen sommige mensen deze status nooit hebben, omdat het een kwestie van natuurlijke aanleg is. Sommige mensen worden als slaaf geboren en anderen als vrij burger. Aristoteles zegt dit vrij letterlijk in zijn Politica:

> "De natuur heeft de neiging ook de lichamen van vrije mensen en die van slaven verschillend te maken, de laatste sterk genoeg om noodzakelijk werk te verrichten, de eerste daarentegen rechtop lopend en onbruikbaar voor dergelijke werkzaamheden, maar nuttig voor het politieke leven - dat op zijn beurt weer een verdeling in oorlogs- en vredesdiensten kent. (…) Hiermee is dus duidelijk dat van nature sommigen vrij en anderen slaaf zijn, en dat voor die laatstgenoemden slavernij zowel rechtmatig is als hun voordeel dient."[112]

Ook Plato is van mening dat bestuur van de *polis* niet een zaak van de hele bevolking is en hij vindt het zelfs schadelijk als gewone arbeiders zoals timmermannen of schoonmakers zich met het domein van het vak van politiek bezighouden. Zo zegt Plato in de Constitutie: "Als een regering werkelijk iets waard is, vraagt zij niet aan de bevolking of die zich wil laten regeren."[113] Zowel Plato als Aristoteles wilden het bedrijven van politiek tot een zaak van een groep intellectuelen beperken. Zij zouden kwaliteiten hebben die andere mensen niet bezitten. Het is dan ook niet zo vreemd dat in het tijdperk van het klassieke Athene het begrip menselijke waardigheid verbonden is met bepaalde klassen of families en verwijst naar een hogere rang van degenen die politieke of maatschappelijke macht bezitten.

Het klassiek Griekse begrip van burgerschap is echter anders dan het moderne begrip. Vanuit een hedendaagse opvatting van burgerschap met de normatieve kern dat burgers de totale bevolking van een land moeten omvatten en van gelijke rechten moeten genieten, is het duidelijk dat het Atheens burgerschap op dit punt totaal anders was. Hun burgerschapsbegrip was beperkter, aangezien vrouwen, slaven en vreemdelingen buiten de *polis* als politiek lichaam vielen, terwijl ze wel deel uit maakten van de polis als geografische entiteit.

Een vergelijking tussen het burgerschaps- en democratiebegrip in het Athene van de oudheid en het burgerschapsbegrip van nu met betrekking tot de ontwikkeling ervan, laat zien dat er stappen zijn gezet

---

[110] Met liturgie wordt hier iets anders bedoeld dan de kerkelijke liturgieën. Het is een publieke plicht van rijke burgers, om bijvoorbeeld te betalen voor het onderhoud van een trireme (een oorlogsschip) voor een jaar, of een drama te financieren, et cetera.

[111] Dillon en Garland, *Ancient Greece*, 196.

[112] Aristoteles, "Politica*",* in: Tjitske Akkerman (red), *De kwetsbare democratie,* 21-22.

[113] Waarschijnlijk zou het koninklijk huis van het hedendaagse Saoedi-Arabië het stellig met deze uitspraak eens zijn. Plato, "Constitutie", in: Tjitske Akkerman (red), *De kwetsbare democratie*, 14.

sinds toen, maar ook dat het toen al elementen bevatte die we nog steeds terug vinden. Er was al een bepaalde scheiding van machten (*dikasteria* en *ekklesia*), er waren al beschermde burgerrechten, er was een plicht voor de burger om ook politiek te handelen, maar deze elementen zijn verder ontwikkeld (denk bijvoorbeeld aan de huidige scheiding van machten: de *trias politica*) en er zijn dingen aan toegevoegd (denk aan de scheiding tussen kerk en staat). Het moderne burgerschapsidee verschilt uiteindelijk veel van het Atheense idee (onder andere door de afschaffing van slavernij, vrouwenemancipatie etc.), maar de grond van de moderne ideeën ligt duidelijk in dit Atheense burgerschapsbegrip.

### *2.2.3. De Grieks-Romeinse oorsprong van wereldburgerschap*

Na de korte expositie van de wereldwijde oorsprong van kosmopolitische ideeën en een historische analyse van burgerschap in Athene, keren ik nu terug naar het bolwerk van de westerse bronnen over kosmopolitisme, de oude Grieken in de periode van Diogenes, rond de vierde eeuw voor Christus.

Zoals al eerder vermeld werd, beschouwt de westerse literatuur Diogenes van Sinope, een Cynicus, als de oorsprong van het kosmopolitisme. Het verhaal gaat dat toen men aan Diogenes van Sinope vroeg waar hij vandaan kwam, hij antwoordde: "Ik ben een wereldburger" (Kosmopolitês), aldus Diogenes Laërtius.[114] Zo zijn, historisch gezien de uitspraken van Diogenes van Sinope (404-323 VC) ook een uiting van kosmopolitisme in zijn tijd, die een vorm van verzet tegen de Atheense Polis waren. Om de uitspraken van Diogenes in een historisch-filosofische context te plaatsen, moet hier eigenlijk natuurrecht ook worden uitgelegd. Diogenes volgt namelijk niet de wetten van Athene, maar die van de kosmos, universele wetten wel te verstaan. Natuurrecht baseert zich immers op eenzelfde gedachte, namelijk dat recht en moraal boven de gemeenschap uitgaan.[115] Diogenes is (waarschijnlijk) degene door

[114] Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen,* 236.

[115] Paul Cliteur geeft de volgende omschrijving:
"Tot het cluster van kenmerken die we in verschillende combinaties bij natuurrechtsaanhangers aantreffen, behoort de overtuiging:

1. dat er een absoluut geldig recht bestaat;
2. dat dit recht kan worden afgeleid uit de menselijke natuur of de aard van de werkelijkheid;
3. dat voor het kennen van dit recht de redelijke vermogens van de mens toereikend zijn;
4. dat er een inhoudelijke toets in de vorm van natuurrechtelijke beginselen wordt gehanteerd voor de gelding van het positieve recht;
5. dat positief recht dat die toets niet kan doorstaan, niet als geldig erkend kan worden;
6. dat deze inhoudelijke toets bestaat uit een verzameling van speculatieve en metafysische ideeën.

Kenmerkend voor dat natuurrecht is het volgende:

1. een *status*: de absolute gelding (1);
2. de *bron* waaruit het voortvloeit: de natuur (2);
3. het *keninstrument* waarmee het gekend wordt: de rede (3);
4. de *functie* die het vervult: een kritische toets (4 en 5);

wie kosmopolitisme zijn levensvatbaarheid krijgt en die voor het eerst de term kosmopoliet gebruikt, 'burger van de kosmos', waarmee kosmopolitisme haar plek in de geschiedenis verovert.

Echter, uit de historische verhalen blijkt dat er zelfs binnen de westerse traditie enige onzekerheid heerst over de vaststelling van de exacte oorsprong van kosmopolitische ideeën. De vraag naar de oorsprong is namelijk complexer dan men denkt. Deze complexiteit roept volgens mij vragen op, zoals:

- Wie is de eigenlijke stichter van de cynische school en daarmee het kosmopolitisme? (Socrates, reizende sofisten, Antisthenes, Diogenes, etc.?)
- Hoe kosmopolitisch is het kosmopolitisme van de Cynici in de Griekse oudheid en vooral die van Diogenes van Sinope?
- In hoeverre is Diogenes' kosmopolitische erfenis van belang voor de latere ontwikkeling van het idee van wereldburgerschap?
- Introduceert de unieke levenswijze en de levensopvatting van Diogenes' kosmopolitische uitingen (en daarmee een eventuele positieve stellingname die we als kosmopolitisch kunnen begrijpen) of moet de hele Cynische school als kosmopolitisch begrepen worden?
- Hoe is het gesteld met de positie van Plato en Aristoteles, de filosofische kopstukken van deze periode?
- Treffen we een volledige uitwerking van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme aan bij de Stoïcijnen? (Welke voor het eerst geïntroduceerd werd door de cynici).

Het 'cynisme', welke als oorsprong van het kosmopolitisme wordt beschouwd, is een benaming voor een praktisch-filosofische richting in de Griekse oudheid. Zoals Michel Onfray schrijft in zijn *Cynismen* stelt tegenover de figuur van de hiëratische en enigszins verwaande wijze de cynicus de filosoof als vagabond voor.[116]

Vooral relevant voor deze studie is het feit dat de "Cynosagres" de tempel was voor 'nothoi'. Nothoi waren mensen zonder Atheens burgerschap, waartoe ook Antisthenes behoorde. In deze tempel werd Herakles aanbeden, een van de helden van het Cynisme! Het meest kenmerkende van de Cynici was het afwijzen van alle lokale gebruiken en maatschappelijk banden. Zij volgen op zeer uitdagende manier de natuur, wilden zelfvoorzienend zijn en streefden naar een deugdzaam leven. Het klassieke Cynisme was dus niet wat wij tegenwoordig 'cynisch' noemden.[117]

---

5. de *inhoud* die het heeft: metafysische ideeën (6)." In:
Paul Cliteur, *Natuurrecht, Cultuurrecht, Conservatisme: Grondslag van de Democratische Rechtsstaat* (Leeuwarden: Universitaire Pers Fryslân, 2005) 358.

[116] Michel Onfray, *Cynismen: portret van de hondse filosoof*, Piet Meeuse (vert) (Baarn: Ambo, 1992), 47.

[117] Bertrand Russell, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie: vanuit de politieke en sociale omstandigheden van de Griekse Oudheid tot in de twintigste eeuw*, Rob Limburg en Vivian Franken (vert) 23e dr. (Utrecht, Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers, 2006) 261.

Diogenes van Sinope was geen echte theoreticus en heeft geen uitgewerkt filosofisch systeem *over* de kosmopolitische orde ontwikkeld, maar hij is wel iemand die een unieke cynische levenswijze propageerde. Volgens Diogenes moet het individu onafhankelijk zijn, want dat is de Deugd. Van de superioriteit van de Griekse waarden ten opzichte van de barbaren en dieren, was hij niet overtuigd.

Zowel Antisthenes als Diogenes waren volgelingen van Socrates (469-399 voor Christus) en hebben elementen uit zijn gedachtegoed overgenomen. Socrates was de eerste filosoof in de westerse traditie die het menselijk gedrag tot het belangrijkste onderwerp van zijn filosofie maakte, in tegenstelling tot de zogeheten natuurfilosofen voor hem. Dit had tot doel het wekken van een beredeneerd en zelfstandig inzicht in het eigen handelen en dat van de medemens, ongeacht afkomst of status. Hiermee opende hij de discussie met iedereen. Is dan niet Socrates de voorvader van de kosmopolitische ideeën? Socrates toont immers de meeste gevoeligheid voor kosmopolitische ideeën en voor de traditionele politieke betrokkenheid. Los van de vraag of Socrates een bewust kosmopoliet was of niet, staat buiten kijf dat zijn ideeën de ontwikkeling van kosmopolitisme bevorderd hebben. Zijn nadruk op de autonomie van de rede maakt Socrates tot de eerste westerse filosoof die vooruit loopt op de verlichting. Het centraal stellen van voldoende kennis voor het juiste handelen van burgers is zeer essentieel, waarbij onjuist handelen voortkomt uit een gebrek aan informatie en kennis: 'niemand doet vrijwillig onrecht' is een van zijn uitspraken die voor de huidige mondiale rechtvaardigheidsgronden een leerzame roeping is.[118] Hierdoor komt het dat zowel de latere Grieken en Romeinen als alle redelijke wereldburgers hem als een burger van de wereld hebben omarmd. Tot op de dag van vandaag wordt het leven en denken van Socrates en zijn "Socratische methode" als voorbeeld gezien voor de bereidheid altijd de dialoog aan te gaan als gelijkwaardig beschouwde gesprekspartners, ongeacht hun afkomst of machtspositie.

De cynici legden, als volgelingen van Socrates, nadruk op een bepaalde kant van Socrates. Antisthenes, die de cynische school startte, herhaalde Socrates' idee dat de deugd gegrond is in kennis, het onderwijsbaar is, en één is. "But what aroused the admiration of Antisthenes was not Socrates, the man of intellect, the man of science, the philosopher, but Socrates, the man of independent character, who followed his own notions of right with complete indifference to the opinions of others."[119] Voor de cynici betekende dit dat de *onafhankelijkheid* van aards genot en bezit in zichzelf het doel van het leven was. Dit was wat de deugd voor hun inhield, de complete afwijzing van alle dingen, absoluut ascetisme en zelfkastijding.[120]

> " 'Virtue is sufficient for happiness,' said Antisthenes, 'and for virtue nothing is requisite but the strength of a Socrates; it is a matter of action, and does not require many words, or much learning.' The Cynic ideal of virtue is thus

118 Zie over de presocratische filosofen: G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A critical History with a Selection of Texts* (London: Cambridge University Press, 1957).
119 W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, (London: Macmillan and Limited ST Martins Street, 1920) 158.
120 Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 159.

> purely negative; it is the absence of all desire, freedom from all wants, complete independence of all possessions."[121]

Voor de cynici is de deugd het enige goed. Ondeugd is het enige kwaad. Al het andere is onverschillig. Genot, bezit, rijkdom, vrijheid en het leven zelf moeten niet gezien worden als dingen die goed zijn. Net zo min moeten armoede, ziekte, slavernij en de dood gezien worden als kwaden.[122]

> "It is no better to be a freeman than a slave, for if the slave have virtue, he is in himself free, and a born ruler. Suicide is not a crime, and a man may destroy his life, not however to escape from misery and pain (for these are not ills), but to show 'that for him life is indifferent. And as the line between virtue and vice is absolutely definite, so is the distinction between the wise man and the fool. All men are divided into these two classes. There is no middle term between them. Virtue being one and indivisible, either a man possesses it whole or does not possess it at all. In the former case he is a wise man, in the latter case a fool. The wise man possesses all virtue, all knowledge, all wisdom, all happiness, all perfection. The fool possesses all evil, all misery, all imperfection."[123]

Er moeten nog enige woorden gewijd worden aan de opvattingen van de kopstukken, te weten Plato en Aristoteles. In de opvattingen van deze twee grote filosofen identificeert een persoon zich in de eerste plaats als burger van een bepaalde polis, en daarmee geeft hij weer bij welke instelling hij hoort en welke instituties daarmee trouw van hem eisen. Het lot van de burger is dus onlosmakelijk verbonden met het lot van de eigen stad. Hij dient loyaal te zijn aan de Polis. Plato en Aristoteles stellen dat van een Atheense burger niet verwacht mag worden om zijn lot te delen met de vreemdelingen die buiten de stad wonen. Van goede inwoners van Athene werd alleen een kosmopolitische houding verwacht ten opzichte van die vreemde die inwoners van Athene zijn. Dit staat in tegenstelling tot de opvatting van Diogenes van Sinope. Tevens bestaat er ook geen twijfel over dat het idee van wereldburgerschap niet tot de kern van het gedachtegoed van deze twee kopstukken behoort.

Terugkerend naar de kwestie van Diogenes; hoe kosmopolitisch was het kosmopolitisme van Diogenes? Wat is zijn impact op de latere geschiedenis? Helaas beschikken we niet over de oorspronkelijke geschriften van Diogenes van Sinope, en zijn we aangewezen op anekdotische bronnen die vooral via de biograaf Diogenes Laërtius zijn overgeleverd. Diogenes van Sinope was dus geen theoretisch filosoof, maar iemand die met zijn levenswijze een inspiratie vormt voor een bepaalde levensfilosofie. Zijn (cynische) filosofie is een directe weerspiegeling van zijn leven zelf en veel denkers van vroeger tot heden ten dage halen dan ook inspiratie uit het cynisme. We zien de invloed terugkomen bij

[121] Ibid.
[122] Ibid.
[123] Ibid.

hedendaagse denkers. Amartya Sen vertelt over de ontmoeting die Diogenes met Alexander de Grote had, welke waarschijnlijk veel invloed op Alexander heeft gehad. Hij verruimde namelijk zijn denken en zijn uitdrukkelijke verwerping van intellectuele kortzichtigheid, kan ook mogelijk gerelateerd worden aan zijn ontmoeting met Diogenes.[124]

Een andere hedendaagse denker die veel met het cynisme heeft gedaan is Peter Sloterdijk. In zijn boek 'Kritiek van de cynische rede'[125] onderzoekt hij het cynisme aan de hand van een historisch-kritische analyse. Hij maakt een onderscheid tussen het moderne cynisme en kynisme, welke haar grond heeft in het antieke kynisme. Ook de Franse denker Michel Onfray moet hier worden genoemd. Hij probeert een modern hedonisme te ontwikkelen, waarbij hij ook elementen ontleent aan het cynisme van Diogenes en andere cynici.[126]

Sloterdijk legt de antieke kynici anders uit dan gebruikelijk. Het kynisme is, volgens hem, in zijn oorsprong principieel *vrijpostig*. Het was behalve het eerste echte 'dialectisch materialisme' ook, vergeleken met Plato en Aristoteles, een existentialisme (de handeling en het zijn zelf bepaalt de mens, waar bij Aristoteles en Plato meer sprake is van een essentialistisch mensbegrip). Het kynisme ontdekte een argumentatiewijze, waar het abstracte denken tot op heden niet mee weet om te gaan.[127] Specifiek Diogenes heeft een belangrijke plaats in het waarheidsproces van de vroege Europese filosofie. De 'verheven theorie' vanaf Plato richt zich op argumentatie in logica, een abstract denken, maar met Diogenes "duikt een subversieve (gezagsondermijnende) variant van *lage theorie* op, die de praktische belichaming in een groteske pantomime op de spits drijft. Het waarheidsproces wordt gesplitst in een discursieve, uiterst theoretische strijdorde en een satirisch-literaire bende scherpschutters."[128] Hiermee begint het verzet tegen het 'discours'. "Met vertwijfelde geestigheid verweert hij zich tegen het 'talig worden' van het kosmische universalisme waaraan de filosoof zijn ambt ontleent. Of het nu om monologische of dialogische 'theorie' gaat, in beide bespeurt Diogenes de zwendel van idealistische abstracties en de schizoïde onnozelheid van een denken dat uitsluitend in het hoofd plaatsvindt. Daarom creëert hij, als laatste archaïsche sofist en als eerste in de traditie van satirische *résistance*, een lompe verlichting."[129]

Hieruit kan de zin van de vrijpostigheid afgeleid worden. De filosofie leeft slechts nog naar haar leer, maar om te zeggen waarnaar je leeft, moet je vrijpostig zijn. In een cultuur waar een idealisme van de leugen lijkt te heersen, is het waarheidsproces afhankelijk van mensen die agressief, vrij en schaamteloos genoeg zijn om de waarheid te spreken.[130] Het antieke kynisme leert ons dat het (dierlijk-menselijke)

---

[124] Sen, *Het idee van rechtvaardigheid*, 121-122.

[125] Peter Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, Tinke Davids en Hans Driessen (vert) (Amsterdam: boom, 2013).

[126] Zie: Onfray, *Cynismen: portret van de hondse filosoof*; Michel Onfray, *Atheologie: De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam,* Harrie Nelissen (vert) en Anneke van der Straaten (vert) (Amsterdam: Mets & Schilt, 2005).

[127] Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, 153.

[128] Ibid, 154.

[129] Ibid.

[130] Ibid, 155.

lichaam en de gebaren die we maken argumenten kunnen zijn. "Diogenes weerlegt de taal van de filosofen met die van de clown: 'Toen Plato de definitie opstelde dat de mens een ongevederd tweebenig dier is, en daarvoor bijval oogstte, plukte hij een haan kaal en bracht hij die naar Plato's school met de woorden: 'Ziehier Plato's mens'; daarom voegde men aan de definitie toe: 'Met afgeplatte nagels' (Diogenes Laërtius, VI, 40). Dat – en niet het aristotelisme – is de ware filosofische weerlegging van Socrates en Plato."[131]

Sloterdijk maakt, zoals reeds gezegd, een onderscheid tussen kynisme en cynisme. En hoewel het kynisme van Sloterdijk de basis heeft in het antieke kynisme, geeft hij dit begrip een bredere lading. Kynisme komt namelijk overeen met de zelfbelichaming van verzet en cynisme met de zelfafsplitsing in de repressie. Hiermee wordt kynisme losgemaakt van het historische uitgangspunt en wordt het een type, "dat historisch telkens weer opduikt waar het in crisisbeschavingen en beschavingscrises tot botsingen komt tussen de diverse bewustzijnshoudingen. Kynisme en cynisme zijn dus constanten in onze geschiedenis, typische vormen van een polemisch bewustzijn van 'onderaf; of van 'boven af'."[132]

De eerste definitie die Sloterdijk aan cynisme geeft is het *'verlichte valse bewustzijn'*[133]*,* welke het gemoderniseerd ongeluksbewustzijn inhoudt, waaraan de verlichting zowel succesvol als onsuccesvol heeft meegewerkt. Hoewel het de lessen van de verlichting zou hebben geleerd, heeft het ze niet in de praktijk gebracht.[134] "Dit bewustzijn is goed gesitueerd en voelt zich tegelijkertijd ellendig, en daarom is het ongevoelig geworden voor elke vorm van ideologiekritiek; zijn valsheid is al voorzien van reflexieve schokbrekers."[135]

Na cynisme verder te hebben uitgediept, eindigt Sloterdijk zijn kritische analyse van cynisme met de volgende formulering:

> "Cynisme is, als *verlicht vals bewustzijn*, een ongevoelig-dubbelzinnige schranderheid geworden, die de moed heeft ingekapseld, alle positiviteit *a priori* als bedrog beschouwt en er alleen op uit is op de een of andere manier te overleven. (…) Het cynische bewustzijn trekt zijn conclusies uit de 'slechte ervaringen' van alle tijden en erkent alleen nog de uitzichtloze monotonie van harde feiten. Het moderne cynisme is het kluwen waar alle 'slangenkronkelingen van een immorele verstandsleer' (Kant, *Zum ewigen Frieden*) in elkaar verstrikt raken. In de neocynische attitude vinden wereldhistorische leerprocessen van verbittering hun voltooiing. Deze hebben de sporen van de wederzijdse kilte, de wereldoorlogen en het zelfdementi van

[131] Ibid, 155-156.
[132] Ibid, 282.
[133] Ibid, 40.
[134] Ibid.
[135] Ibid.

> de idealen in ons aan ervaringen lijdend bewustzijn achtergelaten. Hopla, we leven; hopla, we verkopen onszelf; hopla, we bewapenen ons; wie vroeger doodgaat, bespaart zich de pensioenverzekering. Zo garandeert cynisme de uitgebreide reproductie van het verleden op het nieuwste niveau van wat op het gegeven moment het allerergste is."[136]

Hoe gaan we tegen dit cynisme in? We moeten ons kynisch verzetten, middels satire en parodie, zoals Diogenes deed. Het kynisme betekent verzet en lachen, of eigenlijk verzet door te lachen. En hiermee wordt ideologiekritiek weer mogelijk en kunnen we de kluwen van het cynisme ontwaren, door een kynische houding kunnen we de waarheid weer spreken.

Maar, in welke aspecten van de levensopvatting van Diogenes kan men sporen van zijn kosmopolitisme ontdekken? Hier volgt een opsomming van wat we als mogelijke bijdragen van Diogenes aan het kosmopolitisch denken kunnen bestempelen:

1. Diogenes streefde in de praktijk naar herziening en verrijking van de bestaande waarden in zijn samenleving, doordat hij de bereidheid had om bestaande gebruiken in twijfel te trekken.
2. Zijn hoogachting van de natuur (een les voor onze tijd)
3. Zijn onophoudelijke kritiek op een samenleving die gericht is op consumptie, bezit en afhankelijkheid. Deze houding laat zien dat het idee kosmopolitisme een rijkere en diepere inhoud heeft dan het kosmopolitisme dat gedeflatteerd is tot een geglobaliseerde wereldmarkt.
4. Door zichzelf te zien als een vrij burger van een grotere wereld dan die wereld waarin men door het toevallige lot van de geboorte geworpen is, geeft dit de moed om zich open te stellen voor afwijkende waarden en gedachten.
5. Hij was de man van de straat, van de publieke ruimte. Diogenes demonstreerde hiermee het belang van de straat als discussieruimte voor zaken waarover de formele instituties zwijgen. Dit moet men echter niet opvatten als engagement met het lijden van het gewone volk, maar als een inspiratie voor het verzet tegen de machthebbers.
6. Diogenes was, als niet-Athener, een buitenstaander, die de term kosmopoliet gebruikte. Hij stond letterlijk buiten het centrum van de macht. Het geeft te denken dat nu de meeste kosmopolitische geluiden van buiten de gevestigde machtsordes komen, zoals klimaat-activisme en mensenrechtenorganisaties.

Hoewel het lijkt dat door Diogenes het idee van wereldburgerschap een vliegende start heeft gemaakt, blijkt uit historische bronnen niet dat hij regels van, en normen voor, wereldburgerschap geïntroduceerd heeft. Zijn kosmopolitisme was eerder een ethisch principe dan een politiek principe, waarmee hij zich niet expliciet geuit heeft over de verantwoordelijkheid van mensen jegens elkaar. Wel zou je overigens kunnen stellen vanuit de cynische deugdethiek dat mensen de plicht hebben anderen de deugd te leren.

[136] Ibid, 658.

Met de beroemde uitspraak van Diogenes "Ik ben een wereldburger", wilde hij zich met de rest van de wereld identificeren, ook al was de rest van de wereld nagenoeg onbekend voor hem. Er was eigenlijk geen sprake van enige internationale orde en tevens waren voor Diogenes en zijn tijdgenoten niet alle continenten bekend. De wereld zoals wij die nu kennen, bestond voor hem nog niet. Diogenes kijkt wel verder dan zijn eigen lokale polis, maar hij kijkt zo veel verder dat hij zijn eigen stad en medeburger, met zijn persoonlijke achtergrond, niet meer herkent. Door het verbreken van alle banden met zijn leefomgeving, wordt Diogenes geen burger van de wereld. Hij wordt een burger die *nergens* thuishoort. Ook de meeste Atheners hadden weinig sympathie voor deze zelfbenoemde wereldburger. Een wereldburger zijn, betekent volgens mij niet dat je helemaal breekt met je wortels en je lokale gemeenschap, maar juist leert om deze symbiose tussen je lokale leefomgeving en de wereld te ontdekken, door een kritische houding naar binnen (lokaal) en een open houding naar buiten (wereld).

### *2.2.4. De betekenis van Diogenes' kosmopolitisme voor Farkhunda en haar lotgenoten*

Kan het kosmopolitisme van Diogenes een antwoord geven op het lijden van een burger in een concrete samenleving, zoals Farkhunda in Afghanistan? Met andere woorden, kunnen de uitgangspunten van het kosmopolitisme uitgebouwd worden tot een werkzame kosmopolitische orde die een antwoord biedt op het lijden van burgers die gebonden zijn aan een lokale gemeenschap? Iemand zoals Diogenes, die weigert zichzelf als lid van een concrete politieke samenleving te zien, stelt de menselijke verantwoordelijkheid, ten opzichte van een medeburger die slachtoffer is van een onrechtvaardige daad, als een onverschilligheid: het is namelijk noch de deugd, noch de ondeugd, en daarmee niet inherent belangrijk.

Het verbreken van alle banden met de polis betekent dat hij afziet van de institutionele basis voor verantwoordelijkheid jegens medeburgers, zoals Farkhunda en haar vele lotgenoten in nood. Haar lot wordt hiermee overgelaten aan de willekeur en machtsmisbruik door de lokale politieke macht. Diogenes geeft vooral een deugdethische visie op de wereld weer, en zelfs zijn kosmopolitisme lijkt meer ethisch van aard dan politiek. Dus Farkhunda's lotgenoten kunnen niet een beroep doen op de bescherming van het kosmopolitisme van Diogenes, aangezien zijn kosmopolitisme niet een juridisch of politiek kosmopolitisme is, maar zijn uitspraak niet meer is dan een afwijzing van de polis.

Iemand zoals Farkhunda, die veroordeeld is tot leven in een land dat rechten van mensen (vooral vrouwen) schendt en dus geen mogelijkheid heeft om het land te verlaten, kan niet terecht in de kosmopolis van Diogenes. Hij sprak hierover zonder enige concrete invulling eraan te geven, als in een kosmopolitische (juridische of politieke) orde. Dus Diogenes zijn kosmopolitische model heeft Farkhunda's lotgenoten niets te bieden.

Er blijft volgens Diogenes' recept maar een optie over voor Farkhunda: het dagelijkse leven verlaten en zoals een 'hond' voor het 'onafhankelijke' leven te kiezen. Farkhunda had echter in haar eigen land, 2500

jaar later, geen gids zoals Diogenes nodig, want in haar eigen land zijn altijd (en nog steeds) talloze voorbeelden te vinden van mensen die letterlijk leven als een zwerfhond.

Vanwege de afwezigheid van een verzorgingsstaat leven miljoenen kinderen, moeders, vaders, oma's en opa's, generatie op generatie, in verschrikkelijke omstandigheden. Het verschil met Diogenes is dat zij een andere levensstijl verkiezen dan degene die Diogenes voorstelt. Zij weten dat het leven beter kan, maar zij hebben niet de mogelijkheden om een beter leven te verwezenlijken, door de omgeving die ze hebben, de politieke wanorde, etc.

Een ander verschil met Farkhunda is, is dat Diogenes geen enkele moeite heeft gedaan om de politieke situatie te veranderen, terwijl blijkt dat Farkhunda religieuze machthebbers van haar samenleving wilde ontmaskeren. Ten koste van haar eigen leven liet zij aan haar land en de wereld zien, wat achter de muren van de zogenaamde *heilige tempels* gebeurt. Het onderzoek door het ministerie van Hajj en Religieuze Zaken bewees Farkhunda's claim dan ook. "Unlike so many abuses against Afghan women that unfold in private, this killing in March prompted a national outcry. For Farkhunda had not burned a Quran. Instead, an investigation found, she had confronted men who were themselves dishonoring the shrine by trafficking in amulets and, more clandestinely, Viagra and condoms."[137]

Diogenes daarentegen vraagt aan Alexander de Grote tijdens hun ontmoeting niet om in eigen polis rechtvaardigheid te garanderen, in plaats van veldtochten te organiseren, duizenden kilometers van de eigen polis af, om andere gebieden te bezitten.[138]

Als Farkhunda's lotgenoten moeten wachten op de ideale wereld van Diogenes, dan zal het moment naderen dat ze als een onbeschermde Diogenes verkocht wordt als slaaf.[139] Dat is het lot van een kosmopolitisme zonder een kosmopolitische juridische-politieke orde. Voor Farkhunda's lotgenoten is Diogenes niet een gedroomd kosmopolitisch icoon, maar slechts een ethicus die een keer zichzelf wereldburger genoemd heeft. Het kosmopolitisme van Diogenes was dus een passief soort kosmopolitisme, waarin het kosmopolitisme niet tot politiek handelen leidt aangezien het slechts een ethische houding is, waar dan ook de echte vrijheid volgens Diogenes ligt. Daarom kunnen we concluderen dat hoewel dit kosmopolitisme zeker geen rechtvaardiging is ten opzichte van het geweld tegenover Farkhunda, het ook zeker geen oplossing biedt om dergelijke praktijken te voorkomen.

Sloterdijk heeft wel een antwoord, middels de Kynici, te weten: de ethische houding van verzet van de Kynici is een antwoord op het cynisme van onze tijd, en kan daarmee, als andere mensen deze houding zouden aannemen, wel degelijk een aantal problemen oplossen voor Farkhunda. Zo zouden mensen die

---

[137] Alissa J. Rubin, "Flawed Justice After a Mob Killed an Afghan Woman", *The New York Times* (26 december 2015,) https://www.nytimes.com/2015/12/27/world/asia/flawed-justice-after-a-mob-killed-an-afghan-woman.html (geraadpleegd 20 januari 2019).

[138] "Alexander de Grote vraagt aan de beroemde filosoof: 'Vertel me wat ik voor je kan doen.' Diogenes antwoordt met de beroemde woorden: 'Ga uit de zon vandaan'"
Bodelier, *Kosmopolitische perspectieven,* 114.

[139] Diogenes is zelf een keer als slaaf verkocht.

de kynische houding omarmden de religieuze leider geridiculiseerd hebben en zodoende een tegengeluid geuit hebben. En Diogenes en de Kynici in zijn algemeenheid zouden oproepen tot verzet middels satire en parodie, en, middels de confrontatie tussen medemensen over de andere levenswijze, door hun te leren over de deugd van onafhankelijkheid, waarmee echte vrijheid bereikt werd. Als Diogenes zich zou uitspreken over deze situatie zou hij iets zeggen als: 'de moellah moet onderwezen worden in de deugd van onafhankelijkheid'. Daarmee had hij geweten dat de zogenaamde daad van Farkhunda, zelfs al had ze die begaan, geen probleem zou zijn geweest, aangezien dergelijke aardse bezittingen (het hebben van het boek als fysiek object) onze onafhankelijkheid alleen maar in de weg zouden staan, misschien zou het verbranden van het fysieke boek zelfs ethisch deugdelijk zijn, aangezien er een bezit minder is. Of hij had een steen naar de moellah gegooid en gezegd: 'als Allah niet zou willen dat die steen jou zou raken, dan had die steen jou toch niet geraakt, dus is het bekogelen met stenen naar de moellah gerechtvaardigd'. Zodoende zou hij middels parodie de belachelijkheid van het 'argument' van de moellah aantonen.

### *2.2.5. Het kosmopolitisme van de Stoïcijnen*

Zoals eerder opgemerkt heeft de Cynische school van Diogenes geen uitgewerkte filosofische theorie van kosmopolitisme achtergelaten. Diogenes was zelf geen theoreticus en volgde een levenswijze in overeenstemming met de natuur, hij wilde een levenswijze propageren waarin men een ascetisch leven zou leiden. Voor de hele Cynische school was kenmerkend dat ze onafhankelijkheid van aards genot en bezit nastreefden. De deugd werd gezien als het enige goede en de ondeugd als het enige kwade. Leven, vrijheid en armoede waren onverschilligheden. Daarom hoefde de Cynische school zich geen zorgen te maken over het lijden en het sterven van anderen.

Toch blijkt dat de Cynische school enige invloed heeft gehad op de latere ontwikkelingen van het kosmopolitisme, met name op de Stoïcijnen. De Stoa nam elementen over van de Cynici, zoals het onderscheid tussen deugd, ondeugd en onverschilligheid, het idee van de kosmopolis en de sobere levenswijze, maar ze gaf er een andere invulling aan. Het Stoïcisme was, filosofisch gezien, veel verder ontwikkeld en invloedrijker dan hun Cynische voorgangers. Bij de Stoïcijnen treffen we pas een relatief volledige verkenning aan van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme, met name bij de Romeinse neostoïcijnen van circa 50 – 180 na Christus.

De Stoa was een nieuwe filosofische beweging in de hellenistische periode. De naam is ontstaan uit een plek op de Agora in Athene (*stoa poikilê*), waar de school bijeen kwam. Wanneer men de Stoa en haar doctrines beschouwt, is het belangrijk mee te wegen dat filosofie niet een bezigheid was, maar een manier van leven: een levenskunst. Ze beschouwen filosofie als een soort praktijk of oefening (*askêsis*) in het gebied over wat voordelig is. Wanneer we ontdekken wat wij en de wereld werkelijk zijn, met nadruk

op de aard van waarde, dan zullen we veranderde mensen zijn.[140] Het is belangrijk eerst een kort overzicht te geven betreffende de fysica en de ethiek van de Stoa, waardoor hun kosmopolitische idealen geplaatst kunnen worden in hun theorie.

Volgens de Stoa is de gehele kosmos een levend ding en staat God in verhouding tot de kosmos als datgene wat de kosmos leven geeft, doet bewegen en richting geeft aan de kosmos.[141] De Stoa stelt dat alleen lichamen dingen kunnen veroorzaken, met als consequentie dat datgene wat de kosmos leven geeft dus ook lichamelijk *moet* zijn. Er is een cyclus van eeuwige wederkeer bij de Stoa. Het begint bij een staat waarbij alles vuur is, waarna de andere elementen gegenereerd worden, waarna de wereld ontstaat, die daarna afbreekt tot de elementen, die teruggaan naar de staat van puur vuur. De elementen bestaan uit twee actieve (vuur en lucht) en twee passieve elementen (water en aarde). De actieve elementen, of op zijn minst de principes van warm en koud, combineren zich tot adem of *pneuma*. *Pneuma*, op haar beurt, is de voortdurende oorzaak (*causa continens*) van alle bestaande lichamen en leidt de groei en ontwikkeling van bezielde lichamen.[142]

Betreffende de ethiek bij de Stoa is het belangrijk de aanname mee te nemen dat bezit van datgene wat werkelijk goed is, ook betekent dat die persoon gelukkig wordt. De stoa stelt dat datgene wat goed is, voordelig moet zijn onder alle omstandigheden voor degene die dat goede bezit. Hierdoor maken ze een onderscheid tussen dingen die goed, slecht en onverschillig zijn. De enige dingen die goed zijn, zijn de karakteristieke voorbeeldigheden van deugden van menselijke wezens, zaken als wijsheid, rechtvaardigheid en gematigdheid. Slecht zijn de ondeugden als lafheid en onrechtvaardigheid. Onverschillig zijn alle andere zaken, zoals gezondheid, rijkdom, leven en dood. Ze stellen dat de originele neiging van bezielde wezens richting datgene is wat geschikt voor hen is of helpt in hun zelfbehoud. Omdat de hele wereld identiek is aan de redelijke Logos of God, betekent dit dat elk deel van de wereld ook redelijk is en daarmee dus zoekt naar datgene wat geschikt is. De Stoïsche leer van natuurlijke gehechtheid aan dat wat geschikt (*oikeiôsis*) is, vormt de fundering voor een objectieve ordening van voorkeuren. Als andere dingen gelijk zijn, dan is het objectief te verkiezen om gezond in plaats van ziek te zijn. De Stoa noemt dingen wiens verkiesbaarheid slechts in zeldzame omstandigheden te niet wordt gedaan, 'dingen in overeenstemming met de natuur'. Als we ouder worden, ontdekken we nieuwe dingen in overeenstemming met onze natuur.[143]

> "When we take the rationality of the world order into consideration, we can begin to understand the Stoic formulations of the goal or end. "Living in agreement with nature" is meant to work at a variety of levels. Since *my* nature

[140] Dirk Baltzly, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (10 April 2018), https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/ (geraadpleegd: 17 maart 2019).
[141] Er is bij de Stoa eigenlijk geen verschil tussen kosmos, God, Logos, de natuur, maar ze duiden op andere aspecten van hetzelfde.
[142] Dirk Baltzly, "Stoicism", https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/.
[143] Ibid.

> is such that health and wealth are appropriate to me (according to my nature), other things being equal, I ought to choose them. Hence the formulations of the end by later Stoics stress the idea that happiness consists in the rational selection of the things according to nature."[144]

Vanuit het oogpunt van geluk, zijn de dingen die in overeenstemming zijn met natuur nog steeds onverschillig. Wat belangrijk is, is dat we deze dingen rationeel kiezen, wat dus betekent dat de keuze gegrond moet zijn in de deugd en de handeling deugdelijk behoort te zijn.[145] Nu er een algemeen beeld van de Stoa is weergegeven, wordt er ingegaan op de Romeinse Stoa en hun kosmopolitisme.

De Stoïcijnen propageerden dat de kosmos, als het ware, een polis is, omdat de kosmos in een perfecte, wetmatige orde geplaatst is, te weten de Rede. "They also embrace the negative implication of their high standards: conventional poleis do not, strictly speaking, deserve the name". "(But the) best service one can give typically requires political engagement"[146] Inzicht in de kosmische logos toont de concrete "poleis" als imperfecte realisaties van de redelijke wet die de mensen, als burgers van de kosmos, regeert. Dit inzicht mag echter niet leiden tot een kritische distantie van de polis, maar moet eerder gezien worden als een oproep tot politiek engagement, dat wil zeggen: het beste wat iemand kan doen op grond van inzicht in de kosmische logos, is de ander zo goed mogelijk van dienst zijn. In plaats van een kritische afstand te nemen van de polis, moet je naar je beste vermogen betrokken zijn in de gemeenschap. In deze lezing is het inzicht in de staat als een gemankeerde orde juist een oproep om maatschappelijk betrokken te zijn met de eigen polis.

Hoewel de wortels van de Stoa dieper in Griekenland te vinden zijn, heeft het Stoïcisme bij de Romeinen zich nog meer tot een filosofie van de levenskunst ontwikkeld. Het Stoïcisme had grote invloed in Rome en zelfs vele bewindslieden in die tijd beleden de filosofie van de Stoa. Zo heeft de Stoa twee belangrijke Romeinse filosofen voortgebracht, namelijk Epiktetos en Marcus Aurelius.[147]

Een wezenlijk verschil tussen de Stoïcijnen en de Cynische school van Diogenes was het element van de plichtsgetrouwheid zijn jegens de staat. Deze houding van plichtsgetrouwheid was nauw verwant aan de leer van de Stoa als nieuwe leefregel. De Stoïcijnen dringen erop aan dat politieke betrokkenheid niet beperkt moet worden tot de eigen polis. Het motiverende idee is immers om mensen als zodanig te helpen, en soms is de beste manier om dat te doen door te dienen als leraar of als politiek adviseur in een andere plaats in het buitenland. In deze zin introduceren de Stoïcijnen een duidelijke, praktische inhoud

---

[144] Ibid.

[145] Ibid.

[146] Pauline Kleingeld en Eric Brown, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 21 Juli 2013) http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism (geraadpleegd: 20 juli 2016).

[147]Marcus Aurelius bestuurde het Romeinse Rijk tussen 161 en 180 na Christus.

voor hun metafoor van de kosmopolis: een kosmopoliet overweegt naar elders te trekken om te dienen, terwijl een niet-kosmopoliet dat niet doet.[148]

Epiktetos was een belangrijk Stoïcijnse filosoof die leefde in de eerste eeuw na Christus. Een leerling van Epiktetos schreef een zakboekje op basis van de colleges van Epiktetos, welke grote invloed heeft gehad in de geschiedenis van de filosofie. Hij begint zijn zakboekje met een onderscheid tussen de dingen die binnen ons bereik liggen en dingen die buiten ons bereik liggen.[149]

> "Zaken als opvattingen en neiging, verlangens en afkeer, kortom alles waar wij een actieve rol in hebben, vallen erbinnen, maar ons lichaam, bezit, reputatie en positie – dus alles wat niet ons eigen werk is – vallen erbuiten. De eerste groep is van nature vrij en wordt door niets of niemand gehinderd of aan banden gelegd; maar wat buiten ons bereik valt, bezit geen eigen kracht, is slaafs, belemmerd en steeds van anderen afhankelijk."[150]

Dit is een leidend thema voor Epiktetos, aangezien vanuit zijn stoïsche filosofie hij een bepaalde gemoedsrust moest waarborgen, om zodoende redelijk te kunnen zijn. "Ziekte is een ongemak voor ons lichaam, maar ons moreel zal daar nooit kwaadschiks onder lijden. Mank lopen is een ongemak voor ons been, maar niet voor ons moreel. Houd dat bij elke beproeving voor ogen, en je zult ontdekken dat uitsluitend anderen onder kwalen gebukt gaan."[151]

De Stoïcijnen maakten drastische ontwikkelingen door in de richting van een nieuwe internationale verhouding en stonden open voor andere culturen, en als de kinderen van hun tijd waren ze uitgesproken kosmopolieten. Vooral de keizer-filosoof Marcus Aurelius is degene die het kosmopolitisme een gedegen praktische kans gaf. Terwijl het kosmopolitisme van Diogenes een keuring van zijn eigen Polis (Athene) inhield, richtte het kosmopolitisme van Marcus Aurelius zich op de inzet voor de stad Rome als eigen stad en vaderland, maar vervolgens ook op het hele Romeinse Rijk. Marcus Aurelius zag de lokale gemeenschap als dé plek waar alles begint.

Het Romeinse *zijn* valt echter voor Marcus Aurelius samen met een aantal deugden die universeel gelden. Hij geloofde dat er een algemeen geldend recht, het zogenaamde 'natuurrecht'[152] bestond. Omdat het natuurrecht op het tijdloze denken van mensen steunde, heeft het een universele geldigheid en geldt het voor alle individuen overal en altijd. Daarom stelde hij: "Voor mij als Antoninus is Rome

[148] Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism", http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.
[149] Epiktetos, *Zakboekje: Wenken voor een evenwichtig leven*, Hein L. van Dolen en Charles Hupperts (vert) (Nijmegen: Sun, 2009), 13.
[150] Epiktetos, *Zakboekje*, 13.
[151] Ibid, 22.
[152] Zie voetnoot 116 (Cliteur over natuurrecht)

mijn stad en vaderland; voor mij als Mens het universum. Alleen wat heilzaam is voor deze werelden, is ook heilzaam voor mij."[153]

Voor Marcus Aurelius was de staat een uiting van het universum, zodoende was de mens, zoals die burger van de staat was, ook burger van het universum. "Wat zij betekenen voor het universum en wat voor de mens, die immers een burger is van het universum - de allerhoogste staat, waarin de andere staten niet meer dan families zijn."[154] Hij bedoelt hiermee niet een wereldstaat of wereldregering, maar eerder een spiritueel soort staat. "Dan is ook de Wet voor ons gemeenschappelijk en zijn wij allen als burgers verenigd in een staatsbestel, waarbij het universum als het ware de staat is. Want wie zou een andere staatsvorm weten te noemen, waarin het hele mensdom een gelijkwaardig aandeel heeft? Aan dat gemeenschappelijk bestel ontlenen wij het denken, het begrijpen en de Wet zelf. Waar zouden deze anders vandaan komen?"[155] Hier ziet men dus dat wij, als deel van het universum, ook de eigenschappen van het universum als het ware hebben. Het universum *is* de Wet, *is* Logos, *is* God, dus zitten deze elementen ook in de mens en dus ook in de staat. Je moet dan ook de Wet van het universum volgen en dus in overeenstemming met de natuur leven:

> "Indien degene die niet weet wat er in het heelal bestaat, daar al een vreemdeling is, dan is degene die niet weet wat daar gebeurt, in nog sterkere mate een vreemdeling. Evenzo is een balling iemand die het aan burgerzin ontbreekt. Een blinde, wie het innerlijk oog afdekt; een bedelaar, wie afhankelijk is van een ander, omdat hij uit zichzelf niet kan putten wat nodig is in het leven. Een afvallige van het universum is iemand die terzijde gaat staan en zich afzondert van de wetten van onze gemeenschappelijke natuur, omdat hij ontstemd is over zijn lot. Dezelfde natuur die de omstandigheden vormt, is immers de oorzaak van uw eigen bestaan. Een uitgestotene uit de gemeenschap is iemand die zijn eigen ziel afsnijdt van de ziel van alles wat redelijk en één is."[156]

Hoe 'divers' het Stoïcijnse denken ook was, het bestaan van (een kern van) een kosmopolitische orde kan niet ontkend worden; een kosmopolitische kern waarin het individu, op grond van de Rede, iemand is die naast het lidmaatschap van de polis, tevens een lid van de grote stad van de goden en de mensheid is. Daarom beschouwde Marcus Aurelius Rome als zijn stad en vaderland en zichzelf als de mens in de kosmos. "De mensen zijn terwille van elkaar geschapen; onderricht hen dus of verdraag hen tenminste."[157]

---

[153] Marcus Aurelius Antoninus, *Overpeinzingen*, Stichting School voor Filosofie/Amsterdam (vert) (Amsterdam: Stichting Ars Floreat, 2006), 121.
[154] Antoninus, *Overpeinzingen*, 52.
[155] Ibid, 60.
[156] Ibid, 69-70.
[157] Ibid, 171.

Vooral een nieuw moreel element van het besef van de menselijke waardigheid blijft een belangrijk element in het Stoïsche denken. Volgens hun ethiek moeten we alle mensen met respect behandelen, omdat ze allemaal de Rede (als een goddelijke vonk) bezitten. Volgens Nussbaum heeft de Stoa dit besef van menselijke waardigheid vóór op andere antieke denkers. Bij iemand als Aristoteles, zo schrijft Nussbaum, ontbreekt het besef van menselijke waardigheid volledig, laat staan de gedachte dat de waarde en waardigheid van alle mensen gelijk is.[158] Tegen denkers als Aristoteles leveren de Stoïcijnen de stelling dat "we allemaal in de eerste en belangrijkste plaats *kosmopolitai* zijn, burgers van de hele wereld der mensheid. En dat dit gemeenschappelijke morele burgerschap op zijn minst een paar gevolgen heeft voor onze morele plicht."[159]

Opmerkelijk is dat men hier bij de Stoïcijnen een volledige verkenning van een toegewijd filosofisch kosmopolitisme aantreft. Maar waar komt zo'n overtuigende en wijdverspreide kosmopolitische blik bij de Grieks-Romeinse wereld vandaan?

Voor een deel kan men dit succes verklaren, volgens Kleingeld, door op te merken hoe kosmopolitisch de wereld op dat moment[160] was: "De veroveringen van Alexander de Grote en de daaropvolgende verdeling van zijn rijk in koninkrijken ontnam lokale steden veel van hun traditioneel gezag en bevorderde toegenomen contacten tussen steden. Later verenigde de opkomst van het Romeinse Rijk het hele Middellandse zeegebied onder één politieke macht."[161] Zo waren de Stoïcijnen echte kinderen van hun tijd, uitgesproken kosmopolieten. De nieuwe open wereld was een ontmoetingsplek van verschillende culturen waar onderlinge verbondenheid tussen de mensen heerste. De grenzen tussen verschillende culturen werden uitgewist en de nationale religies van afzonderlijke landen en culturen, zoals de Perzische, Griekse, Romeinse, Egyptische, Syrische en Babylonische goden vermengden zich in een groter religieus kader met wisselwerking van filosofische en wetenschappelijke ideeën in een nieuwe wereldarena. De hellenistische cultuur van die tijd lijkt enigszins op de hedendaagse stadscultuur, die wij nu associëren met een pluriforme identiteit. In de 21e eeuw treft men in elke stad symbolen van verschillende religies, leefstijlen en een mengelmoes van muziek en kledingstijlen aan. De hele stad is als een tentoonstelling van pluriformiteit, zo ook was de wereld van de Grieks-Romeinse Stoïcijnen.

---

158 Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*, Patty Adelaar (vert) (Amsterdam: Ambo, 2006) xx.

159 Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede,* 25.

160 In de 3e eeuw voor Christus

161 Maar Kleingeld benadrukt: "But it is wrong to say what has been frequently been said, that cosmopolitanism arose as a *response* to the fall of the polis or to the rise of the Roman Empire. First the polis' fall has been greatly exaggerated. Under the successor kingdoms and even – though to a lesser degree – under Rome, there remained substantial room for important political engagement locally. Second, and more decisively, the cosmopolitanism that was so persuasive during the so-called Hellenistic Age and under the Roman Empire was in fact rooted in intellectual developments that *predate* Alexander's conquests. Still, there is no doubting that the empires under which Stoicism developed and flourished made many people more receptive to the cosmopolitan ideal and thus contributed greatly to the widespread influence of Stoic cosmopolitanism." In: Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism", http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

Uit bovenstaande visie volgt de vraag hoe het kosmopolitisme van de stoïcijnen zich verhoudt tot het leven van de gewone mensen in die tijd. Wat is de betekenis van het abstracte besef van menselijke waardigheid in de werkelijkheid van een concrete samenleving? Wat heeft het Stoïcijnse kosmopolitisme te bieden aan de slachtoffers van mensonterende misstanden, zoals bij Farkhunda en haar lotgenoten?

In het antwoord op deze vraag zien we de verwantschap van de Stoa met de Cynici in de praktijk terug, namelijk het zich niet druk maken over het lijden van en de verachtelijke misdaad tegen Farkhunda. We moeten namelijk onverschillig blijven. Hierdoor blijven Farkhunda en haar lotgenoten hopeloos achter, want net als bij hun voorgangers, de Cynici, geloofde de Stoa dat het lijden niet intrinsiek slecht is.

Epiktetos lijkt geen antwoord te hebben op de misdaad tegen Farkhunda. Voor hem zijn slechts de dingen waar iemand 'bereik' over heeft, zoals meningen, vrij en is de rest dat niet. Aangezien de misdaad tegen Farkhunda niet in het denken plaatsvindt, is dat niet iets dat binnen het bereik valt en is daar dus niets aan te doen. We hebben namelijk geen 'bereik' over de relatie die we met anderen onderhouden, noch kunnen we invloed uitoefenen over wat ons overkomt. Ook dwang of de afwezigheid ervan valt buiten het bereik van mensen, aangezien het altijd afhankelijk is van andere mensen. We beschikken dus slechts over de vrijheid om te denken, redeneren, afkeer te hebben, te concluderen, maar we zijn niet vrij om te handelen. Aangezien pijn noch een deugd, noch een ondeugd is, is het iets onverschilligs. De pijn van Farkhunda is dus ook onverschillig. "Maak er van meet af aan een goede gewoonte van tegen elke pijnlijke indruk van buitenaf te zeggen: 'jij bent niet meer dan een indruk! Jij bent heel anders dan je je voordoet.' (…) 'Het gaat me niet aan!'"[162]

Is er dan helemaal niets wat Epiktetos voor Farkhunda kan betekenen? Wel degelijk zijn er elementen in de Stoïsche filosofie die de situatie van Farkhunda zouden kunnen verbeteren. Een goed mens volgt namelijk de deugden, rechtvaardigheid is een deugd, en aangezien datgene wat Farkhunda is aangedaan onrechtvaardig is, en daarmee slecht, zouden volgers van de Stoïsche filosofie dit nooit of te nimmer doen. Het antwoord is dus heel simpel, iedereen moet de Stoïsche deugden volgen en dan komt het wel goed met de wereld!

Marcus Aurelius lijkt iets meer hoop te bieden, aangezien hij wel de kosmopolitische plicht introduceert om elkaar te onderwijzen in de deugden. Maar een echte oplossing om dergelijke misdaden te vermijden heeft hij ook niet. Misschien zou zijn 'Wet' ons kunnen beschermen, ware het niet dat de wetten in Rome mensen ook niet beschermden tegen bepaalde misstanden, zo deed Aurelius zelf moeite om de christelijke sekte te onderdrukken.[163]

Zo bezien blijft het besef van menselijke waardigheid als een nieuw element in de stoïcijnse kosmopolitische opvatting te abstract om een centrale rol in het praktische handelen van mensen te

[162] Epiktetos, *Zakboekje,* 13.

[163] Kwame Anthony Appiah, *Kosmopolitisme*: *Ethiek in een wereld van vreemden*, Bert Bakker en Han van der Vegt (vert) (Amsterdam: Bert Bakker, 2007) 12.

kunnen spelen. Dit wil zeggen dat hun filosofische idee van menselijke waardigheid in de praktijk geen verschil uitmaakt en er dus eigenlijk niet toe doet. Stoïcijnen vertalen hun idee van menselijke waardigheid in feite in zeer abstracte concepten waarbij het echte leven in de samenleving wordt afgeleid uit abstracte noties van "natuurrecht" en "natuurwetten". Zo houden ze geen rekening met een concrete schending van de menselijke waardigheid in de samenleving zoals bij Farkhunda. Ze ontwijken namelijk de vraag welke betekenis het besef van menselijke waardigheid van de Stoïcijnen heeft voor hun tijd.

### *2.2.6.Middeleeuws Burgerschap*

In de middeleeuwen zijn er bepaalde processen geweest die een belangrijke rol in de ontwikkeling van burgerschap hebben gespeeld. Zo ontwikkelt zich het begrip van genaturaliseerd (of verkregen) én 'native' burgerschap in de Middeleeuwse jurisprudentie. Dit begrip speelt een steeds dominantere rol en ontwikkelt zich vanaf de vroeg-moderne tijd verder door. Het waren de Middeleeuwse juristen die de aanzet zouden geven tot ons begrip van burgerschap als de juridische status van diegenen die deel zijn van de staat. In het algemeen zagen Middeleeuwse personen zichzelf als Christenen. Hierdoor waren ze zich bewust van de rol die spirituele overwegingen speelden in de wereldlijke macht. Middeleeuwse politieke discoursen werden gevormd uit de veranderende relaties tussen het denken en instituties die vervolgens zowel de kerk als de staat structureerden.[164] Hiermee gaven deze processen structuur aan de spirituele en wereldlijke sferen van leven. Dit omvatte dan ook de aanname dat er twee van zulke sferen *waren*, waar de kerk en de staat twee gescheiden, maar met elkaar verbonden jurisdicties hadden.[165]

De publieke dominantie van het christendom in de vierde eeuw na christus bepaalde de context voor de ontwikkeling van het west-europese politieke denken. West-Europa is veel verschuldigd aan de middeleeuwse ontwikkelingen van de instituties en praktijken.[166] De notie van Aristoteles van de mens als een politiek dier keert terug in de middeleeuwen, terwijl we bij de vroege modernen juist zien dat ze deze notie afwijzen, aangezien politiek volgens hun een gevolg van angst voor de dood en aversie jegens pijn was, in plaats van de capaciteit van publieke redenering en coöperatief handelen. Als vroege modernen teruggrepen op een antieke maatschappij, dan was de neiging eerder te kijken naar Sparta dan naar Athene. Rome daarentegen zou een grotere rol gaan spelen in de zelfbewuste ontwikkeling van de Europese toekomst. Het was niet slechts zo dat de middeleeuwen voortkwamen uit de afbraak van het Romeinse Rijk, vroeg middeleeuwse instituties en praktijken waren doordrongen van de romeinse wetgeving. Hier moet wel opgemerkt worden dat het vooral een christelijke codificering van Romeinse wetgeving wordt, die niet zozeer teruggaat op de Romeinse republiek van bijvoorbeeld Cicero, maar

[164] Een voorbeeld hiervan is de opkomst van de burgerlijke klasse in de 11e eeuw. Deze opkomst veranderde de politieke relaties, maar is ook zichtbaar in de urbane geografie.
[165] Janet Coleman, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford en Malden: Blackwell Publishers, 2000), 5-9.
[166] Coleman, *A History of Political Thought*, 5.

eerder een samenbrengen is van gefragmenteerde bronnen van de Romeinse republiek, waarna dit gereconstrueerd werd. De Romeinse republiek zoals de term later gebruikt werd, was eerder zoiets als een representatieve commerciële democratie, waar mensen samenkwamen, de soeverein (vorst) constitueerden en wetgeving maakten door vrijwillig en expliciet ermee in te stemmen. Dit is natuurlijk niet hoe de Romeinse republiek eruit zag. Burgerschap in de antieke republiek Rome gaf niet aan elke burger het recht om te participeren in het bestuur, maar gaf het recht geregeerd te worden door diegenen die meer waren dan slechts bestuurders.[167]

Bij belangrijke zaken werd de aristocratische senaat om advies gevraagd door magistraten. Voordat wetgeving naar volksvergaderingen ging, moest het eerst door de senaat beoordeeld worden. De senaat was dus het enige deliberatieve orgaan en had controle over wetgeving, maar bepaalde ook de sfeer van activiteit van de magistraten. Hoewel er al ideeën waren in het antieke Rome over het samengaan van burgerlijke vrijheid en het behouden van de autoritaire invloed van een institutie, wordt dit pas in de middeleeuwen bewerkstelligd. Hier werd een institutie gebaseerd op de door hun ontwikkelde praktijken, specifiek in gemeenschappen in steden.[168] Een van de houdingen die in de Middeleeuwen werd overgenomen van de Romeinen (in tegenstelling tot de Griekse Oudheid) was het idee dat de stad open was voor buitenlanders, die vrij toegang konden verkrijgen en geassimileerd konden worden, zonder dat ze burger hoefden te zijn. Burgerschap kon verkregen worden door het dienen van de staat, of je nu buitenlander of 'binnenlander' was. In de Middeleeuwen wordt burgerschap dan ook steeds explicitieter gedefinieerd. In tegenstelling tot het Romeinse begrip, wordt het begrip burgerschap dan ook een actief principe in de Middeleeuwen. Vanuit het middeleeuwse begrip ontstaat dan ook onze notie van burgerschap als de *wettelijke* status van diegenen die deel zijn van een staat.[169] Als laatste moet er nog iets gezegd worden over het gebruik van bepaalde begrippen in de middeleeuwen. Aristoteles' *Polis* wordt het middeleeuwse *civitas* en Cicero's *republica* werd toegepast op *elk* goed regerend regime, of het nu een republiek, monarchie of de kerk zelf was, als het publieke goed maar werd gediend.[170]

> "If we ask what was thought to be the origin of these personal liberties and political autonomies, we can uncover the answer by observing first that medieval liberty is everywhere in medieval charters and legal records. The words *libertas* or *franchise* mean a power to act in affairs of the community and to exert influence on one's fellows, free from the interference of sovereign government. This kind of liberty is a political liberty, a privilege granted by some higher authority which acknowledges a capacity to engage in independent action, to exercise power and authority. We have already seen that in the early Middle Ages, following Roman and feudal traditions, certain

[167] Ibid, 6.
[168] Ibid, 8.
[169] Ibid.
[170] Ibid, 9.

> men were the recipients of rights as privileges, granted to designated landowners to act autonomously in territories immune or exempt from extraordinary taxation, official duties and burdens. (...) Such jurisdictional powers acknowledged the active capacity to act as a holder of a court or to be a judge, free from official interference within a defined territory or over a specified group of people".[171]

Hoewel deze vrijheden in de vroege Middeleeuwen nog vooral gericht waren op specifieke gemeenschappen of specifieke bevoorrechte personen, zien we dit veranderen in de late Middeleeuwen. Tijdens de dertiende eeuw zien we de opkomst van meer gecentraliseerde overheden en hun respectievelijk academische en wettelijke experts, waardoor deze vrijheden niet meer slechts als privilege of aspect van adellijkheden bestonden, maar erkend werden als wettelijke recht. Vrijheid werd losgemaakt van het traditionele feodale adeldom, kwam er tegenover te staan en werd verbonden aan gebruikelijke *constitutionele* praktijken.[172] Het belang dat Middeleeuwse recht (nadrukkelijk, maar niet slechts, burgerlijk recht) in de meeste gevallen geen praktijken *maakte*, maar ze *erkende* en *bevestigde*, moet benadrukt worden.[173] Door de nadruk van de theologische doctrine in de twaalfde en dertiende eeuw op het Christelijke individu als vrij, is het individu ook verantwoordelijk voor zijn daden. "Twelfth-century theological texts, in particular, speak of an area of human liberty in which the individual is considered an agent without in the first instance any historically specific political and contingent restraints placed on his own will."[174] Dit had een belangrijk gevolg voor enerzijds gezag en anderzijds voor eigendomsrechten. "From here arose discussions of whether private property was a natural right or whether it was simply a creature of positive and public law. In general, where positive law was held to be created by the sovereign, all sovereigns were to be conceived as bound by a prior natural law and hence by reasonableness. And prior to sovereigns and 'states' was the individual as a social being, living in a society with fellowship that came before particular constitutional ordering of men in historical *regna*, as Cicero had also maintained."[175]

De verantwoordelijkheid van de koning was om wetten te geven en om bestaande wetten en gebruiken van de mensen in zijn domein hand te haven. Specifiek om gebruiken te ondersteunen en niet om gebruiken te veranderen.[176] De wetten bevestigden een verandering in de sociale situatie, in plaats van dat ze probeerden de sociale situatie te veranderen. De koning 'maakte' in die zin geen wetten, maar 'gaf' ze. In de twaalfde en dertiende eeuw werd het doel van wetgeving ook sociaal. [177]

[171] Ibid, 39.
[172] Ibid, 40.
[173] Ibid, 41.
[174] Ibid, 46.
[175] Ibid, 49.
[176] Ibid, 17-18.
[177] Ibid, 22.

De noties van *instemming* en *representatie* waren net zo belangrijk voor de (specifieke groep) geestelijken die bezig waren de rol van bisschoppen en de kerk in relatie tot de paus te onderzoeken, als voor mensen van verschillende rang en status in de ontluikende staten van Europa, die de oorsprong en bron van macht onderzochten. Leden van de kerk en staatshiërarchieën waren bezig de essentie van lidmaatschap te definiëren in corporate structuren. De kerk werd gezien als een corporatie, net zoals de nieuwe universiteiten, de handelsgilden in steden en de staat zelf. Ze hadden een begrensd recht van zelfsturing en mogelijkheden macht af te staan aan vertegenwoordigers in hun naam.[178]

We hebben dus gezien dat het idee van burgerschap in de middeleeuwen een sterker juridisch kader krijgt, waar het vooral ligt in de vrijheden en rechten waarop burgers beroep kunnen doen. Deze vrijheden en rechten die opgenomen zijn in wetten, komen dan weer voort uit de gebruiken en praktijken die al bestonden. Ook impliceerden deze wetten verantwoordelijkheid, een verantwoordelijkheid die, als gevolg van het redelijke natuurrecht, ook gold voor de soeverein en voor staten. Ook moet worden opgemerkt dat het vooral om *stedelijk* burgerschap ging.

Het hele middeleeuwse denken in Europa staat in het teken van het christelijke geloof. De methode van de scholastiek loopt als een rode draad door de hele middeleeuwen. De geopenbaarde geloofsinhoud van de bijbel en de kerkelijke uitspraken golden als absolute autoriteit. De mens dient volgens dit christelijke denken zijn leven hoofdzakelijk te richten op God en het hiernamaals. Daarom wordt kennis over god als het hoogste doel voor de mens noodzakelijk geacht. Het lidmaatschap van de kerk was dus ook iets van zelfsprekends; men behoorde tot de kerk. Hierdoor was een burger tegelijkertijd onderdaan van twee verschillende autoriteiten, van de paus en van de vorst. Ze moesten op verschillende momenten aan de twee verschillende rechtssystemen gehoorzamen.

Het lidmaatschap van de kerk is in de middeleeuwen geen privé-beslissing van de individuele burger. Het is vanzelfsprekend dat men tot de kerk behoort. Als de middeleeuwer over de scheiding tussen kerk en staat spreekt, dan is het idee veeleer dat kerk en staat verschillende zaken behartigen. Geestelijke belangen, zoals eeuwige verlossing, worden behartigd door de kerk, terwijl aardse belangen, zoals het bewaren van vrede, orde en recht, behartigd dienen te worden door de wereldse vorst. Men noemt dit ook wel de theorie van twee zwaarden.[179]

Terwijl de staat volgens Thomas van Aquino, de grote middeleeuwse theoloog en wijsgeer, onmisbaar is voor de aardse doelen, zijn de mensen voor hun spirituele noden en zielenheil aangewezen op de kerkelijke autoriteiten. De vraag, wat onderdanen moeten doen als de aardse en kerkelijke macht in

[178] Ibid, 43.

[179] "In feite wordt volgens deze theorie eenieder onder twee leiders geplaatst: geestelijke zaken ressorteren onder jurisdictie van de kerk, terwijl de aardse zaken vallen onder jurisdictie van de staat. Volgens het ware christendom mag men niet tegelijk priester en wereldlijk vorst zijn. Beide hebben elkaar wel nodig, maar hun domeinen zijn gescheiden. De burger is dus in principe onderworpen aan twee regeringen (van de paus en van de vorst) en ook aan twee rechtssystemen (het canonieke en het burgerlijke recht)." Pauline Westerman, "Thomas van Aquino en de middeleeuwen", in: W.J. van der Dussen (red), *Inleiding in de filosofie Griekse oudheid Middeleeuwen*, 3e dr. (Heerlen: Open Universiteit, 1998) 220.

conflict komen, werpt zich nu op. Welk gezag heeft hier prioriteit? Dat vormt een groot dilemma voor de onmachtige onderdanen die door beide kampen gestraft kunnen worden. Hoe je het ook wendt of keert straf krijg je in deze situatie altijd: een gevangenisstraf (of erger) van de wereldlijke autoriteiten of verdoemd worden tot het hellevuur door god, bij monde van de kerk. In principe meenden de geestelijke machten dat hun macht vanwege de goddelijke oorsprong de overhand moet hebben, want het belang van de goddelijke genade weegt oneindig veel zwaarder dan alle wereldlijke belangen bij elkaar opgeteld.

In de middeleeuwen is de menselijke waardigheid een direct gevolg van zijn door God gegeven unieke plaats in de schepping. Op grond van de catechismus van de katholieke kerk heeft God de mens geschapen naar zijn evenbeeld en de mens is daarom als enige in staat om God te kennen en lief te hebben.[180] Deze waardigheid is hetgeen dat alle mensen als bevoorrecht schepsel van god met elkaar verbindt. Dit idee is problematisch omdat het volledige burgerschap tot gelovigen beperkt blijft. Daarmee verliest deze in het geloof gefundeerde opvatting van menselijke waardigheid, een algemene vorm van inclusiviteit, omdat het voorbehouden blijft aan gelovigen. Ook volgens de islam (die ook in de middeleeuwen op kwam) krijgt de mens een bijzondere waardigheid geschonken, door Allah. In de Soerah Assadjah, (vers 9) staat geschreven dat Allah de mens waardigheid verleent door zijn goddelijke adem:

> "But He fashioned him
> In due proportion, and breathed
> Into him of
> His spirit. And He gave
> You (the faculties of) hearing
> And sight
> And understanding
> Little thanks do ye give!"[181]

In de tuin van Eden waren beide mensen heilig geschapen, er was geen verschil in hun aard. Maar zodra de mens in het aardse tranendal is geplaatst, weerhoudt dit geschenk van de schepper, de aardse autoriteiten er niet van om een onderscheid te maken tussen gelovigen en niet gelovigen, evenals het verschil tussen mannelijke en vrouwelijke onderdanen. Dit constitueert een inconsistentie:

> "Men are the protectors
> And maintainers of women.
> Because Allah has given
> The one more (strength)

[180] Bijbel genesis 1
Groot nieuws bijbel: vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984) 6.
[181] Soerah Assadjah, (vers 9). De bron geeft 1413 als jaartal aan. In de westerse jaartelling is dit 1992.
The Holy Qur-ãn (The Kingdom of Saudi Arabia, The Presidency of Islamic Researches, 1413) 1227.

Than the other, and because
They support them
From their means.
Therefore the righteous women
Are devoutly obedient, and guard
In (the husband's) absence
What Allah would haven them guard.
As to those women
On whose part ye fear
Disloyalty and ill-conduct.
Admonish them (first).
(Next), refuse to share their bed,
(And last) beat them (lightly):
But if they return to obedience,
Seek not against them
Means (of annoyance):
For Allah is Most High,
Great (above you all)"[182]

De waardigheid van de burger wordt hier wederom afhankelijk van zijn/haar geslacht, zoals in het klassieke Athene ook al het geval was. Het koppelen van menselijke waardigheid aan een religieuze overtuiging kan leiden tot het uitsluiten van hen die deze opvattingen niet delen. Als religie de grondslag vormt voor het stichten van een gemeenschap, wordt het daarmee een machtsmiddel; het wereldlijke en het heilige wordt hierdoor vermengd, waardoor het bekleden van hoge politieke functies exclusief voorbehouden blijft aan gelovigen. Dit is in alle islamitische staten, zoals bijvoorbeeld in Afghanistan, het geval. Zelfs het kandidaatschap van de president is daar afhankelijk van het moslim zijn, terwijl bevolkingsgroepen die meer dan 2000 jaar in Afghanistan gevestigd zijn, zoals bijvoorbeeld Hindoes, geen toegang krijgen tot het passieve kiesrecht.[183] Hoewel dit in de meeste Westerse landen niet meer het geval is, is het opmerkelijk genoeg nog steeds zo dat de Britse premier ook lid moet zijn van de Anglicaanse kerk.

Op grond hiervan is de grondwet van Afghanistan in strijd met de *Universele verklaring van de rechten van de mens* (terwijl respect voor de UVRM is opgenomen in de preambule van hun grondwet[184]) waarin eenieder aanspraak heeft op alle rechten en vrijheden, zoals in de verklaring opgesomd: "zonder enig onderscheid van welke aard ook, zoals (…) godsdienst, (…) nationaliteit (…) geboorte of andere status"

[182] Soerah An-nisa (vers 34).
The Holy Qur-ān, 219.
[183] Islamitische Republiek Afghanistan, *Grondwet van Afghanistan,* Artikel 62.
[184] Ibid, Preambule 5.

en "als lid van de VN kan de Afghaanse staat aangesproken worden op haar verplichting, de universele eerbiediging en inachtneming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden voor allen, zonder onderscheid naar ras, taal of godsdienst" "te bevorderen en om actie te ondernemen om dat doel te bereiken (artikel 56)."[185] Helaas zijn er nog een enkele staten met een staatsgodsdienst, of het nu Engeland met haar Anglicaanse kerk is, Afghanistan met de Islam, Israël met de Joodse staatsgodsdienst of Cambodja met een boeddhistische staatsgodsdienst. Hier kan dus nooit sprake zijn van een reële vrijheid van godsdienst.

De normatieve vraag die op basis hiervan gesteld moet worden, is opnieuw: waar moet het hoogste morele gezag liggen, bij de politieke macht of bij religieuze autoriteiten? Dit probleem speelt een doorslaggevende rol in de misdaad tegen Farkhunda in Afghanistan. De misdadigers deden immers een beroep op religieuze autoriteit om hun daad te rechtvaardigen. Deze middeleeuwse politiek-theologische problematiek speelt vandaag de dag dus nog steeds.

### *2.2.7.Christendom en kosmopolitisme*

De kosmopolitische ideeën van de stoa hebben hun stempel gedrukt op de hele antieke en hellenistische cultuur, inclusief de religieuze opvatting van hun tijd. Als een gevolg hiervan werd ook het vroege Christendom beïnvloed door het Stoïcisme. Het Stoïcijnse idee van de kosmos als ware het een polis hield altijd de immanentie van *Logos* in, het was dan ook een monistische theorie. Dit idee van immanentie zien we ook terugkomen in het vroege christendom. Ook zien we dat redelijkheid als menselijke capaciteit en de legitimiteit van menselijke wetten afhangt van de overeenkomst met universele wetten. Als redelijke wezens kunnen we dan politieke gemeenschappen stichten die gebonden zijn aan de universele wetten van redelijkheid. Men ziet dan ook dat het vroege Christendom deze stoïcijnse punten betreffende het kosmopolitisme overneemt, maar het geeft er wel degelijk een andere invulling aan.[186]

Voor de stoïcijnen deden de burgers van de polis en de burgers van de kosmos hetzelfde werk in eenzelfde perspectief. De burger is gericht op hetzelfde doel, te weten het verbeteren van het leven van andere burgers.

De Christenen reageerden op een andere bijzondere (goddelijke) oproep: "Geef dan de keizer wat de keizer, en God wat God toekomt".[187] Hier worden de verplichtingen aan de wereldlijke staat en de stad van god duidelijk gescheiden. Het belangrijkste werk voor de menselijke goedheid staat los van de

[185] Thomas Mertens, *Mens & mensenrechten,* 375.
[186] Brown en Held, "Editors Introduction*",* 7.
[187]Matteüs 22:21. Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), NT 35.

traditionele politiek. Deze goedheid is apart gezet in een sfeer waarin mensen van alle naties "medeburgers van het volk van God, leden van zijn familie"[188] worden.

Dit nieuwe religieuze concept werd geïntroduceerd door de gezaghebbende theoloog, kerkvader en filosoof Augustinus (354-430 n. C.). Zijn theologische opvatting had twee cruciale gevolgen, die tot op de dag van vandaag merkbaar zijn. Enerzijds wordt de Kosmopolis een gemeenschap van alleen een bepaalde groep mensen, namelijk mensen die Gods liefde ervaren. Augustinus benadrukt hier dat het burgerschap van de stad van God beperkt blijft tot gelovigen. Alle anderen zijn door hun zelfliefde verbannen naar de inferieure, aardse stad. Augustinus noemt deze tweede stad de staat van de duivel. De eerste, de stad van God, is bij Augustinus een gemeenschap van engelen en mensen, de tweede valt in dit geval samen met de aardse staat. Hoewel deze twee duidelijk te onderscheiden zijn, gaat Augustinus ervan uit dat beide steden op aarde vermengd raken. Deze twee steden van de wereld zijn gedoemd naast elkaar en door elkaar te bestaan tot op de dag van het laatste oordeel, tot die tijd blijven mensen verdeeld.

De Christelijke lezing van Augustinus had twee belangrijke verregaande consequenties:

1. Een scheiding tussen gelovige burgers en niet-gelovigen.
2. Een scheiding tussen politieke verplichtingen en de inspanningen die eenieder moet leveren om een leven te leiden volgens de wetten van God.

Deze dubbele scheiding stelt de burgers voor een dilemma: welke gemeenschap moeten zij dienen, de menselijke of de door God gegeven orde?

De keuze (tussen de menselijke gemeenschap en de door god gegeven orde) die mensen hierin moeten maken leidt zelfs in onze hedendaagse wereld tot de meest afschuwelijke conflicten en dramatische gebeurtenissen. De keuze van de mensen in Kabul voor de goddelijke wet veroordeelde Farkhunda tot een gruwelijke dood.

Wanneer de daders een beroep deden op het idee dat ze alleen de goddelijke wetten dienden te gehoorzamen, gebeurde dit omdat ze zich allereerst als burgers van de Stad Gods identificeerden. Als gevolg hiervan worden in de politieke filosofie debatten gevoerd tussen de "wereldlijke" politieke autoriteiten en het eeuwige goddelijke gezag.

Door deze religieuze interpretatie van de twee steden als onafhankelijke bronnen van politieke en morele verplichtingen, nam uiteindelijk het belang van het kosmopolitisch aspect steeds meer af. Ook door de latere, onophoudelijke godsdienstige oorlogen op mondiaal niveau, raakte een kosmopolitische oproep van de kerk in diskrediet.

[188] Ephesians 2:20. Grote Nederlandse Bijbelvertaling, vertaling in omgangstaal (Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984), NT10.

Niet alleen waren er conflicten tussen de goddelijke en seculiere wereld. Onenigheid over wat de juiste religie zou moeten zijn, vormt een onuitputtelijke bron voor conflicten. Alle groepen die zich op een of andere manier beroepen op goddelijke wetten kunnen niet tot overeenstemming komen over wat dan wel de ene, juiste goddelijke wet is. Dit is vooral opvallend bij de monotheïstische godsdiensten. Ondanks dat er maar één God bestaat, bevechten volgelingen van één monotheïstische godsdienst de volgelingen van andere monotheïstische godsdiensten, onder het mom van 'ons boek bevat de absolute waarheid'.

Gedurende de middeleeuwen bleef zowel het kerkelijk gezag, als de goddelijke wereldorde dominant. Hierdoor werd de kosmopolitische visie van de Stoa steeds meer naar de achtergrond gedrukt. De scholastieke filosofie was de doorslaggevende factor in de verzwakking van de stoïsche visie. De christelijke leer werd daardoor bepalend voor het hele middeleeuwse denken en handelen.

### *2.2.8. Burgerschap in de (Italiaanse) renaissance*

In de Renaissance begon burgerschap zich sterk te verbinden aan de lokale gemeenschap. "Men thought of themselves as Paduans, Florentines, Genoese, or Venetians rather that Italians. The destiny of one's own town was seen as the work of its citizens whose individual and collective welfare were the outcomes of their own endeavours, both economic and political."[189] Het idee dat burgerschap betekent dat men er voor gekozen (of er in ieder geval mee ingestemd) heeft om samen onder een Wet te leven, is hier dan ook onlosmakelijk mee verbonden. Het is, net als in de Middeleeuwen, een sterk wettelijk begrip, stedelijk burgerschap was een conventie van stedelijk recht en een gebruik gebaseerd op de *ius gentium*, in plaats van op een natuurrecht. Het is dus een (bijna lokaal) burgerrecht dat voortkomt uit de gemeenschap, niet een recht dat je van nature hebt.[190] "The convention of the civil law acknowledged his free acceptance of the public authority of the government and this, says Bartolus (13e eeuwse professor in de rechten), transforms the individual into a public person with liberties recognized before the law."[191] Nu was het in de praktijk nog niet zo dat deze status ook aan iedereen werd toekend of dat steden er in de dagelijkse praktijk ook mee bezig waren.[192] Het was eerder zo dat deze status verdiend werd, door in de praktijk actief burgerschap te beoefenen, waardoor men ook weer nieuwe rechten kon verwerven en meer toegang kreeg tot burgerlijke praktijken.[193]

Filosofie en wetenschap waren in de Middeleeuwen nog sterk verweven met de theologie en vooral ondergeschikt aan de laatste, de hele gedachtewereld van de Middeleeuwen was gericht op het

[189] Coleman, *A History of Political Thought,* 207.
[190] Ibid, 209-210.
[191] Ibid, 210.
[192] Ibid.
[193] Ibid, 211.

hiernamaals. In de vijfde eeuw (de ineenstorting van het Romeinse Rijk) kwam de definitieve breuk met de filosofie van de Romeinse Oudheid, inclusief het kosmopolitische denken van de stoïcijnen. Zo geraakte de kosmopolitische visie in een winterslaap en verdween ze voor een lange tijd uit de Westerse wereld. Kosmopolitisme ontwaakt weer aan het eind van late Middeleeuwen, een periode die soms ook wel de vroege Renaissance genoemd wordt. Hier zien we een heroriëntatie op de studie van de klassieke oudheid en de antieke teksten. De Renaissance is opnieuw een zoektocht van de mens naar diens eigen waardigheid. Terwijl het hele Middeleeuwse denken vooral op het hiernamaals georiënteerd was, begint men in de periode van de Renaissance het belang van het leven op aarde te ontdekken. In de 14e en 15e eeuw begint wel kritiek op corruptie en verkeerde interpretaties van de heilige teksten door kerkelijke machtshebbers steeds luider te worden. Met de nieuwe grote steden in Europa, ook in de Nederlanden (Amsterdam en Antwerpen groeiden uit tot een nieuwe kern van kosmopolitische elementen op het gebied van cultuur, economie, wetenschap, techniek en transport.) werd kosmopolitisme weer relevant. Door de uitvinding van de boekdrukkunst werd de bijbel steeds meer toegankelijk voor een breder publiek en daarmee werd het monopolie van de katholieke kerk als enige juiste bron van bijbelinterpretatie aangevochten.

## 2.3. Burgerschap en wereldburgerschap in de moderniteit

### *2.3.1. Burgerschap in de moderniteit*

De overgang van de middeleeuwse traditionele samenleving naar de moderne manier van leven in Europa ging gepaard met grote omwentelingen op uiteenlopende gebieden van het maatschappelijke leven die grote gevolgen hadden voor de versterking van autonome burgers:

Op economisch en maatschappelijk gebied wordt dit moderne tijdperk gekenmerkt door de opkomst van het kapitalisme, ten gevolge van de handel en verstedelijking. Op cultureel en intellectueel gebied kan de wetenschappelijke revolutie genoemd worden. Vooral met de stelling van Copernicus (1473-1543) dat de aarde rond de zon draait en niet andersom. Later wordt dit door Galileo Galileï (1564-1642) en Kepler (1571-1630) bewezen. Daarmee werd een nieuw beeld van de wereld geschapen. Dit was het einde van het geocentrisch wereldbeeld.

Een andere belangrijke factor die zeker een bijdrage heeft geleverd aan de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers[194] is het nationalisme. Met nationalisme bedoel ik hier, zoals Habermas het beschrijft, een proces waarbij burgers zich primair met de staat en dus niet met een ander organisatieprincipe (zoals religie) identificeren.[195] Natievorming was zelf een uitvloeisel van lange processen van modernisering in Europa. Deze processen gaan terug tot de twaalfde eeuw toen autarkische en geïsoleerde lokale gemeenschappen ontsloten werden. Op politiek gebied ontstonden geleidelijk processen van centralisering, schaalvergroting en standaardisering die tot uitdrukking kwamen in nationale wetten, juridisering en bureaucratisering van het bestuur.[196] Dit proces wordt vervolledigd in de 17e eeuw met de Vrede van Westfalen: "De oorsprong van het moderne natiestaatsysteem ligt in de 17de-eeuwse politieke ontwikkelingen in Europa. In 1648 werd een reeks religieuze oorlogen tussen de voornaamste Europese mogendheden afgesloten door de Vrede van Westfalen. Het hieruit voortvloeiende en op de nieuw geformuleerde principes van soevereiniteit en territorialiteit gebaseerde model van zelfstandige, onpersoonlijke staten, stond haaks op het middeleeuwse mozaïek van kleine staatjes waar de politieke macht vaak lokaal en persoonlijk was geconcentreerd. Ook het religieuze domein bleef door de modernisering niet gespaard. Er vond een grote reformatie plaats, waardoor meer dan duizend jaar eenheid van het westerse christendom verscheurd werd.

Een ander belangrijk proces is volgens de socioloog Max Weber het primaire kenmerk van de moderniteit: rationalisering. Een van de manieren waarop dit proces zich uit, is secularisatie, de steeds verdere afname van maatschappelijke en politieke impact van geïnstitutionaliseerde godsdienst. Weber spreekt van de '*onttovering van de wereld*', waarmee hij duidt op het seculariseringsproces, waarin de godsdienst steeds minder een centrale rol heeft in het publieke domein. Tevens benadrukt Weber de rol

[194] Hoewel de overgang naar actieve burgers al ingezet werd in de Middeleeuwen en Renaissance, werd het pas concreet en verspreid in de Moderniteit.

[195] Habermas, *Recht en politiek*, 28.

[196] D. van der Blom, *De verhouding van staat en religie in een veranderende Nederlandse samenleving* (Leiden: Uitgeverij Aspekt, 2016) 197.

die de reformatie speelt in de ontwikkeling van het kapitalisme, met name op het gebied van de arbeidsethos: hard werken en succesvol arbeid verrichten, waarmee je, in opdracht van God, geld verdient. Op deze wijze hebben vooral protestantse stromingen bijgedragen aan de ontwikkeling van de vrije markt en de (kapitalistische) organisatie van arbeid in de moderne wereld. Deze boden de legitimatie voor de individualistische economische drijfveer én voor het ontstaan van het moderne burgerlijk-kapitalistische ethos.[197] Want "niet de moraal*leer* van een religie, maar het morele gedrag waarop door het toekennen van heilsgoederen onder bepaalde voorwaarden *premies* zijn gezet, is in de *sociologische* zin van het woord 'haar' specifieke 'ethos'. Dat gedrag was in het puritanisme een bepaalde methodisch-rationele leefwijze, die – onder de gegeven omstandigheden – de weg effende voor de 'geest' van het moderne kapitalisme".[198] Het verschil zit hem dus in het gegeven dat er een verschuiving plaatsvindt van 'leer' naar 'gedrag'. Dit wil zeggen dat waar eerder de ethos gericht was op de specifieke wetten die vastgelegd waren, er nu een veel sterkere nadruk ligt bij de actuele gedragingen van mensen. Deze nadruk op individueel gedrag binnen de ethos legt vervolgens weer een basis voor de moderne burgerij en haar ethos.

Het seculariseringsproces, dat begonnen is in de late middeleeuwen en renaissance wordt (met vallen en opstaan) tot op de dag van vandaag doorgezet. Het seculariseringsproces wordt door de meeste sociologen en cultuurfilosofen als een belangrijk kenmerk van de modernisering van de westerse samenleving gezien. Daarmee vormt ze een onmisbare voorwaarde voor de versterking van de positie van burgerschap.

Terecht laten auteurs als A.C. Grayling en Jonathan Israel zien dat er een verband bestaat tussen het seculariseringsproces en de betekenisvolle rol van burgers in de politieke besluitvorming, in een samenleving met een religieus-dominante politieke traditie.[199] Opmerkelijk is dat het seculariseringsproces binnen de gemeenschappen van de drie monotheïstische godsdiensten vooral in de oorspronkelijk christelijke wereld terug te zien is. Deze constatering kan een mogelijke verklaring bieden voor de passieve en onderdanige rol van mensen in de politieke sfeer van andere gemeenschappen, met de dominante positie van monotheïstische godsdienst (in de islamitisch en joodse cultuur), waar secularisering nog uit blijft.

Ondanks de vele oorspronkelijke overeenkomsten van de historische bronnen van de secularisatie in moderne geschiedenis van het westen, verliep het moderniseringsproces niet overal op uniforme wijze. Elk land had haar eigen versie die het beste paste bij de tradities van het land.[200] In tegenstelling tot de heersende opvatting die vaker secularisering als aardsvijand van het geloof bestempelt, heeft dit proces

[197] Max Weber, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*, Mark Wildschut (vert), (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012) 156.
[198] Weber, *De protestantse Ethiek*, 156.
[199] Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750,* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001); Grayling, *Towards the Light*.
[200] Massimo Rosati (red), Kristina Stoeckl (red), *Multiple Modernities and Postsecular Societies* (Farnham: Ashgate, 2012).

juist een bijdrage geleverd aan het vreedzame bestaan van verschillende rivaliserende geloofsgemeenschappen. Daarmee versterkt secularisering de sociale cohesie. Als voorbeeld kan de Nederlandse politieke geschiedenis dienen dat "een eigen manier van omgaan ontwikkelt van schijnbaar onoverbrugbare religieuze tegenstelling, het pacificeren" aldus Van der Blom. Hij vervolgt:

> "Eeuwen lang ging het daarbij voornamelijk om de tegenstelling tussen katholieken en protestanten die tot in de 20e eeuw het politieke denken beheersten. Beschreven wordt dat die religieuze tegenstelling kon worden gepacificeerd door aansluiting te zoeken bij een republikeinse seculiere traditie, waarvan deze gedragslijn al werd gecultiveerd in de Republiek der Verenigde Nederlanden (1588- 1695) maar haar constitutionele basis en vertrekpunt kreeg in de staatsregeling voor het Bataafse volk (…) Het duurde evenwel tot in de jaren 60 dat secularisatie, emancipatie, individualisering en de erkenning van de mens als zelfstandig individu in de samenleving schoorvoetend werd geaccepteerd."[201]

Niemand zal de eeuwenlange tegenstelling tussen katholieken en protestanten ontkennen evenals hoe ze in het verleden met elkaar op de vuist gingen. Die tegenstellingen zijn tegenwoordig, aldus Van der Blom, aanzienlijk afgevlakt, zo niet geheel verdwenen.

> "Dat is niet alleen het gevolg van het feit dat katholieken en protestanten hebben geleerd dat hun eigen levensbeschouwingen in diepste wezen tolerant (zouden moeten) zijn, maar ook (zo niet voornamelijk) dat de secularisatie in het christendom enorm heeft toegeslagen. De secularisatie heeft dus gunstig gewerkt voor het versterken van de sociale cohesie in het nationaal verband"[202]

Welke praktische voordelen levert secularisatie eigenlijk op voor burgerschap? Burgers zien in een religieus-neutrale staat, de staat als een belangrijk (politiek) instrument om publieke zaken in de wereld van hun dagelijkse leven te regelen. Deze nieuwe moderne verhouding tussen burger en staat vormt een belangrijk verschil met de traditionele verhouding tussen burgers en kerkelijke instituten.

Waar de oorsprong en gezagsgrond van kerkelijke documenten voor burgers ondoorgrondelijk blijft, zijn de burgers in een seculaire staat doorgaans goed geïnformeerd over de oorsprong van de politieke documenten waarin het overheidsbeleid vastgelegd is. Dit is een gevolg van het feit dat de wetten niet op een geheimzinnige manier, maar op een transparante wijze tot stand komen. Burgers kunnen zelf sterk bijdragen aan de totstandkoming van de wereldlijke wetgeving. Dit is heel anders dan wat er bij heilige

[201] Van der Blom, *De verhouding van staat en religie,* 197.
Hierop gaan we later in.
[202] Van der Blom, *De verhouding van staat en religie,* 193.

geschriften het geval is. Zowel de inhoud als de interpretatie van de heilige boeken konden niet beïnvloed worden door de burgers, terwijl burgers betreffende de wereldlijke wetgeving wel de mogelijkheid hadden om de overheden aansprakelijk te stellen als ze zich niet aan de wetten van de burgers hielden en vervolgens ze de macht hadden hen af te zetten. Geestelijke autoriteiten konden ontastbaar blijven, omdat ze niet door de burgers ter verantwoording geroepen konden worden. Opmerkelijk is dat religieuze groepen sterk vertegenwoordigd kunnen worden in de politiek (christelijke partijen mogen bijvoorbeeld deelnemen aan de politiek via democratie, om wereldse wetten tot stand te brengen), terwijl het voor de burgers onmogelijk is om over de totstandkoming van heilige geschriften mee te spreken, die de moraliteit van burgers reguleren. Hier is duidelijk sprake van een scheve verhouding, enerzijds mogen politiek geëngageerde geestelijken als volksvertegenwoordigers deelnemen aan het politieke proces, anderzijds zijn burgers uitgesloten van de discussies over de inhoud en vooral de interpretatie van heilige teksten.

In de moderne betekenis houdt burgerschap in dat een burger een lid is van een *politieke* gemeenschap,[203] met daaruit resulterende rechten en plichten. In de Franse Revolutie krijgt dus het begrip burgerschap een nieuwe betekenis, dat wil zeggen burgerschap is de dominante identiteit als (bijvoorbeeld) een Fransman, in tegenstelling tot identiteit ontleent aan religie, landeigendom, afkomst, stand of stad. *Citoyen* (en *citoyenne*) is een universele titel voor alle Fransen. Het verschil met de Middeleeuwen en de Renaissance ligt in loyaliteit en de vorm van activiteit. "Indeed, citizenship, virtue and public spirit were closely connected ideas, suggesting a rigorous commitment to political (and military) activity on behalf of the community – *patria*, not yet *nation*."[204] In het begrip van de Franse Revolutie werd van burgers een actieve en toegewijde deelname aan het vaderland verwacht.[205] Burger-zijn heeft hier dus een nadrukkelijk positieve betekenis, in de zin dat de staat de verwachtingen, die aan de burger stelt, expliciet maakt. Er wordt een sterke band tussen burger en staat gevormd. [206]

### *2.3.2.Moderne kantiaanse opvattingen van 'wereldburgerschap' in de periode van de Verlichting*

Na de eerste grote stappen in de richting van kosmopolitisch denken door onder andere de Oude Griekse filosofen, duurt het meer dan twee millennia alvorens de Westerse traditie een tweede en nieuwe grote stap in deze richting zal zetten; en dit keer met de sleutelfiguur van de verlichting, te weten Immanuel Kant (1724-1804). Dit is de periode waarin het kosmopolitisme als kernconcept

[203] In de Renaissance zien we dat de burger al politieker is dan is de Middeleeuwen, maar in de Moderniteit wordt dit, middels de nationale identiteit, collectief en actiever. Hierdoor kunnen we pas echt spreken van *politiek* burgerschap in de Moderniteit.
[204] Michael Walzer, *"Citizenship",* In: Richard Bellamy en Madeleine Kennedy-Macfoy (red), *Citizenship, Critical Concepts in Political Science Volume 1, What is Citizenship? Theories of Citizenship: Classic and Contemporary Debates* (London and New York: Routledge, 2014) 86.
[205] Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre* (Oxford & Princeton: Princeton University Press, 2014); Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Random House, 1989).
[206] Walzer, *"Citizenship*," 86-87.

geïntroduceerd werd, in een moderne taal en de daarmee verbonden betekenis, die anders is dan het kosmopolitisme dat teruggevonden wordt bij de Oude Grieken en de Romeinse Stoïcijnen. Dat gezegd hebbende, moet echter niet uit het oog verloren worden dat Kant geput heeft uit het gedachtegoed van zijn Griekse voorgangers.[207]

Waarom verdient juist Kant onze aandacht? Wat was modern in de manier van denken van Kant met betrekking tot de kosmopolitische orde en hoe revolutionair waren zijn kosmopolitische opvatting voor zijn tijd?

Weinig filosofische onderzoekers hebben zo'n stempel op het moderne denken van de Westerse traditie gezet als Kant. Dit komt vooral door de 3 grote kritische onderzoeken naar de grenzen van het menselijke denken, te weten (1) Kritiek van de Zuivere Rede (1787), (2) Kritiek van de Praktische Rede (1788) en (3) Kritiek van het Oordeelsvermogen (1790).

- De Kritiek van de Zuivere Rede is een onderzoek naar de reikwijdte van de menselijke kennis, waarmee hij de grenzen van het theoretische kennen tracht af te bakenen. In deze kritiek trekt Kant de conclusie dat menselijke kennis begrensd is en we niets kunnen weten over zaken die de zintuigelijke ervaring te boven gaan. Dat betekent dat we over God geen wetenschappelijke uitspraken kunnen doen. Door deze filosofische mijlpaal is Kant degene die duidelijk geloof (religieuze opvattingen) en wetenschap van elkaar afgrenst. Als erfgenaam van Kant accepteert de gemeenschap van wetenschappers tot op heden deze boedelscheiding tussen wetenschappelijke rede en geloof.

- In de Kritiek van de Praktische Rede stelt Kant dat we als praktische, moreel handelende wezens niet bepaald worden door de gevolgen van deze handelingen. Volgens Kant moet iedereen als autonoom subject zich met betrekking tot zijn handelen ook als mogelijke wetgever beschouwen. Hiermee impliceert Kant een modern politiek model dat het beste aansluit bij de geest van zijn (vernieuwende) idee van burgerschap: elk mens als autonoom, zelfwetgevend subject, dient zich als vertegenwoordiger van de gemeenschap van de menselijke soort en als burger van de menselijke gemeenschap te beschouwen, oftewel als wereldburger. Ook de geldigheid van de zedelijke eisen heeft zijn wortels in de autonomie van de rede en niet in de bovennatuurlijke (Goddelijke) wereldorde.

[207] Brown en Held stellen: Kant was niet de eerste filosoof die het idee van kosmopolitische orde behandelde noch principes van moreel kosmopolitisme aanhing. Noch was Kant de eerste filosoof die een morele argumentatie gebruikte om de kosmopolitische ethiek toepasbaar te maken in de praktijk van instituties. In: Brown en Held, "Editors Introduction*",* 7. Zoals Martha Nussbaum in haar hoofdstuk 'Kant and Cosmopolitanism' benadrukt, is Kant in hoge mate schatplichtig aan het werk van de Stoïcijnen. Zie: Martha Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism" in: Gareth Wallace Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010) 28-29.

- Met de Kritiek van het Oordeelsvermogen probeert Kant de grenzen en de geldigheid van oordelen over doelmatigheid en schoonheid te onderzoeken. Het tweede deel van de Kritiek van het Oordeelsvermogen behandelt het menselijk vermogen om de feiten van de natuur te beoordelen op hun doelmatigheid. Zo is bijvoorbeeld een rivier in de bergen veel doelmatiger (geschikter) voor de opwekking van elektriciteit, dan een rivier in het laagland. Daarmee verwerkelijkt de mens zijn vrijheid doordat hij de natuur niet alleen bestudeert en begrijpt, maar haar ook naar zijn hand kan zetten.[208] Daarom sluit zijn conclusie goed aan bij de ideeën van de verlichting.

Met deze drie filosofische kritieken heeft Kant zijn stempel op de moderne Westerse traditie gedrukt. Met zijn kritische filosofie brak Kant met de voorafgaande filosofische traditie. Zoals men opmerkt, is "kritiek" een sleutelwoord, zowel voor Kant zijn filosofie, als die van de verlichting. Kritiek heeft in het denken van Kant een heel andere betekenis, namelijk de oorspronkelijke betekenis van het Griekse "krinein": scheiden (=afgrenzen); Kant mag de eerste denker van de grens genoemd worden, omdat hij met zijn kritische filosofie de grenzen van de menselijke rationaliteit afbakent.

Kants kritiek kan beschouwd worden als een begin van twee totaal verschillende filosofische tradities, namelijk van (1) de analytische traditie, welke door Foucault gedefinieerd wordt als waarheidsanalyse, en (2) de historisch-kritische traditie die zich ook op Kant baseert. De analytische traditie richt zich op de formele regels van waarheidsvinding, terwijl het bij de historisch-kritische traditie draait om de zijnsvraag over de mens in het heden.[209] Vooral Kants kritische en problematiserende houding ten opzichte van de Verlichtingsidealen vormen de kern van de Verlichting en daarmee van de moderniteit als geheel.

In contrast met de reeds genoemde middeleeuwse visie vinden wij een modern begrip van waardigheid bij Immanuel Kant. Met Kant betreden we een nieuw tijdperk in de filosofie waarin de notie van de burger als vrij, autonoom subject een filosofische onderbouwing krijgt. Om dit inzichtelijk te maken, moeten we eerst verder ingaan op wat ook wel de kantiaanse omwenteling wordt genoemd.

Naast de wetenschappelijke revoluties sinds 1500, zijn er nog twee ontwikkelingen aan te wijzen die bijgedragen hebben aan de ondergang van het Middeleeuwse mensbeeld: de reformatie en het humanisme. Door de reformatie werd vooral macht van de centralistische katholieke kerk ondermijnd. Het pauselijk (kerkelijk) gezag moest wijken voor het persoonlijke geweten van de individuele gelovige. Deze geloofsopvatting, het Piëtisme, werd ook door Kant beleden en had dus een beslissende invloed op zijn wijsgerig denken.

Ook humanistische denkers, zoals Erasmus, stelden de gewetensvrijheid van de individuele mens boven het wereldse en kerkelijke gezag. Op deze manier werd er de nadruk gelegd op de waardigheid van het

[208] Immanuel Kant, *Kritiek van het Oordeelsvermogen*, Jabik Veenbaas en Willem Visser (vert), (Uitgeverij Boom: Amsterdam, 2009) 265-268.

[209] René Boomkens, *Erfenissen van de verlichting: basisboek cultuurfilosofie* (Boom: Amsterdam, 2011) 329.

individu. Beide bovengenoemde stromingen (reformatie en humanisme) gronden hun theorieën daarentegen wel in externe autoriteiten, buiten het individu om. In het geval van de reformatie is dat de Goddelijke openbaring, bij het humanisme is het de klassieke literatuur. (hoewel humanisten vaak nog steeds een beroep deden op God) Belangrijk is hier dat hoewel vrijheid en verantwoordelijkheid door reformatorische en humanistische denkers in het bereik van de persoon zelf geplaatst werden, de ultieme autoriteit voor deze vrijheid en verantwoordelijkheid buiten de persoon gevonden werd. De mens zelf blijft hier nog steeds onmondig.[210]

Het is de verdienste van de verlichtingsfilosoof I. Kant dat hij de verantwoordelijkheid *in* het subject zelf legt. Hier is pas sprake van autonomie (de persoon die zichzelf de wetten voorschrijft) en niet van heteronomie (het gezag komt van buiten de persoon, c.q. de kerk of de staat).

Het begrip autonomie is de centrale pijler van zijn beroemde definitie van de Verlichting. "*Verlichting* is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zich zelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude.* Heb de moed, je van je *eigen* verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting."[211]

De uit deze onmondigheid bevrijde mens is dus *wel* in staat om zich van zijn verstand te bedienen, zonder de leiding van een instantie buiten hem, wat betekent dat het vermogen tot autonoom handelen de heteronome gehoorzaamheid vervangt. Kant, als rationeel filosoof en als systeembouwer, stond voor de grote opgave om deze autonomie te onderbouwen. Hoe voerde Kant dit uit? Daarvoor moeten we eerst een schets geven van de historische aanloop tot Kants grote synthese van de drie kritieken.

Het probleem in kwestie is van epistemologische aard: hoe kunnen we een fundament geven voor betrouwbare wetenschappelijke kennis? Historisch gezien zijn er twee tegengestelde antwoorden mogelijk op deze vraag. De eerste mogelijkheid wordt Rationalisme genoemd: de opvatting dat vooral (of zelfs exclusief) het verstand, de ratio, het middel is om zekere kennis te verkrijgen. In de aanloop naar Kant moeten we vooral wijzen op de radicale twijfel van de filosoof Descartes (1596-1650).[212]

De manier hoe Descartes zekere kennis probeerde te verwerven is de methode van methodologische twijfel. Dit verloopt in drie niveaus. Het eerste niveau van twijfel betreft de zintuigelijke waarneming. Hier kan ik mij vergissen, bijvoorbeeld als ik blauw als groen waarneem. Het tweede niveau betreft het

---

210 Zie voor Humanisme en Reformatie bijvoorbeeld: Russell, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie:* 523-526, 543-555.

211 Immanuel Kant, *Wat is Verlichting?*, B. Delfgaauw (vert) (Kampen: Kok en Agora: 1988) 59-61.

212 Descartes wordt beschouwd als een grondlegger van de moderne filosofie, omdat zijn kijk op de wereld sterk beïnvloed werd door de natuurwetenschappen en door middel van zijn sceptische methode trachtte hij een nieuw filosofisch bouwwerk op te richten.
Bertrand Russell, *Geschiedenis van de Westers Filosofie,* 588.

bestaan van een buitenwereld en het eigen (filosofische) lichaam. Dit zou slechts het product van een droom kunnen zijn. Het derde niveau betreft wiskundige waarheden. Hier zou ik bedrogen kunnen worden door een kwade geest. Nu heeft Descartes het sceptische dieptepunt bereikt. Waar hij echter niet aan kan twijfelen is het gegeven dat hij twijfelt: omdat ik twijfel en twijfel een gedachte is, denk ik. Ik ben degene die denkt en omdat ik niet kan denken zonder te bestaan, besta ik: *cogito ergo sum*.[213]

Vanuit dit heldere en onderscheiden idee bouwt Descartes de zekerheden op. Volgens Descartes hebben we een helder idee van een oneindige, eeuwige, almachtige en algoede substantie, waardoor ik en al het andere geschapen is. Vervolgens denkt hij het bestaan van deze substantie te bewijzen door middel van een variant op het ontologisch godsbewijs. God is een almachtig en goed wezen en zal ons niet bedriegen, omdat bedrog afbreuk zou doen aan zijn perfectie. Dus bestaat er een wereld buiten mij, en hoeven wij niet te twijfelen aan de waarheid van wiskundige stellingen. Descartes stelt echter, dat men nog steeds kan twijfelen aan de manier waarop men de wereld zintuigelijk waarneemt, maar aan de uitgebreidheid van de wereld inclusief mijn eigen lichaam kan ik niet meer twijfelen. Dit wil zeggen dat het lichaam een extensie heeft in drie dimensies. Het ontologische resultaat van Descartes onderzoek is een dualisme: een tweedeling van de werkelijkheid in denkende substanties (*res cogitans*) en uitgebreide substanties (*Res Extensa)*. Voor Descartes was uitsluitend in de zekerheid van het bestaan van een volmaakte God een garantie te vinden voor de validiteit van het waarheidscriterium. Het bovengenoemde godsbewijs is tevens het eerste probleem welke Kants synthese moet oplossen: hoe kan een solipsistische valkuil vermeden worden?

Voor Kant zijn deze problemen alleen op te lossen met behulp van de praktische rede, waar het categorisch imperatief geldt en dat een universele wet (algemeen geldig voor iedereen) is. Ook is het zo dat 'ik twijfel' een gedachte van een ik moet hebben die kritisch is ten opzichte van zichzelf. Dat betekent voor Kant echter niet dat er daarom een substantieel bestaand ik moet zijn. Het kan nog steeds een loutere gedachte zijn. Dus zal voor Kant het werkelijk bestaande ik alleen bewezen kunnen worden door de praktische rede: daar waar ik me namelijk door de categorische imperatief verplicht weet en die verplichting ervaar in mijn gevoelsleven, daar kan ik het niet ontkennen. De substantie blijft een transcendentaal idee.

Ook het idee van God als gedachte volmaaktheid die noodzakelijk moet bestaan, verwerpt Kant. Hij verwerpt het ontologisch godsbewijs dat stelt: een bestaande volmaaktheid is volmaakter dan een niet-bestaande, dus de meest volmaakt gedachte volmaaktheid moet ook bestaan. Voor Kant kan het bestaan niet bewezen worden door louter het denken, maar alleen door ervaring. We kunnen dus ook de wetenschap niet funderen op een rationele schepper die als volmaakt wezen een betrouwbare wettelijk geordende wereld heeft geschapen. Volgens hem kan wetenschap alleen gebaseerd worden op de combinatie van de categorieën van het verstand en de ervaring. Het geloof kan dus nooit de basis van de

[213] René Descartes, *Over de Methode*, Th. Verbeek (vert) (Meppel: Boom, 1979) 69.

wetenschap zijn, maar de grenzen van de wetenschap (die immers alleen de ervaarbare kant van de werkelijkheid betreft) laat wel ruimte voor het onervaarbare: de noumenale orde van de vrijheid en zo ook van de moraal en daarmee voor het vertrouwen en de hoop dat de moraal zinvol is: dat is wat geloof stelt, maar dat kan niet wetenschappelijk worden bewezen.

Het tweede antwoord op de vraag hoe we kennis kunnen verwerven, wordt Empirisme genoemd. Zoals we zullen zien, roept dit ook een lastig probleem op, waarvoor Kant een oplossing moest vinden. Empirisme gaat al terug tot Aristoteles, maar we gaan hier van de moderne denkers binnen deze stroming uit, specifiek twee Engelse verlichtingsdenkers: John Locke (1632-1704) en (de voor Kant belangrijkere) David Hume (1715-1776).

Volgens deze empiristen is alle kennis afkomstig uit zintuigelijke waarneming. Volgens Locke begint de menselijke geest als een *tabula rasa*, een onbeschreven blad, welke vervolgens beschreven wordt met impressies. Er is een activiteit van de geest nodig om impressies te combineren tot complexe ideeën, het materiaal voor ons rationele denken. Voorbeelden van zo'n complex idee zijn substantie (een ding met eigenschappen), causale relaties, maar ook het idee subject, oftewel persoonlijke identiteit.

Deze theorie werd door de Schotse denker David Hume onder vuur genomen. Hoewel Hume het empiristische principe volledig deelt, is volgens hem deze epistemologie vatbaar voor de volgende sceptische kritiek: we nemen alleen impressies (en daarvan afgeleide ideeën) waar. Het verbindende element, c.q. de bundeling van eigenschappen tot een subject en de oorzaak-gevolg relatie tussen twee of meer fenomenen wordt niet zintuigelijk waargenomen. Dit levert voor de wetenschap een groot probleem op: als de notie van causaliteit niet gegrond kan worden in een filosofisch principe, dan staat causaliteit op los zand en stort het bouwwerk van de wetenschap in.

Deze sceptische kritiek van Hume heeft Kant uit zijn dogmatische sluier gewekt. Hij realiseerde zich namelijk dat, naast het hierboven genoemde probleem van het rationalisme, te weten de relatie tussen denken en de buitenwereld (solipsisme-probleem[214]), ook het Empirisme (voor het bereiken van kennis is de zintuigelijke of onmiddellijke ervaring doorslaggevend) een probleem opwerpt, namelijk het vinden van een solide filosofische onderbouwing voor de principes causaliteit en substantie. Kant vindt de oplossing van dit probleem in de vorm van een monumentale synthese tussen rationalisme en empirisme, zoals hij dit exponeert in de eerste van de drie kritieken: de Kritik der Reinen Vernunft.

Ook voor Kant begint kennis met zintuigelijke indrukken. Het cruciale verschil is echter dat volgens Kant het menselijke kenvermogen niet makkelijk de kennis van de wereld buiten ons ontvangt, maar deze actief omvormt tot kennis. Hierbij kiest Kant voor een volkomen nieuw standpunt. Hij stelt niet dat het menselijke kennen zich naar de dingen richt, maar dat de dingen zich naar het menselijke kennen richten. Dit is de kern van Kants beroemde copernicaanse wending: kennis van de wereld wordt in hoge mate gevormd door de vooraf gegeven (a priori) structuur van ons kenvermogen. Zonder dit zouden wij

[214] Dat het individuele ik of eigen bewustzijn de enige realiteit is.

de wereld niet kunnen kennen, en omgekeerd is onze kennis begrenst tot onder categorieën geplaatste, en door de zintuigen geleverde, kennis. Daarbuiten kennen wij niets, dit noemt hij *das ding an sich*.

Hoe verloopt nu het kenproces? Zintuigelijke indrukken worden eerst in ruimte en tijd geplaatst (Ruimte en tijd als *Anschauung*, te vertalen als aanschouwing of voorstelling). De twaalf categorieën van het verstand, de structuur die vervolgens aan het werk gaat, is, en dit is cruciaal, beperkt tot voorstellingen. Worden categorieën toegepast op iets wat niet zintuigelijk waarneembaar is (zoals God of de Kosmos), dan overschrijdt men de grenzen van de menselijke kennis.

Deze activiteit van het menselijk kenvermogen levert fenomenale kennis, dat wil zeggen, kennis van de waarneembare natuur, die strikt wetmatig gedetermineerd is. Daarmee lijkt Kant geslaagd te zijn in zijn opzet om een conceptuele basis te scheppen voor de wetenschappers, waarbij zowel de solipsistische valkuil als de Humeaanse scepsis een oplossing krijgen in de categoriale synthese. Maar het probleem is of Kant met deze manoeuvre ook een bevredigend antwoord kan geven op de vraag hoe de mens als vrij en autonoom subject begrepen moet worden. Kennis is immers begrensd tot de natuurwetmatig bepaalde natuur. Betekent dit niet dat er voor de menselijke vrijheid geen plaats is in zijn systeem?

Kants antwoord hierop is even briljant als discutabel. "Ik moest dus het *weten* opheffen, om plaats te verkrijgen voor het *geloof*."[215] Blijkbaar is voor de Piëtist Kant het onverteerbaar dat er geen plaats meer is voor vrijheid en dus ook niet meer voor geloof. Wat bedoelt hij hier met opheffen? Hoewel onze kennis beperkt is, bevat de menselijke geest, naast kennis, ook ideeën. De mentale functie die met deze ideeën, *noumena,* in zijn terminologie, geassocieerd wordt, noemt hij *Vernunft*. Kant ziet de mens als een hybride wezen, deels als fenomenaal wezen, onderworpen aan de natuurwetten en deels als een spiritueel wezen, vrij, autonoom, met een onsterfelijke ziel en ontvankelijk voor de Goddelijke genade. Met de *Vernunft,* naast het verstand een functie van de rede, verkrijgen we geen kennis, maar hebben we weet van een aantal regulatieve ideeën, die zowel onze wetenschappelijke praktijk als ons moreel handelen mogelijk maken. Kant noemt deze de postulaten (lees: eis of gebod) van de rede, en kunnen het beste begrepen worden als denkvoorschriften. Het postulaat beschouwt de natuur als een kosmos, waarin wetten universeel geldig zijn. Categoriaal valt dit niet de bewijzen, maar het is wel een noodzakelijke voorwaarde voor het bedrijven van wetenschap. De volgende postulaten hebben betrekking op ons moreel handelen. Daarbij raken ze direct ons thema, de burger als autonoom handelend persoon. Kant werkt deze uit in zijn tweede kritiek, *Kritik der Praktische Vernunft*.

De eerste vereiste van moraliteit is het hebben van een goede wil. De mens moet *willen* om het goede te doen en het slechte te laten. Met *wil* wordt hier de redelijke *wil* bedoeld, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de begeerte, die natuurlijk is. Alleen wezens met een vrije wil kunnen zelf kiezen voor het goede. Het postulaat van de praktische rede luidt als volgt: beschouw jezelf als een vrij persoon die zijn eigen,

[215] Immanuel Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, Jabik Veenbaas en Willem Vissers (vert), 2e dr. (Amsterdam: Boom, 2005) BXXX-15.

autonome, door de rede zelf opgestelde wetten volgt. Vrijheid en autonomie wordt geëist, niet bewezen uit andere principes.

Volgens Kant kunnen wij geen oordeel vellen of de mens al dan niet vrij is, want oordelen zijn beperkt tot gedetermineerde fenomenen. Maar moeten we als postulaat de mens als vrij wezen denken? Anders zal de menselijke waardigheid verloren gaan, als we mensen niet als vrije bron van hun handelen zien. Dat Kant de mens als autonoom, vrij wezen met eigen verantwoordelijkheid ziet, is ontegenzeggelijk een grote verworvenheid. Zeker ten opzichte van het Middeleeuwse mensbeeld, waar de moraal voortkwam uit een Goddelijke bron. Deze stap van Kant was een degelijke versterking van de autonomie van de mens en daarmee burgerschap. De mens handelt, volgens Kant, moreel uit vrije keuze en niet omdat hij bang is voor de wraak van God.

Om terug te komen bij het begrip van menselijke waardigheid, bij Kant omvat dit zowel een (1) ontologisch als een (2) rechtstheoretisch aspect (een moreel en rechts aspect).

(1) Het ontologische aspect van menselijke waardigheid van Kant vindt men in zijn ethiek. Het begrip waardigheid koppelt hij aan alle mensen als rationele wezens. Dit is een opvatting van menselijke waardigheid die onvoorwaardelijk aan alle mensen toekomt, puur op basis van het mens-*zijn*, begrepen als een ontologische categorie. Het is een eigenschap van het mens-zijn die mensen onder geen enkele omstandigheid mogen en kunnen verliezen, en vormt daarmee de reden dat mensen met respect behandeld behoren te worden, ongeacht hun religie, afkomst, geslacht en sociale status. Het verschil met een klassieke visie (zoals bij Cicero) is dat ook als mensen hun redelijkheid of vrije wil verliezen, ze toch met respect behandeld moeten worden. De mens is, volgens Kant, als autonoom wezen, categorisch gehouden aan de morele wet. Als je een ander niet met respect behandelt, ben je met jezelf in tegenspraak. De menselijke rede bij een dergelijke klassieke visie is een instrumentele rede, waarmee de mens de geschikte middelen uitkiest om doelen te bereiken. Maar voor Kant is het een categorisch imperatief. Hiermee bedoelt hij; handel altijd volgens de innerlijke morele wet, onafhankelijk van de consequenties.

(2) Het rechtstheoretische aspect is dat ook grondrechten (zoals later opgenomen in de UVRM) worden gekenmerkt door zo'n universele geldigheidsaanspraak. Daarom hebben ze iets gemeen met morele normen, omdat ze alleen vanuit het morele perspectief gerechtvaardigd kunnen worden. Op basis hiervan kregen grondrechten een algemener kader dat op basis van moraliteit gerechtvaardigd wordt, omdat grondrechten voor iedereen van gelijk belang zijn. Zoals artikel 1 van de *universele verklaring van de rechten van de mens* formuleert: "alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Ze zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkaar in een geest van broederschap te gedragen."[216] Dit bevestigt Kants opvatting van moraliteit, namelijk dat mensen wat vrijheid betreft aan

[216] Zie Artikel 1 van de *Universele verklaring van de rechten van de mens* In*:*

elkaar gelijk zijn en het positieve recht moet dan de vrijheid en gelijkheid garanderen. Kant legt dus de nadruk op de universaliteit van de moraal. Ethische of morele normen zijn bij Kant pas waarlijk moreel, wanneer ze universeel zijn Voor het perspectief op wereldburgerschap is dit van groot belang, aangezien wereldburgerschap slechts mogelijk is, wanneer er een fundering van universaliteit is.

Het fundament van moreel handelen staat op zichzelf en wordt hier niet gezocht in iets hogers zoals een goddelijke wet. Daarom werd in de universele verklaring voor een niet-religieuze versie van menselijke waardigheid als fundament van de mensenrechten gekozen.[217] Dit betekent uiteraard niet dat mensen deze waardigheid als criterium voor hun dagelijks handelen gebruiken, het is moeilijk om te bewijzen dat moraliteit als zodanig bestaat. Uit het menselijke handelen in de wereld blijkt, ook in het bijzonder in de misdaad tegen Farkunda, dat je kunt concluderen dat deze moraal, gebaseerd op menselijke waardigheid, vaak afwezig is. Farkhunda's waardigheid als mens werd in het bijzonder geschonden, doordat haar "straf" iedere legitimiteit ontbeert en onmenselijk wreed was:

1. Zij is gemolesteerd zonder dat daarvoor een grondslag was in de nationale wet van Afghanistan.
2. Zij is gemolesteerd zonder enige vorm van eerlijk proces.
3. Zij is gemolesteerd en heeft daarmee een "straf" gekregen die onnodig wreed was.
4. Zij is gemolesteerd op grond van "religieus recht", waarvan de inhoud in strijd is met mensenrechtenverdragen als de UVRM.

Dat betekent dat mensen niet altijd in staat zijn om de menselijke waardigheid als criterium voor hun handelen te hanteren. Hoe komt dat? In het geval van de misdaad tegen Farkunda ontlenen de daders hun morele besef aan goddelijke wetten.[218] De opvatting van Kant staat in contrast met motieven voor de moord op Farkunda, want de daders hebben Farkunda vermoord in naam van religie en hebben Farkunda als middel gebruikt om zelf naar het paradijs te gaan (zoals IS nu ook doet). Hoewel ze uit de naam van religie, op basis van categorische wetten handelen, zou Kant het hier mee oneens zijn, omdat hij geen teleologische moraal voorstelt, waarbij het doel centraal staat als je moreel handelt. Moraliteit is bij Kant absoluut ongeacht de consequenties of het doel. De mens is een autonoom en vrij wezen, dus

---

Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (10 december 2018), https://www.navigator.nl/document/2a4b05b7619ad831d99cd0f3efc7f1f5/universele-verklaring-van-de-rechten-van-de-mens-10-12-1948-tot-?ctx=0143a9b42d4385e24dfcf97caeec4e4e (Geraadpleegd: 13 maart 2019).

[217] "Jacques Maritain, de katholieke filosoof die een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan het opstellen van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, heeft opgemerkt dat hijzelf de menselijke waardigheid begreep in termen van de idee van een onsterfelijke ziel, maar dat hij dat niet in een document als de Universele Verklaring zou willen opnemen, omdat mensen uit vele verschillende religieuze en seculiere tradities zich daarin moeten kunnen vinden." In: Martha Nussbaum, *De nieuwe religieuze intolerantie, een uitweg uit de politiek van de angst,* Rogier van Kappel (vert) (Amsterdam: Ambo Anthos uitgevers, 2013) 80.

[218] "Want de daders, willekeurige burgers, waren ervan overtuigd dat Farkhunda het heilige boek van de moslims onteerd had. Ze voelden zich genoodzaakt om hun geloof te beschermen. Maar daarmee respecteerden en erkenden zij het rechtssysteem van hun land niet."
Sahar Noor, "Straf moordenaars van Afghaanse Farkhunda", *de Volkskrant*, (25 maart 2015) https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/straf-moordenaars-van-afghaanse-farkhunda~ba2a4788/ (Geraadpleegd: 19 januari 2019).

mag je nooit een morele norm uit het bovennatuurlijke of goddelijke gebod afleiden. Als een vrij, rationeel wezen heb je altijd de keuze om al dan niet een God of geloof aan te hangen, zolang je niet je autonomie en vrijheid ervoor opgeeft.

Blijkbaar geloven de daders van de moord op Farkhunda dat er een morele waardigheid bestaat, die universeel van aard is, maar deze waardigheid is door God in de structuur van de werkelijkheid ingebouwd. Ten gevolge hiervan bestaat er een hoger recht dat superieur is aan de bestaande 'wereldlijke' rechtspraktijken. Hier functioneert de religie als hoogste rechtsorde, een geheel van religievoorschriften (onder andere sharia strafrecht)[219] waaraan de gemeenschap moet *gehoorzamen*. Omdat deze mensen zich weinig aantrekken van het wereldlijke leven, stellen ze zich de toekomst anders voor, namelijk met een bepaalde heilsverwachting: het geloof in het bestaan van het *echte* leven in het hiernamaals.

Het probleem dat hier speelt, is dat wetten van God boven de seculiere orde gesteld worden en dientengevolge de burgers niet de auteurs van de wetten zijn. In Europa is dit probleem grotendeels beslecht door het moderniseringsproces van na de middeleeuwen en in het bijzonder de verworvenheden van de verlichting, het liberalisme en de daarop gebaseerde rechtsorden. De staten hebben aldus een monopolie op de wetgeving verworven, los van de godsdienst, met als consequentie dat de religie haar waardige plaats krijgt in de privésfeer en politiek alleen in de publieke sfeer bedreven wordt. De staat eerbiedigt de godsdienstvrijheid en de kerk ziet af van politieke aanspraak. In Afghanistan blijft deze overwinning van de staat tot op de dag van vandaag uit. In Europa wordt deze mentaliteit weer opnieuw actueel in het religieus georiënteerd terrorisme waarmee Europese natiestaten worden geconfronteerd.

Vanuit Kants kritisch, filosofisch perspectief, probeer ik nu zijn innovatieve bijdrage aan het politiek-filosofische denken, dat tot op de dag van vandaag zijn stempel op de politieke filosofie drukt, aan de orde te stellen. Kant plaatst zijn kritische filosofie binnen de ervaringshorizon van zijn tijd. Hij was tevens de laatste verlichtingsfilosoof die getuige is geweest van de Franse Revolutie. Kants essay over Verlichting[220] en over de Franse revolutie zijn een reflectie op zijn eigen filosofie over de ontwikkeling van zijn eigen tijd en hij lanceert hiermee de innovatieve politieke filosofie, waarin hij een

---

219 Zie daarover: Nuh Ha Mim Keller, *Reliance of the Traveller*, Revised Edition, The Classic Manual of Islamic Sacred Law 'Umdat al-Salik by Ahmad ibn Naqib al-Misri (d. 769-1368) in Arabic with Facing English Text, Commentary, and Appendices, Nuh Ha Mim Keller (red en vert), (Beltsville: Amana Publications, 1994); Machteld Zee, *Choosing Sharia: multiculturalism, Islamic fundamentalism & British Sharia Councils*, (The Hague: Eleven, 2015); Machteld Zee, *Heilige identiteiten: Op weg naar een shariastaat?,* (Amsterdam: Querido, 2016).

220 In een klein essay heeft Kant, als verlichtingsfilosoof, zelf de vraag naar de betekenis en het wezen van de verlichting proberen te beantwoorden: "Verlichting is het uitgaan van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen zich te bedienen van zijn verstand zonder door een ander geleid te worden. Hij is aan deze onmondigheid zelf schuldig, wanneer de oorzaak ervan niet ligt aan een gebrek van het verstand, maar van beslistheid en van moed om zich van zijn verstand te bedienen zonder door een ander geleid te worden. Sapere Aude! Heb moed je van je eigen verstand te bedienen! Is daarom de lijfspreuk van de 'Aufklärung'." (Aufkl, AA VIII, 35) Zie "Annotaties" in: Kant, *Naar de eeuwige vrede,* 114-115.

geschiedfilosofische oplossing wat betreft de verwerkelijking van het idee over de wereldburgerlijke toestand van zijn tijd formuleert.

Ofschoon de politieke filosofie niet Kants primaire interesse was, hebben Kants geschriften over de relatie tussen politiek en recht een permanente plaats ingenomen in het hedendaags-filosofische discours.[221] Een van Kants werken hierover, waarin een aantal van zijn filosofische opvattingen over politiek en recht te vinden zijn, heet *Zum ewigen Frieden. Ein philophischer Entwurf*.[222] Hierin werkt hij op een originele wijze zijn filosofische visie uit over mondiale verhoudingen, vooral gericht op Europa als een federatief verband van soevereine staten.

Maar wat was nu de originele politiek-filosofische stelling van Kant vooral met betrekking tot de kosmopolitische orde?

> "Until the seventeenth century, problems of political ethics were rarely discussed in terms of right. In the philosophy and political theory of that period, particularly in the works of major writers of the Enlightenment, crucial new ideas were introduced, including the notion of universal rights, international rights, and natural rights – now generally called human rights." [223]

Binnen de rechtstheoretische traditie voert Kant voor het eerst een nieuwe derde dimensie op, die een groot gevolg had voor de moderne opvattingen over het kosmopolitisch denken, te weten het begrip wereldburgerrecht.[224]

De innovatieve conceptie van Kants kosmopolitische doctrine was het inzicht in drie gerelateerde, maar totaal verschillende, niveaus van recht in de juridische betekenis van het woord. Naast het lokale staatsburgerrecht van mensen binnen een volk (*ius civitatis*), het volkenrecht van staten in verhouding tot

---

[221] Een ander relevant werk betreffende ethiek, politiek en recht van Kant is zijn "Metafysica van de Zeden", waarin hij benadrukt dat de wereldorde staatsrechtelijk moet worden en niet door alleen winst en macht moet worden bepaald. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, (Königsberg: uitgeverij onbekend, 1797).

[222] Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*: *Ein philosophischer Entwurf*, (Königsberg: uitgeverij onbekend, 1795).

[223] Beauchamp, *Philosophical Ethics,* 266. Zie ook: Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy,* (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2010); A.C. Grayling, *Against all Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness,* (London: Oberon Books, 2007); Isaac Kramnick (red), *The Portable Enlightenment Reader,* (Harmondsworth: Penguin Books, 1995).

[224] "In de achttiende eeuw werden de termen 'kosmopolitisme' en 'wereldburgerschap' vaak niet gebruikt als labels voor bepaalde filosofische theorieën, maar eerder om een houding van openheid en onpartijdigheid aan te geven. Een kosmopoliet was iemand die niet *onderdanig* (cursief door B. Azizi) was aan een bepaalde religieuze of politieke autoriteit, iemand die niet werd beoordeeld op bijzondere loyaliteiten of culturele vooroordelen. Bovendien werd de term soms gebruikt om een persoon te kenmerken die een urbane levensstijl had, die dol op reizen was, een netwerk van internationale contacten koestert en zich overal thuis voelt. (…) Hoewel filosofische auteurs zoals Montesquieu, Voltaire, Diderot, Addison, Hume en Jefferson zichzelf identificeerden als kosmopoliet in één of meerdere van deze bovenstaande betekenissen, waren deze kenmerken van weinig filosofisch belang." Daarentegen klaagt Rousseau zelfs dat "kosmopolieten 'opscheppen dat ze van iedereen houden, (tout le monde, wat ook betekent 'de hele wereld'), maar het recht hebben om niemand lief te hebben"'. Vrij vertaald uit: Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism," http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

elkaar (*ius gentium*), heeft Kant nu ook een derde domein van recht gelanceerd, welke betrekking heeft op politieke eenheid binnen een mondiale, burgerlijke maatschappij.

Kants ideeën komen niet uit de lucht vallen. Zijn ideeën kregen gestalte binnen de ervaringshorizon van de verlichting, zo noemt Kleingeld een aantal factoren die hieraan ten grondslag lagen:

> "De historische context van de filosofische *herleving* van kosmopolitisme gedurende de Verlichting is opgebouwd uit een groot aantal factoren: de toenemende opkomst van het kapitalisme en de wereldwijde handel en haar theoretische weerslag; de realiteit van de steeds groter wordende rijken van die hun invloed wereldwijd hadden uitgebreid; de wereldreizen en de antropologische zogenaamde 'ontdekkingen' die hierdoor gefaciliteerd werden; de hernieuwde belangstelling in de hellenistische filosofie; en de opkomst van het idee van de mensenrechten en een filosofische nadruk op de menselijke Rede. Veel intellectuelen van de tijd beschouwden hun lidmaatschap van de transnationale 'Republiek der Letteren' belangrijker dan hun lidmaatschap van de politieke staat waarbinnen ze zich bevonden; vooral omdat hun relatie met de regering vaak gespannen was vanwege censuur. Daardoor waren ze bereid niet meer te denken in staten en volkeren, maar namen ze een kosmopolitisch perspectief in. Onder invloed van de Amerikaanse Revolutie, en vooral tijdens de eerste jaren van de Franse Revolutie, kreeg kosmopolitisme haar sterkste impuls. De verklaring van 'mensen' rechten uit 1789 was gebaseerd op kosmopolitische denkwijzen en versterkte deze denkwijze op haar beurt."[225]

In de achttiende eeuw werden de termen 'kosmopolitisme' en 'wereldburgerschap' vaak niet gebruikt als labels voor bepaalde filosofische theorieën, maar eerder om een houding van openheid en onpartijdigheid aan te geven.

Kant introduceert het begrip *'weltburgerrecht'* (kosmopolitisch recht) in zijn derde definitieve[226] artikel in "Naar de eeuwige vrede" met een verwijzing naar de gastvrijheidsplicht. In de preliminaire (voorbereidende) artikelen formuleert Kant de juridische stappen die als voorwaarde voor een ideale wereld onmisbaar zijn, namelijk:

[225] Vrij vertaald uit: Kleingeld en Brown, "Cosmopolitanism," http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

[226] In het eerste deel van Kants essay *Naar de eeuwige vrede* wordt een onderscheid gemaakt tussen twee soorten artikelen, te weten de preliminaire (voorbereidende) artikelen die gericht zijn op het formuleren van de juridische stappen om de voorwaarden van een ideale vreedzame wereld te schetsen, en de definitieve artikelen, welke ook een juridisch karakter hebben, die dienen om de stabiliteit van de vrede waar te borgen.

1. "Geen enkel vredesverdrag mag als geldig beschouwd worden wanneer het gesloten wordt met een geheim voorbehoud dat de stof bevat voor een toekomstige oorlog.
2. Geen enkele op zichzelf staande staat (of hij nu klein of groot is) behoort op grond van ergernis, ruil, koop of schenking door een andere staat verworven te kunnen worden.
3. Staande legers ('miles perpetuus') behoren mettertijd geheel te worden afgeschaft.
4. Er mogen geen staatsschulden worden gemaakt met betrekking tot de buitenlandse staatszaken.
5. Geen enkele staat mag zich met geweld mengen in de constitutie en regering van een andere staat.
6. Geen enkele staat mag zich tijdens de oorlog met een andere staat zodanige vijandelijkheden veroorloven dat daardoor het wederzijdse vertrouwen in de toekomstige vrede onmogelijk wordt, zoals daar zijn: het aanstellen van *sluipmoordenaars* ('percussores'), *gifmengers* ('venfici'), het *schenden van capitulatie*, het *uitlokken van verraad* ('perduellio') in de staat waarmee men in staat van oorlog verkeert, etc."[227]

Als aan deze algemene, 'onmisbare' voorwaarden voldaan zijn, is de weg naar de eeuwige vrede vrij gemaakt om in een stabiele toestand te komen. Om dit laatste mogelijk te maken formuleert Kant zijn drie definitieve artikelen.

1. Het eerste definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede:
   De burgerlijke constitutie in elke staat behoort *republikeins* te zijn.
2. Het tweede definitieve artikel ten behoeve de eeuwige vrede:
   Het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een *federalisme* van vrije staten.
3. Het derde definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede:
   Het *wereldburgerrecht* behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.[228]

De kerngedachte die een grondslag vormt voor bovengenoemde definitieve artikelen vormen, is gefundeerd op de principiële stelling van Kant: "alle mensen die elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden, moeten tot de een of andere burgerlijke constitutie behoren."[229] Elk van deze artikelen omvat het traditionele onderscheid tussen nationaal recht, de wet van naties en de kosmopolitische wet op een zeer interessante manier.

De originaliteit van Kants ontwerp van '*eeuwige vrede'* blijkt niet slechts uit zijn doctrine van '*gastvrijheid*', maar ook uit het cumulatief belang van de drie definitieve artikelen, ten behoeve van de eeuwige vrede tussen staten.

Het *eerste* definitieve artikel van "Naar de eeuwige vrede", stipuleert dat de burgerlijke constitutie van iedere staat republikeins behoort te zijn. De *republikeinse constitutie* houdt drie principes in. Het eerste

[227] Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 55-59.
[228] Ibid, 63-73.
[229] Ibid, 63.

principe houdt de *vrijheid* van de leden van een maatschappij in (als mensen). Hierop volgt het principe volgens de beginselen van de *afhankelijkheid* van iedereen van een gemeenschappelijke wetgeving (als onderdanen). Ten derde volgens de wet van *gelijkheid* van hen (als *staatsburgers*).[230] Deze drie principes maken een burgerlijke constitutie tot een republikeinse constitutie. Deze republikeinse constitutie biedt, buiten de oorsprong in het rechtsbegrip, bovendien het vooruitzicht op de eeuwige vrede. "De reden daarvoor is deze. Aangezien het in deze constitutie niet anders mogelijk is dan dat de instemming van de staatsburgers vereist is om te besluiten 'of er al dan niet oorlog moet komen', ligt er niets meer voor de hand dan dat zij zich ernstig zullen bedenken om een dergelijk verschrikkelijk spel te beginnen, aangezien zij immers alle ellende van de oorlog zelf moeten dragen".[231] Men moet vervolgens wel een onderscheid maken tussen de constitutie en de vormen van een staat (*civitas*). De *republikeinse staatsvorm* (of republicanisme) bestaat uit drie elementen, (1) de scheiding van uitvoerende en wetgevende macht, (2) de regering die *representatief* moet zijn en (3) de staat die geregeerd wordt op basis van de *republikeinse constitutie*.[232] Daarmee formuleert het eerste artikel een verzameling van universele normen waaraan de legitimiteit van een constitutie getoetst kan worden.

Ondanks het feit dat de sporen van de leer van het maatschappelijke contract via de vroegmoderne filosoof Hobbes (1588-1676) en vervolgens via de verlichtingsfilosoof Rousseau (1712-1778) in Kants opvatting over wereldburgerrecht aan te treffen zijn, gaat Kant in zijn essay ten behoeve van de eeuwige vrede tussen de staten een grote stap verder dan deze twee voorgangers van de contracttheorie. Kants aanvullende bijdrage wat betreft het maatschappelijke verdrag ligt in het punt dat hij dit projecteert op een mondiale schaal, op het niveau van een wereldgemeenschap of mensenstaat. Kant bekijkt het sociaal contract niet alleen vanuit één bepaalde politieke maatschappij, maar neemt een gezichtspunt in dat alle andere mogelijke politieke gemeenschappen en individuen, die in een externe verhouding van wederzijdse beïnvloeding staan, omvat. Vandaar de wezenlijke constatering van Kant "dat de schending van het recht op *één* plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt. Daarom is dus de idee van een wereldburgerrecht geen fantastische en overspannen wijze om het recht te presenteren, maar een noodzakelijk aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede."[233]

Kant heeft geen moeite met de denkbeeldige natuurtoestand in de menselijke conditie van Hobbes, dat wil zeggen een toestand van oorlog van allen tegen allen. Kant deelt de opvattingen van zijn voorgangers Hobbes en Rousseau, dat de enige manier waarop mensen bewust afstand kunnen doen van deze natuurtoestand is door het sluiten van een maatschappelijk verdrag. Waarin Kants visie afwijkt van Hobbes is niet alleen van de positie van de institutionele macht die als resultaat uit een sociaal contract voortvloeit, maar ook de betrokkenheid van alle verdragspartners langs het hele proces van de

[230] Ibid, 64.
[231] Ibid, 65-66.
[232] Ibid, 67.
[233] Ibid, 77.

totstandkoming en uitvoering van dit sociaal contract. Terwijl bij Hobbes de soevereine machthebber geen verdragspartner is, maar een absoluut soeverein gezag, met een voorkeur voor monarchie als staatsvorm, moet bij Kant de burgerlijke constitutie in elke staatsvorm waar dan ook republikeins zijn, die gericht is op het principe van *vrijheid* van alle leden van een maatschappij. Volgens het principe dat niet alleen de burger, maar het gezag de wetten moet gehoorzamen, dat wil zeggen volgens de wet van de gelijkheid van burger ten opzicht van de staat. Hierdoor vormt het soevereine gezag bij Kant een onderdeel van het sociaal contract (dit zouden we nu het *legitimiteitsbeginsel* noemen) en een product van het verdrag: wat de soeverein doet, moet altijd getoetst kunnen worden aan de wet (verdrag), waaraan hij zelf onderworpen is, die hij niet eigenmachtig gedicteerd heeft, waarmee zijn handelingen niet per definitie rechtmatig zijn, zoals Hobbes wél stelt. Hierdoor is een legaal verzet tegen elke onrechtmatige handeling van het soevereine gezag, volgens Kant, niet onterecht. De individuele burger wordt dus in de Republikeinse staatsvorm als vrij burger beschouwd en niet als onderdaan van een willekeurige macht. De soevereine macht is dus altijd corrigeerbaar en kan altijd bijgesteld worden. Ook volgens Habermas houdt Kant net zoals Hobbes eraan vast dat er een conceptuele samenhang tussen recht en het waarborgen van vrede is, Habermas benadrukt hierbij de afwijkende aanpak van Kant: " (…) anders dan Hobbes herleidt hij de juridische pacificatie van de samenleving niet terug op de paradigmatische ruil van gehoorzaamheid (van de rechtssubjecten) tegen de beschermingsgarantie van de staat. Vanuit het perspectief van de republikein is de vredestichtende functie van het recht verbonden met de vrijheidsverzekerende functie van een rechtstoestand die de burgers vrijwillig als legitiem kunnen erkennen. De kosmopolitische verbreding van de eerst binnen de staat ontwikkelde rechtstoestand is *niet slechts vanwege het gevolg* van een 'eeuwige vrede' nastrevenswaardig; ze is als zodanig een gebod van de praktische Rede. Daarom is de 'algemene vrede (…) niet slechts een onderdeel maar juist het algemene doel van de rechtsleer'."[234]

In tegenstelling tot de pessimistische houding van Hobbes met betrekking tot de menselijke conditie, een toestand van oorlog van allen tegen allen is Kants visie optimistisch over de daadwerkelijke praktijk van deze natuurtoestand. Kant maakt op redelijke gronden een aantal voorbehouden, waarbij hij bepleit dat de natuurtoestand niet een noodzakelijke toestand van het menselijke lot hoeft te zijn; dus het kan en moet, aldus Kant, voorkomen worden. Kant bepleit dat, zowel op praktische als morele gronden, deze natuurtoestand vermeden moet worden. Dat is puur een kwestie van rechtsregels en wat de precieze juridische structuur op mondiaal niveau betreft, kan het een lang historisch proces zijn, welke telkens op een nieuwe manier geformuleerd kan worden. Kant brengt het idee van een maatschappelijk verdrag op een toepasbaar hoger niveau, dat nooit eerder bij zijn voorgangers binnen het contract-denken te vinden is, te weten *wereldburgerrecht*. De politiek-filosofische oplossing van Kant voor het vermijden van de natuurtoestand (oorlogstoestand) kan alleen, aldus Kant, bereikt worden als we verder kijken dan onze lokale gemeenschap. Kant heeft, onder invloed van nieuwe ontwikkelingen in zijn eigen tijd, een andere

[234] Jürgen Habermas, *Recht en politiek,* 107-108.

kijk op de wereld. Hij is bezorgd over het lot van de gehele mensheid en bepleit dat een maatschappelijk verdrag moet worden aangevuld met een soortgelijk contract tussen andere politieke gemeenschappen. Kant ziet in dat vrede voor een bepaalde politieke gemeenschap geen garantie is voor de hele mensheid. Kant ziet daarom een politieke gemeenschap niet als een geïsoleerd, politiek eiland, maar als een interdependentie met andere politieke gemeenschappen. Ook dit is voor Kant niet het eindstation van het sociale contract. Deze volken-staten kunnen wederom in een natuurtoestand belanden, want er is de potentie dat tussen deze zelfstandige, politieke gemeenschappen weer een oorlog uitbreekt. Op basis daarvan lanceert hij voor het éérst het idee van een Volkenbond.

Het *tweede* definitieve artikel "naar de eeuwige vrede" beperkt niet het domein van het volkenrecht tot verdragen over oorlog, vrede, handel en andere transacties tussen volkeren, maar rekt het volkenrecht op tot een model van grondrechten, dat wil zeggen tot de onderwerping van alle soevereine staten aan een gezamenlijke rechtsgrond, onafhankelijk van of de federatie de vorm aanneemt van een verdrag tussen onafhankelijke republieken of tot iets dat veel ambitieuzer is, zoals een wereldstaat, welke Kant vreest en verwerpt.[235]

Als de republikeinse staatsvorm eenmaal volgens het eerste definitieve artikel gevormd is door het maatschappelijke verdrag voor de burgers binnen een soevereine staat welke aan de natuurtoestand tussen individuen een eind maakt en op grond van haar natuur geneigd is tot de eeuwige vrede, betoogt Kant dat tussen staten (volken) ook het idee versterkt wordt dat tussen volken deze toestand van neiging tot de eeuwige vrede bestaat. Omwille van haar veiligheid kan en moet ieder volk (staat) van de ander eisen dat zij met hem een constitutie aangaat, die op de burgerlijke constitutie lijkt, waar binnen het recht voor ieder kan worden veiliggesteld. Dit zou, aldus Kant, de vorm van een volkenbond aannemen, die evenwel geen volkenstaat zou moeten zijn. Deze hieruit voortvloeiende volkenbond, aldus Kant, behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten.

In het licht van de twee bovenstaande artikelen formuleert Kant een recht van *algemene gastvrijheid*. Dit recht houdt in dat een vreemdeling het recht heeft, bij aankomst op diens grondgebied, door een ander niet vijandig bejegend te worden. Die ander kan hem terugsturen, mits dit niet de ondergang van de vreemdeling veroorzaakt, maar hij mag hem niet vijandig behandelen als de vreemdeling zich ter plaatse vreedzaam gedraagt.[236] Hij onderscheidt dit van *gastrecht*, wat het recht zou inhouden waarbij een gast op zou mogen eisen door een ander land erkend te worden, oftewel het burgerrecht te claimen en daarmee de volledige rechten van een land te hebben. Kant merkt hier op dat voor het *gastrecht* een apart verdrag nodig zou zijn, en het dus géén onderdeel is van de *algemene gastvrijheid.* Vervolgens beschrijft Kant het *recht op de oppervlakte*, welke gebaseerd is op het gemeenschappelijke bezit van het aardoppervlak. Omdat de aarde bolvormig is, kunnen mensen zich niet tot in het oneindige verspreiden, maar zullen ze noodzakelijkerwijs contact met elkaar moeten hebben. Ieder heeft dus evenveel recht om op een

[235] Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (New York, Oxford Universty Press, 2006) 149.
[236] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 74.

bepaalde plek te zijn, als *mens*. In de natuurtoestand heeft iedereen dus *oorspronkelijk* evenveel recht om op een bepaalde plek te zijn, maar we leven niet meer in de natuurtoestand. Daarom is het dus nodig om op basis van dit recht op oppervlakte het *bezoekrecht* te formuleren. Het *bezoekrecht* betekent dat het alle mensen is toegestaan zich aan te bieden bij een maatschappij. *Algemene gastvrijheid* en *bezoekrecht* liggen dus in elkaars verlengde, omdat ze beide voorwaarden geven over hoe staten en burgers met vreemdelingen moeten omgaan.[237] Deze twee ideeën van Kant vormen de basis voor het huidige *asielrecht*, maar zijn niet hetzelfde. Hoewel de gastvrijheid en het bezoekrecht betekenen dat mensen niet met gevaar voor eigen leven mogen worden teruggestuurd naar hun gebied van herkomst, en ze asiel mogen vragen, impliceert dit geen recht op *verblijf* op zichzelf. Het is alleen een recht op verblijf bij gevaar voor eigen leven, maar niet de erkenning van burgerrechten, welke tot het domein van *gastrecht* zou behoren en waarvoor een apart verdrag nodig zou zijn.

Hieruit volgt een heel belangrijke conclusie: het begrip gastvrijheid wordt niet langer gezien als een moreel begrip, zoals bij de oude Grieken het geval was, maar als een juridisch begrip. De drie artikelen samengenomen, worden er principes gearticuleerd van '*legal cosmopolitanism'* (juridisch kosmopolitisme), volgens welke het individu niet slechts een moreel wezen is, die lid is van een universele morele-gemeenschap, maar het is ook een persoon die recht heeft op een bepaalde status in een wereldburgerlijke maatschappij.[238]

Daarom komt Kant met zijn originele, aanvullende ideeën met betrekking tot het maatschappelijk verdrag, die niet slechts de verhouding tussen staten en burgers binnen een bepaalde politieke gemeenschap (natiestaat) regelt, en ook niet alleen oog heeft voor de verhouding tussen staten, maar uiteindelijk op een nog hoger niveau de verhouding van alle inwoners (als burger) van de wereld regelt, het wereldburgerrecht voor een algemene mensenstaat.

Dit laatste *derde* domein van recht is Kants originele aanvulling aan de rechtstheorie, te weten wereldburgerrecht, welke als overlappend en toch zelfstandig niveau van recht kan worden beschouwd die alle burgers en staten als leden van een mensstaat ziet. Het wereldburgerrecht welke Kant bepleit overstijgt dus de specifieke claim van de naties en staten en strekt zich uit tot allen in de universele gemeenschap. Het impliceert een recht, maar ook een plicht, die moet worden nageleefd, in de zin dat mensen moeten leren om elkaar te tolereren en vreedzaam naast elkaar te bestaan.

Cruciaal hier in het pleidooi van Kant is dat hij gastvrijheid in het domein van het '*recht*' positioneert, hierbij moet gastvrijheid begrepen worden vanuit zijn wetenschappelijke kennis over de geografische structuur van de aardbol. Kants redeneerlijn was hierbij als volgt: "omdat de aarde bolvormig is, kunnen mensen zich niet tot in het oneindige verspreiden maar moeten zij uiteindelijk toch elkaars nabijheid

[237] Ibid.

[238] Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, 149.

dulden, en niemand heeft oorspronkelijk meer recht om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander."[239]

In deze context benadrukt hij dat gastvrijheid (als uiting van wereldburgerschap), niet een kwestie van filantropie of een fantastisch idee is, maar een op recht gefundeerd noodzakelijk idee, dat geldt voor menselijke wezens, in zoverre zij gezien worden als mogelijke burgers van een wereldrepubliek. Kant ontwerpt het idee van wereldburgerrecht door zijn eigen kritische filosofie te confronteren met de actualiteit. Ik citeer de bekendste passage uit het essay "Naar de eeuwige vrede": "Het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op één plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt."[240]

Ook nu als verlichtingsfilosoof trouw aan de rede gaat Kant uit van het motto van Rousseau, 'terug naar de natuur', want de menselijke rede, volgens verlichtingsdenkers, is een gave van de natuur. Kant verwijst naar de geografische structuur van de aarde en wijst op het eindige karakter van de aardbol om hieruit een krachtige (redelijke) fundering te vinden van zijn filosofie. Hij was zoals andere verlichtingsfilosofen onder invloed van het heersende mechanische wereldbeeld, en was ongetwijfeld in staat om de nieuwe kennis over de aarde, zoals uiteen gezet door Copernicus, Galilei en Newton, te projecteren op een nieuwe rationele (op kennis gebaseerde) filosofische kijk op de verhouding tussen de mens en zijn aardse verblijfplaats. Een kritische filosofie die alweer grensbepalend is vanuit een redelijke visie, waarbij de natuur de mens grenzen oplegt.

Zo komt Kant met een verrassend en vernieuwend concept van een kosmopolitische orde. Deze orde wordt gegrond in het recht op de oppervlakte, waarbij de geografische structuur van de aarde op zichzelf een recht impliceert. Kant bepleit dat het eindige karakter van de aardbol begrenzingen en limieten bepaalt, waarbinnen mensen, op grond van hun gezamenlijk bezit van het aardoppervlak, veroordeeld zijn tot het gezamenlijk (en soms helaas ook gewelddadig) met elkaar leven. Volgens David Harvey heeft bijna niemand de implicaties van Kants aanname over de geografische structuur van de aarde voor het kosmopolitisme onderzocht[241], wat wel bewijst hoe uniek Kants theorie hierover was. Zelfs binnen de Kantiaanse traditie wordt de geografie van Kant niet serieus genomen, zo lezen we bij Harvey terug.[242]

### *2.3.3.Kanttekeningen bij Kants opvattingen over de kosmopolitische orde*

Het postulaat dat, aldus Kant, aan alle drie de definitieve artikelen ten behoeve van de eeuwige vrede tussen staten ten grondslag ligt, luidt dat alle mensen die elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden, tot de

[239] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 74.
[240] Ibid, 77.
[241] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*,18.
[242] Ibid,19.

een of andere burgerlijke constitutie moeten behoren. Elke juridische constructie (wat personen betreft) behoort echter, aldus Kant, tot de drie noodzakelijke sferen van burgerlijke constituties, namelijk:

1. Het staatsburgerrecht van mensen binnen een volk;
2. Het volkenrecht van staten in verhouding tot elkaar; en
3. Het wereldburgerrecht beschouwd als burgerschap binnen een algemene mensenstaat. (*ius cosmopoliticum)*[243]

Omdat de constitutionalisering van een volksgemeenschap en daarmee vooral het bereiken van de *vrede* een kwestie van 'recht' is, positioneert Kant zijn juridische constructie ten behoeve van de eeuwige vrede binnen het model van het sociaal contract van de Verlichtingstraditie. Nu is de vraag hoe Kant de juridische conceptualisering van een dergelijke vrede in de internationale rechtsorde vorm geeft.

In de inleiding van zijn definitieve artikelen stelt Kant dat de vrede tussen mensen die naast elkaar leven (bijvoorbeeld binnen een volk) geen natuurtoestand kan zijn. De vrede moet dus *gevestigd* worden en dat is alleen in een 'wettelijke' toestand mogelijk. Hiermee stelt Kant dat een ware vrede alleen mogelijk is wanneer landen zich intern volgens de republikeinse staatsvorm en naar buiten toe in een vrijwillige volkenbond organiseren, met als doel het behouden van vrede.

Maar, zoals Habermas terecht opmerkt, kan Kant geen *juridische* verplichting in gedachten hebben, betreffende de Volkenbond, omdat Kant deze bond niet ziet als een systeem met gedeelde instituties, waarmee de Volkenbond de kwaliteit van een staat zou krijgen, die gepaard gaat met een dwingende autoriteit. Kant moet betreffende de Volkenbond slechts vertrouwen hebben op de *morele* zelf-binding van regeringen.[244]

Opvallend is, dat terwijl enerzijds op het niveau van staatsburgerrecht van mensen binnen een volk, de individuele burgers zich moeten onderwerpen aan de openbare dwingende wetten volgens het systeem van het maatschappelijke verdrag, welke een basis moet vormen voor rechtsaanspraken, het anderzijds zo is dat wanneer Kants juridische burgerlijke constructie op het niveau van volkenrecht terechtkomt, hij dan afstand neemt van dergelijke dwangmaatregelen. Hier wil Kant niets weten van een hoger geplaatste macht als een supranationaal orgaan voor de federatie, omdat dit een aantasting van de soevereiniteit van haar leden zou betekenen.

Het is de vraag of zo'n juridische constructie van een enkel regulerend volkenrechtelijk lichaam in staat is om mogelijke conflicten tussen staten te beslechten. De tegenstrijdigheid binnen Kants constructie blijkt uit het feit dat Kant enerzijds wel de soevereiniteit van de afzonderlijke leden van de federatie (volkenbond) garandeert door hun het recht toe te kennen om zich aan te sluiten bij de federatie, of deze te verlaten. Anderzijds zouden de leden van de federatie, met als doel vrede te stichten, zich moeten onderscheiden van voorbijgaande allianties, doordat de leden zich verplicht voelen om het

[243] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 64.
[244] Habermas, *Recht en politiek*, 26.

gemeenschappelijk erkende doel voor te laten gaan op hun eigen belangen. Hier bespeur ik een inconsistentie: intern is er sprake van juridische verplichting, extern daarentegen van vrijblijvendheid.

### *2.3.4. De betekenis van Kants kosmopolitische opvatting voor Farkhunda en haar lotgenoten*

Terwijl het kosmopolitisch model van Diogenes geen enkel politiek en juridisch antwoord geeft op het lijden van een burger in een concrete samenleving (zoals Farkhunda in Afghanistan), is nu de vraag of Kants kosmopolitische orde hulp kan bieden aan Farkhunda en haar lotgenoten.

Hoewel Diogenes weigerde zichzelf als lid van een concrete politieke samenleving te zien, alle banden met de polis verbrak en daardoor afzag van de institutionele basis voor verantwoordelijkheid jegens medeburgers (zoals Farkhunda en haar lotgenoten in nood te helpen), gaat Kants kosmopolitisme juist uit van een concrete politieke samenleving, namelijk het principe van het 'staatsburgerrecht' van mensen binnen een volk. Dit wil zeggen dat de wortels van Kants kosmopolitisch model dieper doordringen in de burgerlijke constitutie van een lokale gemeenschap. Hieruit bouwt Kant zijn theorie stapsgewijs op naar de structuur van het volkenrecht, gebaseerd op een federalisme, en uiteindelijk tot de constructie van wereldburgerrecht met het bereiken van de eeuwige vrede als einddoel. Het verschil tussen Diogenes en Kant betreft dus dat waar Diogenes een meer passief kosmopolitisme stelt, het bij Kant al meer een actief, politiek kosmopolitisme is.

Kant postuleert, als het startpunt van zijn politieke filosofie voor de kosmopolitische orde, dat elke staat, waar dan ook, een republikeinse constitutie behoort te hebben, waarin de instemming van elke burger in de constitutie als gelijke staatsburger vereist is. In deze juridische constructie zijn de juridische vrijheidsrechten van burgers, zoals Farkhunda, gegarandeerd, want ze heeft in principe als staatsburger van een concrete samenleving het recht om aan geen uitwendige wetten te gehoorzamen, behalve aan die waarmee zij zelf zou (kunnen) instemmen.[245] Kant biedt hiermee in principe elke inwoner van een land een mogelijke juridische basis om als medeburger (staatsburger) deel te nemen aan de totstandkoming van de burgerlijke constitutie op basis van een sociaal contract. Deze burgerlijke constructie verplicht de staat om de vrijheid en basisrechten van een persoon, in dit geval Farkhunda, te respecteren en te garanderen. Farkhunda mag er dus op rekenen dat niemand haar iets kwaad doet zonder enige vorm van een rechterlijk proces. Maar *kan* Farkhunda (en haar lotgenoten) ook *feitelijk* rekenen op een geïnstitutionaliseerd juridisch proces volgens de kosmopolitische orde van Kant in een samenleving zoals Afghanistan? Kants kosmopolitische opvatting is immers ontwikkeld binnen de historische context van de Europese soevereine staten. Gegeven deze context worden een aantal voorwaarden gemaakt wat betreft de juridische conditie van de landen buiten Europa. Helaas voldoet het land van Farkhunda's

[245] Kant beoogt de vrijheid van de gemeenschap, zoals de antieken, maar op basis van de individuele vrijheid van de burgers (bijv. individueel kiesrecht, welke modern is aan Kant), dus mag men de moderne vrijheid ook niet beperken tot negatieve vrijheid, maar Kant is hier voorstander van de even moderne positieve vrijheid van allen: universele zelfwetgeving.

lotgenoten niet aan de juridische eisen van Kant, want het uitgangspunt waaruit Kants politieke theorie geformuleerd is, is de republikeinse staatsvorm. Kant stelt dat de burgerlijke constitutie van elke staat republikeins hoort te zijn.

De Afghaanse regeringsvorm en constitutie voldoen niet aan deze eisen. Farkhunda's lotgenoten vallen onder een 'constitutie' volgens welke ze de status van onderdanen hebben en zodanig zijn ze geen staatsburgers, Voor alle duidelijkheid, het is allereerst van belang om de betekenis die Kant aan het republikeins model toekent toe te lichten: Kant maakt in het algemeen, wat de vormen van staten betreft, een onderscheid tussen enerzijds personen die de hoogste staatsmacht uitoefenen in de vorm van autocratie, aristocratie en democratie en anderzijds de 'wijze' waarop het volk in een bepaald land 'geregeerd' wordt (ongeacht door wie). De eerste vorm noemt men ook wel de *forma imperii* en de tweede vorm de *forma regiminis*.

Deze tweede vorm is ofwel *republikeins* ofwel *despotisch* aldus Kant. Voor een volledige republikeinse regeringswijze stelt Kant een aantal eisen: "Wanneer de regeringswijze evenwel in overeenstemming moet zijn met het rechtsbegrip, behoort daartoe het representatieve systeem. Alleen daarbinnen is een republikeinse regeringswijze mogelijk en zonder deze is de staatsvorm (welke constitutie er ook is) despotisch en gewelddadig."[246]

Het republikanisme is dus aldus Kant het staatsprincipe dat zich strikt aan de scheiding van de staatsmachten moet houden. Hier kan men opmerken dat het beschikken over alleen een constitutie en het hebben van een staatshoofd die de naam president draagt, nog geen garantie zijn voor een republikeins regeringswijze, naar Kants model.

Gegeven deze constructie, benadrukt Kant dat alle bestaande landen in zijn tijd met zogenaamd een republikeinse staatsvorm nog geen republikeinse regeringswijze kennen en zullen dus noodzakelijkerwijze belanden in despotisme. Er is nog geen republikeinse constitutie zoals Kant hem zich voorstelt, als voorwaarde voor een republikeinse staat.

Nu keren we terug naar het tragische land van Farkhunda, Afghanistan. Waar Kant klaagde over de onvolmaaktheid van de republikeinse staatsvorm in het Europa van zijn tijd, is het opvallend dat na bijna twee eeuwen na Kants filosofische ontwerp 'naar de eeuwige vrede' (1795), het begrip republikeins, voor de Afghaanse constitutie een onbekende term is, laat staan dat dit systeem tot het Afghaanse politieke bewustzijn doorgedrongen zou zijn.[247] Het was in de 2e helft van de 20e eeuw, wanneer op een dag (17

[246] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 69.

[247] Koning Amanullah (1892-1960) stelde weliswaar in zijn regeerperiode (1919-1929) moderne hervormingen voor, maar deze mislukten uiteindelijk. (Deze hervormingen werden overigens door de koning van bovenaf opgelegd, wat niet betekent dat de bevolking het per se met de *inhoud* van de hervorming oneens was). De hervormingen mislukten om verscheidene redenen. (1) Het verzet van een aantal feodale stamhoofden en geestelijken. (2) Een buitenlandse mogendheid (namelijk Groot-Brittannië) wilde invloed uitoefenen op Afghanistan voor hun eigen belangen en zwoer samen met de bovengenoemde stamhoofden en geestelijken om de hervormingen (en daarmee de positie van de koning te verzwakken) te dwarsbomen. Het was dus niet zo dat de Afghaanse bevolking tegen de modernisering en vooruitgang op zich was. Mir Ghulam Mohammed Ghobar, *Afghanistan dar*

april 1970) de Afghanen ontwaakten, en te horen kregen dat ze vanaf dat moment tot een republiek behoorden. Deze aankondiging was het resultaat van een staatsgreep door Daoed Khan.[248] Met deze staatsgreep kwam een eind aan de koninklijke heerschappij in Afghanistan. Als gevolg van de daaropvolgende politieke ontwikkelingen zullen de Afghanen nog vaker ontwaken en geconfronteerd worden met alweer een nieuwe staatsvorm, zonder dat ze hier zelf ook maar enige stem in hadden. Opvallend is dat deze nieuwe regimes zichzelf vaak legitimeren met het 'argument' dat, wanneer zij aan de macht kwamen, mensen zich manifesteerden op straat. Maar dit betekent natuurlijk niet per definitie dat ze blij zijn met het nieuwe regime en ze legitimeren al helemaal niet de handelingen van een regime. Het betekende vooral dat ze blij waren dat het oude regime was afgezet. Sowieso zijn de paar duizend mensen die op straat te vinden zijn bij een dergelijke gebeurtenis, niet per se een goede afspiegeling van (de wil van) het volk. De kwaliteit van een regime wordt niet door de juichende mensen bepaald, maar door de handelingen van een dergelijk regime tot hun vertrek, waar weer mensen hun vertrek zullen vieren.

Wat mijn analyse betreft, gaat het hier niet zozeer om een oordeel te vellenover de kwaliteit en handelingen van al die staatsvormen en de personen of groepen die de hoogste staatsmacht uitoefenden, van Taraki tot Gani. Mijn focus zal vooral gericht zijn op de conditie van de staat zelf, als een zelfstandige entiteit. Dit perspectief is helaas zelden het onderwerp van politieke discussie geweest, zowel vroeger als in recente commentaren. We moeten ons nu concentreren op de vraag naar de condities van de staat zelf, als een autonome entiteit. Relevant is hier vooral de vraag waarom de *Afghaanse* 'staat' en de politieke cultuur aldaar, zelfs in de 21e eeuw, niet in staat was om Farkhunda's lot te voorkomen. Terwijl wat haar overkomen is, in een land zoals *Nederland,* zeer uitzonderlijk (misschien zelfs onvoorstelbaar) zou zijn, komen dit soort zaken in een land als Afghanistan (sinds de opkomst van de moedjahedien en de Taliban) vaker voor. De wortel van het probleem ligt namelijk dieper in de structuur van de staat en de juridische basis die de verhoudingen tussen 'burgers' en 'staat' regelt (anders gezegd, inwoners van een land, als burgers van de staat, kunnen deelnemen aan het politieke proces in het land).

In de westerse landen, wat deze verhouding betreft, start vanaf de 17e eeuw een proces waar factoren uit voortkwamen die een doorslaggevende rol hadden, omdat die steeds garant hebben gestaan voor de

*masire tarikh*, 2e dr. (Iran: Pyame Mahajer, 1980) 279. In deel 2 van 'Afghanistan dar masire tarikh' wijst Ghobar op o.a. Hazrat Noorelmashaekh Mujaddedi (met een aantal duizend volgelingen in Paktia, een provincie van Afghanistan) als een voorbeeld van de geestelijken en op de Waziri-stamhoofden als voorbeeld van de feodale stamhoofden. Hier laat hij zien dat deze twee groepen, middels militaire macht, en met steun van de Britse overheid, tegen koning Amanullah ingingen. Deze acties waren medeverantwoordelijk voor het voorkomen van de hervormingen. Ghobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 5.

[248] Daoed Khan (1909-1978), neef van de koning Zahir, bekleedde diverse sleutelposten, zelfs de post van minister-president (1953) in de tijd van Zahir Shah, maar werd later aan de kant geschoven door de koning Zahir. Daoed zocht contacten met linkse militairen en uiteindelijk pleegde hij op 17 april 1970 een staatsgreep. "Hoewel de monarchie in naam alleen in republiek verandert, was volgens historicus Sidig Farhang een constitutionele monarchie veranderd in een autoritair regime." Vrij vertaald uit: Mohammed Sediq Farhang, *Afghanistan dar Panj Qarne Akhyer* (Qum: Mossesah Matbati Ismaël, 1992), 61.

legaliteit van een stabiele nationale soevereine staat.[249] We kunnen hier een aantal van deze factoren noemen die samen bijdroegen aan een proces, welke dus in de 17e eeuw gestart is.[250]

1. Het politieke bestuur in West-Europa werd steeds meer geseculariseerd. De opmars van wetenschap en vooral de bijdrage van Galilei vanwege zijn sympathieën en het leveren van bewijsmateriaal voor het wereldbeeld van Copernicus heeft een nieuwe revolutie teweeggebracht, welke leidde tot het ontstaan van een moderne opvatting over de positie van de aarde en daarmee de positie van de mens in de wereld. Een wereldse verklaring van de wereld (het heliocentrische wereldbeeld). Dit werd als een nieuw paradigma geaccepteerd. Onder invloed van wetenschappelijke ontwikkelingen en het ontstaan van een burgerlijke maatschappij en handel werd de basis voor de scheiding tussen kerk en staat gelegd. Deze raakten daardoor in Europa geleidelijk gescheiden. Het kerkelijke recht verloor steeds meer zijn macht en zo veranderde ook de juridische basis van de staat. De loyaliteit aan de religieuze instituties en autoriteiten maakte plaats voor de loyaliteit aan de soevereine natiestaten.[251]
2. Het westerse concept van territorialiteit volgens welke de territoriale afgebakende eenheid van de staat algemeen aanvaard werd. Dit steeg veruit boven de traditionele organisatieprincipes zoals stamverwantschap, taal, religie of etniciteit etc. "Het principe is dominant, omdat ieder individu in de eerste plaats deelneemt aan het politieke proces als burger van de staat. De uitoefening van zijn politieke rechten eindigt echter bij de grenzen van de staat. Verlaat hij het grondgebied van de staat, dan verliest hij weliswaar niet zijn rechten als mens, wel als staatsburger. Het principe is uniform omdat de staatsvorm de enige algemeen gelegitimeerde vorm van politieke organisatie is. Ten slotte is het principe exclusief, omdat de staat geen hoger politiek gezag boven, dan wel ander politiek gezag naast zich duldt. (Kazancigil, ed. 1986)"[252]
3. Het proces van overgang van de territoriale staat naar de nationale staat, waarin de staat zich als een politieke organisatievorm van een bepaalde bevolkingsgroep manifesteert, zorgt ervoor dat de loyaliteit door de territoriale natiestaten wordt opgeëist.[253] Dit proces van natiestaatsvorming

[249] Zie over de natiestaat: Roger Scruton, *England and the Need for Nations* (London: Civitas, 2004); Henry Kissinger, *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History* (London: Penguin Books, 2014).
[250] A.C. Grayling, *The Age of Genius: The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind* (London: Bloomsbury, 2016); Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715,* J. Lewis May (vert), (Harmondsworth: Penguin University Books, 1973).
[251] Zie over Galileo en de revolutie die zijn denken veroorzaakte: Bertrand Russell, *The Scientific Outlook,* (London en New York: Routledge, 2001).
[252] J.H. Leurdijk, *Wereldpolitiek: Over de betrekkingen tussen staten* (Bussum: Coutinho, 2001) 398.
[253] "Volgens een recente opvatting ontwikkelde het begrip van de 'nationale staat' (in tegenstelling tot de 'dynastieke staat') zich langzaam gedurende de periode van de 'lange 18e eeuw' om in een wereld van hevig concurrerende staten aan de bevolking de bronnen te kunnen onttrekken die nodig waren om die concurrentie aan te kunnen gaan. In de Franse Revolutie (1789) ten slotte vielen de ideeën van staat en natie samen en ontstond de theorie van de volkssoevereiniteit (Opello and Rosow 1999, p. 183). We kunnen dus een ontwikkeling van het staatsbegrip naspeuren van de dynastieke staat (de staat als een verzameling van familie-erfdelen) via de territoriale staat (de staat opgevat als een aaneengesloten stuk grondgebied) naar de nationale staat (de staat als politieke organisatievorm van een bepaalde bevolkingsgroep)." In: Ibid,112. Voor een algemener beeld over dit onderwerp zal ik ook McNeill noemen, die in het hierbovengenoemde boek staat: "McNeil onderscheidt drie beslissende kernpunten in de geschiedenis van de mensheid: de 5de eeuw voor Christus, toen in Eurazië vier culturen ontstonden (Perzië, Griekenland, India en China) die elkaar in een 'precair evenwicht' hielden; circa 1500, toen dat evenwicht werd doorbroken

heeft bijgedragen aan de transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeren.[254]

Maar hoe is het gesteld in het licht van juridische ontwikkelingen met de verhouding tussen burgers en de staat in het land van Farkhunda (Afghanistan)?

Hoewel koning Amanullah weliswaar een (moderniserings)poging heeft ondernomen (die mislukte), kunnen we de bovengenoemde ontwikkeling in Europa in de 17e eeuw tot nu toe niet in de politieke geschiedenis van het land van Farkhunda vinden. Het land van Farkhunda is het in de 21e eeuw niet gelukt om een natiestaat te vormen, want burgers identificeren zich nog steeds niet met de grondwet en de constitutie, maar eerder met de religieuze autoriteiten en godsdienstige waarden, stamverwantschap en etnische afstamming, taal en andere culturele verwantschappen. [255] Loyaliteit aan deze structuren gaat veruit boven loyaliteit aan de constitutie. Daarom is het vertrouwen van de inwoners in de constitutie totaal afwezig. Omdat de staatshoofden de eigenlijke eigenaar van de staat en het land waren, verloopt de politieke cultuur van Afghanistan niet op de *wijze* waarop het volk volgens een bepaalde constitutionele basis geregeerd wordt, maar het draait vooral om een persoon, partijleider of een bepaald etnisch of religieus figuur die de hoogste staatsmacht uitoefent. Zo werden tot de regeringsperiode van de laatste koning (Zahir Shah, 1970) de inwoners van Afghanistan als dienaar van de koning en als onderdaan beschouwd. Het koninklijke huis werd als iets natuurlijks en onveranderlijks gezien; dit was niet een zaak van de burgers. De koning noemde zich de schaduw van God op aarde. De religie en staat vormden dus één systeem.[256] Er werd een gematigde vorm van sharia uitgeoefend en de sharia werd ook een beetje gecultiveerd. Stenigingen bijvoorbeeld maakten geen onderdeel uit van het wetboek van het strafrecht, die door de Taliban nog overal wordt toegepast. Toen het land als 'republiek' door Daoed Khan uitgeroepen werd, bleef de verhouding tussen burger en staat, wat de publieke ruimte betreft, in essentie gelijk.

In 1977 neemt de 'Loya Jirga' in opdracht van de president een nieuwe grondwet aan, die van Afghanistan een éénpartijstaat maakt met de 'Nationale Revolutionaire Partij' (Hezb-e-Inqelabe-Mili) als enige wettelijke toegestane politieke partij.[257] Toen het politieke klimaat voor een aantal politieke rivalen

door Europa, dat in de volgende eeuwen zijn dominantie (*the rise of the West*) vestigde; en ten slotte het decennium rond circa 1850 toen de vier Aziatische beschavingen die zich de Europeanen nog van het lijf hadden kunnen houden (China, Japan, India en het Ottomaanse Rijk), onherroepelijk ineenstortten en 'a yeasty, half-formless, but genuinely global cosmopolitanism began to emerge as the dominant reality of the human community' (McNeill 1963, 1991, p. 727)" in:
Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 399.

[254] Jürgen Habermas, *Recht en politiek*, 28.

[255] Het begrip natiestaat wordt later uitvoerig behandeld.

[256] Opvallend is dat in de tijd van Zahir Shah en Daoed Khan de sharia niet de dominante rol had. De loyaliteit aan het staatshoofd was belangrijker dan de loyaliteit aan de religieuze autoriteiten. De reden hiervoor was dat o.a., in tegenstelling tot de hedendaagse tijd, fundamentalistische Imams en religieus geïnspireerde politieke leiders niet de mogelijkheid hadden om de politieke Islam te importeren en te prediken en de Islamitische politieke partijen nog geen steun kregen van fundamentalistisch-islamitische staten. Door de interventie van de westerse mogendheden werd dit helaas later wel mogelijk.

[257] De Loya Jirga, een traditionele bijeenkomst van bijna uitsluitend oudere stamhouden, vormt een dominant gezicht van de tribale samenleving van Afghanistan, die overal tot vandaag de dag zijn stempel op de staat en haar besluitvorming drukt. Dit

van Daoed onaanvaardbaar werd, gebruikten revolutionaire militairen hetzelfde besmettelijke middel (staatsgreep) van de machtsovername. De regeringswissel verliep weer niet langs de constitutionele weg, maar door een staatsgreep (1978). Deze nieuwe revolutionaire regering nam de constitutie niet serieus. In plaats van het functioneren van het parlement, ontstaat een kunstmatig zogenaamd 'revolutionair' parlement (Shora-e-enqelabi), die niet de burger maar vooral de desbetreffende politieke partij vertegenwoordigt. Snel ontstond een intern conflict, zowel binnen de partij als in het land (burgeroorlog), welke haar wortels diep in onder andere het feodale systeem, oude etnische conflicten in het land, en de interventie van de Sovjet-Unie had. Vanaf dat moment werd het land een slagveld van twee grote mogendheden, de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten met hun regionale bondgenoten, en oefenden diverse groeperingen macht uit in Afghanistan. Hoewel de westerse mogendheden via Pakistan aanvankelijk de Taliban als middel gebruikten voor hun geopolitieke doeleinden, was deze groep na 9/11 niet meer aanvaardbaar voor de Bush Administration. De Taliban werden 'verdreven', maar niet verder dan de grensstreek met Pakistan, waar zij in relatieve rust (in Pakistan) konden wachten tot ze weer een rol konden spelen in een volgend geopolitiek machtsspel.

Dit blijkt weer uit de manier waarop de regering van Bush bij de conferentie van Bonn in 2001 een nieuwe start wilde maken met een regeringsvorm na het verdrijven van de Taliban.[258] Helaas werd ook dit keer door buitenlanders een regeringsvorm opgelegd en werd dit niet gedaan vanuit de burgers zelf. De staat en het hele land worden als een zaak of een stuk handelswaar behandeld: iedere groepering krijgt een stukje van de koek. Het verdeelprincipe was gebaseerd op etnische en religieuze gronden, stamhoofdrechten en vooral op basis van wie veel wapens en militaire macht had. Dus niet op basis van burgerlijke rechten. Voor de details van deze verdeling moet gekeken worden naar het verhaal van Zalmay Khalilzad.[259] Hier zien we hoe, tijdens beslissende momenten, niet door de Afghaanse burgers, maar door (buitenlandse) machten de toekomst van Afghanistan werd bepaald. Zo stelt Khalilzad: "Surprisingly, the neighboring states, and even the Pakistani military, endorsed him."[260] 'Him' verwijst hier natuurlijk naar de benoeming Karzai. Uit dit voorbeeld blijkt dat de legitimiteit van de Afghaanse regering niet moet worden gezocht in de keuze van de Afghaanse burger, maar bij juist die buitenlandse

---

feodale middel wordt in alle regimes, van koning tot president, van linkse tot extreem islamitische staatshoofden, als een stem- en applausmachine gebruikt om een staatscrisis te overleven en de illegale staat een kunstmatige legitimiteit te verlenen. Ook Karzai maakt graag gebruik van dit fopmiddel. Zijn opvolger Ashraf Gani is even loyaal aan de 'deus ex machina' Loya Jirga. Ashraf Gani heeft in een bijeenkomst van het jeugdparlement gezegd dat de Jirga's beter zijn dan de grondwet. Ook Karzai, de echte bewonderaar van de Jirga stelde recent (na zijn ambstperiode) dat om de wil van het volk te weten, met betrekking tot een regime, er moet worden teruggegaan naar de Loya Jirga van de grondwet of tenminste naar de traditionele Loya Jirga.
BBC Persian, "Rooznama hay Kabul", *BBC Persian* (17 augustus 2016)
http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/08/160817_k04_kabul_press_review (Geraadpleegd: 24 augustus 2016).
Opvallend is dat Karzai zelf besloot de Loya Jirga, waarvan hij zelf de poppenspeler was, en haar besluiten naast zich neer te leggen in zijn laatste termijn. Dit lijkt toch contradictoir te zijn aan de hier bovengenoemde uitspraak van Karzai.

[258] In 2004 werd door Loya Jirga een grondwet vastgesteld (waarover later meer), de regeringsvormen van 2004-2009 (Karzai) en 2009-2014 (Karzai) waren naar het presidentiële stelsel ingericht.

[259] Zalmay Khalilzad, *The Envoy: from Kabul to the White House, my Journey Through a Turbulent World* (New York: St. Martin's Press, 2016).

[260] Khalilzad, *The Envoy,* 123.

machten die verantwoordelijk gesteld mogen worden voor de conflicten die Afghanistan decennialang in zijn greep heeft gehouden. Niet alleen de buitenlandse inmenging, maar ook de tribale staatstructuur laat zijn gezicht zien door de besluiten in Bonn. De dominantie van mannen en de afwezigheid van burgerlijke vertegenwoordiging is hier kenmerkend voor. Dit ondanks het feit dat de schending van de rechten van vrouwen dienden als een criterium voor de legitimiteit van de inval van het Amerikaanse leger in Afghanistan. Bij de lancering van de nieuwe regering in Afghanistan schitterden de vrouwen door afwezigheid. Dit terwijl Bush zich graag etaleerde als de kampioen van de rechten van de Afghaanse vrouwen. Zo stelde Bush dat:

> "the mothers and daughters of Afghanistan were captives in their own homes, forbidden from working or going to school. *Today women are free*, and *are part of Afghanistan's new government.",* "America and Afghanistan are now allies against terror. We'll be partners in rebuilding that country. And this evening we welcome the distinguished interim leader of a liberated Afghanistan: Chairman Hamid Karzai."[261] [262]

In de periode van de regering van Karzai was er geen sprake van de scheiding van macht in de staat. Alle macht was in zijn persoon geconcentreerd. Hoewel het leek alsof het Amerikaanse model was overgenomen (presidentieel systeem), leek de situatie meer op een autocratie. Het parlement was slechts een symbool. In het geval van tegenwerking negeerde Karzai het parlement en hanteerde hij het tovermiddel Loya Jirga. Een andere truc die Karzai en zijn opvolger Gani gebruikten was het benoemen van de ad-interim ministers voor langere tijd, om zo kritiek van het parlement te omzeilen. Dit heeft toch heel veel weg van een corrupt systeem, waarbij alle 'democratische' elementen en burgerrechten omzeild worden?

De nieuwe regering vergat echter de helft van de Afghaanse bevolking, te weten de vrouwelijke helft. Wat ze niet vergaten was de stem van buitenlandse groeperingen (het Pakistaanse leger) die zelf medeplichtig zijn aan de misère van de Afghaanse vrouwen. Wanneer de nieuwe regering geïnstalleerd werd, werd niet op de deuren van de vrouw aangeklopt om ze te laten deelnemen aan de nieuwe samenleving. Er werd daarentegen wel op de deuren van de oude koning die in Rome woonde

---

[261] George W. Bush, "George Walker Bush's Second State of the Union", *Wikisource* (29 Januari 2002) https://en.wikisource.org/wiki/George_W._Bush%27s_Second_State_of_the_Union_Address (25 augustus 2016).

[262] "De positie van vrouwen is in de verslagperiode niet verbeterd. De verslechterde veiligheidssituatie en de toename van door de Taliban/AGE's gecontroleerde gebieden waren voor vrouwen goed merkbaar. Zij werden vaker het doelwit van ongerichte en gerichte aanslagen. De Taliban en andere AGE's beperkten vrouwen en meisjes in hun (toch al beperkte) bewegingsvrijheid door het verhinderen van toegang tot medische posten en scholen. Vrouwen en meisjes hebben niet dezelfde toegang tot onderwijs en gezondheidszorg als mannen. Zij worden vaak thuisgehouden, belet te reizen of krijgen geen toegang tot scholen en medische faciliteiten omdat er geen vrouwelijke artsen of onderwijzers zijn. Het gerapporteerde geweld tegen vrouwen nam toe. Het betrof deels geweld gepleegd door de Taliban en andere AGE's, maar ook huiselijk geweld (fysiek, seksueel, verbaal en psychisch)" In: Ministerie van Buitenlandse Zaken, *Algemeen ambtsbericht Afghanistan* (15 november 2016), https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan, (Geraadpleegd op 30 juni 2019) 83.

aangeklopt. Zoals Khalilzad vermeld: "His Rome Group would have the ability to nominate the interim leader of the government as long as that leader was acceptable to other delegations. (…) I[263] reached Zahir Shah at his home in Rome and explained our thinking. He agreed to the role we suggested for him and reiterated that he did not wish to lead the government."[264]

Uit dit verhaal kunnen wij concluderen dat het nieuwe regime van Karzai niet in staat was om Farkhunda's lot te voorkomen, het juridische systeem in Afghanistan kon Farkhunda ook niet redden. Gedurende de regeertermijn van Karzai en Gani (deze is door verkiezingsfraude tot stand gekomen) was het ook zo dat tijdens de verkiezingen waarna Gani aan de macht zou komen, er niet een winnaar uit de bus kwam, maar twee. Beiden hadden zich aan de verkiezingsfraude schuldig bevonden. Om een eventuele nog grotere burgeroorlog te voorkomen, kwam er dus weer een illegale regering, welke dit keer de vorm had van een zogenaamde *nationale eenheidsregering*, die door de bemiddeling van John Kerry[265] tot stand is gekomen) vindt een massale schending van de grondwet plaats.[266] De grondwet, die na het toetreden van Karzai tot de interim-regering (zes maanden) en de daaropvolgende overgangsregering (twee jaar), werd op 4 januari 2004 door de Loya Jirga vastgesteld.

Hoewel Karzai deze grondwet zelf ondertekende, werd deze helaas op grote schaal geschonden, vooral door Karzai zelf. Diverse onafhankelijke onderzoekers, alsmede overheidsfunctionarissen en parlementsleden bevestigen dit, zoals we zien in het hierboven genoemde rapport. In dit rapport van een onafhankelijk onderzoeksteam (het Huis van Vrijheid/Khana-e-Azadi) lezen we dat er maar één artikel van de grondwet niet geschonden is, namelijk artikel 21. Dit artikel stelt dat de hoofdstad van Afghanistan Kabul moet zijn. Alle andere artikelen van de grondwet zijn zowel door overheidsinstanties, alsmede door niet-overheidsinstanties, aan hun laars gelapt. In het rapport, dat door Ali Aga Mazidi tijdens een persconferentie in Kabul gepresenteerd werd, benadrukt hij dat het schendingsproces van de grondwet begint vanaf het moment dat de grondwet door de Loya Jirga vastgelegd werd. De schending van de grondwet tijdens deze periode vindt plaats bij alle drie de overheidsmachten, maar het vindt toch het meeste plaats bij de uitvoerende macht. In dit rapport wordt verwezen naar een lange lijst van schendingen van de grondwet door Karzai, als hoofd van de uitvoerende macht. Dit zien we bijvoorbeeld in de onwettige verlenging van zijn ambtsperiode en die van het hoofd van de Hoge Raad (de Rechterlijke Macht/Stera Mahkama), de vrijlating van politieke gevangenen zonder rechtsproces, de tijdelijke benoemingen van de minsterposten, wanneer het parlement deze ongeschikt verklaarden. Parlementariër Mohamed Hashim Ortaq verklaart in het rapport dat, terwijl de grondwet helder formuleert dat iedereen gelijk is, de grondwet in de praktijk niet zo wordt toegepast. Er wordt met

[263] Khalilzad, *The Envoy*, 122.

[264] Khalilzad, *The Envoy*, 122.

[265] Minister van Buitenlandse Zaken in de Verenigde Staten (2013-2017).

[266] Dit vinden we bijvoorbeeld terug in het rapport van het Huis van Vrijheid
Zafar Shah Roye, "Dar Sezdah Saal Tanha Yak Madahe Qanune Assi Naqz Nashundah", *8 Subh* (8 Mei 2016) http://8am.af/1395/02/19/massive-and-systematic-violation-of-constitution-2/ (10 september 2016).

verschillende maten gemeten en dat is een schending van de grondwet. Een andere parlementariër, Hafiz Munsur, meldt dat een belangrijk punt in de grondwet is, dat de president verantwoording moet afleggen aan het parlement, maar een dergelijk mechanisme om verantwoording af te leggen, ontbreekt volledig. Dit blijkt uit het gegeven dat, wanneer de president van landverraad beschuldigd wordt, en dit ook door 2/3 van het parlement erkend wordt, het parlement de Loya Jirga binnen een maand bijeen roept. De Loya Jirga bestaat uit vier componenten, te weten (1) de parlementsleden zelf, ofwel het lagerhuis (Wolesi Jirga), (2) een hoger huis (Meshrano Jirga), (3) de voorzitters van de provinciale raden (Shora-e-Welayati), en (4) de voorzitters van de districtsraden (Shora-e-Woleswali). Omdat er nog steeds geen districtsraden bestaan, wordt de legaliteit van de Loya Jirga in twijfel getrokken. Hierdoor is het afzetten van de president in de praktijk onmogelijk, doordat de Loya Jirga steeds weer geen legale basis heeft. Hierdoor is de afzetprocedure die door de Loya Jirga geaccepteerd moet worden ook niet legaal.

Niet alleen de uitvoerende macht schendt massaal de grondwet, ook de wetgevende macht (het parlement) maakt zich schuldig aan deze grove schending. Sidiq Patman, een van de leden van een commissie die kijkt of de grondwet wordt nageleefd, verklaart dat het parlement op dit moment ongeldig is. Het parlement heeft namelijk haar maximale regeringstermijn al lang uitgezeten, wat betekent dat het parlement dus illegaal is en het zijn taken dus eigenlijk niet meer mag uitvoeren. Hij benadrukt dat de legaliteit van de andere twee machten ook afhankelijk is van de handelingen van de wetgevende macht. Hierdoor zijn de handelingen van de andere twee machten ook niet legitiem.

De rechterlijke macht neemt op haar beurt ook besluiten die onrechtmatig en strijdig met de grondwet zijn. Een voorbeeld hiervan, welke in het rapport voorkomt, bevestigt deze bewering. In een voorbeeld van jurisprudentie van de Hoge Raad zien we dat het weglopen van meisjes en vrouwen uit hun huis altijd strafbaar is. Hierbij worden de motieven om weg te lopen niet meegerekend. Een vrouw die door huiselijk geweld het huis verlaat doet dit bijvoorbeeld uit zelfbehoud, maar de rechterlijke macht ontneemt vervolgens het recht op leven en vrijheid, juist van een zeer kwetsbare groep in de samenleving, op het moment dat zo iemand de eerste stap zet om uit deze door masculiniteit en angst geregeerde samenleving te ontsnappen. Dit houdt dus in dat deze keuze voor zelfbehoud strafbaar gesteld wordt.[267]

Ook de huidige vicepresident (sinds 2014) Sarwar Danish (1961-), die in de tijd van Karzai als minister van Justitie functioneerde, verschijnt in dit rapport en beweert dat er gevallen zijn in de grondwet die niet nageleefd kunnen worden, omdat de grondwet zelf incompleet is. Daarom zijn noch de regering, noch de drie overheidsmachten, in staat om de grondwet uit te voeren. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat geen

[267] Omdat ze de rechtbanken van de overheid als corrupt ervaren bestaat er onder de meestal rurale bevolking waardering voor de rechtspraak van de Taliban en andere AGE's. Dit ondanks de weinige transparante en onduidelijke procesgang en afschrikwekkende straffen. In:
Ministerie van Buitenlandse Zaken, *Algemeen ambtsbericht Afghanistan,*
https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan, 70.

enkele verkiezing (van presidents-, tot districtsverkiezingen) op tijd gehouden kan worden, ook zijn er nog geen districtsraden, zoals hierboven reeds vermeld.

Naast overheidsactoren, zijn er ook andere instanties die op hun beurt de grondwet schenden. Deze instanties zijn bijvoorbeeld opgesteld door Karzai en voortgezet door Gani. Een voorbeeld is de zogeheten Shora-e-Oelama, een vergadering van een aantal religieuze personen, die vaker, parallel aan de wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht, optreden. Formeel gezien heeft de Shora-e-Oelama geen zeggenschap, maar in de praktijk zijn ze betrokken bij alle belangrijke beslissingen in het land, zelfs bij de samenstelling van de commissie over de zaak Farkhunda doet Gani een beroep op deze Shora-e-Oelama. Het was deze Shora-e-Oelama die in 2011 ondanks artikel 22 van de Grondwet, die discriminatie van man en vrouw verbiedt, besluit in een resolutie dat de aanwezigheid van vrouwen op dezelfde werkvloer als mannen verboden wordt. In een reactie op de onderzoeksbevindingen, stelt een woordvoerder van Gani (de huidige president) dat, omdat de meeste inhoud van de schending van de grondwet betrekking heeft op de periode van de vorige president (Karzai), het beter zou zijn als de vorige regeringsleider hierover uitleg zou geven. Toen Karzai deze onderzoeksbevindingen onder ogen kreeg, bleef hij weigeren om hierover te praten, laat staan om een duidelijke verklaring te geven. Opvallend is dat deze voormalig president, die hier weigert verantwoording af te leggen, zich met de politieke praktijk blijkt te bemoeien. Zo wil hij een bijdrage leveren en loopt zich alvast warm voor een volgende regeringstermijn, na Gani. Hij maakt zich dus wel zorgen over de situatie in de tijd van zijn opvolger en in een recente uitspraak stelde hij dat om bepaalde problematiek op te lossen, wat in het belang zou zijn van het volk, er teruggegaan zou moeten worden naar de Loya Jirga van de grondwet (waarvan we al eerder gezien dat deze onmogelijk zijn zonder de districtsraden, waar hij zich ongetwijfeld van bewust is) of tenminste naar de *traditionele* Loya Jirga (de stamhoofden bijeenkomst). Zoals de onafhankelijke onderzoekers moesten ervaren, werd de bal van het disfunctioneren van de regering van Karzai naar Gani en vice versa gekaatst.[268]

Zoals we in het voorgaande hebben gezien, is in Afghanistan geen sprake van een republikeinse constitutie zoals die is omlijnd door Immanuel Kant. Ook moeten we constateren dat de Afghaanse staat geen functionerende natiestaat is, omdat er geen centraal gezag is dat de regels afkondigt en handhaaft. Het geval van Farkhunda bevestigt deze gegevens.

Dus er is geen enkele reden om aan te nemen dat Farkhunda in Afghanistan op het *staatsburgerrecht* kan rekenen. Want er is helemaal geen sprake van een burgerlijkere constitutie, om vervolgens aan het idee van de Kantiaanse republiek te voldoen.[269]

---

[268] Zafar Shah Roye, "Dar Sezdah Saal Tanha Yak Madahe Qanune Assi Naqz Nashundah", http://8am.af/1395/02/19/massive-and-systematic-violation-of-constitution-2/.

[269] Burgerslachtoffers: In het algemeen kan gezegd worden dat de Afghaanse autoriteiten slecht in staat zijn om de bevolking bescherming te bieden tegen geweld, met uitzondering - tot op zekere hoogte - van Kaboel, Herat en Mazar-i-Sharif. Dit is het gevolg van corruptie, ineffectief bestuur, een klimaat van straffeloosheid en een zwakke rechtsstaat. Een individu in Afghanistan

Nu valt te bezien of Farkhunda volgens de voorgestelde internationale orde (het federalisme van Kant), zoals geformuleerd in het tweede definitieve artikel ten behoeve van de eeuwige vrede, geholpen kan worden.

Er treedt direct een praktische belemmering op. Omdat Afghanistan, wat de burgerlijke constitutie betreft, nog niet aan de republikeinse regeringsvorm van Kant voldoet, mag het land geen deel uitmaken van een volkenbond.[270] Zoals eerder opgemerkt is, is Afghanistan nog niet in staat om zich tot een natiestaat te vormen, waarin burgers zich met de constitutie identificeren. "Het nationalisme was zeker een voertuig voor de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeerden."[271] Dus is Afghanistan nog geen echte republiek in de Kantiaanse zin van het woord. Ook de optimistische aanname van Kant over voorbeeldig gedrag van de leden van de volkenbond blijkt niet te rijmen met de historische feiten:

> "(…) daarom moet er een bond van bijzondere aard zijn die men de *vredesbond* (*'foedus pacificum'*) kan noemen en die van het *vredesverdrag* (*'pactum pacis'*) daarin zou verschillen dat dat laatste verdrag slechts aan één oorlog een einde probeert te maken en de eerste aan alle oorlogen en wel voor altijd. Deze bond is niet gericht op het verwerven van enige staatsmacht, maar alleen op het behouden en beveiligen van de *vrijheid* van iedere staat voor zichzelf en tegelijk van andere bondgenootschappelijke staten, zonder dat deze staten zich nochtans (zoals mensen in de natuurtoestand) aan publieke wetten en een daaraan verbonden dwang hoeven te onderwerpen. Over de uitvoerbaarheid (objectieve realiteit) van deze idee van de *federatie* die zich geleidelijk over alle staten zou moeten uitstrekken en zo naar de eeuwige vrede leidt, kan het volgende gezegd worden. Want als het geluk het zo plooit dat een machtig en verlicht volk zich kan omvormen tot een republiek (die op grond van haar natuur tot de eeuwige vrede geneigd moet zijn), dan vormt deze republiek voor andere staten een middelpunt om zich bij de federatieve vereniging aan te sluiten, zo de vrijheidstoestand van staten conform het idee

is voor bescherming in de eerste plaats afhankelijk van zijn eigen netwerk en relaties. Deze zijn vaak gebaseerd op jarenlange familiebanden, dorpsverhoudingen en etnische tradities. . In:
*Ministerie van Buitenlandse Zaken: Algemeen ambtsbericht Afghanistan,*
https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan, 70.

[270] Met de door Kant voorgestelde Volkenbond, bedoel ik overigens niet de Verenigde Naties, waar Afghanistan wel deel van uitmaakt. De Volkenbond van Kant bestaat slechts uit landen met een republikeinse constitutie, die omwille van de eeuwige vrede samenwerken. Zo hebben landen als Afghanistan en Saudi-Arabië geen republikeinse constitutie, noch lukt het de Verenigde Naties om oorlogen te voorkomen: bij gratie van het vermijden van oorlog, krijgt de Volkenbond haar legitimiteit.

[271] Habermas, *Recht en politiek*, 28.

> van het volkenrecht te waarborgen en zich door meerdere van dit soort allianties steeds verder uit te breiden."[272]

Helaas tonen de historische feiten een teleurstellende werkelijkheid. "Historisch-statistisch onderzoek toont aan dat democratische staten weliswaar niet minder oorlog voeren dan autoritaire regiems (van welk soort dan ook), maar wel dat ze onder elkaar minder oorlog voeren."[273] Hoewel je zou kunnen zeggen dat in Europa middels het EVRM een dergelijke vredesbond succesvol lijkt te zijn, is het betreffende de andere zogenaamde vredesbond, de VN (middels de UVRM), een minder succesvol verhaal. Volgens Kant bestaat de vredesbond bij gratie van het behouden van veiligheid en vrijheid van de individuele staten zelf, maar ook van de andere staten. Maar Afghanistan, net als Rusland en de V.S., zijn leden van de VN en zouden dus elkaars vrede moeten beschermen, de geschiedenis leert ons een heel ander verhaal. Historische feiten tonen aan dat de laatste tweehonderd jaar, tot op de dag van vandaag, tegen de visie van Kant in, door democratische republieken als de VS, Afghanistan als zaak wordt behandeld en niet als gemeenschap van mensen. Er wordt zelfs direct ingegrepen in Afghanistan, middels militaire middelen, waarmee zeker niet het beschermen en behouden van veiligheid en vrijheid in Afghanistan centraal staat. Door de interventie van moderne 'beschaafde' landen (van linkse en rechtse signatuur, van Sovjet-Unie tot de VS en het VK) werd Afghanistan verscheurd door burgeroorlogen.

> "In 1979 the Soviet Union invaded Afghanistan to support a communist government against Muslim insurgents. The United States responded by aiding the rebels, known as the mujahedin. After ten years of war Soviet forces withdrew in 1989, and the communist government fell in 1992. This did not result in peace, however, as the various rebel factions began to fight among themselves for control of the country. In September 1996 the Taliban took control of Kabul, the capital of Afghanistan, and thereby controlled almost all of the country. The political changes brought by the Taliban have had a tragic impact on the lives of many people in Afghanistan. Torture, amputations, and stonings are common forms of punishment, and the courts lack due process and the right to legal counsel. Perhaps the most striking aspect of Afghanistan under the Taliban is the severe restrictions they have imposed on women, which have made the society almost unrecognizable compared to pre-Taliban years."[274]
>
> "When the pro-Soviet PDPA was faced with a clear-cut response to the attempt to impose Marxism in Afghanistan, Moscow had another option

[272] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 72.

[273] Habermas, *Recht en politiek,* 29.

[274] (Met 'pre-Taliban years' worden de voorgaande regimes in de 20ste eeuw bedoeld.) Beauchamp, *Philosophical Ethics*, 263.

> beside invasion. They could backtrack and install a more pliable noncommunist front while adopting, at the very least, a more gradual approach to the implementation of Moscow's regional agenda. Through such a step Moscow could convey the idea that Islam and its associated traditions would no longer be targets, at least openly. But this would have gone against the often-stated Soviet principle of the irreversibility of the revolutionary process. There was no choice for the aggressive global policy of the Soviets. Moscow was faced with a growing Muslim rebellion against the recently imposed Afghan communist rule of the Afghan communist regime, the loss of Soviet control, and the establishment of a hostile government as its neighbor."[275]

Ondanks deze tragische gebeurtenissen die elke dag slachtoffers als Farkhunda opeisen, biedt Kants model geen externe bescherming (bijvoorbeeld middels de Volkenbond of nu de VN). Want Kants nadruk op de soevereiniteit van de staten vereist de categorische toepassing dat een staat niet met geweld mag ingrijpen in de constitutie van een andere staat[276], en de volkenbond van Kant eist de categorische toepassing dat lidstaten van een dergelijke bond elkaars veiligheid en vrijheid moeten garanderen. Hij stelde dit voor om elke aanvalsoorlog van een land tegen een ander land te verbieden. Het toekennen van een gering recht op interventie op grond van moreel verwerpelijk gedrag zou, aldus Kant, het introduceren van een recht op oorlog betekenen. Kant wijst zelfs wat nu humanitaire interventie genoemd wordt af als politieke unieke maatregel, want dit zou, analoog aan zijn ethische opvattingen, een aantasting van de waardigheid van het autonome subject constitueren.[277] Kant stelt als voorwaarde van een legitiem gebruik van geweld tegen andere staten alleen de zelfverdediging. De bescherming van de individuele burgers (zoals Farkhunda) of een groep mensen die onder een misdadig regime of in een oorlogsgebied leven, valt niet onder Kants bescherming, want dit zou weer een schending van de rechten van soevereine staten betekenen. Daarom zou Kant geen oplossing (kunnen) geven betreffende het lot van Farkhunda, die slachtoffer is van mensonwaardige omstandigheden in een ander land, aangezien het aan het Afghaanse volk zelf is om een constitutie te maken en een republiek te stichten om zodoende deze problemen aan te pakken. Kant zou hier hooguit wijzen op onze morele verplichting als deugdenplicht, maar niet als rechtsplicht. We blijven tot filantropie en bekommernis om het welzijn van alle wereldburgers verplicht, maar het recht kan het niet (altijd) afdwingen. Onze NGO's bewegen

[275] Nojumi, *The Rise of the Taliban*, 56.

[276] Ik noem dit ook wel non-interventie.

[277] Zoals Nussbaum stelt is het niet slechts zo dat Kant vond dat met het geven van hulp, je de waardigheid van de ontvanger aantast, maar ook dat alleen maar medelijden de hoeveelheid leed in de wereld vergroot. Door het tonen van medelijden lijdt niet slechts een persoon, maar zijn het er twee. In: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken: Over de menselijke emoties* (Amsterdam, Ambo, 2001) 306, 559.

zich veelal in dit moeilijke gebied, waar onze morele verplichtingen in het recht moet worden vertaald. Denk hierbij aan bijvoorbeeld Amnesty International.

Zou nu het derde artikel in 'Naar de eeuwige vrede' van Kant, waarin het wereldburgerrecht aan de orde komt, Farkhunda een bescherming geven?

Kant constateert: "Het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op *één* plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt."[278] En nu, volgens dit gevoel van medeleven van Kant, moet deze nieuwe werkelijke situatie een reden zijn om het recht op een andere dimensie te laten werken, namelijk wereldburgerrecht. Dit dient dan ook als een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel de staat als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede functioneren.

Volgens mij blijkt hieruit dat Kant nu voor Farkhunda en haar lotgenoten op basis van een kosmopolitisch recht een verplichting tot bescherming formuleert. Mocht ze erin slagen haar land te ontvluchten en 'asiel' te vragen in een ander land. Dan *zou* dat land haar, volgens Kant, niet terug mogen sturen, als dat haar ondergang zou betekenen. Het probleem hier ligt in de hulp die iemand als Farkhunda niet *kan* krijgen als ze haar eigen land niet kan ontvluchten. Veel mensen in vergelijkbare situaties als die van Farkhunda hebben nu eenmaal niet de mogelijkheid te vluchten. Los van bijvoorbeeld de economische kosten die nodig zijn om naar andere landen te vluchten en de vaak slechte of moeilijke situaties waar vrouwen die willen vluchten zich in bevinden, zijn de gebeurtenissen die iemand zouden dwingen te vluchten vaak abrupt en kortstondig van aard, waardoor de fysieke mogelijkheid om te vluchten er überhaupt niet is.[279] Hier kan Kant geen antwoord op geven, behalve dat dit probleem niet zou bestaan als er een volkenbond zou zijn, waar alle landen deel van zouden uitmaken en dus allen een republikeinse constitutie en staat zouden hebben. Farkhunda en haar lotgenoten blijven nog steeds verstoken van daadwerkelijke hulp.

[278] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 77.

[279] Kort uitgebeeld: Iemand in een vergelijkbare situatie als Farkhunda loopt door haar dorp. Imam roept: zij doet aan blasfemie, stenig haar! Farkhunda's lotgenote wordt gestenigd. Daarmee is er letterlijk geen tijd om te vluchten.

## 2.4. De notie 'wereldburgerschap' binnen de context van de hedendaagse mondiale geopolitiek.

Na de meer dan 200 jaar oude dominantie van de 'natiestaat' is het, vooral door Europa en andere westerse staten, algemeen aanvaard dat mensen in de eerste plaats aan het politieke proces deelnemen als 'burger' van de staat. Daarom is het begrip *burger* van de staat of *staatsburger* al lange tijd voor de westerse mens een algemeen aanvaard idee en dus een evident begrip. Ook *mens van de wereld* vormt een vanzelfsprekende en logische combinatie. Echter, ondanks het feit dat alle *burgers* van een *staat*, per definitie *mensen* in de *wereld* zijn, blijkt een evidente constructie zoals *wereldburgers* nog steeds voor velen minder vanzelfsprekend. Net zoals men binnen de grenzen van een stad of een staat een bepaalde loyaliteit ten aanzien van andere burgers kan hebben, kan men ook in de wereld een loyaliteit ervaren ten aanzien van andere mensen. Dit laatste vormt de grond van het concept *wereldburger*. Tijdens bepaalde periodes werd wereldburgerschap gezien als ouderwets, gewoon onrealistisch of naïef.[280] Toch is het opvallend dat deze term, zeker na Kants '*Naar de eeuwige vrede',* haar houdbaarheid bewijst en telkens opnieuw naar boven drijft; misschien heeft deze overlevingskracht van het begrip 'wereldburger' te maken met de rechtvaardigingsgrond die aan dit begrip ten grondslag ligt: aangezien de menselijke conditie zelf kosmopolitisch is geworden.

> "Vele hedendaagse kosmopolitische denkers argumenteren dat de juridische grondslagen voor een kosmopolitische conditie, in zekere zin al reeds zichtbaar zijn en dat wat nodig is een continue toewijding tot het handhaven van de kosmopolitische wet is en tot de opkomende principes van politiek kosmopolitisme."[281]

Na Kant ziet men dat de gedachte van wereldburgerrecht steeds terrein wint. Desondanks getuigen zekere historische gebeurtenissen, vooral na de Koude Oorlog, eerder van een terugval, niet slechts in de vorm van nationalisme, maar ook een diversificatie van machtsmechanismen, zoals de dominantie van de enige overgebleven supermacht (Verenigde Staten), multinationale ondernemingen of ideologische en religieus gemotiveerde regionale allianties binnen en tussen staten (Soennieten geconcentreerd rondom Saoedi-Arabië of Sjiieten geconcentreerd rondom Iran).

De innovatieve kern van het idee wereldburgerrecht of kosmopolitische orde zoals ontworpen door Kant, bestaat uit de omvorming van het internationale recht als recht van de 'staten', in een wereldburgerrecht, als een recht van individuen. Dit idee manifesteerde zich in de theorie van Kant als

---

[280] Rebecka Lettevall, en My Klockar Linder, *The Idea of Kosmopolis: History, philosophy and politics of world citizenship* (Huddinge: Södertörns högskola, 2008) 14.

[281] "many contemporary cosmopolitans argue that the legal foundations for a cosmopolitan condition are already in some sense visible and that what is needed is a continued dedication to 'cosmopolitan law enforcement' and to emerging principles of 'political cosmopolitanism.'" In:
Gareth Wallace Brown, "Kant's Cosmopolitanism", in: Gareth Wallace Brown en David Held (red), *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010), 58.

de voorwaarde van de *algemene gastvrijheid*. Ik zal een brug slaan van Kant naar de hedendaagse kosmopolitische opvattingen.

In de vorige paragrafen werd gesuggereerd dat het klassieke kosmopolitisme voornamelijk een ethische filosofische versie was van het idee van kosmopolitisme. Het was pas in de periode van de verlichting, door Kants moedig filosofische ontwerp, dat er een grote transformatie plaatsvond van een meer zuiver morele kosmopolitische oriëntatie naar een principe van juridisch kosmopolitisme. Dit houdt in dat het individu niet alleen een moreel wezen is dat deel uit maakt van een universele morele gemeenschap, maar dat hij ook een persoon is die aanspraak kan maken op een zekere status in een burgerlijke wereldgemeenschap.

Het essentiële element in Kants project (in ieder geval volgens mij) is dat hij de vorming van een kosmopolitische toestand in verband brengt met de afschaffing van de oorlog in de wereld. Met andere woorden, het streven naar de eeuwige vrede en het in standhouden van de mogelijkheidsvoorwaarden voor eeuwige vrede in de wereld, begrijpt Kant als de implicatie van een volledige juridificering van de nationale, internationale en wereldburgerlijke verhoudingen. In hoeverre Kant erin slaagt zijn lezers te overtuigen van de werkelijke realisatie van zijn vredesvoorstel, is één vraag, maar de belangrijkste vraag is wat de consequentie ervan is, namelijk *het afschaffen van oorlogen*! Hoe utopisch zijn project ook lijkt, het blijkt een realistische utopie te zijn, waarvoor geen alternatief is; omdat het een garantie biedt voor ons voortbestaan op de aarde[282], terwijl oorlog die garantie niet kan bieden, omdat er een mogelijk moment kan komen dat de mens de mens laat doen uitsterven door middel van oorlog.[283] Dit is volgens mij een goede reden om Kants project als een stevige *brug* te beschouwen tussen de klassieke en hedendaagse opvattingen over kosmopolitisme. Een brug echter, met een verkeerswijzer: éénrichtingsverkeer voor alle reizigers van de mensheid naar de eeuwige vrede, in opdracht van de rede. De richting is vanuit een republikeinse nationale constitutie naar een volkenbond en van daaruit naar een wereldburgerlijke ordening. Bovendien is het een richting vanuit de vrijheid en dus van de moraal naar de feiten en belangen en niet andersom. Het is een kwestie van morele plicht van alle burgers van alle staten.

> "Wanneer het plicht is om de toestand van publiekrecht te verwerkelijken, ook al is dat in een oneindig voortschrijdende benadering, en wanneer de hoop op die toestand gerechtvaardigd is, dan is de eeuwige vrede die in de plaats komt van het onterecht zo genoemde, telkens sluiten van vrede (eigenlijk wapenstilstanden), geen lege idee. Zij is een opgave, waarvan het doel steeds dichterbij komt door geleidelijke oplossingen (omdat de periodes

[282] Wat betreft menselijk handelen.

[283] Nucleaire oorlogen zijn hier een goed voorbeeld van, want die kunnen de gehele mensheid vernietigen, maar er zijn ook andersoortige oorlogen te bedenken. Deze situaties (en daarmee het *recht* op oorlog) garanderen *niet* het voortbestaan van de mens, terwijl Kants eeuwige vrede, met alles wat dit vereist en impliceert, *wel* het voortbestaan van de mens garandeert.

> waarin dergelijke stappen vooruit gezet worden, hopelijk steeds korter worden)."[284]

De sporen van Kants invloed op de hedendaagse ideeën-ontwikkeling zijn in overvloed te vinden. Niet voor niets zijn de hedendaagse prominente discussies over mondiale politieke afspraken geconcentreerd rondom de erfgenamen van Kant.[285] [286] Ook in de hedendaagse, door kosmopolitisme geïnspireerde, educatie is de invloed van Kant onmisbaar.[287] Garret Brown, een ander prominent kosmopolitisch denker, steekt zijn bewondering voor Kants kosmopolitisme niet onder stoelen of banken. "I have argued that it is still possible to maintain a defendable enthusiasm for taking Kant's cosmopolitanism seriously."[288]

In de internationale politieke verhouding is Kants vredesvoorstel tevens duidelijk zichtbaar. "Sinds het initiatief van president Wilson en de oprichting van de Volkenbond van Genève is het idee door de politiek ter hand genomen en geïmplementeerd. Na het einde van WO-II heeft het idee van de eeuwige vrede in de instituties, verklaringen en beleidsverklaringen van de Verenigde Naties (en ook andere internationale organisaties) een tastbaar gestalte gekregen. De uitdagende kracht van de onvergelijkbare catastrofes van de 20ste eeuw heeft het idee een nieuwe impuls gegeven."[289]

De aandacht van Kant voor het lidmaatschap, zowel voor nationale gemeenschappen en voor een bredere kosmopolitische orde, gevormd door het onbegrensde gebruik van de publieke rede en algemene gastvrijheid (kosmopolitisch recht), wordt uitgedrukt door een aantal artikelen in de universele verklaring voor de rechten van de mens, en in regionale verdragen over mensenrechten. De meest relevante verdragen hiervan hebben een gemeenschappelijke structuur gebracht van het verankeren van rechten en plichten in relatie tot zelfbepaling en het democratische principe. Volledige vrijheid van geweten, denken, vrijheid van meningsuiting en persvrijheid, participatie op het gebied van educatie, cultuur en wetenschappen, bewegingsvrijheid en vrijheid van reizen, en het recht om asiel te zoeken wegens vervolging.[290]

Sommige hedendaagse kosmopolitische denkers, zoals Nussbaum, suggereren dat Kants minimale voorwaarde voor algemene gastvrijheid absoluut noodzakelijk is om mensen deel te laten nemen aan een voorgaand proces van wederzijdse opvoeding naar een idee *kosmopolitische gemeenschap*.[291] Dit wil zeggen dat algemene gastvrijheid een voorwaarde is om een wederzijdse verantwoordelijkheid te laten groeien

---

[284] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 112.

[285] Kleingeld, "Cosmopolitanism", http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism.

[286] Voorbeelden van erfgenamen zijn: Habermas, Rawls, Beitz en Pogge.

[287] "Kant's and the Stoics' ideas and conduct have a wondrous contemporary pertinence including for teachers everywhere." In: Hansen*, The Teacher and the World,* 128.

[288] Brown, "Kant's Cosmopolitanism", 58.

[289] Habermas, *Recht en politiek*, 34-35.

[290] David Held, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities* (Cambridge en Malden: Polity Press, 2010) 51-52.

[291] Brown, "Kant's Cosmopolitanism, 57.

Zie ook: Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity*, (Cambridge, Harvard University Press, 1997).

naar een besef van kosmopolitische gemeenschap. De gastvrije ontmoeting met medemensen is een voorwaarde om het besef te ontwikkelen dat alle mensen ook medemensen zijn.

### *2.4.1. Problemen met de implementatie van het kosmopolitische concept van Kant in de hedendaagse context*

Ondanks Kants gesuggereerde stevige 'kosmopolitische brug met het heden' blijkt echter dat het verkeer over deze brug, in meer dan tweehonderd jaar sinds Kant, niet soepel en zonder problemen is gelopen. Zelfs spookrijders ontbreken niet, want onder de vlag van vrede worden oorlogen gevoerd. Zoals George W. Bush stelde tijdens een toespraak over Irak in 2002: "We did not ask for this present challenge, but we accept it. Like other generations of Americans, we will meet the responsibility of defending human liberty against violence and aggression. By our resolve, we will give strength to others. By our courage, we will give hope to others. And by our actions, we will secure the peace and lead the world to a better day."[292]

Hoe is het mogelijk dat we heden ten dage een toename zien van anti-rationele tendensen die in contradictie zijn met Kants principe van de algemene gastvrijheid? Hoewel we nu in de bevoorrechte positie verkeren dat we over veel meer informatie beschikken over de ontwikkelingen op het gebied van een kosmopolitische orde, is het niet makkelijk gebleken om Kants kosmopolitisch concept in de hedendaagse context te plaatsen.

Alhoewel het vredesproject van Kant al een motiverende context vormde voor verdere politieke en institutionele ontwikkelingen in de richting van een kosmopolitische orde, inclusief de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, is een in de Verlichting gegronde publieke sfeer, op mondiaal niveau, verder verwijderd dan Kant gehoopt gehad.

Brown situeert deze moeilijkheid in volgens hem nog onrijpe intermenselijke relaties.[293] Dit roept de vraag op hoe we kunnen bepalen of menselijke relaties ver genoeg ontwikkeld zijn om Kants systeem van kosmopolitische wetten te implementeren. Dit vormt theoretische en praktische knelpunten in Kants concept van een kosmopolitische orde. Voor zijn theoretisch ontwerp van een kosmopolitisch recht heeft Kant zich laten inspireren door (1) de geografische structuur van de aarde en (2) de eerste republieken die voortkwamen uit de Amerikaanse en Franse revolutie. Deze werden door Kant als model gebruikt voor de overgang naar wereldburgerrecht om zo het idee van burgerlijk recht empirische waarschijnlijkheid te verschaffen.

---

[292] George W. Bush, "Transcript: George Bush's speech on Iraq", *The Guardian* (7 oktober 2002) https://www.theguardian.com/world/2002/oct/07/usa.iraq (geraadpleegd: 28 december 2018).

[293] "The difficulty arises from the fact that human relationships need to reach a certain stage of maturity in order to adopt and implement cosmopolitan law" In:
Brown, "Kant's Cosmopolitanism" , 57.

De eerste pijler, de geografische structuur van de aarde, vormde voor Kant de grondslag om het 'bezoekrecht' aan alle inwoners van de aarde te rechtvaardigen: gegeven het feit dat de aarde bolvormig is, en mensen zich niet tot in het oneindige kunnen verspreiden, moeten ze uiteindelijk toch elkaars nabijheid dulden; omdat niemand oorspronkelijk meer recht heeft om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander.[294] Op basis van het *recht* van het gemeenschappelijk bezit van de aarde verleent Kant dus het *bezoekrecht*: het recht jezelf aan te bieden bij een maatschappij.[295] Op grond hiervan verleent Kant van tevoren aan alle mensen een aanspraak op een 'bezoekrecht' om zich krachtens het (natuurlijke) recht van het gemeenschappelijk bezit van het aardoppervlak aan een maatschappij aan te bieden. Uiteraard was het voor Kant evident dat vroeg of laat de onbewoonbare delen van het aardoppervlak, de zee en de woestijnen, die de gemeenschappen en staten scheiden, zelf met eenvoudige middelen, zoals kamelen en schepen, de inwoners van de aarde de mogelijkheid zouden bieden om elkaar over niemandslanden te benaderen en het recht op het aardoppervlak, dat aan de menselijke soort gemeenschappelijk toekomt, voor dit verkeer wordt benut.

Uit de hierboven geschetste grondslag voor de theoretische onderbouwing van Kants concept van algemene gastvrijheid volgt de door Kant gedane constatering, namelijk "het is nu met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde zover gekomen dat de schending van het recht op *één* plaats van de aarde *overal* gevoeld wordt"[296]; deze feiten vormen voor Kant aanleiding tot het trekken van de volgende conclusie met een verrassende consequentie: "Daarom is dus de idee van een wereldburgerrecht geen fantastische en overspannen wijze om het recht te presenteren, maar een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen en zo ten behoeve van de eeuwige vrede."[297] Deze conclusie vormt dus voor Kant de reden om het idee wereldburgerrecht (bezoekrecht) als een noodzakelijk recht te claimen. Maar over de precieze juridische institutionalisering van het wereldburgerrecht gaat Kant stilzwijgend voorbij en doet hij een beroep op de analogie met het volkenrecht.[298] Hierop kom ik later terug, ik ga eerst in op het praktische aspect van Kants concept.

De tweehonderd jaar lange, snelle verspreiding van mensen op de aarde vormt alleen maar een bevestiging van Kants verwachtingen, maar met het verschil dat de inwoners van de aarde over nog snellere middelen beschikken dan kamelen en schepen. Het communicatieve systeem en de marktwerking hebben geleid tot een zekere mondiale interdependentie, waarmee de schending van het recht op één plaats van de aarde veel sneller dan in de tijd van Kant overal gevoeld kan worden. Met andere woorden; de toename van contacten tussen volkeren heeft ook als consequentie dat de pijn van

[294] Kant, *Naar de Eeuwige vrede*, 74.

[295] Dit is dus nog geen asielrecht, omdat het hier gaat om een minimaal recht, onafhankelijk van de invulling van een specifiek land, dat ieder persoon recht heeft om te *vragen* om te mogen blijven. Hieruit zou natuurlijk wel logisch volgen dat er in de landen dus een asielrecht op basis van dit bezoekrecht wordt geïnstitutionaliseerd.

[296] Ibid. 77.

[297] Ibid.

[298] Ibid, 109.

de schending van mensenrechten overal ter wereld gevoeld wordt. Maar de praktische vraag is: wat betekent deze snelle verspreiding van het pijngevoel voor (1) degenen die lijden en voor (2) mensen die de pijn van degenen die lijden meevoelen op een andere plek op de wereld? Uit de conclusie van Kant mag men aannemen dat het niet gaat om de snelheid van de boodschap van het pijn lijden, maar juist om de *verplichtingen* van mensen ten opzichte van de medemens. Kant verwachtte hiermee dat de pijn van de ene burger als pijn van de mensheid ervaren wordt, waardoor hij mensen het recht toekent als een noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staatsrecht als het volkenrecht ten behoeve van de eeuwige vrede. Helaas is het meevoelen van de pijn van iemand wiens rechten worden geschonden nog geen garantie voor een ontwikkeling van de medemenselijkheid is. De continuïteit van de massale schending van de rechten van de mens op grote schaal, overal ter wereld, is tot op de dag van vandaag een bewijs van de doofheid en ongevoeligheid van mensen, mede door het nadelige gevolg van globalisering waardoor de massaliteit van de schending een emotionele overbelasting teweeg brengt die ervoor zorgt dat de schending een gewoonte wordt en dus niet meer gevoeld wordt.

In het toekennen van een 'bezoekrecht' aan alle mensen zit echter een spanning tussen (1) de universele claim betrokken op alle mensen en (2) het juridische aspect van het nationale (lokale) recht. Wat het universele aspect betreft kan Kants voorstel als een vorm van geldigheidsaanspraak beschouwd worden die hoger staat dan de rechtsorde van de nationale staat. Deze kan rationeel gerechtvaardigd worden, omdat het *bezoekrecht* de burgers als mens, ongeacht zijn of haar lidmaatschap van een lokale- of natiestaat, aanspreekt. Dit is een gemeenschappelijk kenmerk van het *bezoekrecht*. Dit volgt uit de universele geldigheids-aanspraak van het *bezoekrecht*, omdat het op de mensheid in het algemeen betrekking heeft. Maar de spanning doet zich voor wanneer het *rechts*aspect van het *bezoekrecht* aan de orde is. Vooral de discrepantie met de lokale voorwaarden, waaronder het bezoekrecht als een vorm van mensenrechten verwerkelijkt moet worden, vormt een probleem. Kant verleent het bezoekrecht aan alle personen als een wereldburgerlijk recht, maar de vraag is hoe dat te bereiken valt.

De argumentatie die Kant voor de claim op de universele geldigheidsaanspraak levert, rechtvaardigt Kants deontologische plicht en kan alleen als een morele leidraad dienen. De rechtvaardigheidsclaim onderbouwt nog niet de juridische kant van het bezoekrecht noch de status van mensenrechten, met andere woorden, het maakt ze niet automatische tot rechtsnormen. De rechtsnormen behouden wel, binnen het moderne positieve recht, hun karakter, ongeacht de aard van de argumentatie, waarmee hun legitimiteitsaanspraak gerechtvaardigd kan worden, "want dit karakter danken ze aan hun structuur, niet aan hun inhoud", zoals Habermas stelt.[299] Met andere woorden, het gaat om specifieke rechten en niet alleen om morele verplichtingen.

Zo blijkt dat Kants wereldburgerrecht (het recht van gastvrijheid) onvoldoende rekening houdt met het onderscheid tussen het domein recht en moraal en de overgang van morele plichten naar rechtsnormen.

[299] Habermas, *Recht en politiek*, 50.

Hoewel universele rechten bij Kant alleen een plaats krijgen in zijn rechtsleer, hebben ze wel een moreel gehalte, maar behoren ze, zoals Habermas stelt, ongeacht de inhoud, tot de orde van het positieve en dus dwingende recht. Omdat het bezoekrecht als *recht* niet tot het domein van moraal behoort en van huis uit juridisch van aard is, moet de implementatie ervan alleen in het kader van een bestaande (lokale, internationale of mondiale) rechtsorde gezocht worden.

De tweede inspiratiebron voor Kants ontwerp van een kosmopolitische orde vormden de republieken die voortkwamen uit de Amerikaanse en Franse revoluties. Kant zag in deze nieuwe republieken de eerste voorbeelden van een echte, legitieme en vrije republiek met een burgerlijke constitutie die model stond voor de overgang van het klassieke volkenrecht naar een wereldburgerrecht.[300] Kant zag het idee van eeuwige vrede niet alleen als gebod van de rede en moraal, maar begreep de vrede tussen volkeren zelf als een *rechtsvrede*. Daarom is volgens hem het probleem van de oprichting van een volmaakte, burgerlijke constitutie *altijd* afhankelijk van wettelijk geregelde staatsverhoudingen.[301] Kant ziet dat er een *verstatelijking van de internationale betrekkingen* plaatsvindt, wat betekent dat het recht de politieke macht niet meer slechts in de interne staatsverhouding doordringt en die transformeert, maar dat dit nu ook in de externe staatsverhoudingen gebeurt. Dit is dus duidelijk te zien bij de Franse en Amerikaanse republieken.[302] Daarom gebruikt Kant deze burgerlijke *constructie* op het niveau van volkenrecht dat het verkeer tussen staten reguleert. Kant gebruikt dus de analogie met een *natuurtoestand* om zo het algemene idee van een *wereldburgerlijke* toestand te bepleiten. Daarom gebruikt Kant het voorbeeld van de nieuwe revolutionaire Amerikaanse en Franse republieken als inspiratiebron om het idee wereldburgerrecht empirische waarschijnlijkheid te verschaffen.[303] "Kant begrijpt de duurzame wereldvrede als de implicatie van een volledige juridificatie van de internationale verhoudingen. Dezelfde principes die voor het eerst gestalte kregen in de constituties van republikeinse staten zouden ook structuur moeten geven aan deze wereldburgerlijke toestand – gelijke burger- en mensenrechten voor iedereen."[304]

Deze nieuwe voorbeelden van *burgerlijke constituties* vormden dus een model voor de overgang van het klassieke volkenrecht naar een wereldburgerrecht en ze verleidden hiermee Kant tot een zekere voorbarige concretisering van het algemene idee van een *constitutionele gemeenschap van staten*, aldus Habermas.[305] Kant stelt dat, zoals in het geval van de natiestaat, de burgerlijke constitutie en het maatschappelijk verdrag de burger van een bepaalde staat de weg wijst uit de pijnlijke situatie van

[300] Het wereldburgerrecht bij Kant is dus geen internationaal recht, dat ook in de tijd van Kant bestond. Kant wil iets anders: een recht dat we tegenwoordig zouden aanduiden als 'mensenrechten'. Als wereldburger heb je vervolgens een aanspraak op mensenrechten. Kants idee heeft dan ook de grond gevormd voor de UVRM in 1948.
[301] Habermas, *Recht en politiek*, *107-109*
[302] Ibid 110-113.
[303] Ibid, 113.
[304] Ibid. 128
[305] Ibid, 109.

oorlogen. Zo moeten de staten wederom een dergelijke weg volgen om uit de eveneens onhoudbare natuurtoestand te geraken, waarin ze onderling verkeren.[306]

> "Zoals eens de individuen hun natuurlijke vrijheid opofferden en zich samenvoegden tot een als staat georganiseerde gemeenschap die zich aan dwingende wetten onderwerpt, zo moeten nu ook de staten hun soevereiniteit opofferen en zich samenvoegen tot een wereldburgerlijke gemeenschap die zich aan een hoogste macht onderwerpt."[307]

Volgens Habermas is de analogie die Kant gebruikt, tussen (1) de natuurtoestand, waarin individuen zich bevinden en (2) de natuurtoestand waarin, per analogie, de naties zich zouden bevinden, misleidend. Dit omdat de rechten van de burgers, in tegenstelling tot de eerste notie van de natuurtoestand, al gegarandeerd zijn door de nationale rechtstaat (in zoverre het democratische staten betreft). Daarom is de transformatie naar een wereldburgerlijke toestand niet op te vatten als een overgang naar een nieuwe toestand, maar als een complementair idee aan een al bestaande toestand. Volgens Habermas is de overgang van volkenrecht naar wereldburgerrecht geen rechtlijnige ontwikkeling, maar constitueert dit een conceptuele cesuur. Als het zo zou zijn dat de door Kant gebruikte analogie zou opgaan, dan zou de overgang naar een wereldburgerrecht begrepen moeten worden als een bij wet vastgelegde inperking van de staatsmacht. De staatsmacht van de individuele staten zou ten dele afgestaan moeten worden aan een supranationaal lichaam, dat over haar eigen machtsmiddelen beschikt om de supranationale wetgeving (dwangmatig) te handhaven. Terwijl in Kants concept zo een supranationale macht niet is toegestaan. Kant stelt dus de vorming van een kosmopolitische orde voor, terwijl dat wat noodzakelijk geïmpliceerd wordt, te weten een politieke institutie met dwangmiddelen, op voorhand door hem afgewezen wordt.

Dit mag men Kant niet verwijten, omdat hij zelf een kind van zijn tijd was met een daaruit volgende myopische blik. Dit uitte zich op drie terreinen:

- Op de eerste plaats zijn onvermogen om duidelijk culturele onderscheidingen te maken. Zo onderscheidde Kant weliswaar geloofsvormen, godsdienstige praktijken en boeken, maar stelt hij tegelijkertijd dat er maar één enkele godsdienst, als redelijke religie, is die voor alle mensen en tijden geldig is.[308] [309] Het probleem hiermee is dat in feite de claim wordt gemaakt dat alle

[306] Ibid, 115

[307] Ibid.

[308] *"Verscheidenheid van godsdiensten*: een wonderlijke uitdrukking! Net alsof men ook van verschillende moralen zou spreken. Er bestaan wel verschillende *geloofsvormen* in historisch opzicht, niet met betrekking tot de godsdienst, maar met betrekking tot de geschiedenis van de middelen die tot de bevordering ervan worden gebruikt en die tot het terrein van de geleerdheid behoren, en er bestaan eveneens verschillende *godsdienstige boeken* (de Zendavesta, de Veda, de Koran, enz.), doch slechts één enkele *godsdienst* die voor alle mensen en in alle tijden geldig is. Die eerste bevatten dus niets anders dan louter het vehikel van de godsdienst dat toevallig is en op grond van verschillen in tijd en plaats verschillend kan zijn. In:
Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 87.

[309] Habermas, *Recht en politiek*, 129.

'historische geloofsvormen' en onderscheiden neerkomen op historische middelen om het ene redelijke geloof te bevorderen. Elk individueel geloof is dus een historische uiting van dat éne geloof. Daarmee doet hij dus geen recht aan de verschillen en tradities van morele, religieuze, levensbeschouwelijke en culturele uitingen en vormen.

- Ten tweede ontging hem de kracht van het nationalisme. Samen met zijn tijdgenoten was Kant ervan overtuigd dat de Europese beschaving superieur was en daarmee dus ook het *samenhangende* vooroordeel ten gunste van de blanken.[310]
- Tenslotte heeft hij een onvolledig inzicht in de sterke band die bestaat tussen het Europese volkenrecht, de gedeelde christelijke cultuur[311] en andere historische ontwikkelingen (renaissance, humanisme en de verlichting). Andere culturen beschouwen deze tradities ook maar als één van de vele en niet als de universeel geldende of 'beste' cultuur.

Niet alleen Habermas heeft deze tekortkomingen in de gedachtegang van Kant onderkend, ook andere hedendaagse denkers hebben hierop gewezen. Zo stelt David Held dat de condities die Kant specificeert voor een kosmopolitische gemeenschap nog onvoldoende zijn. Hij benadrukt drie redenen:

- Ten eerste volstaat het niet om wereldburgerschap te garanderen met *formele* regels, zolang globale machtsverhoudingen de ongelijkheid alleen maar doen toenemen; [312]
- Ten tweede, deelnemers aan een rationele kosmopolitische maatschappij zien zichzelf een wereld van discours binnentreden die maar al te vaak gevormd is door specifieke belangen, private prioriteiten of particuliere substantieve verplichtingen. Bestaande vormen van internationale wetgeving gaan niet in op de disjunctie tussen (1) ieders recht om te participeren in uiteenlopende deliberatieve fora en (2) de *modus operandi* hiervan, welke vaak marginaliserend zijn wat betreft de belangen van de minst machtigen; [313]
- En ten derde is het kantiaanse concept van kosmopolitisch recht te zwak om de vrije beweging van individuen en ideeën te onderbouwen. Universele gastvrijheid, zelfs als het gegarandeerd is, is een te beperkte notie om de dilemma's en problemen omtrent, bijvoorbeeld, asielzoekers en vluchtelingen te verhelderen.[314]

---

[310] "Hij miskent de selectieve werking van een volkenrecht dat particularistisch toegesneden was op een klein aantal bevoorrechte staten en christelijke volkeren. Alleen deze naties erkenden elkaar als gelijkwaardig; ten behoeve van kolonisering en missionaire doeleinden deelden ze de rest van de wereld op in invloedssferen." In Ibid, 130.

[311] "De bindingskracht die uitgaat van deze achtergrond (van impliciet gedeelde waardeoriëntaties) was tot aan de eerste wereldoorlog sterk genoeg om het gebruik van militair geweld min of meer binnen de grenzen te houden van een juridisch gedisciplineerde oorlog." In: Ibid.

[312] "First, formal commitments to allow each person to become part of a cosmopolitan society take no account of the complexity of power, power relations and inequality which turn 'the free realm of reason' all too often into a market-driven sphere, marked by massive inequalities of acces, distribution and outcome." In: Held, *Cosmopolitanism*, 41-46.

[313] Held, *Cosmopolitanism,* 41-46.

[314] Ibid, 53.

Samenvattend probeerde Kant met zijn vredesvoorstel het idee van wereldburgerrecht een geschiedfilosofische inbedding te geven binnen een context van tegemoetkomende tendensen. Kant rekende daarbij vooral op de drie volgende factoren: (1) de vreedzame aard van de nieuwe republieken voortgekomen uit de Amerikaanse en Franse revolutie, (2) de vreedzame aard van de vrije handel, en (3) de kritische functie van een zich steeds verder ontwikkelende publieke sfeer.

De historische feiten zijn hier echter mee in tegenspraak. De geschiedenis van de laatste tweehonderd jaar laat keer op keer zien dat Kant zich heeft vergist met zijn bovengenoemde optimistische stellingen.

Zoals we al eerder opmerkten, tonen de historische statistieken aan dat deze "democratische staten weliswaar niet minder oorlog voeren dan autoritaire regimes (van welk soort dan ook), maar wel dat ze onder elkaar minder oorlog voeren."[315] Kant beweerde dat, naarmate staten steeds meer de vorm van een republiek krijgen, de internationale verhoudingen vreedzamer zouden worden. Zoals Habermas hier laat zien: "deze optimistische aanname is door de mobiliserende kracht van het natie-idee, waarvan Kant in 1795 de ambivalentie nog niet kon inzien, weerlegd. Het nationalisme was zeker een voertuig voor de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers die zich met de staat identificeerden. Maar dat heeft de democratische nationale staat niet vreedzamer gemaakt dan zijn voorganger, de dynastieke absolutistische staat."[316] Kants hoop is gestrand op de twee wereldoorlogen die onder het gezag van de nieuwe republieken een *waterscheiding* vormden.

Ook met de tweede optimistische aanname van Kant wat betreft de socialiserende kracht en de vreedzame aard van de vrije handel, werd door de geschiedenis op eenzelfde wijze omgegaan. Daarnaast leidden de kapitalistische ontwikkelingen in de 19e en 20e eeuw tot een tegenstelling van sociale klassen en zelfs tot de concurrentie tussen de natiestaten die de veronderstelde vreedzaamheid van de nieuwe republikeinse regeringsvorm op dubieuze wijze bedroog: "Kant voorzag niet dat de sociale spanningen, die in de loop van een accelererende kapitalistische industrialisering eerst toenamen, de binnenlandse politiek zouden belasten met een klassenstrijd en de buitenlandse politiek in de banen zou leiden van een oorlogszuchtig imperialisme."[317] Het was weer de mobiliserende kracht van deze nieuwe republikeinse regeringsvorm van de nieuwe natiestaten in Europa welke de sociale conflicten van het binnenland naar buiten toe richtten en dus oorlogen met het buitenland voerden. Dit leidde tot de catastrofe van WO2.

De optimistische aanname in de pacificerende kracht van de vrijhandelsgeest, die volgens Kant "niet tezamen met de oorlog kan bestaan en die zich vroeger of later van ieder volk meester maakt"[318], heeft

[315] Habermas interpreteert dit fenomeen op interessante wijze: "Naarmate de universalistische waardeoriëntaties van een bevolking die aan de instituties van de vrijheid gewend zijn, ook vorm geven aan de buitenlandse politiek, gedraagt een republikeins georganiseerde gemeenschap zich weliswaar niet als geheel vreedzaam, maar de oorlogen die ze voert hebben wel een ander karakter. Wanneer de motieven van de burgers veranderen, verandert ook de buitenlandse politiek van hun staat." In: Habemas, *Recht en politiek*, 29.

[316] Ibid, 28.

[317] Ibid, 30.

[318] Kant, *Naar de eeuwige vrede*, 88.

niet alleen de vrede niet dichterbij gebracht, maar heeft ook een ander gezicht laten zien, te weten: wapens en andere middelen die oorlog op mondiaal niveau mogelijk maken, worden zelf *handelswaar*. In de plaats van dat de *handelsgeest* de oorlog uitbant, wordt de handel zelf een middel die de oorlogen tot op de dag van vandaag faciliteert.

De vrije handel gaf groen licht aan *wapenhandel*, die nu op mondiaal niveau een parallelle macht vormt naast de natiestaten, welke soms via handelsroutes van de staten illegale export haar ware gezicht kan verbergen. Door de samenwerking tussen staten en wapenhandelaars werden de meeste oorlogen in de wereld mogelijk gemaakt en mede daardoor zijn er nog altijd miljoenen slachtoffers van wapens die vooral afkomstig zijn uit westerse landen, voortgekomen uit de Amerikaanse en Franse revolutie. Van alle landen in de wereld is bijna 80% van de wapenhandel afkomstig uit Amerika, China, Duitsland, Frankrijk, het Verenigd Koninkrijk en Rusland, die zich allen democratische republieken noemen en die de oorlogen en conflicten in de wereld zelfs faciliteren. Ironisch is dat juist deze landen deel uitmaken van de *Veiligheid*sraad van de VN[319], terwijl de meeste oorlogen door de verkoop en handel van wapens door juist deze landen in stand worden gehouden. In tegenstelling tot Kants optimistische aanname, blijkt uit de historische feiten dat de handelsgeest zeer goed met oorlog samen kan gaan en juist de handelsroutes worden bepaald door de wapenhandel.

Ten slotte is de kritische functie van een zich ontwikkelende publieke sfeer op wereldschaal, op welke Kant had gehoopt, een loze belofte. "We see that an enlightened public life is ever harder to achieve than Kant thought."[320] Deze kritische functie is echter van een zich ontwikkelende publieke sfeer ver te zoeken. Terwijl de schending van het recht op één plaats van de aarde overal gevoeld wordt en zich razendsnel verspreidt, is de publieke sfeer nog steeds niet rijp om het geweten en de publieke deelname van burgers zodanig te ontwikkelen dat de schending het recht op één plaats van de aarde, tevens als de schending van de rechten van alle mensen in de wereld gevoeld wordt. In tegenstelling tot Kants concept van het idee van gastvrijheid, beschikken duizenden vreemdelingen over Kants morele visum, maar beschikken deze mensen niet over een gastvrije plaats, waardoor zij het kerkhof als eindbestemming hebben (als het hen lukt het kerkhof überhaupt te bereiken).

Dit is het gevolg van het ongastvrije gedrag van de grensbewakers van de zogenaamde beschaafde vrije republikeinse staten en de onrechtvaardigheid die zij tentoonspreiden. Zoals Habermas terecht stelt: "een normatief nog zo goed gefundeerd idee van wereldburgerlijke toestand blijft zonder realistische verwijzing naar tegemoetkomende tendensen die de inbedding kunnen faciliteren, een loze, ja zelfs misleidende belofte."[321]

[319] Behalve Duitsland.

[320] Brown, "Kant's Cosmopolitanism", 52.

[321] Habermas, *Recht en politiek*, 129.

Het is de vraag of Kants concept van wereldburgerrecht als een traditioneel model van een mislukte utopie moet worden gezien of heeft een herziene (aangepaste) vorm van zijn concept nog steeds een reële kans van slagen?

### *2.4.2. Hedendaagse visies op wereldburgerschap*

Nadat Kant een theoretische basis gelegd heeft voor de kosmopolitische orde en de centrale rol voor mensenrechten, is in de periode na Kant kosmopolitisme ondergesneeuwd door hevige politieke debatten over enerzijds competitief liberalisme en anderzijds over natiestatelijke politiek. Door de uitdaging van de soevereine macht van de staat (door, bijvoorbeeld, de oprichting van de E.U.) en de problematiek omtrent de coherentie tussen de begrippen natie en staat ( door massale grens-overstijgende kapitaalstromen of bijvoorbeeld migratiestromen) is er een ruimte gekomen voor de wedergeboorte van kosmopolitisme. Er is dus sprake van een hernieuwde belangstelling voor de kosmopolitische ideeën, getuige ook de levendige filosofische discussie over dit onderwerp en de rijke variatie aan opvattingen. Vele invloedrijke filosofen schrijven over dit onderwerp, onder andere Amartya Sen, K.A. Appiah, Jürgen Habermas, David Held, Iris Marion Young.[322]

De grote diversiteit aan hedendaagse standpunten heeft echter tot veel verwarring geleid over wat kosmopolitisme zou moeten inhouden. Hierdoor is het onmogelijk een centrale gedachtegang aan te wijzen. Er is wel, breed gezien bekeken, een scheiding te maken door middel van de academische arbeidsdeling. Filosofen zijn vooral bezig met morele imperatieven en normatieve principes, culturele theoretici zijn vooral bezig met culturele hybriditeiten en met de kritische analyse van multiculturalisme, en sociale wetenschappers richten zich op de internationale wetgeving en systemen van globaal bestuur. Het probleem hierbij is helaas dat deze verschillende tradities weinig met elkaar communiceren.[323]

Nussbaum, bijvoorbeeld, creëert een moreel kosmopolitische visie in oppositie tegenover lokale loyaliteiten in het algemeen en tegen nationalisme specifiek. Geïnspireerd door de Stoa en Kant, presenteert ze kosmopolitisme als een ethos, een set van loyaliteiten aan de mens als geheel, welke bereikt wordt door een educatief programma die de gemeenschappelijkheden en verantwoordelijkheden van wereldburgerschap benadrukt.[324]

Tegenover deze universele visie staan een reeks verbonden versies van kosmopolitisme, vaak geworteld of gesitueerd genoemd.[325] Kosmopolitisme wordt in deze theorieën geparticulariseerd en gepluraliseerd in het geloof dat een loyaliteit tegenover de abstracte categorie 'de mens' niet in staat is in theorie, laat staan in de praktijk, een politiek doel te bereiken in deze tijd van globalisering en internationaal interventionisme.[326] Een illustratie hiervan is de Amerikaanse interventie in Afghanistan, zogenaamd omwille van de mensenrechten, die niet per se de mensenrechtensituatie verbeterd heeft. Moreel kosmopolitisme kan geen recht doen aan de concrete breuklijnen die zichtbaar zijn in de hedendaagse

[322] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*,77-78.
[323] Ibid, 78.
[324] Ibid, 79.
[325] Maar deze versie kent nog vele andere namen.
[326] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 79.

wereldgemeenschap, zoals klassenverschillen, culturele diversiteit, nationale identiteiten en verschillende vormen van antropologische, ecologische en geografische verschillen.

Volgens de socioloog Beck is er een nieuw kosmopolitisch standpunt nodig waarmee we deze sociale en politieke realiteiten kunnen begrijpen, namelijk een realistisch kosmopolitisme: een dialectisch proces waarmee het globale en het lokale in hun verbondenheid en wederzijdse wisselwerking begrepen kunnen worden, zodat de wereldgemeenschap zich vooral bezighoudt met risicomanagement op het gebied van sociale en ecologische problemen en waarin mensenrechten als leidend principe boven het internationale recht staan. In zijn visie staat het individu met een universele claim op mensenrechten centraal en niet het collectief, zoals de staat.[327] Hierbij is hij zelf voorstander van een militair humanisme om deze rechten af te dwingen.

> "Globalization implies the weakening of state structures, of the autonomy and power of the state. This has a paradoxical result. On the one hand, it is precisely collapses of the state which have produced most of really grave human conflicts of the 1990s, whether in Somalia, East Africa, Yugoslavia, Albania or the former Soviet Union; on the other hand, the idea of 'global responsibility' implies at least the possibility of a new Western *military humanism* – to enforce human rights around the globe. (…) The striking feature here is that imperial power-play can coexist harmoniously with a cosmopolitan mission."[328]

Samen met Beck, deelt de filosoof Habermas het model van de E.U. als een soort kantiaanse kosmopolitische constructie en denken ze na over de mogelijkheid om dit systeem wereldwijd uit te breiden. Daarbij vergeten ze echter dat het feitelijke mechanisme van de Europese eenwording economisch van aard was en daarmee meer een neoliberale dan een kosmopolitische constructie was, zo stelt Harvey.[329]

Een ander relevant filosoof betreffende kosmopolitisme is David Held. Hij stelt dat de feiten van globalisering noodzakelijk een verandering vereisen in kosmopolitische vormen van bestuur. Hij stelt een aantal kernprincipes voor globaal bestuur voor: (1) gelijke waarde en waardigheid; (2) actief agentschap; (3) persoonlijke verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid; (4) instemming; (5) collectieve besluitvorming over publieke zaken door stemprocedures; (6) inclusiviteit en subsidiariteit; (7) vermijding van ernstige schade; en (8) duurzaamheid.[330] Kosmopolitisme gaat over de ruimte die deze principes innemen. Hij erkent weliswaar dat deze principes universeel zijn in hun omvang, maar dat de

[327] Ibid, 81-82.
[328] Ulrich Beck, "The Cosmopolitan Manifesto", Gareth Brown (red) en David Held (red), in: *The Cosmopolitanism Reader* (Cambridge: Polity Press, 2010) 225.
[329] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 83.
[330] Held, *Cosmopolitanism,* 69

precieze betekenis naar voren komt in gesitueerde discussies.[331] Het probleem hiermee is dat het schema betekenisloos wordt, doordat al deze principes op elk mogelijke wijze geïnterpreteerd kunnen worden. Het enige antwoord dat Held hierop geeft, is wat hij het gelaagd kosmopolitisme noemt, reflectief op lokale, nationale en internationale betrekkingen.[332] Volgens hem moet de diversiteit en de verschillen in het publieke leven dan ook afgebakend en bestuurd worden. Er moet dan ook een juiste institutionalisering zijn voor nationale en transnationale vormen van publiek debat, democratische participatie en toerekenbaarheid, welke draait om de erkenning van principes die iedereen redelijkerwijs zou erkennen.

> "Only polities that acknowledge the equal status of all persons, that seek neutrality or impartiality to personal ends, hopes and aspirations, and that pursue the public justification of social, economic, and political arrangements can ensure a basic or common structure of political action which allows individuals to pursue their projects – both individual and collective – as free and equal agents."

De institutionalisering van regulatieve kosmopolitische principes vereist dus een grondslag in democratische publieke staten. In een aantal hedendaagse kosmopolitische theorieën bestaat de neiging om aan te nemen dat er al adequate modellen van democratie bestaan binnen het raamwerk van de natiestaten en dat het enige overgebleven probleem is om manieren te vinden om deze modellen uit te breiden naar alle jurisdicties. Dit is wat Held ook probeert te doen.[333]

Een belangrijke hedendaagse socioloog die over kosmopolitisme schreef is Saskia Sassen. Zij stelt dat de bestaande theorieën niet goed genoeg zijn om de vermeerdering van niet statelijke-actoren en vormen van coöperatie en conflict door de grenzen heen te analyseren. Denk hierbij aan NGO's, grensoverschrijdende publieke sferen of diaspora's. Het probleem is volgens haar dat modellen en theorieën gericht blijven op de logica van relaties tussen staten en de schaal van een staat in een tijd waarin we de proliferatie zien van niet-statelijke actoren, processen die door grenzen heen lopen, en hieraan gekoppelde veranderingen in de schaal, exclusiviteit en competentie van statelijke autoriteit over haar territorium. Hier spelen de nieuwe digitale technologieën dan ook een rol in, zo is er, dankzij het internet, een nieuwe vorm van grensoverschrijdende politiek ontstaan, die voorbij gaat aan de interstatelijke politiek. Dit produceert dan weer een specifiek soort activisme welke gericht is op meerdere lokaliteiten, maar digitaal verbonden is op een school die veel groter is dan het lokale, vaak is de schaal zelfs globaal. Deze verschillende gespecialiseerde netwerken en domeinen van regulering, recht, bestuurlijkheid, en politiek activisme gaan over statelijke grenzen heen en daarmee produceren ze nieuwe ruimtelijkheden en tijdelijkheden die bestaande verhoudingen onzeker maken. Sassen doet geen

[331] Ibid, 79.
[332] Ibid, 80.
[333] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 85-86.

afstand van het bestaande natie-statelijke raamwerk, maar zoekt naar een herinterpretatie van de rol van de natiestaat, terwijl er rekening wordt gehouden met andere belangrijke lagen in globale uitwisselingen en bestuur. Dit heeft belangrijke implicaties voor ons begrip van burgerschap.[334]

In de stoïsche traditie begrepen we onszelf als burgers van de wereld, Kant paste dit aan, met het behouden van een federale structuur van het interstatelijke systeem en daardoor werden verbindingen gelegd tussen de natie, staat, soevereiniteit en burgerschap. Maar burgerschap werd vooral uitgeoefend in begrensde gemeenschappen, terwijl het nu op meerdere locaties wordt uitgeoefend. Tegenwoordig hebben mensen een dubbele nationaliteit, meerdere paspoorten en betreffende trouw, loyaliteit en participatie is het ook complexer geworden door bijvoorbeeld de simultane, ingewikkelde relaties met meer dan een ruimte in de globale economie. Hierdoor is een herziening van burgerschap ook op zijn plaats.[335]

Het is duidelijk moeilijk universele ethiek te verenigen met diepe gevoelens en emotionele verbindingen die mensen hebben met hun thuis, lokale tradities en de verschillende 'imagined communities'.[336] Dat mensenrechten, plichten en verplichtingen verder gaan dan de grenzen van de natiestaat is ook duidelijk. Daarmee is een kosmopolitische focus op mensenrechten gerechtvaardigd, maar de wijze waarop Beck en Held dit doen is problematisch, doordat ze een smalle en individualistische definitie geven van rechten, die te dicht tegen de neoliberale ethiek ligt, zo stelt Harvey.[337] Een alternatief hiervoor is de theorie van Iris Marion Young. Op basis van de ervaring van stedelijke sociale bewegingen definieert Young rechten in oppositie tot wat zij de *vijf gezichten van onderdrukking* noemt: (1) uitbuiting van arbeid in zowel de werkplaats als de levenssfeer; (2) marginalisatie van sociale groepen aan de hand van hun identiteit; (3) machteloosheid (gebrek aan mogelijkheden om betekenisvol te kunnen participeren in het politieke leven); (4) cultureel imperialisme (het symbolisch denigreren van particuliere elementen in de bevolking); en (5) geweld (zowel binnen de familie als binnen de maatschappij als geheel).[338] Deze vijf gezichten van onderdrukking zijn dan ook makkelijk toe te passen in de relaties tussen staten in een globale context, maar specifiek in de relaties tussen sterk geïndustrialiseerde staten en de rest van de wereld.[339] Groepsverschillen zijn een bron van de meest gewelddadige conflicten en onderdrukking in de hedendaagse wereld, volgens Young. Seksuele, etnische en nationale groepen worden vaak begrepen als totaal anders en tegengesteld, waarbij ze geen overeenkomsten hebben met de bepalende groep. Toch moeten deze groepen interageren, maar de combinatie van de noodzakelijkheid van interactie en de absolute oppositie versterkt het geweld. Er zijn drie soorten van sociale en politieke situaties betreffende verschil in de vele delen van de wereld. (1) De terugkeer van etniciteit binnen staten die stelden dat ze

[334] Ibid, 87-88.
[335] Ibid, 88.
[336] Hier ga ik het volgende hoofdstuk op in.
[337] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 89.
[338] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990) 64.
[339] Young, *Justice and the Politics of Difference,* 258.

deze verschillen politiek irrelevant vonden en ze daardoor transcendeerden. (2) Verschillende naties en staten creëren instituties die voor meer contact en interactie zorgen, zonder dat de verschillen en tegenstellingen worden opgeheven. (3) In vele plekken in de wereld blijft groepsverschil absolute oppositie betekenen, met overheersing en geweld als gevolg.[340] Het recht om de vijf vormen van onderdrukking op te heffen middels collectieve actie is een andere manier om naar (burger)recht te kijken.

Ook Nussbaum heeft een ander uitgangspunt betreffende het recht. Zij geeft een specifieke inhoud aan rechten die voortkomen uit ons menszijn. Zij stelt een lijst van tien centrale menselijke capabiliteiten voor, waarvan van iedereen verwacht kan worden dat ze ernaar moeten streven.[341]

1. Leven (van een normale lengte)
2. Lichamelijke gezondheid (waaronder goede voeding en onderdak vallen)
3. Lichamelijke integriteit (vrijheid om te bewegen en te ontdekken zonder geweld tegen te komen)
4. Vrijheid van de zintuigen, verbeelding en denken
5. Emoties (expressieve gehechtheid, liefde en zorg)
6. Praktische rede (het verworven vermogen door educatie om doelen en middelen te identificeren
7. Affiliatie (goede sociale relaties, waardigheid en zelfrespect)
8. Relaties tegenover andere soorten (naar de wereld van de natuur)
9. Vrij spel
10. Controle over de eigen omgeving (politiek en materieel)[342]

Deze formulering van rechten is resultaatgericht in plaats van procedureel, zoals bij Held. Volgens Nussbaum dragen deze capabiliteiten bij aan ons begrip van mensenrechten, aangezien vele van de mensenrechten verbonden zijn met deze capaciteiten, maar onderscheiden ze zich van de neoliberale wijze van het begrijpen van mensenrechten, waarbij de verantwoordelijkheid bij het individu ligt.[343] Bij Nussbaum ligt deze verantwoordelijk bij de abstracte categorie 'de mens' en bij denkers als Young eerder in collectieve actie.

Harvey vindt het belangrijk dat er een ander soort kosmopolitisme uitgewerkt wordt dan het "cosmopolitan neoliberalism"[344] van bijvoorbeeld Held, doordat dit soort theorieën niet genoeg rekening houden met zaken als globalisering, de rol van recht en de positionele en culturele verschillen en verbondenheden die mensen hebben. Hij onderscheidt drie manieren waaruit kosmopolitisme kan ontstaan (1) op basis van filosofische reflectie, (2) uit een analyse van de praktische benodigdheden en basale menselijke behoeften en (3) uit het idee van sociale bewegingen die betrokken zijn in het

[340] Young, *Justice and the Politics of Difference,* 260.
[341] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom,* 90.
[342] Ibid.
[343] Ibid, 90-91.
[344] Ibid, 94.

veranderen van de wereld. Nussbaum, bijvoorbeeld, leunt stevig op de eerste, doet een beroep op de tweede, maar negeert de derde manier. Volgens Harvey is het van levensbelang om de diversiteit van denken en praktijken van sociale bewegingen te integreren in de analyse van kosmopolitisme.[345] Dit doet Iris Marion Young dan ook. Zo probeert ze af te leiden welke deugden mogelijk en redelijk zijn, waarbij ze gebruik maakt van de analyse van de diverse gezichten van onderdrukking aangezien deze zich manifesteren in de tastbare omstandigheden van het hedendaagse stadsleven. Ze specificeert niet slechts wat de uitroeiing van onrechtvaardigheid vraagt, maar ook hoe een goed resultaat eruit zou zien. Hierdoor geeft ze een nieuwe betekenis aan de universele concepten door de lens van sociale bewegingen, maar geeft ze dit ook weer vanuit een geografisch standpunt van het hedendaagse stadsleven.[346]

De Sousa Santos, een rechtssocioloog, volgt een vergelijkbare strategie als Young, maar neemt een meer internationalistisch perspectief. Hij stelt dat de uitgesloten populaties van de wereld een 'subaltern cosmopolitanism' nodig hebben:

> "These alternative principles and the struggles for them I have called subaltern cosmopolitan politics and legality (Santos 2002). They comprise a vast social field of confrontational politics and law in which I distinguish two basic processes of counter-hegemonic globalization: global collective action through transnational networking of local/national/global linkages; and local or national struggles, whose success prompts reproduction in other locales or networking with parallel struggles elsewhere."[347]

Dit 'subaltern' kosmopolitisme moet op zijn beurt uitdrukking geven aan behoeftes en moet reflecteren op de conditie van uitgesloten populaties: "Whoever is a victim of local intolerance and discrimination needs cross-border tolerance and support; whoever lives in misery in a world of wealth needs cosmopolitan solidarity; whoever is a non- or second-class citizen of a country or the world needs an alternative conception of national and global friendship. In short, the large majority of the world's population, excluded from top-down cosmopolitan projects, needs a different kind of cosmopolitanism."[348] De taak van academici en intellectuelen verandert hierdoor dan ook, het is niet de taak om te spreken voor, maar om de stem te versterken van diegenen die slachtoffer zijn geworden van

[345] Ibid.

[346] Ibid, 94-95.

[347] Boaventura de Sousa Santos, "*Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality",* in: Boaventure de Sousa Santos (red), César A. Rodríguez-Garavito (red), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (New York: Cambridge University Press, 2005) 30.

[348] Boaventura de Sousa Santos en César A. Rodríguez-Garavito, "*Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization*", in: Boaventure de Sousa Santos (red) en César A. Rodríguez-Garavito (red), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (New York: Cambridge University Press, 2005) 14.

de neoliberale globalisering.[349] De soort van analyses die denkers als Young en De Sousa Santos maken, worden gemist in theorieën als die van Beck en Held.[350]

Een meer expliciete formulering van 'subaltern'[351] kosmopolitisme hangt af van de karakterisering van contra-hegemonische sociale bewegingen, die tegenwoordig actief zijn. Wat ook wel 'globalization from below' wordt genoemd, lijkt bijvoorbeeld aardig politiek momentum te verkrijgen voor progressieve veranderingen in het globale systeem.[352] Sassen stelt dat deze worstelingen geografisch gefragmenteerd en specifiek zijn.

> "global through the knowing multiplication of local practices (…) These practices are also institution-building work with global scope that can come from localities and networks of localities with limited resources and from informal social actors. We see here the potential transformation of actors 'confined' to domestic roles into actors in global networks without having to leave their work and roles in their communities. From being experienced as purely domestic and local, these 'domestic' settings are transformed into microenvironments articulated with global circuits. They do not have to become cosmopolitan in this process: they may well remain domestic and particularistic in their orientation and remain engaged with their households and local community struggles, and yet they are engaging in emergent global politics. A community of practice can emerge that creates multiple lateral, horizontal communications, collaborations, solidarities, and supports."[353]

Volgens Sassen is hier dus geen sprake van een kosmopolitisme en moet het gezien worden als micro-gebeurtenissen van gedeeltelijke denationalisering, maar bij De Sousa Santos zou dit precies de vorm zijn die 'subaltern' kosmopolitisme zou aannemen.

Een ander belangrijk denker in de traditie van het kosmopolitisme is Jürgen Habermas. Zijn denken over kosmopolitisme staat in de traditie van Kant. Hij volgt Kant vooral in het besef dat vreedzame verhoudingen tussen volkeren een uitvloeisel moeten zijn van juridische regelingen, dus van kosmopolitisch recht. Hoewel hij Kants concept van wereldburgerrecht gerechtvaardigd vindt en daarmee actueel en inspirerend voor het hedendaagse denken over rechtvaardigheid, maakt hij een drietal kritische kanttekeningen. (1) Habermas heeft weinig op met het geloof dat Kant heeft in de inherent vreedzame natuur van republikeinse staten. (2) Tevens bekritiseert hij de veronderstelde gunstige effecten van de wereldhandel. (3) Als laatste stelt hij vraagtekens bij verwachtingen ten aanzien

[349] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 95.
[350] Ibid.
[351] Dit betekent zoiets als 'niet binnen de huidige hiërarchie van macht vallende.
[352] Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, 95-96.
[353] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton: Princeton University Press, 2006) 375.

van het debat in de publieke sfeer. De openbaarheid van de publieke sfeer heeft namelijk niet slechts bijgedragen aan het vinden van de waarheid, maar is ook een manier geworden, door meningen en reputaties, waarmee politici steun kunnen verwerven voor private doeleinden.

Ondanks deze kritiek op de geloofsartikelen van Kant, ziet Habermas heel scherp de noodzaak van juridische vredesregelgeving door middel van kosmopolitisch recht. Een centrale rol is hier weggelegd voor de V.N. Deze moet sancties op kunnen leggen aan staten die de wereldvrede bedreigen en daarvoor moet de democratische legitimiteit van de V.N. (als wereldparlement) vergroot worden, waarin zowel burgers als staten zitting hebben en de bevoegdheden van de uitvoerende internationale organen als de Veiligheidsraad uitgebreid worden. Volgens Habermas is het klassieke internationale recht, waarbij alleen staten rechtspersonen zijn, niet meer van deze tijd. Habermas denkt dat de hedendaagse vorm van Kants vredesvoorstel vooral aangewezen is op de overtuigingskracht van de ethiek binnen de internationale politieke en internationale rechterlijke organisaties. Ten slotte is het volgens hem van doorslaggevend belang dat de globale basisstructuur, die ten grondslag ligt aan globale onrechtvaardigheid, empirisch doorgrond moet worden.

Volgens Habermas zijn er een aantal belangrijke ontwikkelingen die na Kant plaatsvinden, namelijk de algemene acceptatie en de handhaving van mensenrechten en het opstellen van de UVRM. Hierbij zijn twee constateringen te maken betreffende samenhangende problemen, te weten (1) dat de relatie tussen soevereine staten moet herzien worden. Er moet een nieuw kader komen betreffende de regulering van de relatie tussen soevereine staten en (2) dat staten minder autonomie moeten hebben in hun beslissingen in zoverre dat deze autonomie op gespannen voet staat met mensenrechten. Uit deze bovenstaande constateringen volgt een nieuw begrip van interne en externe soevereiniteit en dit moet worden ingebed in een nieuwe bepaling van de positieve rol van de V.N. Deze herziening mag niet uitmonden in een wereldstaat, maar in een 3-lagen systeem. In een mondiaal systeem worden de klassieke ordeningsfuncties van de staat, te weten de garantie van veiligheid, recht en vrijheid, overgedragen aan een *supranationale* wereldorganisatie.[354] De wereldsamenleving die Habermas voor ogen heeft, werkt namelijk op drie niveaus: een supranationaal niveau, met een wereldorganisatie die zich specialiseert in de functies van vredeshandhaving en de mondiale doorvoering van mensenrechten; een transnationaal niveau dat ingaat op de wereldinterne politiek van economische, ecologische en collectieve problematiek en de bewerkstelliging van de interculturele toenadering van gelijke rechten in dialoog met wereldbeschavingen; een nationaal niveau, dat bestaat uit de deelnemende staten van de wereldorganisatie, waarbij de constitutie van deze leden overeenstemt met de constitutionele principes van de wereldorganisatie, maar de leden tegelijkertijd de legitimatiebron vormen voor een constitutionele wereldmaatschappij.[355]

[354] Jürgen Habermas, *Geloven en weten en andere politieke essays*, Frank Rebel en Hans de Vries (vert) (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009), 102.

[355] Habermas, *Recht en politiek*, 179-183.

Dit systeem kan volgens Habermas gelegitimeerd worden op basis van mensenrechten en op basis van democratie, waarbij deze twee vormen van legitimatie in overeenstemming gebracht moeten worden. Het handvest van de toekomstige V.N. moet een kosmopolitische grondwet vormen, opgesteld in naam van wereldburgers enerzijds en de staten van de wereld anderzijds. Het moet opgesteld worden door middel van bijvoorbeeld een algemene vergadering of een wereldparlement. In dit wereldparlement bestaan er zowel vertegenwoordigers van wereldburgers als vertegenwoordigers van de staten zelf. De voornaamste taak van dit wereldparlement is het bewaren van de vrede en de bescherming van mensenrechten. Het wordt onder andere gelegitimeerd door de reacties in de publieke opinie op oorlogsgeweld en mensenrechtenschendingen.[356] Dit betekent dus dat de reacties op publieke zaken zoals die van Farkhunda, Asia Bibi en Kashoggi een legitimatiegrond vormen voor het (bestaan van het) parlement zelf.

Een kosmopolitisch concept van democratie zoals bij de filosoof Will Kymlicka houdt in dat democratie en mensenrechten verenigd worden in dit kosmopolitische concept. Mensenrechten zijn dus altijd inherent aan democratie. Habermas stelt iets anders voor. Hij onderscheidt mensenrechten en democratie als twee legitimatiegronden, en hoewel ze moeten samenwerken, bestaan ze primair *naast* elkaar en vormen ze niet één concept. In plaats van een verbreding van het concept van democratie stelt hij een samenwerking met een ander concept (mensenrechten) voor.

De kosmopolitische theorie van Jacques Derrida begint met de vraag of er nog een legitieme grond is voor een onderscheid tussen twee vormen van polis: de stad en de staat.

> "Want is het kosmopolitisme een zaak van alle steden, of van alle staten ter wereld? En hoe zouden we nog kunnen dromen van een oorspronkelijke status voor de stad, en vervolgens voor de 'vluchtstad', met de *vernieuwing* van het internationaal recht die daarmee gemoeid is, nu het 'einde van de stad' weerklinkt als een vonnis en wijd en zijd als diagnose of prognose wordt aanvaard?"[357]

Deze vragen vereisen een nieuwe benadering van kosmopolitisme die de aanzet moet geven tot een innovatie van het asielrecht of de gastvrijheidsplicht. We moeten ons inspannen voor het uitroepen en opzetten van 'autonome vluchtsteden' in de wereld die zo onafhankelijk mogelijk van elkaar en nationale overheden handelen, maar die verbonden zijn door nieuwe vormen van solidariteit. Hierbij moet theoretische en kritische reflectie samengaan met praktische initiatieven die een antwoord bieden op de huidige problematiek, want de natiestaten zijn niet langer meer de enige actoren in de huidige

[356] Ibid, 18.

[357] Jacques Derrida, *Kosmopolieten aller landen, kop op: Over gastvrijheid*, W. van der Star (vert), in: Wouter van Gils (Red.), Alexandra Hermesdorf (Red.), Laurens ten Kate (red.) en Eelke Warrink (red.), *Filosofie, 5 De nieuwste filosofie* (Amsterdam: Company of Books, 2005) 283.

geglobaliseerde wereld. "Nationale soevereiniteit kan en mag niet langer het enige perspectief van vluchtsteden zijn. Is dat ook mogelijk?"[358]

Het recht op gastvrijheid kan hier een rol spelen. "We zijn nog ver verwijderd van Kants beroemde tekst over het universele recht op gastvrijheid".[359] Helaas blijft de rechtstraditie onderworpen aan demografisch-economische belangen, dus aan de natiestaat die opvangt en asiel verleent.[360] Natiestaten maken een onderscheid tussen economische en politieke vluchtelingen, welke niet slechts een abstract en inconsistent onderscheid is, maar bovenal hypocriet en pervers is: "Wordt dat onderscheid consequent doorgevoerd, dan kan haast elke vorm van politiek asiel geweigerd, en zelfs, desgewenst, elke toepassing van de wet verhinderd worden, aangezien die volkomen afhankelijk zou zijn van opportunistische, soms electorale of machtspolitieke overwegingen."[361]

Door de afhankelijkheid van het recht op gastvrijheid van opportunistische natiestatelijke overwegingen komt Derrida tot de conclusie dat er een alternatieve waarborg nodig is. Hij kiest voor het idee 'vluchtstad', omdat dit een historisch beroep doet op ons respect voor eenieder die "*de ethiek der gastvrijheid cultiveert"*[362] Volgens Derrida is gastvrijheid dan ook het wezen van de cultuur en mag het niet gezien worden als een willekeurig ethisch beginsel. Als ethisch handelen raakt aan de *ethos*, ofwel de woning, de plek waar je thuis leeft en je je verhoudt tot jezelf en anderen, inzoverre "*ís ethiek gastvrijheid*"[363], aangezien zij daarmee samenvalt met de ervaring van gastvrijheid. Vervolgens gaat Derrida in op wat de vluchtstad is, waar hij zich baseert op drie tradities.

*Hebreeuwse traditie*: steden werden geacht opvang en bescherming te bieden aan personen die een toevluchtsoord zochten, als ze achtervolgd werden voor een misdaad die ze niet of onopzettelijk gedaan zouden hebben.[364]

*Middeleeuwse traditie van stedelijke soevereiniteit*: een stad kan zelf de wetten van haar gastvrijheid bepalen, oftewel een stad kan wetsartikelen opstellen die voorwaarden stellen aan de toepassing van de *Wet* van gastvrijheid. Deze *Wet* was onvoorwaardelijk, bijzonder en universeel, op grond waarvan de poorten van de stad geopend zouden moeten worden voor iedereen, zonder vragen en zelfs zonder identificatie, waar hij of zij ook vandaan zou komen en wie hij of zij ook zou zijn.[365]

[358] Derrida, *Kosmopolieten aller landen, kop op: Over gastvrijheid*, 284.
[359] Ibid, 290.
[360] Ibid, 291.
[361] Ibid, 292.
[362] Ibid, 295.
[363] Ibid, 296.
[364] Ibid.
[365] Ibid, 297.

*Kosmopolitische traditie van stoïcisme en Paulinisch christendom, die geërfd is door de Verlichting*: deze traditie is het scherpst geformuleerd door Kant: het wereldburgerrecht moet zich beperken tot de voorwaarden van een algemene gastvrijheid.[366]

Volgens Derrida geeft Kant twee begrenzingen weer van deze gastvrijheid: (1) gastrecht valt niet onder gastvrijheid, die zich beperkt tot bezoekrecht en (2) doordat Kant gastvrijheid strikt als recht definieert maakt hij gastvrijheid afhankelijk van staatssoevereiniteit, Gastvrijheid betekent hier openbaarheid van de openbare ruimte. De gastvrijheid van stad of van een particulier individu is afhankelijk van en wordt gecontroleerd door de natiestatelijke wetten en politie. Waar het uiteindelijk om gaat, is hoe veranderingen en vooruitgang van het recht gerealiseerd kunnen worden, en of zulke vooruitgang überhaupt mogelijk is in een tijd waar het recht ingeklemd zit *tussen* de *Wet* van onvoorwaardelijke gastvrijheid (die a priori aan eenieder toekomt, wie diegene ook mag zijn) en de voorwaardelijke *wetten* van gastvrijheid, zonder welke de *Wet* van onvoorwaardelijke gastvrijheid slechts een hersenspinsel zou blijven. Kortom, de proef met vluchtsteden hoeft niet slechts een antwoord te zijn op een noodsituatie, maar ook een mogelijkheid tot een rechtvaardiger systeem, rechtvaardiger betreffende misdaad, geweld en vervolging. We moeten dus 'Vluchtsteden' niet slechts zien als een fysieke plek, maar ook als een denkruimte, om zodoende te kunnen experimenteren met vormen van recht en democratie die nog niet bestaan.[367]

In zijn theorie verlaat Derrida de klassieke realisatie van wereldburgerschap in de vorm van een volkenbond waarbij de gastvrijheid afhankelijk wordt gemaakt van de soevereine staten. Zijn concept van vluchtsteden werkt anders, alleen al omdat hij uitgaat van zowel steden als staten. Volgens Derrida zijn vluchtelingen overgeleverd aan de vaak arbitraire beslissingen van de staatsinstituties, waarbij het niet primair gaat om het recht van de vluchtelingen op algemene gastvrijheid, maar waarbij electorale, economische en machtspolitieke motieven vaak een doorslaggevende rol spelen. Het concept 'vluchtstad' impliceert dan ook een onafhankelijkheid van de staat en een internationale samenwerking tussen steden. Hoe sympathiek zijn voorstel ook is, ik voorzie een aantal complicaties.

Op de eerste plaats is de relatie tussen het beleid van de vluchtstad en het natiestatelijke recht hoogst problematisch. Hoe is de precieze verhouding tussen soevereiniteit van de stad en de staat? Een rechtstaat duldt geen vrije stad, die wetten heeft die in strijd zijn met de nationale wetgeving. Uit de praktijk blijkt ook dat de Nederlandse staat handhavend optreedt als lokaal bestuur of maatschappelijke organisaties, zoals de kerken, het beleid van de regering doorkruisen. Hoewel hij wel reageert op de arbitraire politiek van natiestaten, geeft hij geen oplossing voor hoe de vermeerdering van soevereiniteit bij steden dan zou moeten plaatsvinden.

[366] Ibid, 298.

[367] Ibid, 299-301.

Het tweede probleem gaat over de vraag wat de initiatiefnemers van een vluchtstad moeten doen als de staat keihard nee zegt of bijvoorbeeld financiële sancties oplegt, waar de gewone burger van de stad als eerste de dupe van wordt. Maar vanuit Derrida's theorie kan men wel stellen dat, gegeven dat stadsburgers ook staatsburgers zijn, en de staat afhankelijk van haar burgers, zij niet snel de eigen burgers zal straffen.

Als derde probleem werpt de diversiteit van vluchtelingen mogelijk problemen op. Hoe moet een vluchtstad omgaan met ideologisch totaal verschillende mensen die mogelijk extreem intolerant zijn. Een voorbeeld kan een stad als Antwerpen zijn, waar zich conflicten voordoen tussen orthodoxe Joden en moslimextremisten. In dergelijke gevallen kan een vluchtstad moeilijk volhouden een veilige haven te bieden aan eenieder. Een vluchtstad moet immers neutraal blijven ten opzichte van de achtergrond en herkomst van de vluchtelingen. Hoewel Derrida hier zal wijzen naar de *Wet* van algemene gastvrijheid en de tijdelijke *wetten* van gastvrijheid, die een respect eisen voor andere groepen mensen, kost het tijd voor nieuwkomers om deze aan te leren. Hier zijn mogelijke conflicten niet ondenkbaar.

De laatste vraag die hier oprijst is of Derrida's theorie alleen mogelijk is als de migratie of het asiel qua hoeveelheid beperkt blijft. Wat kan je met deze theorie betreffende volksverhuizingen? Het bereiken van een dergelijke vluchtstad is problematisch, alleen al omdat een stad binnen een begrensde staat ligt. Maar Derrida's theorie kan ook een oplossing geven, middels zijn 'verbond van vluchtsteden', die georganiseerd zou kunnen worden door de tijdelijke *wetten* van gastvrijheid. Dit verbond kan, net als de EU doet met vluchtelingencrises, afspraken maken over de verspreiding van vluchtelingen.

Derrida heeft met zijn concept van vluchtsteden een interessant en sympathiek voorstel gedaan, wat helaas in deze vorm nog onuitvoerbaar zal blijken. Relevant is wel dat, terwijl vrijwel alle moderne kosmopolitische theorieën zich richten op een globale schaal met de daarbij behorende supranationale, transnationale of globale organisatie, Derrida het belang van het lokale benadrukt. Hoewel hij niet per definitie het supranationale ontkent, hebben veel van de kosmopolitische theorieën geen aandacht voor hoe kosmopolitisme op lokaal niveau georganiseerd en vorm gegeven kan worden. In verhouding tot Habermas geeft Derrida een lokale stad die onafhankelijk, maar niet los van de natiestaten bestaat, die transnationale (of misschien wel 'translokale') verbindingen maakt met andere lokale (vlucht)steden. Voor Derrida ligt de nadruk dus niet op het belang van het supranationale of globale niveau.

De filosoof Appiah heeft ook een 'rooted' kosmopolitisme: hij stelt dat er twee verweven begrippen van kosmopolitisme zijn: (1) plichten tegenover anderen die verder strekken dan de directe omgeving of zelfs gedeeld burgerschap en (2) dat we niet slechts de waarde van menselijk leven erkennen, maar van particuliere menselijke levens, wat betekent het tonen van interesse in praktijken en overtuigingen die significant zijn voor die levens.[368] Volgens hem moet kosmopolitisme niet gezien worden als een verheven verworvenheid, maar een in de basis eenvoudig idee dat we, net zoals we dat in de nationale

[368] Appiah, *Cosmopolitanism,* XV.

gemeenschappen gedaan hebben, moeten leren samenleven. Daarvoor moeten we gewoontes ontwikkelen.[369]

Het probleem dat er wel bestaat, is dat het onverenigbaar is om én respect te hebben voor menselijke diversiteit én te verwachten dat iedereen kosmopoliet wordt.[370] Er wordt vanuit gegaan dat culturen genoeg overlappen in het waardenvocabulaire om met elkaar te kunnen spreken.[371] Maar hij lokaliseert hier wel drie problemen mee: (1) we kunnen niet dezelfde waardenvocabulaire hebben, (2) we kunnen dezelfde vocabulaire verschillend interpreteren en (3) we kunnen verschillen over het belang van dezelfde waarden hebben.[372] Maar we kunnen wel overeenstemmen *wat* we doen, ook al zijn we het niet eens over het *waarom*. We overdrijven de rol van redelijke argumenten in het behalen of niet behalen over de overeenstemming van waardes, en de meeste conflicten komen niet voort uit tegenstrijdige waarden in de eerste plaats.[373] In transculturele conversaties gaat het om de waarden die gedeeld worden door degenen die deelnemen aan de conversatie. Ze hoeven niet universeel te zijn, het enige wat ze moeten zijn, is datgene wat de specifieke mensen gemeen hebben. Wanneer we gevonden hebben wat we delen, dan ontstaan er verdere mogelijkheden om te de zaken uit te diepen die we niet delen.[374]

> "We do not need, have never needed, settled community, a homogeneous system of values, in order to have a home. Cultural purity is an oxymoron. The odds are that, culturally speaking, you already live a cosmopolitan life, enriched by literature, art, and film that come from many places, and that contains influences from many more."[375]

Kosmopolieten geloven in universele waarheid, maar zijn minder zeker deze (compleet) te kennen. Een waarheid waaraan we vasthouden is dat elk menselijk wezen plichten heeft tegenover de anderen. "Everybody matters: that is our central idea. And it sharply limits the scope of our tolerance."[376]

Ook verbinden kosmopolieten zich aan *pluralisme*. Het gaat ervan uit dat er vele waarden zijn die het naleven waard zijn en dat je ze niet allemaal kan naleven. Dus verwachten we dat verschillende mensen en verschillende maatschappijen verschillende waardes belichamen. Ook geloven kosmopolieten in *fallibilisme*, het idee dat onze kennis imperfect en voorlopig is, en herzien wordt bij het ontdekken van nieuw bewijs. Het begrip van tolerantie betekent het omgaan op basis van respect met mensen die de

[369] Ibid, XIX.
[370] Ibid, XX.
[371] Ibid, 57.
[372] Ibid, 66.
[373] Ibid, 67.
[374] Ibid, 97.
[375] Ibid, 113.
[376] Ibid, 144.

wereld anders zien. Uit deze interactie kunnen er namelijk nieuwe dingen geleerd worden. Er wordt dus ook uitgegaan van het idee dat mensen het recht hebben hun eigen leven te leiden.[377]

Sommige vormen van kosmopolitisme gaan uit van het idee dat we net zo veel voor iedereen op de wereld voelen, als dat we voor onze buren voelen. Maar dit is een onmogelijke eis.[378] Appiah gaat, in tegenstelling tot Held, bewust niet uit van principes: "it is easier to identify values than to identify exeptionless principles."[379]

Voor hem is het belangrijk dat de basisbehoeftes van mensen worden voorzien. Hij ziet vier elementen die hierbij een rol spelen. (1) Om mensen in hun basisbehoeften te voorzien, kan gebruikt worden gemaakt van het mechanisme van de natiestaat, waarbij het belangrijkste is dat elke staat alle individuen geeft wat ze verdienen.[380]

> "Accepting the nations-state means accepting that we have a special responsibility for the life and the justice of our own; but we still have to play our part in ensuring that all states respect the rights and meet the needs of their citizens. If they cannot, then all of us – through our nations, if they will do it, and in spite of them, if they won't – share the collective obligation to change them; and if the reason they fail their citizens is that they lack resources, providing resources can be part of that collective obligation. That is an equally fundamental cosmopolitan commitment."[381]

(2) Onze verplichting is niet om dit alleen te dragen. Elk van ons moet een evenredige bijdrage leveren, maar er kan niet geëist worden dat we meer doen.[382] (3) Wat onze basale verplichtingen ook zijn, ze moeten consistent zijn met het gegeven dat we partijdig zijn ten opzichte van diegene die het dichtst bij ons staan. Wat de basale verplichtingen tegenover armen ver weg ook zijn, ze *kunnen* niet belangrijker zijn dan de zorgen tegenover diegene die dicht bij ons staan. (4) Er moet rekening gehouden worden, betreffende de verplichtingen tegenover vreemden, met de diversiteit aan dingen die belangrijk zijn in het menselijk leven.[383]

Hij wil uiteindelijk een versie van kosmopolitisme verdedigen, welke niet op zoek is naar de vernietiging van patriottisme, of gescheiden van 'echte' en 'onechte' loyaliteiten. Ook wordt het niet gereduceerd tot moreel universalisme. Hij wil de scheiding dan ook oplossen tussen wat moreel kosmopolitisme en cultureel kosmopolitisme wordt genoemd. Waar de eerste bestaat uit principes van moreel universalisme en onpartijdigheid, en de tweede uit de waarden van de wereldreiziger die plezier heeft in conversaties

[377] Ibid, 144-145.
[378] Ibid, 157-158.
[379] Ibid, 162.
[380] Ibid, 163.
[381] Ibid, 163-164.
[382] Ibid,164.
[383] Ibid, 165.

met exotische vreemdelingen. Het discours van kosmopolitisme zal slechts bijdragen aan ons begrip als het door beide idealen gedragen wordt: "if we care *about* others who are not part of our political order – others who may have commitments and beliefs that are unlike our own – we must have a way to talk *to* them"[384]

Een vorm van kosmopolitisme dat nastrevenswaardig is, hoeft, volgens Appiah, niet per se verschillen te 'vieren', maar kan niet onverschillig zijn ten opzichte van verschillen, het moet zich ermee bezighouden. Een houdbaar kosmopolitisme moet dus in de eerste plaats de waarde van menselijk leven serieus nemen, en de waarde van specifieke menselijke levens, de levens die mensen zelf gemaakt hebben, binnen gemeenschappen die belang geven aan die levens. Een kosmopolitisch project moet dus een soort universalisme verenigen met de legitimiteit van sommige vormen van vooringenomenheid.[385]

[384] Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 222.
[385] Appiah, *The Ethics of Identity*, 222-223.

## 2.5. Conclusie

In het afgelopen hoofdstuk heb ik aangegeven dat de Griekse filosoof Diogenes de eerste denker was die, voor zover wij weten, expliciet uitdrukking gaf aan het idee van kosmopolitisme, maar hij was niet de eerste met kosmopolitische ideeën. Deze vinden we al in tradities die voorafgaan aan Diogenes en de Griekse Oudheid, bijvoorbeeld bij de oude Egyptenaren. Ook zien we bij de 19e eeuwse filosoof Hegel dat hij in zijn analyse bepaalde vrijheidsidealen traceert bij het oude Perzische Rijk. Het Perzische Rijk ging uit van de ideeën van Zarathustra, een denker waarbij kosmopolitische ideeën zijn terug te vinden.

In de Westerse klassieke Oudheid vinden we, middels Diogenes dus de eerste vorm van expliciet kosmopolitisme. Om zijn denken te begrijpen, moeten we begrijpen wat burgerschap in Athene betekende. In het klassieke Athene was de familie het belangrijkste uitgangspunt. De *polis* of stadstaat waar de mensen in leefden, was dan ook georganiseerd naar dit idee. Er werd in Athene onderscheid gemaakt tussen burgers, vreemdelingen en slaven, waar het verschil tussen deze drie klassen lag in de rechten en plichten die ze hadden. De Atheense democratie was dan ook direct verbonden met de plichten die burgers hadden, je had de plicht politiek actief te zijn en dit niet doen had dan ook gevolgen. In de democratie was er al sprake van een soort van scheiding der machten, je had namelijk de Vergadering en de gerechtshoven, ook was er een constitutie die aan beide instituties beperkingen oplegde.

In deze context van de Atheense democratie ontstond het eerste expliciete kosmopolitisme. Diogenes was het die als eerste stelde dat hij een wereldburger was. Hij behoorde tot de school van het cynisme. Het cynisme was een filosofische school ontwikkeld door Antisthenes en Diogenes, beiden volgelingen Socrates. Voor de cynici waren onafhankelijkheid en de deugden de centrale kenmerken, en was al wat geen deugd of ondeugd was, onverschillig. De Duitse filosoof Peter Sloterdijk geeft een andere draai aan de cynici. Voor hem draait het kynisme om vrijpostigheid, om verzet en lachen middels parodie en satire. De kynici, die hij contrasteert met het moderne cynisme, leren ons dan ook dat het lichaam en gebaren zelf argumenten kunnen zijn.

Maar wat betekent dit cynisme nu voor mensen in de situatie van Farkhunda? Aangezien de dood onverschillig is, kan de theorie van de cynici niet zo veel betekenen in het voorkomen van situaties als die van Farkhunda. Aan de hand van wat Sloterdijk zegt, kunnen we daarentegen wel wijzen op de ethische houding van verzet middels satire en parodie, en middels de leer van onafhankelijkheid die erop zou wijzen dat de daden van de moellah niet onafhankelijk waren en dus niet deugdelijk.

De Stoa ontwikkelde het idee van kosmopolitisme van een persoonlijke houding bij Diogenes tot een filosofische theorie. Zij zagen de kosmos *als* een polis. Dit impliceerde een verantwoordelijkheid tegenover de kosmos en je medeburgers. In tegenstelling tot de cynici vereiste de stoa dan ook een plichtsgetrouwheid jegens de staat. Twee belangrijke denkers in het stoïcisme waren Epiktetos en Marcus Aurelius. Hij maakte een onderscheid tussen dingen waarbij we een actieve rol innemen

(opvattingen) en dingen waarbij we dit niet doen (lichaam), waarbij de eerste groep vrij is en de tweede slaafs. Het doel is dus vrij zijn, om zodoende gemoedsrust te verkrijgen. Marcus Aurelius was behalve filosoof natuurlijk ook keizer van het Romeinse Rijk. Voor hem was de mens, zoals die burger van de staat is, als mens burger van de wereld.

Epiktetos heeft geen antwoord op de zaak Farkhunda, aangezien wat Farkhunda overkomt niet iets is waar je invloed op kunt hebben, dus moet men het maar ondergaan. Daarentegen is de misdaad tegen Farkhunda wel onrechtvaardig, en daarmee een ondeugd, dus zou men Epiktetos moeten volgen. Dan komen dit soort zaken niet meer voor. Marcus Aurelius lijkt meer hoop te geven, middels zijn 'Wet' en plicht tot onderwijzen, maar ook zijn theorie kan Farkhunda uiteindelijk niet beschermen.

Bij middeleeuws burgerschap hebben we gezien dat er een aanzet wordt gegeven voor ons moderne idee van burgerschap, dat bepaalde rechten al gecodificeerd werden, maar dat deze nog niet aan iedereen werden toegekend. Ook stond de plaats van religie centraal, die in theorie zou opkomen voor (de rechten van) haar volgers, maar in de praktijk dit niet kon waarmaken. De grens tussen het einde van de middeleeuwen en het begin van de renaissance is moeilijk te maken. We hebben gezien dat stedelijk burgerschap verder uitgroeit in de Renaissance en dat (juridisch) lidmaatschap een belangrijke rol gaat spelen in het burgerschapsbegrip. In de moderniteit wordt dit idee van lidmaatschap vervolgens verbonden met de natie(staat), waarmee er een wederzijdse relatie ontstaat tussen staat en burger betreffende verplichtingen.

Kant zet de volgende grote stap in de ontwikkeling van het kosmopolitisme. Hij was een belangrijk verlichtingsfilosoof. Kant voegt een nieuwe dimensie toe aan kosmopolitisme, te weten *recht*. Hij stelt drie artikelen op die als minimale voorwaarden dienen voor een staat ten behoeve van de eeuwige vrede. Een burgerlijke constitutie dient republikeins te zijn, het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten en het wereldburgerlijk recht behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.

Vanuit Kant kun je stellen dat Farkhunda het recht heeft niet aangevallen te worden, maar het probleem is dat dit geen geïnstitutionaliseerd recht is, aangezien het alleen geldt als aan de voorwaarden van een (Europese) soevereine staat worden voldaan en dit is niet het geval in het geval van Farkhunda. Wil een dergelijke situatie dus voorkomen worden, dan moet de Afghaanse staat dus gaan voldoen aan de voorwaarden die Kant stelt in zijn drie artikelen. Dit is helaas niet het geval, en hier zijn verscheidene redenen in de geschiedenis van Afghanistan die dit verklaren. Een belangrijke reden is dat er veelal door buitenlandse mogendheden is ingegrepen in Afghanistan die ontwikkelingsprocessen hebben geremd. Ook de inrichting van de staat geeft aan dat er nog de nodige stappen gezet moeten worden, voor voldaan kan worden aan de voorwaarden zoals Kant ze voorschrijft.

Kants theorie heeft grote invloed gehad op de geschiedenis, zijn invloed is terug te vinden bij filosofen als Nussbaum, maar ook in de opstelling van documenten als de UVRM en de EVRM. Er zijn wel

problemen in het toepassen van zijn theorie in de huidige tijd. Zo is te zien dat Kants wereldburgerrecht onvoldoende rekening houdt met het onderscheid tussen de domeinen van recht en moraal. Ook Kants analogie, dat de overgang van burgerlijke toestand naar de wereldburgerlijke toestand analoog is aan de overgang van de natuurtoestand naar de burgerlijke toestand, is problematisch, aangezien in de burgerlijke toestand wel degelijk rechten aan burgers worden toegekend. Kant maakte te weinig onderscheid in culturele uitingen, hij geloofde sterk in de superioriteit van de Europese beschaving, en had hij onvolledig inzicht in de band tussen Europees volkenrecht, de gedeelde christelijke cultuur en andere historische ontwikkelingen. Verder volstaat het niet wereldburgerschap slechts te garanderen met formele regels. In de praktijk wordt een rationele kosmopolitische maatschappij te vaak gevormd door specifieke belangen, private prioriteiten en particuliere substantieve verplichtingen, waardoor de belangen van de minst machtigen vaak niet behartigd zullen worden. Ook is het kosmopolitisch recht te zwak om de vrije beweging van individuen en ideeën te onderbouwen.

De kosmopolitische theorie heden ten dage gaat verder met de theorie van Kants wereldburgerrecht, maar stelt veelal dat aanpassingen nodig zijn door de geglobaliseerde wereld. Of we nu van een individueel (Held) of collectief (Young) begrip van recht uitgaan, of van een wereldorganisatie die toeziet op handhaving van mensenrechten (Habermas), of van vluchtsteden die gastvrijheid waarborgen (Derrida), duidelijk is dat de huidige instituties de mensenrechten en het wereldburgerrecht niet kunnen handhaven.

Gezien het feit dat het mens-zijn onze meest gedeelde identiteit in de wereld vormt, moet wereldburgerschap niet gezien worden als een wens, droom of constatering van vaste momenten in de geschiedenis, zoals de periode van de Cynici (Diogenes), Stoïcijnen, de Verlichting of als een recent begrip van globalisering, maar als een noodzakelijke consequentie van het menselijke leven; als een onvermijdelijk minimaal natuurrecht, als een mensenrechtencodex die de inspiratie vormde voor de Verenigde Naties en die werd gecodificeerd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948), welke samenleven mogelijk maakt, die als gevolg van interdependentie op wereldniveau zich onvermijdelijk manifesteert. Dit is het ultieme lot van mensen van alle tijden, dat een feitelijk, gemeenschappelijk startpunt kent en een gemeenschappelijk eindpunt als menssoort deelt. Daarom doet een eenzijdig fixeren op Westerse of Oosterse oorsprongen van het idee van wereldburgerschap geen recht aan deze notie. Uit deze korte historische blik is te concluderen dat er geen afgebakende definitie van het concept in een historisch perspectief mogelijk is, omdat de betekenis van wereldburgerschap met publieke interactie en interdependentie steeds meer verandert. Wereldburgerschap verandert en past zich aan sociale, politieke, economische en culturele omstandigheden aan. Hierdoor kan er geen voorgestelde inhoudelijke bepaling van bestaan. Het kan alleen contextueel bepaald worden. Wereldburgerschap ontwikkelt zich niet in een lineaire of uniforme  vorm, maar toont vooral een dynamisch en onvoorspelbaar karakter. Daarom is de ontwikkelingsgeschiedenis van het kosmopolitisme een complex van ideeën, waarvan de samenhang steeds opnieuw moet worden aangetoond.

Het idee van wereldburgerschap is een historisch noodzakelijke aanvulling op de ongeschreven codex van zowel het staats- (ofwel het interstatelijke), als van het publieke recht, maar ook voor de mensheid in het algemeen, zodat er een pad gevonden kan worden om het vreedzame leven te volgen. Daarom doet een beschrijving van de wereldwijde context waaruit deze ideeën zijn ontstaan, beter recht aan het historische ontwikkelingsproces van kosmopolitische bewustzijn, welke een open einde heeft.

Een wereldburger zijn betekent niet dat je helemaal breekt met je wortels en je lokale gemeenschap, maar juist leert om deze symbiose tussen je lokale leefomgeving en de wereld te ontdekken, door een kritische houding naar binnen (lokaal) en een open houding naar buiten (wereld).

Aan de hand hiervan kunnen we een aantal mogelijkheidsvoorwaarden en rechtvaardigingen lokaliseren, die verder uitgewerkt zullen worden in de eindconclusie. De rechtvaardigingen zijn: (1) de geografische structuur van de aarde, (2) morele verantwoordelijkheid en (3) globalisering. De mogelijkheidsvoorwaarden zijn: (1) Republikeins, Volkenbond en Gastvrijheid, (2) kosmopolitisch concept democratie, (3) instituties die mensenrechten waarborgen en (4) het principe van non-interventie.

We hebben in hoofdstuk 1 een algemeen beeld gegeven van wat wereldburgerschap is, maar om dit goed te begrijpen moesten ook de ontwikkelingsgeschiedenis van zowel burgerschap als wereldburgerschap gegeven worden. Zodoende hebben we niet slechts gezien wat het is, maar ook waarom het belangrijk is en wat er geïmplementeerd moet worden.

Nu we gezien hebben hoe burgerschap en wereldburgerschap zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld hebben, is het van belang te kijken naar de natiestaat. Wil, zoals we bijvoorbeeld bij Kant zien, wereldburgerschap zich ontwikkelen, dan moet er aan voorwaarden voldaan worden. De natiestaat is een van die voorwaarden waarbinnen wereldburgerschap zich kan ontwikkelen, maar wat houdt de natiestaat nu daadwerkelijk in? En waar moet een staat aan voldoen om een natiestaat te zijn? Dit zijn vragen die beantwoord dienen te worden, wil wereldburgerschap en de bijbehorende rechten en plichten voor iedereen kunnen gelden.

# Hoofdstuk 3: De betekenis van de natiestaat in verhouding tot burgerschap

## 3.1. Inleiding

Het vertrekpunt van deze paragraaf is de opvatting dat het proces van natievorming een van de ingrijpendste processen vormde die de laatste twee eeuwen de geschiedenis van zowel Europa als de rest van de wereld bepaald heeft. Dit proces van natievorming had tevens een grote betekenis voor de vorming van een nieuwe collectieve identiteit. Daarom is het voor deze studie, waarin wereldburgerschap centraal staat, van belang hoe het proces van natievorming, beschouwd als bijproduct van de natiestaat, heeft bijgedragen aan de belangrijke transformatie van *onderdanen* naar *burgers*, die steeds actiever betrokken worden bij de politieke processen en besluitvorming in eigen land. Deze burger identificeert zich eerder met de staat dan met andere culturele, etnische of religieuze bronnen van identiteit.

We hebben gezien hoe burgerschap en wereldburgerschap door de geschiedenis heen veranderden, maar een belangrijke rol is hierbij ook weggelegd voor de natiestaat. Om beter inzicht te krijgen in de vorming en historische ontwikkeling van de natiestaten moet eerst opgemerkt worden dat de natiestaat zelf voortkwam uit een dynastieke staat, de staat als een verzameling van familie-erfdelen. Deze ontwikkelde zich vanaf de Vrede van Westfalen (1648), tot een territoriale staat als een aaneengesloten stuk grondgebied. Op hun beurt transformeerden deze territoriaal gebonden staten gedurende bijna anderhalve eeuw tot natiestaten als politieke organisaties van bepaalde bevolkingsgroepen. Deze periode werd gekenmerkt door een bijna permanente toestand van machtsconcurrentie en oorlogsvoering die een centralisatiefunctie van de staat nodig maakte.[386] Het was pas door de Franse Revolutie (1789) dat het staatsbegrip verbonden werd met de wensen van de hele bevolking van het land. Door deze revolutie voltrok zich de transformatie van *onderdaan* tot *burger*. Dit proces van de identificatie van de burger met de staat is hoogst relevant voor de ontwikkeling van *burgerschapsbewustzijn*. Historisch gezien is dus het begrip natiestaat een betrekkelijk modern fenomeen. Volgens de Franse filosoof Ernest Renan (1823-1892), die zich als een van de eersten heeft beziggehouden met het vraagstuk van de natie, kende de oudheid het begrip natie niet:

> "Egypte, China, het oude Chaldaea waren geenszins naties. Dat waren mensenmassa's die werden geleid door een zoon van de Zon, of een zoon van de Hemel. Er waren geen Egyptische burgers, zoals er evenmin Chinese burgers bestaan. De klassieke Oudheid kende republieken en stadskoninkrijken, federaties van lokale republieken, keizerrijken; maar er was nauwelijks een natie zoals wij die kennen. Athene, Sparta, Sidon en Tyrus

[386] Leurdijk, *Wereldpolitiek*, 112.

> waren kleine concentraties van een bewonderenswaardig soort patriottisme, maar het bleven stadstaten met een relatief beperkt grondgebied. Gallië, Spanje en Italië waren, voordat ze werden opgeslokt door het Romeinse Rijk, verzamelingen van stammen, vaak verbonden met elkaar, maar zonder centrale instellingen, zonder dynastieën. Het Assyrische en Perzische rijk en dat van Alexander de Grote waren evenmin vaderlanden. Er zijn nooit Assyrische patriotten geweest; het Perzische Rijk was één groot feodaal systeem. Geen enkele natie is voortgekomen uit het grootse avontuur van Alexander de Grote, dat toch de algemene geschiedenis van onze beschaving zozeer heeft beïnvloed."[387]

Het nationalisme zelf als een fundamenteel modern fenomeen verschijnt pas aan het eind van de achttiende eeuw.[388]

Hoe dan ook, de wereld werd in grote mate bepaald door het nationalisme en het proces van natievorming was een van de ingrijpendste processen van de collectieve identiteitsvorming en het burgerschapsbewustzijn. De moderne samenleving is ondenkbaar zonder de natiestaat.[389] Het nationalisme zelf is niet alleen geschiedenis geworden, maar blijft nog steeds een zeer actueel politiek en filosofisch vraagstuk. Dat zal nog duidelijk blijken uit de vraag die Benedict Anderson (een van de vooraanstaande onderzoekers op het gebied van nationalisme) als uitgangspunt van zijn studie op het gebied van nationalisme stelt, namelijk "waarom zijn miljoenen bereid hun leven vrijwillig op te geven voor het nationalisme?".[390]

In dit hoofdstuk gaan we eerst in op de rol die de Franse revolutie had op het principe van de natiestaat, ook wordt hier aandacht gegeven aan de universaliteit van rechten. Vervolgens wordt de legitimiteitsvraag van natievorming onderzocht en de dubbele moraal waarmee vaak gemeten wordt: in het Westen hangt de legitimiteit af van de volkswil, maar geld dit ook voor een land als Afghanistan?

---

387 Ernest Renan, *Wat is een natie?*, Coos Huijsen en Geerten Waling (vert) (Amersfoort: Elsevier Boeken, 2013) 49.

388 Arnold Labrie, "IJkpunten in het theoretische en historiografische debat", in: Leo H.M. Wessels en Toon Bosch (red), *Nationalisme naties en staten: Europa vanaf circa 1800 tot heden*, Nijmegen: Vantilt 2015) 70.
Ook vanuit een recentere, modernere benadering van de natie werd dit als een betrekkelijk nieuw fenomeen in de geschiedenis beschouwd, vooral wanneer natievorming nauw gerelateerd werd aan de opkomst van de moderne (industriële) maatschappij, (Zie: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Chicago, Blackwell Publishing, 1983).) of wanneer nationalisme als een vorm van politiek wordt beschouwd, die in nauwe relatie met de moderne staat ontstaat. (Zie: Labrie over John Breuilly in: Labrie, Ijkpunten in het theoretische en historiografische debat, 82).)

389 Scruton, *England and the Need for Nations.*; Kissinger, *World Order.*

390 Ibid, 68.
Misschien is het antwoord op deze vraag door een andere onderzoeker op dit gebied al gegeven, op een manier die het belang van nationalisme nog duidelijker maakt. Hayes schrijft in zijn essay [*Essays on Nationalism* (1926)], dat het nationalisme als politieke doctrine vervuld is van superioriteitsgevoel en zendingsdrang. Volgens de nationalist heeft de eigen natie immers een bijzondere lotsbestemming in de geschiedenis der mensheid. Zoals in de middeleeuwse kerk wordt ook de moderne natiestaat voortgedreven door een missie: 'de missie van verlossing en de idee van onsterfelijkheid'. Dat is het punt waar nationalisme omslaat in een militant chauvinisme." Zie:
Ibid, 68.

Vervolgens ga ik, aan de hand van de Franse denker Ernest Renan, in op wat de natie, nationalisme en de natiestaat zijn en hoe die in verhouding staan tot elkaar. Hierbij ga ik specifiek in op een aantal mogelijke elementen, te weten taal, religie, dynastiek, ras en etniciteit, geografisch territorium en gemeenschappelijke belangen. Hierna richt ik me op de meer moderne interpretaties van Anderson en Gellner, om zodoende een goed beeld van de vereisten van natievorming weer te geven. De moderne interpretatie pas ik vervolgens toe op de casus van Afghanistan, om te onderzoeken of Afghanistan wel of geen natiestaat is en waar de problemen liggen die de mogelijke natievorming zouden kunnen belemmeren. Maar hoe zit het dan met nationalisme en ideologie? Hier ga ik dan ook nog kort op in.

## 3.2. De bijzondere betekenis van de Franse Revolutie voor de vorming van de natiestaat

Tot de Franse Revolutie (1789) werd het begrip staat nauwelijks verbonden met de wensen en belangen van alle inwoners van een land of natie. De revolutie zorgde voor de overgang van het *ancien régime* naar de moderniteit en vormde het begin van het democratische tijdperk. Wat de geschiedenis van het nationalisme betreft, markeert de Franse Revolutie een breukvlak. Hier werd het begrip nationalisme op beslissende wijze omgevormd tot een nieuw en ruimer natiebegrip. Het Franse Revolutionaire nationalisme, dat zich

als staatsnationalisme manifesteerde, werd als een uitwerking van de ideologie van de volkssoevereiniteit beschouwd. In die zin heeft het Franse staatsnationalisme Jakobijnse wortels, aldus de historicus Eric Hobsbawn, en presenteerde het zich in de tijd van de Franse revolutie als liberaal en progressief. Sindsdien stond deze liberale en progressieve vorm model voor zich elders ontwikkelend nationalisme. Tevens vormde het een kader voor de collectieve identiteitsvorming en democratische emancipatie van de staatsburgers. Vrijwel nergens in de wereld was de identificatie van de gewone burgers met de staat in eigen land zo groot als tijdens de Franse revolutie. Hier was de staat er in belangrijke mate in geslaagd om de bevolking te homogeniseren en vooral aan iedereen, ongeacht hun afstamming, taal, religie en huidskleur en zelfs nationaliteit, dezelfde burgerrechten toe te kennen.

Deze vorm van een revolutionair nationalisme die voor de politieke emancipatie van de bevolking wist te zorgen en als staatsburgerschap in west-Europa zich ontwikkeld heeft, toont grote verwantschap met de opvatting van Tsjechisch filosoof en socioloog Ernest Gellner (1925-1995), wanneer hij nationalisme beschouwt als "*primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent."*[391] Op Gellners definitie van nationalisme ga, ik in dit hoofdstuk, later uitgebreid in. De natie is volgens Gellner het product van het nationalisme en niet omgekeerd. De belangrijkste boodschap van de Franse Revolutie was het idee dat het volk (burgers van het land) of volksnatie, de enige legitimatiebron van de staatsmacht vormt. Ook in Europa, in de lange 18e eeuw (van 1648 tot 1789), waren nationale gevoelens eerder het product van het proces van staatsvorming, vooral omdat vorsten hun onderdanen moesten mobiliseren, zowel voor militaire dienstneming als voor belastingheffing, ter wille van de bijna constante oorlogen waarin ze betrokken waren, dan de oorzaak. "Thus, the process of the state formation in Europe in the eighteenth century created nations where none had previously existed in order to mobilize resources and survive in a world of competitive state."[392]

Pas door de Franse Revolutie werd voor het eerst een nieuw begrip van de natie geïntroduceerd, waarbij de natie een ruimere betekenis krijgt, namelijk dat het staatsburgerschap 'als volk' collectief en soeverein is, dat wil zeggen dat mensen die tot die brede collectiviteit behoren, boven het kunstmatige recht van de adel en de monarchie, het onvervreemdbare recht hadden zichzelf te besturen. Dat recht strekt zich dan

[391] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Chicago, Blackwell Publishing, 1983) 1.
[392] Opello and Rosow In: J.H. Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 118.

uit tot de grenzen van hun staat. De nationale staat omvat dus ook in principe de andere daar verblijvende minderheden. Dit soort staatsnationalisme zou ook de grondslag vormen voor de politieke betrokkenheid van burgers binnen een land van waaruit een democratische staat zich kan ontwikkelen. In dit perspectief beschikt in principe elke natie over het onvervreemdbare recht om als autonoom natievolk over het eigen lot te beslissen. Hierdoor ontstaat een moderne natie. Dit wordt nog eens extra benadrukt door de stelling van Immanuel Kant: "geen enkele staat mag zich met geweld mengen in de constitutie en regering van een andere staat."[393] Dat is heel actueel met betrekking tot de inmenging van de vreemde mogendheden met de constitutie van Afghanistan waar de natievorming al twee eeuwen blijft mislukken.

Pas tijdens de Revolutie in Frankrijk werd voor het eerst afstand genomen van een premodern elitair nationalisme dat al eeuwen in heel Europa heerste. Volgens Arnold Labrie:

> "De natie omvat het politieke actieve deel van de bevolking. Voor 1789 ging het daarbij om personen die via de staatsvergaderingen een relatie onderhielden met de kroon. In Engeland werd de natie vertegenwoordigd door het parlement, in Frankrijk door de Staten-Generaal en in het Heilige Roomse Rijk door de Rijksstanden, die tijdens de rijksdag bijeen kwamen. De natie werd derhalve gevormd door een kleine elite, bestaande uit vorsten, aristocraten en prelaten. In West-Europa kwamen daar vertegenwoordigers van de hoge burgerij en soms ook de gegoede burgerij bij. Daarentegen had de natie in Oost-Europese landen als Polen en Hongarije een vrijwel exclusief adellijk karakter."[394]

Een opvallende overeenkomst in alle boven geschetste gevallen is dat de overgrote meerderheid van de bevolking bestond uit onderdanen die geen enkele rol van betekenis hadden voor de politieke besluitvorming in eigen land. De Franse Revolutie heeft daarentegen bijgedragen aan de omvorming van het begrip natie. Dat blijkt duidelijk uit de opvatting van Joseph Sieyès over dit begrip.[395] Aan de vooravond van de Franse Revolutie schreef hij zijn pamflet ( in Januari 1789) "Qu'est-ce que le tiers état?" waarin hij duidelijk maakte wat een natie is. Sieyès beschouwde het volk en de natie als synoniem. Hij definieerde de natie als volgt: "Een geheel van degenen die zich aaneengesloten hebben om onder een *gemeenschappelijke* wetgeving te leven, vertegenwoordigd door dezelfde wetgever…"[396] Hij was van mening dat enkel zij die zichzelf niet tot de derde stand wilden rekenen, niet tot de natie diende te

[393] Kant, *Naar de eeuwige vrede,* 58.

[394] Arnold Labrie, "Van Wenen tot Frankfurt, 1815-1848", in: Leo H.M. Wessels en Toon Bosch (red), *Nationalisme naties en staten: Europa vanaf circa 1800 tot heden*, Nijmegen: Vantilt 2015) 160.

[395] Joseph Sieyès (1748-1836), een grondwetspecialist en sleutelfiguur in de Franse Revolutie en ook de stichter van de club van de Jakobijnen.

[396] Sieyès geciteerd in: Fennema, *De moderne democratie* (Amsterdam: het Spinhuis, 2001), 19.

behoren.[397] Zo schreef hij: "De Derde stand omvat dus iedereen die tot de natie behoort; en een ieder die niet tot de Derde stand behoort mag zich geen deel van de natie noemen."[398] Deze opvatting van Sieyès vormt in feite een radicale tendens tot democratisering van de samenleving en vormt een transformatie van onderdanen naar burgers, want deze nieuwe revolutionaire interpretatie van het natiebegrip omvat het inzicht dat een ware natie een samenleving van *gelijken* voorstelt, waarin het traditionele standenprincipe plaats moet maken voor gelijkheid van elk individu in de samenleving. Met andere woorden, de moderne natie in het revolutionaire Frankrijk van het einde van de 18e eeuw is een samenleving van gelijken. Gelijkheid moet hier in brede zin genomen worden, namelijk als een ondeelbaar, algemeen principe voor een samenleving bestaande uit gelijkberechtigde personen. Pas volgens deze interpretatie manifesteerden zich de abstracte rechten van de mens als burgerrechten op een universeel niveau en bleven ze niet slechts tot de grenzen van de natiestaat Frankrijk beperkt. Hierdoor wordt het Frans Revolutionaire nationalisme als hoogtepunt beschouwd van de burgerlijke revolutie, die steunde op de universele idealen van *Liberte, Egalité* en *Fraternité*.[399]

In de periode na de Vrede van Westfalen (1648), vooral in de late 18e eeuw en de 19e eeuw, deden zich in Europa en America een serie van verbazingwekkende omwentelingen voor, die in democratische revoluties uitmondden en tevens de geboorte van nieuwe naties inluidden. De onafhankelijkheid van de Engelse koloniën in Noord-America (1773-1783) de Franse revolutie (1789-1795) de Haïtiaanse slavenopstand (1791) in Saint-Dominique die in 1804 de afschaffing van de slavernij zou uitroepen en tot de republiek Haïti leidde.[400] Alle genoemde revoluties hadden grote betekenis voor de ontwikkeling van de politieke en filosofische theorievorming over vrijheid en democratie, maar in de Franse revolutie krijgen deze begrippen een unieke betekenis. Alle drie de revoluties die binnen een periode van vijfentwintig jaar plaatsvonden hadden vrijheid en democratie hoog in het vaandel staan, maar alleen in de context van de Franse revolutie worden vrijheid en democratie in verband gebracht met burgerschap. In de Amerikaanse revolutie stond het begrip vrijheid zeker ook centraal, maar vrijheid werd hier vooral geformuleerd in termen van vrij en onafhankelijk zijn van het tirannieke juk van het Engelse koloniale gezag. Het was dus vooral een nationale onafhankelijkheidstrijd, welke gericht was op lokale belangen, die ontstond uit een conflict tussen de kolonisten en het Engelse moederland.[401] De wortels van de opstand liggen dus in een conflict tussen de kolonisten en het Engelse moederland. De Amerikaanse

[397] Fennema, *De moderne democratie,* 19.

[398] Sieyès geciteerd in: Fennema, *De moderne democratie*, 19.

[399] Deze boodschap van gelijkheid werd vooral gehoord in de liberaal-progressieve fase van de revolutie, aan deze idealen kwam echter een eind in de napoleontische tijd.

[400] Saint Dominique is de vroegere naam van de republiek Haïti, een eilandenstaat in de Caraïbische zee. Saint-Dominique was een voormalige kolonie van Frankrijk. Deze slavenopstand was de enige succesvolle slavenopstand op het westelijk halfrond.

[401] Denk bijvoorbeeld aan het fenomeen de *Boston Tea Party* (1773) die een politieke sentiment tegen Engeland aanwakkerde. Dit was in wezen een opstand tegen zware belastingheffingen op thee die Amerikaanse theeproducenten als onrechtvaardig beschouwde. Snel ontwikkelde het verzet zich tot een onafhankelijkheidsstrijd, waarin *life, happiness and the pursuit of happiness* op het programma stonden.
Fennema, De moderne democratie, 22-23.

revolutie nam alleen afstand van een *ancien regime,* de Britse tirannie, maar heeft dit regime niet vernietigd, zoals bij de Franse Revolutie wel het geval was. Het heeft misschien deels te maken met de structuur van de staatsmacht in Amerika, die totaal anders was dan het traditionele hiërarchische koningschap in Europa. Het erfelijke koningschap en de macht van de adel vormden in Amerika echter geen inperking voor de verlening van burgerschapsrechten. Wel is de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring een bevestiging van evidente waarheden welke in 1779 in onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten opgenomen zijn, namelijk dat alle mensen gelijk geschapen zijn:

> "Wij beschouwen deze waarheden als vanzelfsprekend: dat alle mensen gelijk geschapen zijn; dat zij door hun schepper zijn begiftigd met bepaalde onvervreemdbare rechten, zoals leven, vrijheid en het nastreven van geluk; dat om deze rechten te verzekeren, regering onder mensen zijn ingesteld, die hun rechtmatige bevoegdheden ontlenen aan de instemming van de geregeerden".[402]

De dragers van de Amerikaanse vrijheid- en onafhankelijkheidsstrijd waren echter zelf slavenhouders. "Blijkbaar ervoeren deze mensen geen tegenspraak tussen wat ze met de mond beleden en in de praktijk bedreven".[403] Deze onrechtvaardige houding heeft haar sporen achtergelaten in de latere periode in de geschiedenis van de VS, uiteindelijke leidde dit tot de burgeroorlog van 1865. Door de opstand van de slaven in Saint-Dominique werd duidelijk dat de slavernij niet meer houdbaar was, maar het moest nog 70 jaar duren voordat de slavernij ook in de VS zou worden afgeschaft. Daarvoor was dus een burgeroorlog nodig. Het was pas in 1865 dat slavernij bij wet afgeschaft werd (met de invoering van het 17e amendement). De Franse revolutie was in dit opzicht een breuk in de geschiedenis doordat de abstracte rechten van de mens en burgers geheel centraal stonden. De Franse Revolutie beschouwde rechten van mensen vanuit een universeel perspectief, los van het land waartoe de persoon behoorde, of het tijdperk waarin men leeft. Deze revolutie heeft de rechten en plichten van de mens op universeel niveau geproclameerd en had niet alleen oog voor de rechten van de Franse burger. Dit blijkt uit de verklaring van de rechten van de *mens en burger* (26 augustus 1789) die zelf 6 jaar eerder uitgeroepen werd dan de nieuwe grondwet van Frankrijk (1795). De universele rechten hadden hier blijkbaar prioriteit boven de grondwet. Het belang van absolute rechten, zoals de universele verklaring, oversteeg hier dan ook de grondwet die gebruikelijk op nationaal niveau opgesteld werd. Daarom werd op 4 februari 1794 door de Nationale Vergadering het voorstel van Sonthanax in Saint-Domingue om slavernij af te schaffen, bevestigd. De tekst van de notulen van die dag getuigt ervan dat Franse Revolutionairen, in tegenstelling tot de Amerikaanse Revolutionairen enthousiast waren voor de afschaffing van de slavernij."[404] Levasseur zegt dan ook:

---

[402]Jan de Kievid, *Democratie: ideaal en weerbarstige werkelijkheid* (Den Haag: ProDemos, 2012) 43.

[403] Mertens, *Mens & Mensenrechten*, 125.

[404] Levasseur, geciteerd in: Meindert Fennema, *De moderne democratie,* 64.

> "Ik stel voor dat de conventie niet als reactie op het enthousiasme van de beweging maar op basis van het beginsel van de rechtvaardigheid en trouw aan de Verklaring van de Rechten van de Mens en Burger besluit de slavernij vanaf heden op het gehele grondgebied van de republiek af te schaffen. Saint Dominique is deel van dat grondgebied en toch houden we daar slaven. Ik eis dus dat alle mensen vrij zijn, onafhankelijk van hun huidskleur."[405]

Hier werd inderdaad de universele boodschap van de rechten van de mensen op de proef gesteld. De Franse Revolutionairen kenden de bijzondere betekenis van de rechten van slaven in de eigen Franse Kolonie Saint Dominique maar al te goed. Voor de Amerikanen was de boodschap van de Haïtiaanse revolutie een nachtmerrie die werkelijkheid werd. Uit deze tekst blijkt dat de Franse revolutionairen inderdaad de mensenrechten omarmden.

Toch is een overdreven optimisme over de verworvenheden van de Franse Revolutie misplaatst. Uit de historische gebeurtenissen na de Franse Revolutie wordt zichtbaar dat deze revolutie het model voor de nationale bewegingen in heel Europa na 1820 vormde. De toepassing van dit model was tevens kenmerkend voor het latere koloniale nationalisme en de verschillende onafhankelijkheidstrijden. De ontwikkelingen gedurende de Franse revolutie en vlak daarna leert ons ook dat het loutere afrekenen met de monarchale macht een onvoldoende basis vormt voor een burgerlijke democratische samenleving; snel blijkt dat het probleem in de institutionalisering van de volkssoevereiniteit ligt. Het *ancien regime* heeft weliswaar plaats gemaakt voor het gezag van het volk, maar daarvoor moest ook de politieke toestand van de gecentraliseerde eenheidsstaat fundamenteel veranderd worden. In plaats van de democratische instituties van de *trias politica* in het revolutionaire tijdvak, ontstond er in de napoleontische periode een drastische versterking van de staatsmacht en verzwakking van de burgerlijke rechten. Hoewel de Franse Revolutie niet tot een ideale en rechtvaardige samenleving heeft geleid, was de situatie en positie van Frankrijk in Europa erg geschikt voor de analyse van natiestaten, zowel betreffende historische situaties als de hedendaagse en toekomstige.[406]

---

[405] Levasseur, geciteerd in: Meindert Fennema, *De moderne democratie,* 64.

[406] Frankrijk leent zich goed voor een analyse aangezien de bevolkingsgroei sinds de Franse Revolutie tamelijk laag is geweest (van 30 naar 60 miljoen). Als we dit bijvoorbeeld vergelijken met de Verenigde Staten zien we dat de bevolking sinds de Onafhankelijkheidsoorlog met een factor 100 gegroeid is (van 3 naar 300 miljoen). Je kunt je afvragen of een land met 3 miljoen inwoners nog hetzelfde land is als ze 300 miljoen inwoners heeft. "Maar het impliceert ook dat de Amerikaanse situatie in zekere zin niet geëxtrapoleerd kan worden (het is niet erg waarschijnlijk dat de wereldbevolking de komende tweehonderd jaar met een factor 100 toeneemt), en dat de Franse situatie zich veel beter leent voor de analyse van de toekomst." In: Thomas Pickety, *Kapitaal in de 21ste eeuw*, Lidewij van den Berg, Marianne Kaas, Ankie Klootwijk, Daan Pieters en Manik Sarkar (vert) (Amsterdam: De Bezige Bij, 2014) 42.

### 3.3. Het principe van de natiestaat en de hypocrisie van zijn legitimiteit

Het idee dat het volk de enige legitimatiebron van de staatsmacht is, was de boodschap van de Franse Revolutie als principe voor de natiestaat; met andere woorden: het ideaal van volkssoevereiniteit en nationale zelfbeschikking. Het recht dat elk volk heeft om over zijn eigen lot te beslissen, werd als nationaal principe voor het eerst ten tijde van de Franse Revolutie geproclameerd. Op grond van dit principe mag geen enkele staat, klein of groot, zich op gewelddadige wijze in de zaken van een andere soevereine staat mengen. Uit de ontwikkelingen met betrekking tot de vorming van natiestaten in Europa en de rest van de wereld in de afgelopen twee eeuwen blijkt echter dat het belang van gewone burgers en het respect voor volkssoevereiniteit en nationale zelfbeschikking niet het primaire doel van de natiestaat[407] was. Wat betekent dan het proces van natievorming waarbij een bepaalde dominante bevolkingsgroep (meestal met steun van buitenlandse mogendheden) direct betrokken wordt bij de politieke besluitvorming in een land, terwijl andere minderheidsgroepen direct uitgesloten worden voor de rechtvaardigheidsvraagstukken?

Hypocriet in de historische toepassingen van het natie-principe is dat enerzijds het ontstaan van moderne natiestaten een begin lijkt te vormen voor een legitimatie van de staatsmacht op grond van volkswil en volkssoevereiniteit; anderzijds blijken deze pas geboren natiestaten, vanaf het begin van de 19e eeuw in Europa aan de wieg te liggen van het imperiale tijdperk, dat absoluut in strijd was met het principe van non-interventie en het respect voor de nationale integriteit van andere staten in de wereld. Met andere woorden: deze nieuwe Europese natiestaten predikten enerzijds de zelfbeschikking van het eigen volk, maar anderzijds koloniseerden ze in Azië en Afrika andere politieke en culturele gemeenschappen, zonder rekening te houden met honderden bevolkingsgroepen die zich op basis van culturele of politieke criteria als natie zouden kunnen identificeren. Ook binnen Europa, tijdens de napoleontische tijd, werd er geen rekening gehouden met het nationale principe. Onder de zogenaamde Franse missie om volken uit hun horigheid te bevrijden, bleken de bevrijders zelf de echte machthebbers te zijn. Een terugblik naar de voorgaande eeuw, namelijk de periode tussen het sluiten van de Vrede van Westfalen (1648) en de Franse Revolutie (1789) getuigt van een herhaling van dergelijke hypocriete situaties. Met de Vrede van Westfalen werd vanaf toen ook het principe van territoriale soevereiniteit door alle ondertekenaars erkend. Er waren duidelijke afspraken gemaakt over de politieke structuur van het territoriale statensysteem, de handel, de manier waarop geschillen moeten worden beslecht, geestelijke zaken en andere internationale ordeningen in Europa. Uit het sluiten van de Vrede van Westfalen blijkt echter dat de grote mogendheden in Europa zelf koloniale rijken mochten behouden. Landen als Engeland, Frankrijk, Rusland, Oostenrijk en het Ottomaanse rijk bleven hun multinationale karakter nog eeuwen houden. Ook deze rijken waren net zoals bijvoorbeeld de christelijke kerk niet aan aaneengesloten territoria gebonden. Paradoxaal aan het idee van een territoriale staat was dat enerzijds de

[407] Hoewel er voor de Franse Revolutie wel degelijk staten waren met een min of meer homogene culturele groep, waren dit nog geen natiestaten, zoals we bij de analyse van Renan, Gellner en Anderson hierna zal blijken.

staten de territoriale soevereiniteit behoren te erkennen en daarmee de interventies in de interne aangelegenheden te beëindigen, en anderzijds deze pas ontstane aan territorium gebonden staten zelf de eerste koloniale rijken vormden. "De Vrede van Westfalen (1648) betekende de eerste formalisering van de situatie waarin de territoriale staat als principe van politieke organisatie werd erkend, waarbij gelijktijdig het imperiale gezag werd afgezworen."[408] Het heilige Roomse Rijk als niet-territoriale eenheid moest plaats maken voor soevereine territoriale staten en respect tonen voor het principe van onafhankelijke staten en territoriale entiteiten. "De politieke soevereiniteit werd opgesplitst. Het jaar 1648 markeert de (geleidelijke) overgang van de conceptie van één territoriaal politiek systeem (…) naar een opvatting die de nadruk legde op de territoriale opsplitsing van soevereiniteit van 'nationale' staten."[409]

Opvallend schonden juist landen zoals Nederland, Groot Brittannië, Frankrijk, Portugal en Spanje de territoriale soevereiniteit van de staten. Daarmee schonden ze vanaf het begin het principe van de territoriale integriteit van andere landen. Deze schendingen tonen blijkbaar een historisch patroon. Eerst: het schenden van de territoriale grenzen en vervolgens de schending van het principe van volkssoevereiniteit. De ontwikkelingen met betrekking tot de staatsgrenzen, na de Vrede van Westfalen bevestigen dat het ontstaan van vrijwel alle bestaande staatsgrenzen het resultaat zijn van machtsconflicten waarin alle grote machten in de buurt of in de verte de grenzen van andere nationale staten hebben vastgelegd. De Nederlandse en Belgische bevolking hebben bijvoorbeeld zelfs nooit de mogelijkheid gehad om democratisch te beslissen waar de grenzen tussen beide landen zouden komen te liggen. De huidige grenzen zijn het resultaat van de Belgische onafhankelijkheidsstrijd (1830) en het verdrag van Londen (1839), wederom onder invloed van de toenmalige grootmachten. Uiteindelijk werden in het verdrag van Maastricht (1843) de rijksgrenzen tussen Nederland en België door grootmachten vastgelegd (namelijk Frankrijk, het Verenigde Koninkrijk, Pruisen, Rusland en Oostenrijk). Deze pasgeboren kleine staat begint direct na haar onafhankelijkheid mee te doen aan de schending van de territoriale integriteit van landen in Afrika.

Opvallend is de analogie met de moderne politieke grenzen van Afghanistan, een land ver weg in het hart van Azië, die op overeenkomstige wijze door de toenmalige grootmachten in Europa werden vastgelegd, namelijk de Russische en Britse Koloniale rijken. In 1893 werd het land Afghanistan inclusief haar bevolking als een zaak beschouwd, om als een buffer te dienen tussen de conflicterende externe imperiale machten. Hierop had het volk van Afghanistan geen enkele invloed. Merkwaardig genoeg zijn de laatste grensbepalingen tussen Afghanistan en Brits India, die bekend staat als de *Durand Line,* vernoemd naar de belangrijke actor van de staatsgrensbepaling van Afghanistan, Sir Henry Mortimer Durand (1850-1924), een Britse vertegenwoordiger, diplomaat en *civil Servant of colonial British india in his honour.* Deze *Durand Line* is nog steeds de moderne grens tussen Afghanistan en het kunstmatige land

[408] Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 130.
[409] Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 132.

Pakistan. De beruchte grens is nog steeds een van de pijnlijke stenen des aanstoots tussen Afghaanse politieke groeperingen en de Pakistaanse overheid waarvan de gewone burgers alleen maar nadelige gevolgen ondervinden. Nadat de grote mogendheden de toenmalige *Emir* van Afghanistan, een berucht tiran en handlanger van het Britse imperium, omgekocht hadden, werd daarmee ook een *bufferstaat* tegen de Russische expansie gegarandeerd.[410]

Deze historische gebeurtenissen bevestigen niet alleen de conflictueuze oorsprong van staatsgrenzen, maar tonen aan dat het achterliggende idee van de vrede van Westfalen, het principe van wederzijdse non-interventie, geschonden wordt.

Terwijl met de Vrede van Westfalen een eind kwam aan de legitimiteit van de imperiale niet-territorium gebonden rijken zoals het heilige roomse rijk, werd opnieuw een begin gemaakt met een nieuwe vorm van territoriaal gezag, namelijk dat van de vorsten die nu zelf als grote mogendheid fungeren in de internationale verhoudingen als een soort "aristocratie" van de machtige staten. Het is niet waarschijnlijk dat de grote mogendheden (die vaak in concurrentie met elkaar verkeerden en soms ook hun machtpositie in de wereld moesten prijsgeven) in de toekomst vrijwillig op rechtvaardigheidsgronden afstand zullen doen van hun illegale machtspositie in de wereld.[411]

Ook blijkt uit deze historische realiteit dat in de staatsvorming sinds begin 19e eeuw, zelfidentificatie van bepaalde bevolkingsgroepen niet het uitgangspunt was. Toen bestonden, bijvoorbeeld, Tsjechen, Kroaten, Slowaken en zelfs Grieken, als bevolkingsgroepen, maar ze werden niet als natiestaten erkend. Het was dus de politieke machtsverhouding tussen de grote machtigste staten die bepaalden wie tot een natie mochten behoren en wie niet. De staatsvorming volgde dus niet noodzakelijk het principe van zelfidentificatie van bevolkingsgroepen.

---

[410] Zoals blijkt uit deze bron. "To reach agreement over the delineation of a north western border between Afghanistan and the British empire, the Emir's subsidy was more than doubled from six lakh to 18 lakh rupees, and the promise of regular shipments of arms and munitions from the British government. The result, as Andrew Roe writes in *Waging War in Waziristan* (2010), was 'an arbitrary topographical line that stretched from North Gilgit to Koh-e-Malik Siah' and that 'divided the tribal areas uniformly between Afghanistan and British India'. According to Roe, the strategic, economic and political imperatives of the demarcation all pointed in different directions. However, the drawing of the line pointed to a greater victory, a moral one. In claiming half the tribal territory, the British could now claim to have subdued and subjected – via cash, if not courage – the most visibly intractable portions of the tribal frontier. In having bought off the Emir of Afghanistan, they also had their 'buffer state' against Russian expansionism. On 12 November 1893, the agreement that was the basis of the Durand Line was signed. It was written in English, a language that the Emir himself could not understand. At the time, no chronological limit was stipulated, however its contents were re-affirmed by successive Afghan governments in 1905, 1919 and 1921.
The Durand Line, the frontier that Mortimer carved for the British empire, remains a live, unresolved problem. Pakistan claims the Durand Line constitutes the natural border; Afghanistan sees it as an illegitimate colonial imposition. Without question, it's a porous, ineffective border. Moreover, it's no coincidence that Durand's imperial mapping project is today at the centre of the War on Terror. Americans might tend to think of the British empire in Asia as the distant past, but on the border between Afghanistan and Pakistan, the Anglo-American empire feels like one continuous present reality." In: Rafia Zakaria, "What Mortimer did: A diplomat in British India blundered a border. The consequences continue to shape world politics", *AEON* (19 Juli 2016), https://aeon.co/essays/how-a-colonial-blunder-grew-into-a-part-of-the-war-on-terror (18 Mei 2018).

[411] Leurdijk, Wereldpolitiek, 134-136.

Uit deze vluchtige historische schets van de oorsprong van de statengrenzen in West-Europa, welke teruggaat tot de Vrede van Westfalen (1648), moge duidelijk blijken dat de verbinding tussen de voorwaarden van staatsgrenzen van natiestaten en democratisch burgerschap eerder een kwestie van historische contingentie is dan noodzakelijkheid. Denk bijvoorbeeld aan de tachtigjarige oorlog toen het oude Habsburgse rijk na langdurige bloedige conflicten niet meer in staat was om het oude gezag van het heilige roomse rijk in stand te houden. Er kwamen ook nieuwe staatsgrenzen met nieuwe moderne actoren die in de toekomst weer de kaart van Europa en zelfs van de wereld zullen bepalen. Ook in andere delen van de wereld hebben de externe internationale politieke factoren een ingrijpende rol gespeeld bij de afbakening van volkeren in Azië, Afrika en Amerika. Ook hier stonden interne factoren, zoals de macht van de *demos* buiten spel.[412]

De buitenlandse grote mogendheden hebben, historisch gezien, voor hun geopolitieke belang de etnische verschillen (die nog altijd bestaan) misbruikt (*divide and conquer*). Dit gebeurde ook in Afghanistan. Vanaf het tijdperk van natiestaten (19e eeuw) werden regelmatig de etnische en religieuze verschillen gepolitiseerd en gemobiliseerd, waardoor al decennia lang het land Afghanistan in bloedige burgeroorlogen verkeert. Terwijl in de westerse natiestaten het proces van de politiek saamhorigheid en loyaliteit aan homogene gemeenschappen van gelijke en vrije burgers predikt, wordt in Afghanistan de doctrine van verdeel en heers toegepast. Bepaalde stammen worden aan de macht geholpen en andere juist verzwakt. Daarnaast worden eigen geopolitieke belangen van de grote mogendheden op regionaal niveau veilig gesteld. De stamhoofden streven onder het mom van nationaal belang niet naar het bevorderen van de politieke saamhorigheid en loyaliteit aan een homogene gemeenschap met gelijke rechten voor alle inwoners, maar versterken hun eigen etnische en daarmee de politieke positie ten koste van de andere etnische groepen.

Dat is juist wat de grote mogendheden al eeuwen wensen: verdeel en heers!

Deze treurige situatie van mislukte natievorming in Afghanistan is onder andere het gevolg van de invoering van een nieuwe doctrine die na de Koude Oorlog en door de overwinning van de enige overgebleven supermacht (VS) toegepast wordt. Deze nieuwe doctrine gaat er vanuit dat niet langer de

---

[412] "Het kleine aantal Europese staten dat koloniale rijken opbouwde, beheerste in 1800 nog slechts 35% van het landoppervlak, maar in 1878 al 76% en in 1914 zelfs 85% (Cohen 1973, pp. 23-31). Het hoogtepunt was de Conferentie van Berlijn (1884-1885) tijdens welke Afrika werd verdeeld onder de koloniale mogendheden. Na 1914 trad het verval van Europa in. Het proces van afsplitsing waardoor dus het merendeel van de huidige staten ontstond, heeft betrekking op de koloniale rijken van vooral Portugal, Spanje, Engeland en Frankrijk, de Europese multinationale rijken (het Turkse, het Oostenrijk-Hongaarse en het Russische rijk na de Eerste Wereldoorlog en recent van de Sovjet-Unie, Joegoslavië en Tsjecho-Slowakije) en in een incidenteel geval op de afscheiding uit een vaak door de grote mogendheden opgelegd groter staatsverband (zoals de Belgische afscheiding van Nederland in 1831).
In die zin kan men zeggen dat het huidige statensysteem het product is van de koloniale expansie van de Europese staten in de rest van de wereld en vervolgens het verval van hun koloniale rijken. Leefde in 1945 nog de helft van de wereldbevolking van anderhalf miljard mensen in gebieden die geen soevereine staat waren, dus onder een of andere vorm van buitenlands bestuur, in 1889 was dat aandeel nagenoeg verwaarloosbaar: ongeveer 12 miljoen op een wereldbevolking van vijf miljard."
Ibid, 137-138.

oude strategie gevolgd moet worden, namelijk het bezetten van een grondgebied (wat de koloniale mogendheden voor de Tweede Wereldoorlog deden), maar gaat uit van het toegang vinden tot een bepaald grondgebied via controle op de regering door het corrumperen van hun handlangers.

Kortom, de westerse politieke realiteit van de afgelopen eeuwen heeft op de legitimiteitsvraag van een nationaal principe een dubbel antwoord gegeven: in het Westen vindt men een legitimatie die alleen geldig is op basis van volkswil; in niet-Westerse gebieden zoals Afghanistan wordt de politiek daarentegen door buitenlandse machten bepaald.

## 3.4. Wat is een natie? Wat is het nationalisme?

## Het moderne begrip natiestaat

### *3.4.1. Een ingrijpend verschijnsel, stiefmoederlijk bedeeld*

Hoewel het nationalisme en het proces van natievorming in belangrijke mate de wereldgeschiedenis van de laatste twee eeuwen bepaald heeft, valt het op dat de betekenis en invloed van nationalisme en van nationale identiteit een ondergeschikte rol speelt in de traditie van moderne cultuurfilosofen en politieke denkers.[413]

*Mogelijke verklaringen voor de geringe aandacht voor nationale identiteit:*

(1) De meeste aandacht van vrijwel elke politieke filosofische theorie in de 18e en 19e eeuw was gericht op natuurrecht, klassenstrijd, de legitimatie van de staat en volkssoevereiniteit. Kopstukken van de moderne sociologie zoals Marx, Weber en Durkheim hebben dit onderwerp nauwelijks onderzocht.[414]

Zoals John Breuilly uitdrukte, geschiedde dit niet uit onverschilligheid. Marx was principieel anti-nationalist. In de ogen van Marx werd de wereld verdeeld in termen van internationale klassen van bezitters van productiemiddelen en bezitlozen. Het idee natiestaat is dan ook een instrument en een noodsprong van het kapitalistische systeem. Het is dus een bijproduct van de klassenstrijd. Zodra de klassenstrijd beslist is, zal dus ook het nationalisme verdwijnen, aldus Marx. Ook Durkheim was vooral bezorgd over hoe de samenleving bij elkaar gehouden zou kunnen worden onder de fragmentatie, die veroorzaakt werd door de verdeling van arbeid. Durkheim heeft hierop een antwoord in de vorm van een Frans-Republikeins patriottisme. Weber was een Duitse nationalist, maar hij erkende dat het een moeilijk vraagstuk was waarom mensen geloven dat ze bij een etnische groep of bij een natie horen en dat ze dit gegeven op waarde schatten.[415]

---

[413] Een uitzondering hierop vormt het werk van de Duitse cultuurfilosoof Herder (1744-1803), een denker uit de vroege Romantiek. "Herder does *also* insist on respecting, preserving, and advancing national groupings. However, this is entirely unalarming, for the following reasons: (1) For Herder, this is emphatically something that must be done for *all* national groupings *equally*—not just or especially Germany! (In the *Letters for the Advancement* he emphatically rejects any such notion of a "favorite people [*Favoritvolk*]", as he puts it [HPW 394].) (2) The "nation" in question is not racial but linguistic and cultural (in the *Ideas* and elsewhere Herder indeed criticizes and rejects the very concept of race). (3) Herder does not seek to seal off nations from each other's influence or to keep them static; he regards inter-linguistic and -cultural exchange and linguistic-cultural development as normal and welcomes them. (4) Nor does his commitment to national groupings involve a centralized, militarized state (in the *Ideas* and elsewhere he strongly advocates the disappearance of such a state and its replacement by loosely federated local governments with minimal instruments of force). (5) In addition, his insistence on respecting national groupings is accompanied by the strongest denunciations of military conflict, colonial exploitation, and all other forms of harm between nations; a demand that nations instead peacefully cooperate and compete in trade and intellectual endeavors for their mutual benefit; and a plea that they should indeed actively work to help each other." In:
Michael Foster, "Johann Gottfried von Herder", *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (25 augustus 2017) https://plato.stanford.edu/entries/herder/ (Geraadpleegd: 31 maart 2019).

[414] "The great theorists of modern society, Marx. Durkheim, Weber – wrote little on the subject."
Gellner, *Nations and Nationalism*, *XVI*.

[415] Ibid.

(2) Nationalisme werd vooral gezien als component van de nationale geschiedenis. Hierdoor werd de natie als zodanig niet geproblematiseerd. De academische geschiedschrijving was voornamelijk georganiseerd volgens nationale lijnen. Daarom was er weinig theorievorming over het onderwerp natie. Wat gebeurde was een etnisch-filosofische benadering, ten koste van een goed gefundeerde analytische of politiek-sociologische theorie.

(3) In het 'naoorlogse' tijdperk (na de 1e en 2e Wereldoorlog) werd het nationalisme vaker geassocieerd met racisme en de genocide, gepleegd door de nationaalsocialisten. Hierdoor was lange tijd aandacht voor de collectieve nationale identiteit en raakte die in diskrediet. Daarmee blijft aandacht voor nationalisme een stiefkind binnen de culturele en politieke filosofie.

Toch waren er, vooral in de tweede helft van de 20ste eeuw, sociologen en in het bijzonder antropologen zoals Anderson en Gellner die zo'n 'theoretische blindheid' voor nationale identiteiten wisten te doorbreken. Daarmee kon het proces van natievorming en nationale identiteit als zodanig worden geproblematiseerd.

In het werk van Anderson (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983)) en het werk van Gellner (*Nations and Nationalism* ( 1983)) slagen deze twee denkers erin om een grondige analyse te maken van het begrip natie en het daarmee samenhangende nationalisme. Hierdoor werd het onderzoek naar nationalisme in onze tijd een gehele nieuwe richting op gestuurd, waardoor vele wetenschappers en filosofen geïnspireerd raakten.[416]

Wat is eigenlijk een natiestaat? Wat is het verschil tussen een moderne natiestaat en andere staatsvormen? Bestaat er werkelijk zo iets als 'de natie'? Hoe kunnen we naties van andere menselijke gemeenschapsvormen zoals etnische, religieuze of culturele gemeenschappen onderscheiden? Is de natie een product van historische en sociaaleconomische ontwikkelingen of een natuurlijk gegeven? Moet men bij de definitie van de natie uitgaan van de vaste kenmerken zoals taal, religie en natuurlijke grenzen? Kortom, is een afbakenende definitie van de natie wel te geven? Moet men bij de definitie van de natie uitgaan van vaste kenmerken?

Het probleem van zo'n definitie is vooral dat de oorsprong, opkomst en de verspreiding van natiestaten slechts in samenhang met andere historische ontwikkelingen, zoals het moderniseringsproces en geopolitieke factoren, te begrijpen is. Bovendien is men dikwijls geneigd om natie en natiestaat in de eerste plaats te beschrijven vanuit de particuliere natie die hem of haar bekend is. Dit leidt tot een eenzijdige etnocentrische benadering en zet ons gemakkelijk op een dwaalspoor. Omdat diverse complexe factoren kunnen bijdragen om de vorming van de moderne natiestaten te verklaren, zijn alle definities vatbaar voor interpretaties. Hierdoor kunnen de verschijnselen natie en het nationalisme vanuit

[416] Samen met Smith en Breuilly behoren Gellner en Anderson tot de invloedrijkste theoretici van onze tijd betreffende het debat over nationalisme. Specifiek op de theorieën van Gellner en Anderson wordt later dieper op ingegaan.

verschillende perspectieven bekeken worden, zoals bijvoorbeeld een politiek, cultureel, sociologisch of antropologisch perspectief. Het is dan de vraag vanuit welk perspectief men de natie wil definiëren.

Historisch gezien kennen naties vele verschijningsvormen. Deze reiken van progressieve, liberale volksnationaliteiten via conservatieve en imperialistische volksnationaliteiten tot puur racistische vormen; van een open natiebegrip, verbonden met een democratisch beginsel welke gebaseerd is op de gedachten van de Verlichting en de Franse Revolutie, tot een gesloten etnische variant van een bijzondere nationale waardigheid die makkelijk kan uitmonden in racisme. Daarom is het mijn inzet om vooraf een kant en klare afbakenende definitie te vermijden. Een poging om de essentie van de natie vast te leggen doet onrecht aan de veelvormigheid van het begrip.

In plaats daarvan probeer ik het begrip natie meer in relatie te brengen met concrete historische gebeurtenissen die het resultaat zijn van de ontwikkelingen van de laatste 200 jaar rondom het nationalisme. Mijn uitgangspunt is dat het concept natie niet a priori gedefinieerd wordt, maar de natie a posteriori (empirisch) begrepen moet worden.

Op deze manier wil ik de rechtvaardigheidsgronden van natievorming en de belemmeringen die de moderne natie in de weg staan analyseren, door middel van het voorbeeld van een concreet land, namelijk Afghanistan, dat ondanks alle pogingen van externe mogendheden gedurende de laatste twee eeuwen een mislukte natiestaat blijft.

Ik zal dus niet beginnen met een ideale definitie wat een moderne natie is, maar met wat *niet* als essentieel kenmerk van de natie beschouwd kan worden. Daarbij zal ik dus een essentialistische benadering van het begrip vermijden. Kenmerken zoals etniciteit, ras of taal, oftewel objectieve criteria die deterministische implicaties hebben, mogen niet verward worden met een modern begrip van de natie. Eerst moeten er een aantal terminologische misverstanden omtrent de natie en de staat opgehelderd worden. De begrippen "staat" en "natie" dienen duidelijk van elkaar onderscheiden te worden. Zowel een "staat" als "natie" hebben niet altijd bestaan en zijn vooral ook niet gelijktijdig ontstaan. De verwarring wordt vooral veroorzaakt door het alledaagse taalgebruik waarin deze twee concepten vaker door elkaar of als synoniem worden gebruikt. Denk aan termen zoals natiestaat, de Verenigde Naties, nationale staat en internationaal recht of internationale verhoudingen, waarbij vooral de betrekkingen tussen staten worden bedoeld. Naties hebben betrekking op homogene(re) bevolkingsgroepen terwijl staten niet altijd uit homogene bevolkingsgroepen bestaan. Staten verschillen op basis van hun ruimtelijke dimensies en de legitimiteit van hun politieke gezag. [417] Denk aan de stadstaat die als politieke

[417] "a nation is not a state and it is not an ethnic community. It is not a state, because the concept of the state relates to institutional activity, while that of the nation denotes a type of community. The concept of the state can be defined as a set of autonomous institutions, possessing a legitimate monopoly of coercion and extraction in a given territory. This is very different form the concept of a nation, as we said, are felt and lived communities whose members share a homeland a culture. Examples of states would include the former Soviet Union and Yugoslavia and the United Kingdom whereas Russians, Serbs, and Croats, and Scots and English, would constitute nations"
Anthony D. Smith, *Nationalism,* 2e dr. (Cambridge: Polity, 2010) 12.

eenheid uit slechts een stad bestaat, terwijl imperiale rijken een zeer grote geografische uitbreiding en complexe demografische samenstelling omvatten en uit zeer diverse heterogene naties bestaan. De natiestaten worden gevormd als territoriumgebonden staten en naties, in de terminologie van Benedict Anderson, als een *imagined community*. Bovendien streven niet alle volkeren naar een politieke eenheid als staat of zelfbestuur, maar kunnen ook deel uitmaken van een andere (natie)staat of federatie. Dus een natie is geen staat en het is ook niet hetzelfde als een etnische gemeenschap.

> "The ethnic community usually has no political referent, and in many cases lacks a public culture and even a territorial dimension, since it is not necessary for an ethnic community to be in physical possession of its historic territory. A nation, on the other hand, must reside in a perceived homeland of its own, at least for a long period of time, in order to constitute itself as a nation; and to aspire to nationhood and be recognized as a nation, it also needs to evolve a public culture and desire some degree of self-determination. On the other hand, it is not necessary, as we saw, for a nation to possess a sovereign state of its own, but only to have an aspiration for a measure of autonomy coupled with physical residence in its perceived homeland."[418]

Laten ik terugkeren naar het begrip natie. Eerder heb ik gesteld dat ik niet met een afgebakende definitie van het begrip natie zou beginnen, maar met wat *niet* als de essentie of aard beschouwd kan worden, want de natie als historisch contingent fenomeen en dynamisch en open verschijnsel moet steeds opnieuw bekeken en bekrachtigd worden door groepen mensen die deel zijn van een moderne natie. Maar zoals Ernest Renan benadrukt is die onbepaaldheid geen reden om het bestaan van de natie te ontkennen. Wat is dus niet te begrijpen als natie? Een natie is niet iets natuurlijks. Het lid zijn van een natie is geen aangeboren eigenschap, zoals wel het geval is betreffende geslachten, lichaamslengten of de kleur van hun haren. Maar in vrijwel de gehele 19e eeuw werd het wetenschappelijke debat vooral gedomineerd door een objectieve benadering van de natie. De gangbare opvatting over de natie was het primordialisme, dat stelde dat nationale identiteit iets is wat gegeven is. Volgens deze opvatting werd groepsidentiteit als een natuurlijk gegeven gezien. Hieruit volgde dat er tussen mensen binnen iedere maatschappij bepaalde fundamentele, irrationele verbintenissen bestaan, die gebaseerd zijn op oorspronkelijke banden zoals taal, religie, cultuur en verwantschapsrelaties. Hiermee wordt de natie als iets vanzelfsprekends beschouwd. De mensheid is volgens deze opvatting van nature verdeeld in naties.

In de tweede helft van de 19e eeuw klonken kritische geluiden die waarschuwden voor deze essentialistische neigingen om bepaalde kenmerken als de onveranderlijke essentie van de natie te beschouwen. Een van de éérsten die een kritische tekst schreef was de Franse auteur en wetenschapper Ernest Renan (1823-1892). In zijn lezing (maart 1882, *wat is een natie?*) die later uitgroeide tot een van de

[418] Smith, *Nationalism*, 12-13.

klassieke teksten omtrent de natie, heeft hij geprobeerd het verschijnsel natie op een wetenschappelijke wijze te analyseren.[419]

Hierin verwierp hij diverse gangbare opvattingen over de natie uit de 19e eeuw die uitgegaan waren van vaste kenmerken zoals taal, religie, ras, natuurlijke grenzen, etc. Renan bespreekt in deze tekst één voor één deze zogenaamde vaste kenmerken van de natie om ze vervolgens te bekritiseren en uiteindelijk te verwerpen. Hieronder behandelen we een aantal van deze "vaste kenmerken" die vaker als beginsel van de natie worden beschouwd en zullen we melden dat hoewel deze kenmerken van het hoogste belang zijn voor natievorming, ze niet de essentie vormen van het begrip natie. Een natie kan zelfs los van deze kenmerken bestaan. We beginnen met de taal.

### *3.4.2. Taal: Hangt de essentie van de natie af van een (specifieke) taal?*

Het antwoord is nee; taal speelt weliswaar een cruciale rol bij de vorming van nationale identiteit, maar is niet de essentie van een natie. Zowel in de 19e eeuw, maar nog steeds, zeggen velen met volle overtuiging, dat taal de essentiële voorwaarde is voor naties en hangt volgens hen de identiteit van een natie van een specifieke taal af. Renan denkt er toch heel anders over. Hij stelt:

> "Een taal nodigt uit tot eenwording, maar dwingt deze niet af. De Verenigde Staten en Engeland, Latijns-Amerika en Spanje spreken dezelfde taal en vormen desondanks niet één natie. Daarentegen telt Zwitserland – dat geldt als geslaagde eenheid, omdat het is gevormd door de instemming van zijn samenstellende gebiedsdelen – drie of vier talen. Er is iets in de mens dat hoger is dan de taal: dat is de wil. De wil van Zwitserland om – ondanks de taalverschillen – een eenheid te zijn, is belangrijker dan een vaak via dwang verkregen gelijkvormigheid."[420]

Zoals Renan stelde, zijn er inderdaad mensen die verschillende talen spreken, maar van dezelfde dingen of hetzelfde land of staat houden, dezelfde ideologie aanhangen of gelijke ethische opvattingen hebben over de mens en maatschappij. Volgens Renan liggen de wortels van zo'n opvatting over de taal in de gedachte dat "het politieke belang dat mensen hechten aan taal voortkomt uit het idee dat zij kenmerken zijn van ras".[421] Maar volgens Renan is niets minder waar: "Pruisen, waar slechts nog Duits wordt gesproken, sprak enkele eeuwen geleden nog Slavisch; Wales spreekt Engels; Gallië en Spanje spreken de

[419] Het essay *wat is een natie?* (*Qu'est-ce qu'une nation?)* Is volgens sommigen "geen strikt academische exercitie. De scheidslijnen tussen wetenschap en politiek laten zich in het nationalismeonderzoek in het algemeen vaak moeilijk trekken. Renans essay vormt daarop, ongeacht zijn streven naar wetenschappelijke distantie, geen uitzondering." Aldus Arnold Labrie.
Labrie, Ijkpunten in het theoretische en historiografische debat, 55.
[420] Renan, *Wat is een natie?*, 85.
[421] Ibid.

oeroude taal van Alba Longa; Egypte spreekt Arabisch".[422] Dat geldt ook voor bekende taalgroepen zoals Indo-Europese (zoals de Perzische, Engelse, Duitse en Russische) of Semitische (bijvoorbeeld Arabisch of het Hebreeuws) waarin de verspreiding ervan niet samenvalt met antropologische indelingen. Zoals Renan heeft opgemerkt zijn talen een product van historische ontwikkelingen "die weinig zegt over het bloed van hen door wie ze gesproken worden".[423] Renan waarschuwt voor het gevaar van de exclusieve opvatting van taal en benadrukt dat bij het overdrijven hiervan men zich afsluit binnen een afgebakende cultuur. Daarmee beperkt men zichzelf binnen een afgesloten en geïsoleerde gemeenschap van landgenoten die geen interesse tonen voor het lot van andere mensen. Dat is in strijd met het principe dat de mens een redelijk en moreel wezen is voordat hij behoort tot een of andere taal. "Dat de mens een redelijk en moreel wezen is voordat hij wordt ingedeeld bij één of andere taal, voordat hij lid is van een of ander ras of aanhanger van een bepaalde cultuur."[424]

Uit de historische realiteit blijkt dat niet elke taal of elk dialect overal in de wereld een vanzelfsprekende kandidaat voor natievorming vormt.

> "De wereld telt ongeveer achtduizend talen en nog veel meer dialecten, maar ten hoogste tweehonderd staten. Blijkbaar waren veel potentiële naties bereid hun geboorterechten op te geven en op te gaan in grotere culturele eenheden die levensvatbaarder leken en dus een betere concurrentiepositie verschaften. Welke naties ontstaan, is daarom de toevallige uitkomst van een voorafgaand selectieproces. Wat echter niet toevallig is, is *dat* naties ontstaan. Nationalisme is immers 'het gevolg van een nieuwe vorm van maatschappelijke organisatie': de industriële samenleving. Nationalisme als zodanig is daarom 'gedoemd' te overwinnen, ook al geldt dat niet voor elke nationale beweging afzonderlijk."[425]

Zoals eerder opgemerkt is een nationale taal ook het resultaat van politieke keuzes gedurende het proces van natievorming, om andere, minder politiek bevorderden te onderdrukken of zelfs uit te sluiten. Dit ten gunste van de door de politiek, via leerplicht en onderwijs, bepaalde dominante (formele) staatstaal. Het is dus de voorkeur van een bepaalde politieke macht in een land om door de macht van instituties, administratieve procedures en staatsmedia de eenwording van de natie op structurele wijze door te zetten en vorm te geven.'

In het Europa van de 19e eeuw is dit proces doorgezet. De nieuwe natiestaten zijn vrijwel allemaal langs een of andere politiek-relevante dimensie zoals taal of religie gevormd. Voor landen die toch twee- of drietalig waren zijn ook politieke oplossingen gevonden zoals de vorming van een federatie, waarbinnen

[422] Ibid, 85-87.
[423] Ibid.
[424] Ibid, 89.
[425] Labrie, "IJkpunten in het theoretische en historiografische debat", 79.

de soevereiniteit wordt gedeeld tussen het centrale (federale) niveau en de deelstaten. De afzonderlijke deelstaten behouden een grote mate van zelfstandigheid. Denk hierbij aan Zwitserland en België. De bevoegdheden van de deelstaten mogen niet door het centrale gezag ingeperkt worden en ze hebben een eigen regering. Loyaliteit aan de grondwet en het internaliseren van het principe van de democratische rechtstaat vormen nu een belangrijk bindmiddel binnen de hedendaagse federale staten in Europa.

Het aanbieden van een standaardtaal voor alle inwoners van een land, door een goed georganiseerd educatief systeem, is niet in alle gemeenschappen mogelijk. Dit vereist een modern systeem van centrale coördinatie, sociale aggregatie, economische voorzieningen en infrastructuur door de nationale staat die pas in een modern type samenleving voor te stellen is. In Frankrijk ging het proces van modernisering op alle fronten, zoals economie, technologie, wetenschap, infrastructuur, moderne communicatietechnologie (drukpers), centralisatie van de staat en institutionalisering van het staatsapparaat gepaard met de transformatie van de agrarische naar de industriële samenleving. Het Frans vormde de dominante taal boven de andere regionale talen in heel Frankrijk. De staat moest alleen uit alle dialecten een standaardschrijftaal ontwikkelen en invoeren. Het kapitalistische systeem vereist van de staat om zich aan de behoeften van de nieuwe (moderne) markt aan te passen. Het printkapitalisme zorgde ervoor dat lokale dialecten gestandaardiseerd werden tot een nationale taal, die een moderne horizontale gemeenschap voorstelbaar maakt. Hierdoor konden honderdduizenden mensen tegelijkertijd dezelfde krant lezen die een 'imagined community' mogelijk maakt. De kapitalistische economie vereist hogere communicatieve vaardigheden. Een hoog cultureel kapitaal moet dwars door de hele samenleving lopen. Iedereen moet de taal kunnen spreken, lezen en schrijven en niet slechts de elite. Daarom was een algemeen, gestandaardiseerd educatief systeem een belangrijke homogeniserende factor voor de vorming van een moderne natiestaat.

Het succes van het aanbieden van een standaardtaal en het bevorderen van een algemeen uniform onderwijssysteem wordt voorstelbaar binnen een nieuwe vorm van maatschappelijke organisatie, te weten de industriële samenleving. De nieuwe standaardtaal vormde niet slechts de voorwaarde voor onderlinge samenwerking, maar biedt ook een stevig identificatiemiddel waarmee de eigen natie van buitenstaanders wordt onderscheiden.

Dit ligt echter heel anders in bijvoorbeeld Azië en Afrika. De langdurige conflicten tussen verschillende culturen en religieuze groeperingen die er waren, ontstonden voornamelijk door de nieuw gecreëerde grenzen, een erfenis van de koloniale tijden vanaf de 19e eeuw. Het opgelegde model van territoriaal gebonden natiestaten bleek op het moment van dekolonisatie de enige optie te zijn. Echter, alles wat in Europa beschikbaar was, als instrument en conditie voor het voltooien van natievorming (industriële ontwikkeling, communicatietechnologie, drukpers, infrastructuur, leerplicht, nieuwe onderwijssystemen, media, urbanisatie, publieke ruimtes, parlementaire cultuur en gecentraliseerde legitieme macht), ontbrak in veel gekoloniseerde of semi-koloniale landen als Afghanistan.

Daarom was het proces van nationale educatie als factor voor natievorming een onmogelijke opgave en viel deze zogenaamde onafhankelijke staat (Afghanistan) terug in de stammenorganisatie, waardoor het proces van natievorming tot op heden is mislukt. Als gevolg van deze koloniale erfenis van de kunstmatige natievorming door opgelegde politieke grenzen, bleef een land achter waarin gedurende de laatste twee eeuwen geen enkele etnische of culturele minderheid een absolute meerderheid kon vormen. We hebben als het ware te maken met wat ik een *'halve natiestaat'* zou willen noemen, waarin de staatsburgers voor een groot percentage uit verschillende talige of etnische volksgroepen bestaan. Van een zogenaamde nationale staat kan hier geen sprake zijn. Afghanistan als halve natiestaat bestaat uit diverse minderheidsvolken, waarbij geen enkele groep een absolute meerderheid kan vormen. Wat de politieke voorkeur en macht betreft, investeert elke culturele groep die toevallig binnen de kunstmatige nog steeds betwiste grenzen leeft, in de eigen culturele en politieke toekomst. Vooral etnische groepen die toevallig de politieke macht grijpen, proberen andere etnische groepen buiten te sluiten. Daarbij is er een voortdurende strijd, die vooral gevoerd wordt tussen de elite en de verschillende etnische groepen, om hun eigen culturele en politieke belangen in de samenleving te maximaliseren en de eigen rituelen en opvattingen aan de andere groepen en etnische minderheden op te leggen. Deze etnische conflicten vormen de achilleshiel van het land. De politieke macht ten gunste van natievorming staat hier dus voor een groot dilemma. Het etnische conflict vormt hier een dilemma: moet er gekozen worden voor een standaardtaal als natiebindende factor of voor stamverwantschap?

De politieke macht die traditioneel het politieke gezag vertegenwoordigt, bestaat voornamelijk uit de *elite* van de Pashtunen (en niet de gewone Pashtunen[426]) en deze spreken Pashtu. De elite-leiders staan dus voor een dilemma, aangezien hun taal geen meerderheidstaal in het land vormt. Naar eigen zeggen vormen Pashtunen met circa 40% de numerieke meerderheid, maar wat de taal Pashtu betreft vormen ze een minderheid ten opzichte van de overige bevolkingsgroep, die Perzisch (Farsi-Dari) als omgangstaal gebruikt. Deze verhoudingen zijn traditioneel gegroeid en niet het resultaat van machtsuitoefening door een dominante factie. Historisch gezien is er wel een taal die de meerderheid van de bevolking al tientallen eeuwen spreekt, namelijk het Perzisch. Hier mag niet de indruk ontstaan dat de Perzische taal beter zou zijn dan Pashtu, want beide zijn verwant aan de Indo-Europese taal, waarmee ze dus tot dezelfde taalfamilie behoren. Welke taal in een bepaald gebied of land de meerderheidstaal vormt is een toevallige factor van een voorafgaand historisch selectieproces en heeft niets te maken met een bepaalde genetische oorsprong of aard van de mens. "Taal zal ongetwijfeld een genetische grondslag hebben, maar geen enkele geneticus zal je horen beweren dat er een gen voor Engels, Frans of Duits bestaat."[427] Perzisch en Pashtu vormen ook geen uitzondering. Als een meerderheid een taal spreekt, zegt dat niets over de kwaliteit of aard van een taal. Ook bestaat er geen noemenswaardige frictie tussen het gewone volk van beide taalgebruikers. Het is vooral een kleine elite die problemen creëert. Dit conflict is zeker

[426] De gewone Pashtunen zijn evengoed slachtoffers van de traditionele macht van de elite.

[427] Paul Verhaeghe, *Identiteit,* 5e dr. (Amsterdam: *De Bezige Bij*, 2012) 88.

niet ten voordele van de gewone man. Het probleem is dat als men een andere spreektaal probeert op te leggen, dit ervaren wordt als een schending van de eigen identiteit en het een belemmering vormt voor een rechtvaardige homogenisering van de Afghaanse staat. Op het moment dat deze zinnen geschreven werden, bereiktte me het nieuws dat president Ghani (de huidige president van Afghanistan) het woord Afghaan (=Pashtun) als uitdrukking van de Afghaanse identiteit aan alle andere etnische groeperingen in Afghanistan (zoals Tadjiken, Hazara, Oezbeken, Turkmenen etc.) oplegde aan alle inwoners. Op dezelfde dag gaf de Minister-President van Afghanistan (Abdullah Abdullah) een persconferentie waarbij hij stelde dat deze beslissing van Ghani alleen maar etnische conflicten zou uitlokken.[428] Opmerkelijk hierbij is dat deze regering zichzelf representeert als een regering van "nationale eenheid". Dit is het zoveelste voorbeeld van hoe de natievorming in Afghanistan gesaboteerd wordt.

Voor de eenwording van een staat naar het Westerse model is een standaardtaal belangrijk, maar niet noodzakelijk. Het probleem van de huidige regering is dat het niet over de middelen beschikt (zoals schoolgebouwen, infrastructuur en kapitaal, lesmateriaal) om van hun taal (het Pashtu) een nieuwe dominante taal te maken en op te leggen aan elk dorp en elke hoek van een moeilijk te bereizen land als Afghanistan.

Hoe kan in zo'n land een homogeen staatsburgerschap gevormd worden? Bij het ontbreken van deze homogeniserende middelen greep ooit de toenmalige koning van Afghanistan Amir Abdurahman een beproefd middel aan, te weten etnische zuivering. Het lot van Hazara is vele Afghanen bekend.[429] Deze mislukte homogenisering werd door de politieke macht van omringende landen en de toenmalige grootmachten zoals de Britten misbruikt om het land blijvend te verdelen. Deze problematiek speelt nog steeds een belemmerende rol in de hedendaagse politieke verhoudingen. De dominante buitenlandse politiek is hierbij overgenomen door de V.S., maar de tactiek blijft hetzelfde: *Verdeel en Heers*.

Potentieel vormt deze situatie niet alleen een bron van langdurige conflicten van geweld, maar maakt het land Afghanistan een makkelijke prooi voor extern politiek handelen, zoals de brutale interventies door de toenmalige Sovjet-Unie, de V.S. en de regionale machten (o.a. Pakistan). Hierdoor vormt het al decennia lang, keer op keer, het schouwspel van staatsgrepen, gesteund door externe machten, die hiermee tijdelijk de politieke macht konden grijpen. Deze buitenlandse alliantiewisselingen gaan gewoon door.

---

[428] BBC Persian, "Abdullah: Aghaz tawze shenasnamahaye electronic dawat ba buhran ast", *BBC Persian* (3 Mei 2018) http://www.bbc.com/persian/world-43988396 (geraadpleegd: 9 Juni 2019).

[429] "Tijdens de etnische zuivering zijn een aantal Hazara's gedwongen naar omringende landen te vluchten. (…) Hierna heeft de Britse regering van een deel van deze vluchtelingen twee legereenheden gevormd. Toen zij na twee jaar oorlog terugkwamen, bleek er weinig van hun gebouwen, grond en volk over en hun kinderen werden binnen en buiten Afghanistan verkocht of tot slaaf gemaakt. (…) Amir Abdurahman verbiedt later het verkopen van slaven aan het buitenland, maar de Hazara's die als slaaf binnen Afghanistan al verkocht waren bleven slaaf, totdat Shah Amanullah uiteindelijk hun vrijheid aankondigde. (…) Een dergelijke wreedheid zoals die van Amir Abdurahman tegenover de Hazara's kende de geschiedenis van het land niet. Alleen de invasie van Djengis Khan is hiermee vergelijkbaar." Vrij vertaald uit:
Ghobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 670.

De opkomst van het fenomeen 'Taliban' en hun voorgangers de 'moedjahedien' zijn moderne voorbeelden van buitenlandse interventie en alliantiewisseling in de regio. Omdat de Taliban een prominente destabiliserende factor zowel binnen Afghanistan als in de regio is, is het van belang om even stil te staan bij de opkomst van de Taliban, die typerend is voor de mislukking van de natievorming in Afghanistan. Deze fenomenen raken bijna alle elementen die Renan benoemt, daarom is het dus van belang om hierbij stil te staan.

De Taliban[430] is een vreemd fenomeen in de geschiedenis van Islamitische bewegingen in Afghanistan, aangezien de Taliban niet oorspronkelijk ontstaan is in Afghanistan, maar voortkwam uit de vluchtelingenkampen[431] in Pakistan in 1994. Later rekruteerden zij ook uit de zuidelijke dorpjes in Qandahar. Oorspronkelijk was het politieke klimaat in Afghanistan verdeeld in grofweg drie groepen, te weten de linkse politieke vleugel (Pro-Sovjet Unie en Maoïsten), de radicaal Islamitische politieke partijen (Ikhwanis[432] en Wahabbis[433]) en de nationalistische/Islamitische politieke partijen. De Taliban daarentegen valt binnen geen enkele van deze drie politieke vleugels, maar ze hebben wel elementen van de twee laatste groepen overgenomen, zoals het Pashtu-nationalisme en het orthodox-fundamentalisme. Deze elementen worden verbonden met de politieke ideologie van de Islam, vanuit Pakistan en Saudi-Arabië. De Taliban vormde zich tot militaire groep.[434] De voornoemde vluchtelingenkampen in Pakistan vormde de voedingsbodem voor religieuze scholen (*madresah*).

> "After the PDPA coup and the Soviet invasion of Afghanistan, numerous religious schools (*madresah*) that were funded by the Gulf countries, in particular Saudi Arabia, were established along the Afghanistan borders in Pakistan. These religious schools were controlled by the two powerful Islamic parties in Pakistan: *Jamaat Islami Pakistan* (JIP), led by Qazi Hussein Ahmed; and *Jamaat-e-Ulema-e-Islami Pakistan* (JUIP), led by Maulana Fazl-ul-Rahman."[435]

Dit bovenstaande bewijst al dat het ontstaan van de Taliban (mede)mogelijk is gemaakt door buitenlandse mogendheden. De *madresah* werden geleid door Pakistanen en er gingen Afghanen uit vluchtelingenkampen naartoe.[436] Jonge Afghanen gingen om economische

---

[430] "The word "Taliban" originated in Arabic. Its singular form, is Talib, which means seeker. In the course of time, the singular form, combined with the Dari ending *–alef* (a) and *–noon* (n), shaped the plural form Taliban, the seekers." in:
Neamatollah Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan: Mass Mobilization, Civil War and the Future of the Regime* (New York: Palgrave, 2002) 119.

[431] Deze vluchtelingenkampen bestonden uit Afghanen.

[432] Ikhwanis worden ook moslimbroeders genoemd, en zijn een Islamitische school die ontstaan is in Egypte.

[433] Wahabbis zijn een Islamitische school uit Saudi-Arabië.

[434] Nojumi, *The Rise of the Taliban,* X-XI.

[435] Ibid, 119.

[436] "In the 1980s, hundreds of Afghan refugees in Pakistan joined the religious schools in many parts of the country. Religious schools became the most attractive centers for many Afghans in the refugee camps in Peshawar and Quetta, the center of Baluchistan. Attending these religious schools was a source of income for many families. The schools provided free room and board for students and a monthly salary by which the students supported their families. Most of the refugee camps in Peshawar

redenen naar deze scholen toe. Daarmee was de bewegingsreden om naar deze *religieuze* scholen toe te gaan niet primair religieus van aard. Dit zegt mogelijk ook iets over de opkomst van de politieke Islam onder arme Afghanen, die door hun sociaaleconomische omstandigheden een makkelijk prooi worden voor het rekruteringsapparaat van de politieke Islam. De steun van Saudi-Arabië aan zowel de moedjahedien als de Taliban is een nog sterker voorbeeld van de impact die buitenlandse mogendheden hebben gehad in Afghanistan. De Taliban was waarschijnlijk nooit een *dominante* politiek-militaire machtsfactor geworden als de steun van buitenlandse mogendheden als Saudi-Arabië en de V.S. er niet geweest was.

> "Among the Islamic countries, Saudi Arabia was the strongest supporter of the Afghan Mujahideen against the Soviets during the 1980s. (…) In 1980, the Saudis agreed to match the U.S. funding to the Afghan Mujahideen dollar for dollar. (…) In 1994 and 1995, the JUIP[437] leader lobbied successfully to convince Prince Turki[438] to support the Taliban, resulting in the hunting expedition of Saudi princes to Qandahar. Later, Saudi Arabia provided financial aid, transportation and fuel to the Taliban advance toward Kabul, and Prince Turki was among the first prominent statesmen that congratulated the Taliban in Kabul in 1996. In Saudi Arabia, the Wahabbi Ulema community (which is forming the most influential political group in the Kingdom's foreign policy) was introduced to the Taliban leaders by Mawlana Fazl-ul-Rahman. As a result Grand Mufti (*Mufti-e-Aazam*) Sheikh Abdul Aziz Bin Baz, the chairperson of the senior Council of Ulema, along with other influential members of the council such as Minister of Justice Sheikh Mohammed bin Jaber, supported the Taliban. This support influenced the government structure of the Taliban that resulted in the establishment of the department of the Prevention of Vice and the Protection of Virtue in the Taliban administration. This type of organisation in the government was considered by the Saudi *ulema* in conjunction with the Wahabbi principles. Another source of support for the Taliban was the Saudi Delta Oil company, which was holding about 80 percent of the shares with UNOCAL in the pipeline projects in Afghanistan. The combination of such a

---

and Baluchistan were located far from the towns; therefore, finding jobs was almost impossible. For the Afghan families, sending their male children to these religious schools was an opportunity to secure the future of their children. Since refugee camps became the main source of the Mujahideen activities, the Afghan Mudjahideen parties became very active in the refugee camps." in:
Ibid.

[437] "Jamaat-e-Ulema-e-Pakistan, led by Maulana Fazl-ul-Rahman"
Ibid, vi.

[438] Prince Turki Al Faisal was de toenmalige 'chief of intelligence' van Saudi-Arabie.

> support system within and outside of the Saudi government was very important for the Taliban to finance their massive and costly military campaign against the United Front forces in Afghanistan."[439]

De Taliban moet onderscheiden worden van de moedjahedien, wiens wortels in Afghanistan liggen. Afghaanse moedjahedien groepen waren de belangrijkste politieke en militaire machten wier strijd een van de redenen was voor het terugtrekken van de Sovjet-Unie uit Afghanistan. De formering van deze moedjahedien groepen in het land had een significante impact op de sociale, politieke, en culturele mobilisatie van het Afghaanse volk. Aangezien deze groepen zelf het gevolg waren van massa-mobilisatie in het land, hadden ze ook een ideologische en organisatorische status. De leiders van de Afghaanse moedjahedien groepen kwamen uit verschillende persoonlijke, familiaire, linguïstische en etnische richtingen. In principe hadden ze veel gemeen met elkaar, maar in de praktijk verschilden ze veel. Ze hebben namelijk geen gedeelde politieke ideologie, noch zijn ze centraal georganiseerd en hebben niet een gedeelde visie van een *nieuw-hervormde* maatschappij voor ogen.[440]

Dit verschilt natuurlijk van de Taliban, die wel een visie heeft voor een andere maatschappij. De organisatie van een staat van een Taliban-beweging was gebaseerd op hun interpretatie van het Islamitische principe van het *Khelafat*. In overeenstemming met de Taliban is de leider *amir-ul-mumanin* (de leider van gelovigen), deze titel zou de leider respectabel maken voor alle Moslims in de wereld, wat in de praktijk niet per se het geval hoeft te zijn. In Afghanistan is de *amir-ul-mumanin* ook de *khalifah*, die over het grondgebied heerst, in overeenstemming met de sharia. Alle moslims en niet-moslims die in dit gebied leven, moeten aan de *khalifah* gehoorzamen. Een *khalifah* wordt gekozen door een kleine raad van leiders die religieuze capaciteit hebben en elkaar vertrouwen. De Taliban bekritiseerde de moedjahedien, omdat ze niet de Islamitische manier van staatsvorming zouden volgen. Het parlementair systeem van regeren of een conservatiever model waarbij het staatshoofd verkozen wordt door algemene verkiezingen was niet acceptabel volgens de Taliban. Daarmee wezen ze ook matige interpretaties van de sharia af.[441] Het oprichten van een Islamitische staat betekent, voor de Taliban, het handhaven van de sharia in het land, en veiligheid en vrede brengen voor het volk. Dit is een religieuze plicht voor de beweging.[442]

In de praktijk lijkt dit laatste niet te kloppen. De Taliban negeert de grondwet van Afghanistan en heeft zijn eigen sharia-wetgeving die het, overal in Afghanistan waar de Taliban de macht heeft, toepast. Terwijl de overheidsfunctionarissen machteloos toekijken en in sommige gevallen deels zelfs samenwerken.[443] Het stenigen van vrouwen die onder het bewind van de Taliban een vaste,

[439] Nojumi, *The Rise of the Taliban*, 188-189.
[440] Nojumi, *The Rise of the Taliban*, 83.
[441] Ibid, 152-153.
[442] Ibid, 153.
[443] Zie voor deze samenwerking bijvoorbeeld:

geaccepteerde wijze om te straffen is, blijft voortbestaan tijdens de regering van Karzai en Gani in de gebieden waar de Taliban de controle heeft. Een recent voorbeeld hiervan is de steniging van Rukhshana in provincie Goor.[444] [445]

Hoewel de Taliban 'formeel' verdreven werd uit Afghanistan, kwam de Taliban deels terecht in zijn 'oude huis' Pakistan, en deels bleef het gewoon actief in Afghanistan.[446] Zodoende kon de Taliban overleven en wist het, om diverse redenen, een politiek-militaire rol van betekenis te blijven spelen in Afghanistan, als een parallelle macht. De Talivab geeft zich zodanig kunnen ontwikkelen dat het opnieuw een belangrijke politieke factor is geworden. Zelfs voor de dominante machtsblokken in de wereld blijkt de Taliban een interessant middel te zijn geworden. De ene dag blijkt de Amerikaanse regering vrienden van de Taliban te zijn, de andere dag de Russische of de Britse regering, terwijl de Pakistaanse regering en inlichtingendienst ISI een vaste, trouwe vriend van de Taliban blijft.

De Pakistaanse politieke houding ten opzichte van de Taliban werd helaas gedeeld door de voormalige president Karzai, die door hem zelfs als 'broeders' beschouwd werden. Hij stelt zelfs in een interview met Harun Najadizada dat als de Taliban een provincie zou bezetten, dat dit geen probleem zou zijn, omdat zij ook Afghanen zijn. [447] Dit is het gevaar van extreem chauvinisme, het boven alles verheerlijken van etnische verwantschappen. De vraag is of hij ditzelfde gezegd zou hebben als de Taliban niet tot zijn eigen ethnische groep zou behoren, maar dat ze bijvoorbeeld uit Hazara's of Oezbeken zouden bestaan?

Menig lezer zal zich afvragen waarom een gepatenteerde terroristische organisatie als de Taliban niet definitief uitgeschakeld wordt door de overweldigende macht van de Westerse alliantie. Nog erger en verbijsterend is dat de Taliban als een bekende terreurorganisatie die geen natie vertegenwoordigt, toch over een eigen ambassade kan beschikken in Qatar, de enige ambassade van een terroristische organisatie in de wereld. Terwijl de Taliban bijna elke dag aanslagen op burgers pleegt in Afghanistan, werd voor hen in Qatar een diplomatieke post geopend. Heel lang was het geheim, wie zou de stichter en oprichter zijn van deze mysterieuze diplomatieke post, zonder een formele diplomatieke status?

---

BBC Persian, "Masuk Nezami Orohe Taliban dar Walayate Baghlan dar Yak Khudawe Police Dastghir Shud", *BBC Persian* (19 juni 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/06/160619_k05_taliban_ledear_arrested_in_baghlan (geraadpleegd op 10 september 2016).

[444] Noordwest Afghanistan.

[445] BBC Persian, "Eteraze Flane Maduni dar Kabul Bal Sangsure Yak dchter dar Ghoor", *BBC Persian* (6 november 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/11/151106_fm_kabul_protest_condem_rukhshana_stoning (geraadpleegd: 10 september 2016).

[446] Sterker nog, van de door de media voorgestelde oorlog tegen de Taliban was weinig sprake. Veel Afghanen, maar ook buitenlandse journalisten, zoals Bette Dam, ondervonden dat de "dynamiek van het Afghaanse conflict – een strijd tussen overheid en taliban – niet bestond. (…) Vaak genoeg vroeg ik me in Afghanistan af: waar is die oorlog die het Pentagon voert? Ik kon de duidelijke vijand die ze in Amerika voor ogen hadden niet vinden. Wie werd er eigenlijk bevochten? Was dit wel een conflict voor legers?" in: Bette Dam, *Op zoek naar de vijand, Het verhaal van een terrorist die een vriend wilde zijn* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2019) 31.

[447] BBC Persian, "Goftogoye Harun Najadizada ba Hamid Karzai", *BBC Persian* (24 september 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/09/160924_om_karzai (geraadpleegd: 04 juli 2019).

Natuurlijk moet de overheid van Qatar hier enige duidelijkheid in kunnen verschaffen. Uiteindelijk maakte de Emir van Qatar door de media en onder publieke druk dit geheim openbaar, desgevraagd gaf deze Emir een oplossing voor dit mysterie: het was in opdracht van de V.S.! De ambassade van de Taliban is gevestigd op de nadrukkelijke wens van V.S. als zogenaamd middel om met de Taliban in gesprek te blijven.[448] Ik vind dit verschijnsel zeer bevreemdend: het is voor de inwoners van Afghanistan en voor de rest van de wereld niet duidelijk wie namens de Taliban met welke regeringsvertegenwoordigers van de V.S. over welke onderwerpen al die jaren dat de ambassade bestaat heeft gesproken, noch is duidelijk wat voor resultaat deze gesprekken hebben opgeleverd.

Wat wel duidelijk is, is dat Afghanistan nog steeds een bloedige plek blijft voor de gewone inwoners, wat veroorzaakt wordt door de Taliban, die zijn religieuze en politieke macht blijft uitbreiden in Afghanistan. De grote vragen over de geheime banden van de Taliban op internationaal niveau blijven onbeantwoord door de internationale gemeenschap, inclusief de EU. Ze blijven zich van den domme houden. Maar een ding is al bekend, namelijk dat de vorming en de totstandkoming van de macht van de Taliban in Afghanistan deel uitmaakte van het neoconservatieve plan en de Amerikaanse politieke doctrine. Een sleutelfiguur in het project was Albert Wohlstetter[449] en met betrekking tot Afghanistan was het sleutelfiguur Zalmay Khalilzad. Khalilzad betoogde "dat het Sovjetleger kon worden verslagen als de Verenigde Staten steun gaven aan de moedjahedien, en direct na de terugtrekking van de Sovjets was hij een van de beleidsmakers die het Talibanregime als een steun voor de Amerikaanse belangen beschouwden."[450] Uit dit gegeven blijkt dat de Taliban geen onbekende, noch een toevallige factor vormt voor de Amerikaanse beleidsmakers. Ook de Trump-regering voert nog steeds geheime gesprekken met de Taliban. Hierbij wordt de Afghaanse bevolking weer buitenspel gezet, wat burgerschapsvorming ten zeerste belemmert.

### *3.4.3.Religie: Hangt de natie van de religie af?*

[448] "America asked … They wanted to have dialogue so they asked us if we can host them here and have the dialogue. So we hosted them here, this is the reason why they're here". Al Jazeera, "Qatari emir: Our sovereignty is a red line", *Al Jazeera* (30 Oktober 2017), https://www.aljazeera.com/news/2017/10/qatar-emir-blockading-countries-regime-change-171029194842654.html (Geraadpleegd: 30 Oktober 2017).

[449] Wohlstetter was belangrijk in de opkomst van het neoconservatisme, hij heeft als defensiespecialist gewerkt en was centraal in de sterke lobby tegen het beleid van wapenbeheersing en internationale ontspanning welke aangehangen werd tijdens de Nixon-regering. Hij wees op het belang van precisiewapens, bekritiseerde afschrikkingstheorieën en steunde de uitbouw van defensie tijdens de Reagan-regering. In: John Gray, *Zwarte mis, apocalyptische religie en de moderne utopieën*, Rogier van Kappel en Albert Witteveen (vert), 4e dr. (Amsterdam: *Ambo,* 2009) 189.

[450] Ibid*,* 189-190.

"Halverwege de jaren zeventig schoof Wohlstetter een van zijn studenten, Zalmay Khalizad, naar voren in een denktank die hij had gevormd om de Amerikaanse regering te adviseren; met de steun van Wohlstetter legde Khalilzad spoedig nuttige contacten in Washington. In 1984 werkte hij voor Paul Wolfowitz op het ministerie van Buitenlandse Zaken, en aan het begin van de jaren negentig werkte hij als hoge ambtenaar op het ministerie van Defensie met Donald Rumsfeld." In:
Ibid, 189

Volgens Renan kan de religie evenmin als taal de noodzakelijke basis verschaffen voor een nationaliteit. Zoals hij opmerkt was religie in de traditionele samenleving nauw verweven met de staat. Het aanbidden van goden, offerrituelen, het stichten van heilige gebouwen en tempels waren ook een onderdeel van politieke praktijken. In samenlevingen sloot het domein van de politiek godsdienst in, zo schreef Renan: "De religie van Athene was de verering van Athene zelf, van zijn mythische stichters, van zijn wetten, van zijn gebruiken. Zij veronderstelde geen enkele dogmatiek. Zij was een staatsreligie, in elke zin van het woord. Wie haar niet wilde belijden, was geen Athener."[451]

Maar wat betekende dit toen voor burgerschap van vooral de inwoners van Athene die niet uit Athene kwamen, bijvoorbeeld slaven en vreemdelingen? De politiek in Athene was, aldus Renan, niet geneigd om de formele religie van Athene aan buitenlanders op te leggen. Ook "de slaven van Athene deden er niet aan mee. Zo ging het er ook aan toe in enkele kleine republieken in de Middeleeuwen. Men was geen goede Venetiaan als men niet zwoer bij Sint-Marcus; men was geen goede Amalfitaan als men niet Sint-Andreas verkoos boven alle andere heiligen uit het paradijs. In de kleine gemeenschappen was toen wat later vervolging en tirannie heette volstrekt legitiem."[452]

De verhouding van staat en religie verandert echter naarmate de omvang en ruimtelijke dimensie van de staat en de instituties die erbij horen veranderden. Al dat wat gewoon was in een stadsstaat zoals Athene, was niet op dezelfde wijze van toepassing op de koninkrijken in de oudheid, die voortkwamen uit veroveringen van de oude imperiale staten als Perzië, het Macedonië van Alexander de Grote of het Romeinse Rijk het geval was. Volgens Renan waren "De vervolgingen door Antiochus Epiphanes om het Oosten tot de olympische godsdienst van Zeus te bekeren, en door het Romeinse Rijk om een zogenaamde 'staatsgodsdienst' in stand te houden, waren fout, misdadig en absurd."[453]

Ook uit de historische realiteit van de late Middeleeuwse imperiale staten, zoals het Heilige Roomse Rijk, blijkt dat wanneer een religie zich over een groot geografisch gebied van landen en volken verspreidt, dit loyaliteitsproblemen kan laten ontstaan. De dominante organisatievorm in het Europa van de Middeleeuwen was gebaseerd op de gedachte van één overkoepelend gezag van een geloofsgemeenschap als politieke structuur. Dit was kenmerkend voor het Heilige Roomse Rijk. Dit ging gepaard met machtsstrijden tussen universele instituties, te weten de Katholieke Kerk en het Heilige Roomse Rijk. Met de Vrede van Westfalen (1648) begon een nieuw tijdperk waarbij men een geleidelijke overgang kan opmerken, namelijk van de dynastieke staat, als een verzameling van familie-erfdelen via de territoriale staat, opgevat als een aaneengesloten stuk grondgebied, naar de moderne natiestaat, als politiek principe van de organisatievorm van een bepaalde autonome natie.

Ingrijpende economische en maatschappelijke veranderingen en nieuwe wetenschappelijke inzichten, met name de Copernicaanse wending, blijken hun werk te hebben gedaan. Meteen zien we de resultaten

[451] Renan, *Wat is een natie?*, 89.
[452] Ibid, 91.
[453] Ibid, 93.

in de Renaissance en Verlichting terug. Deze hebben de weg vrijgemaakt voor de 18e-eeuwse revolutionaire veranderingen in Amerika en Europa, gemanifesteerd in de Amerikaanse en Franse revoluties. Deze verandering, typerend voor de opkomst van de moderne industriële samenleving, heeft uiteindelijk grote gevolgen gehad: een nieuw institutioneel fundament voor een moderne politieke vernieuwing in de verhouding tussen geloof en staat, namelijk de scheiding tussen deze twee instituties. In West-Europa voltrok zich parallel aan de vorming van het nationale statensysteem een bijzondere ontwikkeling van onafhankelijke juridische instellingen die een seculiere vorm wisten aan te nemen en die tot op heden het model vormen voor een moderne, neutrale rechtsstaat. De burgerlijke identiteit als ideaalbeeld verving de gedachte dat vorsten bij de gratie van God regeren. Tevens werden de traditionele privileges van de geestelijken vervangen door de gelijke rechten voor iedere burger. Zelfs in de tijd van Renan was de situatie in Europa grondig veranderd. Renan typeerde deze periode als volgt:

> "Tegenwoordig is de situatie volstrekt helder. Er zijn geen massa's meer die op een eenduidige wijze geloven. Eenieder gelooft en praktiseert zijn religie op zijn eigen manier. Er is geen staatsreligie meer; je kunt Frans, Engels, Duits zijn en tegelijk katholiek, protestants, joods zijn of geen enkele religie aanhangen. Godsdienst is een individuele aangelegenheid geworden, en is voor iedereen een persoonlijke gewetenszaak. De scheiding tussen katholieke en protestantse naties bestaat niet meer. De godsdienst, die 52 jaar geleden een zo belangrijk element was in de vorming van België, heeft zijn belang nog wel behouden voor ieders persoonlijke geweten; maar wordt nauwelijks nog gebruikt als reden om grenzen tussen volkeren te bepalen."[454]

Samengevat: religie speelde in het oude Griekenland van stadsstaten ongetwijfeld een belangrijke rol als een bevordering van de sociale cohesie in de samenleving, maar had een hele andere rol dan in de moderne samenleving. De deelname aan de politieke besluitvorming was echter een burgerlijke zaak en geen uiting van religie. Vrouwen bijvoorbeeld hadden dezelfde religie als mannen, maar hadden geen rol van betekenis voor de politieke handelingen. Het burger zijn had een andere betekenis dan datgene wat in onze tijd van toepassing is. De moderne staat is volgens Renan in principe een neutrale staat. "Er is geen staatsreligie meer".[455] Een moderne natie kenmerkt zich door pluriformiteit van religie en geloof. Tevens staat de moderne natie in het Westen open voor zowel gelovigen als niet-gelovigen (Religie behoort immers tot het privédomein van het individuele geweten).

De radicale veranderingen in de moderne tijd betreffende de verhouding tussen religie en staat, waarin de absolute geldigheid van het kerkelijke gezag om verschillende redenen in twijfel werd getrokken, was alleen in een opkomende moderne samenleving in Europa mogelijk gebleken.

---

[454] Ibid.

[455] Ibid.

Complexe ingrijpende verschijnselen hebben de geboorte van de natiestaat mogelijk gemaakt: de Renaissance, de Reformatie binnen de religie, de Wetenschappelijke Revolutie (copernicaans wereldbeeld), het Kapitalisme, de Industriële Revolutie en het Seculariseringsproces. De moderne natie werd pas denkbaar dankzij de geleidelijke erosie van traditionele, absolute waarden. De seculiere staat markeert het ontstaan van de moderne, westerse beschaving. Zoals Benedict Anderson uitdrukt, speelt nationalisme binnen een geseculariseerde context de rol die voorheen de religie speelde. Het Christendom als verbeelde gemeenschap heeft vanaf het eind van de 18e eeuw steeds meer terrein verloren. Reformatie, Verlichting en de boekdrukkunst speelden een cruciale rol in de teloorgang van de traditioneel heersende religieuze orde. Het bewijsmateriaal van Galileo Galilei voor een heliocentrisch wereldbeeld heeft alle facetten van de samenleving in Europa drastisch veranderd. Dit heeft mede, in zeer aanzienlijke mate, de autoriteit van het traditionele geloof aangetast. Burgers in de moderne natiestaat transformeerden een religieuze gemeenschap in een gemeenschap, gebaseerd op loyaliteit aan de natiestaat. Dit kon hier in West-Europa doordat het gebeurde in een tijd waarin de transformatie plaatsvond van de feodale samenleving naar een kapitalistische, industriële samenleving. Deze opkomende industriële maatschappij impliceert het uiteenvallen van de voormalige samenlevingsverbanden.

Afghanistan wordt gekenmerkt door een statische en vaste structuur waar ieders leven door oude tradities bepaald wordt en ieder de door de religie toegekende rol heeft. Deze feodale structuur bepaalt de exacte positie en rol van het individu. (vrouwen en kinderen worden niet beschouwd als volwaardige leden van de gemeenschap) Men leeft in een gesloten samenleving waarin geen keuzemogelijkheid is en sociale rollen onveranderlijk zijn. De identiteit van personen wordt ontleend aan zijn of haar vaste positie in de samenleving. Op godsdienst gebaseerde wetten vormen van oudsher het fundament van de rechtsorde. Helaas zijn er tot op heden geen condities gecreëerd voor de ontwikkeling van een onafhankelijke juridische instelling met een wereldlijk karakter. Een autonome politieke structuur zonder religieuze basis is in de geschiedenis van de verhoudingen tussen religie en staat iets zeer vreemds. Volgens D. Loose blijft de Islam tot op heden een moeilijke gesprekspartner voor de moderne staten.

> "De islam verhoudt zich niet onproblematisch tot de westerse wereld voor zover hij zich dient in te voegen in een autonome politieke structuur, wat hem van oorsprong vreemd is. Niet alleen is de secularisatie in de zin van een scheiding van kerk en staat of van religie en politiek een van buiten opgedrongen structuur, ook de institutionalisering van de religie in een kerk met officiële leer en een bepaalde eenheidsvisie op het politieke ontbreekt. Er is geen religieuze doctrine over het wereldse op zich. De islam kent geen institutioneel beleden staatsleer voor zover de staat er niet als een zelfstandige entiteit verschijnt. In het christendom heeft zich in de loop van de geschiedenis steeds weer een dergelijke verhouding tot de wereld en de

> politiek uitgekristalliseerd op basis van een secularisering van velerlei religieuze categorieën zoals het 'mystieke lichaam' en het 'Rijk Gods". Daar is een officiële kerkelijke doctrine uit voortgekomen, die de zelfstandige staat als bondgenoot kan profileren. De islam is dus tot op de dag van vandaag voor een moderne staat een moeilijker te plaatsen gesprekspartner. Eerder dan een al of niet met de moderniteit en de democratie verzoenbare leer of doctrine, is de islam een er al dan niet mee verzoenbare levensstijl van zijn aanhangers. Daarin spelen bovendien niet-religieuze aspecten zoals onverwerkte koloniale overheersing en de economische monopolisering van de betekenis van de islamcultuur door de Arabische wereld een belangrijke rol."[456]

Terwijl in het Westen de opkomst van de natiestaat een eind maakte aan de fundering van de politieke en maatschappelijke orde vanuit de religie, heeft tot op heden de staat in Afghanistan zich nooit zelfstandig en autonoom kunnen ontwikkelen ten opzichte van de godsdienst. Op godsdienst gebaseerde wetten domineren al eeuwen het rechtssysteem in Afghanistan. Anderson beschouwde de moderne noties als inherent soeverein, op grond van haar historische oorsprong (de Verlichting en de revoluties), waardoor een eind kwam aan de absolute legitimiteitsbasis van een door God gegeven hiërarchische orde. De moderne natie werd echter pas voorstelbaar dankzij de geleidelijke verbrokkeling van de religieuze machtsorde. In Afghanistan is nooit, zowel in de premoderne tijd als in de moderne tijd, sprake geweest van een onderscheid tussen goddelijke en wereldse macht. In de 'moderne' staat die vaker met de heerschappij van Emir Abdoer Rahman Khan (1844-1901) geassocieerd wordt, vormde de sharia de basis voor de rechtsorde, net zo als in het verleden het geval was. Hij heeft deze sharia-basis geërfd van een nog eerdere stichter van de zogenaamde 'moderne' natiestaat Afghanistan, namelijk Ahmad Shah Durrani (1722-1772), die volgens sommigen de 'zogenaamde' stichter van de natiestaat zou zijn, terwijl door zijn (tijdelijke) veroveringen zijn zogenaamde natiestaat bestond uit meerdere naties, die zich niet als lotgenoten verenigden in één verbeelde gemeenschap. Wat de rechterlijke macht betreft, is deze bij het ontstaan van de natiestaat in het Westen losgekoppeld van de religieuze macht (voornamelijk tijdens de Franse Revolutie) en hangt daarmee de legitimiteit van de rechtsorde ook niet meer van religie af. Dit in tegenstelling tot Afghanistan: waar in het Westen de natiestaat haar grond heeft in de seculiere en soevereine rechtsorde, start de vorming van de zogenaamde natiestaat in Afghanistan in de rechtsorde die bepaald wordt door de religieuze macht. Zoals de bekende historicus Ghobar (1897-1978) schrijft: "De religieuze groep was zeer tevreden met Ahmad Shah, omdat Ahmad Shah hun heel veel respect toonde en alle rechterlijke macht en de moskeeën in handen waren van de religieuze groep."[457]

---

[456] Donald Loose, "Het belang van het christelijke paradigma voor de verhouding samenleving en religie", in: Donald Loose E.A., *Religie in het Publieke Domein, fundament en fundamentalisme* (Vught: DAMON bv., 2007) 140-171, 141-142.

[457] Vrij vertaald uit het Perzisch:
Ghobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 357.

Ook historicus en Afghanistan-kenner Neamatollah Nojumi verwijst naar de rol die tribale en religieuze leiders speelden in het creëren van het koninkrijk van Ahmad Shah Durrani.[458]

Alles wat Ahmad Shah Durrani en Abdoer Rahman Khan gedaan hebben, namelijk het plaatsen van de rechterlijke macht in de handen van de Imams, bewijst dat er in Afghanistan geen legitieme basis van de rechterlijke macht in handen van burgers gelegd is. In tegendeel, dit toont aan dat de op godsdienst gebaseerde wetten de vorming van seculiere rechtspraak tot op heden blijven dwarsbomen, terwijl in de westerse samenleving een eind kwam aan de absolute, legitieme basis van een door God gegeven hiërarchische orde.[459] Dit is, zoals op meerdere plaatsen in dit onderzoek betoogd is, een van de fundamentele kenmerken van de natiestaat in Europa.

In Westerse landen heeft de instelling van een centraal gezag, oftewel een moderne natiestaat, na de Verlichting het resultaat gehad dat de goddelijk verordende hiërarchische orde verdween. In Afghanistan verliep het precies omgekeerd. Ondanks dat er tweeëneenhalve eeuw terug pogingen ondernomen werden om een centraal gezag te vormen (wat echter niet volledig lukte), behield een goddelijk verordende hiërarchische orde zijn macht, doordat ook bij koning Ahmad Shah de rechterlijke macht in handen lag bij de religieuze autoriteiten. Daardoor is het in de laatste tweeëneenhalve eeuw na Ahmad Shah nog steeds niet gelukt om in Afghanistan een natiestaat te vormen.

Het karakteristieke aan de huidige staat Afghanistan is dat de radicale Islam, gebaseerd op de sharia, doorgedrongen is tot in de kleinste haarvaten van de samenleving, vooral bij politieke actoren (van de president tot de laagste ambtenaar). Het volgende voorbeeld treft men dan ook nergens anders aan in de hedendaagse wereld.

Als er iets misgaat in Afghanistan (wat nogal eens gebeurt), zij het natuurlijke catastrofen, zij het het falen van de overheid in het uitvoeren van zijn taak, en dan vooral op het gebied van openbare orde en veiligheid, trekt de president niet het boetekleed aan, maar roept hij het volk op om te smeken voor een 'Goddelijke Interventie'. Bij een recente droogte riep president Gani het volk op om te bidden in plaats van irrigatiekanalen te graven.[460]

Een ander voorbeeld op provinciaal niveau was toen Kunduz gedurende drie dagen in handen van de Taliban gevallen was, wat gepaard ging met het gebruikelijke bloedvergieten. De gouverneur werd destijds gevraagd tijdens een toespraak aan een groep burgers in Kunduz waarom hij zijn burgers niet

---

458 "The creation of the kingdom of Afghanistan was the direct result of the voluntary association of the tribal leaders who were legitimized by the support of the populace and religious leaders." In:
Nojumi, *The Rise of the Taliban,* 2.

459 Hoewel ook in westerse samenlevingen nog steeds staatsgodsdiensten voorkomen (de Anglikaanse staatskerk in Engeland bijvoorbeeld) of religieuze symboliek in een context waar men dat niet zou verwachten, zoals crucifixen aan de muren van openbare scholen. Zie daarover: Paul Cliteur, "The Crucifix and the Ideal of a Religiously Neutral State", in: *Journal of Church and State*, Vol. 61 (2) (2018), 181-191.

460 In Afghanistan noemt men dit een regengebied.
BBC Persian, "Barpaye namaze baran dar Nangarhar wa Paktia ba darkhwaste Ashraf Gani", *BBC Persian* (25 Januari 2018), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-42815327 (geraadpleegd:3 maart 2019).

heeft kunnen verdedigen, zoals het een gouverneur betaamt. Zijn antwoord was helemaal in de stijl van Gani: Ga maar bidden, want Allah bepaalt ons lot. Allah beslist wanneer onze tijd in het ondermaanse voorbij is. Zelfs wanneer je beschermd bent door een ijzeren kooi, als je tijd gekomen is, dan ga je.[461]

Maar er zijn in Afghanistan ook critici die de absurditeit van het misbruik van religiositeit doorzien. Na deze absurdistische vertoning vroeg Dr. Sami Hamed, een dichter en criticus, zich via sociale media af waarom de gouverneur, als ook het lot van de gouverneur bepaald wordt door Allah, hij zich door acht tot negen lijfwachten liet beschermen. Hierop moest de gouverneur een antwoord schuldig blijven.[462]

Bij alle besluiten, tot op het laagste niveau, wordt een beroep gedaan op de 'wijsheid van de imams' of de zogenaamde 'oelama'. Democratische instituties naar westers model, zoals een parlement of een onafhankelijke rechter, worden hiermee bewust buiten het politiek-maatschappelijk discours gehouden. In de zaak Farkhunda gaf Gani de opdracht om in de onderzoekscommissie twee imams (oelama) te benoemen. Het reguliere democratische orgaan wat hier verantwoordelijk voor zou moeten zijn, het OM, werd een ondergeschikte rol toebedeeld. Maar ook bij de allerbelangrijkste zaken die te maken hebben met vrede, veiligheid en het maken van een eind aan eindeloze conflicten worden in Afghanistan het parlement en andere wettige democratische vertegenwoordigers buitengesloten. In plaats daarvan nodigt Gani 'oelama' uit van specifieke geselecteerde landen die beslissingen moeten nemen over hoe het vredesproces met de Taliban verder moet gaan en onder welke voorwaardes. Deze besluitvorming is volstrekt ondoorzichtig en daarbij ook nog oncontroleerbaar. Het is bijzonder, om niet te zeggen bizar, dat voor zulke belangrijke beslissingen niet de hulp wordt ingeroepen via diplomatieke kanalen. Niet de VN, noch de landen die soldaten en hulpmiddelen leveren voor het veiligheidsproces en de vredesmissie, maar in het geheim geselecteerde islamitische geestelijken (alléén mannen) nemen dermate ingrijpende ondemocratische beslissingen. Dit gebeurt onder de vlag van een islamitische staat.[463]

Al eeuwenlang worden op deze manier democratische processen, die gebruikelijk zijn in westerse landen, in Afghanistan geblokkeerd. Het tragische is dat de westerse landen dit alles in het geheim toestaan. Op deze wijze wordt het proces van de moderne natiestaat bewust belemmerd, alleen vanwege de geopolitieke belangen. Helaas weten de gewone burgers van westerse landen, die dit alles moeten legitimeren, hier bitter weinig van af. De geheime agenda van de landen, zoals de V.S. en Engeland, verhindert niet alleen de vorming van een democratische natie in Afghanistan, maar is tevens een van de factoren die wereldburgerschap verhindert.

Er blijft echter grote twijfel of de politieke structuur in Afghanistan in werkelijkheid zich tot een politieke actor in de formeel-juridische zin kan ontwikkelen, laat staan tot een moderne natiestaat met

[461] BBC Persian, "Masulan bekefayatie khud ra tawjeh na kuneed", *BBC Persian* (9 Oktober 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-37602610 (geraadpleegd: 9 Juni 2019).
[462] Ibid.
[463] BBC Persian, "Neshaste Olamye deen dar Indonesie", *BBC Persian* (11 mei 2018), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-44080491 (geraadpleegd 31 maart 2019).

een seculiere signatuur. Afghanistan heeft al eeuwen te maken met een soort pseudo-staat, of een 'halve staat' en zelfs in sommige perioden als een staatsloze gemeenschap (bijvoorbeeld in de periode waarin de Taliban met geweld overheerste). Daarom is het lastig om van een scheiding tussen religie en staat te spreken.

Ik bespreek nu een aantal eigenschappen die voor een moderne staat kenmerkend zijn.

1. Het meest bekende kenmerk van een staat, zoals de socioloog Weber het stelde, is het monopolie op legitieme geweldsuitoefening in een land. Zowel in de voorbije eeuwen als in de huidige burgeroorlog (geïnitieerd door externe, buitenlandse mogendheden) was er in Afghanistan vrijwel nooit sprake van een monopolie op geweld van de staat. Iedere groepering, etnische stammen, religieuze groepen of criminele bendes, zijn in staat om geweld te gebruiken buiten het gebruikelijke monopolie van de staat. Sommigen verwijzen naar de tijd van de Taliban, alsof zij het monopolie op geweld tijdens hun heerschappij hadden. Maar men moet zich realiseren dat hun monopolie op geweld niet legitiem was. Hun politieke macht in Afghanistan was op illegale wijze tot stand gekomen, zonder verkiezingen, de grondwet negerend. Ook de internationale gemeenschap (de VN) erkende de Taliban niet als een legitieme staat. Bovendien was elke Talib[464] bevoegd om geweld te gebruiken als vertegenwoordiging van de uitvoerende macht. Deze had echter geen juridisch-burgerlijke basis, waarbij de uitoefening van geweld door de Taliban niet op de principes van de 'Trias Politica' berustte. Iedere Talib speelde op hetzelfde moment (wanneer hij bijvoorbeeld een vrouw op straat met een te korte boerka of een man zonder of met te korte baard aantreft) de rol van wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht. Met andere woorden, elke Talib interpreteert op elk moment of wat hij ziet, past binnen de sharia. Dus hij staat op dat moment symbool voor de jurisprudentie betreffende de sharia en ook bepaalt hij zelf wat de strafmaat is voor de vrouw met de te korte boerka of de man zonder of met te korte baard (bijvoorbeeld tien of honderd zweepslagen, of nog strengere straffen), ook voert hij dit zelf uit (waarmee hij de uitvoerende macht wordt). Hij is dus zelf 'judge, jury and executioner'. Na de val van de Taliban werd er beweerd dat er een scheiding der machten zou komen en de staat het monopolie op geweld zou krijgen. De historische realiteit en de praktijk in Afghanistan na het 'verdrijven'[465] (wegsturen naar Pakistan is meer op zijn plaats hier) van de Taliban toont dat de werkelijkheid veelal grilliger blijkt te zijn dan de propaganda van de staat. Er worden in Afghanistan aanzienlijke gebieden door verscheidene gewelddadige groeperingen beheerst.[466] De Taliban eist belastingen[467] in dorpen waar het het voor het zeggen heeft en er vallen wekelijks tientallen burgerlijke en militaire slachtoffers. In de tijd van (de formele) heerschappij van de Taliban was de parallel met een gevangenis wel te trekken, en het hele land

[464] Taliban is het meervoud van Talib, dus elk lid van de Taliban wordt aangeduid als Talib.
[465] BBC, "Who are the taliban?", *BBC* (26 mei 2016), https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11451718 (geraadpleegd 31 maart 2019).
[466] Ibid.
[467] Rob Vreeken, "Afghanen geven voorkeur aan Taliban, niet aan politie", *Volkskrant (*28 september 2015), https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/afghanen-geven-voorkeur-aan-taliban-niet-aan-politie~be802ec3/ geraadpleegd: (31 maart 2019).

was dus een gevangenis. En in de gevangenis ben je in zekere mate veilig. Er was dus wel sprake van een zeker geweldsmonopolie, aangezien niemand tegen de Taliban durfde in te gaan en het het alleenrecht op wapengebruik had. Maar dit monopolie was niet legitiem, aangezien het niet verantwoord werd door de (grond)wet, noch door de burgers. Bijna twee decennia na de verdrijving van de Taliban behoort Afghanistan tot een van de meest onveilige landen ter wereld.[468] Dit alles bewijst dat er geen sprake is van een legitiem geweldsmonopolie in Afghanistan.[469] Hierbij komt dat tribale of feodale staten geen moeite hebben met het gegeven dat er interne conflicten zijn en er dus geen monopolie op geweld bij de staat ligt. Denk bijvoorbeeld ook aan de oorlogen tussen leenmannen binnen een staat in de middeleeuwen of aan conflicten tussen verschillende stamhoofden van tribale groepen in landen als Afghanistan.[470]

2. Een staat occupeert een duidelijk afgebakend grondgebied, met duidelijke en erkende grenzen. Dit vormt een essentieel kenmerk van een staat. De vraag is of Afghanistan aan deze tweede conditie voldoet. Zoals ik al eerder heb opgemerkt met betrekking tot de beruchte grensbepaling van Afghanistan, namelijk de 'Durand Line', is deze grensbepaling omstreden. Na meer dan een eeuw is er nog steeds onenigheid hierover en daaruit vloeien conflicten voort tussen politieke en etnische leiders in Afghanistan. Hoewel de internationale gemeenschap (de VN) de huidige grenzen formeel erkent, blijven deze grenzen echter voor de verschillende facties in Afghanistan en tussen Afghanistan en Pakistan een bron van conflicten. Ondanks het feit dat, vooral sinds de Tweede Wereldoorlog, het gebruik van geweld om grenzen van een land te veranderen of te bepalen niet langer aanvaard wordt, zijn genoeg mensen geneigd om gewelddadige oplossingen te verkiezen. Hoewel in de huidige internationale politieke verhoudingen de grenzen scherp afgebakend worden, dromen sommigen in Afghanistan van fluïde grenzen. In Afghanistan zijn er niet slechts conflicten over waar de grenzen zijn, maar ook dat Afghanistan niet in staat is zijn eigen grenzen te bewaken en daarmee de veiligheid te garanderen. Hierdoor kunnen de officiële grenzen verschillen van de praktische grenzen.[471]

3. Een derde staatsbegrip refereert aan de westerse voorstelling van dit staatsbegrip, waarbij de staat wordt gezien als stabiel, sterk en democratisch, die welvaart en veiligheid verenigt. Dit is echter een problematisch begrip. "In veel jonge staten is de structuur van het politieke gezag echter onstabiel, zwak en niet-democratisch en bestaat er geen sterke maatschappelijke organisatie, (…) de democratie heeft er geen stevige fundamenten en steeds dreigt het gevaar van een terugval in de dictatoriale gewenning."[472] Ook dit begrip stuit in Afghanistan op grote problemen. Afghanistan had oorspronkelijk een traditioneel gezag in de vorm van een koning. Dit gezag werd systematisch ondergraven door de lange

[468] Amnesty International, "Stop met het terugsturen van asielzoekers naar Afghanistan", *Amnesty International* (5 oktober 2017), https://www.amnesty.nl/actueel/stop-met-het-terugsturen-van-asielzoekers-naar-afghanistan (geraadpleegd 31 Maart 2019).
[469] Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 107.
[470] Gellner, *Nations and Nationalism*, 3.
[471] Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 108.
[472] Ibid, 125.

aaneenschakeling van militaire interventies door externe mogendheden. De eerste militaire interventie was echter een interne aangelegenheid. Daoed Khan, de neef van de koning, wenste de macht te krijgen in Afghanistan, maar kon de troon niet bestijgen, omdat hij niet in de erfopvolging zat.

Zijn oplossing was de republiek van Afghanistan uit te roepen. [473] Dit lijkt hier modern, maar dat is schijn, Daoed Khan was weliswaar progressiever dan de koning, maar ook hem ging het niet om democratische legitimatie, maar louter om het grijpen van de macht. Nadat hij een partijstaat stichtte en alle andere partijen opzij waren gezet, kwam ook aan zijn regime een einde door een nieuwe ondemocratische interventie en wel door een buitenlandse mogendheid: de Sovjet-Unie. Ook deze interventie gebeurde door middel van een illegitieme militaire coup, dit maal in de naam van de uitbreiding van het socialisme. Helaas voor Afghanistan was dit ook de start van een lange reeks coups, waarmee ook de betrokkenheid van de grote internationale machtsblokken begon. Vanaf dat moment is de eigen invloed van de Afghanen of van hun lotsbestemming verdwenen. Het land verwerd tot een speelbal van de V.S., de Sovjet-Unie en andere belanghebbende islamitische staten, zoals Saoedi-Arabië, Pakistan en Iran. Op het moment dat de Sovjet-Unie zich terugtrok kwam er een nieuwe speler op het toneel, de moedjahedien. Ook hier vervallen we weer in herhaling, want de moedjahedien werden op geen enkele wijze democratisch gelegitimeerd. Hun macht berustte op de steun van buitenlandse mogendheden (de Westerse coalitie in samenwerking met hun zogenaamde islamitische bondgenoten, zoals Pakistan en Saoedi-Arabië).[474] De weg naar het huidige regime van Gani is een aaneenschakeling van niet-gelegitimeerde machtswisselingen. (1) De Taliban (als groepering) werd gecreëerd door de westerse coalitie met haar islamitische bondgenoten om het volledig mislukte regime van de eerste moedjahedien te verdrijven. (2) De Taliban, bekend als een in de huidige islamitische wereld extreme en gewelddadige groep, was door de westerse landen en hun bondgenoten niet meer te handhaven door de steun aan Bin Laden en consorten in combinatie met de binnenlandse terreur die het uitoefende op hun Afghaanse landgenoten. (3) De Taliban werd 'tijdelijk' op een zijspoor geplaatst om Karzai, een vertrouweling van de V.S., vrij baan te geven. (4) De regering werd door de westerse landen gepresenteerd als democratisch verkozen; in werkelijkheid was hier sprake van vuil spel. Het verkiezingsproces werd gekenmerkt door fraude op de grootst denkbare schaal. Na de twee wettelijk vastgelegde, zij het frauduleuze, termijnen van Karzai komt het voorlopig laatste hoofdstuk van de absurdistische tragedie die de Afghaanse democratie heet. (5) Iedereen wist dat Gani, maar ook de andere kandidaat Abdullah Abdullah, zich aan fraude hadden schuldig gemaakt. De unieke oplossing van John Kerry was om dan maar beide fraudeurs te belonen met een regeringspositie. Gani werd president en Abdullah Abdullah premier. Ze vormen een 'eenheidsregering', waarvoor eenheid een vreemd begrip

[473] Was hij toevallig de zoon van de koning geweest, dan had hij naar mijn stellige overtuiging nooit een republiek uitgeroepen, omdat hij daarmee zijn eigen machtsbasis zou ondergraven.

[474] Het is uitermate cynisch dat deze bondgenoten hun loyaliteit aan de westerse mogendheden bewijzen door het sturen van een terroristische groep naar diezelfde westerse landen.

is. En door deze aaneenschakeling van bizarre gebeurtenissen is het derde kenmerk van een moderne staat, namelijk de suprematie van het hoogste gezag, niet aan te treffen.

4. Het vierde kenmerk is de soevereiniteit van een staat, welke bestaat uit een intern en een extern aspect. Het interne aspect draait om de uitsluitende zeggenschap die een staat heeft over het eigen grondgebied. Het externe aspect beslaat het gegeven dat een staat elk bovengesteld gezag afwijst en haar internationale relaties in volledige vrijheid kan organiseren. Dit principe wordt door de internationale gemeenschap dan ook erkend, waardoor de organisatie van de wereld primair bestaat uit territoriaal georganiseerde staten.[475] Zowel in de periode van interventie van de Sovjet-Unie als in de periodes waar westerse landen en hun islamitische bondgenoten bepaalden wie de heersers werden van Afghanistan, zien we duidelijk dat er een verlies is van zowel externe als interne soevereiniteit. De staat en haar burgers verliezen (intern) de zeggenschap over het eigen grondgebied en daarmee wordt het grondgebied dus bepaald en overheerst door een andere mogendheid. Ook wijst de staat het bovengestelde gezag niet meer af (extern) en bepaalt ze haar internationale relaties niet meer zelf in vrijheid. Een voorbeeld voor het verloren gaan van interne soevereiniteit is te vinden in de bepalende rol die de Taliban in Afghanistan in sommige delen van Afghanistan, waar zij de heersers (en daarmee zeggenschap hebbende) zijn. Een (hypothetisch) voorbeeld van het verlies van externe soevereiniteit is als een staat gedwongen wordt door een bepaalde mogendheid om een bepaalde positie in te nemen betreffende een beslissing van de V.N.

Dit alles in beschouwing nemende is de conclusie onvermijdelijk dat de zogenaamde soevereine Afghaanse natiestaat niet eens een staat is.[476]

### *3.4.4. Dynastiek: Moet de natie gebaseerd zijn op of afhankelijk zijn van een dynastie?*

Als we sommige denkers moeten geloven, liggen feodale familieverbanden, dynastieën ten grondslag aan een natie. Volgens Renan leert de geschiedenis dat de dynastieke macht niet de voorwaarde vormt voor centralisatie ofwel voor de vorming van een natiestaat. Oorspronkelijk dynastieke staten zoals Frankrijk onder het huis van Capet, of de vereniging van Engeland, Ierland en Schotland waren het resultaat van annexaties door de respectievelijke vorstenhuizen. Italië daarentegen vormde lange tijd geen natie, omdat geen van de Italiaanse bestaande dynastieën er in slaagden om het machtscentrum te veroveren. Volgens Renan geldt de aanwezigheid van een dynastie niet als een algemene regel voor staatsvorming. Zwitserland en de V.S. zijn voorbeelden van staten die juist geen dynastieke basis hadden. Met de Franse Revolutie werd afgerekend met een lange reeks dynastieën, maar de natiestaat bleef overeind. Dankzij de

[475] Leurdijk, *Wereldpolitiek,* 108.

[476] "Op de lijst van landen zonder robuust gevoel van nationale eenheid staan Afghanistan, Somalië, Congo en de meeste andere mislukte staten"
Yuval Noah Harari, *21 Lessen voor de 21ste Eeuw*, Inge Pieters (vert) (Meppel: *Thomas Rap,* 2018) 144.

individuele burgers die zichzelf respecteerden als burgers van de staat met bijbehorende rechten, waar in de dynastieke verhoudingen individuele rechten en politieke macht alleen toekwamen aan diegenen die toevallig het geluk hadden tot een dynastieke familie te behoren, ontleenden de burgers van de natiestaat hun rechten aan de volkssoevereiniteit. Afghanistan vormt ook hier weer een anomalie. De al eerder genoemde Daoed Khan, neef van koning Zahir Shah, dus zelf lid van een dynastie, maakte een einde aan de dynastie door een coup (17 Juli 1973), waarmee geen nieuwe dynastie gesticht werd, maar ook geen natiestaat.[477] Het resultaat van de machtswisseling van Daoed Khan was een republiek zonder volkslegitimiteit. Door het ontbreken van een volksbasis voor de staat werd de weg geplaveid voor een lange reeks ondemocratische regimes die altijd in stand werden gehouden, niet door democratische beslissingen, maar door buitenlandse interventies. Afghanistan wijkt af van andere moderne ontwikkelingen in die zin dat het verdwijnen van dynastieke premoderne, feodale verhoudingen niet geleid heeft tot een democratische natiestaat, maar tot non-dynastieke vormen van oppressie.

### *3.4.5.Ras en etniciteit: Hangt de natie af van het ras?*

De vraag is of de legitimiteit van een natiestaat afhangt van een verondersteld kenmerk dat de burgers van een natie gemeen hebben, namelijk het behoren tot een bepaald 'ras'. Volgens Renan is het een vergissing en zelfs gevaarlijk om het nationale beginsel van een gedeelde politieke soevereiniteit te substitueren voor een etnografisch (en antropologisch-biologisch) beginsel. Als men dat etnografisch beginsel 'ras' interpreteert als stamverwantschap, dan is meteen duidelijk dat dit niet meer bruikbaar is als een criterium voor nationaliteit. Dit laat zich demonstreren middels een aantal voorbeelden. (1) Het Romeinse Rijk werd bij elkaar gehouden, niet door een fictief 'romeins' ras, maar door een gedeeld economisch en politiek eigen belang. Het christendom had als bindende kracht de saamhorigheid binnen universeel geachte geloofswaarden (alle mensen zijn een kind van God). Het rijk van Karel de Grote (747 of 748-814) kende een grote diversiteit aan rassen (of beter stammen). Moderne natiestaten kunnen niet gebaseerd zijn op etnografische verhoudingen. Frankrijk telt Keltische, Iberische en Germaanse etniciteiten, in Duitsland treft men naast Germanen ook Kelten en Slaven. Renan concludeert dan ook: "dat er geen zuiver ras bestaat en dat een op etnografische analyse gestoelde politiek is gebaseerd op een hersenschim."[478] Het meest treffende voorbeeld is Afghanistan, waar binnen het grondgebied tientallen etniciteiten leven.[479]

---

[477] Omdat Daoed Khan geen erfopvolger was, kon hij geen aanspraak maken op de traditionele macht, en dat gegeven inspireerde hem, machtshongerig als hij was, tot het plegen van de coup, hoewel hij daarmee de dynastie zelf om zeep hielp.
[478] Renan, *Wat is een natie?*, 75.
[479] Niet alleen actueel, maar ook historisch: ongeveer 1000 jaar geleden werd sultan Mahmoed Ghaznawi (997-1030, die zélf nog toebehoort aan een etnische minderheid, namelijk de Turken) leider van Khorasan, de naam van het grondgebied dat gedeeltelijk overeenkomt met het huidige Afghanistan.Vanwege het politieke machtsbelang verspreiden de Turken een voor Khorasan vreemde religie: de Arabische islam. Terwijl de formele taal van zijn regering Perzisch was.. Tevens wilde hij Noord-India islamiseren, wat zelf weer een lappendeken van rassen (etniciteiten) vormt.

Het is duidelijk dat de kolonisatoren een belang hadden bij het afschilderen van door hun onderworpen volkeren als cultureel achterlijk en minderwaardig. Groot-Brittannië bijvoorbeeld overheerste grote delen van Afrika. De overheersing van de gekoloniseerde volken werd voor de eigen bevolking, namelijk de Britten en andere zogenaamd geciviliseerde volkeren, gelegitimeerd vanuit een overtuiging van culturele en raciale superioriteit. Het koloniale gezag van de Britten werd zelfs gezien als een morele plicht, de 'white man's burden', alsof de blanke vader de plicht heeft om de even recalcitrante als hulpeloze zwarte kinderen op te voeden tot een hoger beschavingsniveau. Maar het zou natuurlijk altijd lager blijven dan het niveau van een westerling. Hierbij werd een beroep gedaan op antropologisch en biologisch onderzoek. Het moge duidelijk zijn dat het kwalitatief verschil maken tussen verschillende volkeren, gebaseerd op biologische gronden, verworpen moet worden. Dit laat zich onderbouwen door gebruik te maken van een onderscheid uit de structuralistische taalfilosofie. In plaats van een referentieel gebruik van het woord ras, waarbij verwezen wordt naar een reëel, essentieel kenmerk, is het in dit verband verhelderend om te wijzen op de performatieve functie van het gebruik van het woord.[480] Dit onderscheid in het discours maakt het mogelijk om macht uit te oefenen op groepen mensen, namelijk de kolonisatoren die de gekoloniseerden onderdrukken.

Volgens Renan is het begrip ras iets dat in historisch perspectief verschijnt maar ook weer verdwijnt en heeft het geen politieke toepassing. De huidige realiteit toont dat de moderne naties in Europa in hoge mate etnisch divers zijn. De legitimiteit van een natie berust op formeel burgerschap en niet op etniciteit. Het boven gemaakte onderscheid tussen de referentiële en performatieve functie van de taal is ook nuttig om te begrijpen waarom de natievorming in Afghanistan zo moeizaam verloopt. Stel je voor dat aan een vertegenwoordiger van een bepaalde etnische groep in Afghanistan gevraagd wordt wat hij vindt van iemand met een andere etniciteit. De kans is zeer groot dat als de ondervraagde behoort tot de elite, hij als volgt zal reageren: deze groepen behoren tot een ander ras en tenzij ze zich schikken in het aannemen van een onderdanige rol, behoren ze niet hier te zijn. Hierbij moet nogmaals worden benadrukt dat dit een standpunt is van de bestuurlijke elite en niet van de gewone man. Ras als antropologische of biologische categorie kan dat oordeel niet onderbouwen, omdat de verschillen tussen de bevolkingsgroepen veel te klein zijn. In tegendeel, biologisch verwantschapsonderzoek zou best kunnen uitwijzen dat de verwantschap veel groter is dan verondersteld wordt. Of dat de persoon die net beweerde dat hij tot een bepaalde etnische bevolkingsgroep behoort, genetisch veel meer verschilt van

[480] Performativiteit staat tegenover linguïstische betekenis. Hierbij is het dus belangrijk te bedenken dat een performatieve taalsuitoefening altijd een actieve daad is, en daarmee zich onderscheidt van andere taaluitoefeningen. Performatieve taal slaat vaak ook op de pragmatische functie van taal. Bij ras slaat het dus bijvoorbeeld op het afgrenzen en uitsluiten van andere bevolkingsgroepen. De filosoof Austin maakte in zijn boek "How to do Things with Words" onderscheid tussen drie "speech acts": (1) The Locutionary act of saying (de inhoud van een propositie uitspreken: bijv. x behoort tot ras y), (2) the illocutionary act (het geloof in de propositie: bijv. ik geloof dat x tot ras y behoort) en (3) the perlocutionary act (Het overtuigen van een propositie aan de ander: bijv. je moet geloven dat x tot ras y behoort. Zie:
Robert Audi (red*)*, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2e dr. (Cambridge: *Cambridge University Press*, 1999) 869.

de andere leden van zijn eigen etnische groep. Indien zijn uitspraak performatief geanalyseerd wordt, blijkt wat de echte functie van zijn uitspraak is, te weten het sociale uitsluiten van andere groepen en het rechtvaardigen van dominantie door middel van politieke macht en zelfs geweld. Een natiestaat in Afghanistan is alleen mogelijk als dit denken in verschillen vervangen wordt door een inclusief discours. De elite in Afghanistan moet stoppen met het toepassen van het fictieve onderscheid tussen etnische groepen en het waanidee dat iedere vermeende stam zuiverder of beter is dan de rest en dat het daarom ook terecht zou zijn dat deze stam aanspraak maakt op alleenheerschappij. Natievorming in Afghanistan kan niet tot stand komen door de hegemonie van één bevolkingsgroep, maar juist door het accepteren van een burgerlijke ordening gebaseerd op een legale structuur die gelijke rechten toekent aan alle burgers van het land. Met andere woorden, etnische loyaliteit moet vervangen worden door burgerlijke loyaliteit aan de wet die op democratische wijze door alle inwoners van Afghanistan tot stand gekomen is en loyaliteit aan de universele grondrechten (UVRM).

#### *3.4.6. Geografisch territorium: In hoeverre hangt de natie af van het geografische territorium (natuurlijke grenzen) dat de natie als eigen noemt?*

Renan stelt dat natie een geestelijk beginsel is, waaraan materiële zaken ondergeschikt zijn. Geografische elementen zijn geen noodzakelijke bepaling voor het territorium, maar hangen af van de betekenis die een volk aan een dergelijk element, zij het een rivier of een bergketen, geeft. Zo zijn er rivieren die volkeren scheiden, maar dat was dan een gevolg van een politieke beslissing en niet van een natuurlijk gegeven. Er zijn ook veel voorbeelden te geven van volken waarvoor de rivier juist een bindend element vormt. Een voorbeeld hiervan is de Amu-rivier in Noord-Afghanistan, waarbij aan beide kanten hetzelfde volk leeft. Hoewel er dus al eeuwen hetzelfde volk aan beide oevers van de rivier leefde, was er een beslissing van buitenlandse machten (de Russen en Britten) voor nodig om het volk, middels een kunstmatige politieke scheidslijn, op te splitsen Één volk behoort nu dus tot twee verschillende naties. Een buitenlandse toerist zal zeer verbaasd opmerken dat aan beide kanten van de rivier plaatsnamen exact hetzelfde zijn. Hetzelfde geldt voor de zuidkant van Afghanistan, waar de berg Khyber een volk splijt. Ook in Nederland is er een grensrivier, namelijk de Maas.

Hoewel aan beide kanten van de Maas een verschillend nationaal territorium ligt, namelijk België en Nederland, waren ze in het verleden één volk met dezelfde taal en cultuur, onder de Nederlandse vlag. Het is het gevolg van politieke gebeurtenissen in de 19e eeuw, te weten de Belgische afscheiding (1830) waardoor het Nederlandse cultuurgebied in tweeën werd gedeeld. De conclusie hieruit is dat niet het grondgebied met zijn toevallige geografische landschapselementen de natie vormt, maar dat het grondgebied slechts een substraat vormt voor dat waar het bij natievorming daadwerkelijk om gaat, namelijk het geestelijke beginsel, aldus Renan.

### *3.4.7. Gemeenschappelijke belangen: Zijn gemeenschappelijke belangen dan een voldoende sterke factor voor natievorming?*

Volgens Renan zijn alleen gemeenschappelijke belangen onvoldoende om de basis te vormen voor natievorming. Een belangengemeenschap sluit handelsverdragen af of gaat militaire allianties aan. Wat ontbreekt is de emotionele identificatie van het volk met de natie. Renan stelt: "aan nationaliteit zit een gevoelskant; zij is tegelijkertijd ziel en lichaam; een *Zollverein* is geen vaderland."[481]

We hebben nu aan de hand van de zes bovenstaande kenmerken van Renan vastgesteld wat niet als noodzakelijke voorwaarde voor moderne natievorming kan gelden. Renan heeft ook een positieve formulering wat een moderne natiestaat dan wel is, namelijk: "een natie is een ziel, een geestelijk beginsel"[482]

Dit geestelijk beginsel kent twee componenten, aldus Renan. Aan de ene kant een "gemeenschappelijk bezit van een rijke erfenis aan herinneringen"[483], het andere deel wordt gevormd door het "tegenwoordige saamhorigheidsgevoel, de wens om samen te leven, de wil om opnieuw waarde te geven aan de erfenis die men samen ontvangen heeft."[484] Deze erfenis van het verleden (herinneringen) vormt het sociale kapitaal waarop het rationele idee gebouwd is. In het heden uit dit zich als de ervaring van een gezamenlijke wil. Beide dimensies zijn "wezenlijke voorwaarden om een volk te zijn."[485] Volgens Renan zijn de momenten van de gezamenlijke rouw en lijden dan het meeste waard, want ze verlangen van het volk een gezamenlijke inspanning. Wat een gemeenschap tot natie maakt is de solidariteit en de opofferingsbereidheid die een volk moet opbrengen om de samenleving als natie ook in de toekomst te continueren. Deze wil van de natie beschouwt Renan als het enige rechtmatige criterium voor natievorming. Naties zijn niet onveranderlijk en vertonen verschillende en vaak tegengestelde kwaliteiten, maar voor Renan is dat geen bezwaar. Met al hun verschillen vormen de naties iets gemeenschappelijks, namelijk het project van de beschaving. Interessant om op te merken is dat het geheel van naties als een groter geheel wordt gezien. Hoewel enkele naties voor grote problemen zorgen, is Renan optimistisch. Het grote geheel van de mensheid, de wereldbeschaving zal de dissonanten overstemmen. De natie is volgens Renan een moreel bewustzijn en zolang individuen bereid zijn om offers te brengen voor de gemeenschap, is de gemeenschap gelegitimeerd.

---

[481] Een '*Zollverein'* is "Een handelsunie tussen Duitse staten voorafgaand aan de vereniging van Duitsland in 1871." Renan, *Wat is een natie?*, 95.

[482] Ibid, 99.

[483] Ibid.

[484] Ibid.

[485] Ibid.

## 3.5. Hedendaagse visies op natievorming

Precies een eeuw na Renan presenteerde Ernest Gellner een even vernieuwende als invloedrijke theorie over nationalisme en natievorming in zijn boek "Nations and Nationalism"[486] (1983). Sinds de publicatie geldt dit werk als een sleuteltekst in het filosofische en politieke debat over natievorming. Gellner is het met Renan eens dat er twee cruciale factoren zijn voor de vorming en de handhaving van sociale groepen in en zeker voor natievorming. De eerste factor is een combinatie van wil, vrijwillige instemming en identificatie, loyaliteit en solidariteit. De andere factor is angst, dwang en groepsdruk. De combinatie van deze factoren definieert naties als groepen die de *wil* hebben om voort te bestaan als gemeenschappen.[487] Het probleem met deze definitie volgens Gellner is dat ze te ruim is, want deze factoren gelden ook voor de meest diverse sociale groepen zoals sportclubs, criminele bendes en politieke partijen. Een tweede definitie, van naties als een gedeelde cultuur, vertoont hetzelfde probleem. Culturele afgrenzingen zijn namelijk zeer gedifferentieerd: soms is de ene culturele uiting scherp afgegrensd van de andere, voor andere uitingen geldt dat ze te vaag en complex zijn. Daarom is het problematisch om het criterium van gedeelde cultuur toe te passen op de grenzen van democratisch gesanctioneerde politieke instituties. Ook gemeenschappen die gekenmerkt worden door culturele pluriformiteit kunnen goed functionerende gemeenschappen opleveren. Gellner stelt dat zowel de wil tot natievorming als het hebben van een gedeelde cultuur zal leiden tot politieke eenheden als er aan zekere condities voldaan is. Wanneer de algemene sociale omstandigheden leiden tot een homogene, centraal ondersteunde, hoge cultuur[488] die gedragen wordt door de gehele bevolking in plaats van alleen door een elite groep, ontstaat er een sociale eenheid, een staat, waarmee het volk zich wenst te identificeren. Daarvoor is een centraal georganiseerd onderwijssysteem en een formele gezamenlijke taal die vastgelegd is in *schrift* nodig.[489] Alleen onder deze condities kunnen wil en cultuur samenvallen met politieke eenheden zoals een staat. Met andere woorden, mensen willen in dat geval politiek verenigd zijn met al diegenen die hun cultuur delen. Nationalisme is een consequentie van een totaal nieuwe vorm van maatschappelijke organisatie, namelijk de industriële samenleving.[490]

---

[486] Gellner, *Nations and Nationalism*.

[487] Ibid, 52-53.

[488] Hoge cultuur is voor Gellner synoniem aan grote tradities, en wordt gecontrasteerd met volkscultuur. Hoge culturen hoeven niet per se de cultuur van de hele bevolking of het grootste deel van de bevolking te zijn, maar kunnen ook de cultuur van een minderheid zijn. Hoge culturen zijn dominant in de zin dat zij een zeer sterke invloed hebben op de staat van zaken. Ten tijde van een machtsvacuüm kan de hoge cultuur tijdelijk de plek innemen van een staat en zodoende stabiliteit bieden, denk hierbij aan de kerk in de middeleeuwen. Het is pas tijdens de industriële tijd dat de hoge cultuur zich ging binden aan de staat. In: Ibid, xvi, 49.

[489] Dit is een belangrijk toevoeging, Pashto en Farsi (Dari) zijn formele talen in Afghanistan, maar een kleine minderheid kan deze maar schrijven. Daarom kan taal in Afghanistan op deze wijze niet als homogeniserende factor werken, aangezien velen van hen *geschriften* van elkaar niet kunnen lezen, ook binnen de gesproken taalgroep geldt dit.

[490] Ibid, 54.

Dit is wat volgens Gellner nationalisme inhoudt en wat naties vormt. De overgang van een traditioneel agrarische cultuur naar een moderne industriële cultuur ziet Gellner niet als een evolutionair proces, maar als een cesuur, een radicale breuk. [491]

Om dit te onderbouwen maakt hij een onderscheid tussen structuur en cultuur. Structuren zijn de onderscheidende rollen die mensen spelen in de gemeenschap en de relaties tussen deze rollen; cultuur is de presentatie door de mensen van de rollen die zij spelen naar anderen toe, zoals kleding en rituelen, oftewel cultuur is de publieke uiting van deze rollen. Met behulp van dit onderscheid tussen structuur en cultuur demonstreert Gellner de transitie van een premoderne agrarische samenleving naar een moderne industriële samenleving. In een agrarische cultuur liggen de rollen vast en deze samenlevingen worden gekenmerkt door een vrijwel onveranderlijke rigide structuur die door traditie of God verordend wordt. De persoon is identiek met zijn rol. Aan de ene kant is er de clerus en de adel, aan de andere kant de boeren en de handwerkers, die als onderdanen onderworpen zijn aan de elite. De sociale verhoudingen zijn star en immobiel. De identiteit van groepen ligt daarmee ook vast. Geheel anders is de organisatie van een industriële maatschappij. Het moderne individu ontleent zijn identiteit niet meer aan een vaste plek in de maatschappij. De organisatie van de arbeid in de industriële samenleving vereist dat de arbeiders kunnen wisselen tussen verschillende functies, beroepen en werkgevers. De beroepsbevolking moet over de vaardigheden beschikken om verschillende banen op verschillende plekken te kunnen uitvoeren. De staat moet deze mobiliteit faciliteren.[492]

(1) Wat is daarvoor nodig? Op de eerste plaats geletterdheid. Dit veronderstelt weer een gestandaardiseerde geschreven taal, waarvoor op zijn beurt weer een goed georganiseerd onderwijssysteem voor de gehele bevolking nodig is. Deze noodzaak voor een standaardcultuur, gebaseerd op een geschreven taal is wat volgens Gellner naties produceert. Daarmee convergeert de staat, het volk en de cultuur met een industriële samenleving.[493]

(2) Een tweede kernelement van de moderne industriële natiestaat is homogeniteit: alle leden van het volk identificeren zich met een nationale cultuur en in de regel niet met een rigide subcultuur. De hoge cultuur in het industriële tijdperk is niet beperkt tot wat het geloof of de kerk definieert, maar is bepalend voor het ontstaan van de natie en de natiestaat. De hoge cultuur zorgt voor een gedeelde nationale cultuur, waarmee deze verspreid is door alle lagen van de bevolking.[494]

(3) Een derde kernelement is anonimiteit. In een industriële samenleving worden verschillende taken, beroepen en functies in principe uitgevoerd door uitwisselbare personen. Dit betekent dat de sociale rol van een inwoner (burger) kan veranderen met de taak die hij uitvoert. Iemand kan het ene moment loodgieter zijn en op een ander moment docent aan een vakschool of zelfs minister. Afkomst of etnisch

[491] Ibid, 52-63.
[492] John Breuilly, "Introduction," In: Gellner, *Nations and Nationalism*, xiii-liii.
[493] Gellner, *Nations and Nationalism,* 132.
[494] Ibid.

verwantschap verliest zijn betekenis. Verschillende taken in de maatschappij worden uitgevoerd door anonieme en verwisselbare eenheden. De geschiktheid voor een taak, dus ook een politieke taak, hangt af van de door geletterdheid verkregen vaardigheden en kennis van de persoon en niet van diens toevallige etniciteit of lidmaatschap van een bepaalde elite.[495]

Nationalisme is volgens Gellner op de eerste plaats een politiek principe, namelijk dat de politieke eenheid (de staat) en de culturele eenheid (de natie) samen moeten vallen. Dit houdt in dat nationalisme stelt dat de staat, welke de organisatie is, die soevereine autoriteit uitoefent over een gegeven territorium, zou moeten regeren in de naam van een particuliere natie, gedefinieerd als een groep mensen die voelen dat ze een gedeelde cultuur delen.[496]

Dit principe moet ook toepast worden op nationalistische gevoelens, te weten dat inwoners een tevreden gevoel krijgen als het nationalistische principe in de praktijk vervuld wordt, en gevoelens van woede als het principe geschonden wordt. Deze gevoelens actualiseren nationalistische bewegingen. Nationalisme is een theorie van politieke legitimiteit, waarbij etnische grenzen noodzakelijkerwijs niet door politieke grenzen heen lopen, en specifiek, dat etnische grenzen binnen een gegeven staat machtshebbers niet mogen scheiden van de rest. Het nationalistische principe wordt niet geschonden als er buitenlanders op het eigen grondgebied wonen of zelf een regeringsleider leveren. De onmogelijkheid om een algemeen toepasbaar en precies aantal te geven, ondermijnt de bruikbaarheid van de definitie *niet*.[497] Aangezien Nationalisme volgens Gellner onlosmakelijk met de staat én de natie verbonden is, definieert hij vervolgens deze twee begrippen.

Hij begint zijn behandeling van de staat met het uitleggen van de definitie die Weber geeft. Weber ziet de staat als een agentschap (agency) in de maatschappij met het monopolie op legitiem geweld. Aangezien we in gevallen waarin een staat dit monopolie niet heeft, we vaak nog steeds deze gevallen als staat beschouwen, wijst Gellner deze notie af.[498] Hij definieert de staat op een andere manier. Volgens hem kan de staat niet bestaan zonder een arbeidsdeling, maar niet bepaalde of alle specialismes maken iets tot een staat: "the state is the specialization and concentration of order maintenance."[499] De staat is dus die institutie of groep instituties die zich specifiek bezighoudt met de handhaving van orde (waar ze ook voor de rest mee bezig zijn). De staat bestaat dan ook specifiek daar waar gespecialiseerde orde-handhavende instituten, zoals de politie en rechtshoven, zich afgescheiden hebben van de rest van het sociale leven. Zij *zijn* de staat.[500]

---

[495] Ibid.
[496] Jack Snyder, *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict* (New York en London: W.W. Norton & Company, 2000) 22.
[497] Gellner, *Nations and Nationalism*, 1-3.
[498] Ibid, 3-4.
[499] Ibid, 4.
[500] Ibid.

Niet alle maatschappijen zijn staat-begiftigd. Hieruit vloeit het ontbreken van nationalisme in statenloze maatschappijen voort. Als er geen staat is, kan men natuurlijk niet vragen of haar grenzen overeenkomen met de grenzen van naties.[501]

De natie vindt Gellner moeilijker te definiëren, hij geeft twee voorlopige definities om een begrip te creëren van de natie.

1. "Two men are of the same nation if and only if they share the same culture, when culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating."[502]
2. "Two men are of the same nation if and only if they *recognize* each other as belonging to the same nation. In other words, *nations maketh man*; nations are the artefacts of men's convictions and loyalties and solidarities. A mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language for example) becomes a nation if and when duties to each other in virtue of their shared membership of it. It is their recognition of each other as fellows of this kind which turns them into a nation, and not the other shared attributes, whatever they might be, which separate that category from non-members."[503]

Elk van deze voorlopige definities, de culturele en de voluntaristische, heeft zijn waarde. Beide richten zich op een element dat van groot belang is voor het begrijpen van nationalisme. Maar beide zijn onvoldoende. Elke culturele definitie, moet eerst een omschrijving van cultuur geven. Vanuit een antropologisch perspectief is het geven van een definitie van cultuur vrijwel onmogelijk en zeer problematisch. Het is waarschijnlijk het beste om dit probleem te benaderen door het gebruiken van deze term (cultuur) zonder te veel bezig te zijn met geven van een formele definitie, en vooral te kijken naar wat cultuur *doet*.[504]

Benedict Anderson, in "Imagined Communities"[505] (1983), welke in het zelfde jaar gepubliceerd werd als Gellner's "Nations and Nationalism"[506] (1983), legt andere accenten bij zijn benadering dan Gellner, hij gaat namelijk uit van een cultureel perspectief. Hij definieert de natie als volgt: "it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign."[507] Wat dit verbeeldingsproces

[501] Ibid.
[502] Ibid, 6.
[503] Ibid, 7.
[504] Ibid.
[505] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2e dr. (London: Verso, 1991).
[506] Gellner, *Nations and Nationalism*.
[507] Het is verbeeld omdat (1) de leden van zelfs de kleinste natie nooit hun medeleden zullen kennen, noch ontmoeten of ook maar van hun horen, toch is het zo dat in de gedachten van ieder van hen het beeld leeft van hun gemeenschap. De natie is verbeeld als *begrensd*, (2) omdat zelfs de grootste van hen misschien een biljoen levende menselijke wezens behelst, heeft eindige, al dan niet elastische, grenzen, waarachter andere naties liggen. Het is verbeeld als soeverein, (3) omdat het concept was geboren in een tijd waar Verlichting en Revolutie de legitimiteit van de goddelijke-verordende hiërarchische dynastieke wereld aan het vernietigen waren. Het is verbeeld als een *gemeenschap*, (4) omdat, los van eigenlijke ongelijkheid en exploitatie die een specifieke natie kan hebben, de natie altijd wordt voorgesteld als een diep, horizontaal kameraadschap.

mogelijk maakt is het print-kapitalisme: door de technische mogelijkheid van het kunnen drukken van informatie, wat mogelijk werd door de vorming van een kapitalistische samenleving. In een gedeelde nationale taal die door de boekdrukkunst massaal verspreid wordt, wordt de voorwaarde geschapen om als volk het grondgebied als behorend tot de nationale cultuur te verbeelden. Het belangrijkste gevolg hiervan is dat dit proces van verbeelding, door het drukken en verspreiden van met name kranten, een ander historisch tijdsbesef veroorzaakt. Wat alle kranten gemeen hebben, is dat er in de kop van een krant een bepaalde datum staat. De gebeurtenissen die in de krant vermeld worden, staan daardoor in een lineair-chronologische relatie met elkaar, waardoor ook de causaliteit van maatschappelijke veranderingen voor alle inwoners helder wordt. Dit staat in schril contrast met een tribale samenleving. Daarin is de toekomst een herhaling van het verleden. Er gebeurt niets nieuws. De menselijke handelingen volgen elkaar niet op, maar ontlenen hun betekenis aan een statische, maatschappelijke orde, bepaald door het geloof. Hierdoor is het onmogelijk de gemeenschap als een staat te verbeelden die de verschillende stamgemeenschappen overstijgt en verbindt tot een groot maatschappelijk geheel met gedeelde doelen, verwachtingen en hoop op een betere toekomst.

Ook uit het perspectief van Anderson is het onmogelijk om Afghanistan een moderne natiestaat te noemen, aangezien een gedeelde nationale taal ontbreekt. Daardoor leven de verschillende gemeenschappen statisch afgegrensd naast elkaar, waar in een moderne natiestaat de bevolking opgenomen is in een gedeelde beweging naar een gezamenlijke toekomst. Het is dus ongepast om in Afghanistan te spreken over 'de vaart der volkeren'. Dit is het verschil met landen die meerdere talen binnen hun territorium spreken, zoals Zwitserland of België. De verschillende talen worden gedrukt en nationaal verspreid en, en dit is het belangrijkste punt, door de verschillende taalgemeenschappen gelezen en onderling met belangstelling en respect geciteerd en becommentarieerd. Dat is te danken aan een gedeelde juridische basis die alle burgers, ongeacht welke taal ze spreken, met elkaar verbindt. Het probleem is dat de Afghanen nog niet doordrongen zijn van een gemeenschappelijke basis, want een onderwijssysteem dat deze basis met de bijbehorende kernwaarden (bijvoorbeeld mensenrechten) aanlevert, ontbreekt. [508]

Anderson, *Imagined Communities*, 6-7.

[508] Anderson en Gellner behoorden beiden tot de invloedrijkste theoretici betreffende het nationalismedebat van de deze tijd. Waar ze beide in overeenkomen is dat ze de natie zien als een modern fenomeen. Anderson onderscheidt zich van Gellner doordat hij meer ruimte overlaat voor historische continuïteit.

## 3.6. Patriottisme, nationalisme en wereldburgerschap

Gemeenschappen in het algemeen, en dus ook staten, blijven voortbestaan omdat de leden van de groep zich met de gemeenschap of staat identificeren en voor die groep loyaliteit voelen. Dit is wat men over het algemeen patriottisme noemt. Gellner maakt geen tegenstelling tussen patriottisme en nationalisme, maar stelt dat nationalisme een specifieke vorm van patriottisme is, gekenmerkt door de bovengenoemde kernelementen, namelijk homogeniteit, geletterdheid en anonimiteit. In een tribale samenleving heeft het patriottisme de vorm van loyaliteit aan een afgebakende, culturele, etnische groep. In de moderne natiestaat echter heeft patriottisme een andere vorm aangenomen. De burgers, niet te verwarren met onderdanen, identificeren zich niet met een toevallig stamverwantschap of regionaal verwantschap, maar met het staatsbestel dat alle mensen, als anonieme verwisselbare eenheden van de staat, indien zij tevreden zijn met het functioneren van hun staat, de staat rechtvaardig achten en bereid zijn te steunen en te verdedigen. Dit laat onverlet dat er in iedere samenleving dissidenten zullen zijn. De burgers voelen zich deel van een homogene grootschalige cultuur (de Hoge Cultuur), doordat zij een formeel schriftelijke taal delen, welke voor alle lagen van de bevolking bereikbaar is en die wordt gefaciliteerd door het onderwijssysteem. In tribale samenlevingen worden de stamleden door een beperkte mondelinge taal gesocialiseerd tot even afgrenzende als bekrompen mores.[509]

Christof Martin Wieland, een Duitse 18e-eeuws auteur, maakte ook een vergelijkbaar onderscheid. Hij spreekt van een nationalistisch patriottisme gericht op het Duitse volk als een culturele eenheid. Deze vorm verwerpt hij, daarentegen verdedigt hij wat in de woorden van Jürgen Habermas 'constitutioneel patriottisme' is gaan heten. In tegenstelling tot de loyaliteit aan de leden van de eigen gemeenschap, stelt deze vorm van patriottisme "liefde jegens de tegenwoordige constitutie van de politieke gemeenschap" te voelen.[510] Deze loyaliteit maakt dat de burgers van een moderne industriële natiestaat bereid zijn om de grenzen van etniciteit te doorbreken en de constitutionele politieke orde in stand te houden en te vervolmaken. Deze constitutionele vorm van patriottisme hoeft niet strijdig te zijn met het streven naar kosmopolitisme, mits het respect voor en loyaliteit jegens de eigen staat getemperd worden door respect voor andere naties en het in ieder geval vermijden van extremistisch chauvinisme en agressie jegens andere staten of bevolkingsgroepen. In dit verband moeten we ook verwijzen naar Kant die stelt dat kosmopolitisme en patriottisme met elkaar verenigbaar zijn, mits dit in verband wordt gebracht met een republikeinse staat. De burger heeft in de ogen van Kant bepaalde verplichtingen tegen de staat, namelijk dat hij actief bij de politiek is betrokken. Een republiek is namelijk niet mogelijk als iedereen zich alleen maar om zijn eigen zaken bekommert. Dit is een morele eis en, geheel in de lijn met zijn deontologie, op te vatten als een universele regel: vervul je plicht als burger. Dit impliceert meer dan alleen gehoorzamen van de wet. De burger moet ook streven naar het in standhouden en verbeteren van de eigen

[509] Het geheel van waarden en gebruiken van een beperkte groep van een afzonderlijk gebied.
[510] Pauline Kleingeld, *Wereldburgers in eigen land: Over kosmopolitisme en patriottisme* (2005), https://www.rug.nl/filosofie/kcf/onze-mensen/oratie-kleingeld.pdf (geraadpleegd: 22 juli 2018).

democratische staat. Het verband tussen kosmopolitisme en patriottisme jegens zijn eigen republiek ligt in de algemene verplichting om rechtvaardigheid te bevorderen. Dit kan alleen door kosmopolitische patriotten die niet alleen vrede en rechtvaardigheid wensen te bevorderen, maar zich ook verplicht weten jegens andere staten en individuen in de gehele wereld. Dit is wat Kant een wereldburger noemt, iemand die zich inzet voor de gehele mensheid zonder lid te zijn van een hypothetische wereldstaat.

Geconcludeerd kan worden dat etnisch patriottisme zich in de moderne industriële natiestaat heeft getransformeerd tot een bepaalde vorm van patriottisme, te weten constitutioneel patriottisme, welke in lijn met Kant goed verenigbaar is met wereldburgerschap. Een burger in eigen land mag er trots op zijn dat hij ook wereldburger is en vice versa hoeft iemand zich als wereldburger zeker niet te schamen voor zijn speciale verplichtingen die voortvloeien uit zijn eigen nationaliteit.

## 3.7. Toepassing van Gellners theorie in Afghanistan

De kracht van Gellners theorie blijkt pas echt uit zijn empirische toepassing. Al snel zal blijken dat de drie kernelementen uit deze theorie volstrekt ontbreken in de Afghaanse situatie.

1. *Geletterdheid:* het schort in Afghanistan niet alleen aan politieke wil, maar ook aan de mogelijkheden om een centrale taal te implementeren en te institutionaliseren. Zo het al zou gebeuren dat één taal verkozen wordt tot de formele taal van het land, dan ontbreekt het aan de middelen om haar te implementeren: al eeuwen is onderwijs het stiefkindje van de begroting. Meer dan vijftig procent gaat naar defensie en minder dan vijf procent gaat naar onderwijs. Het budget wat er wel is, wordt niet uitgegeven aan scholen en docenten; scholen die vernietigd zijn tijdens de conflicten worden niet herbouwd. Het geld dat uitgespaard wordt verdwijnt in de zakken van de minister en zijn ambtenaren.[511] Het is niet noodzakelijk dat een van de specifieke talen (Pashto of Farsi) de enige centrale taal wordt, zolang er maar onderwijs in een bepaalde taal aan alle burgers van het land gegeven wordt. Pogingen van de elite van Perzisch-taligen of Pashto-sprekenden om hun taal kunstmatig op te leggen aan mensen die een andere taal spreken, werken averechts, omdat het aan de condities voor onderwijs in welke taal dan ook ontbreekt. Niemand wil dat de taal van de ander de hoofdtaal wordt. Het gevolg daarvan is dat geen enkele taal onderwezen wordt en ongeletterdheid de norm blijft. Nog een factor die geletterdheid belemmert, is het ontbreken van infrastructuur die noodzakelijk is voor het spreiden van geletterdheid, zoals een centrale omroep, internet, wegen en elektriciteit.

2. *Homogeniteit:* er is in Afghanistan geen sprake van een homogene nationale cultuur, waarbij de basis (algehele geletterdheid) om een dergelijke nationale cultuur te vormen niet gelegd is. Afghanistan is een lappendeken van etnische minderheden, zoals Pashtanen, Tadjieken, Hazara, Uzbeken, Turkmenen etc., waarvan geen enkele groep de numerieke meerderheid heeft. Wat deze situatie nog complexer maakt, is dat de meerderheid van iedere bevolkingsgroep buiten de grenzen van Afghanistan woont. Wat de precieze getalsverhoudingen zijn tussen de etniciteiten, blijft onbekend vanwege het ontbreken van een betrouwbare census. Uiteraard is geen van de groepen bereid om zijn vermeende en gewenste getalsmatige superioriteit onderuit te laten halen door zoiets als demografische statistieken. Dat betekent dat iedere groep, van klein tot groot, de meerderheid kan claimen om zo de politieke macht te rechtvaardigen.[512]

---

[511] Zie mijn masterthesis: Bashir Azizi, *In de spiegel van Afghanistan*.

[512] "This is because population figures by region, let alone by ethnic groups, are politically sensitive. Census takers have generally been prohibited from asking about group membership. In the absence of real data, Pashtun-dominated governments have always asserted that Pashtuns constitute an absolute majority in Afghanistan, although they probably comprise only its largest plurality. More recently, Hazaras have entered the numbers game to make themselves equal to the Tajiks. The Uzbeks have similarly inflated the number of Turkish speakers. And Tajiks are either a larger or smaller part of the total depending on whether they are subdivided by region or included as a single group. If one were to give equal weight to all of these partisan estimates and offer offense to none, it would be safe to say that the five largest ethnic groups in Afghanistan comprise approximately 185 percent of the country's total population with smaller groups accounting for another 15 percent." In: Barfield, *Afghanistan,* 23-24.

In een land als Frankrijk was er al een dominante hoge cultuur, voordat het proces van natievorming zich inzette. Met de vorming van de Franse natiestaat werd de dominante cultuur een nationale homogene cultuur. De Franse taal was het middel om deze cultuur te mogelijk te maken. In tegenstelling tot dit homogeniserende politieke proces, kan in Afghanistan geen enkele groep claimen dat ze in zowel cultureel als politiek de meerderheid heeft. Er is geen nationale, of zelfs maar een dominante cultuur. Dit komt doordat de verschillende culturen en etniciteiten elkaar te vuur en te zwaard bestrijden. Bij het uiteenvallen van het koninklijk huis, waarbij de continuïteit door erfopvolging traditioneel geaccepteerd werd, ontstaat voor het éérst de mogelijkheid dat verschillende etniciteiten en culturen de macht kunnen delen. Dit gebeurt echter niet omdat diepgewortelde tegenstellingen iedere groep aanzet om de macht te monopoliseren. Dit wordt verergerd door het ontbreken van een democratische politieke cultuur, waarin verkiezingsuitslagen geweldloos geaccepteerd worden.

3. *Anonimiteit:* vrijwel niemand verbeeldt zich als burgers van de Afghaanse staat, maar verbeeldt zich wel als lid van een bepaalde stam of religieuze groep. Daardoor worden de sociale rollen die iemand kan spelen (zijn beroep of zijn geschiktheid voor een openbare functie) niet bepaald door vaardigheden en geletterdheid, maar door het bezitten van de toevallig juiste etniciteit. Een minister in Afghanistan stelt ambtenaren aan die dezelfde etniciteit hebben, waarbij competentie voor de functie een ondergeschikte rol speelt, zo er al naar gevraagd wordt.[513] Hier wordt etniciteit vooropgesteld als basis voor politiek. Etniciteit in Afghanistan als indelingsprincipe is op zichzelf al problematisch, zoals Thomas Barfield, een prominent antropoloog die Afghanistan heeft bestudeerd, laat zien. Hij stelt dat het belangrijkste sociale kenmerk van het leven in Afghanistan de lokale *tribale* en *etnische* scheidingen zijn. De primaire loyaliteit van de mensen ligt respectievelijk bij hun eigen familie, dorp, stam, of etnische groepen (*qawm*). De bevolking van Afghanistan is verdeeld in een groot aantal van deze groepen op het lokale niveau. Maar de term *qawm* is flexibel en uitbreidbaar, waarbij het verwijzen hiernaar context-afhankelijk is van wie het vraagt. Het is daarmee dus niet alleen toepasbaar op deze kleinste eenheden, maar ook is het toepasbaar op de grootste etnische groepen van het land.[514] Vervolgens laat hij zien hoe het indelen op etniciteit vaak problematisch is:

> "First, ethnic group definitions are based on multiple criteria that are often locally idiosyncratic. Criteria considered critical in one region may be deemed irrelevant in another. Moreover, two groups in a local context may declare themselves distinct (and even hostile), but also accept as unproblematic a common ethnic label at the regional or national level. Ethnic groups, in this

[513] Ook blijkt Gani etnisch te polariseren, wat Muhammad Mohaqiq bevestigt. Mohaqiq is een van de twee plaatsvervangende CEO's. (De CEO van Afghanistan is Abdullah Abdullah, CEO is een vergelijkbare functie als 'premier' of 'minister-president', maar deze laatste twee termen zouden een grondwetswijziging vereisen.) Zie:
BBC Persian, "Baraye nukhusteen bar yak wazire pishine kabinah ba etehame 'fesad' mahakemah alani shud", *BBC Persian* (2 juni 2018), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-44684534 (geraadpleegd: 04 juli 2019).
[514] Barfield, *Afghanistan*, 18.

> respect, are more descriptive than operational. Thus, the larger the ethnic category being mapped, the less meaning that category will have. It is a mistake to see Afghan ethnic groups as fixed "nationalities" that have some overriding commonality and history that demands political unity. Finally, even when mapped at a fine scale, ethnic boundaries are always problematic on the ground. They frequently overlap in areas with mixed populations, and hide the crosscutting patterns of intermarriage, bilingualism, and unity through common geography. People of a shared locality (*manteqa)* may display more solidarity with their immediate neighbors of different ethnicities than they do with coethnics from other parts of the country."[515]

Hieruit valt af te leiden dat de anonimiteit, die Gellner als voorwaarde voor de natiestaat ziet, niet voldoende gerealiseerd is, afkomst en etniciteit zijn leidend in Afghanistan. De sociale rol van de inwoner wordt medebepaald door de lokale, tribale en etnische scheidingen, waarbij etniciteit als begrip in Afghanistan dus al problematisch is. Bepaalde taken in Afghanistan kun je dus alleen uitvoeren als je behoort tot een bepaalde (zogenaamde) etniciteit. Zoals reeds aangetoont is, is het bekleden van een (hoge) overheidsfunctie afhankelijk van de afkomst en etniciteit, die overeen moet komen met die van de minister van het ministerie waarbinnen je zou moeten gaan werken.

Met behulp van de theorie van Gellner kan nu een simpele logische conclusie getrokken worden: zonder kernelementen, welke mogelijkheidsvoorwaarden voor natievorming zijn, bestaat geen natiestaat. Er is dus geen natiestaat in Afghanistan. De tragische consequentie hiervan is dat alle pogingen van westerse landen om van Afghanistan een democratische rechtsstaat te maken tot mislukking gedoemd zijn. Miljarden en miljarden van westers geld zijn verspeeld en duizenden hebben hun leven voor niets opgeofferd. Het geld had beter besteed kunnen worden aan het scheppen van voorwaardes die de implementatie van de drie kernelementen mogelijk maken, in plaats van aan het uitspelen van etnische en religieuze groepen tegen elkaar en de steun aan misdadige regimes.

[515] Ibid, 18-19.

## 3.8. Nationalisme en ideologieën

In de vorige paragraaf is gebleken dat de omstandigheden voor de totstandkoming van natievorming in Afghanistan niet voorhanden zijn. Gellner definieert nationalisme als een politiek principe waarbij politieke en nationale eenheid samenvallen, wat een gegeven is dat al dan niet in een samenleving aanwezig is en daarmee empirisch a posteriori vastgesteld moet worden. De vraag is, zeker met betrekking tot Afghanistan, of dit ook gewenst is? Met deze vraag verschuift het perspectief van de discussie, namelijk van een empirische constatering, naar een normatieve stellingname, gebaseerd op een concept over wat een samenleving behoort te zijn. Dit behelst een ideologische stellingname. Gellner stelt dat deze ideologische concepten geen recht doen aan de politieke werkelijkheid van een land. Deze concepten, filosofische constructies door Europese denkers, bevatten volgens Gellner onvermijdelijk foute theorieën.

Hier volgt een lijst van enkele van dit soort valse theorieën, die volgens hem totaal onhoudbaar zijn:

(1) De theorie dat nationalisme een natuurlijk en zichzelf genererend verschijnsel is. Deze theorie is manifest onjuist, omdat de factoren die zouden kunnen bijdragen aan de vorming van de natie simpelweg niet voorhanden zijn. Daarom is de natievorming in bijvoorbeeld Afghanistan als premoderne, agrarische samenleving nog niet van de grond gekomen.

(2) De theorie dat nationalisme *geen* onderdeel is van het moderniseringsproces, maar een conclusie uit bepaalde ideeën die niet noodzakelijk getrokken hoeft te worden. Afghanistan laat juist zien dat natievorming wel degelijk afhangt van het moderniseringsproces naar een industriële (moderne) samenleving.

(3) De marxistische theorie dat natievorming een verkeerd begrepen consequentie is van de arbeidersstrijd. Niet de naties moeten opstaan en vechten voor hun rechten, maar de klassen in de maatschappij. Dit punt vergt een wat uitgebreidere historische toelichting. De oorlogen van de afgelopen veertig jaar hadden het karakter van een burgeroorlog en niet van een klassenstrijd. De Democratische Volkspartij H.D.K.H. Afghanistan, die opkomt voor de belangen van de zogenaamde lage klassen, het proletariaat en de boeren, werd verrast door een opstand van juist de boeren en de armste laag van de bevolking, waarvoor ze dacht op te komen. Opmerkelijk is dat het verzet van de lage klassen georganiseerd en gefinancierd werd door de feodale heersers en stamhoofden, die op hun beurt weer gefinancierd werden door buitenlandse kapitalisten. Aan de boeren werd voorgespiegeld dat ze vochten tegen ongelovigen, terwijl ze in het duister gelaten werden over de rol van hun eigen feodale heersers. De strijdende partijen waren niet verdeeld op grond van hun klasse, maar alweer volgens de lijnen van etnische en religieuze groeperingen. Vooral etniciteit en religie werden als motivator gebruikt om te vechten tegen de Russen, maar net zo lief tegen elkaar.[516]

[516] Er zijn talloze voorbeelden van onderlinge veldslagen van de moedjahedien in de periode dat zij aan de macht zijn. Omdat de strijdende partijen dit keer niet qua religieus belang van de Islam verschillen, maar omdat de leider van de moedjahedien tot

(4) De theorie dat nationalisme het opnieuw verschijnen is van de primitieve emotionele kracht van het delen van bloed en grond. Aanhangers van dit soort nationalisme vinden dit iets geweldigs: het versterken van het levensbloed van de natie. Tegenstanders zien hierin bewijs dat nationalisme tot barbarij leidt. Maar Afghanen geven hun bloed niet voor de natie Afghanistan (die niet bestaat), maar voor hun eigen stam. De atavistische kracht van het behoren tot een bepaalde etnische groep werkt hier niet als natie ontwikkelend, maar als natie vernietigend.

een rivaliserende stam behoorde. Ook dit is een voorbeeld waar behoren tot een sociaal-economische klasse volstrekt ondergeschikt is aan de tribale tegenstellingen. De boeren, de feodalen, de intellectuelen en zelfs later ook de linkse intellectuelen vochten tegen de boeren, feodalen en intellectuelen van andere etnische of religieuze groeperingen. Ze vochten om het belang van de eigen etnische of religieuze groep, terwijl ze allemaal moslims waren. Helaas gaat de strijd nog steeds door. Dit wordt gecataliseerd door buitenlandse mogendheden.

## 3.9. Conclusie

Door de Franse Revolutie is er een nieuw begrip van de natie geïntroduceerd, waarbij staatsburgerschap 'als volk' collectief en soeverein was, wat het onvervreemdbare recht betekende van zelfbestuur. Dit ging gepaard met de overgang van onderdaan naar burger, wat betekende dat het volk de enige legitimatiebron van de staatsmacht werd, oftewel: de natiestaat. Ook was de verbinding tussen de voorwaarden van staatsgrenzen van natiestaten en democratisch burgerschap eerder een kwestie van historische contingentie dan een noodzakelijkheid. Toegepast op Afghanistan zien we dat daar de natievorming niet voltooid is, aangezien andere (natie)staten zich veelal bemoeid hebben met Afghanistan, vanuit hun verdeel en heers politiek. Nationalisme en het proces van natievorming hebben grote invloed gehad op de wereldgeschiedenis de laatste twee eeuwen. Vaak worden taal, religie, dynastie, ras en etniciteit, geografisch territorium en gemeenschappelijke belangen als belangrijke elementen gesteld voor natievorming, maar deze zijn geen noodzakelijke voorwaarden. Om de noodzakelijke voorwaarden te vinden, moeten nationalisme, de staat en de natie gedefinieerd worden.

Nationalisme is een theorie van politieke legitimiteit, waarbij etnische grenzen noodzakelijkerwijs niet door politieke grenzen heen lopen, en specifiek, dat etnische grenzen binnen een gegeven staat machtshebbers niet mogen scheiden van de rest.

De staat heeft noodzakelijkerwijs een arbeidsdeling, maar niet een bepaalde of alle specialisme(s) maken iets tot een staat. Het is een institutie (of groep instituties) die zich specifiek bezighoudt met de handhaving van orde.

De natie is moeilijker te definiëren, maar gedeelde cultuur en herkenning van toebehoren tot dezelfde natie zijn twee belangrijke elementen, hoewel ze niet voldoende zijn. De natie kan ook gedefinieerd als een verbeelde politieke gemeenschap, die verbeeld wordt als inherent beperkt en soeverein. Doordat vele van deze kenmerken niet aanwezig zijn in Afghanistan, kan men niet spreken van een moderne natiestaat, zo zijn geletterdheid, homogeniteit en anonimiteit niet aanwezig.

Waar nationalisme zich meer richt op politieke legitimiteit, richt patriottisme zich meer op de loyaliteit. In een natiestaat heeft dit de vorm van de identificatie met het staatsbestel dat alle mensen, indien zij tevreden zijn met het functioneren van hun staat, rechtvaardig achten en bereid zijn te steunen. Ook gaat dit gepaard met een liefde richting de constitutie van de politieke gemeenschap. Het staat overigens niet tegenover kosmopolitisme, mits het respect voor en loyaliteit jegens de eigen staat getemperd wordt door respect voor andere naties en het in ieder geval vermijden van extreem chauvinisme en agressie jegens andere staten en bevolkingsgroepen.

Voor het begrijpen van de overgang van onderdaan naar burgerschap is het begrip natie en de daarvan afgeleide natiestaat en nationalisme van eminent belang. Staatsnationalisme als een historisch fenomeen is geen essentieel kenmerk van de menselijke samenleving, maar een historisch contingent instrument om politiek te bedrijven, die past bij een gegeven sociaaleconomische situatie, voornamelijk bepaald

door het industriële tijdperk. Pas in de Franse Revolutie werd het staatsbegrip verbonden met de wensen van de bevolking, die zich ten gevolge daarvan konden identificeren met de staat. Dit is het begin van een democratisch tijdperk waarin burgers de mogelijkheid krijgen om hun burgerschaps-bewustzijn te ontwikkelen. De Franse Revolutie maakt, binnen Frankrijk, van onderdanen staatsburgers. Daarmee vormen de burgers, middels de volkswil, de legitimatie van de staatsmacht. Geïnspireerd door de Franse Revolutie, via de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring, hebben burgerlijke rechten een universeel karakter gekregen. Hiermee komen rechten van mensen impliciet aan alle wereldburgers toe. Dat wil zeggen, de mondiale ethiek mag niet stoppen bij de grenzen van individuele natiestaten. De rol en betekenis van nationale staten hebben sinds hun ontstaan sterk gewisseld en hebben verschillende gezichten vertoond. Nationale staten hebben een belangrijke rol gespeeld in het proces van collectieve identiteitsvorming, maar ze speelden ook een sterke rol in de strijd van volkeren tegen de traditionele macht van de absolute heersers in het Europa van de 18e en 19e eeuw. Bovendien heeft het nationalisme gedurende de 20e eeuw een cruciale rol gespeeld in de onafhankelijkheidstrijd tegen vreemde overheersers, zoals koloniale machten.

Nationalisme is weliswaar verbonden met zwarte bladzijdes in de geschiedenis: het leidde tot gruwelijke oorlogen in Europa en in de rest van de wereld, vooral wanneer nationalisme omsloeg in chauvinisme en zich op agressieve wijze richtte op andere naties of zelfs tegen minderheden binnen de eigen natiestaat. Toch is het moderne natiestaten, vooral in de westerse samenleving, gelukt om grote stappen te zetten in de richting van de verzorgingsstaat, waarin de sociale grondrechten van mensen, naast de klassieke grondrechten, in grote mate gegarandeerd worden. De gebeurtenissen uit de eeuwen na de Franse Revolutie tonen evenwel aan dat nationale staten van nature niet vreedzaam (hoeven te) zijn.

Van alle ingrijpende historische ontwikkelingen[517] die de afgelopen 500 jaar in Europa de moderne samenleving gevormd hebben, zijn geen sporen te vinden in de geschiedenis van Afghanistan gedurende dezelfde (historische) periode. Vooral van een formele scheiding van kerk en staat die het summum van moderniteit vormt, is tot op heden geen sprake. Deze ontwikkelingen waren niet slechts vreemd aan de van oorsprong tribale culturen, maar ook de verhouding tussen religie en staat gold voor deze culturen als vreemd, welke voor hen wezenlijk problematisch blijft. Er bestaat grote twijfel of de Afghaanse politieke structuur in de werkelijkheid zich tot een staat in de moderne zin van het woord, als autonome politieke actor, zou hebben kunnen ontwikkelen, laat staan tot een moderne natiestaat met een seculiere signatuur.

De huidige situatie in de wereld maakt in dit verband de hypocrisie van Westerse machten pijnlijk duidelijk: De westerse politieke realiteit van de afgelopen eeuwen heeft op de legitimiteitsvraag van het principe van de natiestaat een tweeledig antwoord gegeven. In het Westen is er een legitimatie die alleen geldig is op basis van de volkswil, in niet-Westerse landen zoals Afghanistan daarentegen wordt de

[517] Zoals Humanisme, de Renaissance, de Reformatie, de Verlichting, de Wetenschappelijke- en Industriële Revolutie en Secularisme.

politiek door buitenlandse machten bepaald. Door de inmenging van de buitenlandse mogendheden en ontbreken van de voorwaarden, die door de historische ontwikkelingen gecreëerd worden, is de vorming van de natiestaat in Afghanistan verder gedoemd te mislukken.

Uit het voorgaande gedeelte heb ik nog twee andere mogelijkheidsvoorwaarden gevonden, te weten (historisch-contingente voorwaarde van) de natiestaat en, in samenhang met hoofdstuk 1 en 2, vrij burgerschap. Deze zullen in de eindconclusie worden uitgewerkt. De natiestaat is ontzettend belangrijk geweest voor de ontwikkeling van burgerschap en wereldburgerschap, en het is dus ook nodig deze te begrijpen om wereldburgerschap te begrijpen. Aan de hand van de eerste drie hoofdstukken heb ik een begrip geschetst van wereldburgerschap, en heb ik drie rechtvaardigingen (geografische structuur van de aarde, morele verantwoordelijkheid en globalisering) en zes mogelijkheidsvoorwaarden (natiestaat, vrij burgerschap, gastvrijheid, kosmopolitisch concept democratie, instituties die mensenrecht waarborgen en non-interventionisme) gevonden. Om de tweede onderzoeksvraag te beantwoorden over de relatie tussen het onderwijs en wereldburgerschap moet er eerst gekeken worden naar wat er de laatste jaren gebeurt (en misgaat) in het onderwijs in Nederland in verhouding tot Afghanistan. Hier zal het volgende hoofdstuk over gaan.

# Hoofdstuk 4: Conditie van burgerschapsonderwijs in concrete samenlevingen en de wettelijke opdracht tot burgerschap in Nederland

## 4.1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt de verhouding tussen burgerschap en de constituerende rol van onderwijs onderzocht. Mijn hypothese is dat deze rol afhangt van de voorliggende maatschappelijke verhoudingen in een bepaald land en de hiërarchische ontwikkelingen die deze verhoudingen gevormd hebben. Zo zal blijken dat burgerschapsvorming in een open democratische samenleving zich onder een heel wat gunstiger gesternte heeft kunnen ontwikkelen dan in een gesloten autoritaire samenleving. Daarbij volg ik weer de rode draad die door mijn hele onderzoek loopt, namelijk de vergelijking tussen een westerse democratische samenleving (Nederland) en een archetypische tribale samenleving (Afghanistan). Het meest in het oog springende kenmerk van een tribale samenleving is de onderdanigheid van de inwoners ten opzichte van de politieke macht. In de vorige hoofdstukken werd geconcludeerd dat burgerschap geen gave van de natuur is, maar een gevolg van een nieuwe vorm van maatschappelijke organisatie in een bepaalde historische context. Het is vooral een product van instituties, van een gevestigde orde waarmee enerzijds de relatie tussen personen en staat en anderzijds de personen onderling en tot andere groepen mensen gevormd worden. Pas in het tijdperk van de Franse Revolutie wordt het begrip staat in nauw verband gebracht met de wensen en de belangen van alle inwoners van een land. De natievorming, als gevolg van de Franse Revolutie, was een ingrijpend proces van een nieuwe collectieve identiteitsvorming en daarmee ook van het burgerschapsbewustzijn. Dat had tot gevolg dat mensen als staatsburger onvervreemdbare rechten verwierven om zichzelf te besturen. Het idee dat het volk de enige legitimatiebron van de staatsmacht is, was de belangrijkste boodschap van de Franse Revolutie.

Voor de Franse Revolutie lag het monopolie van politiek bij de kerk en bij dynastieën. Dit werd doorbroken en vervangen door de volkswil die de grond werd voor legitieme machtsuitoefening. In dit licht wordt de vraag naar de inhoud en betekenis van burgerschap van fundamenteel belang, namelijk hoe wordt de legitimatie van het politieke gezag gerechtvaardigd? Behoort de bevolking nog steeds in een onderdanige positie ten opzichte van de politieke macht of behoort de bevolking fundamentele burgerlijke rechten te genieten? Kortom: wordt over mensen als onderdanen geregeerd of mogen de burgers zichzelf besturen? Dit soort vragen (over de conditie van burgerschap) wordt vooral nijpend als je zelf ooit als een onderdaan in een systeem geleefd hebt, zoals in Afghanistan, en daarna in een land, zoals Nederland, terechtgekomen bent waar men burgerrechten geniet en zelf deel kan nemen aan de politieke besluitvorming. Deze constatering beïnvloedt ook de wijze van participatie in een samenleving. Politieke participatie vindt vrijwel in alle samenlevingen plaats, maar de inhoud van burgerschapsvorming kan in verschillende samenlevingen heel anders ingevuld worden. Bij de vorming

van burgerschap speelt onderwijs een cruciale rol. De inhoud van deze rol is echter afhankelijk van het desbetreffende politieke systeem dat in een land heerst.

Mijn persoonlijke ervaringen met het onderwijs in Afghanistan en Nederland hebben mij doen realiseren dat ik met twee totaal verschillende werelden geconfronteerd werd, en dat het onderwijs nooit als een op zichzelf bestaande institutie begrepen kan worden, los van de rest van de samenleving en het heersende politieke systeem. De school zelf vormt een maatschappelijke institutie en heeft *altijd* een maatschappelijke betekenis. In principe kan elk vak op een school bijdragen aan de vorming en ontwikkeling van het kind, denk aan het wel of niet kennis mogen nemen van de evolutietheorie. Daarom is een visie op burgerschapsvorming altijd context gebonden.

Handelt men binnen een burgerlijke constitutie, waarin het principe van de vrijheid van de leden van de gemeenschap als mensen geldt, dat alle burgers onder dezelfde gemeenschappelijke wetgeving vallen en gelijkheid tussen staatsburgers gegarandeerd wordt, dan vereist dit dat men een heel andere onderwijsdoctrine hanteert dan zoals gebruikelijk is in niet-burgerlijke samenlevingen. Een treffend voorbeeld is de wijze waarop de moedjahedien en de Taliban onderwijs gebruiken om hun onderdanen te indoctrineren en zelfs de helft van de bevolking (de vrouwelijke helft) onderwijs te ontzeggen. Deze fundamentele verschillen in de burgergelijke conditie zijn van belang voor de richtinggevende politieke en pedagogische principes. Hoewel de vraag of burgerschapsvorming een taak van het onderwijs (school) dient te zijn verschillende antwoorden kent, is het naar mijn mening moeilijk te ontkennen dat alle vakken op school een bijdrage kunnen leveren aan de vorming van burgerschap bij leerlingen.

Zoals in de vorige hoofdstukken geconstateerd is, is de burgerlijke staat in Afghanistan afwezig. Het onderwijs in Afghanistan is gericht op de totale culturele gelijkschakeling van onderdanen. Telkens als in Afghanistan een nieuwe regering aantreedt, wordt ook een andere ideologie systematisch opgelegd; in feite is dit indoctrinatie. Dit soort onderwijs is nooit gericht geweest op de ontwikkeling van kinderen tot vrije en kritische burgers, maar op het kweken van gehoorzame onderdanen.

Historisch gezien kent het staatsonderwijssysteem in Afghanistan een zeer korte geschiedenis. Tot de 20e eeuw kende het land geen middelbare scholen, laat staan universiteiten. De eerste middelbare school werd gesticht 1903 in Kabul, in de tijd van Amir Habibullah. Het totaal aantal leerlingen op deze school was 269 en het totaal aantal leerlingen op de basisschool 700, er waren 55 docenten. Deze kleine onderwijsorganisatie had een beperkt budget. Onderwijs bestond toen alleen in Khabul.[518] Na 16 jaar waren er twintig mensen die de middelbare school hadden afgemaakt. Veel van de docenten waren intellectuelen die voorstander waren van een constitutionele monarchie. De omgeving van de Amir was bang dat onderwijs daarmee een bron zou gaan vormen tegen het absolutisme van het Sultanaat. De prins Nasrullah Khan, de plaatsvervanger van de Amir, stelde dus aan de Amir voor om deze scholen te sluiten en zei: 'uit onderwijs wordt voorwaardelijkheid geboren', waarmee hij doelt op de

[518] Ghobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 702.

voorwaardelijkheid van een constitutionele monarchie 'en deze voorwaardelijkheid staat in oppositie met de eeuwige op de sharia[519] gebaseerde heerschappij van het sultanaat.'[520] Wat het basisonderwijs betreft was de toegang zeer beperkt vanwege de gebrekkige infrastructuur en het ontbreken van middelen. Hoe beperkt weten we niet, omdat betrouwbare statistieken tot op de dag van vandaag ontbreken. Opmerkelijk is dat zelfs nu, in het begin van de 21ste eeuw, vervolgopleidingen na de basisschool (zoals het middelbaar onderwijs ) nog steeds niet verplicht gesteld worden. Meer dan een eeuw na de eerste school in Afghanistan, heeft Afghanistan nog steeds een van de laagste alfabetiseringsgraden van de wereld. Deze ligt namelijk op 31% van de volwassen bevolking (boven de 15), voor vrouwen ligt deze op 17%, met grote variatie, wat wijst op een sterke geografische en gender spreiding. In Kabul ligt de graad op 34,7%, in de twee zuidelijkste provincies slechts op 1,6%.[521] Om een beeld te schetsen: in Nederland ligt de alfabetiseringsgraad op 99% voor zowel mannen als vrouwen.[522]

In de tijd van Taliban bereikte het onderwijs in Afghanistan een dieptepunt, waar vrouwen totaal uitgesloten werden van het onderwijs. Het verschil is duidelijk te zien in de vergelijking van 2001 (het jaar van de val van de Taliban) en 2016. Waar in 2001 nog minder dan een miljoen kinderen naar school gingen, is dit in 2016 uitgegroeid naar 9,2 miljoen. Het aantal scholen is gegroeid van 3400 naar 16400, het percentage vrouwen die naar school gaan is gegroeid van minder dan 1 procent naar 39 procent. Hoewel deze gegevens laten zien dat, ten opzichte van de Taliban, het onderwijs verbeterd is, wil dit niet zeggen dat het goed gaat met het onderwijs in Afghanistan. Allereerst is dit natuurlijk te zien in de bovengenoemde alfabetiseringsgraad, maar we zien dit ook aan de 3,5 miljoen kinderen, waarvan 75% vrouwen, die nog steeds niet naar school gaan. Ingeschat is dit ongeveer 1/4e van de kinderen die naar school zouden moeten gaan, in tegenstelling tot Nederland, waar in principe iedereen naar school gaat (en dit ook verplicht ook is). Dit komt onder andere door onveiligheid, armoede, het gebrek aan gekwalificeerde vrouwelijke docenten, en ondermaatse schoolfaciliteiten. Sterker nog, bijna de helft van de 'scholen' heeft noch een gebouw, noch faciliteiten. Hierdoor zijn ook voor diegenen die wel naar school gaan de leerresultaten vaak slecht, en de vaardigheden die ze leren komen vaak niet overeen met de eisen van de banenmarkt. Dit leidt er vervolgens toe dat families twijfelen aan de noodzaak en deugden van onderwijs.[523] Het uitgaveverschil tussen Nederland en Afghanistan voor onderwijs spreekt dan ook boekdelen. Terwijl in een klein land als Nederland in 2017 in totaal 43,8 miljard euro[524] aan

[519] Hier wordt niet gedoeld op de sharia als islamitische grondslag, maar betekent hier de *geldigheid en legitimiteit van een dynastie*.
[520] Ghobar, *Afghanistan dar masire tarikh*, 720.
[521] UNESCO, "Enhancement of Literacy in Afghanistan (ELA) Programme", UNESCO http://www.unesco.org/new/en/kabul/education/youth-and-adult-education/enhancement-of-literacy-in-afghanistan-iii/ (Geraadpleegd op 16-06-2019).
[522] Nationmaster, "Netherlands Literacy Stats", *Nationmaster*, https://www.nationmaster.com/country-info/profiles/Netherlands/Education/Literacy (Geraadpleegd op 16-6-2019).
[523] IIEP, UNESCO, "3 pillars of Afghanistan's education plan", *IIEP UNESCO* (12 februari 2018), http://www.iiep.unesco.org/en/3-pillars-afghanistans-education-plan-4379 (Geraadpleegd op 16 juni 2019).
[524] Onderwijs in Cijfers, "Uitgaven", https://www.onderwijsincijfers.nl/kengetallen/onderwijs-algemeen/uitgaven (Geraadpleegd op 02-07-2019).

onderwijs werd besteed, was dit in Afghanistan minder één miljard dollar (817,4 miljoen dollar).[525] Maar zelfs dit beperkte budget van Afghanistan voor onderwijs komt niet altijd terecht bij het onderwijs. Corruptie is hier een groot probleem, aangezien zeker 1000 scholen fictief zijn. Deze zogenaamde fictieve scholen bestaan alleen op papier, zodat de centrale overheid geld besteedt aan deze scholen, en dit dus terechtkomt bij corrupte ambtenaren. Het onderwijs is zeker geen uitzondering voor de grote corruptieproblematiek in Afghanistan.[526] Alleen al in Paktia (een provincie in Zuidoost-Afghanistan) werden er door de overheid vijftig van dergelijke fictieve scholen ontdekt en hun budget werd daarna uiteindelijk stopgezet.[527] Hoelang dergelijke fictieve scholen geld ontvangen voordat de overheid ze ontdekt is giswerk. Terugkomende op het probleem van veiligheid, het is niet slechts zo dat het gaat om 'externe' dreiging van oorlog en geweld, maar ook binnen de scholen is er geen veilige omgeving. De helft van de leerlingen van scholen heeft te maken met lijfstraffen in de school.[528]

Het onderwijs door de school is een soort voortzetting van de traditionele koranscholen die informeel in alle hoeken van het land de kinderen voor hun basisschool in moskeeën gegeven wordt. Het aantal kinderen die (tot hun 7e jaar[529]) naar de moskee gaan is meestal groter dan het aantal kinderen die naar school gaan. Alleen al omdat in vrijwel elk dorp een moskee staat, maar niet in elk dorp een school. Opvallend is het feit dat de maatschappelijke vorming van de kinderen niet op school begint, maar in de moskee. Daarom is de eerste plek voor de morele socialisatie van kinderen een zaak van de moskee en niet van het formele onderwijs door de staat. Dat betekent, in tegenstelling tot een westerse (en/of seculiere) samenleving, dat het niet de school is, maar de moskee die de *éérste publieke institutie* vormt die het kind binnentreedt. In moskeeën worden kinderen voor het éérst publiekelijk opgevoed en onderwezen volgens de eisen van de religie die een monopolie op de waarheid bezit, die kinderen zich eigen moeten maken. Op school wordt dit min of meer voort gezet, afhankelijk van de heersende politieke macht. De moskeeën zijn zeer gericht op discipline, middels bijvoorbeeld lijfstraf, waardoor het kind voor het eerst systematisch leert om een gehoorzame onderdaan van een religieuze gemeenschap te worden. Van alle aan die praktijken onderworpen kinderen wordt verwacht dat ze tot aan hun dood loyaal blijven aan het enige WARE geloof. De moellah in de moskeeën is er om religieuze ideeën op te leggen en daarmee gepaste gewoonten te vormen in het kind. Hier worden kinderen opgevoed en opgeleid voor één vaste positie in het leven waar hij/zij niet een autonoom, maar een passief onderdeel

---

[525] Unesco Institute for Statistics, "Education Expenditures" in:
Databank Worldbank, "Education Statistics" (2017) https://databank.worldbank.org/source/education-statistics-%5E-all-indicators/Type/TABLE/preview/on# (Geraadpleegd: 02 juli 2019)

[526] BBC Persian, "Neeme az danishamozan madares Kabul mawrede khushunat qarar gereftah and", *BBC Persian* (10 februari 2018), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-43018158 (geraadpleegd: 03 juli 2019)

[527] BBC Persian, "Buddgah beesh az penjah maktabe khyali dar welayate Paktia Afghanistan qata shud", *BBC Persian* (28 februari 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/02/160228_k04_ghost_schools_discovered_in_paktia (geraadpleegd: 03 juli 2019)

[528] BBC Persian, "Neeme az danishamozan madares Kabul mawrede khushunat qarar gereftah and", http://www.bbc.com/persian/afghanistan-43018158.

[529] In Afghanistan gaan kinderen pas naar de basisschool als ze zeven jaar zijn geworden.

van een traditionele gemeenschap moet worden. Ik moet overigens wel opmerken dat niet *alle* kinderen naar een moskee gaan, er zijn bijvoorbeeld ook kinderen die niet structureel les krijgen of kinderen die thuis les krijgen.

In dit onderwijs doet de macht van de religie zich dus onverminderd voelen; de leerstellingen mogen niet bekritiseerd worden en lijfstraf is een normale praktijk, zodat van een gelijkwaardige positie ten opzichte van andersdenkenden geen sprake kan zijn. Deze vorm van onderwijs was voor de inval van de Sovjet-Unie nog niet gepolitiseerd en wat de inhoud van het religieonderwijs betreft van een laag niveau. De imams waren zelf lokaal traditioneel opgeleid, bezaten zelf slechts een rudimentaire kennis van de Islam, en waren al helemaal niet breed onderlegd op het gebied van andere religies of wetenschap. Zelfs kennis van de Arabische taal ontbrak. Daardoor was de interpretatie van de koran zeer problematisch. Opmerkelijk is dat het onderwijs nog relatief vrij van aard was wat betreft de religieuze invloed. Dit veranderde drastisch met de stichting van de Islamitische staat, met de komst van de moedjahedien en later het Islamitische Emiraat van de Taliban. Hier begonnen de hoogtijdagen van religieuze *scherpslijperij* en maatschappelijke intolerantie. Onder de Islamitische staat is iedere afwijkende interpretatie van de koran verboden. Dit gaat zelfs zo ver dat ook de evolutietheorie en andere moderne wetenschappelijke en maatschappelijke inzichten, over bijvoorbeeld de gelijke capaciteiten van man en vrouw voor intellectueel werk, verboden zijn. Dit wil echter niet zeggen dat de moedjahedien en de Taliban niet pragmatisch zijn, wat betreft het gebruik maken van moderne middelen, als ze daar hun voordeel mee kunnen doen.

Laat mij dit illustreren met een kort deel van mijn eigen levensverhaal. Als kind bezocht ik tot mijn 7e op aandringen van mijn vader de moskee. Net zoals andere kinderen moest ik de koran uit mijn hoofd leren, zonder dat ik de betekenis kende. Ook de imam zelf kende de inhoud slechts uit de traditionele overlevering, want hij was zelf de Arabische taal niet machtig (Hij kon het lezen, maar niet spreken en begrijpen). Toen ik eenmaal het regulier onderwijs ging volgen (gelukkig was in mijn geboortestad zowel een basis- als een middelbare school), werd ik snel gefascineerd door seculiere kennis, met name de natuurwetenschappen en geografie. Dit was overigens in de tijd van Zahir Shah en Daoud Khan. Vooral de nevelтheorie van Kant en Laplace boeide mij mateloos. Het was mijn geluk dat in de tijd vóór de moedjahedien dergelijke onderwerpen nog onderwezen mochten worden. Ik was een zeer vlijtige leerling die vaak tot diep in de nacht met zijn neus in de boeken zat. Op een nacht betrapte mijn vader mij en zei: 'als je al deze tijd besteed had aan alleen de studie van de koran, dan was je zo machtig geworden dat je geloof alleen al voldoende zou zijn om een vliegtuig uit de lucht te blazen.' Mijn vader was een traditionele moslim die niet in de politieke islam geloofde. Volgens hem had God geen politieke wereldse partij nodig om zichzelf of de Islam te verdedigen. Hij is immers almachtig en alwetend. Opmerkelijk is dat de moedjahedien zich als gelovig voordoen, maar zich in de praktijk toch liever beroepen op praktische middelen, die de wetenschap heeft voortgebracht. Voor de bestrijding van Sovjet straaljagers in Afghanistan deden ze geen beroep op de Goddelijke adem, maar op stinger-

raketten die hen ter beschikking werden gesteld door de V.S. De weigering van mijn vader om met militante middelen de politieke islam te verspreiden, kostte hem, ondanks dat hij bekend was als zeer gelovig man, het leven. De moedjahedien hebben hem op gruwelijke wijze vermoord. Het is vanuit mijn optiek, en van ieder ander die zich laat leiden door humanistische principes, bijzonder tragisch dat de huidige politiek van de westerse machten met betrekking tot de zogenaamde pacificatie van Afghanistan, vooral gericht is op militaire operaties, die de situatie alleen maar verslechteren.

De ontwikkeling van onderwijs in Afghanistan heeft een moeilijke weg bewandeld en kent nog vele problemen die opgelost dienen te worden. De belangrijkste stap voor de verbetering van onderwijs in Afghanistan is naar mijn mening *ontideologisering* van het onderwijs, in combinatie met religieus-neutraal onderwijs. Aangezien veel kinderen niet veilig naar school kunnen gaan, is de garantie op veiligheid een belangrijke vereiste, orde en veiligheid zijn nota bene de primaire taken van een staat, zoals aangetoond in het vorige hoofdstuk bij Gellner en Weber. Ook moet de infrastructuur verbeteren zodat elk kind makkelijker de school kan bereiken en moeten de faciliteiten en schoolgebouwen op orde worden gebracht. De kwaliteit van het onderwijs en de aansluiting met de arbeidsmarkt zijn problemen die een oplossing vereisen. Er moet dus eerst geïnvesteerd worden in de kwaliteit van het onderwijs, in plaats van de kwantiteit van scholen. Ook is er een kloof tussen het aantal aanmeldingen en de daadwerkelijke aanwezigheid. Er zijn systematische hiaten in toegang onder verschillende groepen (bijvoorbeeld de verhouding jongens en meisjes, kinderen met analfabetische ouders en kinderen met alfabetische ouders), nomadische en arme kinderen worden zelfs systematisch uitgesloten van onderwijs.[530] Afghanistan is een multiculturele samenleving, maar dit vindt men niet terug in het onderwijs, betreffende tolerantie. In het onderwijs wordt men niet onderwezen in het respect voor verschillende culturen, religies en achtergronden, maar wordt eenzijdig één religie gegeven. Daarom is het van belang dat men mensenrechten en wereldburgerschap, dus de noodzaak van pluriformiteit en diversiteit, onderwijst in Afghanistan, aangezien dit aan een open en tolerante houding van de leerlingen kan bijdragen. Helaas is het op dit moment zo dat de fundamentalistische extremistische interpretatie van de islam, onder de naam van het vak 'saqafate islami' ('islamitische cultuur'), een vast onderdeel is van alle lagen van het onderwijs. Hafiz Mansur, een Afghaanse parlementariër, waarschuwt dan ook voor deze gevaarlijke ontwikkelingen: "(…) het onderwijzen van wereldbeschouwing en Islamitische jurisprudentie onder de naam van 'saqafate islami' levert een bijdrage aan 'religieus extremisme' en zelfs 'terrorisme'" en "(…) het verspreiden van religieus extremisme brengt niet alleen de Afghaanse staat in gevaar, maar ook het bestaan van Afghanistan zelf."[531] Hoewel Mansur duidelijk een standpunt tegen dit onderwijzen van extremisme inneemt, is het opvallend dat tegelijkertijd Saudi-Arabië juist de fundamenten van de

[530] Nathalie Lahire, *Afghanistan: promoting education during times of increased fragility (English)* (Washington D.C.: World Bank Group, 2018) 55-56.
http://documents.worldbank.org/curated/en/280721531831663216/Afghanistan-promoting-education-during-times-of-increased-fragility (Geraadpleegd: 02-07-2019)

[531] BBC Persian, "Hushdare Hafiz Mansur dar mawrede gustreshe efratgrayee mazhabi dar danishgah haye Afghanistan", *BBC Persian* (27 november 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-38124994 (geraadpleegd: 3 juli 2019).

politieke islam aan het verstevigen is in Afghanistan. Saudi-Arabië heeft 500 miljoen (dus bijna net zo veel als het totale onderwijsbudget van Afghanistan) geïnvesteerd om een internationale Islamitische universiteit in Nangarhar (een grote provincie in oost-Afghanistan) op te richten. Hier wordt lesgegeven in het Arabisch, er is plaats voor 10000 studenten, en de gehele Islamitische wereld moet er terecht kunnen. De eerste steen is al gelegd.[532] Deze werkwijze van Saudi- Arabië is voor Afghanistan niet nieuw, het exporteren van de politieke Islam naar Afghanistan zagen we al in de tijd dat de moedjahedien en de Taliban aan de macht waren, sterker nog, ze hebben ze geholpen om aan de macht te komen (zie hoofdstuk 3).

Na deze schets van de bedroevende situatie van het onderwijs in Afghanistan, wenden we ons tot de situatie van het burgerschapsonderwijs in Nederland.

De gedachte dat onderwijs een cruciale bijdrage kan leveren aan "vorming" van burgerschap is algemeen erkend en niet weg te denken. Zo 'behoort burgerschap steeds tot de kerntaken van het onderwijs' in Nederland.[533]

De erkenning van het belang van burgerschapsonderwijs is het gevolg van een historische ontwikkeling van het Nederland van na de Tweede Wereldoorlog. Het ideaal voor burgerschap, de klassiek liberale visie dat het iedere burger vrij staat zijn leven naar eigen inzicht in te richten, bleef bestaan tijdens de de ingrijpende culturele transformatie van de Nederlandse samenleving (van een verzuilde maatschappij naar een ontzuilde maatschappij, met als resultaat verdere individualisering en secularisering).

Aanvankelijk waren er weinig problemen met burgerschap, want zelfs in de verzuilde samenleving waren er tussen de zuilen nog voldoende gedeelde waarden. Hoewel het klassiek liberale burgerschapsideaal nog dominant was in de decenia na de Tweede Oorlog, kwam hier langzamerhand verandering in, door de opkomst van een aantal maatschappelijke ontwikkelingen.[534] Op de eerste plaats speelt de individualisering van de samenleving, waardoor het gevoel bij een duidelijk gedefinieerde, culturele groep te horen, verwaterde. Dit hing nauw samen met de verdere secularisering en de erosie van de traditionele banden. Als laatste element is er de instroom van migranten uit niet-westerse samenlevingen, waarvan een substantieel deel onze culturele waarden niet deelden. Door deze ontwikkelingen werd de vanzelfsprekendheid van de omgangscultuur tussen Nederlandse burgers verbroken. De politiek werd

[532] Harun Najadizada, "Afghanistan; awardgahe digare baraye Iran wa Arabistan", *BBC Persian* (21 november 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-38043483 (geraadpleegd: 3 juni 2019).

[533] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs* (16 december 2013) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

[534] Herman van Gunsteren, *Bouwen op burgers: Cultuur, preventie en de eigenzinnige burger* (Amsterdam: Uitgeverij van Gennep, 2008) 21.

voor het probleem gesteld hoe de inhoud van burgerschap en de vaardigheden die burgers nodig hebben om onderling als burgers met elkaar om te gaan, opnieuw te formuleren.[535]

> "Waar we in de jaren negentig dachten dat 'de' Nederlandse cultuur niet bestond, dat kenmerkend voor Nederland juist de diversiteit en tolerantie waren, worden na 2000 door de overheid talrijke initiatieven ondernomen om die beweerde eenheid van de Nederlandse cultuur te herstellen."[536]

De centrale overheid heeft na 2000 middels wetgeving burgerschap geherdefinieerd. Het klassieke burgerschapsbegrip richtte zich op handelen en liet de gedachten van de burgers met rust, maar het nieuwe begrip ziet juist in gedachten, cultuur en identiteit de zaken waar ingegrepen kan worden. Het klassieke burgerbegrip maakte nog een duidelijk onderscheid tussen enerzijds sociaal-cultureel conformisme en anderzijds het recht van een burger hiervan af te wijken (binnen de grenzen van de wet). Het nieuwe burgerbegrip laat dit politiek/juridische element en het sociaal-culturele element juist samengaan. Van Gunsteren stelt dan ook: "Alleen als de Nederlandse cultuur en de eisen van burgerschap elkaar versterken kunnen sociale cohesie en regeerbaarheid verwezenlijkt worden. Van multicultureel burgerschap zijn we zodoende geëvolueerd naar een door de staat aangedreven monocultureel Nederlands burgerschap."[537] Nieuwe wetgeving en instituties gaan hier dan ook van uit, waarmee ze tot taak krijgen nieuwkomers en risicoburgers tot 'normale' Nederlanders te maken. Het is de vraag of dit nieuwe begrip van burgerschap voldoende draagvlak heeft in de Nederlandse samenleving. Beleidsmakers en gewone burgers leren nu de minder leuke kanten van dit begrip kennen.[538]

- "De mate van disciplinering en het bij voortduring in de gaten houden van risicoburgers verdragen zich moeilijk met de elementaire vrijheid die aan burgers ten opzichte van elkaar en van de overheid wordt toegedicht.
- De nieuwe definitie van een goed burger komt gevaarlijk dicht bij de stelling dat dit iemand is die zich zo gedraagt dat de overheid hem goed kan besturen.
- Wat zodoende verloren gaat, is de stem van de eigenwijze burger, die vaak storend is, maar waarin onder omstandigheden ook de informatie en impuls besloten liggen waardoor de republiek met verrassingen veerkrachtig kan omgaan.
- Als sociaal-cultureel en politiek/juridisch burgerschap geacht worden samen te vallen wordt het moeilijk om vanuit de ene soort burgerschap tekorten van de andere te onderkennen, en te compenseren.

[535] Van Gunsteren, *Bouwen op burgers*, 21-24.
[536] Herman van Gunsteren, *Bouwen op burgers*, 32.
[537] Ibid, 34.
[538] Ibid, 32-35.

- De nadruk op cultuur, religie en andere primaire bindingen leidt tot een herleving van intolerantie en godsdiensttwisten waarvan we in de moderne tijd eindelijk verlost hoopten te zijn."[539]

Door de bovengenoemde problemen moet er een alternatief komen voor dit monocultureel Nederlands burgerschapsbegrip. Alleen al de nadruk op cultuur die tot intolerantie leidt, scheidt mensen van elkaar, terwijl binding nodig is. Daarom moet dit alternatief gezocht worden in de vorm van een concept van wereldburgerschap, dat gebaseerd is op universele waarden, die niet afhankelijk zijn van nationalistische noties van culturele waarden. Ook de Nederlandse hoogleraar pedagogiek Gert Biesta waarschuwt ons voor het uitgangspunt van nationale waarden, "Je zegt: wij zijn de mensen met deze waarden en anderen hebben die waarden niet; als die erbij willen horen, moeten ze onze waarden aannemen. Terwijl een democratische samenleving begint bij het principe dat niet iedere mens hetzelfde is en hetzelfde denkt en er voor iedereen ruimte is om naar eigen overtuiging te kunnen leven."[540]

Waar ik in het volgende hoofdstuk invulling zal geven aan de relatie tussen wereldburgerschap en onderwijs, zal ik eerst een overzicht geven van de ontwikkelingen op het gebied van burgerschapsonderwijs in Nederland, aan de hand van een analyse van de wettelijke opdracht van 2006. Hieruit zal blijken dat ondanks meerdere pogingen tot wetgeving, het burgerschapsonderwijs nog steeds stagneert.

Het ministerie van OCW en de onderwijsraad zijn ervan overtuigd dat scholen verder moeten met burgerschap, want scholen hebben vanaf 1 februari 2006 in het basisonderwijs, voortgezet onderwijs en (voortgezet) speciaal onderwijs, de wettelijke taak om aandacht te schenken aan burgerschap. Maar hoe is het gesteld met de implementatie van deze wettelijke opdracht? De constatering van de Inspectie van het Onderwijs in Nederland geeft blijk van de stagnatie van het onderwijs de afgelopen jaren. Bovendien is er "weinig verandering in de richting van een geëxpliciteerd curriculum, met concrete leerdoelen en daarop af gestemd aanbod."[541]

De vraag die zich hier opwerpt is: Waarom stagneert al jaren de ontwikkeling van het burgerschapsonderwijs? Deze vraag is dan ook relevant voor mijn tweede hoofdonderzoeksvraag. Om een antwoord te kunnen vinden op deze vraag is het eerst belangrijk te weten wat de wettelijke opdracht over burgerschap inhoudt. Is het eenduidig geformuleerd en is het haalbaar?

---

[539] Ibid, 35-36.

[540] Gert Biesta, geciteerd in: Bert van der Kruk, *Burgerschap: geven en nemen,* Verus (20 juni 2019) https://www.verus.nl/actueel/nieuws/burgerschap-geven-en-nemen (Geraadpleegd: 02-07-2019)

[541] Onderwijsinspectie, *De Staat van het Onderwijs: Onderwijsverslag* 2009/2010, (20 april 2011) https://www.onderwijsinspectie.nl/documenten/publicaties/2011/04/20/de-staat-van-het-onderwijs-onderwijsverslag-2009-2010 (Geraadpleegd: 03 juni 2017).

## 4.2. De huidige stand van zaken: een analyse van een beleidsreactie

Om een helder inzicht over de stand van zaken te krijgen omtrent de ontwikkeling van burgerschapsonderwijs in de afgelopen jaren na de invoering van de wettelijke opdracht van 2006, heb ik gekozen voor een analyse van een zeer belangrijk document dat een formele status heeft. Bovendien weerspiegelt het de bevindingen van de recente wetenschappelijke onderzoeken over dit specifieke thema. Dit document is de kamerbrief uit 2013 betreffende Burgerschap in het onderwijs, door het ministerie van OCW.[542]

Wat was de aanleiding tot het schrijven van deze kamerbrief?

1. De eisen die voortvloeien uit het principe van de Nederlandse parlementaire democratie, waarbij de regering, in dit geval de minister van OCW, verantwoording verschuldigd is aan het parlement.

De Tweede Kamer heeft in 2005 een wetsvoorstel aangenomen (OCW, 2005 a, 2006), waarbij vanaf 1 februari 2006 scholen verplicht worden 'het actief burgerschap en de sociale integratie' van leerlingen te bevorderen.

De wettelijke opdracht staat als volgt geformuleerd: 'het onderwijs':

- gaat er mede vanuit dat leerlingen opgroeien in een pluriforme samenleving;
- is mede gericht op het bevorderen van actief burgerschap en sociale integratie, en
- is er mede op gericht dat leerlingen kennis hebben van en kennismaken met verschillende achtergronden en culturen van leeftijdsgenoten.

In de Memorie van Toelichting wordt uitgelegd dat het begrip 'actief burgerschap' doelt op de 'bereidheid' en het 'vermogen' om deel uit te maken van een gemeenschap en daar een 'actieve' bijdrage aan te leveren. Het begrip 'sociale integratie' verwijst naar de deelname van burgers aan de samenleving, ongeacht hun etnische of culturele achtergrond, in de vorm van sociale participatie.

De kamerbrief van 2013 die door staatssecretaris Dekker namens het ministerie van OCW werd voorgelegd, staat dat de betrokkenheid tussen burgers onderling en tussen burgers en de overheid afgenomen is. Tevens constateert de Inspectie van het Onderwijs dat de ontwikkelingen van het burgerschapsonderwijs in de afgelopen jaren stagneren.

2. Vanwege de aanvullende, specifieke opdracht van de Tweede Kamer aan het ministerie van OCW om voorstellen te doen voor een versterking van het onderdeel burgerschapsvorming in het onderwijs.[543]

---

[542] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

**[543]** Tweede Kamer, *Motie Kooiman c.s. over burgerschapsvorming in het onderwijs,* (22 november 2011) https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2011Z23785&did=2011D57383 (geraadpleegd: 30 juni 2019).

Hierbij eist de Tweede kamer vanuit de positie van de controlerende macht, een nieuw voorstel van het ministerie van OCW voor een 'versterking' van het onderdeel burgerschapsvorming.

3. Dekker wil in zijn brief voldoen aan een toezegging van zijn ambtsvoorganger dat de Tweede Kamer een uitgebreide beleidsreactie ontvangt op het onderwijsadvies " Verder met burgerschap".[544]

4. De staatssecretaris Dekker van OCW wil, mede namens de minister van Sociale zaken en Werkgelegenheid, een aantal zeer relevante punten omtrent burgerschapsonderwijs aan de orde stellen:

- Zijn kijk op burgerschapsonderwijs, waarmee hij de 'kern van burgerschap' wil verduidelijken;
- De kamer informeren over de huidige stand van zaken rond de burgerschapsopdracht in het onderwijs;
- De maatregelen en acties die hij zal ondernemen om burgerschap verder te 'versterken' en het onderwijs meer 'handvatten' te bieden voor de vorming van burgerschapsonderwijs.

Dekkers' brief is opgebouwd uit vijf onderdelen, namelijk:

1. Burgerschap in een democratische samenleving;
2. Stand van zaken: stagnatie van burgerschapsonderwijs en competenties;
3. Advies onderwijsraad: 'Verder met burgerschap in het onderwijs';
4. Ondersteuning scholen en leraren;
5. Tot slot

Deze vijf onderdelen zal ik hieronder bespreken.

[544] Tweede Kamer, *Motie van het lid Yücel over evaluatie van het initiatiefwetsvoorstel-Dijsselbloem c.s. over burgerschapsvorming,* (5 maart 2013) https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/moties/detail?id=2013Z04336&did=2013D09042 (geraadpleegd: 30 juni 2019).

## 4.3. Kanttekeningen bij de beleidsreactie: burgerschapsonderwijs, een kwestie van prioriteit

In de inleiding van zijn brief stelt Dekker terecht een essentiële kwestie aan de orde die de kern van de stagnatie van de ontwikkeling van het burgerschapsonderwijs raakt. Hij erkent dat er in verhouding tot de kernvakken veel minder aandacht wordt besteed aan de sociale ontwikkeling van jongeren.

> "De afgelopen jaren is er veel aandacht geweest voor het niveau van de kernvakken op school, zoals wiskunde en Nederlands. (…) Maar zoals veel leraren en schoolleiders ook terecht aangeven gaat de taak van het onderwijs verder dan kennisoverdracht, verder dan taal en rekenen. Goed onderwijs speelt ook een belangrijke rol in de sociale ontwikkeling van jongeren; de overdracht van waarden, normen en gedragingen. Deze socialisatiefunctie is sinds 2006 vastgelegd in de burgerschapsopdracht."[545]

Ondanks het feit dat Dekker erkent dat burgerschapsvorming weinig prioriteit heeft, blijkt nergens uit de brief dat de staatssecretaris ook daadwerkelijk burgerschapsvorming een prioriteit gaat geven binnen het curriculum.

Ook zien we geen duidelijke maatregelen die erop wijzen dat deze koers nu gaat veranderen en een evenwicht zal herstellen tussen het toerusten van leerlingen in allerlei gekwalificeerde vakken als rekenen en taal en het toerusten van leerlingen om als persoon en lid van de gemeenschap, in de maatschappij te kunnen functioneren. Burgerschapsvorming is in Nederland geen vak, maar wel een verplichte taak. Burgerschap zal geïntegreerd worden in het curriculum van alle andere vakken. Dekker wil burgerschap niet los zien van kernvakken. Het moet kernvakken zelfs betekenis en context geven. Dit lijkt makkelijker dan het daadwerkelijk is.

Echter, het blijft volstrekt onduidelijk hoe de docenten deze opgave moeten uitvoeren. Blijkbaar wil hij dit de scholen ook niet opleggen. Dus, burgerschapsvorming blijft hangen in een air van vrijblijvendheid.

De belangrijkste punten die de staatssecretaris in zijn inleiding wil verduidelijken zijn de kern van burgerschap en daarbij wil hij het onderwijs meer handvatten bieden voor de vorming van burgerschapsonderwijs. Merkwaardig is dat de staatssecretaris in 2013, acht jaar na de invoering van de wet voor burgerschapsonderwijs in Nederland, nog steeds de behoefte ziet om de kern van burgerschap te verduidelijken, maar voor wie eigenlijk? Voor de Tweede Kamer of het onderwijsveld? Of misschien voor beide?

---

[545] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

Was de kern van het burgerschap voor de wetgever zelf dan duidelijk?

Onderzoekers op dit gebied beweren dat de wetgever zelf vaak inconsequent is geweest met betrekking tot de invulling van de socialiserende functie van het onderwijs. "Een aantal vragen en dilemma's zijn niet voor eens en altijd op te lossen doordat de politiek de socialiserende functie van het onderwijs telkens anders invult."[546]

Ook blijkt uit onderzoek door een aantal experts van het SLO, dat scholen een vaag beeld hebben van wat 'de kern van burgerschap' inhoudt: "we hebben de indruk dat veel schoolleiders en docenten een diffuus en onduidelijk beeld hebben van wat er met actief burgerschap wordt bedoeld of beoogd. Deze situatie belemmert het uitwerken/ontwikkelen van een planmatige aanpak en een samenhangend aanbod. Immers, wanneer visie en doel ontbreken, ontbreekt een basis voor keuze in aanbod en didactiek."[547]

Maar ook de inspectie van het onderwijs constateert dat de ontwikkeling van het burgerschapsonderwijs op scholen de afgelopen jaren alleen maar stagneert en van een uitgewerkte visie en een vertaling daarvan in een samenhangend onderwijsaanbod is veel minder sprake.[548]

Bij zo'n overheersende vaagheid, vraagt men zich wellicht af wat het onderwijs aan moet met de opdracht tot burgerschapsonderwijs.

### *4.3.1. Burgerschap in een democratische samenleving*

Kern burgerschap: democratische waarden

Bij het verduidelijken van de kern van het burgerschap in het onderwijs, geeft Dekker aan dat democratische waarden de fundamenten vormen van burgerschapsonderwijs. Volgens hem staan de fundamenten van onze democratie en samenleving vast. Dit zijn essentiële waarden die universeel van aard zijn en neergelegd zijn in onze grondwet en de universele mensenrechten en kinderrechten. Deze gelden altijd, overal en voor iedereen, ongeacht achtergrond, levensovertuiging of afkomst. Ze vormen het fundament van onze democratische samenleving. Dat fundament moet stevig zijn en iedereen in

[546] Broer van der Hoek, "Meedoen alleen is niet genoeg", in: M.H. Bernaerts en C. van Kesteren (red) *Maatschappijleer Hoofdzaken, Landelijk Expertisecentrum, Mens en Maatschappijvakken* (Amsterdam: Landelijk Expertisecentrum Mens- en Maatschappijvakken, 2012) 93.

[547] Hans Hooghoff, Jeroen Bron, "Schoolontwikkeling en actief burgerschap", in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (red), *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*, (Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010) 291.

[548] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

Nederland, of hij/zij nu in Nederland geboren en getogen is of als nieuwkomer in Nederland opgroeit, moet goed begrip en besef hebben van fundamentele waarden.[549]

Tegelijkertijd benadrukt Dekker dat democratie betekent dat het elk individu vrij staat om zich al dan niet door gezamenlijke waarden te laten leiden. Het onderwijs moet kinderen niet kneden maar ze leren te reflecteren op hun eigen idealen en die van anderen. Het onderwijs heeft daarmee ook een belangrijke taak bij zelfontplooiing en de ontwikkeling van eigen waarden en normen van leerlingen.[550]

De staatssecretaris raakt hier echter verstrikt in een contradictie: enerzijds noemt hij universele waarden, die voor iedereen gelden, anderzijds huldigt hij een particularistische opvatting, namelijk dat ieder individu zijn eigen waarden mag scheppen. Waar staat Dekker nu voor?

In de handreiking, "Values, op zoek naar gedeelde waarden", uitgegeven door het SLO, die in opdracht van het ministerie van sociale zaken en werkgelegenheid is geschreven (september 2015), wordt niet gekozen voor de universalistische en particularistische opvatting over waarden uit de brief van Dekker. Hier wordt de voorkeur gegeven aan een 'intersubjectieve' benadering. [551]

Dit kan betekenen dat er op het gebied van waarden niets vast staat. Consensus wordt als wenselijk beschouwd. In elke school zou eigenlijk een permanente discussie gevoerd moeten worden over welke basiswaarden uitgangspunt dienen te zijn en hoe deze misschien anders ingevuld kunnen worden. Bovendien zullen basiswaarden in de loop van de tijd veranderen. De lijst van basiswaarden is dus nooit compleet.

Tevens bestaan er in de huidige geglobaliseerde samenleving waardeverschillen en hebben we, in contact met andere culturen, vaak te maken met de afwezigheid van gedeelde spelregels. Hoewel in de globaliserende wereld een grote diversiteit aan waardensystemen bestaat, dient het Nederlandse onderwijs uit te gaan van rationaliteit en democratische beginselen zoals vrijheid en gelijkheid, die de 'mogelijkheidsvoorwaarden' vormen voor het tot stand komen van intersubjectieve waardenplatformen waaraan alle leerlingen mogen deelnemen.

Volgens de handreiking "Op zoek naar gedeelde waarden", zijn dus zowel de universalistische als de particularistische opvattingen over waarden als ongeschikt gevonden om als uitgangspunt te dienen bij het denken over waarden en burgerschapsvorming.

Wat de universalistische opvatting betreft, is er volgens veel wetenschappers echter geen wetenschappelijke basis voor een dergelijke fundamentele waardenpositie en zijn waarden een uitdrukking van maatschappelijke verhoudingen. Maar als er dergelijke universele waarden bestaan, die als absoluut gezien worden, dan zou het onnodig zijn om ze op basis van vrije verkiezingen en principe

[549] Ibid.

[550] Ibid.

[551] Wiel Veugelers, Vincent Stolk en Jeroen Bron, *Op zoek naar gedeelde waarden: handreiking waarden en burgerschapsvorming op scholen* (september 2015) http://downloads.slo.nl/Repository/op-zoek-naar-gedeelde-waarden.pdf (geraadpleegd: 1 juni 2016).

van democratie en rechtstaat vast te laten stellen, die door een toevallige meerderheid tot stand kunnen komen. Wat zelf evident is, hoeft niet gelegitimeerd te worden.

Het probleem bij universele waarden is dat mensen in de praktijk toch vaak van mening verschillen over wat deze waarden zijn of waar ze vandaan komen. Ook wat particularistische opvattingen van waarden betreft, als men vindt dat men als individu helemaal onafhankelijk van andere mensen geheel eigen waarden mag kiezen, en dat alle andere mensen dat ook mogen doen, wordt samenleven onmogelijk. Het is, volgens deze handreiking, voor elke vorm van samenleving onontbeerlijk dat er ten minste over sommige waarden overeenstemming is.

De uitgangspunten die door deze handreiking wel als geschikte basis beschouwd worden, berusten dus op een 'intersubjectieve' visie op waarden. Wat het vaststellen van waarden betreft, gaat het vooral om de dagelijkse ervaringen en beleving die in bepaalde culturen of samenlevingen bestaan en die het grootste deel van haar leden aanhangt.[552]

Deze waarden, die elk lid van een groep min of meer onderschrijft, zijn intersubjectieve of gemeenschappelijke waarden, ook wel basiswaarden of kernwaarden genoemd (maar niet universele).

Ook in Nederland, in de kerndoelen van het primair onderwijs wordt over de 'algemeen aanvaarde waarden' gesproken. Belangrijk is dat aan de intersubjectief-geldende waarden ook een 'non-negotiable' karakter toegeschreven wordt.[553] 'De gelijkwaardigheid van mensen is daarvan een voorbeeld: de opvatting dat een persoon vanwege zijn geloofsopvatting of huidskleur meer of minder rechten zou moeten hebben, wordt tegenwoordig in principe niet geaccepteerd in Nederland. Een leerling op school moet vanuit déze gedachte leren dat de menselijke gelijkwaardigheid niet ter discussie staat. Dat is conform artikel 1 van de grondwet en artikel 14 van het EVRM.

Botsende basiswaarden, door de identiteit van de school:

Sinds 2006 zijn scholen wettelijk verplicht om aandacht te besteden aan actief burgerschap en sociale integratie, maar de overheid laat de invulling van deze verplichting vrijwel geheel over aan de school, zodat deze hun eigen keuzes kunnen maken bij de programmering.

Een van de uitgangspunten met betrekking tot deze vrijheid is gebaseerd op de eigen 'identiteit' van elke scholen. Ook in de handreiking 'waarden en burgerschapsvorming op scholen' staat de identiteit van een school als bepalende factor voor de school-specifieke waarden. Hier werpt zich nu de vraag op: hoe de basiswaarden zich verhouden met waarden die voortkomen uit de identiteit van school?

Op een openbare school bijvoorbeeld, ligt de nadruk vooral op actieve pluriformiteit, waarbij elke leerling ongeacht van zijn of haar religieuze of culturele achtergrond zich thuis kan voelen, terwijl bij een

[552] Veugelers, Stolk en Bron, *Op zoek naar gedeelde waarden* http://downloads.slo.nl/Repository/op-zoek-naar-gedeelde-waarden.pdf (geraadpleegd: 1 juni 2018) 13.
[553] Ibid, 11.

school met een godsdienstige identiteit, de focus meer op waarden van bepaalde heilige boeken ligt. Het begrip burgerschap heeft in dit op godsdienst-gerichte onderwijs, een dubbele betekenis. Voorwaarden zoals 'gelijkwaardigheid' kunnen op gespannen voet staan met de teksten van heilige boeken.

> ''Het Wartburg College, een scholengemeenschap met diverse locaties in Zuid-Holland, biedt christelijk onderwijs op reformatorische grondslag. Het begrip burgerschap heeft hier een dubbele betekenis, zoals op de website fraai verwoord staat: 'Het gaat ons er vóór alles om dat jongeren ook burgers worden van het koninkrijk van de Heer Jezus Christus. Op christenjongeren rust de dure plicht om burgers van twee rijken te zijn.'"[554]

Ook op een islamitische school kan zich een waardenconflict voordoen, mocht een islamitische school de volgende passage als uitgangspunt nemen, zoals in Afghanistan het geval is:

> "And get two witnesses,
> Out of your own men.
> And if there are not two men,
> Then a man and two women.
> Such as ye choose,
> For witnesses,
> So that if one of them errs,
> The other can remind her." [555]

Een ander voorbeeld betreffende de erfenis. Indien de vader sterft, en er jongens en meisjes achterblijven dan geldt volgens de Koran: "(…) if there are Brothers and Sisters, (they share). The male having twice the share of the female, thus doth Allah make clear to you (His law), lest ye err. And Allah hath knowledge of all things."[556] De vraag is dan hoe verhoudt de aanscherping van kerndoelen door het ministerie van OCW zich tot de vrijheid van godsdienst en de identiteit van scholen om scholen burgerschap zelf invulling te laten geven?

### *4.3.2.Stand van zaken*

Staatssecretaris Dekker geeft hier een helder overzicht van de ontwikkeling van het burgerschapsonderwijs op dat moment. Naast de algemene constatering van de inspectie van het

---

[554] René Leverink, "Schoolportret: Guido de Brès", in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (red), *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*, (Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010) 15.

[555] Soerah l-baqarah (Vers 282)
The Holy Qur-ãn, 130

[556]. Soerah An-Nisa (vers 177)
The Holy Qur-ãn, 274.

onderwijs dat de ontwikkeling van het burgerschapsonderwijs al jaren stagneert, verwijst Dekker naar een aantal concrete tekortkomingen.

Over leerdoelen en curriculum: de constatering van de inspectie van het onderwijs dat er op scholen weinig vorderingen zijn in de richting van een geëxpliciteerd curriculum, met concrete leerdoelen en een daarop afgestemd aanbod.

Over visie op burgerschap op scholen: 'Een derde van de scholen in het funderend onderwijs heeft nog geen expliciete visie op burgerschap of inzicht in de sociale - en burgerschap - competenties van hun leerling.'[557]

Tekortkomingen gebleken uit andere nationale en internationale bronnen:

> "Uit een periodieke peiling van het onderwijsniveau op burgerschap blijkt dat de burgerschapscompetenties van basisscholen aanzienlijk achterblijven bij wat verwacht mag worden… Internationaal vergelijkend onderzoek laat zien dat ook in het voortgezet onderwijs relatief veel Nederlandse scholieren een geringe kennis hebben over mensenrechten en burgerschap in vergelijking met andere Europese landen."[558]

Dekker komt in zijn conclusie over de stand van zaken tot bevestiging dat burgerschapsonderwijs nog lang niet het gewenste niveau heeft kunnen bereiken. Hij heeft echter niet duidelijk gemaakt wat het gewenste niveau dan wel mag zijn. Bij andere vakken (wiskunde en de talen) is het duidelijk wat de overgangsnorm is. Dit geldt echter niet voor burgerschapsonderwijs.

### *4.3.3. Advies onderwijsraad: "Verder met burgerschap in het onderwijs"*

Staatssecretaris Dekker onderschrijft dit advies en neemt drie aanbevelingen over van de onderwijsraad, samengevat:

1. Verdere ondersteuning scholen en leraren;
2. Systematische kennisopbouw voor de verdere ontwikkeling van burgerschapsonderwijs;
3. Aanscherpen kerndoelen.

Zes jaar na deze kamerbrief (2013), merken de scholen in 2019 nog weinig van concrete ondersteuning en het expliciteren van het verband tussen de kerndoelen en de doelbepalingen, laat staan de leerlingen.

---

[557] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. 3. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

[558] Ibid.

Scholen weten nog steeds niet welke aanpak geschikt is voor het nastreven van burgerschapscompetenties en ook niet voor welke leerlingen.[559]

### *4.3.4. Ondersteuning scholen en leraren*

Het uitgangspunt van Dekker op dit punt is dat effectief burgerschap "een vakoverstijgende visie op de sociale ontwikkelingen van leerlingen" vraagt en dit veronderstelt dat "scholen hun curriculum moeten bezien" om burgerschap een samenhangende plaats te geven. Scholen moeten werken aan de deskundigheid van docenten.[560]

Dekker bevestigt zelf dat dit geen eenvoudige opgave is. Maar hij wil hier iets doen, een bijdrage leveren. Welke bijdrage? Hij wil scholen faciliteren. Maar wat betekent dit concreet? Voor Dekker betekent dit blijkbaar vooral 'handvatten' en 'handreikingen'.

Was het ontbreken van 'handreikingen' het echte probleem? Of is het probleem niet eerder gelegen aan het niet stellen van een evenwichtige prioriteit tussen de kernvakken en de sociale taken van het onderwijs?

Alle acties die staatssecretaris Dekker wil ondernemen draaien vooral om 'handvatten' beschikbaar stellen voor scholen, terwijl SLO dit al jaren doet. Vanaf 2006 heeft SLO keer op keer initiatief genomen om scholen handvatten te bieden om burgerschapsvorming in het onderwijsprogramma een vaste positie te geven.

Opvallend is dat in de brief van Dekker onder de vermelding van nieuwe maatregelen wordt vermeld dat "de SLO samen met scholen de werkbaarheid wat betreft effecten van burgerschap gaat onderzoeken." In feite betreft het hier het faciliteren van de 'Alliantie burgerschap' en het instrument 'burgerschapsmeten'. Alweer een nieuwe onderzoeksopdracht, maar is het niet tijd om nu aan de slag te gaan?

Er was een maatregel met betrekking tot de praktijk van burgerschapsvorming in het onderwijs waaraan Dekker wel 'prioriteit' gaf en dacht een oplossing te hebben: afschaffen van de verplichte maatschappelijke stage. Maatschappelijke stage was tot 2013 in het voortgezet onderwijs de enige concrete praktijk met een voor de hand liggende relatie tot burgerschap. Volgens het SLO: "de maatschappelijke stage kan goed dienst doen als oefenplaats voor burgerschap."[561] Met deze erkende

---

[559] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

[560] Ibid.

[561] Hooghoff, Bron, "Schoolontwikkeling en actief burgerschap", 300.

functie was de maatschappelijke stage, het enige instrument dat een formele plek had op school. Ze had prioriteit en was verplicht en daarom ook gefinancierd.

De verplichte maatschappelijke stage in het voortgezette onderwijs werd pas in het schooljaar 2011-2012 ingevoerd. Veel scholen hebben inmiddels van de stage een onderdeel in hun programma gemaakt, omdat het een verplichte taak van de school was met een reële financiële ruimte en taakuren voor leerlingen en docenten. Leerlingen moesten minimaal 30 uur stage lopen bij een maatschappelijke organisatie en vrijwillig werk uitvoeren. Dekker geeft zelf in zijn brief aan, dat de maatschappelijke stage voor scholen een mooi instrument blijft om leerlingen een actieve bijdrage te laten leveren aan de samenleving en zo mede invulling te geven aan de burgerschapstaak.[562] Toch gaat Dekker deze verplichte maatschappelijke stage afschaffen. Interessant trouwens, dit idee van 'verplicht vrijwilligerswerk'. De school *verplicht* de burger om te gaan werken, en de burger moet dat werk dan maar als *vrijwillige* bijdrage beschouwen.

Opvallend is dat Dekker het afschaffen van de verplichte maatschappelijke stage als onderdeel van de 'ondersteuning van scholen en leraren' vermeldt. De scholen mogen de maatschappelijke stage nog wel als facultatief onderdeel blijven aanbieden, maar ze krijgen er geen geld meer voor.

Het zal waarschijnlijk blijken dat wanneer er geen ruimte en tijd worden gekoppeld aan deze taken dat de maatschappelijke stage uit de scholen zal verdwijnen.

Zowel de Onderwijsraad als een aantal verenigingen die de belangen van onderwijs behartigen, waren niet blij met de afschaffing. "Het is goed te lezen dat de staatssecretaris de waarde van de stage inziet maar zijn standpunt wordt enigszins ontkracht door de afschaffing".[563]

De vraag is wat zou de aanleiding tot deze maatregel van Dekker kunnen zijn?

Twee mogelijke scenario's:

1. Een financiële reden als gevolg van bezuinigingen. De afschaffing van de verplichte maatschappelijke stage levert het ministerie van onderwijs 75 miljoen euro op. (scholen moeten zich meer concentreren op zaken als rekenen en taal, dus geen prioriteit voor de maatschappelijke stage).

[562] Ministerie van Onderwijs, *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs*, https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.

[563] Vereniging voor katholiek en christelijk onderwijs, *Scholen moeten vanuit eigen visie aan de slag met burgerschapsvorming* (9 januari 2014) http://www.verus.nl/nieuws/scholen-moeten-vanuit-eigen-visie-aan-de-slag-met-burgerschapsvorming (geraadpleegd: 5 Juni 2016).

2. Politieke gronden: De maatschappelijke stage was door het CDA in het leven geroepen en past ook het beste bij de morele uitgangspunten van de christendemocraten, namelijk gespreide verantwoordelijkheid en solidariteit en de rol van het maatschappelijk middenveld.

Volgens de uitgangspunten van het CDA moeten scholen, kerken en bedrijven een bijdrage leveren aan de samenleving. Daarom werd het verplicht stellen van maatschappelijke stage door de CDA minister van OCW, Maria van Bijsterveldt, als grote verworvenheid beschouwd binnen het CDA. Dit beleid vloeide destijds vooral voort uit de normen en waardendiscussie onder het kabinet Balkenende (CDA).

Wanneer het CDA plaats moest maken voor de nieuwe coalitie met een VVD bewindsman (staatssecretaris Dekker), verandert plotseling de positie van de stage, want het 'verplicht' stellen van scholen bleek in strijd te zijn met de liberale opvatting van de VVD beleidsman.

Wat de VVD betreft, moet de overheid een terughoudende rol spelen en de vrijheid van scholen moet centraal staan. Hierdoor krijgen scholen meer beleidsvrijheid en ruimte voor eigen keuzes, aldus Dekker.

De vraag is of het afschaffen van de verplichte maatschappelijke stage een politieke beslissing was of een bezuinigingsmaatregel! Waarschijnlijk een gelukkig huwelijk van beide.

Mijn doel hier is nu niet om de positie van maatschappelijke stage te verdedigen. Misschien heeft Dekker gelijk om scholen niet te verplichten. Maar hoe moeten scholen omgaan met deze chaotische situatie van snelle beleidsverandering? De politiek vult de belangrijke socialiserende taak van het onderwijs telkens anders in. Dit, terwijl de politiek de zaak dichttimmert, maar daarnaast zogenaamd de invulling en inhoud overlaat aan de scholen zelf. Wellicht is dit de kern van het probleem.

#### *4.3.5.Tot slot*

In zijn slotwoord benadrukt Dekker dat burgerschap tot de kerntaken van het onderwijs behoort. Daarom belooft hij burgerschap verder te stimuleren. Maar hoe?

Alweer door een 'handreiking' en een 'onderzoek'? Lees: "Daarom wil ik burgerschap verder stimuleren door scholen en leraren handreikingen te bieden, onderzoek naar effectieve methoden te stimuleren en informatie hierover actief ter beschikking te stellen aan scholen. Daarnaast zal ik samen met het onderwijsveld bezien op welke wijze de kern van burgerschap voor het onderwijs het beste kan worden vastgelegd en uitgedragen."

Wat het onderwijsveld van de staatssecretaris echter nodig heeft is op de eerste plaats een concrete invulling qua inhoud en organisatie, maar ook de 'prioritering' van burgerschapsvorming in het curriculum van het onderwijs. Daarmee begint de staatssecretaris immers zelf in de inleiding van de kamerbrief. De hierboven genoemde concrete invulling is noodzakelijk om te voorkomen dat burgerschapsvorming in een opsomming van losse activiteiten en projecten blijft steken, in plaats van een over leerjaren en leergebieden samenhangend aanbod.

Verdere handreikingen raken de schoolpraktijk toch niet, omdat deze geen formele en verplichtende status hebben. Meer dan een decennium, na de invoering van de wet over burgerschapsonderwijs zou het nu tijd moeten zijn om aan de slag te gaan met een actieve burgerschapsvorming en sociale integratie.

Uit de hierboven geschetste kritische analyse van de brief van dhr. Dekker over de huidige stand van het burgerschapsonderwijs kan men concluderen dat de Nederlandse regering nauwelijks een eigen visie heeft. Men drukt zich uit in 'handreikingen' en beloftes tot hulp aan het middenveld, maar het ontbreekt aan een duidelijke visie. De kloof tussen de wettelijke opdracht en de implementatie ervan in het veld blijft onoverbrugbaar.

### *4.3.6. Kloof tussen de wettelijke burgerschapsopdracht en de implementatie ervan*

De bovenstaande analyse was gewijd aan de beleidsreactie van het vorige kabinet (Staatssecretaris van Onderwijs, dhr. Dekker) op de kamerbrief door het Ministerie van OCW (16-12-2013) over de stand van zaken betreffende burgerschapsonderwijs. Hierin heeft de Staatssecretaris van Onderwijs de Kamer geïnformeerd over de burgerschapsopdracht in het onderwijs en de maatregelen die hij zal ondernemen om burgerschap verder te 'versterken' en het onderwijs meer 'handvatten' te bieden voor de vorming van burgerschapsonderwijs. Maar men kan uit mijn kritische analyse opmaken, dat er een grote kloof bestaat tussen de wettelijke opdracht (en de maatregelen die hij wil uitvoeren) en de implementatie ervan op de scholen zelf. De conclusie van mijn analyse is dat deze aanpak niet werkt. Sinds de bovengenoemde brief (2013) heb ik de ontwikkelingen, met betrekking tot burgerschapsonderwijs en de zogenaamde 'maatregelen' en 'acties' om burgerschap verder te 'versterken' en het onderwijs meer 'handvatten' te bieden, in het voortgezet onderwijs nauwgezet gevolgd. Helaas wijzen de praktijken en de vele andere onderzoeken erop dat op het vlak van burgerschap weinig vooruitgang te merken is. Dit blijkt overigens ook uit een vervolgbrief aan de Tweede Kamer (07-02-2017), waarin staatssecretaris Dekker erkent dat het nog steeds niet goed gaat met de kwaliteit van burgerschapsonderwijs. Hij deelt de zorg van de Inspectie van het Onderwijs dat burgerschapsonderwijs onvoldoende blijft. Zoals ook uit de kamerbrief blijkt: "Resultaten inspectieonderzoek: burgerschapsonderwijs onvoldoende".[564] Het interessante aan deze resultaten is dat burgerschapsonderwijs wel formeel blijkt te voldoen aan de wettelijke opdracht om burgerschapsonderwijs te geven.

> "Desondanks is de inspectie kritisch over de kwaliteit van het aanbod op de meeste scholen. Het voldoet strikt genomen aan de wet, maar sluit niet aan bij de maatschappelijke verwachtingen. De invulling is afhankelijk van de

[564] Tweede Kamer, *Kamerbrief over versterking burgerschapsonderwijs* (7 februari 2017) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2017/02/07/kamerbrief-over-versterking-burgerschapsonderwijs (Geraadpleegd: 30 juni 2019) 5-6.

> uitwerking die een individuele docent eraan geeft. Vaak is niet geformuleerd welke doelen de school wil bereiken met het burgerschapsonderwijs. Doordat het onderwijs weinig planmatig is ingericht, ontbreekt de samenhang tussen wat er in verschillende vakken of opleidingsonderdelen en in opeenvolgende jaren gebeurt. De pedagogische en didactische keuzes van een school worden vaak niet verbonden aan burgerschapsonderwijs. De opbrengsten van het burgerschapsonderwijs zijn nauwelijks in beeld. Daardoor blijven kansen om het te verbeteren onbenut. Volgens de inspectie biedt het huidige kader van wet- en regelgeving weinig handvatten voor het toezicht. Op eigen kracht zijn veel scholen er tot nu toe onvoldoende in geslaagd om op basis van een eigen visie planmatig en efficiënt burgerschapsonderwijs te realiseren."[565]

Hoe denkt de staatssecretaris deze situatie te verbeteren? Hij wil dit bereiken door alwéér een zogenaamd duidelijkere opdracht voor burgerschapsonderwijs te formuleren[566] en door het een belangrijkere plek te geven in het curriculum. Vergelijk dit met zijn eerste brief en dan zijn deze 'handvatten' niet meer dan een loze herhaling van zetten.

Als de politiek in gebreke blijft, wat is dan de reactie van de Inspectie van het Onderwijs daarop? Als reactie op mijn mondelinge en, later, schriftelijke vragen aan een van de inspecteurs, die vooral belast is met het domein burgerschap, heb ik een aantal antwoorden gekregen.[567] Om het interview te lezen, zie Bijlage 1.

Bij elk van de antwoorden van de inspecteur plaats ik hieronder een aantal kanttekeningen:[568]

1. De wet is terughoudend, ofwel onduidelijk geformuleerd. Dit betekent dat de inspectie alleen kan ingrijpen als er op een school helemaal niets aan burgerschapsvorming gedaan wordt. De inspectie geeft geen oordeel over de inhoud van het burgerschapsonderwijs. Misschien omdat de inhoud onduidelijk is?

2. De inspectie accepteert dat scholen met bepaalde kenmerken (betreffende leerling-populaties), bijvoorbeeld islamitische of protestant-christelijke scholen, volgens hun eigen levensovertuiging invulling geven aan burgerschapsonderwijs. Wat komt er dan op deze scholen terecht van de wettelijke opdracht om kennis te hebben van en kennis te maken met verschillende achtergronden en culturen van leeftijdsgenoten?

---

[565] Ibid.

[566] Ibid, 6-7.
I. Deugdelijkheid geeft scholen te weinig richting.
II. Onvoldoende handvatten voor toezicht
III. Curriculum biedt onvoldoende houvast voor onderwijsinhoud

[567] Hier moet ik mijn dankbaarheid tonen aan de Inspectie van het Onderwijs, aangezien zij de tijd genomen heeft om mijn vragen te beantwoorden. Helaas was Staatssecretaris Dekker niet in staat om op specifieke aan hem gerichte vragen antwoord te geven.

[568] Het is hier dus handig het interview te lezen naast de kanttekeningen.

3.a Wat de implementatie betreft kaatst de inspectie de bal weer terug naar het ministerie.

3.b Evenmin rept de inspectie over het ontbreken van een formele status van burgerschapsonderwijs.

4. De inspectie constateert dat er inderdaad stagnatie plaats vindt, maar doet geen uitspraak over wie daar verantwoordelijk voor is.

5. De inspectie verwijst naar scholen om op eventuele risico's op het gebied van de schending van basiswaarden, zowel corrigerend als proactief te reageren. Scholen worden door de inspectie erop aangesproken indien de burgerschapsopdracht op een ondeugdelijke manier wordt ingevuld, wat wil zeggen dat scholen die leerlingen niet op een effectieve manier corrigeren daarop worden aangesproken.

6. Op de vraag of de steeds wisselende invulling van de socialiserende functie van het onderwijs door de politiek niet een van de voornaamste problemen is, blijft de inspectie mijns inziens het antwoord schuldig.

7. De inspectie wijst erop dat de kerndoelen van het onderwijs scholen vragen aandacht te geven aan de universele waarden. Mijn conclusie is dat ongeacht de invulling die scholen geven aan burgerschapsonderwijs, universele waarden opgenomen *moeten* zijn in alle vormen van onderwijs. Dit is uiteraard mijn pleidooi.[569]

8. Echter, universele waarden worden door de Inspectie beschouwd als een minimale set van algemeen aanvaarde waarden, die van belang zijn voor de continuering van de democratische rechtsstaat. Hier mogen eigen levensbeschouwelijke invullingen door scholen niet strijdig mee zijn. Volgens de inspectie is dit voor scholen ook duidelijk. Ik betwijfel of deze duidelijkheid wel aanwezig is bij scholen die een zeer uitgesproken religieuze signatuur hebben.

[569] Zie hoofdstuk 5 van dit proefschrift.

## 4.4. Van Dekker naar Slob

Inmiddels (2018) is er een nieuw kabinet, met een nieuwe Minister van Onderwijs, dhr. Arie Slob. Vervult deze minister de hoop op een verbetering van burgerschapsonderwijs? Misschien wel, maar zijn eerste kamerbrief doet weinig goeds verwachten. Ook hij vraagt om een heldere burgerschapsopdracht, waarmee hij de oproep van de onderwijsinspectie overneemt, om meer duidelijkheid te geven wat er van de scholen verwacht moet worden. Hij faalt er mijns inziens in om op deze vraag een concreet antwoord te geven, terwijl hij zelf schreef:

> "Het is niet reëel om van scholen te vragen het burgerschapsonderwijs op eigen kracht verder te versterken, zonder dat de wettelijke opdracht hen daarbij richting geeft. Bovendien biedt de algemene formulering de inspectie weinig aangrijpingspunten om daadwerkelijk toezicht te houden op de kwaliteit van het burgerschapsonderwijs."[570]

Minister Slob stelt net als de vorige staatssecretaris "een verduidelijking van de algemene burgerschapsopdracht"[571] voor. De conclusie is dat de wet, na twaalf jaar, nog steeds onduidelijk blijkt te zijn. Van de scholen wordt verwacht de wettelijke opdracht toe te passen, terwijl deze opdracht zelfs voor de medewetgever onduidelijk blijkt te zijn. Hoe kun je dan van leerlingen verwachten dat ze leren wat de wet stipuleert, wat ze zouden moeten leren? Dit alles voorspelt weinig goeds voor de implementatie van wat gesteld wordt door het Platform 2032, dat een apart domein voorstelt voor burgerschap. Wat zou dan de inhoud van dat domein moeten zijn als de wetgever er jaar na jaar niet in slaagt om een kader te scheppen van wat van scholen en docenten precies verwacht wordt.

Toch blijft de noodzaak bestaan om het burgerschapsonderwijs drastisch te verbeteren. Volgens de Onderwijsraad maakt het voorstel van Slob echter onvoldoende duidelijk wat onder burgerschap wordt verstaan en wat van de scholen wordt verwacht.[572] Er is dus vraag naar een betere onderbouwing van het wetsvoorstel.

Ook is het niet duidelijk of het wetsvoorstel tot doel heeft de burgerschapsopdracht te verduidelijken, of dat scholen meer of andere dingen zouden moeten doen om aan de opdracht te voldoen. De staatssecretaris beloofde prioriteit van burgerschapsonderwijs, maar leverde dit niet aan. Hopelijk kan de huidige minister dit wel aanleveren. Zoals uit het onderzoek van het Instituut voor Publieke Waarden al

---

[570] Tweede kamer, *Kamerbrief met reactie op het burgerschapsonderzoek ICCS* (27 november 2017), https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2017/11/27/kamerbrief-met-reactie-op-het-burgerschapsonderzoek-iccs (Geraadpleegd: 30 juni 2019).

[571] Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, (05 juni 2018 – Consultatiepublicatie) https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap (Geraadpleegd: 30 juni 2018).

[572] Onderwijsraad, 2018. Briefadvies wetsvoorstel burgerschapsopdracht https://www.onderwijsraad.nl/publicaties/2018/briefadvies-wetsvoorstel-burgerschapsopdracht/item7687. (Geraadpleegd: 30 juni 2019)

blijkt: "Zonder eindtermen of status als vak, zonder duidelijke wettelijke definitie, zonder gewicht in het algemene kwaliteitsoordeel van de Inspectie van het Onderwijs en met een vrij in te vullen inspanningsverplichting is er sprake van geen of weinig formele prioriteit."[573]

Om deze en andere vragen te beantwoorden ben ik gesprek gegaan met beleidsmedewerkers van het ministerie en heb ik schriftelijk vragen kunnen stellen aan minister Slob. In Bijlage 2 is de formele brief van de Minister te vinden met de vragen die ik gesteld heb en de antwoorden erop. De vragen en antwoorden geven aan hoe complex deze materie blijkt te zijn.

De antwoorden van de minister vragen nadere analyse, want de antwoorden roepen bij mij nieuwe vragen op. Op de eerste plaats constateer ik een dubbelzinnigheid zowel in het wetsvoorstel zelf, als in de reactie van de minister op mijn vragen. Keer op keer benadrukt de minister dat burgerschap een kerntaak is van het onderwijs, maar hij blijft heel terughoudend in het formuleren van duidelijke en controleerbare leerdoelen en bijbehorende eindtermen die voor het hele onderwijs gelden. Bij de kamerbrief van Dekker (2013) zag men dezelfde nadruk op de 'kerntaak' eveneens. Tegelijkertijd stelt de minister in zijn antwoord op de tweede vraag: "Scholen hebben en houden ook met dit wetsvoorstel een hoge mate van vrijheid om zelf invulling te geven aan de burgerschapsopdracht."[574]: Hiermee heeft hij zich, mijns inziens, in een spagaat gemanoeuvreerd. Enerzijds verwacht hij dat burgerschap verstevigd wordt in het curriculum, als gevolg van de curriculumherziening, waarop de inspectie scherp kan toezien op de invulling van de wettelijke eisen (zie antwoord 1)[575]; anderzijds doet de minister dit streven zelf teniet door de scholen, vanwege de eigen verantwoordelijkheid, krachtens de vrijheid van onderwijs, "een hoge mate van vrijheid te geven om zelf invulling te geven aan de burgerschapsopdracht" (zie antwoord 2). Hierdoor blijft het probleem bestaan dat scholen op korte termijn geen duidelijkheid krijgen wat van hen verwacht wordt met betrekking tot de burgerschapsopdracht.

Ook als een school een visie geformuleerd heeft op burgerschap en daarop beleid gemaakt heeft, blijft er een kloof bestaan tussen deze formele visie en de daadwerkelijke uitvoering van het beleid door de individuele docenten. Het besef van de politiek dat burgerschap verankerd moet worden in het

---

[573] Bram Eidhof en Albert Jan Kruiter, *Consensusdoelen in het Nederlandse burgerschapsonderwijs: een verkenning,* Instituut voor Publieke waarden (2016) https://zoek.officielebekendmakingen.nl/blg-798778.pdf 4.

[574] Vraag 2: "Scholen moeten volgens u (in de nabije toekomst) meer doen dan 'iets' met burgerschapsonderwijs. Betekent dit dat u concrete eindtermen met de meetbare resultaten gaat formuleren? Hoe verhoudt zich dit dan tot de vakloze status van burgerschapsonderwijs en de eigen vrijheid die scholen hebben met betrekking tot de invulling van het curriculum?"

[575] Antwoord 1: "Burgerschapsvorming is een kerntaak van het onderwijs. De inspectie heeft in haar themaonderzoek '*Burgerschapsonderwijs en de maatschappelijke stage'* van 2016 geconstateerd dat vrijwel alle scholen in hun onderwijs invulling geven aan de bevordering van burgerschap. Scholen geven in dit onderzoek ook aan burgerschapsvorming belangrijk te vinden. Dit is ook mijn ervaring in mijn gesprekken met schoolleiders en docenten. Op dit moment loopt de kwaliteit van het onderwijs echter uiteen, mede door onduidelijkheid van de wettelijke burgerschapsopdracht. Parallel aan de wijziging van de wettelijke burgerschapsopdracht loopt een traject om het gehele curriculum in het funderend onderwijs te herzien. Op het gebied van burgerschap ontwikkelt een apart ontwikkelteam bouwstenen die de specifieke kennis en vaardigheden van leerlingen beschrijven. Deze opbrengsten vormen de basis van de herziening van de huidige kerndoelen en eindtermen. Als de wettelijke opdracht meer duidelijkheid biedt, burgerschap een steviger plaats in het curriculum krijgt als gevolg van de curriculumherziening, en de inspectie scherper kan toezien op de wettelijke vereisten, zal dit scholen stimuleren om meer werk te maken van burgerschapsvorming."

onderwijs is nog niet vertaald in kerndoelen en eindtermen (zie antwoord 2): "Hoe burgerschap uiteindelijk verankerd zal worden in kerndoelen en eindtermen is nu nog niet bekend." De grote vraag blijft dan nog steeds hoe burgerschapsvorming gewaarborgd kan worden in het onderwijs.

Bovendien is het onduidelijk hoe de inspectie hier toezicht kan houden, waar ze bij alle ander vakken het onderwijs toetst volgens meetbare criteria, ontbreken deze criteria bij burgerschap. Burgerschapsontwikkeling verloopt echter via het internaliseren van kernwaarden en het aanleren van attitudes (en kennis die daarvoor noodzakelijk is). Ik zie niet in hoe dit kwantitatief gemeten kan worden. Is het niet eerder zo dat scholen moeten kunnen verantwoorden wat leerlingen geleerd hebben met betrekking tot burgerschap en ze dit vervolgens aantoonbaar gepraktiseerd hebben, tijdens en buiten hun schooltijd? Hiervoor is meer nodig dan een inspanningsplicht die slechts op papier bestaat (compleet met afvinklijstjes). Een school die goed presteert op het gebied van burgerschapsvorming is een school, waar (a) de schoolleiding en docenten doordrongen zijn van het belang van burgerschap, (b) dit belang op een eenduidige en dwingende wijze gecommuniceerd wordt, (c) leerlingen weten wat hun taken zijn en hoe ze de uitvoering daarvan moeten verantwoorden en (d) uit het enthousiasme waarmee aan burgerschap gewerkt wordt en uit het resultaat van de inspanning blijkt dat burgerschap breed gedragen wordt door leerlingen, ouders en docenten. Zo'n school is een ware oefenplaats voor burgerschap.

Helaas moet ik constateren dat het beleid van de minister dit voorgaande nog niet bereikt heeft. Wil burgerschapsonderwijs daadwerkelijk ingevoerd worden op scholen, dan dient de overheid erop toe te zien dat er niet alleen een inhoudelijk kompas komt, maar dat het vooral een werkelijke plek en dus reële prioriteit op de scholen krijgt. Van minister Slob mag verwacht worden dat hij zich aan de belofte houdt dat burgerschapsonderwijs een dominante positie (vergelijkbaar met reguliere schoolvakken) krijgt die recht doet aan het belang dat volgens de eigen getuigenis van de minister het burgerschapsonderwijs verdient. Hoewel de minister een goede stap heeft gezet door het aankondigen van een nieuw curriculum voor burgerschap, blijft de inhoud van het nieuwe curriculum onvoldoende om de kloof te dichten met de uitvoering ervan in de dagelijkse lespraktijk.

Vraag 8 was een vraag die mij aangereikt is door de (destijds) middelbare schooldirecteur Rob Menting van Lyceum Schöndeln.[576] Het antwoord van de minister op deze vraag heb ik vervolgens ook voorgelegd aan deze (voormalig) directeur en hij kwam met de volgende reactie, die volgens mij veelzeggend is over de huidige status van burgerschapsonderwijs op een middelbare school:

> "Volgens mij is het feit dat er een burgerschapsopdracht is en dat op uitvoering van die opdracht wordt toegezien door de inspectie niet voldoende om als leidraad te dienen. Daarbij snap ik natuurlijk dat de minister dit antwoord geeft

[576] "Hoe maken we de doelen in het kader van burgerschap minder afhankelijk van het idealisme van toevallige passanten (docenten, schoolleider) op school?

in het kader van artikel 23, op grond waarvan scholen de vrijheid hebben om tot op grote hoogte hun eigen definitie te hanteren van het begrip 'burgerschap'.

Zelfs als een school een visie op burgerschap heeft gedefinieerd (wettelijke opdracht overigens) is volgens mij de kloof tussen het beleid van een school en de betekenis voor leerlingen moeilijk te overbruggen. Oorzaak daarvan is met name dat schoolleidingen, die vaak zo'n visie (doen) produceren, nauwelijks echte invloed hebben op het gedrag van docenten in de klas als het gaat om het implementeren van die visie. Er zijn – met andere woorden – los van een 'formele' visie op burgerschap individuele en vaak impliciete visies op burgerschap bij docenten, die niet zo maar veranderen omdat er een formele schoolvisie is. Iets dergelijks geldt volgens mij ook voor bijvoorbeeld de pedagogische taak van een school, bijvoorbeeld rond het – reële – probleem van pesten.

Het kwaliteitsbeleid op scholen wordt in mijn waarneming gedomineerd door cijfermatige criteria, die er voor burgerschap niet zijn. Naar mijn mening zou dit overigens niet ondervangen moeten worden door het ontwikkelen van meer cijfermatige criteria voor wat leerlingen leren met betrekking tot burgerschap (is ook erg lastig denk ik), maar door te stoppen met het belangrijk maken van zaken juist omdat ze gemakkelijk meetbaar zijn.

Uiteindelijk zullen scholen denk ik niet moeten verantwoorden 'wat er gedaan wordt aan burgerschap', maar wat leerlingen geleerd hebben met betrekking tot burgerschap. Hoe lastig dat misschien ook is. Anderzijds bieden bijvoorbeeld de ook op Lyceum Schöndeln afgenomen enquêtes onder leerlingen en hun mentoren, volgens mij mooie initiatieven richting zo'n resultaatsverantwoording. Kort gezegd: de inspectie zou niet moeten toezien op de (vaak papieren) inspanningsverplichting van scholen, maar op de resultaten die geboekt worden met leerlingen."[577]

Het interessante aan de reactie van dhr. Menting is dat in zijn reactie meer praktische antwoorden worden gegeven op de initiële vraag aan minister Slob, dan het antwoord van de minister op deze vraag bevat.[578] De vraag die bij het antwoord van minister Slob blijft hangen is *hoe*? Hoe wordt gewaarborgd

[577] Interview met Rob Menting, voormalig directeur Lyceum Schöndeln te Roermond. Nu Docent binnen dezelfde stichting. (Rob Menting, Roermond, ongepubliceerd interview door auteur, 03 September 2019).

[578] Antwoord 8: "De verduidelijking van de wettelijke burgerschapsopracht in combinatie met de curriculumherziening bevestigt dat het besteden van aandacht aan burgerschap een kerntaak is van het onderwijs. Het wordt steviger gepositioneerd in het hart van het onderwijs en er wordt op toegezien door de inspectie. Daarbij zullen we het burgerschapsonderwijs de komende jaren landelijk blijven monitoren, zodat we te zijner tijd kunnen bezien of een vervolgstap wernselijk of noodzakelijk is."

dat burgerschap een kerntaak is van het onderwijs? Hoe wordt het een onderdeel van het schoolcurriculum? Hoe wordt het gemeten en kan dit überhaupt wel? Hoe wordt dit geïmplementeerd in scholen? Als het een taak is van alle vakken, het dus een leergebied zonder vak is, dan is het waarschijnlijk gedoemd te mislukken.

Terugkomende op de belofte van duidelijkheid in het antwoord op vraag 1, zien we met de antwoorden op vraag 2 en 4 een interne inconsistentie ontstaan, deze duidelijkheid wordt namelijk teniet gedaan door te stellen dat scholen actief burgerschap en sociale cohesie moeten bevorderen in door de scholen zelf uitgewerkte leerdoelen.[579] Dus enerzijds stelt de minister dat het de taak van de politiek is meer duidelijkheid te verschaffen, anderzijds hangt de gehele inhoud (en daarmee dus ook de verduidelijking) af van elke individuele invulling van deze of gene school. Hierdoor kan een leerling in Nederland geen eenduidig burgerschapsonderwijs krijgen, maar is het burgerschapsonderwijs afhankelijk van enerzijds de visie van de school en anderzijds van de visie van de tijdelijke passanten (docenten en werknemers) op een bepaald moment. Door de opdracht bij de school neer te leggen en door een gebrek aan eindtermen zal er geen sprake kunnen zijn van toename van burgerschap bij de leerlingen en derhalve kan deze ook niet gecontroleerd worden. De minister stelt dat burgerschap een kerntaak is van het onderwijs. Moet men dan ook niet daadkrachtiger zijn in het formuleren van de opdracht, in plaats van de huidige voorzichtigheid. Het formuleren van eindtermen is in principe niet strijdig met de vrijheid van scholen betreffende artikel 23.

Betreffende vraag 6 verwijst de minister naar een onderzoek van de Inspectie van het Onderwijs, waarin gesteld wordt dat burgerschap een groot begrip is en vertaling nodig heeft.[580] Echter door die vertaling aan de school over te laten, zal die vertaling afhankelijk zijn van de visie van de schoolleiding, de werknemers en docenten op de school op een bepaald moment. Door personele wisseling zullen dan visies in de loop van de tijd kunnen veranderen, waardoor het vaststellen van de doelen van en de controle op die doelen in principe niet mogelijk is.

[579] Zie antwoord 2: "Met dit wetsvoorstel krijgt het bevoegd gezag de opdracht om actief burgerschap en sociale cohesie te *bevorderen*. (…) Dat heeft, op basis van de thans reeds geldende wettelijke bepalingen met betrekking tot kwaliteitszorg, ook een relatie met de kwaliteitszorg, waarbij scholen burgerschapsdoelen formuleren, leerplannen opstellen, opbrengsten daarvan volgen en leerresultaten in kaart brengen en waar nodig hun aanpak aanpassen. Het gaat daarbij om concreet uitgewerkte leerdoelen waarin scholen uitdrukken welke kennis, houdingen en vaardigheden ze leerlingen op verschillende momenten in de schoolloopbaan willen bijbrengen, en op basis waarvan het onderwijsaanbod kan worden vormgegeven."
Zie antwoord 4: "Het eigenaarschap van het burgerschapsonderwijs ligt nu bij de scholen en zal ook in de toekomst bij scholen blijven liggen. De inhoud van burgerschapsonderwijs kan nauw worden verbonden met specifieke waarden en normen die voort (kunnen) komen uit de levensbeschouwelijke of pedagogische grondslag van scholen. Scholen hebben de vrijheid zelf invulling te geven aan de burgerschapsopdracht, afhankelijk van hun eigen visie op burgerschap, gegeven de identiteit van de school en de schoolcontext. Hiermee staan scholen ook zelf aan de lat om leerdoelen te formuleren."
[580] Vraag 6: "Tot nu toe heeft burgerschap niet de status van een vak. Hoe is het dan mogelijk een 'ononderbroken' ontwikkelingslijn in burgerschap te realiseren en te bewaken?"

## 4.5. Conclusie

Hoewel het burgerschapsonderwijs in Nederland vanaf 2006 veel aandacht lijkt te krijgen, zoals blijkt uit de vele Kamervragen en regeringsbrieven uit de periode van 2006 tot nu, merken de leerlingen in de klas hier echter nog weinig van. Het *lijkt* er op dat de wettelijke opdracht een soort onderlinge afspraak blijft tussen het ministerie, de Kamer en enkele betrokken instituties (VO, SLO) met de stilzwijgende overeenkomst dat scholieren hier niets over hoeven te weten en de onderwijsopdracht geen ruimte in mag nemen in het leerlingenrooster. Van een daadwerkelijke prioriteit van burgerschapsonderwijs is dus helemaal geen sprake. Zowel de Onderwijsraad als de Inspectie van het Onderwijs constateren telkens dat burgerschapsonderwijs weinig systematische en structurele aandacht krijgt. Het is ook niet vreemd dat Nederlandse scholieren in internationale vergelijkingen onder de maat scoren. Wat het burgerschapsonderwijs nu van de politiek vraagt is dat parallel aan een concrete inhoudelijke bepaling van wat men onder de burgerschapsopdracht moet verstaan er een daadwerkelijk prioriteit van burgerschapsonderwijs gerealiseerd wordt. Er moet een eind komen aan vage formuleringen als 'het is een taak van de hele school'. De burgerschapsopdracht mag niet in een opsomming van toevallige activiteiten en losse projecten blijven steken, maar moet een doorlopende leerlijn worden over alle leerjaren.

De illusie dat men met handreikingen, die geen formele status hebben, de burgerschapsopdracht kan uitvoeren heeft, na meer dan dertien jaar wel zijn tijd gehad. Meer dan een decennium na de uitvoering van de wet betreffende de burgerschapsopdracht verwacht het onderwijsveld dat nu de tijd gekomen is om aan de slag te gaan, in plaats van nog een aantal jaren aan te blijven modderen met opnieuw een 'verduidelijking' van de burgerschapsopdracht. Geef burgerschapsonderwijs eindelijk de beloofde prioriteit.

Concluderend:

1. Er moeten specifieke doelen gesteld worden, waaruit scholen en de inspectie kunnen afleiden waaraan scholen moeten voldoen. Een wettelijke inspanningsplicht met een vrije invulling is niet voldoende.

2. Burgerschapsonderwijs moet een status krijgen als een vak met eindtermen zodat het vak zich kan profileren naast andere vakken, met name naast de kernvakken die nu nog de hoogste prioriteit krijgen. Burgerschap mag geen hekkensluiter zijn.

3. Er zijn docenten nodig die kundig zijn in het bespreken van maatschappelijk relevante, maar ook controversiële, onderwerpen met leerlingen. Daarvoor moet prioriteit gegeven worden aan professionalisering van alle docenten op het gebied van het ontwikkelen van burgerschapsonderwijs.

4. Er moet gedegen wetenschappelijk onderzoek plaatsvinden betreffende het onderwijsprogramma op het gebied van burgerschapsonderwijs. Van losse projecten is vaak niet bekend of ze effectief zijn. Dit geldt zeker ook voor klassiekers in het burgerschapsonderwijs zoals een bezoek aan de Tweede Kamer.

5. Het burgerschapsonderwijs moet trachten om de leerlingen een normatief besef aan te leren welke de lokale, nationale en levensbeschouwelijke begrenzingen overstijgt door een consensus te zoeken op het vlak van mondiale instituties en de daarbij behorende universele waarde.

6. De Nederlandse politiek blijft nog steeds steken in de poging om een nationale burgerschapsopdracht te formuleren, terwijl de huidige generatie juist een duidelijker formulering van wat wereldburgerschap inhoudt, nodig heeft.

Uit het voorgaande blijkt wat er misgaat in het burgerschapsonderwijs van de laatste jaren. Dit stelt mij in staat te onderzoeken hoe de relatie van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs is en hoe wereldburgerschap in de onderwijspraktijk geïmplementeerd zou moeten worden. Dit is dan ook wat ik in het volgende hoofdstuk zal onderzoeken.

# Hoofdstuk 5: Wereldburgerschap en onderwijs

## 5.1. Inleiding

Nu er weergegeven is wat er gebeurd met het burgerschapsonderwijs, is het zaak in te gaan op wat wereldburgerschapsonderwijs volgens mij kan en mischien zou moeten behelzen. In dit hoofdstuk wordt eerst aandacht besteed aan de vraag in hoeverre de waarden van de natiestaat in relatie staan tot universele waarden. Bovendien wordt het idee van wereldburgerschap in verband gebracht met een aantal mondiale verschijnselen en ontwikkelingen, zoals mondiale religies en globalisering, die door hun universalistische claim wereldburgerschapsvorming op ingrijpende wijze kunnen beïnvloeden. Ten slotte vestig ik de aandacht op de vraag hoe je universeel burgerschap in het onderwijs kan laten doorklinken. Hier neem ik dus expliciet een normatief standpunt in.

Dit zal mij in staat stellen de tweede onderzoeksvraag te beantwoorden: *Wat is de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs?*

## 5.2. De verhouding tussen waarden binnen de natiestaat en universele waarden

Hoe kunnen burgers van verschillende landen met elkaar samenleven en samenwerken in een wereld, hoewel zij sterk uiteenlopende doctrines aanhangen en verschillende loyaliteiten koesteren?

In hoofdstuk 3 werd nogal uitgebreid aandacht besteed aan het fenomeen nationalisme en het proces van natievorming, dátgene wat ongetwijfeld in belangrijke mate de Europese en wereldgeschiedenis van de laatste twee eeuwen bepaald heeft. Nationale staten spelen nog steeds een prominente rol in internationale en supranationale verhoudingen. Zoals Benedict Anderson al uitdrukte is het eind van het tijdperk van nationalisme, dat al lang voorspeld wordt, nog nergens in zicht. Denken in termen van de natie blijft de meest universeel gelegitimeerde waarde in het politieke leven van onze tijd.[581] Tevens werd opgemerkt dat het proces van natievorming, die zich manifesteerde in de Franse Revolutie als model voor staatsnationalisme, bijdroeg aan de vorming van een totaal nieuwe collectieve identiteit. Hiermee werd voor het eerst het staatsbegrip verbonden met de wensen en belangen van de bevolking (burgers) en dat had een grote betekenis voor burgerschapsvorming, te weten de gewenste transformatie van onderdanen in actieve burgers. Met andere woorden, de Franse Revolutie maakte van onderdanen staatsburgers. Het idee dat het volk of de volkswil voortaan de enige legitimatiebron van staatsmacht moet vormen, was een van de belangrijkste boodschappen van de Franse Revolutie, met zowel een nationale als een internationale signatuur. Sinds die tijd wordt burgerschap in het algemeen verbonden met een formeel staatsburgerschap.

De dominante opvatting van burgerschap die voor het grootste gedeelte van de twintigste eeuw gangbaar was en nog steeds is, is de gedachte dat de soevereine territoriale natiestaat het noodzakelijke raamwerk voor burgerschap vormt. Volgens deze opvatting is de wettelijke status in wezen de formele uitdrukking van lidmaatschap van een staatsinrichting, die duidelijke territoriale grenzen heeft. Binnen een dergelijk democratische rechtstaat genieten burgers gelijke rechten en kunnen ze deelnemen aan politieke besluitvormingsprocessen. Centraal staat hier de conventionele identificatie tussen 'demos', afgebakend grensgebied en burgerschap. Aanspraak op burgerschap is dus beperkt tot het formele lidmaatschap van een bepaalde gemeenschap die op specifieke territoriale grenzen gebaseerd is. Met andere woorden, de wettelijke status van burgers *is* de norm. "Traditioneel is burgerschap verbonden met een formeel staatsburgerschap."[582] De focus is in dat geval meer gericht op de grondwettelijke rechten en plichten en de overdracht van waarden, die geldt voor een bepaalde politieke gemeenschap van mensen zoals Afghaanse staatsburgers[583], Amerikaanse staatsburgers of Nederlandse staatsburgers.

---

[581] Anderson, *Imagined Communities*, 3.
De V.N. verwelkomt elk jaar nieuwe leden en vooral na het uiteenvallen van de Sovjet-Unie en Joegoslavië verwelkomde de V.N. nieuwe lidstaten.

[582] Wiel Veugelers, Mechtild Derriks, Ewoud de Kat, *Mondiale Vorming in Burgerschap: De Pedagogische Dimensie 70*, Instituut voor de Lerarenopleiding (Amsterdam: UvA, 2008) 5.

[583] Eigenlijk is het begrip burger of staatsburgerschap nog steeds een vreemd concept in de Afghaanse grondwet voor zowel de juridisch als inhoudelijke betekenis ervan. In de huidige grondwet van Afghanistan (die onder toezicht van de westerse

In de bovengenoemde politieke betekenis van de soevereine natiestaat ligt ongetwijfeld een belangrijk punt besloten, want het huidige territoriale staatsstelsel vormt het beste mechanisme om de grondrechten van de eigen burgers op een efficiënte wijze te beschermen en te bevorderen. Maar de reële wereld waarin burgers van alle landen leven is meer dan slechts de eenvoudige optelsom van de losse politieke eilanden van de individuele natiestaten. In een huidige wereld van interdependentie van belangen zijn de natiestaten niet de enige spelers. Door ingrijpende veranderingen in de kenmerken van de lokale samenlevingen en de interdependentie van belangen in de wereld waarin wij nu leven, worden we geconfronteerd met het feit dat er overal sprake is van invloeden die de lokale en nationale grenzen overschrijden. Denk bijvoorbeeld aan de omvang en betekenis van terroristische aanslagen, zoals die van 11 september, een van de meest invloedrijke aanslagen uit de geschiedenis.[584] Niet alleen de manier waarop de aanslagen gepleegd werden, was bijzonder, maar de aanslag werd gepleegd uit naam van een wereldreligie en de manier waarop de V.S. reageerde op deze aanslagen was uitzonderlijk. De ontwikkelingen vóór en ná de aanslagen zijn dus bijzonder te noemen.

> "De manier waarop Amerika reageert op de barbarij van 9/11 in New York is van invloed op de levens van miljoenen elders op de wereld – in Afghanistan en Irak in de eerste plaats – maar ook ver buiten de gebieden waar Amerikanen zich rechtstreeks doen gelden."[585]

Wat er in de VS gebeurt, laat snel zijn invloed op de rest van de wereld voelen. De door de VS geleide invasie en missie in Afghanistan (2001) bijvoorbeeld, heeft de wereld zodanig beïnvloed dat zelfs Nederland, als een klein land (op het continent Europa), vanaf het begin erbij betrokken was. Dat was niet zomaar een betrokkenheid, maar op een zodanige manier dat het klimaat van de Nederlandse politiek er totaal door werd beïnvloed, met uiteindelijk als consequentie dat het besluit over Uruzgan in 2010 leidde tot de val van het kabinet Balkenende IV. Het bleef niet beperkt tot de val van dit kabinet, maar had ook invloed op de politieke besluitvorming van het kabinet daarna. De kwestie 'missie Afghanistan' heeft tot felle discussies geleid waarbij de Nederlandse politieke besluitvorming tot in de kern werd geraakt. Denk hierbij aan de positie van de regerings– en oppositiepartijen in de omstreden missie naar Kunduz.

De gevolgen van de nieuwe ingrijpende ontwikkelingen blijven niet beperkt tot het mondiale politieke domein. De gevolgen van de economische crisis, die haar wortels in de jaren 2008-2009 in de VS had, liet haar sporen na met grote gevolgen voor de levens van de gewone burgers in andere landen die direct

---

bondgenoten tijdens de regering van Karzai tot stand is gekomen) ontbreekt de notie van burger en wordt in de plaats daarvan aan het woord onderdaan de voorkeur gegeven, waarbij de onderdanen een passief object zijn van de grondwet en niet meer een 'author of the law', zoals in Nederlandse democratische rechtstaat het geval is.

[584] Bij deze aanslagen kwamen bijna 3000 mensen, afkomstig uit meer dan 90 landen, om het leven.
Phil Hirschkorn, "9/11 jurors face complex life or death decisions", *CNN*,
(26 april 2006) http://edition.cnn.com/2006/LAW/04/25/moussaoui.trial/ (geraadpleegd: 07 oktober 2018).

[585] Sen, *Het idee van rechtvaardigheid*, 410.

of indirect financiële banden hadden met de VS. Denk bijvoorbeeld aan de bezuinigingsmaatregelen die hier in Nederland vooral op de rekening van de burgers terecht kwamen. Of denk aan de vluchtelingencrisis, die de hele wereld en vooral Europa in zijn greep houdt. Deze crisis leidt mogelijk tot ingrijpende veranderingen in onze houding en basiswaarden, zoals verankerd in de grondwet en EU verdragen. Het zal bijvoorbeeld leiden tot beperking van het vrije verkeer en aanpassing van het asielrecht. Het leidt ook tot grote bezorgdheid bij de politieke leiders. Frans Timmermans, vicevoorzitter van de Europese commissie, zei doelend op de Europese samenwerking, die in de vluchtelingencrisis op de proef wordt gesteld: "voor het éérst" te denken dat het Europese project "ook wel eens zou kunnen stranden."[586]

Of denk aan de barbaarse aanslag van 13 november 2015 in Parijs, die door veel leiders en burgers van veel (westerse) landen als aanslag op hun land of beschaving wordt gezien. "IS is onze vijand. Met IS zijn we in oorlog." Dat zei premier Mark Rutte tijdens een persconferentie over de aanslag, die op 13 november 2015 in Parijs plaats vond.[587] Barack Obama zei op een persconferentie, als reactie op deze aanval, dat deze niet alleen een aanval op Parijs is, maar een aanval op de mensheid.[588] Of denk aan het klimaat, dat nauw verband houdt met de armoede in de wereld. Volgens een rapport van de Wereldbank (Jin Yong Kim, topman van de Wereldbank) zullen over 15 jaar 100 miljoen meer mensen in armoede leven dan nu.[589]

De bovenstaande voorbeelden geven inzicht in de ontwikkeling van de sociale en politieke relaties in de wereld en veronderstellen een grotere bewustwording van het feit dat iedereen, gevraagd of ongevraagd, te maken krijgt met mondiale interdependentie. Gezien de huidige mondiale interdependentie van belangen als gevolg van een reeks gecompliceerde ontwikkelingen, die vaak met het begrip globalisering worden aangeduid, is de vraag naar de conditie van burgerschap erg urgent. Dit vereist een nieuw concept van burgerschap, waarbij het concept burgerschap niet meer alleen vanuit een eenzijdig klassieke visie van de natiestaat benaderd wordt, maar in een brede context van de 'wereld' geplaatst wordt. Daarbij krijgt men een meer relationele visie op burgerschap en kan men met recht spreken van 'wereldburgerschap'. Zo beschouwd betreft het hier niet slechts een formeel type burgerschap, maar ook een moreel type burgerschap waarbij verplichtingen tegenover elkaar wereldwijd aan de orde zijn. Mondiale ethiek moet immers niet stoppen bij de grenzen van individuele natiestaten.

---

[586] Mark Kranenburg, "Frans Timmermans bezorgder dan ooit over Europa", *NRC* (9 november 2015) https://www.nrc.nl/nieuws/2015/11/09/frans-timmermans-bezorgder-dan-ooit-over-europa-a1411632 (geraadpleegd: 03 juni 2017).

[587] Trouw, "Premier Rutte: Nederland is in oorlog met IS", *Trouw* (14 november 2015) https://www.trouw.nl/home/premier-rutte-nederland-is-in-oorlog-met-is~a44350e8/ (Geraadpleegd: 03 juni 2017).

[588] The White House Office of the Press Secretary, *Statement of the President of the situation in Paris* (13 november 2015), https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2015/11/13/statement-president-situation-paris (Geraadpleegd: 20 maart 2019)

[589] NOS, "100 miljoen meer armen door klimaatverandering," *NOS* (8 november 2015) http://nos.nl/artikel/2067933-100-miljoen-meer-armen-door-klimaatverandering.html (geraadpleegd: 03 juni 2017).

Deze betrokkenheid verwijst ook naar de fundamenten van het idee van de morele verplichtingen, zoals de filosoof Kwame Anthony Appiah beweert:

> "Each person you know about and can affect is someone to whom you have responsibilities: to say this is just to affirm the very idea of morality. The challenge, then, is to take minds and hearts formed over the long millennia of living in local troops and equip them with ideas and institutions that will allow us to live together as the global tribe we have become."[590]

### *5.2.1. Grenzen en de conditie van het burgerschapsonderwijs*

De bovenstaande beschouwing roept enkele vragen op over de grenzen en conditie van het burgerschapsonderwijs. De voorwaarde van het behoren tot een bepaalde territoriale burgerlijke constitutie van een natiestaat is praktisch slechts een beperkte toepassing van het burgerrecht in deze huidige mondiale context van de post-nationale constellatie. Bovendien, vanuit een mondiaal perspectief gezien, heeft nationale soevereiniteit geen *intrinsiek* moreel gewicht.[591] Ook vanuit een praktische benadering biedt de territoriale positie van natiestaten weinig mogelijkheden betreffende een oplossing voor cruciale grens-overstijgende problemen van vandaag de dag, zoals de klimaatcrisis, epidemieën, het gevaar van nucleaire en chemische wapens, internationaal georganiseerde terreur, drugs- en wapenhandel, mondiale armoede, en ongelijke toegang tot informatie, et cetera.

Men kan dan ook de vraag opwerpen: wie *zijn* eigenlijk onze medeburgers?

Burgers van alle landen worden, in onze huidige wereld, geconfronteerd met een duale spanning: enerzijds vindt er de ontwikkeling van een wereldsamenleving plaats die zich daadwerkelijk op de gehele wereld richt, anderzijds is er het systeem van de territoriaal gebonden natiestaten. Met andere woorden, burgerschap heeft te maken met enerzijds de universele waarden die niet afgeleid zijn van de grenzen van de eigen natiestaat, maar gebaseerd zijn op een gedachte van één wereld, namelijk de menswereld, anderzijds heeft burgerschap te maken met de waarden van nationale staten waarmee het primair en exclusief loyaal behoort te zijn.[592]

Hoe is het nu gesteld met de conditie van burgerschap en burgerschapsaanspraken in een dergelijk complexe wereld van de reeds genoemde spanning, te weten: enerzijds de wereld van het traditionele territoriale gebonden statensysteem als de belangrijkste politieke organisatievorm, anderzijds het lidmaatschap van een mondiale gemeenschap waarvan ieder mens ook werkelijk deel uitmaakt. Uit de

---

[590] Appiah, *Cosmopolitanism*, xiii.

[591] Peter Singer, *Ethiek in een tijd van globalisering*, Bab Westerveld (vert) (Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2003) 13.

[592] Met universeel doel ik hier op de geldigheid, dat deze waarden voor iedereen *geldig* zijn. Hiermee wordt dus niet bedoeld dat er een uniformiteit van morele mening is, of dat iedereen deze waarden in eenzelfde vorm kent. Zo bedoel ik met de universaliteit van mensenrechten dat iedereen er aanspraak op kan maken. Deze universaliteit kent daarom een moreel *belang*, dat aan de mens als zodanig toekomt.

notie van burgerschap volgt een paradoxaal inzicht: enerzijds is de burger lid van de nationale staat waaraan hij primair exclusief loyaal moet zijn, anderzijds moet hij de universele waarden van alle andere mensen erkennen, die in hun toepassing niet beperkt blijven tot de eigen natiestaat, omdat ze gebaseerd zijn op de gedachte van één wereld. Er rust dus een dubbele loyaliteitseis op de burger. Volgens mij hoeven deze claims elkaar niet uit te sluiten, sterker nog, ze zouden elkaar moeten versterken. Niet het een of ander, maar het een én het ander. Deze versterking moet dan natuurlijk onderbouwd worden.

De doorsnee-burger heeft meer ervaringen met de waarden van de eigen nationale staat en weet dat hij/zij deel uitmaakt van een bepaalde nationale gemeenschap. Tevens weet hij/zij ook dat er een bijzondere plicht is jegens onze medeburgers, omdat we letterlijk deel uitmaken van een collectieve onderneming: de natiestaat. Ook is het zo dat "het burger zijn in een land betekent gebonden zijn aan een gemeenschap van wederkerigheid"[593], zoals Eammon Callan stelt. "Waar burgers rechtvaardigheid zien als wezenlijk onderdeel van een bepaalde politieke gemeenschap die hun bevalt, waarin hun eigen welzijn verstrengeld is met dat van hun medeburgers tot een gezamenlijk lot, daar kunnen de opofferingen en compromissen die de rechtvaardigheid vereist, geen puur verlies zijn in het streven naar eigen belang."[594]

Peter Singer is van mening dat het lidmaatschap van een 'gemeenschap van wederkerigheid' onvoldoende reden is om eigen burgers te verkiezen boven mensen uit andere landen, ook als deze minder bedeeld zijn qua welvaart en/of welzijn, dan de eigen (lokale) gemeenschap. Er is namelijk geen reden om aan te nemen dat vreemden niet bereid zijn om tot onze gemeenschap van wederkerigheid toe te treden, ook al komen ze zelf uit landen met zeer slechte omstandigheden. Waarom zouden juist zij niet bereid zijn iets terug te doen voor de gemeenschap die hun opgenomen heeft? Voorbeelden hiervan zijn er te over.

Aangezien wij de meeste burgers die onderdeel zijn van de eigen natiestaat niet persoonlijk kennen en het idee 'burger van (bijvoorbeeld) Nederland' berust op een in grote mate abstract idee van medeburger, moet het principe van wederkerigheid aangevuld worden met een principe dat het idee van gemeenschappelijkheid en loyaliteit aan instituties, zoals de democratische rechtsstaat, onderbouwt.

Volgens Peter Singer moeten we het principe van wederkerigheid aanvullen met de opvatting van Anderson over de natie als een "imagined community" of de 'verbeelde politieke gemeenschap'.[595] Volgens deze interpretatie van een natie kennen de leden van een gemeenschap elkaar niet persoonlijk, maar voelen desondanks een onderlinge binding als lid van een groep.

Dit idee van een verbeelde onderlinge verbondenheid is vooral in de westerse natiestaten algemeen geaccepteerd als basis van deze samenlevingen. Loyaliteit jegens de staat vloeit voort uit de manier hoe

[593] Singer, *Ethiek in een tijd van globalisering*, 147.
[594] Ibid.
[595] "It is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign." Anderson, *Imagined Communities*, 6.

burgers zichzelf begrijpen, als deel van een verbeelde gemeenschap. Dit impliceert echter niet dat we moreel verplicht zijn om onze loyaliteit tot de eigen staat te beperken. Onze reactie op globalisering kan ook zijn dat we een nieuwe vlucht van de verbeelding maken en ons zien als lid van een wereldgemeenschap. Nederlanders voelen zich deel van de Nederlandse gemeenschap. Maar dit is een feitelijke beschrijving van een breed gedeelde opvatting. Het is nog geen argument dat Nederlanders zich zo moeten identificeren, als een morele prescriptie.[596]

Omdat we deel uitmaken, van een niet werkelijke gemeenschap, maar van een verbeelde gemeenschap kunnen we het ons ook voorstellen deel uit te maken van een andere abstracte gemeenschap. Nieuwe wereldverbindingen schreeuwen zelfs om een herijking van onze morele notie van staatsburgerschap.

Echter, de praktijk van de democratische rechtsstaat toont dat de bron van identiteit in deze gemeenschap samenhangt met een stelsel van wederzijdse ondersteuning die door de wet gegarandeerd is door de stelsels van de verzorgingsstaat, rechtsbescherming en principes van '*good governance'*. Dit veronderstelt ook dat het idee burgerschap als burger binnen een etnisch-cultureel begrip van de natiestaat, namelijk als een bepaalde bevolkingsgroep (volk), niet meer de grondslag van de identiteit van het moderne hedendaagse burgerschap van de natie vormt. Dat wil zeggen dat het besef van behoren tot een bepaalde natie ingekaderd is in een nieuwe wereld van natiestaten, waarbij burgers van eenzelfde natiestaat behoren tot een bevolkingsgroepering die niet altijd dezelfde religieuze, talige, stamverwantschappen, of etnische afkomst met elkaar deelt. De natiestaten zijn heterogeen en worden steeds heterogener. Dit betekent ook dat we zelfs binnen de eigen natiestaat te maken hebben met een soort *imagined community* die, zoals Benedict Anderson het uitdrukt, bestaat in de voorstelling van mensen die zich als burgers van dezelfde staat beschouwen.[597] Terwijl de leden van deze politieke gemeenschap een totaal verschillende achtergrond hebben, zijn zij als politieke gemeenschap trouw aan de grondwet en andere gemeenschappelijke normen. De moderne natiestaten in Europa hebben zich tot een democratische rechtsstaat ontwikkeld door de erkenning van de grondrechten en hiermee kweekt ze een ander soort verbondenheid tussen burgers, namelijk een cohesie van politieke en sociale aard. De keerzijde hiervan is echter dat het de behoefte aan een lokale gemeenschap van persoonlijke banden minder relevant maakt.

De interpretatie die Anderson van een natie als een *imagined community* geeft, was aanleiding voor een filosofisch-denkbeeldige toepassing ervan op andere, nog grotere gemeenschappen, namelijk de wereldgemeenschap. Zoals Singer betoogt:

> "Als Anderson gelijk heeft en het moderne idee van de natie niet berust op een gemeenschap waar we werkelijk deel van uitmaken, maar op een gemeenschap waar we denkbeeldig deel van uitmaken, dan is het ook mogelijk

[596] Singer, *Ethiek in een tijd van globalisering,* 149.
[597] Ibid, 148.

> om ons voor te stellen dat we deel uitmaken van een andere gemeenschap. Dat past goed bij de gedachte dat de gecompliceerde reeks ontwikkelingen die we met globalisering aanduiden, ons moet leiden naar een herziening van de morele betekenis die we gewoonlijk hechten aan nationale grenzen. We moeten ons afvragen of het op de lange duur beter is als we blijven leven in de denkbeeldige gemeenschappen die we kennen als nationale staten, of dat we onszelf gaan zien als burgers van een denkbeeldige gemeenschap van de wereld."[598]

Deze gedachte, dat we onszelf als burger van een gemeenschap van de wereld behoren te zien, zou de kern van ons morele besef van deze tijd behoren te vormen. De essentiële vraag is: in hoeverre kunnen we de wereldgemeenschap, die de grenzen van nationale staten overstijgt, werkelijk tot een morele norm verheffen? Wat kunnen de grondslagen zijn van dergelijke universele ethische waarden en hoe kunnen we deze universele waarden rechtvaardigen?

De eerste grondslagen van zo een universele ethiek kunnen gevormd worden met behulp van een onderzoek naar het verband tussen het begrip plicht en het idee van moraal. Moraalfilosoof Appiah beschrijft op een verhelderende wijze dit verband:

> "Iedereen die je kent en met wie je in contact kunt treden, is iemand ten opzichte van wie je verantwoordelijkheid hebt: met die stelling bevestig ik niet meer dan het idee van moraal zelf."[599]

We hebben al verschillende argumenten aangedragen dat onze keuzes en daden in het ene land van grote invloed kunnen zijn, zowel positief als negatief, op levens in het andere land.

Al duizenden jaren beïnvloeden mensen elkaar op een goede of slechte manier, het verschil met de huidige tijd ten opzichte van vroeger is echter, dat we op een *razend snelle manier* het leven van anderen kunnen beïnvloeden. We hebben nu de mogelijkheid om de kwaliteit van leven op mondiaal niveau te verhogen of klimaatrampen te voorkomen, maar we kunnen ook het kwade dienen door bijvoorbeeld wapens te verkopen aan tirannieën[600] of omwille van economisch gewin door het vervuilen van het

---

[598] Ibid, 149.

[599] Appiah, *Kosmopolitisme,* 11.

[600] Hoewel tijdens de Irak-Iran oorlog van 1980 tot 1988 er een uitdrukkelijk verbod was op het gebruik van chemische wapens, werden er alsnog, met medeweten van Westerse landen, chemische grondstoffen geleverd aan Sadam Hoessein en zijn Irak. Onder andere Nederlandse bedrijven leverden de stoffen die nodig waren voor de productie van chemische wapens, onder het mom van vrijhandel. Het is dan ook opvallend dat juist Nederland de Amerikaanse coalitie ondersteunde die Irak binnenviel om Sadam Hoessein af te zetten en zijn zogenaamde massavernietingswapens te ontmantelen. Achteraf zijn dergelijke bedrijven wel degelijk aangepakt, zoals blijkt uit de veroordeling van 16,5 jaar gevangenisstraf door de Nederlandse Hoge Raad van Frans van Anraat, medeplichtig geacht aan het verkopen van verboden chemische stoffen en daarmee aan oorlogsmisdrijven in 2009. In:
ANP, "Hoge raad bevestigd veroordeling van Anraat", *Trouw* (30 Juni 2009). https://www.trouw.nl/home/hoge-raad-bevestigd-veroordeling-van-anraat~aced0c8b/ (geraadpleegd: 07 oktober 2018).

milieu de wereld onleefbaar te maken. Uit dit nauwe verband tussen het idee van moraal met het idee van plicht kunnen wij de rechtvaardigingsgrond van onze morele plicht uitbreiden. Dit veronderstelt een nog grotere mondiale gemeenschap, waarin wij niet slechts de plicht hebben om rekening te houden met de zorg voor de medeburgers binnen de grenzen van een soevereine staat, maar ook met alle anderen over de grenzen heen. Dit betekent tevens dat we een verantwoording verschuldigd zijn ten opzichte van iedere persoon op de wereld, ongeacht etnische afkomst, religieuze achtergrond, klasse, type gemeenschap, fysieke afstand of woonplaats. Dit veronderstelt ook dat alle mensen bepaalde fundamentele grondrechten hebben die een beroep doen op universele geldigheid, die boven de rechtsorde van de nationale staat moet staan. Hierbij komt het concept recht, dat binnen het raamwerk van het nationale en internationale statensysteem als een juridisch concept begrepen wordt, in aanraking met morele waarden en morele plichten die op hun beurt zich manifesteren in een uitzonderlijk soort recht. Dus deze morele waarden zijn in deze zin universeel van aard en van toepassing op alle individuen, zoals mensenrechten die de grenzen van elke individuele natiestaat overstijgen.

### *5.2.2.Dieren- en natuurrechten*

Niet alleen mensen, maar ook andere dieren en de natuur hebben rechten. Uiteindelijk valt dit idee van inclusief wereldburgerschap met de notie van universele rechten en plichten van mensen samen. Allereerst moet benadrukt worden dat de menselijke waardigheid niet gedefinieerd kan worden als een kwaliteit die mensen hebben, zoals intelligentie, vindingrijkheid, flexibiliteit, etc. Deze zijn immers ook ruimschoots aanwezig bij niet-menselijke wezens. Menselijke waardigheid is veel meer een relationeel gegeven wat moet blijken uit het menswaardig omgaan met elkaar, louter op basis van gedeelde menselijkheid. Dit blijkt bij uitstek uit het respect dat de ander toe hoort te komen.

Volgens moraalfilosoof Peter Singer is een intrinsieke eigenschap als persoon zijn niet voldoende om een persoon als waardevol te beschouwen. De waarde van wezens berust op diens vermogen om te ervaren, om zelf bewust te zijn. De belangrijkste conclusie hieruit is dat het inclusieve denken van mensen niet kan stoppen bij alle andere wereldburgers, maar ook dieren en de natuur als geheel moet insluiten. Zodra men een grens accepteert tussen mensen en dieren, dan zullen dieren als instrument voor het vervullen van de belangen van de mens gebruikt worden, terwijl ze wel de vermogens hebben te ervaren en daarmee dus als waardevol en waardig beschouwd behoren te worden. Bovendien leert de meest recente geschiedenis dat de verleiding dan groot is om ook sommige mensen als minderwaardig te beschouwen, om zodoende gebruikt te kunnen worden om de belangen van een superieur geachte groep te dienen. Denk aan het Amerikaanse defensie apparaat dat mensen als huursoldaten inzet en ze daarmee als kanonnenvoer gebruikt, als handelswaar.[601]

[601] "Omdat de oorlogen in Iran en Afghanistan voortduren en het steeds moeilijker wordt om het vereiste aantal rekruten te werven, is het leger begonnen met het rekruteren van buitenlandse immigranten die op een tijdelijk visum in de Verenigde

Daarmee wordt volgens Singer een smet geworpen op de menselijke beschaving.[602] De belangen van de eigen soort en in het verlengde daarvan de belangen van de dominante staat worden boven de belangen van de ander gesteld. Net zoals we deze planeet delen met soorten die pijn voelen, doen wij dat ook met mensen die kunnen lijden.

Niet-menselijke dieren beschikken dus over eigen vormen van waardigheid die zeker respect verdienen. Daarom vormt de sterkste kritiek op de UVRM en andere mensenrechtenverklaringen, aldus Paul Cliteur, "dat het slechts verklaringen zijn voor mensen, en dus dieren worden uitgesloten."[603]

Staten verblijven. Om hen over de streep te trekken belooft men hun een goed salaris en de mogelijkheid om sneller Amerikaans staatsburger te worden. Er dienen nu ongeveer dertigduizend niet-Amerikanen in het leger van de VS. (…) Het rekruteren van buitenlandse soldaten is niet het enige terrein waarop de logica van de markt zich laat gelden. (…) Contractsoldaten spelen in toenemende mate een rol in conflicten over de hele wereld, en ze maken een aanzienlijk deel uit van de Amerikaanse militaire aanwezigheid in Irak." In:
Michael J. Sandel, *Rechtvaardigheid, wat is de juiste keuze?*, Dick Lagrand en Marjolein Sloterdijk (vert.) (Plaats onbekend: Uitgeverij Ten Have, 2010) 103-110.

[602] Peter Singer, *Een ethisch leven*, 133.

[603] Paul Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid* (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2004), 94.

## 5.3. Globalisering, zowel belemmerende factor als kans voor wereldburgerschap

### *5.3.1. Globalisering en globalisme*

Bij een onderzoek naar de betekenis en rechtvaardiging van het fenomeen globalisering betreffende (wereld)burgerschap moet dit verschijnsel in verband gebracht worden met de gevolgen die globalisering heeft op het leven en handelen van mensen op mondiaal niveau. Wat is de relatie van globalisering tot (wereld)burgerschap en op welke wijze moeten we deze relatie duiden? Eerst moet echter duidelijk worden wat globalisering nu eigenlijk is. Manfred Steger geeft een brede, maar beknopte definitie van globalisering: "Globalisering staat voor de wereldwijde expansie en intensivering in tijd en ruimte van de sociale relaties en het sociale bewustzijn."[604] Globalisering raakt en beïnvloedt het leven van mensen wereldwijd. Ook de mondiale dimensie van conflicten heeft te maken met globalisering. Daarom is het vanzelfsprekend dat het fenomeen vanuit een moreel standpunt, namelijk op grond van universele waarden, beoordeeld wordt. Daarmee wordt de status van globalisering voorwaardelijk. Globalisering kan vanuit verschillende perspectieven benaderd worden waarbij niet iedereen gewicht toe kent aan de verschillende aspecten van globalisering.

Het is belangrijk een onderscheid te maken tussen globalisme en globalisering. Veelal worden deze termen door elkaar gebruikt terwijl ze naar verschillende dingen verwijzen. Er zijn twee belangrijke interpretaties voor globalisme. De eerste interpretatie stelt dat globalisme een ideologie is. Het houdt ons het beeld voor van een mondiale gemeenschap die homogener lijkt dan ze op dit moment is. "In de kern is het globalisme niet zozeer een beschrijving van de werkelijkheid als wel een eis. Het maakt van het 'globale' zijn een globaal 'moeten'. Globalisme is de normatief geworden globalisering."[605] Er zijn verschillende vormen van dit ideologische globalisme. Steger noemt bijvoorbeeld het *marktglobalisme*, waarbij globalisering voorzien moet worden van vrije-markt normen en neoliberale betekenissen. Een alternatieve visie op globalisering is te vinden bij het *andersglobalisme*, dat gebaseerd is op idealen van gelijkheid, wereldwijde solidariteit en distributieve rechtvaardigheid. *Religieuze globalismen* gaan daarentegen in tegen het marktglobalisme en andersglobalisme. Bij religieuze globalismen wordt er geprobeerd een mondiale religieuze gemeenschap te mobiliseren om de religieuze waarden en overtuigingen te verdedigen tegen de bedreiging die in hun ogen secularisme en consumentisme vormt.[606]

De andere interpretatie van globalisme is van de politiek theoreticus Joseph S. Nye Jr. die globalisme definieert als "a state of the world involving networks of interdependence at multi-continental distances. The linkages occur through flows and influences of capital and goods, information and ideas, and people

[604] Manfred Steger, *Globalisering*, Cornelis van Ginneken (vert) (Amsterdam: AUP, 2014) 27.
[605] Rüdiger Safranski, *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?*, Mark Wildschut (vert) (Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2004) 23.
[606] Steger, *Globalisering*, 116.

and forces, as well as environmentally and biologically relevant substances (such as acid rains or pathogens). Globalization and deglobalization refer to the increase or decline of globalisme."[607]

Hieruit blijkt dat de twee interpretaties van globalisme op twee verschillende elementen in het globaliseringsdebat wijzen. De eerste interpretatie van globalisme wijst ons op het gegeven dat globalisering niet per definitie een neutraal proces is, maar soms ook een normatieve, ideologische vorm kan aannemen. Vanuit de tweede interpretatie valt op te maken dat, om globalisering te begrijpen, men niet slechts naar het proces van verandering moet kijken, maar ook naar de huidige toestand van de wereld.

De meningen verschillen over het exacte (als dat al mogelijk is te vinden) begin van globaliseringsproces, want de realiteit van het proces kent een langere geschiedenis dan de term zelf, die eerder modern lijkt.[608] Globalisering is een ontwikkeling die geen enkele machthebber kan terugdringen. Een groot aantal problemen die een land ondervindt zijn intrinsiek globaal, bijvoorbeeld migratieproblematiek, pandemieën, terrorisme, cybercrime, nucleaire proliferatie, schurkenstaten of het milieu.[609]

Steger onderscheidt vier dimensies van globalisering, te weten de economische dimensie, de politieke dimensie, de culturele dimensie en de ecologisch dimensie.

- De economische dimensie van globalisering gaat over de intensivering en het oprekken van economische relaties over de hele wereld. Veranderingen in economische productie en de verdere uitwisseling in goederen zijn hier goede voorbeelden van.[610] Door de globalere economie krijgen (multinationale) ondernemingen meer autonomie, waardoor ze zich makkelijker onttrekken aan nationale wetgeving en controle.
- De politieke dimensie verwijst naar de globale intensivering en uitbreiding van onderlinge politieke relaties. Hierbij richt het zich op problematiek omtrent nationale soevereiniteit. Deze dimensie komt voort uit de ontwikkeling van politieke constellaties die de natiestaat overstijgen

[607] Robert O. Keohane en Joseph S. Nye Jr., "Globalization: What's New? What's Not? (And So What?)", in: David Held en Anthony McGrew (red), *The Global Tranformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, (Malden en Cambridge: Polity Press, 2000) 75.

[608] Er zijn verschillende opvattingen over waar globalisering begint of wat het nu eigenlijk is. Dat het eerder begint dan de laatste jaren, daar lijkt iedereen het wel over eens te zijn. Zo wordt een van de beginpunten in de 17e eeuw gelegd: "Voor de wortels van de globalisering kunnen we zelfs teruggaan tot in de 17e eeuw, toen de ontdekkingsreizen en de kolonisatie (vanuit Europa) bijdroegen tot de expansie van het kapitalisme en de schaalvergroting van economische wereldsystemen, zoals geïllustreerd door de activiteiten van de Nederlandse VOC (Verenigde Oost-Indische Compagnie). De Amerikaanse socioloog Robertson (1992) ziet vooral de Tweede Wereldoorlog en de nasleep daarvan als start van het globaliseringsproces. Die oorlog resulteerde in de vorming van de Derde Wereld (zie de eerste conferentie van ongebonden landen in Bandung, 1961), in de oprichting van diverse internationale, transnationale en supranationale instituties (VN, Unicef en Unesco) en in verschillende pogingen om de wereldeconomie te coördineren (het IMF en de Wereldbank)."
Jan Vranken, Erik Henderickx, Geert van Hootegem, Luc Vanmarcke, *Het speelveld, de spelregels en de spelers, handboek sociologie*, (Leuven/Den Haag: uitgeverij Acco, 2017) 432.

[609] Steven Pinker, *Verlichting nu, een pleidooi voor rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang,* Ralph van der Aa (vert) (Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact, 2018) 404.

[610] Steger, *Globalisering*, 50.

en veronderstelt een basis, zowel conceptueel als institutioneel.[611] De opkomst van de supraterritoriale instellingen en associaties is hier een goed voorbeeld van.[612]

- Als het gaat om de culturele dimensie van globalisering wordt er verwezen naar de intensivering en uitbreiding van culturele stromen over de hele wereld. Cultuur is hierbij moeilijk te definiëren, maar gaat over "symbolische constructie, articulatie en verspreiding van betekenis. Aangezien taal, muziek en beelden de belangrijkste vormen symbolische expressie zijn, vertegenwoordigen ze een speciale waarde in de sfeer van cultuur."[613] Hiermee zijn culturele activiteiten niet meer gebonden aan vaste locaties als een stad, en krijgen ze nieuwe betekenis in de interactie met mondiale thema's. [614]
- De ecologische dimensie gaat in op het gegeven dat ecologische problemen heden ten dage niet meer lokaal of regionaal kunnen worden opgelost. Grensoverschrijdende vervuiling, mondiale opwarming, klimaatverandering en het uitsterven van soorten vereisen een globale aanpak en hebben een globaal karakter.[615] Deze dimensie, meer dan de andere, is afhankelijk van en wordt gecombineerd met andere dimensies.

### *5.3.2. Schaduweconomieën en de mondiale dimensie van geweld in een geglobaliseerde wereld*

Globalisering heeft niet alleen effect op de formele wereldeconomie, maar in zekere zin ook op de informele schaduweconomieën die overal op de wereld een niet te onderschatten rol spelen.

> "Grootschalige conflicten spelen zich nauwelijks meer tussen landen af. Het meeste geweld wordt in 'binnenlandse' oorlogen gepleegd. De oorzaken van deze 'lokale' conflicten beperken zich echter in het geheel niet tot de landsgrenzen."[616]

De langdurige burgeroorlog in Afghanistan is een sprekend voorbeeld hiervan. Vanaf het begin lieten de burgeroorlogen in Afghanistan zien hoe deze oorlogen in het mondiale systeem ingebed zijn. Daarom ligt de oplossing altijd in de mondiale wortels van deze oorlogen. De mondiale oorzaken moeten 'ontworteld' worden om zo deze lokale symptomen definitief te bestrijden. Ik zal nu de concrete effecten van globalisering illustreren aan de hand van de 'schaduweconomieën' in Afghanistan.

Een schaduweconomie slaat niet slechts op kleinschalige economische praktijken, waarbinnen het precariaat in alle delen van de wereld, vooral in de wereldsteden, probeert te overleven. We zien dit

[611] Ibid, 73.
[612] Ibid, 81.
[613] Ibid, 87.
[614] Ibid, 88.
[615] Ibid, 107.
[616] Willemijn Verkoren, Gerd Junne, "Rechtvaardigheid en geweld: hoe conflicten zijn ingebed in het mondiale systeem" in: Henk van Houtum en Joost van Vugt (red) *Eerlijke nieuwe wereld: voorbij de grenzen van de natiestaat*(Zoetermeer: Klement, 2012) 125.

bijvoorbeeld bij de kleinschalige verkoop en productie van goederen en diensten, zoals zwerfkinderen die autoruiten wassen in wereldsteden als Rio, maar vooral bij de grootschalige handel en productie van drugs, wapens en andere illegale handel waar miljarden in omgaan. Dit komt zeker niet ten goede van de wereldbevolking, maar berokkent wereldwijd juist schade bij heel veel mensen. Deze praktijken zijn, in al hun afschuwelijke en dramatische verschijningsvormen, het resultaat van globalisering. Het meest treffende en schrijnendste voorbeeld hiervan vormt alweer de casus in Afghanistan.

Door globaliseringsprocessen is Afghanistan meegesleurd in de wereldeconomie, waarbij de zwakke en corrupte staat van Afghanistan geen controle en overzicht heeft op de economische praktijken. Dit is duidelijk te zien bij de papaver- en wapenhandel in Afghanistan.

### *5.3.3.Papaver- en wapenhandel*

Voor de komst van de door het Westen gesteunde moedjahedien in Afghanistan stond het land niet bekend als een grootschalig producent of exporteur van papaver. Zelfs kleinschalige structurele en professionele productie van papaver kwam nauwelijks voor. Deze situatie veranderde drastisch toen Afghanistan veroverd werd door de moedjahedien en later door de Taliban, wat gebeurde met steun van Westerse mogendheden, zogenaamd om Afghanen te 'bevrijden' van de Russische bezetter. Vooral de Taliban was een interessante partner voor de wereldhandel in wapens, als potentiële afzetmarkt. De benodigde financiële middelen haalde de Taliban uit grootschalige aanbouw van papavervelden en vooral uit gebieden waar ze de macht hadden. Ook hoge overheidsfunctionarissen namen deel aan de papaverhandel.[617] Individuele boeren moesten belasting betalen over hun papaverproductie aan de Taliban. Na de 'tijdelijke' formele verdrijving van de Taliban (na 9/11) uit de grote steden, ziet men een aantal effecten die elkaar versterken. Meer illegale productie van opium leverde meer geld op om wapens te kopen.[618] Meer wapens gaf de Taliban meer slagkracht om grote gebieden in hun macht te krijgen, waardoor meer grond ter beschikking kwam voor papaverteelt. Indirect resulteert deze vicieuze cirkel in een toename van illegale politieke, economische en diplomatieke macht (denk hierbij aan het openen van

[617] Een voorbeeld hiervan vindt men in het boek van Bette Dam, wanneer ze het over een Afghaanse gouverneur heeft. "Deze Asadullah Khalid was in zijn provincie de baas en kreeg eindeloos veel hulp van Amerikaanse militairen. Toen Khalid een keer gewond was, kreeg hij in het ziekenhuis zelfs bezoek van president Obama. Ondertussen stookte hij onrust en verrijkte zichzelf, alles om zijn land, geld of macht te beschermen of te vergroten. Zo schakelde Asadullah een VN-konvooi uit dat op het punt stond zijn drugsvelden te ontmantelen. Het was het eerste VN-konvooi dat werd aangevallen na 9/11. Door de taliban, zo stelden mainstreammedia verschrikt vast over het dodelijke incident. (…) Toen de VN al snel ontdekten dat een lid van de Afghaanse regering de aanval had bedacht en laten uitvoeren werden deze bevindingen direct weggemoffeld. Ze pasten niet in het simpele narratief en zouden hun bondgenoot zwartmaken. Toen datzelfde rapport jaren later uitlekte naar de Canadese media werd bekend dat door een talibanaanslag in scène te zetten Asadullah Khalid het VN-team kon stoppen (letterlijk, door ze dood te maken) en zijn drugsinkomsten veilig kon stellen." In:
Bette Dam, *Op zoek naar de vijand*, 33.
Deze gouverneur is op dit moment minister van Defensie van Afghanistan.

[618] Jerome Starkey, "Drugs for guns: how the Afghan heroin trade is fuelling the Taliban insurgency", *Independent* (29 maart 2008) https://www.independent.co.uk/news/world/asia/drugs-for-guns-how-the-afghan-heroin-trade-is-fuelling-the-taliban-insurgency-817230.html (geraadpleegd: 09 december 2018).

een diplomatieke post voor de Taliban in Qatar[619]) van de Taliban. Waarom is dit nu een voorbeeld van de schaduwkant van globalisering? Internationaal opererende wapenhandelaren gebruiken een niet door burgers gelegitimeerde macht, de Taliban, om enorme winst te boeken die niet ten goede komt van de wereldburgers, maar slechts een misdadige elite dient. Dit vormt een grote bedreiging voor de wereldgezondheid. Afghanistan produceert op dit moment 90% van de heroïne in de wereld.[620] Dit is nog nooit voorgekomen in de geschiedenis van Afghanistan. Niet alleen miljoenen Afghanen zijn verslaafd, maar er zijn talloze verslaafden wereldwijd. Ook de georganiseerde misdaad heeft hier baat bij.

De steeds sterker wordende positie van de als terroristen beschouwde Taliban, die duizenden misdaden op zijn geweten heeft, heeft tot gevolg dat ze nu zelfs als politieke gesprekspartner van V.S. worden gevraagd bij onderhandelingen over de toekomst van Afghanistan. Deze terroristen zijn zo 'respectabel' geworden dat er een ambassade geopend is in Qatar voor hun belangen, waarmee de banden met de westerse mogendheden op een veilige manier onderhouden kunnen worden. Eind 2018 was de reeds genoemde Khalilzad speciaal afgezant van de V.S. en onderhield hij geheime gesprekken met de Taliban in Qatar.[621] Hier was de Afghaanse bevolking niet van op de hoogte. Dit keer zijn de gesprekken niet meer geheim: hij heeft openlijk twee keer een onderhoud gehad met Taliban.[622] Inmiddels heeft al het achtste gesprek[623] plaatsgevonden tussen Khalilzad en de Taliban in Qatar, uiteraard steeds achter gesloten deuren. In de media waren al berichten verschenen dat Khalilzad alles dirigeerde en dat er geheime zaken met de Taliban gedaan werden, waarbij het belang van het Afghaanse volk en met name dat van vrouwen geen rol van betekenis hadden.[624] Recent duiken er nieuwe berichten op dier doen vermoeden dat Khalilzad een verborgen agenda heeft, vooral gericht op zijn toekomstige plaats in de top van een zogenaamde interim-regering. "They accuse Mr. Khalilzad, an Afghan-born American diplomat who is leading the talks, of cutting them out of planning for their future. They say he has kept them in the dark about the details of the negotiations, and they suggest his ultimate goal is to sideline the Afghan government so he can achieve a long-cherished ambition to be the country's leader himself."[625] Niemand die voorstander is van een rechtvaardige, burgerlijke staat is, is voorstander van de geheime besprekingen, noch zal het volk hierbij gebaat zijn. Dit bovenstaande gegeven is niet zomaar een

[619] Welke in een eerder hoofdstuk besproken is.

[620] Volkskrant, "Recordoogst voor Afghaanse papaverboeren", *Volkskrant*, (07 mei 2015) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/recordoogst-voor-afghaanse-papaverboeren~b9d1adb9/ (09 december 2018).

[621] Dit is dezelfde Khalilzad die voorstelde dat de moedjahedien (en later) gebruikt zouden worden tegen de Russen, en destijds al geheim contact had met deze groepen.

[622] Al Jazeera, "Taliban holds talks with US envoy in Qatar", *Al Jazeera* (19 november 2018) https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2018/11/taliban-hold-talks-envoy-qatar-181118085252177.html (geraadpleegd 09 december 2018).

[623] Voor zover wij weten.

[624]Ali Husaini, "Malalai Joya: Sulh Ba Taliban Khatarnakter Az Jang Ba Ien Grooh Ast", *BBC Persia* (8 Maart 2019) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-47501903 (Geraadpleegd op 15 April 2019).

[625] Mark Landler, "U.S. Diplomat is Focus of Afghan Leaders' Anger Over Peace Talks With Taliban", *New York Times* (15 Maart 2019) https://www.nytimes.com/2019/03/15/us/politics/zalmay-khalilzad-afghanistan-taliban-talks.html (Geraadpleegd op 15 april 2019).

gerucht, maar werd bevestigd door de Afghaanse veiligheidsadviseur van president Gani: Hamdulla Mohib.[626] Hoewel deze gedurfde uitspraak enthousiast omarmd werd door vooral het intellectuele deel van de Afghaanse bevolking, ervoer de Amerikaanse regering van Trump dit als een trap tegen het zere been. Mohib zal hiervoor ongetwijfeld een dure prijs moeten betalen. De eerste betaling hiervan is al gebeurd: de onderminister van buitenlandse zaken van de V.S. heeft al gebeld met president Gani met de boodschap dat Mohib geen gesprekspartner meer is. Khalilzad, zelf van oorsprong Afghaan, zou zijn geweten moeten volgen en niet doof moeten blijven voor het belang van de rechten van de Afghaanse vrouw. Dit is niet bepaald een voorbeeld van wereldburgerschap als een morele plicht voor de mens. Neem dan liever het voorbeeld van Angelina Jolie, filmster en activist voor de rechten van vluchtelingen. Tijdens een toespraak voor de V.N. bepleitte ze hartstochtelijk voor het doorbreken van de stilte van de wereldgemeenschap over het lot van de Afghaanse vrouwen die in angst afwachten wat een toekomst met de Taliban hun zal brengen. ""The international community's silent response is alarming to say the least," said Jolie, a special envoy for the U.N. refugee agency UNHCR, which she began working with 18 years ago. "There can be no peace or stability in Afghanistan or anywhere else in the world that involves trading away the rights of women.""[627]

Middels de gesprekken met de Taliban wil Khalilzad de Taliban op een andere wijze voorbereiden dan voorheen, door te proberen diplomatieke oplossingen te vinden, en zodoende de machtspolitiek van Taliban te veranderen van een terroristische naar een meer diplomatieke manier. Door deze malafide praktijken, achter de rug om van de Afghaanse bevolking[628] en de Afghaanse regering, blijft Afghanistan behandeld worden als een zaak en niet als een doel om de Afghanen op te nemen in de gemeenschap van de wereldbevolking.

De vreemde diplomatieke status van de Taliban heeft ook nog een ander problematisch aspect. Aangezien de Taliban geen staat of etnische groep vertegenwoordigt, maar een bonte verzameling van nationaliteiten is, en ze vrijelijk over de wereld kunnen reizen, zonder dat bekend is onder welke 'vlag' ze dit doen, met welk reisdocument (paspoort) ze reizen of überhaupt wie ze vertegenwoordigen. Ook de landen die de Taliban ontvangen (bijvoorbeeld Rusland, Saoedi-Arabië of Pakistan) zwijgen over de vertegenwoordiging, en de status die de Taliban in die landen toegewezen krijgt. Bij deze gesprekken staan de bevolking én de regering buitenspel. Deze punten wijzen duidelijk naar de schaduwkant van globalisering.

---

[626] Ibid.

[627] Michelle Nichols, "Angelina Jolie pushes for women to be part of Afghan peace talks", *Reuters* (29 Maart 2019) https://www.reuters.com/article/us-afghanistan-talks-jolie/angelina-jolie-pushes-for-women-to-be-part-of-afghan-peace-talks-idUSKCN1RA2HA (Geraapleegd op 15-04-2019).

[628] In een telefonische conferentie met Amerikaanse soldaten in Afghanistan liet Trump blijken dat de V.S. belangrijke gesprekken aan het voeren was in Afghanistan, waarvan de meeste Afghaanse inwoners niet van op de hoogte waren.. Sulh Afhanistan, "Harf haye Trump Az Pushte Pardah Muzakerat Ba Taliban Byangare Cheest?", *BBC Persian* (24 november 2018) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-46319949 (geraadpleegd 14 april 2019).

Dit aspect van globalisering, namelijk de bemoeienis van Westerse mogendheden, heeft een geschiedenis die teruggaat tot de opiumoorlogen van het Britse imperium. De Britten waren, na de beslissing in de eerste opiumoorlog (1842) in hun voordeel, zeer geïnteresseerd in de opium uit hun kolonies. Ze konden deze opium gebruiken om de Chinese markt ermee te overspoelen en daarmee een relevant ruilmiddel voor de verschillende producten (denk hierbij aan thee, servies of kruiden) te hebben. Een voordelig neveneffect (of misschien zelfs een bedoeld effect) was de verslavingsgevoeligheid die opium met zich mee brengt. De internationale relatie tussen het Britse imperium en China had dus niet zoveel te maken met de verspreiding van 'rechten', 'democratie' en 'algemeen welzijn', aangezien de handel vooral gestemd was op verslaving en dus niet het algemeen welzijn van de Chinese inwoner verbeterde. Het was veeleer een middel om de rijkdommen van het Chinese rijk te kunnen vergaren. Ditzelfde zien we nu op een andere wijze in een voormalig kolonie van Engeland, te weten Afghanistan, waar Engeland nu vaak degene is die de opium binnenkrijgt in plaats van verkoopt.[629] De schaduweconomie in drugs en wapens vertoont dus een bepaalde continuïteit door de geschiedenis heen. Het is dus geen toeval dat de Britse militairen, die samen met de Amerikaanse militairen, actief zijn in opiumrijke gebieden in Afghanistan, zoals de provincie Helmand. De nostalgische papaverbloem heeft nog steeds een onweerstaanbare aantrekkingskracht.

De verwevenheid van de Britse overheid met de Taliban blijkt ook uit de 'geheime' relaties tussen Britse diplomaten en de Taliban in Helmand, een provincie die de wereldwijde reputatie geniet als productie- en exportcentrum van massale hoeveelheden opium. In december 2007 werden een Britse en een Ierse 'diplomaat'[630], respectievelijk *zogenaamd* werkend voor de V.N. en de Europese Unie, na een signaal van de Gouverneur van Helmand, Asad-dullah Wafa, aangehouden op verdenking van verdachte activiteiten die niet bij hun diplomatieke status pasten. Ze werden dan ook het land uitgezet.[631] De aanhouding werd gedaan op bevel van de Afghaanse president Karzai op verdenking van staatsgevaarlijke activiteiten. De toenmalige minister van Buitenlandse Zaken[632] van Afghanistan schrijft in zijn boek 'Afghaanse politiek; van binnenuit'[633] dat op de computer van de twee zogenaamde diplomaten een onwaarschijnlijke hoeveelheid data aangetroffen was, die niets te maken heeft met het uitvoeren van een diplomatieke functie. Onder andere werd een lijst met namen van een aantal Afghanen gevonden, die geld en militaire training ontvingen van de Britse overheid. De twee diplomaten beweerden dat deze betalingen onderdeel uitmaakten van een door de V.N., EU en Afghanistan goedgekeurd project met als doel de Taliban te

[629] Jerome Starkey, "Drugs for guns", https://www.independent.co.uk/news/world/asia/drugs-for-guns-how-the-afghan-heroin-trade-is-fuelling-the-taliban-insurgency-817230.html.

[630] Michael Semple was een Ier en handelend vertegenwoordiger van de EU en Mervyn Patterson, een Brits politiek officier van de ondersteuningsmissie van de V.N.
Carlotta Gall, "Afghanistan to Expel 2 officials", *New York Times* (27 december 2007)
https://www.nytimes.com/2007/12/27/world/asia/27afghan.html (geraadpleegd: 27 januari 2019).

[631] Ibid.

[632] Rangin Dadfar Spanta (1953 - ) was Minister van Buitenlandse Zaken in Afghanistan van 2006 tot en met 2010.

[633] Rangin Dadfar Spanta, *Syasat Afghanstan; Rawayyate Az droen* (Kabul: Aazem Publications, 2017).
Een boek met belangrijke informatie om het huidige Afghanistan beter te begrijpen

rekruteren om (later) tegen hun broeders te vechten. De toenmalig minister van Buitenlandse Zaken vroeg schriftelijk toelichting aan Tom Koenigs (speciaal gezant van de Secretaris Generaal van de V.N) en Francesc Vendrell (speciale vertegenwoordiger van de EU). Dezen verklaarden niets te weten van de activiteiten van de twee vertegenwoordigers. De hoogste functionarissen van het ministerie van Binnenlandse Zaken in Afghanistan zeiden ook van niets te weten. Rangin Dadfar Spanta (minister van Buitenlandse Zaken) beweert echter dat hij later via informele kanalen heeft vernomen dat sommige functionarissen binnen het ministerie van Binnenlandse Zaken wel degelijk op de hoogte waren en wisten van de 'verdachte' activiteiten van deze twee vertegenwoordigers.[634] Vanaf dat moment was het voor Spanta duidelijk dat er over de verdachte activiteiten van het Verenigd Koninkrijk (met de Taliban) geen twijfel meer kon bestaan, en hij voelde vanaf dat moment een wantrouwen tegenover elk voorstel van het Verenigd Koninkrijk. De twee vertegenwoordigers werden Afghanistan uitgezet als persona non grata. Nadat Semple, een van de twee vertegenwoordigers, benoemd was aan Harvard als onderzoeker bij de 'Carr Center for Human Rights Policy', heeft hij geen mogelijkheid onbenut gelaten om Spanta zwart te maken als tegenstander van het vredesproces.[635]

Dit geeft nog een ander aspect van globalisering weer, namelijk dat middels globalisering er ook een grotere complexiteit is in gebeurtenissen, aangezien er een grote verwevenheid ontstaat van verschillende factoren als economie, geopolitiek en lokale politiek, diplomatie en recht. Het is opvallend dat zelfs nationale overheden als Afghanistan of het Verenigd Koninkrijk, noch supranationale organen als de Europese Unie en zelfs een organisatie als de Verenigde Naties geen greep krijgen op of een goed beeld krijgen van dergelijke situaties.

### *5.3.4. Globalisering als kans voor wereldburgerschap*

Terwijl de bovengenoemde economische aspecten van globalisering wereldburgerschap lijken te belemmeren, bieden andere aspecten van globalisering juist kansen voor de groei van wereldburgerschap, bijvoorbeeld de wereldwijde informatiestromen. Deze bieden de mogelijkheid voor het ontstaan van solidariteit van mensen naar inwoners over de hele wereld, en transnationale organisaties die loyaliteit en solidariteit uitdragen. Denk hierbij aan organisaties als Amnesty International, wereldwijde milieubewegingen (zoals Greenpeace) en actiegroepen tegen oorlogsgeweld in het algemeen en specifieke types oorlogsvoering als chemische en biologische oorlogsvoering of wapens als landmijnen en clustermunitie. Dit sociale aspect van globalisering mobiliseert wereldburgers op een moreel en politiek vlak. Amnesty International roept middels een 'wereldburgerlijke' actieoproep de

[634] Naar mijn mening kan dit verklaard worden vanuit de corruptie die in de regering van Afghanistan heerst. Er waren misschien belangen om deze gegevens geheim te houden, doordat er waarschijnlijk in het ministerie van Binnenlandse Zaken ook corrupte functionarissen waren die ofwel relaties onderhielden met het Verenigd Koninkrijk, ofwel met de Taliban en in sommige gevallen ook met beide. Dit zijn overigens gebruikelijke praktijken.

[635] Spanta, *Syasat Afghanstan,* 565-567.

V.N. bijvoorbeeld op een onderzoek te starten naar de dood van de kritische journalist Kashoggi.[636] Dit laat zien dat, middels een globale organisatie, de controle op schending van mensenrechten ook op een andere manier getoetst wordt en daarmee tot reële handhaving, of op zijn minst onderzoek naar schending, door wereldburgers mogelijk wordt gemaakt. In vele gevallen zijn dit juist de schendingen waar de natiestaten over zwijgen. Globalisering is weliswaar iets anders dan wereldburgerschap. Het gevoel dat we op elkaar aangewezen zijn en elkaar nodig hebben, komt tot wasdom bij wereldburgerschap, maar was ook al aanwezig in de primitieve samenleving. Daarmee is dat empathische gevoel altijd primair aan de economische belangen geweest. Als laatste moet er nog kort ingaan worden op het verschil tussen globalisme als ideologie en kosmopolitisme. Waar globalisme zich over het algemeen richt op één kant van globalisering, en die wil versterken, is kosmopolitisme meer gericht op de plaats van de (met mensenrechten begiftigde) burger in de wereld en hoe de mens zich tot anderen verhoudt. Hedendaagse kosmopolitische theorieën nemen daarom vaak globalisering als een werkelijk proces op in hun theorie, in plaats van slechts één kant te belichten en die uit te vergroten. Dit is duidelijk te zien bij marktglobalisme dat zich slechts richt op het bewerkstelligen van de vrije markt op globale schaal en daardoor de rol en invloed van politiek moet reduceren, terwijl kosmopolitische theorieën juist de *juridische basis* van wereldburgerrecht in de politieke instituties leggen, en daarmee het belang van politiek versterken. Afsluitend heeft globalisering tot meer interdependentie geleid. Ik heb de hoop dat mensen ook meer verantwoordelijkheid jegens elkaar gaan dragen, die door deze interdependentie vereist wordt.[637]

[636] Amnesty International, "Spoedactie: VN moet dood Journalist Kashoggi onderzoeken", *Amnesty International* (Datum laatste wijziging onbekend) https://secure.amnesty.nl/spoedactie_khashoggi (9 december 2018).

[637] Een eerste stap in de richting van een wereldburgerlijke samenleving zou kunnen zijn dat burgers van Europese nationale staten met behoud van hun soevereiniteit hun verantwoordelijkheid nemen als burgers van de Europese gemeenschap. De V.N. is namelijk voor de gewone burger (vooralsnog) onbereikbaar en nog geen democratische institutie, maar we kunnen wel ons kiesrecht gebruiken om in de Europese Unie bepaalde strekkingen meer gewicht te geven in de organisatie van een kosmopolitische orde.

## 5.4. Kan religie als basis dienen voor wereldburgerschap?

Veel godsdienstsociologen gaan ervan uit dat er een relatie bestaat tussen het samenleven van mensen en godsdienst. Daarbij speelt de sociale context waarin godsdienst functioneert een grote rol. Godsdienst kan een grote rol spelen bij de ordening van het persoonlijke en publieke leven, "maar mensen hoeven niet per se godsdienstig van aard te zijn".[638]

De bedoeling is hier niet om uitspraken te doen over de waarheid van een godsdienst, maar wel hun waarneembare betrokkenheid en betekenis met betrekking tot bindingen tussen mensen (burgers) in de praktijk onderzoeken. Zowel op lokaal, nationaal als wereldniveau.

Hoewel het vanzelfsprekend lijkt dat religies een bindmiddel zijn, is het maar de vraag, zoals rechtsfilosoof Paul Cliteur stelt, "wie of wat met elkaar verbonden zou moeten worden".[639]

Uit historische feiten en hedendaagse praktijken in de wereld blijkt dat religies helaas ook voor verdeeldheid zorgen. Dit volgt uit de aard van de meeste religies, waar er vaak verdeeldheid is over de formulering van de centrale uitgangspunten van het geloof. Bijvoorbeeld binnen de islam (tussen sjiieten en soennieten) en het christendom (tussen portestanten en katholieken) was er al vaak een bloedige strijd om de ene ware interpretatie van het geloof.

Uit het feit dat er zoveel verschillende religies zijn, blijkt dat er een grote pluriformiteit aan geloofsovertuigingen is. Elke religie claimt impliciet dat ze het ene WARE geloof is. Deze claims hebben historisch geleid tot heel veel ellende, zoals godsdienstoorlogen, inquisities en vervolgingen van andersdenkenden. Door de vele godsdienstoorlogen heeft de religie haar absolute waarheidsclaim verloren.

Breder bekeken kent oorlogsvoering vanwege religieus geïnspireerde meningsverschillen een langere geschiedenis dan de bekende godsdienstoorlogen tussen monotheïstische godsdiensten, zoals de kruistochten of conflicten in de 16e en 17e eeuw tussen katholieken en protestanten. Er moet wel

---

638 "Niet iedereen uit zichzelf betrokken op een transcendente werkelijkheid. Socialisatie speelt hier een zeer belangrijke rol. In veel traditionele samenlevingen is godsdienst een onontkoombaar en alomtegenwoordig verschijnsel, maar in moderne samenlevingen staat die vanzelfsprekendheid sterk ter discussie. Daar is de individuele vrijheid om van godsdienst en levensbeschouwing te veranderen veel groter".
G. Dekker en H.C. Stoffels, *Godsdienst en samenleving: een introductie in de godsdienstsociologie*, 3e dr. (Kampen: uitgeverij Kok, 2009) 33.
Voor het eerst rekent een meerderheid van de Nederlanders zich niet tot een religieuze groepering, staat in een onderzoek van het CBS. Nog 49,3 % zegt bij een religieuze groepering te horen, in 2012 was dat nog 54%.
CBS, "Meer dan de helft Nederlanders niet religieus", *CBS* (12 oktober 2018) https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus (geraadpleegd: 12 oktober 2018).

639 "Een klassiek antwoord is: God en mens. In de joods-christelijke traditie wordt gesproken van een verbond tussen God en zijn uitverkoren volk, dus dat religie hier een bindmiddel kan vormen, is kennelijk een vaste overtuiging van deze religies. Het gaat dan om een verticale binding van God en de mens. Maar het is de vraag of religie ook een horizontale binding kan bewerkstelligen, een verbinding van mens tot mens".
Paul Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid,* 314.

opgemerkt worden dat godsdienstoorlogen niet alleen tussen monotheïstische religies worden gevoerd maar ook tussen monotheïstische en niet-monotheïstische religies.

Voor dit onderzoek zijn echter de actuele godsdienstconflicten van belang, omdat godsdienstconflicten door de geschiedenis heen continu de politiek hebben beïnvloed en omgekeerd. Aangezien in dit onderzoek gekeken wordt naar wat de hedendaagse praktijk is en zou moeten zijn. Om dit te demonstreren volgen nu drie voorbeelden uit recente gebeurtenissen, betreffende de respectievelijk Islamitische, Joodse en Christelijke gemeenschappen.

### *5.4.1. De zaak Farkhunda: een voorbeeld uit een islamitische gemeenschap.*

De zaak Farkhunda is een illustratie van de relatie tussen interpretaties van goddelijk recht en religieus geweld. Ook laat het een fundamenteel probleem zien in de verhouding tussen de staat en haar onderdanen (let op: geen burgers) in het Afghaanse rechtssysteem.[640] Wat Farkhunda overkwam, was iets afschuwelijks, een mensverachtende daad. Desondanks werd dit tragische gebeuren omarmd door een uitzinnige massa die voornamelijk bestond uit jonge burgers tussen de tien en vijfendertig jaar.

Wat gebeurde er eigenlijk?

Onder de mensen die aanwezig waren bij Farkhunda's executie bevonden zich niet slechts *daders*, maar ook *toeschouwers,* wat Amos Guiora 'bystanders' of 'omstanders' noemt.[641]. Er waren dus ook mensen die zelf niet actief deelnamen aan het geweld, maar passief bleven en soms zelfs zichtbaar 'plezier' beleefden aan het gebeuren en dit zelf voor het nageslacht vastlegden op foto en film. Hiermee leverden ze overigens wel, zonder hiervan bewust te zijn, bewijsmateriaal aan en maakten ze zich hiermee schuldig aan het 'medeplegen' van de misdaad. Als motivatie voor hun passiviteit bij het onheil gaven de omstanders en de daders aan dat zij zich verplicht voelden om hun geloof te beschermen. Dat geloof plaatsen zij kennelijk boven het rechtssysteem.

Er was nog een tweede categorie *toeschouwers*, vertegenwoordigers van de *uitvoerende macht*, namelijk de politieagenten die als hoofdtaak hebben om de orde en veiligheid van alle onderdanen te garanderen. Aangezien het waarborgen van de veiligheid van de burgers op het grondgebied van de staat een kerntaak van iedere overheid is, rijst de vraag: weten de politieagenten niet dat dit hun hoofdtaak is? Of weten ze het, maar willen ze deze taak niet uitvoeren (vanwege verondersteld goddelijk recht); of zijn ze niet in staat om hun taak uit te voeren, omdat ze machteloos staan tegenover de agressieve massa?

---

[640] Farkhunda, een 27 jarige Afghaanse moslima in Kabul, werd in het openbaar op een gruwelijke wijze vermoord op 19 maart 2015. Nadat ze door een moellah beschuldigd werd van het verbranden van het heilige boek van de Islam, te weten de Koran, werd ze door honderden moslim*mannen* gestenigd, toegetakeld met stokken, overreden, van het dak gegooid en uiteindelijk werd het lijk verbrand. Achteraf bleek deze beschuldiging niet waar te zijn. Dit wijst dus op twee misdaden. De eerste misdaad is de moord van Farkhunda, de tweede is de misdaad van lijkschennis.
Kargar, "Farkhunda: the making of a martyr", https://www.bbc.com/news/magazine-33810338.

[641] Amos Guiora, *The Crime of Complicity: the Bystander in the Holocaust* (Chicago en Illinous: Ankerwycke Books, 2017).

Opvallend is het gedrag van het hoofd van de politie van de stad Kabul. Mogelijk kan zijn reactie het gedrag van zijn ondergeschikten verklaren. Hij bezocht diezelfde dag nog de ouders van Farkhunda en drukte haar vader op het hart niet de waarheid te vertellen, maar eenieder te vertellen dat zijn dochter geestesziek was.[642]

De hele familie van Farkhunda moest volgens de politiechef Kabul verlaten, omdat de staat niet meer de veiligheid van de familie kon garanderen (zo te zien wordt nu een persoonlijke "schuld" een familieschuld).[643] Tevens vormt dit een bewijs dat het geweldsmonopolie, als een fundamentele pijler van de rechtsstraat, afwezig is.

Ook een andere vertegenwoordiger van de *uitvoerende macht* deed een uitspraak over de zaak, namelijk de Onderminister van Informatie en Cultuur. Ze interpreteerde de moord op Farkhunda als volgt: "What kind of mental problem was it? Dear friends, it is not a mental [problem], but a deliberate [act]. She was working for the infidels. If you overlook that, you are also one of them [ie an infidel] and putting your religion in danger."[644] Hiermee sprak ze ook een apologie uit over de gruwelen die Farkhunda moest verduren.

Het lijkt erop dat er een (geheime) hand van de religie aan het werk was, die er in werkelijkheid niet was, want deze tragedie heeft plaatsgevonden omdat de *onderdanen* actie ondernamen naar wat zij dachten dat Allah hun ingaf.

Dergelijke uitspraken deed ook senator Zalmai, vertegenwoordiger van *de wetgevende macht***,** die eenzelfde interpretatie hanteerde. "This is the horrible and hated person who was punished by our Muslim compatriots for her action. Thus, they proved to her masters that Afghans want only … Islam and cannot tolerate imperialism, apostasy and spies. This is the apostate woman who set the Quran on fire in the Shah-e Du Shamshira shrine. Our Muslim compatriots beat her… and set her on fire, giving her the punishment [she deserved]."[645] Hij beschouwde het gebeuren als een manifestatie van de geloofsijver van zijn volk. Hiermee sprak hij dus niet meer als vertegenwoordiger van de wetgevende macht, maar als spreekbuis van het geloof. Verderop zal blijken hoe ongezond het is als religieuze interpretaties in de

---

642 "Additionally, the Kabul police chief initially claimed Farkhunda was mentally ill, something the family denies. "The police chief told me that he had told the media that she had mental problems, and that was why she had burned the Qu'ran. He said, 'You have to confirm this'," Malikzadah said." In:
Sune Engel Rasmussen, "Family of Afghan Woman lynched by mob take comfort from tide of outrage", *The Guardian* (23 maart 2015), https://www.theguardian.com/world/2015/mar/23/attention-from-media-family-would-be-in-danger (20 januari 2019).

643 "Farkhunda's family were told by police to leave Kabul for their own safety." In:
Kargar, "Farkhunda: the making of a martyr", https://www.bbc.com/news/magazine-33810338.

644 Borhan Osman, "The Killing of Farkhunda (2): Mullahs, feminists and a gap in the debate", *Afghanistan Analyst Network* (29 April 2015), https://www.afghanistan-analysts.org/the-killing-of-farkhunda-2-mullahs-feminists-and-a-gap-in-the-debate/ (geraadpleegd: 14 April 2019).

645 Ibid.

praktijk toegepast worden. Het positieve recht in Afghanistan is dus volledig ondergeschikt aan de superieur geachte religieuze normen.[646]

Dan volgt de uitspraak van een vertegenwoordiger van de *geestelijke macht*. Niazi, een erkende Afghaanse imam, met een PhD-titel in het Islamitisch recht aan het Al Azhar Instituut in Egypte, en universitair docent in Kabul. Hij stelde dat de mensen die Farkhunda hadden gedood correct hadden gehandeld en dat de politie geen recht heeft deze mensen te arresteren. Als ze gearresteerd zouden worden, hebben deze mensen het recht in opstand te komen. [647] Hieruit blijkt hoe zwak het rechtssysteem is, een geestelijke kan beslissen dat de politie niet het recht heeft om daders te arresteren. Hier zien we dat deze geestelijke macht in feite de *rechterlijke macht* vervangt.

Hij plaatste zijn denkbeelden boven de 'democratisch' gelegitimeerde macht van de politie, namelijk het handhaven van de orde en veiligheid. Niazi stelt zich, net zoals de politiechef, de onderminister en de senator, boven de wet. Hun uitspraken kunnen daarmee niet anders gekarakteriseerd worden als *illegaal*, zonder enige legitimiteit vanuit het perspectief van de grondwet. Daarmee ontbreekt er ook bij de politie het bewustzijn en plichtsgevoel om de wet te handhaven. Er is niemand die de imam erop wijst dat hij een juridische schuld op zich neemt. De imam geeft eigenlijk een religieus-morele rechtvaardiging aan moordenaars in de samenleving: daarmee geeft hij de bevolking ook het recht om in opstand te komen. Dat is een interpretatie van deze inhumane daad als een uiting van een natuurlijk recht van het volk. Volgens Niazi zijn religieuze sentimenten de essentiële bron van rechtvaardiging en die staan boven de legitimiteit van seculiere wetgeving.

Alle bovenvermelde personen vertegenwoordigen de drie takken van de Trias Politica. Ze doen een beroep op irrationele gevoelens en overtuigingen van de bevolking en niet op ratio en de wet. De vertegenwoordigers van de staat beroepen zich op de superioriteit van een specifieke (religieuze) opvatting over goed en kwaad.

De omstandigheden veranderen: wat gebeurde direct na de moord op Farkhunda? De situatie was totaal veranderd: er kwamen vele vrouwen in opstand. Duizenden Afghaanse vrouwen, vooral in Kabul, maar ook wereldwijd, uitten massaal hun afschuw. Ze voelden dat het verlies aan waardigheid van de vrouw zijn dieptepunt had bereikt, zeker in Afghanistan. Dieper kunnen vrouwen niet geminacht worden. Er gingen ook een groep mannen de straat op die stelling namen voor de rechten van de mensen, om naast de tienduizenden vrouwen gerechtigheid te eisen. Vooral de vrouwen maakten duidelijk dat deze schending van de rechten van vrouwen niet meer te verdragen was. Ze eisten niet alleen de berechting

[646] Ibid.

[647] Nushin Arbazadah, "What a Mob Says About the State of Islam in Afghanistan", *Foreign Policy* (26 maart 2015) https://foreignpolicy.com/2015/03/26/what-a-mob-says-about-the-state-of-islam-in-afghanistan/ (geraadpleegd: 14 april 2019).

van de daders, maar ook van de apologeten. De situatie in de hoofdstad Kabul veranderde in één oogopslag in het voordeel van de Farkhunda's verdedigers.[648]

De bovengenoemde vier personen veranderden, onder druk van de publieke opinie, van standpunt. Nu bleek dat een grote meerderheid van de burgers, vooral vrouwen, anders bleken te denken over de geuite *basiswaarden* en nu de positie van de vier genoemde actoren in gevaar kwam, namen ze hun eerdere woorden terug. Ze pasten hun oorspronkelijke religieuze boodschap aan aan de nieuwe machtsverhoudingen, dit als gevolg van de plotselinge massale opstand van de vrouwen in Kabul en de rest van Afghanistan.[649]

Ook de imam Niazi kwam dus terug op zijn woorden, hoewel hij volgens hemzelf fout weergegeven zou zijn. Volgens hem gingen zijn uitspraken over het gevaar voor de overheid van opstand, door de te zwakke (rechterlijke) bescherming van de Islam: "I have always been and will continue to be against arbitrary trials. Farkhunda was murdered by the common people who believed she actually burnt the Quran. In that Friday sermon, using that incident, I tried to alert the government of the building of public anger against the state for its inaction towards incidents of blasphemy and mockery of Islamic ordinances. I did not approve Farkhunda's killing by any way. I said whether Farkhunda really burnt the Quran or not, what the people did to her was a result of the increasingly public lack of confidence in the government to apply the law in cases related to insult of the people's holy beliefs. The media and anti-religion currents misused the widespread sympathy with Farkhunda to undermine the ulama."[650] De daad moet met voorbedachte rade gepleegd zijn, en de dader kan zelfs een lichtere straf krijgen door oprecht spijt te betuigen, wat getuigt van politiek-religieus opportunisme.

De manier waarop deze misdaad in Afghanistan tegen een weerloze moslima in het openbaar werd gepleegd, is een weerspiegeling van de conditie van het burgerschap in Afghanistan. De misdaad werd niet ver van het presidentiële paleis in Kabul gepleegd door willekeurige moslimvoorbijgangers, voor de ogen van de veiligheidsautoriteit (politie).

Dit vertelt ons veel over zowel de interpretatie van goddelijk bevel, als over de rol van westerse missies in Afghanistan, met betrekking tot de export van de democratische rechtsstaat. President Bush stelde

---

[648] "Two days later, on 24 March, thousands of women and men marched through Kabul, chanting "We are all Farkhunda!" and demanding justice. Some of the protesters painted their faces red to mirror the image of Farkhunda's bleeding face."
Kargar, "Farkhunda: the making of a martyr", https://www.bbc.com/news/magazine-33810338.

[649] "But by the evening of the following day, the narrative had changed. An investigation by the ministry of Hajj and Religious Affairs found no evidence that Farkhunda had burned the Koran. The imams and officials retracted their statements of support for the lynching, and in time Hasanzada and Stanekzai were sacked."
Ibid.

[650] Osman, "The Killing of Farkhunda (2)", https://www.afghanistan-analysts.org/the-killing-of-farkhunda-2-mullahs-feminists-and-a-gap-in-the-debate/.

immers dat hij er voor zou hebben gezorgd dat er meer vrijheid voor Afghanen en in het bijzonder voor vrouwen, zou zijn: "Today women are free, and are part of Afghanistan's new government."[651]

De zaak Farkhunda werpt tevens enig licht op het verband tussen recht en rechtvaardigheid in het algemeen. Ik zal dit verband vanuit zowel een rechts-positivistisch als een moreel perspectief analyseren.

Vanuit een rechts-positivistisch perspectief gezien, ontkennen de daders op tweeledige wijze het recht. Zo rechtvaardigen de daders hun daad vanuit een goddelijk bevel en willen ze geen andere interpretatie van het begrip recht erkennen. De daders zien een noodzakelijk verband tussen recht en rechtvaardigheid, maar niet als een politiek of sociologisch verband. Volgens het rechts-positivistische principe is het recht een gestolde macht, werkzaam in een bepaalde samenleving, en is het als rechtsnormen door de mensen in de wet vastgelegd. De daders waren, volgens hen, trouw aan een ander principe, te weten een religieus-moreel principe, dat voor het rechts-positivisme niet primair van belang is om als recht te kunnen gelden. De daders bleken het recht niet te erkennen als een sociaal-politieke orde van een centraal-politiek georganiseerde gemeenschap. De daders negeerden openlijk de maatschappelijke orde en vooral de handhaving door de politie die op legitieme wijze macht uitoefent. Iedere dader zag zichzelf als rechter en handhaver. Het monopolie van geweld door de staat werd openlijk genegeerd. Een moderne definitie van het recht past dus niet bij de handelingen van de daders.

Hoe valt de moord op Farkhunda dan te duiden vanuit een moreel perspectief? Had hun daad überhaupt een morele basis? Hoe kunnen we erachter komen of de daders volgens een ethische norm hebben gehandeld of juist niet? Men kan in het geval van de moord op Farkunda kijken naar wie deze daad goedkeuren of juist verwerpen. Gezien de massale reacties op lokaal, maar ook op mondiaal niveau, keurden mensen deze daad massaal af. Maar er waren ook mensen, zoals een aantal Imams in Afghanistan, die deze daad juist goedkeurden.

Kunnen we dan zeggen dat mensen die de moord op Farkhunda afkeuren, leven volgens ethische normen en de daders en hun apologeten niet? We moeten volgens moraalfilosoof Peter Singer twee dingen goed onderscheiden: "ten eerste het onderscheid tussen leven volgens de (naar onze mening) juiste ethische normen en leven volgens (naar onze opvatting) verkeerd begrepen ethische normen; ten tweede het onderscheid tussen leven volgens enkele ethische normen en leven volgens geen enkele ethische norm."[652]

---

[651] Bush, "George Walker Bush's Second State of the Union", https://en.wikisource.org/wiki/George_W._Bush%27s_Second_State_of_the_Union_Address.

[652] Peter Singer, *Een ethisch leven*, 34-35.
Singer laat zien dat er twee manieren zijn om een handeling ethisch te analyseren, waar hij tegelijkertijd toont dat de eerste manier informatie te kort komt om een handeling goed te analyseren. Hieronder heb ik beide manieren kort samengevat. *Manier 1*: Mensen die een handeling afkeuren vanuit een ethische overweging en dit ook niet zouden doen en mensen die geen overtuiging over een dergelijke handeling hebben en zich niet door deze overtuiging laten beperken in hun handelen. Toepassend in het voorbeeld van Farkhunda maken we dus een onderscheid tussen mensen die de moord op Farkhunda afkeuren en tussen mensen die geen enkele overweging hebben over deze moord. *Manier 2*: Onderscheid 1: Mensen die een handeling afkeuren vanuit een ethische overweging en mensen die diezelfde handeling goedkeuren vanuit een ethische

In het geval van de daders die Farkhunda hebben vermoord, moeten we, als we Singers onderscheid toepassen, het onderscheid maken tussen de daders die hun handeling als ethisch juist zien en de daders die hun handeling als ethisch fout zien.

Sommige daders begingen de misdaad omdat zij het moreel juist achtten om mensen te doden die tegen de wil van Allah gehandeld hebben.[653] Ze nemen dus een ethische norm als grondslag om hun daad te rechtvaardigen. Ze vinden om deze reden dat ze nog steeds de juiste handeling hebben begaan. Volgens Singer handelen dergelijke daders ethisch, aangezien ze een ethische overweging hebben gemaakt welke een ethische norm vormt, die als reden dient waarom de daden 'goed' zouden zijn. Ze leven dus niet volgens conventionele ethische normen, maar ze leven wel degelijk volgens (andere) ethische normen.

De groep die hier tegenover staat, zijn daders die de overtuiging hebben dat de moord slecht was. Dit is een moeilijke groep om te analyseren. We kunnen alleen kijken naar daders die de daad achteraf hebben afgekeurd, met bijvoorbeeld als argument dat de moord berustte op een foutieve uitleg van de Koran en daarmee dus niet het bevel van Allah was. Ook zou je kunnen kijken naar mensen die wisten dat het fout was om deze daad te begaan en alsnog ermee doorgingen. Het is wel de vraag of er daadwerkelijk veel mensen tot deze groep behoren.

Nu we Singers eerste onderscheid gemaakt en uitgewerkt hebben, moeten er gekeken worden naar zijn tweede onderscheid, namelijk de daders die de moord goed of slecht vonden en de daders die hier niet over nagedacht hebben.

De eerste groep bestaat natuurlijk uit de bovengenoemde twee groepen, namelijk de daders die de moord goedkeuren én de daders die de moord afkeuren. Deze moeten onderscheiden worden van de mensen die geen ethische overweging lieten meespelen in het begaan van de moord.

Deze laatste groep daders handelde dus niet vanuit een ethische overweging, maar voerde bijvoorbeeld als reden aan dat ze meededen, omdat andere daders het ook deden. Met andere woorden: zij volgden de massa zonder zelf na te denken of zonder een ethische overweging te maken. Deze mensen kunnen hun daden niet met een of andere ethische rechtvaardiging verantwoorden. Ze volgden als kuddedieren de massa, en dat is geen morele handeling, dus ook niet goed of slecht. Ze wilden noch beargumenteren noch verdedigen of hun daden juist waren, terwijl de andere groep wel een bepaalde, vaak moreel-religieuze, rechtvaardiging had voor hun daden. Vaak was de rechtvaardiging gebaseerd op de verdediging van hun religie, het goddelijk bevel, of een fout interpreteren van het goddelijk bevel. Of mensen deze argumenten goed- of afkeuren is een andere zaak, maar de poging tot rechtvaardiging

overweging. Hier onderscheiden we de mensen die de moord afkeuren ten opzichte van de mensen die de moord goedkeuren. Onderscheid 2: Mensen die een ethische overweging over een handeling hebben en mensen die geen enkele ethische overweging over de handeling hebben. Hier wordt het onderscheid gemaakt tussen mensen die de moord goed of afkeuren en mensen die geen ethische overweging hierover hebben.

[653] "Ze voelden zich genoodzaakt om hun geloof te beschermen." In:
Noor, "Straf Moordenaars van Afghaanse Farkhunda", https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/straf-moordenaars-van-afghaanse-farkhunda~ba2a4788/.

betekent dat het binnen het ethische domein hoort.[654] Dat velen hun daad onrechtvaardig vinden en ook afkeuren, betekent niet dat zij onethisch hebben gehandeld. Zij hebben dan, volgens de mensen die de daad verwerpen, verkeerde ethische normen gevolgd of deze normen verkeerd begrepen. Zij hadden wel een reden om Farkhunda te vermoorden en soms waren zij er nog trots op ook.

Uit deze onderscheiden kan geconcludeerd worden dat de groep daders die de moord afkeurt waarschijnlijk niet groot is. De grootste groep daders bestaat uit mensen die een rechtvaardiging voor hun daad hebben, maar er moet bij opgemerkt worden dat er dus ook daders zijn die geen ethische verantwoording voor hun daad hebben en, als we Singers onderscheid volgen, dus geen ethische handeling hebben gepleegd.

De vraag rijst waarom mensen met dezelfde religie en hetzelfde goddelijke bevel niet tot dezelfde ethische norm komen. Heeft dit te maken met een onjuiste ethische norm of heeft dit te maken met botsende interpretaties van de ethische normen van een religie? Waarom is een Imam, die zelf (zogenaamd) meer verstand heeft van het Goddelijk Bevel, eerst de mening toegedaan dat de moord goed en rechtvaardig was, maar wijzigt hij zijn standpunt nadat de publieke opinie zich tegen hem keerde? Had hij het Goddelijk Bevel gewoon verkeerd begrepen? De vraag is of de Goddelijke normen zo flexibel en aanpasbaar zijn, of dat het opportunisme afhankelijk is van de tijdelijke omstandigheden, die een totaal andere interpretatie van het Goddelijk Bevel eisen?

Gezien het feit dat het Goddelijk Bevel binnen verschillende religies anders wordt vastgelegd en zelfs binnen de monotheïstische godsdiensten door de eeuwen heen op zeer uiteenlopende manieren geïnterpreteerd wordt, heeft vandaag de dag vrijwel elke islamitische gemeenschap eigen rechtsregels ontwikkeld. Terwijl de Taliban in Afghanistan vrouwen stenigt, staat een van hun geestelijke vaders, Saoedi-Arabië, dat in de praktijk niet toe. Een ander gegeven is dat de waarden en normen in een islamitisch land als Afghanistan in de praktijk niet blijken te werken. Als de meeste 'gewone, niet-fundamentalistische' moslims deze daad afkeuren, waarom is deze meerderheid dan niet in staat om dit soort daden te voorkomen?[655] Dit zal ook te zien zijn in de casus die hierna wordt uitgewerkt: de zaak van Asia Bibi in Pakistan.

[654] Peter Singer, *Een ethisch leven*, 5.

[655] Hierbij moet worden opgemerkt dat een aantal beruchte moordenaars van Farkhunda wel in de gevangenis zijn beland. Dit is opmerkelijk aangezien ze namens de islam en Allah deze moord hebben gepleegd in een islamitisch land, maar dezelfde islamitische sharia (als geldige rechtsnorm) veroordeelt hen tot een gevangenisstraf. Dit gebeurde overigens wel onder druk van de publieke opinie en onder internationale druk. Dit is een voorbeeld van hoe problematisch het is om religieuze uitgangspunten als reden te gebruiken in de rechtsspraak.

### *5.4.2.De zaak Asia Bibi: Een recent voorbeeld van de toenemende intolerantie tussen verschillende geloofsgemeenschappen*

Het hartverscheurende verhaal van Asia Bibi uit Pakistan gaat over een groep moslimvrouwen, dorpsgenoten van Asia Bibi die haar beschuldigden van het door aanraking haram (onrein) maken van het drinkwater. Dit conflict escaleerde en uiteindelijke werd Asia Bibi beschuldigd van blasfemie, een misdrijf waarop in Pakistan de doodstraf kan staan.[656] Ze werd hiervoor veroordeeld door een sharia rechtbank en 8 jaar later werd ze door het hoog gerechtshof vrijgesproken.[657] Een groep moslimextremisten accepteerden deze vrijspraak niet en gingen dagenlang de straat op om te demonstreren tegen het oordeel van het hoog gerechtshof en om te eisen dat de vrijspraak omgezet moest worden in de doodstraf. Asia Bibi en haar advocaat werden met de dood bedreigd, waarna haar advocaat naar Nederland moest vluchten.[658] Verschillende Europese landen, waaronder Nederland hebben de familie van Asia Bibi en haar advocaat asiel aangeboden.[659] Na haar vrijlating moest Asia Bibi op een geheime locatie worden ondergebracht, waarna ze uiteindelijk op een vliegtuig werd gezet, naar een tot nu toe onbekend (waarschijnlijk Europees) land.[660]

Een andere schokkende casus in Pakistan is de rechtszaak omtrent Safia Bibi:

> "Toen bijvoorbeeld Safia Bibi, een dertienjarig blind meisje in 1983 in de Punjab door de zoon van haar werkgever werd verkracht, werd deze vrijgesproken omdat ze volgens de maatstaven van de sharia niet in staat was hem te identificeren. Maar omdat ze zwanger was en ongetrouwd, was er onmiskenbaar bewijs voor zina.[661] De rechter veroordeelde het zwangere meisje tot slechts dertig zweepslagen… uit mededogen, aldus de rechter,

---

[656] Zie voor meer informatie over de herlevende belangstelling van blasfemie:
Paul Cliteur (red) en Tom Herrenberg (red), *The Fall and Rise of Blasphemy Law* (Leiden: Leiden University Press, 2016).; Alan Dershowitz, *Blasphemy: How the Religious Right is hijacking our Declaration of Independence* (Hoboken en New Jersey: John Wiley & Sons, 2007).; Tom Herrenberg, "Denouncing Divinity: Blasphemy, Human Rights, and the Struggle of Political Leaders to defend Freedom of Speech in the Case of *Innocence of Muslims*", *Ancilla Iuris 1* (2015) 1-19.

[657] Eildelt Mulder, "De Pakistaanse Asia Bibi is ter dood veroordeeld, om een slok water", *Trouw* (12 oktober 2018 ) https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/de-pakistaanse-asia-bibi-is-ter-dood-veroordeeld-om-een-slok-water~afbf21da/ ( geraadpleegd: 11 november 2018).

[658] Toef Jaeger, "Ik wilde het land eigenlijk niet uit voordat Asia Bibi weg kon", *NRC Handelsblad* (5 november 2018) https://www.nrc.nl/nieuws/2018/11/05/ik-wilde-het-land-eigenlijk-niet-uit-voordat-asia-bibi-weg-kon-a2753957 (24 november 2018).

[659] Dit wijst op de rol van Nederland in de internationale betrekkingen en de globale positie die Nederland (als mijn onderzoeksobject naast Afghanistan) inneemt.

[660] Casper van der Veen, "Pakistaanse Christen Asia Bibi vrijgelaten", *NRC Handelsblad* (7 november 2018), https://www.nrc.nl/nieuws/2018/11/07/pakistaanse-christen-asia-bibi-vrijgelaten-a2754383 (geraadpleegd: 22 november 2018).

[661] Zina is een term in de islamitische (sharia-) wetgeving die in het algemeen slaat op (volgens de shariawetgeving) onwettige seksuele gemeenschap.

> aangezien het om een blinde ging. (Toen de felle protesten luwden, heeft het federale shariahof het vonnis herzien en uiteindelijk vernietigd.)"[662]

Hieruit blijkt dat het shariagerechtshof, dat oordeelt naar islamitische wetgeving, onder druk wordt gezet om haar oordeel te wijzigen. De publieke opinie was het dus dit keer oneens met hoe de shariawetgeving in deze zaak werd toegepast. De publieke opinie bestond uiteraard in Pakistan uit voornamelijk de meningen van moslims. Er is duidelijk ook een verschil in hoe moslims onder elkaar hun geloof ervaren en hoe zij denken dat het in het recht moet worden toegepast. Hier was de situatie eigenlijk omgekeerd aan die van Asia Bibi, waar een groep extremistische moslims tegen de rechtsspraak ingingen en de vrijspraak probeerden te voorkomen, waren het in de casus van Safia Bibi de 'gewone moslims' die tegen deze extremistische interpretatie van de sharia in opstand kwamen, aangezien deze interpretatie en toepassing van de sharia als onrechtvaardig werd ervaren.

Wat leert dit ons over het onvermogen van religie om als binding tussen mensen te fungeren? Op de eerste plaats zorgt religie ervoor dat dorpen gespleten worden in gescheiden gemeenschappen door de verschillende geloven in dat dorp. Maar opvallender is dat zelfs binnen geloofsgemeenschappen (in bovenstaand voorbeeld de Islam) er scheidingen ontstaan. De extremisten (in bovenstaand voorbeeld) accepteren immers niet het gezag van het hooggerechtshof dat, net als de shariarechtbank, zijn oordeel velt op basis van een islamitische wetgeving. Hoe kan hier nu een perspectief worden gevonden om deze treurige zaak op te lossen? Opvallend is dat de steun, die Asia Bibi van de wereld ontvangt, vooral afkomstig is uit de christelijke hoek. Wordt ze nu gesteund als mens uit medemenselijkheid of als christen die om haar christelijkheid beschermd moet worden. Het asielaanbod uit Nederland kwam voort uit de Kamervragen die voornamelijk gesteld werden door de drie christelijke partijen, te weten het CDA, ChristenUnie, SGP.[663] Handelen goed bedoelende mensen niet vanuit hun eigen sektarische hoek en, doordat religieuze redenen primair zijn gesteld, dus niet vanuit de omarming van universele mensenrechten en plichten?[664]

---

[662] Kwame Anthony Appiah, *De Erecode, hoe morele revoluties plaatsvinden*, Willem Visser (vert) (Amsterdam: Boom Uitgevers, 2016) 173.

[663] Ook D66 wilde Asia Bibi asiel geven, maar doordat het om drie christelijke partijen gaat, samen met een niet-expliciet christelijke partij, lijkt dit te betekenen dat de voornaamste reden voor de vragen voortkwam uit christelijke overwegingen, maar dat dit niet de enige overwegingen waren. Het idee is dus dat het niet alleen een christelijk asielaanbod is, maar wel voornamelijk christelijk.
Trouw, "Tweede kamer wil Asia Bibi onderdak bieden", *Trouw* (4 November 2018) https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/tweede-kamer-wil-asia-bibi-onderdak-bieden~afa47529/ (24 november 2018).

[664] Als Asia Bibi geen christen was geweest, dan kan men zich afvragen worden, of ze überhaupt het nieuws had gehaald, laat staan dat de westerse politiek met aan deze casus bemoeid had. Duizenden moslimvrouwen die in een aantal Islamitische op vergelijkbare wijzen berecht worden, bereiken het nieuws niet en als ze het nieuws een keer wel bereiken, dan komt het bijna niet voor dat de politiek hier stappen in onderneemt die verder gaan dan de symbolische tik op de vingers.

### *5.4.3. De zaak Yitzak Rabin: een voorbeeld van religieus geweld in de Joodse gemeenschap.*

De voorgaande twee voorbeelden waren ontleend aan de wereld van de islam. Het volgende voorbeeld is ontleend aan de wereld van het jodendom. Op 4 november 1995 werd de Israëlische minister-president Yitzak Rabin vermoord door een zekere Yigal Amir.[665] Deze was een fel tegenstander van de Oslo-akkoorden, waarmee de daad politiek gemotiveerd leek te zijn. De rol van religie hierin, specifiek de ultra-orthodoxe Joodse gemeenschap, blijkt uit het ritueel dat de rabbi's op de vooravond van de moord uitvoerden. Het ritueel heette de *pulsa de-nura* en hield het oproepen tot het doden van Rabin in. Dit ritueel werd uitgevoerd tijdens een religieuze bijeenkomst.[666] Zo werd de moord op Rabin moreel goedgekeurd door de religieuze verplichting die de rabbi's oplegden middels het ritueel. Het ritueel voert terug op religieuze formules uit de Torah.

De dader (Amir) werd veroordeeld en zit nog steeds gevangen. Hij blijft tot op de dag van vandaag achter zijn daad staan. Zijn rechtvaardiging is religieus van aard, waarmee veel joodse extremisten Amir als held en als voorvechter van de joodse religie beschouwen. Amir is echter volgens een Israëlische rechtbank veroordeeld en helaas lijkt de moord op Rabin het gewenste effect te hebben gehad, aangezien er tot op heden geen voortzetting is van de Oslo-akkoorden en er weinig progressie is voor een (vreedzame) oplossing van het Israël-Palestina conflict. Deze singuliere religieuze moord heeft haar stempel gedrukt op Israël en nog steeds wakkert deze zaak geweld aan. Ook toont dit voorval aan dat de acties door een enkele terrorist wel degelijk grote gevolgen kan hebben voor de wereldorde.

### *5.4.4.De zaak George Tiller: een voorbeeld van religieus geweld door een christenfundamentalist.*

Het volgende voorbeeld is niet ontleend aan de wereld van de islam of die van het jodendom, maar aan die van het christendom. Op 30 Juni 2009 werd in de V.S. een abortusarts, George Tiller, vermoord door een christenfundamentalist genaamd Scott Roeder.[667] Deze verklaarde dat hij een religieus-morele rechtvaardiging had voor zijn daad. Hij wilde, middels zijn daad, het ongeboren (heilige) leven beschermen.[668] Ook verklaarde hij dat de kerk waarin hij Tiller had doodgeschoten een 'synagoge van Satan' was.[669] De rechter veroordeelde de dader, volgens het seculiere strafrecht van de staat Kansas, tot levenslang. Roeder toonde geen respect, middels zijn daad, voor het zelfbeschikkingsrecht van het

---

[665] Ik zal hier een korte samenvatting van de casus geven op basis van de informatie en inzichten in het boek 'Het Monotheïstische Dilemma' van Paul Cliteur. Voor een uitgebreidere beschrijving en uitleg, zie:
Paul Cliteur, *Het Monotheïstische dilemma* (Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 2010) 18-21.

[666] Paul Cliteur, *Het Monotheïstische dilemma*, 19.

[667] Ibid, 21-24.

[668] Het is eigenlijk hypocriet om de heiligheid van leven te willen beschermen door de heiligheid van leven, middels moord, te schenden.

[669] Ibid..

slachtoffer, noch voor de burgerlijke rechtsorde, welke voor alle burgers geldt, ongeacht hun geloofsovertuiging. Zijn daad had tot gevolg dat voor voorvechters van vrouwenrechten Tiller een held werd, terwijl aan de andere kant tegenstanders van abortus met een manifest kwamen, waarin geweld werd gerechtvaardigd om abortus te voorkomen, aangezien "alle middelen die legitiem zijn om een *geboren* kind te beschermen, ook mogen worden gebruikt om een *ongeboren* kind te beschermen."[670]

### *5.4.5. Religieus-neutraal burgerschap*

Dit waren een aantal voorbeelden waarin de religie een kwalijke rol speelde, waarbij er mag worden gehoopt dat de staatsrechtelijke wereldorde en democratische regimes dit religieuze gezag veroordelen. Dit betekent zeker niet dat alle conflicten veroorzaakt worden door religies en religies altijd een dergelijke rol spelen. Vele conflicten hebben een andere grond en beweegreden om te ontstaan. Ook bestaan er sommige religieuze bewegingen die wel strijden voor mensenrechten en zoeken naar verbinding tussen mensen. Zowel religie als democratie, in het geval van een aantal recente Amerikaanse oorlogen, worden wel vaak gebruikt als reden om oorlogen te starten, terwijl vaak andere belangen belangrijker zijn.

Bovenstaande voorbeelden schilderen een nogal negatief beeld van religie, toch bood religie in het verleden de mensen hoop en soelaas, maar dit waren beloftes die het geloof in vele gevallen onmogelijk waar kon maken.

In de middeleeuwen bood het geloof de enige hoop op het gebied van besmettelijke ziekten door het uitspreken van een gebed. Er waren immers geen werkzame medische hulpmiddelen beschikbaar. Tegenwoordig zullen noch de paus noch de ayatollah of de opperrabbijn in Jerusalem een ebolapatiënt in hun gebouw toelaten om hun te genezen door middel van een gebed. De zieken worden direct doorverwezen naar de gezondheidsdiensten.

Ook in zijn recente werk, "21 lessen van de 21e eeuw", wijst Harari op de problematische rol van religies bij het oplossen van wereldproblemen.[671]

Op de eerste plaats heeft de moderne wetenschap de religie verdrongen als oplossing voor praktische problemen in de landbouw (zoals oogstkalenders) en medische zorg.

Daarnaast falen traditionele religieuze economische modellen bij de oplossing van problemen die ontstaan in een geglobaliseerde economie. Dan blijft alleen de rol van religie over als identiteitsvormend element. Het probleem is, aldus Harari, dat dit gekaapt is door nationalisten, zoals het geval is met de orthodoxe kerk in Rusland of de Joodse natie zoals die recent uitgeroepen werd door de Israëlische regering. De traditionele religies bevatten universele waarden, maar deze worden ingezet als politiek

[670] Ibid, 23

[671] Harari, *21 lessen voor de 21ste eeuw*.

strijdmiddel van hedendaagse nationalisten.[672] Dit is niet zozeer de schuld van religie, maar vooral te wijten aan het misbruik van religie door nationalistische bewegingen. Maar het betekent ook dat religies zich tegen misbruik van de religies zelf zouden moeten verzetten. Als een kankerpatiënt door bijvoorbeeld een pastoor zou worden afgeraden een arts te raadplegen, omdat hij voor de patiënt zal bidden en hem daarmee zal genezen, is hij strafbaar door het weigeren van hulp aan iemand in nood. De moderne democratische rechtsstaat heeft eigenlijk de normen en grenzen bepaald waarbinnen hij zijn eisen kan stellen.

Historisch gezien is er een grote kloof tussen de oorspronkelijke leer van elke afzonderlijke geloofsdienst enerzijds en de geloofspraktijken anderzijds. Bertrand Russells uitspraak over deze kloof binnen het Christendom blijkt van toepassing te zijn op alle andere geloofsgemeenschappen: "Organisaties leiden hun eigen leven, onafhankelijk van de bedoeling van hun stichter. Het meest frappante voorbeeld is de katholieke kerk, die Jezus en zelfs Paulus verbazen zou."[673] Maar dit geldt natuurlijk net zozeer voor Mozes betreffende het Jodendom en de profeet Mohammed betreffende de Islam. Helaas is het zo dat in de huidige wereld mensenrechten, waarvan er een aantal wel degelijk in de heilige boeken te vinden zijn, vaak niet expliciet deel uitmaken van de interpretaties van de organisaties. De organisaties zouden hun voortbestaan dan ook eigenlijk moeten verzekeren door hun lezingen aan deze tijd te verbinden en de beste manier om dat te doen is middels mensenrechten.[674]

Uit bovenstaande voorbeelden volgt dat religie niet noodzakelijk een moreel verbindend element kan vormen tussen burgers, tenzij in de geloofstellingen is opgenomen dat alle mensen zijn als een kind van God en dus gelijk zijn. Daarmee kan religie wel als ethische ondersteuning dienen voor de notie dat alle mensen gelijke rechten hebben. Helaas zijn hiervan in de dagelijkse religieuze praktijken maar heel weinig voorbeelden te vinden. Maar mensen die zich wel op die manier door hun geloof laten inspireren dienen als een lichtend baken van de medemenselijkheid.

Religies heden ten dagen zorgen dus voor veel verdeeldheid, maar het religieus-neutrale principe van de rechten van de mens zou meer eenheid en binding kunnen creëren. Indien een religie nu dezelfde waardes als die van de UVRM verkondigt, ondersteunt en promoot, dan kan die religie een toegevoegde waarde hebben als motivering van de gelovige burger. Ook als de staat ergens de rechten van de mens

---

[672] Ibid, 175.

[673] Russell, *Geschiedenis van de Westerse Filosofie*, 10.

[674] Hier speelt een probleem, dat inherent is aan de secularisatie. Enerzijds wordt van geloofsgemeenschappen verwacht dat zij de gelijkwaardigheid van (andere) gelovigen en niet-gelovigen en de universaliteit van op mensenrechten gebaseerde rechtsregels respecteren, anderzijds kunnen de geloofsgemeenschappen met een beroep op de vrijheid van godsdienst eisen dat de staat zich niet bemoeit met de manier waarop de leden van een geloofsgemeenschap hun geloof wensen te praktiseren. Hiertegen kan echter worden ingebracht dat in een (religieus-neutrale) rechtsstaat de rechtsnormen prioriteit hebben op de culturele en religieuze normen. Voor de sociale cohesie in de samenleving is van cruciaal belang dat burgers in de publieke ruimte één gezamenlijke rechtsnorm erkennen die boven de culturele en religieuze verschillen staat. De religieuze organisaties houden duizendjaar oude tradities in stand, die niet meer altijd voldoen aan de eisen van deze (seculiere) tijd. Mensenrechten zijn een goede manier om wel hieraan te voldoen, doordat mensenrechten ook het belang van religieuze mensen omvatten (en natuurlijk van niet-religieuze mensen).

miskent, kan de gelovige vanuit de combinatie van dit religieus-neutrale principe én de religieuze overtuigingen protest tegen de staat aantekenen op een wijze die zowel religieus verantwoord is, als, middels bijvoorbeeld de UVRM, ook statelijk en interstatelijk verantwoord is.[675] Denk bijvoorbeeld aan de Lutheraanse theoloog Dietrich Bonnhoefer, een lid van het verzet tegen Hitler en Nazi-Duitsland, die onder andere Joden naar Zwitserland hielp vluchten.[676]

Een religie die, zoals hierboven beschreven, bijvoorbeeld de UVRM onderschrijft, mag nog steeds geen deel uitmaken van de staatsmacht. De scheiding tussen kerk en staat is noodzakelijk, ook al is de religie 'goed', aangezien de staat ook "staat voor gewetensvrijheid en godsdienstvrijheid, ook van de vrijheid om van godsdienst verschoond te blijven."[677] Als we leren om het religieuze discours achter ons te laten en een gedeelde religieus-neutrale taal te leren spreken, middels een autonome ethiek, dan kunnen we een brede wereldethiek hanteren. Dat veronderstelt de neutraliteit van de staat inzake de verhouding tot religie. Vaak wordt vergeten dit als norm te beschouwen.[678] Dit zou moeten worden gewaarborgd doordat "de staat zijn burgers zou moeten aanspreken op hun status als staatsburger, niet op hun lidmaatschap van een religieuze of etnische groepering."[679]

[675] Religieus verantwoord omdat de mensenrechten deel zijn van en centraal staan in deze religie. Statelijk en interstatelijk, omdat staten als ze lid zijn van de V.N. de UVRM ondertekend hebben en daarmee verplicht zijn zich eraan te houden, dus als zo'n staat de UVRM schendt is het volgens de staat zelf verplicht dit te voorkomen.
Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (10 december 2018)
https://www.navigator.nl/document/2a4b05b7619ad831d99cd0f3efc7f1f5/universele-verklaring-van-de-rechten-van-de-mens-10-12-1948-tot-?ctx=0143a9b42d4385e24dfcf97caeec4e4e

[676] Franklin Sherman, "Dietrich Bonnhoefer, german theologian*", Encyclopædia Brittanica* (Datum laatste wijziging onbekend) https://www.britannica.com/biography/Dietrich-Bonhoeffer (Geraadpleegd: 25 november 2018)

[677] Paul Cliteur, *Moreel Esperanto*, 3e dr. (Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 2007) 299.

[678] In bijvoorbeeld Finland en Engeland is er nog steeds sprake van een staatsgodsdienst, waar er dus geen sprake is van een scheiding tussen kerk en staat, maar ook in Nederland vindt men nog een oriëntatie richting het Christendom. Bijvoorbeeld te zien aan de kruisbeelden die veelal bij openbare scholen aan de muur hangen en in de uitzonderingspositie die het bijzonder onderwijs heeft.

[679] Cliteur, *Moreel Esperanto*, 16.

## 5.5. Welke plaats heeft religie in het onderwijs? Het antwoord van Daniel Dennett.

Het maatschappelijke debat over de verhouding tussen godsdienst en het hedendaagse onderwijs staat volop in de belangstelling. In de consultatiepublicatie van het Voorstel van Wet[680] (reeds eerder besproken), betreffende "7. Vrijheid van onderwijs is uitgangspunt"[681] wordt duidelijk uitgelegd dat scholen in grote mate gebruik mogen maken van de vrijheid van onderwijs, maar dat er wel degelijk grenzen aan zitten. Het voorstel voegt hieraan toe dat de basiswaarden van de democratische rechtsstaat, waaronder mensenrechten, de kern van kwalitatief onderwijs horen te zijn, en daarmee ook een begrenzing vormen van de vrijheid van onderwijs. Dit betekent dus ook dat scholen met een godsdienstige of levensbeschouwelijke inslag zich wel degelijk aan deze waarden moeten houden. Het wordt problematischer wanneer, door de invulling ervan, burgerschapsonderwijs en godsdienst met elkaar botsen.

Hoe verhoudt zich de vrijheid van godsdienst tot de aandacht voor religie in het schoolcurriculum? Deze vraag kan je vanuit verschillende oogpunten beantwoorden. In een *seculiere* democratische rechtsstaat kan men verwachten dat godsdienst geen rol zou moeten hebben in het onderwijs. Aan de andere kant mag het ook verwacht worden (in een democratische rechtsstaat) dat een burger kennis van de wereld heeft waarin hij leeft, zodat hij met de wereld kan omgaan en die kan begrijpen. In deze zin zou godsdienst wel een onderdeel van onderwijs moeten zijn. Dennett geeft op de bovenstaande vraag een duidelijk en sterk antwoord.

Dennett, een hedendaags Amerikaans filosoof, heeft een concreet voorstel dat zeer relevant is voor de rol van religie in het onderwijs(curriculum). Dennett heeft ook een reputatie als atheïst, waardoor men zou verwachten dat bij hem voor religie geen plaats zou zijn in het door de seculiere moderne westerse staten gesubsidieerde onderwijs. Zijn visie, zoals het een filosoof betaamt, ligt veel genuanceerder. Dennett neemt religies zeer serieus als natuurlijke fenomenen met een biologische basis en millennia-lange ontstaansgeschiedenissen. Mensen hebben, net zoals dat in de evolutieleer gebeurt, gedurende duizenden jaren religies ontworpen en herontworpen tot de zeer krachtige, sociale instituties die ze vandaag de dag zijn. Deze instituties zijn het resultaat van een mengvorm van een natuurlijke grondvorm en 'intelligent design' door de mensen zelf, net zoals de oeros gefokt is tot de melkkoe van nu.[682] In Dennetts opvatting dienen, net zoals zij taal, rekenen en geschiedenis leren, mensen ook kennis op te doen van alle *wereldreligies*, maar dan wel onder de volgende voorwaarden:

1. Er moet kennis overgedragen worden van alle wereldreligies, aan alle leerlingen zonder uitzonderingen;

[680] Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap.
[681] Ibid.
[682] Dan Dennett. 2006. Let's teach religion – all religion – in schools. TED video, https://www.ted.com/talks/dan_dennett_s_response_to_rick_warren/transcript, 02:40.

2. Van religies dienen alleen de feiten over hun geschiedenis, geloofsinhoud, teksten, symbolen, verboden en geboden of voorschriften geleerd te worden, *zonder* dat daaraan enig *waardeoordeel* verbonden wordt. Met andere woorden, de docent heeft de 'heilige plicht' om zich te beperken tot de feiten en niet zijn voor- of afkeur van een geloof te laten blijken. Volgens Dennett is dit de *maximale* tolerantie van religieuze vrijheid.[683]

Democratie draait volgens Dennett om geïnformeerd burgerschap en geïnformeerde instemming is het ijkpunt van een democratie. Het is de manier waarmee we mensen behandelen als verantwoordelijke volwassenen. Daarin ligt voor ouders die een religie belijden dus ook een verantwoordelijkheid jegens hun kind. Je bezit namelijk geen kinderen, je hebt de plicht ze goed op te voeden. Je mag kinderen dus met dat geloof opvoeden, maar je hebt tegelijkertijd de verantwoordelijkheid jegens de staat, de wereld en het kind om ze ook te informeren over andere geloofsovertuigingen in de wereld.[684]

Deze visie is vooral zeer relevant voor het huidige Nederlandse onderwijs waarin, zoals reeds eerder uitgelegd, democratisch handelen en de democratische rechtsstaat centraal staan, zeker betreffende het burgerschapsonderwijs.

Volgens Dennett is het belangrijk in een democratie dat alle burgers geïnformeerd zijn over de wereld waarin ze leven. Democratie heeft namelijk geïnformeerde burgers nodig. Alleen dan is democratische instemming met genomen besluiten mogelijk en dit geldt dus ook voor leerlingen: leraren (en ouders) dragen de verantwoordelijkheid om kinderen alle feiten bij te brengen over alle wereldreligies. Hiermee dienen leerlingen dus ook geleerd te worden om kritisch onderscheid te kunnen maken tussen feiten en dogma's.

Dennett wijst hier volgens mij op het grote belang van goed geïnformeerde burgers en de taak van het onderwijs dat hieraan gekoppeld is. Alleen dan kan er recht gedaan worden aan het principe van vrijheid van geloof en vrijheid van meningsuiting, alsmede dat iedereen gelijkwaardig is in zijn keuze voor bepaalde waarden. Alleen goed geïnformeerde burgers (en dus ook leerlingen) kunnen elkaar als gelijkwaardig beschouwen en elkaar verantwoordelijk houden.[685] Goede en volledige kennis is zeker nog geen garantie dat leerlingen hun medeburgers tolerant en welwillend tegemoet zullen treden, maar in de woorden van Nussbaum: "Kennis vormt geen garantie voor goed gedrag, maar onwetendheid leidt

[683] Ibid, 04:05.
De maximale tolerantie van religieuze vrijheid houdt daarmee dus in dat enerzijds, je de vrijheid hebt een geloof te belijden, maar die vrijheid pas volledig tot zijn recht komt, wanneer kinderen niet slechts met de dominante religie van hun eigen gemeenschap opgevoed worden, maar met alle religies, want alleen dan kunnen ze een afgewogen, *vrije* keuze maken om al dan niet een religie te belijden.
[684] Dan Dennett. 2006. Let's teach religion – all religion – in schools. TED video, https://www.ted.com/talks/dan_dennett_s_response_to_rick_warren/transcript, 05:23.
[685] Ibid.

vrijwel zeker tot slecht gedrag.[686] Culturele en religieuze stereotypering kunnen alleen worden vermeden als leerlingen juiste informatie overgedragen krijgen.

De stellingen van Dennett leveren een interessante visie op met betrekking tot de verhouding tussen religie en onderwijs, maar er blijven een aantal onduidelijkheden over, vooral betreffende de praktische invullingen van religieonderwijs. Gelukkig kreeg ik de mogelijkheid om Dennett persoonlijk te ontmoeten en hem om toelichtingen te vragen, betreffende een aantal onduidelijkheden die ik zag.[687]

Hieronder het interview dat ik met Dennett heb gehad, in de noten heb ik de oorspronkelijke vragen en antwoorden in het Engels staan, maar voor het verloop van dit onderzoek heb ik ervoor gekozen de vragen en antwoorden te vertalen. [688]

*1. Wat zou de omvang en de inhoud moeten zijn van het door U voorgestelde curriculum over religieus onderwijs? Welke expertise van leraren is hiervoor vereist? Behoort de leraar neutraal te zijn?*

> "Ja natuurlijk, leraren moeten PROBEREN neutraal te zijn. Daar zullen ze niet in slagen, maar dat is prima; ze moeten het proberen, en de gevolgen zullen evident zijn. Er is geen expertise vereist die verder reikt dan het vermogen om te lezen en (min of meer) de materialen van het curriculum te begrijpen die scrupuleus objectief moeten zijn en zorgvuldig de geschiedenis, rituelen, teksten, geboden en verboden (en de variaties ervan binnen de religies) catalogiseren en beschrijven. Idealiter zou iedere religie die behandeld wordt de gelegenheid moeten krijgen de geboden materialen te redigeren, maar onder strikte 'wetenschappelijke' regels: ze mogen bijvoorbeeld geen bewezen feiten over de geschiedenis van hun religie verwijderen, ook mogen ze geen materiaal toevoegen dat ze niet kunnen ondersteunen met bewijs, zoals je in een rechtbank zou doen."[689]

*2. Hoe moeten we selecteren uit de grote hoeveelheid religieuze teksten en bronnen? Wat is hier écht relevant?*

---

[686] Martha Nussbaum, *Niet voor de winst*, *waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft,* Rogier van Kappel (vert), 14e dr. (Amsterdam: Ambo/Anthos uitgevers, 2017).

[687] Dennett bracht in oktober 2018 een bezoek aan Nederland, waar hij te gast was bij de Radboud Universiteit Nijmegen. Ter ere van de 95ste verjaring van de Radboud Universiteit kreeg de filosoof een eredoctoraat uitgereikt. Na een lezing van Dennett was ik in de gelegenheid hem te ontmoeten en heb ik hem uiteindelijk een interview kunnen afnemen. Dennett was bereid mijn vragen (ook) per mail te bekijken en te beantwoorden.

[688] Voor de originele vragen en antwoorden in het Engels, zie Bijlage 5: Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018

[689] Zie Bijlage 5: Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018

> "Idealiter zou iedere groep uitgenodigd moeten worden om haar eigen karakterschets (profile), haar eigen hoofdstuk, in het curriculum op te stellen, maar met dien verstande dat deze karakterschets zorgvuldig gecontroleerd dient te worden door de rest van de deelnemers op factuele nauwkeurigheid etc. Bijvoorbeeld, Rooms-Katholieken zouden zich niet moeten verbeelden dat ze informatie kunnen verwijderen over anti-semitisme in hun eigen geschiedenis, of de Inquisitie, en Moslims (en Mormonen) zouden zich niet moeten verbeelden dat ze informatie kunnen verwijderen over de status van vrouwen in hun geschiedenis. Geen claims mogen worden gemaakt de enige ware religie te zijn, hoewel het zeker acceptabel is voor een religie om toe te geven dat zij CLAIMT de enige ware religie te zijn."[690]

*3. Hoe moeten we leerlingen onderwijzen, zodat ze een onderscheid kunnen maken tussen feiten en metaforische verhalen, zonder de religieuze gevoelens te kwetsen?*

> "Dit is een delicaat punt. Veel, zo niet alle, religieuze doctrines, hangen af van het vervagen van de grens tussen letterlijke en metaforische waarheid en, met een paar sprekende uitzonderingen (zoals bijvoorbeeld de evangelische kerken in de V.S. die de bijbel letterlijk nemen), zij maken er bezwaar tegen als er verondersteld wordt dat bijbelse verslagen van wonderen door hun letterlijk waar bevonden worden. Misschien is de beste manier om hiermee om te gaan door niet-religieuze tegenhangers te bedenken en daarmee studenten te laten zien wat er aan de hand is. Als in de film 'Titanic' Leonardo di Caprio schreeuwt: "I am the King of the World", zien we hem niet als een maniak met waanvoorstellingen."[691]

*4. Hoe moeten we conflicten voorkomen tussen leerlingen onderling over de interpretaties van dogma's?*

> "Op de eerste plaats moeten we hun uitleggen dat (1) ze niet verplicht zijn om dat deel van het curriculum dat over hun geloof(sopvattingen) gaat te verdedigen, te bestrijden of zelfs te verklaren. Als ze het niet weten, of bang zijn een interpretatiefout te maken, dan moet het worden toegestaan niet deel te nemen, maar daar kleeft natuurlijk een nadeel aan vast. Onverdedigde, niet uitgelegde doctrines en gebruiken zullen waarschijnlijk niet de acceptatie winnen van de andere studenten. Niemand mag onder druk gezet worden om

[690] Zie Bijlage 5: Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018

[691] Zie Bijlage 5: Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018

> een apologeet te worden. "Ik weet niet wat we (daarop) zouden zeggen" is altijd een acceptabel antwoord, en mag niet gevolgd worden door aanhoudende eisen. Het moet onthouden worden, en iedereen moet hieraan herinnerd worden, dat alle jongeren beginners zijn in hun eigen religieuze tradities en nooit verantwoordelijk mogen worden gehouden voor fouten of omissies in hun opvoeding over deze tradities. Indien een student moedig probeert een doctrine te verdedigen of te verklaren en daarin snel tegengesproken wordt of weerlegd door een klasgenoot, moet dit niet gezien worden als een nederlaag van de hele religie, maar slechts als een slechte verdediging onder de omstandigheden."[692]

Volgens mij onderschrijft dit, dat het onderwijs de taak heeft om door het aanbieden van diverse (feitelijke) informatie de leerlingen op te voeden tot tolerante en democratisch gezinde burgers, die begrijpen dat de mens bepaalde universele rechten en plichten heeft die geldig zijn voor iedereen en bepaalde levensbeschouwelijke waardestelsels overstijgen. De wettelijke opdracht om "het bijbrengen van respect voor en kennis van de basiswaarden van de democratische rechtsstaat, zoals verankerd in de Grondwet, en de universeel geldende fundamentele rechten en vrijheden van de mens"[693] als uitgangspunt van het burgerschapsonderwijs te nemen, betekent dat iedere school dit zal moeten hanteren als basisprincipe. Daarmee worden ook kennis van de grondwet en de daaruit voortvloeiende kernwaarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit een door scholen uit te voeren noodzakelijkheid. Ook religieonderwijs zoals Dennett het voorstelt moet onderdeel van het burgerschapsonderwijs worden. Daarom is onafhankelijk onderwijs noodzakelijk en mag de focus nooit komen te liggen op één specifieke religie.

Kennis van religie is nodig om de diverse claims op waarheden van de wereldreligies te begrijpen en te relativeren. Bovenal moeten de religieuze claims hier kritisch vergeleken worden met (natuur-) wetenschappelijke inzichten, wat leerlingen dagelijks leren tijdens de lessen in biologie, scheikunde en natuurkunde. Hiermee worden leerlingen namelijk óók opgevoed tot goed geïnformeerde burgers, welke deel uit maken van het participeren in een democratische rechtsstaat. Goed geïnformeerde burgers zijn namelijk een noodzaak om te spreken van een democratische rechtsstaat, en als burgers slecht geïnformeerd zijn over de verschillende religies die deel uit maken van de wereld waarin ze leven, kunnen ze ook niet op een democratische wijze participeren. De vraag is wel in hoeverre 'kennis' en 'respect' genoeg zijn om te spreken van goed onderwijs, moet hier niet altijd ook een 'kritische houding ten opzichte van' worden aangeleerd? De kritische houding is een vereiste van goed burgerschap en daarmee van de democratische rechtsstaat. Daarom is het van belang dat de docenten die religie-

[692] Zie Bijlage 5: Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018

[693] Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap.

onderwijs geven, zelf een neutrale positie innemen (dus hun eigen overtuiging niet voorop stellen) en dat er in gelijke mate en op een faire manier alle wereldreligies aan bod komen. Kennis van wereldreligies, onder bovenstaande voorwaarden, moet dan ook worden opgenomen in het wetsvoorstel over burgerschap als verplicht leerdoel, en daarmee moet het dus ook worden opgenomen in het curriculum.

Maar wat zijn de mogelijke consequenties van de opvatting van Dennett voor het bestaansrecht van bijzonder onderwijs? Hoewel Dennett hier zelf niets expliciet over bijzonder onderwijs zegt, kunnen we zijn redenering wel doortrekken naar het bijzonder onderwijs. Een onderwijspraktijk vanuit het perspectief van een bepaald geloof, bijvoorbeeld reformatorisch of islamitisch onderwijs, is nog geen excuus voor onwetendheid of desinteresse voor andere wereldreligies. Het is een gegeven dat iedere leerling kennis moet hebben van de wereld en al zijn facetten om zijn plaats erin te vinden en ermee te kunnen omgaan. Dit betekent dat scholen in het bijzonder onderwijs leerlingen deze informatie niet mogen onthouden. Leerlingen hebben recht op deze informatie, omdat deze deel uitmaakt van hun wereld. Mits aan de door Dennett gestelde voorwaarden wordt voldaan, is bijzonder onderwijs niet per definitie problematisch, in ieder geval inzake het religieonderwijs.

Betekent dit dat de vrijheid van religieus onderwijs ingeperkt moet worden? In zekere zin moet het antwoord hier bevestigend luiden, maar niet meer dan wat geldt voor alle andere vrijheden, want aan iedere vrijheid zijn grenzen gesteld. Volgens Dennett is de specifieke eis aan het religieus onderwijs dat kinderen wel met geloof opgevoed mogen worden, maar dat tegelijkertijd het onderwijs de verantwoordelijkheid heeft om de kinderen te informeren over andere geloofsovertuigingen. Ik ben van mening dat het Nederlands bijzonder onderwijs aan deze eis zou moeten voldoen en hierin zie ik mij ook gesteund door het nieuwe wetsvoorstel van minister Slob, waarin gesteld wordt dat scholen gebruik mogen maken van de vrijheid van Onderwijs, maar dat deze begrensd worden door de kwaliteitseisen aan het onderwijs en door de basiswaarden van de democratische rechtsstaat en de universele mensenrechten.[694]

[694] Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap.

## 5.6. Centrale plaats van mensenrechten in het onderwijs

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk heb ik betoogd dat, gegeven de huidige mondiale ontwikkelingen waardoor we allemaal in onvermijdelijke mondiale onderlinge afhankelijkheid leven, de conditie voor en de grenzen van burgerschap aan herziening toe zijn. Daarom wordt in het eerste deel gepleit voor een nieuw concept: *wereldburgerschap*. Dit moet een aanvulling vormen op de eenzijdige traditionele visie op burgerschap. Hiermee omvat burgerschap niet alleen een formeel type burgerschap, maar ook een moreel type burgerschap, waarin onze burgerlijke plicht niet bij de grenzen van onze lokale of nationale grenzen stopt, maar juist verplichtingen tegenover alle mensen wereldwijd ingesloten zijn. De vraag die hier rijst, is of onderwijs, met de huidige *onduidelijke*[695] wettelijke burgerschapsopdracht voor scholen, leerlingen inzicht kan geven in de oorzaken en gevolgen van de huidige complexe mondiale problemen. Met andere woorden, voldoet de burgerschapsopdracht aan de eisen die de complexe geglobaliseerde wereld stelt aan het onderwijs? Kan het onderwijs er voor zorgen dat de leerlingen bewust worden dat deze complexe situatie ook hen raakt? Ook is het de vraag of met de huidige burgerschapsopdracht leerlingen in staat zijn politieke en sociale vraagstukken in verband te brengen met fundamentele zaken van de eigen omgeving en de wereldsamenleving.

Deze vraag wordt vooral urgent wanneer we geconfronteerd worden met de resultaten over burgerschapsonderwijs in Nederland en in het bijzonder in vergelijkend perspectief: "Het beeld is niet zonder meer gunstig. In vergelijking met het buitenland doen Nederlandse scholen minder aan burgerschap. Daarnaast beschikken leerlingen in ons land over minder burgerschapscompetenties (kennis, vaardigheden en houding) dan hun leeftijdsgenoten in vergelijkbare landen. Zo hebben Nederlandse leerlingen minder kennis van het functioneren van de democratie."[696] Hierbij is het opmerkelijk dat de constatering dat tekortkomingen van burgerschapsonderwijs, volgens dit onderzoek, niet beperkt blijven tot conventionele aspecten van burgerschap, bijvoorbeeld maatschappelijke, politieke betrokkenheid op nationaal niveau en kennis van het functioneren van de democratie in eigen land of vertrouwen in de eigen nationale democratische instituties. Daarnaast valt het op dat de leerlingen vooral minder waarde hechten aan universele mensenrechten. Ze "zijn minder positief over basiswaarden, zoals gelijke rechten voor verschillende etnische groepen"[697] Vooral deze laatste

[695] Opvallend is dat al jaren na de aankondiging van een burgerschapswet het Ministerie van Onderwijs nog steeds bezig is om de burgerschapsopdracht te verduidelijken, zowel het vorige kabinet als het huidige: "Het voornemen tot verduidelijking van de algemene burgerschapsopdracht is op 7 februari 2017 door het vorige kabinet aangekondigd in reactie op het themarapport *Burgerschap op school. Een beschrijving van burgerschapsonderwijs en de maatschappelijke stage* uit 2016 van de Inspectie van het Onderwijs (hierna: inspectie). In deze brief aan de Tweede Kamer is wetgeving aangekondigd, die beschrijft wat de gemeenschappelijke basis is van burgerschapsonderwijs. In het regeerakkoord *Vertrouwen in de toekomst* is dit voornemen herhaald." Ook dit kabinet erkent de onduidelijkheid van de burgerschapsopdracht.
Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap, p.5/ID8437.K1.

[696] Anne Munniksma, Anne Bert Dijkstra, Ineke van der Veen, Guuske Ledoux, Herman van de Werfhorst, Geert ten Dam, *Burgerschap in het voortgezet onderwijs: Nederland in vergelijkend perspectief* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017) 7.

[697] Munniksma et al., *Burgerschap in het voortgezet onderwijs,* 7.

constatering acht ik zeer zorgwekkend. Het lijkt wel of universele mensenrechten als grote verworvenheid van de mensheid niet meer tellen voor een aanzienlijk deel van de jongere generatie.

Ook blijkt uit het rapport van de Inspectie van het Onderwijs (2015-2016) dat de kwaliteit van het aanbod van burgerschapsonderwijs niet aansluit bij de maatschappelijke verwachting. "De invulling is afhankelijk van de uitvoering die de individuele docent eraan geeft. Vaak is niet geformuleerd welke doelen de school wil bereiken met burgerschapsonderwijs."[698] De vraag is of het nu een reële verwachting is dat de scholen onder de huidige situatie een bijdrage kunnen leveren aan burgerschapsvorming van hun leerlingen? De nieuwe regering twijfelt hierover. "Er is een zorg dat het voor scholen mogelijk is om de burgerschapsopdracht niet uit te voeren zoals die bedoeld is".[699]

Maar is deze situatie te veranderen? De politiek stelt dat de oplossing vooral gezocht moet worden in de wijziging van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen, want de huidige wettelijke burgerschapsopdracht geeft te weinig richting, aldus de huidige Minister van Onderwijs dhr. Slob. Daarom heeft hij een wetsvoorstel opgesteld om de burgerschapsopdracht aan te scherpen.

Maar is slechts een wetswijziging genoeg om het burgerschapsonderwijs te verbeteren? Natuurlijk is er meer nodig dan een wetswijziging om het burgerschapsonderwijs daadwerkelijk te verbeteren, zo vindt ook de Onderwijsraad. Hoewel de Onderwijsraad de ambitie van minister Slob om de doelstelling en uitgangspunten van het burgerschapsonderwijs te verduidelijken deelt, blijft de Onderwijsraad kritisch op het wetsvoorstel van minister Slob. "Daarbij gaat het zowel om de onderbouwing van het voorstel als om de invulling van het begrip burgerschap."[700]

Volgens de Onderwijsraad biedt het nieuwe wetsvoorstel de scholen onvoldoende een inhoudelijk kompas. Ook de vrijheid van onderwijs vraagt, aldus de Onderwijsraad, om een zo scherp mogelijk beeld van wat de overheid van scholen verwacht en eist. Deze gewenste duidelijkheid geeft het wetsvoorstel helaas (nog) niet.[701]

Betekent dit dan niet dat we, in deze fase van een kabinet met een nieuw wetsvoorstel, alweer met de onduidelijkheid van de burgerschapsopdracht geconfronteerd worden. Volgens mij is het probleem met de burgerschapsopdracht vooral dat het onvoldoende prioriteit krijgt. Burgerschap heeft nooit, zoals andere leerstofdomeinen, een formele dominante positie gehad. Sinds 2006 zijn scholen wettelijk verplicht om in het onderwijs aandacht te besteden aan burgerschap. Inmiddels zijn we meer dan twaalf

---

698: Tweede Kamer, *Kamerbrief over versterking burgerschapsonderwijs* (7 februari 2017) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2017/02/07/kamerbrief-over-versterking-burgerschapsonderwijs (Geraadpleegd: 30 juni 2019) 5.

699 Tweede Kamer, "Regeerakkoord 2017: 'Vertrouwen in de toekomst'", (2017) https://www.rijksoverheid.nl/regering/regeerakkoord-vertrouwen-in-de-toekomst, (Geraadpleegd: 30 juni 2019) 10.

700 Onderwijsraad, Briefadvies wetsvoorstel burgerschapsopdracht, https://www.onderwijsraad.nl/publicaties/2018/briefadvies-wetsvoorstel-burgerschapsopdracht/item7687.

701 Ibid.

jaar verder, maar de onderzoeken door de Inspectie van het Onderwijs en alle andere onderzoeken constateren dat er weinig vooruitgang te merken is; er is zelfs sprake van een stagnatie. Het blijkt echter dat tot op heden de burgerschapsopdracht de leerlingen niet kan bereiken. Dit komt, volgens mij, omdat er in de politiek geen reële prioriteit gegeven wordt aan burgerschap ten opzichte van andere leerstofdomeinen. Zoals Wiel Veugelers[702] stelt: "De nadruk in de Nederlandse onderwijspolitiek ligt op de internationale concurrentiepositie en de kennissamenleving: op talen, wiskunde en Science. Burgerschapsvorming, in zijn 'global' maar vooral nationaal perspectief, is in de Nederlandse onderwijspolitiek belangrijk, maar ondergeschikt aan voorbereiding op de 'kenniseconomie'."[703] In tegenstelling tot andere bestaande verplichte leerstofdomeinen ontbreekt het bij burgerschapsvorming aan een aanduiding van een vak, een examinering, concrete eindtermen en bevoegdheden, voegt Veugelers toe.[704]

Met betrekking tot de vrijheden die scholen genieten om zelf invulling te geven aan burgerschapsonderwijs, plaatsen deskundigen terechte kanttekeningen, namelijk hoe de mogelijke voordelen van deze vrijheden zich verhouden tot de bestaande vakken. Terwijl scholen en leerlingen op deze andere leerstofdomeinen en specifieke vakken veel explicieter worden afgerekend.[705]

Goed nieuws is dat na bijna twaalf jaar de burgerschapsopdracht (2006) de politiek tot de conclusie gekomen is dat het burgerschapsonderwijs een prominente positie gegund moet worden in het nieuwe curriculum. Dus naast een *verduidelijking* van de algemene burgerschapsopdracht, worden deze wijzigingen ook vertaald naar het curriculum.[706] Naar mijn mening een goede volgende stap naar een verbetering van burgerschapsvorming in het onderwijs. Maar een wetsverduidelijking of het een prominente plek geven in het curriculum biedt nog geen garantie voor de daadwerkelijke verbetering van het burgerschapsonderwijs. Net zo als ieder ander curriculum moet het curriculum burgerschapsonderwijs niet alleen omschrijven wat het doel van een leergebied is, maar ook in welke volgorde (door de leerjaren heen) dit domein aangeboden wordt en op welke wijze dit geïmplementeerd wordt. Een schoolcurriculum is een document waarin een school op een systematische en planmatige wijze beschrijft hoe kennis, vaardigheden, attitudes en waarden en normen worden overgedragen en volgens welke methodiek dit gebeurt. Nog belangrijker is dat op basis van het curriculum en de implementatie ervan gecontroleerd wordt of deze overdracht geslaagd is. En dit is de kern van het

[702] Hoogleraar Educatie en bijzonder hoogleraar Humanistisch Vormingsonderwijs aan de Universiteit van Humanistiek
[703] Wiel Veugelers, "Denken over burgerschapsvorming", in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (red), *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*, (Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010) 50.
[704] Ibid.
[705] Ibid.
[706] In opdracht van de politiek werken vanaf het voorjaar van 2018 negen ontwikkelteams aan de herziening van het curriculum in het primair en voortgezet onderwijs, omdat de huidige kerndoelen inmiddels meer dan tien jaar oud zijn en niet meer aansluiten op wat de huidige maatschappij noodzakelijk acht. Ze moeten nieuwe kerndoelen en eindtermen voor de negen domeinen samenstellen. Burgerschap staat voor het éérst als zelfstandig leergebied tussen de andere negen leergebieden (1. Burgerschap, 2. Bewegen en Sport, 3. Kunst en Cultuur, 4. Nederlands, 5. Engels/Moderne Vreemde Talen, 6. Rekenen en Wiskunde, 7. Digitale Geletterdheid, 8. Mens en Maatschappij, 9. Mens en Natuur).

probleem. Omdat burgerschap niet de status van een vak heeft, noch de eindtermen, krijgt het binnen de school niet de middelen en de studietijd om de gestelde doelen te verwezenlijken, zodat ook de controle op het behalen van de leerdoelen en de bovengenoemde overdracht dus a priori zinloos is. Den Haag produceert tot nu alleen papierwerk. Het reële probleem blijft dat niet duidelijk is wat de plaats is van burgerschapsonderwijs binnen de school en wie daarvoor de eindverantwoordelijkheid draagt. Wie is daadwerkelijk verantwoordelijk voor het leergebied burgerschap binnen de school? Ligt deze verantwoordelijkheid bij de schoolleiding, de docent, bij de leerlingen zelf, of moet deze gedeeld worden?

Deze vraag is al twaalf jaar na de invoering van de burgerschapsopdracht onbeantwoord gebleven. Tot nu toe blijkt dat het van toevallige factoren en persoonlijke interesse van docenten of schoolleiders afhangt. Ook in het nieuwe wetsvoorstel is er voor dit cruciale element van inbedding in de school weinig aandacht.

Blijkbaar krijgt het leergebied burgerschapsvorming op papier nu een duidelijke plaats in het curriculum (in ieder geval op het niveau van globale leerstof omschrijving), maar haar positie ten opzichte van andere leergebieden betreffende specifieke eindtermen is onveranderd, ook de aanduiding als vak en examenregeling ontbreekt. Er wordt wel aan nieuwe leerdoelen en (hopelijk) eindtermen gewerkt, maar de vraag is hoe de eindtermen betreffende de burgerschapsopdracht geformuleerd moeten worden, zonder dat leerlingen, op geen enkele wijze, op de hoogte worden gebracht van de eindtermen en welke kennis en vaardigheden zij hiervoor zouden moeten verwerven. Alle andere harde schoolvakken hebben concrete en toetsbare eindtermen. Het zal ook de grote uitdaging vormen voor het ontwikkelteam burgerschap om concrete eindtermen samen te stellen en hoe de scholen hun prestaties op het gebied van burgerschapsonderwijs moeten verantwoorden.

Leerlingen bij het leergebied burgerschap krijgen dus een duidelijke taak, bijvoorbeeld kennisneming van de spelregels van de democratische rechtsstaat en de waarden die daarbij behoren. Ook moet de school als oefenplaats dienen voor vaardigheden die bij de democratische regels horen. Maar de vraag is waar, wanneer en hoe de leerlingen aan die eisen kunnen voldoen, terwijl er geen aparte studietijd voor burgerschap ingepland staat. Dit gebrek aan prioriteit voor burgerschapsonderwijs kan het beste geïllustreerd worden met het volgende voorbeeld uit de dagelijkse onderwijspraktijk.

Een docent maatschappijleer wil zijn leerlingen een oefenplaats bieden voor democratisch handelen bij uitstek, namelijk door de participatie aan en organisatie van de scholierenverkiezingen (2e kamer 2017). Helaas strandde dit edele voornemen op de weigering van zowel docenten als de schoolleiding om dit tijdens schooltijd te laten plaatsvinden. Reguliere vakken als wiskunde en taal moesten onverkort kunnen doorgaan. Het is wel heel vreemd dat iets dat zowel de politiek als de school zelf heel belangrijk vindt, en

wat ook als *algemene taak* van het onderwijs wordt beschouwd, niet binnen *onderwijs*tijd mag plaatsvinden.[707]

Dit is wat er gebeurt als de school slechts een *algemene taak* krijgt voor burgerschapsvorming zonder dat er een eigen studietijd voor wordt vrijgemaakt. Dit heeft ook zijn weerslag op de perceptie van leerlingen wat betreft hun sociale verantwoordelijkheden en is een gedeeltelijke of mogelijke verklaring van de lage score van Nederlandse leerlingen op het gebied van burgerschap in internationale vergelijkingen.

Ik zou zelf de volgende voorstellen willen doen om het burgerschapsonderwijs te verbeteren:

*1. Inhoudelijke Aspecten:*

*Maak van burgerschapsonderwijs ook wereldburgerschapsonderwijs.*

- Wereldburgerschap dient niet beschouwd te worden als vervanging van het nationale burgerschap, maar als noodzakelijke aanvulling erop;
- Wereldburgerschap kijkt over grenzen heen en sluit zich dus niet af voor de problemen van burgers in andere landen;
- Het biedt een breder en relevanter perspectief op huidige complexe mondiale relaties;
- Door de opkomende globalisering zijn we niet meer slechts burgers van een staat, maar vormen we ook gemeenschappen met burgers van andere staten.
- We leven in een steeds meer interdependentieve, culturele, politiek veranderlijk leefomgeving.

We leven in een unieke historische tijd, het is nog nooit voorgekomen dat de hele wereld zich representeert binnen één stad. Een stad als Amsterdam behelst namelijk zoveel culturele, etnische, religieuze en taalgemeenschappen dat je met recht kan spreken van een kosmopolis in de letterlijke zin van het woord. We zijn dus al letterlijk wereldburgers die in een kosmopolis wonen. Burgerschapsonderwijs richt zich dus op de rechten en plichten binnen de grenzen van de nationale staat en wereldburgerschapsonderwijs richt zich op de rechten en plichten ten opzichte medemens die niet stopt bij de grenzen van nationale staat.

Deze ontwikkelingen vereisen dus een verbreding en verdieping van het begrip burgerschap. Daarmee moeten we dus ook niet slechts spreken over burgerschapsonderwijs, maar óók over wereldburgerschapsonderwijs.

[707] Dit voorbeeld werd gegeven door een docent tijdens het onderstaande symposium en deze ervaring werd gedeeld door andere docenten.
Spreker Onbekend, 2018. Burgerschapsvorming, apart thema of integraal onderdeel van (profiel)onderwijs symposium, https://curriculum.nu/profielenberaad/ (Geraadpleegd: 30 juni 2019).

*Stel mensenrechten als grondslag voor wereldburgerschapsonderwijs centraal*[708]

- Ten eerste behoren de mensenrechten tot de *oorspronkelijke* rechten. Mensen hebben deze rechten 'altijd al' en hun waarde is *intrinsiek* en hangt niet af van of deze mensenrechten door sommige individuen, staten of culturen feitelijk worden gewaardeerd.
- Ten tweede hebben de mensenrechten een universeel karakter in de zin dat iedereen er aanspraak op kan maken. Bij mensenrechten is een fundamenteel belang aan de orde, omdat het hierbij om zaken gaat waarop alle mensen altijd en overal een beroep kunnen doen.
- Ten derde wegen belangen van mensenrechten zwaarder dan andere overwegingen, omdat het om een soort moreel belang gaat, dat aan de mens als zodanig toekomt.
- Ten vierde staat in de, door alle landen in de Verenigde Naties ondertekende, Universele Verklaring van de Rechten van de Mens dat ieder individu en elk orgaan van de gemeenschap ernaar zal streven door onderwijs en opvoeding deze rechten en plichten te bevorderen.[709] Dit punt staat nog sterker in het 'Verdrag inzake de rechten van het kind'. In artikel 29 van dit verdrag staat: "1 States Parties agree that the education of the child shall be directed to: a) The development of the child's personality, talents and mental and physical abilities to their fullest potential; b) The development of respect for human rights and fundamental freedoms, and for the principles enshrined in the Charter of the United Nations; c) The development of respect for the child's parents, his or her own cultural identity, language and values, for the national values of the country in which the child is living, the country from which he or she may originate, and for civilizations different from his or her own; d) The preparation of the child for responsible life in a free society, in the spirit of understanding, peace, tolerance, equality of sexes, and friendship among all peoples, ethnic, national and religious groups and persons of indigenous origin; e) The development of respect for the natural environment."[710]
- Ten vijfde moet er ook nadruk worden gelegd op het 'Verdrag inzake de rechten van het kind', want wil een kind begrijpen wat mensenrechten zijn , moet hij eerst begrijpen wat zijn eigen rechten zijn, waar alle kinderen in de wereld een beroep op kunnen doen.

Omdat mensenrechten aan alle mensen toekomen, zijn zij onmisbaar als rechtvaardigingsgrond voor wereldburgerschapsvorming. Hier rijst de vraag over de inhoud en houdbaarheid van mensenrechten.

---

[708] Het idee is dat de democratische rechtsstaat de grond vormt voor het burgerschapsonderwijs en mensenrechten de grond voor wereldburgerschapsonderwijs en dat deze twee in een symbiotische relatie gegeven worden.

[709] Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (10 december 2018) https://www.navigator.nl/document/2a4b05b7619ad831d99cd0f3efc7f1f5/universele-verklaring-van-de-rechten-van-de-mens-10-12-1948-tot-?ctx=0143a9b42d4385e24dfcf97caeec4e4e

[710] Verenigde Naties, "Convention on the Rights of the Child", *Verenigde Naties* (20 november 1998), https://wetten.overheid.nl/BWBV0002508/2002-11-18#Verdrag_2 (geraadpleegd: 4 juli 2019).

Het bestaan van mensenrechten is niet hetzelfde als het bestaan van rechtsregels in de Grondwet, want een hypothetische groep mensen die samen als sociaal contract een grondwet formuleren, kunnen kiezen welke regels en afspraken erin opgenomen dienen te worden, zoals de keuze voor een presidentieel stelsel of een parlementair stelsel. Er kunnen zelfs wetten opgenomen worden die in strijd zijn met mensenrechten, zoals bijvoorbeeld vormen van shariawetgeving. Mensenrechten zijn echter de meest oorspronkelijke rechten over vrijheden die ethisch van aard zijn en geen redelijk mens zichzelf kan ontzeggen. Dit impliceert sociale verplichtingen om deze rechten (vrijheden) te garanderen en te bevorderen. Dit is het inhoudelijke aspect van mensenrechten.

Hoe kunnen we nu de universaliteit van mensenrechten verdedigen tegen critici dat deze rechten helemaal niet universeel zijn of zelfs helemaal geen recht vormen? Volgens Amartya Sen moet dit blijken uit een "kritisch onderzoek dat openstaat voor argumenten van anderen en gevoelig is voor de relevante informatie die kan worden verkregen".[711] De strijd om mensenrechten moet dus gevoerd worden op een gemeenschappelijk en publiek forum van kritische discussie over ethische overtuigingen. Sommige critici echter beweren dat mensenrechten een wettelijke status ontberen. Maar ook al hebben mensenrechten geen kracht van wet, dat wil zeggen dat ze niet formeel als wetten geformuleerd zijn, nog steeds is dit irrelevant voor de ethische claims die in mensenrechten besloten liggen. Ook als het niet vastgelegd is in de wet, dan dient nog steeds (dus als ethische norm) iedereen de vrijheden en verplichtingen jegens anderen te erkennen. Zo worden mensenrechten verdedigd tegen een hypothetische dictator die deze rechten per direct zou willen afschaffen. De ethisch kracht van mensenrechten valt echter niet samen met de wettelijke bepalingen waarin deze rechten verankerd liggen, maar hebben een rijkere inhoud, namelijk in de vorm van sociale controle en ondersteuning en als inspiratiebron voor acties die oproepen tot publieke solidariteit, zoals het geval van Farkhunda en Kashoggi, of protestacties tegen schendingen van mensenrechten. In de publieke ruimte van in ieder geval democratische landen worden de ethische claims van mensenrechten niet alleen beschermd door formele rechten, maar door publieke controle en druk. Het erkennen van mensenrechten is een moreel appèl en dat betekent dat indien men de mogelijkheden heeft om schendingen te voorkomen, dit ook onderdeel moet zijn van eventuele politieke actie. Daarom kan de roep voor actie nooit zomaar van tafel geveegd worden door economische voordelen, militair-strategische belangen of het te vriendhouden van een dictatoriale bondgenoot die toevallig veel olie in de grond heeft zitten. Dit geldt niet slechts voor staten, maar voor elke mens in de wereld. Niemand kan zomaar zeggen: het gaat mij niet aan. Het gaat namelijk om een universele ethische *eis*.

Daarom is het van maatschappelijk belang dat het onderwijs, met betrekking tot (wereld)burgerschapsvorming, vooral in de huidige complexe mondiale relatie, in zijn curriculum expliciet ruimte maakt voor en aandacht geeft aan de mensenrechten. Voor de volledige nakoming van

[711] Sen, *Het idee van rechtvaardigheid*, 370.

deze mensenrechten is het van groot belang dat een ieder zich bewust wordt van deze rechten en plichten.

*2. Organisatorische Maatregelen*

Onderwijs heeft in de meest ruime zin de opdracht om leerlingen voor te bereiden op het verwerven van een plaats in de samenleving, van waaruit ze een productief en gelukkig leven kunnen opbouwen. Daarvoor heeft onderwijs allereerst een kwalificerende taak. Leerlingen moeten gekwalificeerd zijn om voor een toekomstige beroepsuitoefening, maar daarnaast ook over voldoende algemene ontwikkeling en vaardigheden (bijvoorbeeld: taal-, ICT- en rekenvaardigheid) beschikken om de complexe samenleving, waarvan ze deel uitmaken, niet alleen te duiden maar er ook mede vorm aan te kunnen geven. Over deze algemeen kwalificerende taak bestaat grote overeenstemming tussen enerzijds onderwijsprofessionals en wetgevers en anderzijds ouders en leerlingen. De vraag is of de tweede belangrijke taak van het onderwijs, namelijk de maatschappelijke, wel voldoende gewicht krijgt ten opzichte van de kwalificerende taak.

De overheid wil hier meer aandacht aan schenken, maar constateert tegelijkertijd dat de onderwijspraktijk tegen allerhande knelpunten op loopt.[712] Daarbij is vooropgesteld dat de maatschappelijke taak van cruciaal belang is voor de toekomst van niet alleen de Nederlandse burgers, maar van de hele wereldgemeenschap, aangezien een groot aantal problemen die een Nederlandse burger ondervindt, heeft een intrinsiek globale dimensie.

Het is een goede zaak dat de wetgever nu van plan is om burgerschap niet alleen de status van een zelfstandig leergebied te geven, maar ook in het nieuwe curriculum 2019 op te nemen met de daarbij horende kerndoelstelling en eindtermen. Dit is verheugend nieuws, maar neemt niet weg dat er nog allerlei praktische problemen opgelost moeten worden.

1. Leerlingen hebben niets aan een algemeen geformuleerde leeropdracht. Een leerproces begint voor een individuele leerling met een helder geformuleerde leertaak, waarin staat wat hij moet leren, welke concrete leerhandelingen daarvoor uitgevoerd moeten worden, wanneer het af moet zijn en vooral hoe de taak beoordeeld wordt door de docent en hoe deze beoordeling geregistreerd zal worden.
2. Leerlingen hebben van de overheid, middels de wet, nieuwe taken gekregen inzake burgerschap, maar deze taken hebben niet de status van een vak. Dit veroorzaakt talrijke organisatorische problemen in de alledaagse onderwijspraktijk. Voor het burgerschap wordt geen lestijd ingeroosterd en de leerlingen weten niet (a) dat ze deze taak hebben, (b) welke docent daarvoor verantwoordelijk is en (c) wat de taak inhoudelijk behelst.

[712] Zie Hoofdstuk 4 van dit onderzoek

3. Voor deze bovenstaande problemen hebben enkele schoolleiders[713] en docenten mogelijke oplossingen bedacht. Tijdens hun schoolloopbaan zijn de leerlingen op verschillende momenten maatschappelijk actief: zo organiseren sommige scholen scholierenverkiezingen;[714] deelname aan een debatclub; lid worden van het schoolparlement (een inspraakorgaan voor leerlingen dat statutair verbonden is met de medezeggenschapraad); een maatschappelijke stage lopen en ander vrijwilligerswerk; activiteiten in de eigen wijk en bijdragen aan beleidsbijeenkomsten van de lokale overheid; uitwisselingprogramma's met buitenlandse studenten; bezoek aan een landelijk of Europees parlement, als mede bezoek aan rechtbanken; activiteiten waarmee geld verdiend wordt voor goede doelen (bijvoorbeeld op het gebied van ontwikkelingssamenwerking); mede verantwoordelijk zijn voor de sociale hygiëne op school door het optreden als schoolsteward. Maar het probleem blijft echter bestaan: er bestaan veel scholen waar soortgelijke activiteiten plaatsvinden, maar dit geldt zeker niet voor elke onderwijsinstelling. Hier is het van belang rekening te houden dat de activiteiten niet los komen te staan van de lesinhoud, maar dat deze juist verbonden worden met elkaar. En op die scholen waar het traditie is om bijvoorbeeld schooldebatten te organiseren is het vaak maar een kleine elite die hieraan deelneemt en daarmee ook alleen de groep die de vruchten plukt op het gebied van sociale ontwikkeling. Sommige scholen zijn veel actiever geweest op het gebied van burgerschap en voorafgaande aan de invoering van de wet burgerschapsonderwijs van 2006. Deze schooltradities vloeien voort uit de cultuur en het besef van een maatschappelijke missie en verantwoordelijkheid van de school zonder dat dit door de wet opgelegd werd.
4. Meestal ontbreekt het de scholen aan financiële middelen om burgerschapsactiviteiten te begeleiden en te beoordelen. De enige mogelijkheid is dan volgens sommige schoolleiders om het onderwijs anders te organiseren, waarbij docenten vrijgesteld worden van lesverplichtingen en een deel van de verplichte onderwijstijd van leerlingen wordt besteed aan individuele trajecten.
5. Vanwege de reeds genoemde financiële belemmeringen en de gevolgen die dit heeft voor de formatie (inzet van het personeel) is het meestal niet mogelijk om een coördinator aan te stellen die zou moeten bijhouden of iedere individuele leerling de leerdoelen voor burgerschap behaald heeft.

[713] De volgende punten komen uit het interview met Rob Menting, directeur Lyceum Schöndeln te Roermond. (Schooldirecteur, Lyceum Schöndeln, ongepubliceerd interview door auteur, 06 december 2018).

[714] Er zijn een aantal scholen die de politieke participatie van leerlingen trachten te bevorderen door het organiseren van scholierenverkiezingen, wanneer er gemeentelijke, provinciale of nationale verkiezingen zijn.
Zie voor meer informatie over scholierenverkiezingen in Nederland:
Isolde de Groot, Bram Eidhof, *Democratisch burgerschapsonderwijs & scholierenverkiezingen, een verkennend onderzoek naar de huidige en wenselijke vormgeving van scholierenverkiezingen in Nederland anno 2017*, (plaats van uitgave onbekend: Universiteit voor Humanistiek & ProDemos, 2018)

Ik wil nu een voorstel doen om de bovengeschetste problemen te vermijden en daarmee het burgerschapsonderwijs in het vervolg steviger op de kaart te zetten van het Nederlands onderwijslandschap.

De leerdoelen waarin de idealen van burgerschapsvorming uitgedrukt worden in het nieuwe curriculum, moeten een concrete invulling krijgen door het claimen van een deel van de beschikbare reguliere lesuren, een vast aantal beschikbare uren per week. Voor de leerling is het nodig om zelf vorm te geven aan zijn/haar burgerschap. Daarbij worden initiatieven van de leerling hoger gewaardeerd dan verplicht opgelegde activiteit. Een leerling die zelf een pakket samenstelt van maatschappelijk (relevante) verantwoorde en democratische handelingen, moet daarvoor beloond worden.

Alle activiteiten moeten door de leerlingen zelf geregistreerd worden door middel van bijvoorbeeld een portofolio dat regelmatig beoordeeld (en gecontroleerd) wordt, niet alleen door de aangewezen docenten, maar ook door de medeburgers die profiteren van deze activiteiten. De beloning van alle inspanningen van burgerschapsvorming zijn enerzijds extrinsiek in de vorm van een certificaat dat verplicht deel uitmaakt van het diploma, en van de, middels het portfolio, verworven competenties die formeel erkend worden door vervolgopleidingen en toekomstige werkgevers, maar anderzijds vooral ook intrinsiek doordat de leerlingen zich bewust worden van hun morele plicht jegens de mondiale samenleving en het besef dat alle inspanningen op het gebied van burgerschap waardevol zijn voor hun gemeenschap.

Maar hoe moet het curriculum nu concreet vorm gegeven worden? In hoofdstuk 1 heb ik de typologieën van Oxley en Morris en van Veugelers geschetst. Ik zal nu ingaan op de relatie tussen onderwijs en wereldburgerschap en op de rol die deze typologieën kunnen spelen om wereldburgerschapsonderwijs concreet vorm te geven. Voordat ik hier op inga, is het handig om kort de typologieën weer te geven. Oxley en Morris maken een onderscheid tussen 8 categorieën van wereldburgerschap die in twee groepen in te delen zijn, te weten (1) kosmopolitisch wereldburgerschap en (2) 'advocacy-based' wereldburgerschap. Kosmopolitisch wereldburgerschap omvat de volgende vier categorieën: politiek wereldburgerschap, moreel wereldburgerschap, economisch wereldburgerschap en cultureel wereldburgerschap. 'Advocacy-based' wereldburgerschap omvat sociaal wereldburgerschap, kritisch wereldburgerschap, ecologisch wereldburgerschap en spiritueel wereldburgerschap. Veugelers onderscheidt drie vormen van wereldburgerschap, te weten: (a) open wereldburgerschap, (b) moreel wereldburgerschap en (c) sociaal-politiek wereldburgerschap.[715]

In de tekst van Oxley en Morris wordt, na het geven van zijn acht categorieën, een schema uitgewerkt om curricula te toetsen op elementen van wereldburgerschap. Het schema dat zij als voorbeeld geeft, is te vinden in Bijlage 3.

[715] De uitgebreide uitleg van de twee typologieën is terug te vinden in Hoofdstuk 1.

De specifieke invulling van dit schema hangt af van welk beleid gevoerd wordt, en welke elementen als belangrijk worden gezien. Als je een andere visie op wereldburgerschap hebt, zal je toetsing ook anders zijn. Desondanks geeft dit model *als* voorbeeld een goed beeld van hoe je curricula, beleidsstukken over onderwijs en de onderwijspraktijk zelf zou kunnen toetsen om daarmee aan te tonen wat elementen zijn die ontbreken, falen of juist goed gedaan worden, maar ook om simpelweg te analyseren wat er gebeurt.

De typologie van Veugelers kan ons op een paar andere elementen wijzen die in het vorige model ontbreken. Zeker als het gaat over *hoe* vakken gegeven worden, is zijn typologie interessant, omdat deze wijst op attitudes die de leerling door wereldburgerschapsonderwijs aangeleerd zouden moeten worden. Als dus de zeven educatieve elementen[716] die Veugelers aanwijst, ontbreken in vakken, of ze niet als doelen worden opgenomen in curricula, dan kan je zeggen dat het onderwijs in de desbetreffende missende elementen te kort schiet betreffende wereldburgerschapsonderwijs. Want al deze zeven elementen zijn nodig om van compleet wereldburgerschapsonderwijs te spreken. Deze elementen moeten vervolgens ook aangeleerd worden.

Het model van Oxley en Morris voor de toetsing van curricula, kan ook gebruikt worden om een concrete aanbeveling, verduidelijking en uitwerking te geven voor de invulling van wereldburgerschapsonderwijs. Ik heb net al gesteld dat mensenrechten, als moreel wereldburgerschap, de fundering moeten zijn van wereldburgerschapsonderwijs. Maar dit is natuurlijk niet genoeg. Ik zal het schema van Oxley en Morris en de typologie van Veugelers, als model gebruiken om zelf een concreet voorstel te doen over uit welke elementen wereldburgerschapsonderwijs zou moeten bestaan.

Alle elementen die hierin staan zijn relevant voor onderwijs over wereldburgerschap, en zijn zaken die scholen zouden moeten uitvoeren. Het onderstaande schema bestaat uit drie kolommen. De eerste kolom bestaat uit elementen die over de huidige maatschappelijke context gaan, waar de nadruk op kennis en theorie zal liggen. De tweede kolom gaat over het activiteiten die leerlingen zouden kunnen doen of die een school zou moeten aanbieden om leerlingen op een praktisch niveau te laten oefenen met wereldburgerschap. De derde kolom stelt de attitudes, competenties, eindtermen voor die een

[716] Kennis, open houding, diversiteit, vergroten van mogelijkheden, verantwoordelijkheid nemen, lokaal onderdeel, gelijkheid in verhoudingen.
Een voorbeeld van kennis en open houding is als volgt: sommige moslimleerlingen hebben een beeld van Jezus als iets slechts en daarmee van christenen als ongelovig en moreel slecht, maar als ze vervolgens leren dat Jezus volgens de Koran een profeet is, hebben ze een meer open houding tegenover christenen dan hiervoor.
Een voorbeeld van diversiteit, vergroten van mogelijkheden, verantwoordelijkheid nemen en lokaal onderdeel: de vastenactie op middelbare scholen is hier een goed voorbeeld van. Leerlingen zijn zich bewust van in dit geval economische verschillen, maar zijn bereid om hun eigen geld af te staan om zodoende de mogelijkheden van anderen te vergroten. Door bijvoorbeeld een schoolgebouw in een arm land te financieren, worden ze zich ook bewust van de verantwoordelijkheid die ze hebben, terwijl met de vastenactie vaak ook lokale initiatieven zoals een voedselbank of een asielzoekerscentrum worden ondersteund.
Een voorbeeld van gelijkheid in verhoudingen is als volgt: bij discriminatie op de arbeidsmarkt worden mensen met een niet-Westerse achtergrond geweigerd. Hier is dus sprake van een ongelijke sociaal-politieke verhouding en het bewustzijn hiervan kan mensen aansporen om hier meer gelijkheid te bereiken.

leerling zich moet hebben eigengemaakt als resultaat van het gevolgd hebben van wereldburgerschapsonderwijs.

Ik heb dan ook zelf een invulling gegeven van het model, te vinden in Bijlage 4. Hierin geef ik een concrete invulling aan het model welke als handleiding zou kunnen dienen voor het vormgeven van een curriculum. De verantwoording en uitleg van mijn invulling van het model is als volgt:

*Politiek wereldburgerschap:* Het is belangrijk dat leerlingen kennis van democratie op doen (van technische zaken als de grondwet, stemmen, politieke representatie tot hoe democratie op globale schaal werkt). Door globaliseringsprocessen kan democratie niet meer slechts begrepen worden als een meerderheids-minderheidsidee. Er moet ook aandacht worden gegeven aan politieke processen op globale schaal. Het is belangrijk dat leerlingen dit ook in de praktijk leren brengen door de school te zien als een oefenplaats voor democratie. Dit kan bijvoorbeeld gedaan worden door het organiseren van scholierenverkiezingen, het bezoeken van internationale instituties of mogelijkheden aanbieden tot het spreken met vertegenwoordigers van internationale instituties. Ook is het oprichten van een (mede)zeggenschapsraad bijvoorbeeld een goed idee, omdat op deze wijze leerlingen ook de praktisch-bestuurlijke kant van democratie leren kennen. Zodoende krijgen leerlingen een begrip van democratie en de democratische processen en kunnen ze dit begrip in een mondiale context plaatsen. Ook zijn leerlingen zich bewust van de grenzen van democratie en hebben ze inzicht in de politieke relaties in de wereld. Democratie wordt gezien in termen van publiek redeneren en handelen, welke de grenzen van de nationale politiek overstijgen.

*Moreel wereldburgerschap:* Mensenrechten zijn een cruciaal onderdeel van hoe mensen naar de wereld en naar elkaar kijken. Ook zijn ze geformuleerd in de UVRM, waarmee er de plicht ontstaat voor leerlingen om hier kennis van te nemen en wat de verantwoordelijkheden zijn die hieruit voort vloeien. Leerlingen moeten zich bewust zijn van het gegeven dat zij deze rechten altijd al hebben en zijn eigenlijk niet afhankelijk van of een staat of institutie die deze formeel aan hun toekent. Ook al zouden mensenrechten niet opgenomen worden in de wet of doet de betreffende staat niets aan mensenrechten, nog steeds hebben mensen deze rechten. De leerling moet zich bewust zijn van wat het betekent als er mensenrechtenschendingen plaats vinden en inzicht hebben in mensenrechtenorganisaties en de formele instituties die met mensenrechten werken, zoals de V.N. en het Internationaal Gerechtshof. Om leerlingen van het belang van mensenrechten te doordringen moeten leerlingen casusonderzoek doen naar mensenrechtenschendingen (denk bijvoorbeeld aan de zaak Khashoggi of Farkhunda), ook kunnen maatschappelijke projecten betreffende zaken als asielrecht hieraan bijdragen. Daarbij is het goed gesprekken te organiseren met mensen waarvan de fundamentele mensenrechten geschonden zijn of waarvan de rechten bevorderd kunnen worden, waardoor leerlingen doordrongen worden van de noodzaak van mensenrechten. De leerling moet door deze zaken kennis van kosmopolitische idealen en mensenrechten geleerd hebben. De algemene ethische status van mensenrechten wordt dan

gerespecteerd en de leerlingen dragen verantwoordelijkheid voor het naleven van mensenrechten en het voorkomen van schendingen ervan.

*Economisch wereldburgerschap:* In onze huidige tijd van globalisering heeft de economie een belangrijke plaats in de maatschappij ingenomen. Daarmee is internationale ontwikkeling erg belangrijk geworden, waardoor de leerling moet begrijpen wat het inhoudt en betekent. Ook is het idee van verantwoord ondernemen een steeds belangrijkere rol gaan spelen in het bedrijfsleven en de maatschappij. Discussies over het belang van 'fair trade' en ethisch verantwoord ondernemen worden daarmee een noodzaak. Ook is het goed als leerlingen onderzoek (moeten) doen naar de herkomst (en onder welke werkomstandigheden) van producten die leerlingen zelf gebruiken, aangezien dit leerlingen leert welke verantwoordelijkheid ze hebben betreffende hun aanschaf ervan. Ook is het van belang dat leerlingen kennisnemen van de economische verschillen in de wereld, om zodoende bewust te zijn van hun eigen economische capaciteit en in hoeverre ze mensen in een minder fortuinlijke situatie zouden kunnen ondersteunen. Hiermee hebben leerlingen kennis opgedaan van wat internationale ontwikkeling inhoudt, ook hebben ze bewustzijn van de problemen die ontstaan wanneer er niet ethisch verantwoord wordt ondernomen en producten niet 'fair trade' zijn, en snappen ze de verantwoordelijkheden die hiermee gepaard gaan. Er is veel kennis nodig om te begrijpen waar de producten (frisdrank, kleiding, smartphone) die we in ons land dagelijks gebruiken vandaan komen.

*Cultureel wereldburgerschap:* In de huidige wereld is kennis van globaliseringsprocessen een absolute noodzaak. Ook ontwikkelen landen zich steeds meer in de richting van pluriforme samenlevingen, waarmee leerlingen zich leren positioneren in dergelijke samenlevingen en ze kennis en begrip hebben van andere (sub)culturen. Ze onderzoeken dus de positieve en negatieve impact van globaliseringprocessen, zodat leerlingen ook zelf kunnen ondervinden hoe dit soort processen werken. Daarbij is het belangrijk dat leerlingen bewust in aanraking komen met andere culturen, omdat kennis alléén niet genoeg is. Ze spreken met mensen met een andere culturele achtergrond, waardoor ze leren omgaan met andere mensen en daarmee zich open naar de wereld en andere culturen opstellen. Leerlingen moeten, om andere culturen te begrijpen, ook een basiskennis hebben van geschiedenis van eigen land én de wereldgeschiedenis. Het is daardoor belangrijk dat de wereld systematisch bestudeerd wordt. Leerlingen moeten niet slechts de verschillen leren doorgronden (deze verschillen bemoeilijken vaak het begrip tussen landen en mensen), maar ze zullen ook inzicht moeten ontwikkelen in de gemeenschappelijke belangen en behoeftes die onderling begrip bevorderen. Hiervoor is het nodig dat ook de achtergrond en geschiedenis van groepen immigranten en de verschillende cultuurgroepen die deel uitmaken van onze samenleving bestudeerd worden.

*Sociaal wereldburgerschap:* Door de vooruitgang van technologie en de steeds groter wordende rol van social media, ontstaat steeds meer het idee van een globale gemeenschap, waarmee kennis hiervan ook steeds belangrijker wordt. Ook krijgt communicatie een steeds belangrijkere rol, waarmee dit ook extra aandacht verdient. Dit kan gedaan worden door samenwerkingsverbanden met scholen en scholieren in

andere landen met andere culturen, of met andere sociaal-culturele groepen in eigen land, te ontwikkelen en leerlingen te laten oefenen met het opereren in de publieke ruimte. Denk hierbij aan uitwisselingsprojecten, lessen organiseren met leraren in andere werelddelen en het organiseren van publieke debatten. Zo leren leerlingen samenwerken, maar gaan ze hopelijk het belang van inclusiviteit begrijpen, op zowel lokale, nationale als internationale schaal.

*Kritisch wereldburgerschap:* In de steeds pluriformere samenleving spelen vooroordelen en stereotypes een steeds grotere rol en zorgen ze voor steeds meer problemen. Kennis hiervan is noodzakelijk en de eerste stap om de vooroordelen aan te vechten. Ook kennis van het koloniale verleden is belangrijk, omdat de processen van uitbuiting en imperialisme nog steeds doorwerken en problemen opleveren in de huidige maatschappij. Daarbij kan kennis over het koloniale verleden ook bijdragen aan het begrijpen en problematiseren van huidige vormen van uitbuiting en moderne slavernij. Bestaande vooroordelen die leerlingen hebben, moeten betwist worden en leerlingen moeten bewust in aanraking komen met de gevolgen die dergelijke vooroordelen hebben. Denk hierbij aan het uitnodigen van mensen met een bepaalde achtergrond, waar vooroordelen over bestaan, om zo een beeld te creëren van hoe vooroordelen werken en wat de gevolgen zijn. Daarbij moet geanalyseerd worden hoe verschillende perspectieven kunnen ontstaan. Ook worden groepen in de huidige samenleving nog steeds gemarginaliseerd en is het belangrijk dat de leerling hier kennis van neemt. Bovendien is het nodig dat leerlingen onderzoek doen naar hoe het koloniale verleden in de huidige tijd doorwerkt om zodoende zelf een beeld te genereren van de rol en de problematiek ervan. Het is belangrijk dat leerlingen zich ook bewust zijn van het gegeven dat sommige problemen daadwerkelijke actie vereisen, en dat zaken als protestrecht een inherent onderdeel zijn van een vrije samenleving, waarmee een actieve houding in de maatschappij wordt aangemoedigd. Burgers hebben het fundamentele recht te protesteren, daarmee is het belangrijk dat ze, waar nodig, ook gebruik maken van dergelijke rechten. Hier is ook van belang dat leerlingen wetenschappelijke kennis tot zich nemen en deze kunnen toepassen op de informatie die ze binnen krijgen (bijvoorbeeld door de media). Hiermee leren ze een kritische houding aan te nemen en kunnen beoordelen of berichten uit de media betrouwbaar zijn, of dat er sprake is van nepnieuws, dogma's of propaganda.

*Ecologisch wereldburgerschap:* De huidige klimaatwetenschap toont aan dat klimaatproblematiek bestaat en een gigantisch probleem is voor de toekomst van de aarde en daarmee de mensheid. "97% van de wetenschappers is het erover eens dat de huidige klimaatverandering door de mens veroorzaakt wordt."[717] Het is van groot belang dat de leerling hiervan bewust wordt. Er moet aandacht zijn voor het

[717] Urgenda, "Waarom weten we zeker dat de mens klimaatverandering veroorzaakt", *Urgenda* (datum laatste wijziging onbekend) https://www.urgenda.nl/themas/klimaat-en-energie/klimaatvragen/waarom-weten-we-zeker-dat-de-mens-klimaatverandering-veroorzaakt/ (geraadpleegd: 03 februari 2019).
Zie ook: John Cook et al., " Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature", *Environmental Research Letters, vol. 8* (2), (IOP Publishing Ltd, 2013). https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/8/2/024024 (Geraadpleegd: 15 augustus 2019); Yale Project on Climate Change, "Scientific and Public Perspectives on Climate Change", *Yale Project on Climate Change* (2013), https://climatecommunication.yale.edu/publications/scientific-and-

idee van duurzame ontwikkeling, kennis van klimaatproblematiek en er moet geleerd worden waarom dit gepaard gaat met verantwoordelijkheid voor de eigen leefomgeving en het klimaat. Leerlingen moeten mogelijkheden aangereikt krijgen om hierin een actieve rol in te nemen, maar het vereist ook een verantwoordelijkheid van scholen. Want, in hoeverre kunnen scholen beweren dat het klimaat belangrijk is, als dat uit hun eigen handelen niet blijkt. Dus gaat het gepaard met de plicht dat scholen klimaatpositief zijn. De relevantie blijkt ook uit het gegeven dat tijdens de Urgenda-rechtzaak de rechter de Nederlandse staat klimaatdoelen heeft opgelegd die in 2020 behaald zouden moeten worden, maar waarschijnlijk niet aan deze rechterlijke opdracht voldaan zal zijn.[718] "Nederlandse rechters hebben het kabinet tot twee keer toe bevolen de Nederlandse broeikasgasemissies in 2020 met minstens 25 procent te reduceren ten opzichte van het ijkjaar 1990."[719] Hoewel sommigen zullen stellen dat de regering de beleidsdoelen moet vaststellen en niet de rechterlijke macht, is het echter ieders recht als mens om in een veilige en schone leefomgeving te leven. Klimaatproblematiek verhindert dit voor veel mensen in de wereld. Daardoor heeft de overheid de plicht om deze veilige en schone leefomgeving te proberen te bewerkstelligen. Dit recht is niet afgeleid van natiestatelijke beleidsdoelen, maar van grondrechten, waarbij ook komt dat internationale akkoorden en beleidsdoelen die in de jaren 90 gemaakt zijn, geschonden zijn. Hiermee heeft de Nederlandse staat haar eigen democratische plichten niet nageleeft. Aangezien de uitvoerende macht niet aan deze plicht heeft voldaan, is het aan de rechterlijke macht dit te corrigeren. Het is uiteraard aan burgerinitiatieven om de regering hier tot verantwoording te roepen bij een onafhankelijke instantie, te weten de rechterlijke macht. Dit gegeven bewijst de relevantie en het belang van kennis en verantwoordelijkheid ten opzichte van het klimaat natuurlijk al, maar nog sprekender is het recente voorbeeld van de 'klimaatspijbelaars'. Waar de leden van kabinet, de mensen die verkozen zijn verantwoordelijkheid te dragen, de wettelijke verplichting tot het zich houden aan klimaatdoelen niet naleven, zijn het de scholieren die (nog) niet die verantwoordelijkheid dragen, die hen daar op wijzen.[720] Wanneer scholieren dit in Nederland willen gaan doen, stelt minister Slob van Onderwijs: "Ho eens even, zei minister Arie Slob (Basis- en Voortgezet Onderwijs) gisteren voor de camera van Nieuwsuur: protesteren voor een schonere wereld is prima, maar 'de zaterdag lijkt me daar een uitstekende dag voor'. Onderwijs verzuimen om te gaan protesteren - of je het nu doet voor gratis broodjes bal of het beperken van klimaatverandering - kan niet de bedoeling zijn, oordeelde Slob. 'Je

public-perspectives-on-climate-change/ (Geraadpleegd: 15 augustus 2019); Jonathan Watts, "'No doubt left' about scientific consensus on global warming, say experts", *Guardian* (24 juli 2019), https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humans-causing-global-warming-passes-99 (Geraadpleegd: 15 augustus 2019).

[718] Yvonne Hofs, "Kabinet hard onderuit in race naar Urgenda-doel; het doel kan niet meer worden gehaald", *de Volkskrant* (23 januari 2019) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/kabinet-hard-onderuit-in-race-naar-urgenda-doel-het-doel-kan-niet-meer-gehaald-worden~bde3acb3/ (Geraadpleegd: 03 februari 2019).

[719] Ibid.

[720] Marijke de Vries, "35.000 klimaatspijbelaars zetten Belgische politiek onder druk", *Trouw* (24 januari 2019, https://www.trouw.nl/home/35-000-klimaatspijbelaars-zetten-belgische-politiek-onder-druk~ac6dcdf9/ (geraadpleegd: 03 februari 2019).

hoort wel gewoon naar school te gaan.' "[721] Dit is natuurlijk erg vreemd, voor een minister die stelt dat burgerschapsonderwijs erg belangrijk is. De school zou de oefenplaats voor de democratie moeten zijn. Is dit 'klimaatspijbelen' niet juist een burgerrecht en bij uitstek een voorbeeld van hoe leerlingen bewust met burgerrechten en verantwoordelijkheden leren omgaan. Het spijbelen zou in strijd zijn met de leerplicht, maar is dit 'klimaatspijbelen' niet juist een voorbeeld van de plicht tot leren, te weten verantwoordelijkheden horen bij (mensen)rechten.

Het is overigens niet vanzelfsprekend dat klimaatproblematiek met burgerschap verbonden wordt, er zijn mensen de mening toegedaan dat deze zelfs niets met elkaar te maken hebben, maar dit is een mening die ik niet deel. Alleen al door de opkomst van wat klimaatvluchtelingen worden genoemd, lijkt mij de scheiding tussen klimaatproblematiek en (wereld)burgerschap niet houdbaar. Hierbij komt het gegeven dat als burgerschap verantwoordelijkheid impliceert, wereldburgerschap de verantwoordelijkheid tegenover de wereld, niet slechts tegenover de medemens, impliceert. Ook de al genoemde bijdrage van geografie (het besef van het eindige karakter van de aardbol) bij wereldburgerschap lijkt dit nogmaals te bevestigen. Een klimaatvluchteling zal recht moeten hebben op voorwaarden van algemene gastvrijheid. Hiermee is een sterke scheiding tussen (wereld)burgerschap en klimaatproblematiek in mijn ogen niet houdbaar. Dit wil niet zeggen dat er geen wederhoor mag zijn van mensen die (nog) niet overtuigd zijn van de klimaatcrisis.

*Spiritueel wereldburgerschap:* Het is belangrijk dat leerlingen weet hebben van de wereldreligies, omdat ze nog steeds een belangrijke rol spelen op globale schaal. Ook moet er aandacht zijn voor het verschil tussen geloof en religie. Hiermee leert de leerling de wereldreligies verkennen en begrijpt welke rol ze globaal gezien spelen. Maar door ook kennis te nemen van wat de religies zelf stellen, kunnen ze onderzoeken in hoeverre religies zelf kosmopolitisch van aard zijn. Leerlingen hebben weliswaar verschillende religieuze en etnische tradities meegekregen, maar hebben vaak minder kennis over de inhoud van de religies. Er zullen dus ook activiteiten moeten komen (denk bijvoorbeeld aan het houden van een festival), waarin vriendschap tussen verschillende religies gevierd wordt, waarmee hun horizon verbreed wordt.

In mijn voorstel kan de typologie van Veugelers vervolgens gebruikt worden om naar de doelstellingen van het leergebied te kijken om zo richting te geven aan hoe docenten dit leergebied moeten invullen.[722] Hiermee bedoel ik dat als een leerling het vak[723] (of in ieder geval aan de vereisten van het leergebied voldaan heeft) voor een x-aantal jaar gevolgd heeft, dat het doel zou moeten zijn dat de leerling in principe de zeven voorgestelde educatieve elementen heeft geleerd. Dit vereist ook van de docenten die

[721] Volkskrant, "Ministers roepen klimaatspijbelaars tot de orde: 'Je leert meer op school dan op het Malieveld'", *de Volkskrant* (01 februari) 2019, https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/ministers-roepen-klimaatspijbelaars-tot-de-orde-je-leert-meer-op-school-dan-op-het-malieveld-~b0cec5dd/ (Geraadpleegd: 03 februari 2019).

[722] Uiteraard wordt met de invulling hier de praktijk van het lesgeven aan leerlingen bedoeld.

[723]Het hoeft overigens niet per se een vak te zijn, hoewel dit wel mijn voorkeur heeft. Wereldburgerschapsonderwijs kan natuurlijk op andere manieren geïmplementeerd worden.

verantwoordelijk zijn voor burgerschapsvorming (en misschien zelfs van alle docenten op een middelbare school) dat ze zelf voldoen aan de genoemde zeven elementen. Om kort in te gaan op wat dit betekent:

1. Docenten hebben kennis van wereldburgerschap (zoals in mijn voorgestelde model aangeven wordt) en kunnen deze kennis ook delen.

2. Docenten hebben een open houding[724] naar de wereld en treden met open ogen nieuwe ervaringen tegemoet, en daarmee proberen ze ook deze houding in leerlingen aan te wakkeren.

3. Docenten waarderen diversiteit in opvattingen en culturen, en delen dit met leerlingen.

4. Docenten zijn zelf ook bezig met het vermeerderen van mogelijkheden voor andere mensen (hoewel natuurlijk gezegd kan worden dat docent-zijn dit al impliceert), om zo leerlingen aan te moedigen deel te nemen aan dergelijke activiteiten.

5. Docenten laten zien dat zij verantwoordelijkheid nemen tegenover de wereld als geheel en de mensheid (aangezien mag worden aangenomen, dat docenten al verantwoordelijk zijn, gaat het hier vooral om het tonen ervan), waarmee de leerlingen leren wat het *betekent* om verantwoordelijk te handelen.

6. De docent laat zien dat ook hij de geleerde kennis en attitudes in zijn lokale omgeving toepast[725], en daarmee aanmoedigt dat leerlingen dit ook zullen doen.

7. Docenten (en hier ook schoolleiders) zorgen ervoor dat de school een plek is waar gelijke behandeling gerealiseerd wordt, leerlingen dragen hieraan actief bij, waarmee ze leren bij te dragen aan een wereld met gelijkere verhoudingen.

[724] Hier zou ik overigens iets aan toevoegen vanuit het standpunt van de educatief kosmopoliet Hansen, namelijk het inzicht dat niet slechts een open houding, maar dat ook loyaliteit belangrijk is. Zoals Hansen stelt: "Being open reflectively to the new and loyal reflectively to the known."
Hansen, *The Teacher and the World,* 11.

[725] In die zin dat het duidelijk moet worden dat een wereldburger ook *als* wereldburger in zijn lokaal handelt.

## 5.7. Conclusie

De huidige mondiale situatie vereist een nieuw concept van burgerschap dat in een bredere context geplaatst moet worden dan alleen het klassieke burgerschap van de natiestaat. Dit nieuwe concept is een moreel type burgerschap, waarbij verplichtingen jegens alle andere wereldburgers aan de orde zijn. Lidmaatschap van een religieuze of etnische groepering kan niet dienen als voldoende basis voor wereldburgerschap, vanwege het principe van neutraliteit. Het zelfstandig denken dient uitgangspunt te zijn. In de wetenschap betekent dit dat men zich baseert op observatie en kritische analyse. Ook van wereldburgers mogen we een dergelijke houding verwachten, gegeven dat ze de toegang hebben tot onderwijs om deze houding aan te leren. Ook neemt de wereldburger de scheiding van moraal en religie als uitgangspunt in die zin dat het moreel aanvaardbare van een bepaalde stelling niet afhankelijk is van de vraag of deze stelling steun vindt in een religie. De idealen van burgerschap en natiestaat staan hier in een harmonieus en niet conflictmatige relatie tot elkaar. De natiestaat dient een religieus-neutrale taal te spreken door middel van een autonome ethiek; alleen dan kan een brede wereldethiek gehanteerd worden. Wereldburgerschap kan alleen gerealiseerd worden als het een centrale plaats krijgt in het onderwijs. Daarom dient burgerschapsonderwijs uitgebreid te worden tot wereldburgerschapsonderwijs waarvoor de mensenrechten de grondslag moeten vormen. Wereldburgerschap dient dan ook in alle vormen van onderwijs onderwezen te worden.

Hiermee is een beeld geschetst van de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs. Aangetoond is dat burgerschapsonderwijs óók wereldburgerschapsonderwijs moet worden en dat mensenrechten de grondslag voor dit wereldburgerschapsonderwijs moeten vormen. Het leerproces moet vervolgens beginnen met een helder geformuleerde leertaak, met lestijd, en leerlingen moeten bewust gemaakt worden van het gegeven dat ze deze taak hebben. De ongelijkheid tussen scholen betreffende mogelijkheden die aangeboden worden en de hoeveelheid leerlingen die mee kunnen doen moet ook aangepakt worden. Veelal komt dergelijke ongelijkheid voort uit het ontbreken van financiële middelen om burgerschapsonderwijs vorm te geven en door de afwezigheid van coördinatoren. Verder is er een curriculum nodig, waarvan een voorbeeld te vinden is in bijlage 4. Burgerschapsonderwijs en wereldburgerschapsonderwijs moet dus zowel toetsbaar als toepasbaar zijn. Betreffende religieonderwijs moet de scheiding tussen kerk en staat als noodzakelijk worden geacht, maar is het belangrijk dat leerlingen kennis nemen van de wereldreligies, waar overigens wel voorwaarden aan verbonden zijn.

## Eindconclusie

In de inleiding van dit onderzoek heb ik erop gewezen dat men al lang, als bewoners van deze planeet, in een mondiale relatie tot elkaar staat. De gemeenschap van mensen heeft zich ontwikkeld binnen een steeds meer interdependente, maar culturele en politiek veranderlijke leefomgeving. Mondiale betrekkingen en wederzijdse afhankelijkheid zijn intrinsiek aan het contemporaine bestaan. Geen enkel mens staat buiten deze mondiale wederzijdse afhankelijkheid. Deze vaststelling leidt direct tot een volgens mij onvermijdelijk inzicht: er moet gezocht worden naar een verbreding van het begrip burgerschap wat recht doet aan deze contemporaine situatie. Daarom stel ik dat de notie van burgerschap een transformatie moet ondergaan en in een mondiaal perspectief geplaatst dient te worden, namelijk *wereldburgerschap*.

Slechts denken in termen van natie of lokale waarden en normen blijkt niet voldoende recht te doen aan de huidige mondiale relaties tussen mensen. Burgerschap dient dus meer te worden begrepen als een manier om in de wereld te staan. Ik heb betoogd dat er belangrijke redenen zijn om te claimen dat de menselijke samenleving zich, naast het beperkte model van natiestaten, een wereldburgerlijke vorm zou moeten aannemen. Hierbij moet benadrukt worden dat volgens mij niet gewenst is dat de wereldburgerlijke samenleving de soevereiniteit van natiestaten zou vervangen of zelfs maar zou verwateren. Ik wil de stelling verdedigen dat de toevoeging van mondiale vormen van burgerschap de afzonderlijke staten eerder zullen versterken doordat wereldproblemen op een rechtvaardige en succesvolle manier aangepakt kunnen worden.

Mijn onderzoek heeft plaatsgevonden in de spiegel van Afghanistan en Nederland. Hierdoor heb ik inzicht kunnen geven in de mechanismen van de globale wereld, de staten en de instituties, waardoor niet slechts de filosofische theorie naar voren is gekomen, maar ook de concrete praktijk en hoe die zich verhoudt tot de filosofische theorie. Afghanistan en Nederland zijn contrasterende samenlevingen met uiteenlopende sociale en politieke systemen, die betrokken zijn in de hedendaagse discussies betreffende vraagstukken van oorlog en vrede. Na de gebeurtenissen omtrent 9/11, die het politieke landschap in de wereld veranderd hebben, geeft de door de V.S. geleide invasie in Afghanistan, waaraan Nederland als klein land, deelnam en een belangrijke rol in speelde, duidelijke inzichten in de conditie van het politieke handelen en burgerschap. Zo leidde deze invasie, onder het mom van een *wederopbouw* missie, niet slechts tot een verslechterde situatie in Afghanistan, maar had ook gevolgen voor het Nederlandse politieke klimaat, bijvoorbeeld te zien in de kabinetscrisis van 2010. Dit heeft ons geleerd wat het betekent burger te zijn in deze samenlevingen en wat de belemmeringen zijn voor een wereldburgerlijke samenleving. Daarom heb ik deze twee samenlevingen in een mondiale context geplaatst, om inzicht te krijgen in de complexe hedendaagse mondiale ontwikkelingen, waar we gezien hebben dat geopolitieke belangen de

mondiale verhoudingen bepaald hebben, zonder recht te doen aan de wil van de 'gewone' burgers in de wereld.

In de inleiding van mijn onderzoek heb ik twee centrale vragen gesteld:

(1) *Wat zijn de rechtvaardiging en de mogelijkheidsvoorwaarden voor wereldburgerschap?*

(2) *Wat is de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs?*

Om deze vragen te beantwoorden heb ik me verdiept in de ontwikkelingsgeschiedenis van burgerschap en wereldburgerschap. Voordat ik inga op de notie van wereldburgerschap, bespreek ik eerst de resultaten van mijn onderzoek over burgerschap en het belang van de natiestaat. Dit belang vloeit voort uit het gegeven dat natiestaatsvorming bijgedragen heeft aan de transformatie van onderdanen naar actieve burgers.

Burgerschap is geen natuurlijke gegeven. Het bestaat niet vanzelf en mensen worden niet geboren met een DNA voor burgerschap. Burgerschap heeft door de geschiedenis heen verschillende invullingen en betekenissen gekregen: het is een historisch contingent begrip.

In 'Atheens burgerschap' in hoofdstuk 2 heb ik aangetoont dat in de Atheense democratie het uitgangspunt van de maatschappij de familie-eenheid of *Oikos* was en dat naar dit idee ook de polis werd georganiseerd. Er was een onderscheid tussen burgers, vreemdelingen en slaven, die verschillende rechten en plichten hadden. Een Atheens burger was van het mannelijk geslacht, volwassen, vrij en van geboorte inwoner van Athene. Burgers hadden de plicht actief te zijn in het politiek-burgerlijke leven.

In het Middeleeuwse Europa kreeg burgerschap een andere invulling. Het was stedelijk van aard. Mensen die buiten de steden woonden, waren dus expliciet *geen* burgers. Ook de codificering van (burger)recht doet hier zijn intrede Zo werd de macht om te handelen in gemeenschapszaken en om invloed uit te oefenen op anderen, vrij van de ingreep van een overheid, in de wet vastgelegd. In de vroege middeleeuwen was dit nog een privilege waar slechts enkelen een beroep op konden doen, maar in de late middeleeuwen werd het een wettelijk recht. Vanuit de middeleeuwse juristen kwam ons begrip van burgerschap als de juridische status van slechts diegenen die deel zijn van een staat voort. Middeleeuwse personen in het algemeen zagen zichzelf als christenen en ze waren zich tot in bepaalde mate ervan bewust dat spirituele overwegingen een rol speelden in het vaststellen van het denken en de sferen van invloed van de temporele macht. Middeleeuwse politieke discoursen werden gevormd uit de veranderende relaties tussen het denken en instituties die vervolgens zowel de kerk als de staat structureerden, waarmee ze substantie en structuur gaven aan de spirituele en tijdelijke sferen van leven. Dit heeft überhaupt geleid tot de aanname dat er twee van zulke sferen waren, waar de kerk en de staat gescheiden maar met elkaar verbonden jurisdicties (rechtsmacht) hadden. Dit is echter geen scheiding van kerk en staat in de moderne zin, aangezien de kerk ten eerste haar eigen jurisdictie had en ten tweede dat de geloofskeuze geen individuele aangelegenheid was. (zie 'Middeleeuws burgerschap' in hoofdstuk 2)

In de Renaissance werd de *keuze* om samen onder een Wet te leven toegevoegd aan het begrip van stedelijk burgerschap. Het individu werd daarmee veranderd in een publiek persoon met bepaalde door de wet erkende rechten. (zie 'Burgerschap in de (Italiaanse) Renaissance' in hoofdstuk 2)

In de tijd van de Franse Revolutie zien we een verandering in de inhoudelijke betekenis van burgerschap. Burgerschap betekende het beschikken over lidmaatschap van een politieke gemeenschap met daaruit resulterende rechten en plichten, maar het werd ook de dominante identiteit van een natie die zich identificeerde met de staat. Citoyen(ne) was de *universele* titel voor alle Fransen. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Middeleeuwen en de Renaissance waar de burgers plichten hadden tegenover de lokale gemeenschap, maar nog niet tegenover de natie. Het vereiste een actieve en toegewijde deelname aan de natiestaat, waarbij de staat expliciet verwachtingen stelt aan de burger, waardoor er een sterke band tussen burger en staat ontstond. (zie 'Burgerschap in de Moderniteit' in hoofdstuk 2)

Met de Franse Revolutie werd er een nieuw begrip van de natie geïntroduceerd, waarbij staatsburgerschap collectiviteit en soevereiniteit bevatte, wat het onvervreemdbare recht op(van) zelfbestuur impliceerde. Dit ging gepaard met de overgang van *onderdaan* naar *burger*, waarbij het volk de enige *legitimatiebron* van de staatsmacht werd. Op basis van de theorie van Gellner heb ik geconstateerd dat wanneer algemene sociale omstandigheden leiden tot een homogene, centraal ondersteunde cultuur, die gedragen wordt door de hele bevolking, er een sociale eenheid ontstaat, waarmee het volk zich wenst te identificeren: de natiestaat. Hiervoor is een centraal-georganiseerd onderwijssysteem nodig en een formele gemeenschappelijke taal, vastgelegd in schrift. Alleen dan kunnen wil en cultuur samenvallen met politieke eenheden: mensen willen politiek verenigd zijn met degenen die hun cultuur delen. Gellner definieert dan de staat als een institutie die zich bezighoudt met de handhaving van orde, maar bij de natie is hij voorzichtiger. Hij stelt dat een eenduidige definitie van de natie problematisch is, maar geeft toch een culturele en een voluntaristische definitie om zodoende een beeld te geven van wat het ongeveer kan betekenen. De culturele definitie gaat hierbij uit van gedeelde cultuur, en de voluntaristische definitie gaat uit van herkenning van anderen als toebehorend tot dezelfde politieke gemeenschap. Benedict Anderson stelt dat de natie gezien moet worden als een *verbeelde* politieke gemeenschap, verbeeld als begrensd en soeverein. Dit wordt mogelijk gemaakt door de boekdrukkunst en het printkapitalisme, aangezien dit ervoor zorgt dat er een gedeelde taal ontstaat, waardoor burgers zich kunnen identificeren met anderen en dus met een verbeelde politieke gemeenschap. (zie hoofdstuk 3)

De ontwikkelingsgeschiedenis van burgerschap en de rol van de natiestaat biedt ons nu de context om wereldburgerschap beter te begrijpen en te plaatsen.

Waar komt het concept wereldburgerschap (kosmopolitisme) vandaan? Het idee van wereldburgerschap is al heel oud. In de hele geschiedenis vinden we vele uitingen ervan. De betekenis van het concept verschuift echter doordat mensen er op verschillende manieren invulling aan hebben gegeven. Daarom is een antwoord op de vraag wat wereldburgerschap is, afhankelijk van wie, waar en wanneer een

antwoord op deze vraag gegeven heeft. De kennis van de wereld, in zeer algemene zin, bepaalt het wereldbeeld van een individu. Elke opvatting over wereldburgerschap omvat in feite de verhouding tussen mensen en de wereld en juist deze verhouding staat altijd in een nauwe relatie met bepaalde voorstellingen die mensen koesteren over het ontstaan, de compositie en het reilen en zeilen van de wereld.

Het ontwikkelingsproces van het kosmopolitisch bewustzijn is vooral afhankelijk van de mate van kennis en toegang tot informatiemiddelen over de wereld in het algemeen en menselijke gemeenschappen in het bijzonder. De menselijke soort verspreidt zich al tienduizenden jaren succesvol over de hele wereld. Van alle primaten is het alleen de menselijke soort gelukt om zich als migrant op alle continenten van de wereld te vestigen en zich aan te passen. De menselijke conditie is dus kosmopolitisch van aard.

Wat de historische ontwikkeling van het concept kosmopolitisme betreft, heb ik in hoofdstuk 2 gewezen op het belang van een ruimere historische blik die niet beperkt blijft tot een westers perspectief. In de westerse literatuur wordt bij het zoeken naar de oorsprong van kosmopolitische ideeën meestal de focus op de Griekse oorsprong en traditie gelegd. Hiermee wordt het kosmopolitisme dan teruggevoerd tot Diogenes van Sinope, met zijn befaamde antwoord op de vraag waar hij vandaan kwam: "ik ben een kosmopoliet". Ondanks het gegeven dat Diogenes de eerste Westerse filosoof is die op een perfecte wijze expliciet uitdrukking gaf aan kosmopolitisme door zichzelf als wereldburger te betitelen, heb ik laten zien dat het een misvatting is om hem als de historisch eerste exponent van het kosmopolitische idee te bestempelen. Recente onderzoeken bekrachtigen dat het niet uit te sluiten is dat er voorheen in de wereld ook andere denkers op een dergelijk expliciete manier uitdrukking hebben gegeven aan het kosmopolitische idee. Mijn conclusie met betrekking tot de historische ontwikkeling van het idee wereldburgerschap is dat filosofische reflectie over de notie 'wereldburgerschap' zich niet mag fixeren op een eenzijdige Westerse of Oosterse oorsprong van het begrip, maar een beschrijving van de wereldwijde contexten moet bieden, waaruit deze ideeën zijn ontstaan. Dit doet beter recht aan de historische ontwikkeling van het kosmopolitisch bewustzijn. Uit deze historische blik valt te concluderen dat er geen afgebakende definitie van het concept mogelijk is, omdat de omvang en betekenis van wereldburgerschap door publieke interactie en interdependentie steeds meer verandert. Wereldburgerschap kan alleen contextueel bepaald worden. Dit betekent dat deze notie zich niet in een lineaire of uniforme wijze ontwikkeld heeft, maar vooral een dynamisch en onvoorspelbaar karakter toont. Daarom is de ontwikkelingsgeschiedenis van het kosmopolitisme een complex van ideeën, waarvan de samenhang steeds opnieuw moet worden geïnterpreteerd. Zoals ik heb laten zien, was het klassieke idee van kosmopolitisme voornamelijk een ethisch-filosofische visie. (zie 'Westerse én niet-Westerse bronnen' in hoofdstuk 2)

Pas in de periode van Verlichting vond er een grote transformatie plaats, namelijk van een meer zuiver morele kosmopolitische oriëntatie naar een principe van juridisch kosmopolitisme. Dit betreft vooral

Kants moedige filosofische ontwerp van het idee *wereldburgerrecht*. Binnen de rechtstheoretische traditie voert Kant voor het éérst deze nieuwe derde dimensie op die een groot gevolg had voor het moderne denken over wereldburgerschap. Het innovatieve aan Kants kosmopolitische doctrine was het introduceren van drie gerelateerde, maar totaal verschillende niveaus van *recht* in de juridische betekenis van het woord: (1) naast het lokale staatsburgerrecht van mensen binnen een volk, en (2) het volkenrecht van staten in verhouding tot elkaar, stelde Kant een derde dimensie voor (3) die betrekking had op de politieke eenheid binnen een mondiale burgerlijke maatschappij. Het essentiële element in Kants project voor het hedendaagse denken over kosmopolitisme is dat Kant de vorming van een kosmopolitische orde in verband bracht met de afschaffing van oorlog in de wereld. (zie 'Burgerschap en wereldburgerschap in de moderniteit' in hoofdstuk 2)

Hoe utopisch zijn project ook lijkt, het blijft een realiseerbare utopie, waarvoor geen alternatief te kiezen valt, aangezien het de mogelijkheid biedt voor ons voortbestaan op de aarde, terwijl oorlog deze garantie niet kan bieden. Dit is volgens mij een belangrijke reden om Kants project als een stevige brug te beschouwen tussen de klassieke en hedendaagse opvattingen over de kosmopolitische orde.

Kants vredesvoorstel is van enorm belang geweest voor internationale politieke verhoudingen. Na de Tweede Wereldoorlog heeft zijn voorstel van de eeuwige vrede in de instituties, verklaringen en beleidsverklaringen van de V.N. een tastbare gestalte gekregen, duidelijk zichtbaar in het verdrag van Genève en bij de UVRM. De hedendaagse filosofe Nussbaum suggereert dan ook dat Kants minimale voorwaarde voor de algemene gastvrijheid absoluut noodzakelijk is voor de vorming van een kosmopolitische gemeenschap. Na Kant is het idee van kosmopolitisme ondergesneeuwd door debatten over liberalisme en natiestatelijke politiek. Door de hedendaagse uitdaging van de soevereine macht van de staat (door bijvoorbeeld de vorming van de E.U) en de problematiek over de coherentie tussen de natie en staat (door bijvoorbeeld migratiestromen), ontstond er een wedergeboorte van het kosmopolitische debat. Door de diversiteit aan hedendaagse standpunten is er wel verwarring ontstaan over wat het concept kosmopolitisme inhoudt. Er zijn theorieën die teruggrijpen op het klassieke idee van kosmopolitisme (Nussbaum), theorieën die zich op Kant baseren (Habermas) en er zijn theorieën die een nieuwe, totaal andere vorm van kosmopolitisme voorstellen (Young). Er zijn ook denkers die elementen van verschillende theorieën in hun invulling van kosmopolitisme verwerken.

Volgens Habermas zijn er een aantal belangrijke ontwikkelingen die na Kant op het gebied van wereldburgerrecht plaatsvinden, namelijk de algemene acceptatie en de handhaving van mensenrechten en het opstellen van de UVRM. Hierbij zijn twee constateringen te maken betreffende samenhangende problemen, te weten (1) dat er een nieuw kader moet komen betreffende de regulering van de relatie tussen soevereine staten en (2) dat de vele handelingsmogelijkheden van staten op gespannen voet staan met mensenrechten. Hieruit volgt zijn 3-lagen systeem. Hij stelt een mondiaal systeem voor waarbij de klassieke ordeningsfuncties van de staat, te weten de garantie van veiligheid, recht en vrijheid, overgedragen worden aan een *supranationale* wereldorganisatie. Deze supranationale wereldorganisatie

houdt zich slechts bezig met vredeshandhaving en mensenrechten. Op transnationaal niveau moeten instituties zich bezig houden met de wereldinterne politiek van ecologische, economische en collectieve bedreigingen en problematiek én de interculturele dialoog tussen staten betreffende gelijke rechten. Het nationale niveau bestaat uit de deelnemende staten van de wereldorganisatie, waarbij de constitutie van de leden overeenstemt met de constitutie van de wereldorganisatie en de lidstaten tegelijkertijd de legitimatiebron vormen voor de constitutionele wereldmaatschappij. Dit 3-lagen systeem moet zowel op basis van mensenrechten als op basis van democratie gelegitimeerd worden, waarbij deze twee in overeenstemming moeten zijn. De wereldorganisatie moet een kosmopolitische grondwet hebben, die opgesteld wordt door een Algemene Vergadering of een parlement van de wereldorganisatie. Dit parlement moet zowel bestaan uit vertegenwoordigers van de wereldburgers als vertegenwoordigers van de staatsvertegenwoordigers. Hij geeft hiermee een vernieuwende toepassing in Kants concept, waarmee het recht doet aan de eisen van onze tijd. (zie 'Hedendaagse visies op wereldburgerschap' in hoofdstuk 2)

Het is ook relevant in te gaan op wat recht in relatie tot kosmopolitisme betekent. Beck en Held gaan beiden uit van een individualistisch begrip van rechten en kosmopolitisme (mensenrechten zoals opgenomen in de UVRM), maar er zijn ook collectivistische theorieën. Een van deze theorieën is van Young. Zoals we gezien hebben in hoofdstuk 2 stelt zij dat rechten in oppositie staan tot vormen van onderdrukking, waarbij ze een onderscheid maakt tussen (1) uitbuiting van arbeid, (2) marginalisatie van sociale groepen aan de hand van identiteit, (3) cultureel imperialisme en (4) geweld. Het recht deze vormen van onderdrukking op te heffen middels *collectieve* actie is een alternatieve zienswijze om te kijken naar rechten. (zie 'Hedendaagse visies op wereldburgerschap' in hoofdstuk 2)

Derrida's theorie van vluchtsteden heeft ons een ander inzicht gegeven in hoe kosmopolitisme gevormd kan worden. Hoewel hij zich net als andere auteurs, beroept op gastvrijheid, gaat hij tegen Kants uitvoering in. Doordat gastvrijheid en wereldburgerrecht verbonden zijn aan de soevereiniteit van de staat, is de gastvrijheid daarmee afhankelijk van arbitraire beslissingen van de staat. Hierdoor kunnen zowel de *Wet* van algemene gastvrijheid als de voorwaardelijke *wetten* van de gastvrijheid niet goed uitgevoerd worden en wordt vooruitgang van het recht bemoeilijkt zoal niet onmogelijk gemaakt. Hierdoor is het idee 'vluchtstad' een mogelijkheid omdat het als alternatieve waarborg kan dienen, doordat 'vluchtstad' een beroep doet op eenieder die de ethiek van de gastvrijheid belangrijk vindt. Deze vluchtstad moet dienen als toevluchtsoord, voor iedereen, zonder voorbehoud. Hierdoor kan de algemene gastvrijheid daadwerkelijk bereikt worden, waarmee ze niet slechts een noodoplossing voor de problematiek omtrent globalisering en de natiestaat is, maar ook een mogelijkheid kan bieden voor een rechtvaardiger systeem betreffende misdaad, geweld en vervolging. Vluchtsteden moeten daarbij niet slechts gezien worden als een fysieke plek, maar ook als een denkruimte die het mogelijk maakt te experimenteren met vormen van recht en democratie die nog niet bestaan. Met zijn theorie van vluchtsteden hecht Derrida belang aan de lokale sfeer voor kosmopolitische theorieën, maar er moet hier

wel opgemerkt worden dat de precieze samenhang tussen de natiestaat en de stad niet in zijn theorie wordt uitgewerkt. Hierdoor blijft de toepassing problematisch. (zie 'Hedendaagse visies op wereldburgerschap' in hoofdstuk 2)

Een ander hedendaags kosmopolitisch denker, Appiah, stelde dat kosmopolitisme een vervolg is op het idee dat we moeten leren samenwerken en daar gewoontes voor moeten ontwikkelen. Kosmopolitisme heeft hierbij wel een probleem: je kan niet én respect hebben voor diversiteit én verwachten dat iedereen kosmopoliet wordt. Kosmopolieten *geloven,* volgens Appiah, in universele waarheid, maar kosmopolieten weten niet zeker wat deze waarheid is of inhoudt. Ze gaan wel van één waarheid uit die de grens vormt voor tolerantie: elke mens heeft verplichtingen tegenover anderen, en dus is elk menselijk leven belangrijk. Kosmopolitisme bevat nog drie andere kenmerken volgens Appiah, te weten pluralisme, fallibilisme en tolerantie. Zelf legt hij de nadruk op de voorziening in basisbehoeftes. Vervolgens stelt hij dat een kosmopolitisme dat nastrevenswaardig is, niet onverschillig tegenover menselijk verschil mag staan. Een houdbaar kosmopolitisme moet zowel de waarde van menselijk leven serieus nemen als de waarde van specifieke menselijke levens. Een kosmopolitisch project moet dus een soort universalisme verenigen met de legitimiteit van sommige vormen van vooringenomenheid. (zie 'Hedendaagse visies op wereldburgerschap' in hoofdstuk 2)

Nu de onderzoeksresultaten besproken zijn, kan er een antwoord gepresenteerd worden op de eerste onderzoeksvraag. Het eerste deel van mijn onderzoek stelde de vraag:

**Wat zijn de rechtvaardiging en de mogelijkheidsvoorwaarden voor wereldburgerschap?**

In deze vraag zitten twee elementen besloten die van elkaar gescheiden zijn, maar soms in elkaar overlopen, te weten (1) de rechtvaardiging en (2) de mogelijkheidsvoorwaarden. Om deze vraag te verduidelijken is het van belang kort toe te lichten wat hier met de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden bedoeld wordt. Een rechtvaardiging vormt het *waarom* van (in dit geval) kosmopolitisme: het zijn de redenen waarom wij moeten streven naar wereldburgerschap en waarom dit gezien moet worden als een onvervreemdbaar mensenrecht. De mogelijkheidsvoorwaarden daarentegen vormen het *hoe* van wereldburgerschap: de condities die wereldburgerschap mogelijk maken.

Om de rechtvaardiging en mogelijkheidsvoorwaarden te vinden, moet eerst kort ingegaan worden op de vraag *Wat is wereldburgerschap?*

Hiervoor is het van belang twee andere concepten uit te leggen, te weten universaliteit en burgerschap, om vervolgens weer te geven wat wereldburgerschap allemaal omvat.

Universaliteit in deze context houdt in dat er een morele wet is die door iedereen geaccepteerd zou moeten worden en dat er een gedeelde moraliteit erkend wordt. Burgerschap heeft twee inhoudsvormen: (1) lidmaatschap en rechten en (2) sociaal gedrag en ethische attitudes. Vervolgens zijn er ook twee

invullingen: (1) gelijke individuen (intrinsiek) en (2) burgerschap als mechanisme voor de versterking van rechten (instrumenteel). Het dient als voorwaarde voor de democratie, maar de verbinding met het liberaal-nationalisme is in de huidige tijd problematisch, aangezien er een kosmopolitisch concept van democratie nodig is. Democratie en burgerschap zijn namelijk verbonden met een globale conceptie van rechtvaardigheid, waardoor er internationale instituties nodig zijn om globale problematiek aan te pakken. Hiervoor zijn er noties van globaal burgerschap en democratie nodig, aangezien er zodoende een antwoord gegeven kan worden op globale problematiek, terwijl een uitsluitend op de natie-gebaseerd concept een antwoord verschuldigd blijft.

Terugkomend op het concept wereldburgerschap, is het synoniem met de term kosmopolitisme dat een Griekse oorsprong heeft. Het heeft een paradoxale inhoud, betreffende loyaliteit, aangezien een burger loyaal zou zijn aan de polis en de loyaliteit aan de kosmos impliceert dat er geen loyaliteit aan de polis zou zijn. Wereldburgerschap kent vele betekenissen en verschijningsvormen, maar de indeling in kosmopolitisch wereldburgerschap (filosofisch-universalistische aanpak) en 'advocacy-based' (handelings-gerichte aanpak) hebben een beeld geschapen van de vele betekenissen en verschijningsvormen die wereldburgerschap kan hebben. Wereldburgerschap gaat dus in zijn algemeenheid enerzijds over de verantwoordelijkheden en plichten die je hebt tegenover je medewereldburgers en anderzijds over hoe de wereld veranderd kan worden om aan alle mensen de rechten en leefsituatie toe te kennen waar ze recht op hebben. Op basis hiervan en op basis van theorieën als die van Held en Nussbaum heb ik een werkdefinitie opgesteld: *het besef dat je lid bent van een gemeenschap van mensen in de wereld, die niet ophoudt bij de grenzen van de eigen lokale of nationale gemeenschap.*

Nu ik wereldburgerschap onderzocht heb, voeg ik hier aan toe dat het gaat om een *moreel* besef, dat gefundeerd is op recht: *wereldburgerrecht*, en een verantwoordelijkheid jegens de medemens impliceert. Het is geen kwestie van filantropie, maar een op recht gefundeerd noodzakelijk idee, dat geldt voor alle menselijke wezens, zoals Kant reeds gesteld heeft.

*Rechtvaardiging:*

Nu ik een beeld gegeven heb van het concept wereldburgerschap, ga ik de *rechtvaardigingen* behandelen. Er zijn vele rechtvaardigingen te geven, waarbij ik de keuze heb gemaakt voor de formuleringen die ik als belangrijk zie.

*Rechtvaardiging 1: Geografische structuur van de aarde*

De belangrijkste (en misschien wel minst benadrukte) rechtvaardiging van wereldburgerschap steunt op de empirische kennis van de geografische structuur van onze planeet met haar fysieke begrenzingen: het eindige karakter van de aarde. Zoals we bij de uitleg van Kant hebben gezien is de aarde bolvormig, waardoor mensen zich niet tot in het oneindige kunnen verspreiden, maar uiteindelijk elkaars nabijheid moeten dulden. Niemand heeft oorspronkelijk meer recht om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander. Dit betekent overigens niet dat middels deze algemene gastvrijheid vreemdelingen

aansprak kunnen maken op een gastrecht. In deze context wordt algemene gastvrijheid als uiting van wereldburgerschap gerechtvaardigd. Het moet dus als *recht* beschouwd worden. Recht is namelijk de ordening van de veruitwendiging van de vrijheid van de een met die van alle anderen. Als een op recht gefundeerd idee, geldt wereldburgerschap voor alle mensen, in zoverre ze gezien worden als mogelijke burgers van de wereldgemeenschap. De consequentie hiervan is dat binnen de rechtstheoretische traditie een nieuwe derde dimensie ontstaat die grote gevolgen heeft voor de rechtvaardiging van de kosmopolitische orde, te weten het begrip wereldburgerrecht. Hierbij dient wereldburgerrecht niet beschouwd te worden als vervanging van burgerrecht van een natie, maar als een noodzakelijke aanvulling daarop. Men beschikt nu dus, naast het lokale burgerrecht binnen een volk of natiestaat, naast het volkenrecht van staten in verhouding tot elkaar (internationaal recht), over een derde domein van recht dat betrekking heeft op de politieke eenheid binnen een mondiale, burgerlijke maatschappij. Dit recht vormt een noodzakelijke aanvulling op de codex van zowel het staats- als het volkenrecht ten behoeve van het publieke recht van de mens in het algemeen.

*Rechtvaardiging 2: Morele verantwoordelijkheid*

Deze formulering van het wereldburgerrecht omvat ook inherent een morele rechtvaardiging. Gegeven het feit dat landen niet langer geïsoleerde gemeenschappen vormen, maar elkaar steeds meer beïnvloeden en afhankelijker zijn van elkaar, hebben alle mensen die elkaar beïnvloeden ook morele *verantwoordelijkheid* jegens elkaar. Voor de filosofische onderbouwing van dit inzicht, heb ik de focus gelegd op twee concrete samenlevingen: de Nederlandse samenleving, waarin de inwoners de status genieten van burger, levende in een democratische rechtsstaat; en de Afghaanse samenleving, waar de inwoners slechts onderdaan zijn. Vooral van belang voor de situatie van de Afghaanse bevolking is het inzicht dat deze morele verantwoordelijkheid ook betrekking heeft op het leed dat de westerse mogendheden hadden kunnen voorkomen. Dit mondiale besef van een morele plicht geldt niet alleen ten opzichte van de eigen lokale gemeenschap, maar ook voor mensen die hier ver van afstaan. De keuzes en daden van handelen in een bepaald land hebben grote invloed op het leven van mensen in andere landen. We hebben dus verplichtingen jegens onze medeburgers, die vastgelegd zijn in de wetten van de natiestaat, maar onze verplichtingen jegens de medemens zijn hiermee niet uitgeput, omdat deze gebaseerd zijn op universele rechten. Dit morele aspect van wereldburgerschap veronderstelt echter niet de onderwerping aan een wereldregering, want een wereldstaat is op zichzelf problematisch en ook niet wenselijk: vanwege de accumulatie van macht, onttrekking aan democratische controle en het onvermogen recht te doen aan de lokale behoeftes.

Kant benadrukte dat vroeg of laat mensen de onbewoonbare delen van het aardoppervlak die de gemeenschappen en staten scheiden, zouden overbruggen, waardoor voorheen gescheiden gemeenschappen tot elkaar zouden kunnen komen en het recht op oppervlakte, dat aan de hele menselijke soort toekomt, voor dit verkeer benut zou worden. Meer dan twee eeuwen verwijderd van Kants ontwerp van wereldburgerschap en de daarmee verbonden plichten ten opzichte van elkaar, zien

we met de snelle verspreiding van de mensheid over de hele aarde een bevestiging van Kants verwachting, maar met het verschil dat de mens tegenwoordig over nog snellere middelen beschikt dan Kant voor ogen had. Dit heeft niet slechts geleid tot een mondiale interdependentie, waarmee de schending van het recht op één plek op de aarde veel sneller dan in de tijd van Kant ook elders gevoeld kan worden, maar er tegelijkertijd de mogelijkheid is ontstaan dat de mensheid zichzelf en al het leven op aarde kan vernietigen. Met deze realiteit was de mens nog niet eerder geconfronteerd. Tegelijkertijd heeft de mens de mogelijkheid om van deze planeet een duurzame en leefbare woonplaats te maken, zowel voor de eigen soort als voor al het andere leven op aarde. Deze unieke ontwikkeling in de geschiedenis van de mensheid vereist een morele verantwoordelijkheid om de aarde leefbaar te houden. Vanwege deze ultieme verantwoordelijkheid hebben we allemaal de plicht om onze blik op de wereld te verruimen en burgerschap breder te zien dan slechts binnen het lokale of zelfs Europese perspectief. Hiermee pleit ik voor de urgentie van een wereldburgerschap dat zich niet slechts op mensen richt, maar ook op de wereld zelf, dus ook op de dieren en de natuur zelf.

Naast de hierboven gegeven geografische en morele rechtvaardigingen zijn er ook nog andere soorten rechtvaardigingen van wereldburgerschap die voortgekomen zijn uit de historische ontwikkelingen sinds Kant.

*Rechtvaardiging 3: Globalisering*

Een meer hedendaagse, op een kosmopolitisch concept van democratie gebaseerde rechtvaardiging is dat we in een tijd van steeds snellere *globalisering* leven, die implicaties heeft voor de klassieke functies van de staat, die hierdoor herzien moeten worden. Bestaande theorieën blijken niet in staat te zijn de vermeerdering van niet-statelijke actoren en vormen van coöperatie en conflict door de grenzen heen te analyseren, aangezien deze theorieën gericht zijn op de relaties tussen staten. Daarentegen zijn er verschillende gespecialiseerde netwerken en domeinen van regulering, recht, bestuurlijkheid en politiek activisme die over statelijke grenzen heen gaan. Dit vereist een herinterpretatie van de rol van de natiestaat. Hiermee samenhangend is het idee van democratie zelf ook verbonden met de natiestaat, waarbij de herinterpretatie van de natiestaat ook een herinterpretatie van democratie vereist. De instituties die we nodig hebben, passen niet in de op de natie gebaseerde concepties van democratie. Op dit moment wijzen transnationale organisaties ons op een groot democratisch tekort en hebben ze weinig politieke legitimiteit in de ogen van burgers. Hiervoor is er een meer kosmopolitisch concept van democratie nodig. Ook het begrip burgerschap moet herzien worden. In de stoïsche traditie begrepen mensen zichzelf als burger van de wereld. Kant paste dit aan, met het behoud van een federale structuur van het interstatelijke systeem, waardoor verbindingen gelegd werden tussen de natie, staat, soevereiniteit en burgerschap. Maar burgerschap werd vooral uitgeoefend in begrensde gemeenschappen, terwijl het nu op meerdere locaties wordt uitgeoefend. Tegenwoordig hebben mensen een dubbele nationaliteit, meerdere paspoorten, en wat betreft loyaliteit en participatie is het ook complexer geworden door bijvoorbeeld de simultane, ingewikkelde relaties met meer dan een plek in de globale economie. Daarbij

hebben problemen waar de huidige wereld mee te maken heeft, een globaal karakter. De schaal van de problematiek op het gebied van klimaat alleen al vereist een aanpak die niet slechts op lokaal of statelijk niveau in- en uitgevoerd kan worden. Dergelijke problematiek, alsmede de noodzaak voor de herinterpretatie van de rol van de natiestaat, democratie en burgerschap, vereist en rechtvaardigt een kosmopolitisch concept.

*Mogelijkheidsvoorwaarden:*

*Mogelijkheidsvoorwaarde 1: Natiestaat*

De natiestaat is een historisch contingent instrument om politiek te bedrijven en hoewel we aan een herziening van het begrip toe zijn, is het noodzakelijk voor wereldburgerschap dat staten in een verhouding van gelijkheid ten opzichte van elkaar staan. In de huidige tijd is dit alleen mogelijk als een staat een natiestaat is, om zodoende op gelijke voet te staan met andere landen. Daarmee is de *natiestaat* een historisch contingente mogelijkheidsvoorwaarde. De natiestaat zelf bestaat uit een aantal elementen die aanwezig moeten zijn. Er is een centraal-ondersteund onderwijssysteem nodig en een formele gemeenschappelijke taal. Alleen onder deze condities kunnen *wil* en *cultuur* samenvallen met politieke eenheden zoals een staat, waarbij geletterdheid, homogeniteit en anonimiteit in de hele staat aanwezig moeten zijn. (Gellner) Hierbij moet men de natie zien als een verbeelde politieke gemeenschap, die verbeeld wordt als inherent beperkt en soeverein. (Anderson) Niet alle landen voldoen aan deze condities, zoals we gezien hebben in de analyse van Afghanistan. Als landen binnen hun eigen constitutie geen burgerrechten kunnen waarborgen, dan wordt het ook onmogelijk om in interstatelijke of globale relaties dergelijke rechten te waarborgen. (H3)

*Mogelijkheidsvoorwaarde 2: Vrij Burgerschap*

De vorming van de natiestaat is een belangrijk instrument voor de overgang van onderdaan naar burger. Ten tijde van de Franse Revolutie zien we een verandering in de betekenis van burgerschap. Burgerschap betekende het lidmaatschap van een politieke gemeenschap met daaruit resulterende rechten en plichten, maar het werd ook de dominante identiteit van een natie die zich identificeerde met de staat. Citoyen(ne) was de *universele* titel voor alle Fransen. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Middeleeuwen en de Renaissance waar de burgers plichten hadden tegenover de lokale gemeenschap, maar nog niet tegenover de natie. Het vereiste een actieve en toegewijde deelname aan de natiestaat, waarbij de staat expliciet verwachtingen stelde aan de burger, waardoor er een sterke band tussen burger en staat ontstond.

We merken op dat in de Westerse seculiere staten door het moderniseringsproces, de verworvenheden van de verlichting, het liberalisme en de daarop gebaseerde rechtsorde, de rol van religie in het politieke domein vrijwel uitgespeeld is. Een voorbeeld hiervan vormt de ratificatie van de UVRM, een *seculiere* verklaring over de rechten van de mens. Door deze in secularisering gegronde verklaring kunnen de rechten van *alle* burgers beter gegarandeerd worden. In contrast hiermee worden in niet-seculiere staten als Afghanistan, de burgers als *onderdaan* beschouwd waarbij religie bepaalt welke plichten deze

onderdanen opgelegd worden. Op basis hiervan kunnen we concluderen dat secularisering noodzakelijk is voor kosmopolitisch burgerschap waarvoor het een *norm* en voorwaarde constitueert. Secularisatie staat aldus garant voor de rechten van *alle* burgers, ongeacht religie, geslacht, etniciteit of politieke voorkeur. Het is daarom beangstigend dat er Westerse democratieën zijn, zoals duidelijk zichtbaar is in de V.S., die zich af lijken te wenden van de verworvenheden van de secularisatie.

Er is een nauw verband met de verhouding van de burgers onderling binnen één staatsverband en anderzijds tot de wijze hoe staten onderling hun relaties geregeld hebben. Wereldburgerschap kan alleen gerealiseerd worden als de burgers van de constituerende staten zelf de status van *vrij burger* hebben. Alleen in een democratische seculiere rechtstaat wordt deze conditie vervuld, omdat alle inwoners gelijk als *mens* behandeld worden, wat gegarandeerd wordt door een gedeelde wetgeving waar de burgers zelf auteur zijn middels een democratisch proces.

*Mogelijkheidsvoorwaarde 3: Republikeins, Volkenbond, Gastvrijheid*

Alle mensen die elkaar kunnen beïnvloeden moeten tot een burgerlijke constitutie behoren. Deze burgerlijke constitutie behoort *republikeins* te zijn, gebonden aan het principe van vrijheid van de leden van een maatschappij, volgens de beginselen van afhankelijkheid aan een gemeenschappelijke wetgeving en volgens de wet van de gelijkheid. Het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten, wat stelt dat staten, omwille van hun veiligheid, zich met andere staten in een *volkenbond* zouden moeten organiseren. Hier moet het wereldburgerrecht aan toegevoegd worden, dat beperkt behoort te zijn tot de voorwaarden van *algemene gastvrijheid*, oftewel, op basis van het recht van het gemeenschappelijk bezit van het aardoppervlak hebben we allen een bezoekrecht. Vrede is pas mogelijk als landen zich intern volgens een republikeinse staatsvorm en extern in een vrijwillige volkenbond organiseren. Hierbij moet opgemerkt worden dat deze volkenbond vooral een morele zelf-binding is en niet een juridische verplichting. Ook moet opgemerkt worden dat hoewel de interne organisatie uitgaat van het idee dat burgers zich onderwerpen aan afdwingbare wetten, Kant betreffende de externe relaties van staten niets van dwangmaatregelen of interventie moest hebben. De vraag is of een dergelijke volkenbond wel in staat is om mogelijke conflicten tussen staten op te lossen. Soevereiniteit van de afzonderlijke leden van de federatie wordt gegarandeerd aan de ene kant, aan de andere kant moeten de leden zich verplicht voelen om het gemeenschappelijk erkende doel van de vrede primair te stellen aan hun eigen belang. Het probleem hiermee is dat de volkenbond te vrijblijvend blijkt te zijn. Kants vredesvoorstel is van enorm belang geweest voor internationale politieke verhoudingen, dit is zichtbaar bij het verdrag van Genève en bij de UVRM. De hedendaagse filosofe Nussbaum suggereert dan ook dat Kants minimale voorwaarde voor de algemene gastvrijheid absoluut noodzakelijk is voor de vorming van een kosmopolitische gemeenschap. Dit betekent dat algemene gastvrijheid een mogelijkheidsvoorwaarde is voor wederzijdse verantwoordelijkheid, om zodoende deze te laten uitgroeien tot een besef van een kosmopolitische gemeenschap.

Wereldburgerschap kan alleen gerealiseerd worden als de staten onderling met elkaar omgaan volgens de principes van een vrij verbond van gelijkwaardige staten. De huidige V.N. is echter niet het gewenste model voor een *volkenbond*, omdat op de eerste plaats niet alle landen die deel uitmaken van de V.N. een democratische rechtsstaat hebben en op de tweede plaats dat de deelnemende landen niet gelijkwaardig behandeld worden, of überhaupt dezelfde rechten hebben (sommige landen hebben een vetorecht, terwijl andere dit niet hebben). Een andere tekortkoming van de V.N. is het ontbreken van democratische legitimiteit. Veel leden van de Algemene Vergadering vertegenwoordigen een politieke machtsstructuur en zijn geen directe vertegenwoordigers van de bevolkingen. Wat nodig is voor een volkenbond, als mogelijkheidsvoorwaarde voor wereldburgerschap, is ten minste dat de vertegenwoordigers (rechtstreeks) democratisch gekozen door de burgers van *alle* lidstaten, en ook ter verantwoording kunnen worden geroepen. Wat ik hier zelf nog aan zou toevoegen is dat landen die achtergebleven zijn betreffende emancipatie, in deze tijd expliciet de schending van vrouwenrechten, door de V.N. verplicht moeten worden deze situatie reëel te veranderen. Een mogelijkheid hiervoor, die mijn voorkeur geniet, is een vrouwenquotum voor de afvaardiging van kandidaten voor de verkiezingen van een dergelijke volkenbond. In dit verband moet ook gewezen worden op het functioneren van de huidige supermachten de V.S. en Rusland in de veiligheidsraad van de V.N. De V.S., zelf een oud-kolonie van Engeland, misbruikt het vetorecht om de eigen belangen in Afghanistan veilig te stellen. Nog steeds wordt Afghanistan als zaak behandeld en niet als een gelijkwaardige partner in een wereldgemeenschap.

*Mogelijkheidsvoorwaarde 4: Kosmopolitisch Concept Democratie*

Uit het eerdere betoog moge duidelijk zijn dat voor een wereldburgerlijke orde een wereldstaat niet noodzakelijk is. Dit betekent echter niet dat hiermee ook een wereldburgerlijke democratie afgewezen moet worden, onder de voorwaarde dat democratie niet slechts in termen van algemene verkiezingen of electorale inhoud en formele procedures wordt begrepen, maar (juist) als het gebruik van de publieke rede en bestuur door discussie. In dit verband heb ik er op gewezen dat er in de hedendaagse politieke arena een complexe problematiek heerst die de grenzen van nationale staten overstijgt. Er zijn een aantal trans- en supranationale instituties werkzaam die de kosmopolitische orde lijken vorm te geven. Hoewel democratie als principe op nationaal niveau bijna overal (hoewel soms slechts in formele zin) wordt geaccepteerd, onttrekken deze trans- en supranationale instituties zich echter aan eenzelfde democratische controle. Dit wordt deels veroorzaakt doordat er nog een achterhaalde visie van democratie gehanteerd wordt. Aangezien het wereldburgerrecht een inherent universeel morele rechtvaardigheid claimt, stopt onze morele verantwoordelijkheid jegens de ander niet bij de grenzen van de natiestaten of lokale gemeenschappen. Deze eis van de rechtvaardigheid kan slechts beoordeeld worden met behulp van de publieke rede. Het publieke redeneren vormt een wezenlijk kenmerk voor een modern begrip van democratie, waardoor er een nauw verband bestaat tussen mondiale rechtvaardigheid en democratisch handelen. Daarom moet democratie als publieke rede in een breder

perspectief geplaatst worden en hierdoor kan de oplossing van mondiale problemen gezocht worden in participatie op mondiaal niveau, die alleen gerechtvaardigd kan worden door democratie via publiek redeneren. Voor een kosmopolitisch concept van democratie is van belang dat instituties, zoals wereldwijde burgerorganisaties en vrije media, de mogelijkheden tot open discussies en publieke acties over grenzen heen verruimen en dat ondersteuning verleend wordt aan instituties en overkoepelende meldpunten, die informatie over mondiale rechtvaardigheid verspreiden. Hieruit kan men concluderen dat als democratie in een breder perspectief van de publieke rede begrepen wordt, de praktijk van een mondiale democratie *nu* gerealiseerd kan worden.

*Mogelijkheidsvoorwaarde 5: Onafhankelijke instituties die mensenrechten waarborgen*

Een kosmopolitisch concept van democratie vereist mondiale democratische instituties, die mensenrechten waarborgen en de vrede handhaven. Hoewel de V.N. dit in naam doet, is de huidige situatie zo dat ook landen die despotisch zijn of die mensenrechten schenden deelnemen aan de V.N. Denk hierbij aan Saoedi-Arabië dat deelneemt aan de commissie die mensenrechten moet handhaven, terwijl het zelf mensenrechten op grote schaal openlijk schendt. De mensenrechten moeten als het ware een constitutie zijn voor al die landen, met de onbuigzame eis dat alle landen deze mensenrechten *moeten* waarborgen. De constitutie van de deelnemende landen moet dan ook overeenkomen met die van de supranationale wereldorganisatie. Dit betekent dat de V.N. zich niet slechts moet beroepen op de belangen van de individuele natiestaten, maar dat er een parlement moet komen dat uit zowel wereldburgers als staatsvertegenwoordigers bestaat.

*Mogelijkheidsvoorwaarde 6: non-interventionisme*

Het principe van non-interventie betekent *categorisch* dat een staat niet met geweld mag ingrijpen in de constitutie van een andere staat. Het toekennen van een gering recht op interventie op grond van moreel verwerpelijk gedrag betekent dan ook het introduceren van een recht op oorlog. Geweld is en kan alleen legitiem zijn als het zelfverdediging is. Hypocriet is dat Europese natiestaten hun legitimiteit halen op grond van volkswil en volkssoevereiniteit; anderzijds blijken deze pas geboren natiestaten, vanaf het begin van de 19e eeuw in Europa aan de wieg te staan van het imperiale tijdperk, dat absoluut in strijd was met het principe van non-interventie en het respect voor de nationale integriteit van andere staten in de wereld. De huidige situatie in de wereld maakt in dit verband de genoemde hypocrisie van westerse machten pijnlijk duidelijk: de westerse politieke realiteit van de afgelopen eeuwen heeft op de legitimiteitsvraag van het principe van de natiestaat een tweeledig antwoord gegeven. In het westen is er een legitimatie die alleen geldig is op basis van de volkswil, in Afghanistan daarentegen wordt de politiek door buitenlandse machten bepaald. Zelfs de politieke islam in Afghanistan, en de daaruit voortgekomen *islamitische staat*, zijn opgelegd door buitenlandse machten (onder andere Pakistan en Saudi-Arabië). Door de inmenging van de buitenlandse mogendheden en het ontbreken van de voorwaarden die door de historische ontwikkelingen gecreëerd worden, is de vorming van de natiestaat in Afghanistan gedoemd te mislukken. Deze historische gebeurtenissen bevestigen niet alleen de conflictueuze oorsprong van

staatsgrenzen, maar tonen aan dat het achterliggende idee van de vrede van Westfalen, het principe van wederzijdse non-interventie, geschonden wordt. Vaak wordt beweerd dat de buitenlandse machten interveniëren in Afghanistan, doordat er angst is voor terroristische groeperingen die vroeg of laat een bedreiging zouden kunnen gaan vormen voor Westerse natiestaten. De interventies (door onder andere de Sovjet-Unie en later de VS) waren echter de voedingsbodem voor het ontstaan van terroristische of politiek-islamitische groeperingen in Afghanistan, waardoor deze groeperingen het gevolg waren van interventies. Het schenden van het principe van wederzijdse non-interventie heeft tot gevolg dat de bovengenoemde mogelijkheidsvoorwaarde van de natiestaat door interventie is belemmerd in landen als Afghanistan, waardoor de transformatie van onderdaan naar burger ook niet plaats kan vinden, laat staan dat dan een wereldburgerlijke samenleving op basis van soevereiniteit en gelijkwaardigheid kan ontstaan. Dit leidt mij tot de conclusie dat ook een rechtsprincipe van *non-interventie* een mogelijkheidsvoorwaarde is voor wereldburgerschap. Mijn tweede onderzoeksvraag is:

**Wat is de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs?**

Uit het antwoord op de eerste onderzoeksvraag blijkt dat wereldburgerschap als onvervreemdbaar recht bij de menselijke conditie hoort en indien aan de mogelijkheidsvoorwaarden voldaan wordt, ook een realiseerbaar doel is voor de mens in de 21ste eeuw. Hierbij moet ik opmerken dat dit onderdeel van de conclusie geënt is op Nederlands onderwijs, maar wel degelijk een bredere zeggingskracht heeft.

Zoals blijkt uit de eerste rechtvaardiging, het eindige geografische karakter van de aarde, is dit een op de ratio gebaseerde vaststelling. Indien dit inzicht beperkt blijft tot een verlichte elite, zal wereldburgerschap nooit van de grond komen. Het is een besef dat alle mensen moeten delen. Wanneer mensen in de wereld zich bewust worden van de opvatting van wereldburgerschap, dan worden ze zich ook bewust van de ethische claim met de daaraan verbonden morele plicht, die alle rationele wezens moeten erkennen. Daarentegen is het niet zo dat alle mensen, door het gebruik van ratio, tot dezelfde morele opvattingen zouden komen. Rationaliteit is een kenfunctie, waarbij de mogelijkheid tot moreel handelen iedereen potentieel gegeven is. Maar dat veronderstelt wel toegang tot relevante informatie en wetenschappelijke inzichten. Hoe redelijk je ook zou denken, de verantwoording van je handelen is afhankelijk van de toestand van je kennissysteem. Dit schept de voorwaarden voor het concept 'burger' die verplichtingen heeft ten opzichte van de gemeenschap, maar ook een beroep kan doen op die gemeenschap. Deze norm wordt ontleend aan wetenschappelijk gefundeerde kennis, die vereist dat mensen vrije toegang verkrijgen tot de kennis over hun eigen plaats in de wereld. Deze voorwaarde ontbreekt in alle gemeenschappen waar het primaat van de wetenschappelijke kennis miskend wordt, zoals in Afghanistan en andere landen waar de bevolking religieus geïndoctrineerd wordt, of waar de bevolking door het repressieve politieke systeem burgerschap en vrije kennisvergaring ontzegd wordt. Hierdoor is een op de ratio gebaseerde institutie nodig, die de redelijkheid ook ingang doet vinden in de samenleving, te weten het onderwijs; voor zover dit onderwijs niet op een dogmatische grondslag gebaseerd is.

De geldigheid van de morele plicht moet beoordeeld worden door een publiek en beredeneerd onderzoek, gepaard met onpartijdigheid. De rol van het onderwijs volgt uit de maatschappelijke betekenis die het onderwijs heeft, namelijk als de plaats waar de jonge burger leert hoe het kritische (oordeels)vermogen aangescherpt en ontwikkeld kan worden. De leerling moet bewust gemaakt worden van de plaats die hij gaat innemen in de gemeenschap van wereldburgers. Dus ook de school als maatschappelijke institutie, moet de principes van wereldburgerschap zelf demonstreren en overdragen op de leerling. De school zou hierbij een veilige oefenplaats moeten zijn voor wereldburgerschap. Hier moet een nieuw besef gekweekt worden van de verantwoordelijkheid van een ieder jegens alle medemensen en niet alleen jegens de burgers van de eigen staat. Dit betekent echter niet dat de leerling moet breken met de lokale gemeenschap en zijn historische wortels. Wereldburgerschap is immers een aanvulling op nationaal burgerschap, aangezien burgerschap zelf al een paradoxaal inzicht bevat: enerzijds moet de burger loyaal zijn aan de natiestaat waar hij lid van is, anderzijds moet hij de universele waarden van alle mensen erkennen. Deze claims hoeven elkaar niet uit te sluiten, sterker nog, ze moeten elkaar versterken

Het Nederlandse burgerschapsonderwijs kent een aantal problemen. (H4) Zo beschikken leerlingen over minder burgerschapscompetenties dan leeftijdsgenoten uit andere landen en hebben ze minder kennis over het functioneren van de democratie. Ook hechten leerlingen minder waarde aan mensenrechten. Er is dus een burgerschapsopdracht gekomen, maar deze biedt scholen niet genoeg houvast om daadwerkelijk gedegen burgerschapsonderwijs te geven. Er moet een duidelijk curriculum komen dat niet slechts het doel van het leergebied omvat, maar ook in welke volgorde het aangeboden wordt en op welke wijze het geïmplementeerd wordt. Op basis van het curriculum en de implementatie ervan kan vervolgens gecontroleerd worden of de overdracht geslaagd is. Hier ondervinden we de kern van het probleem: burgerschap heeft niet de status van een vak en geen eindtermen, waardoor de school niet de middelen en studietijd aanreikt om de gestelde doelen te verwezenlijken, waardoor vervolgens de controle op deze doelen zinloos is. Er is geen eindverantwoordelijke vóór, noch een plaats ván burgerschapsonderwijs binnen de school zelf.

Wat moet er dan wel gebeuren? Ik heb een aantal inhoudelijke en organisatorische aspecten geformuleerd alsmede een mogelijke leidraad voor curricula. (H5)

Inhoudelijk moet van burgerschapsonderwijs *óók* wereldburgerschapsonderwijs gemaakt worden, om antwoord te bieden op de steeds complexere mondiale relaties. *Mensenrechten* moeten de grondslag gaan vormen voor wereldburgerschapsonderwijs. Organisatorisch moet het leerproces beginnen met een voor de individuele leerling helder geformuleerde leertaak. Er moet lestijd voor vrijgemaakt worden, eventueel in de vorm van een vak en leerlingen moeten bewust gemaakt worden dat ze deze taak hebben, welke docent daar verantwoordelijk voor is en wat de inhoud van de taak is. Er is nu een ongelijkheid in mogelijkheden die scholen aanbieden en de hoeveelheid leerlingen die aan dergelijke mogelijkheden kunnen meedoen is beperkt. Ook ontbreekt het scholen aan financiële middelen om

burgerschapsactiviteiten te begeleiden en te beoordelen en er is meestal geen coördinator die bijhoudt of de individuele leerdoelen behaald zijn. Hoe een curriculum vormgegeven kan worden is te vinden in bijlage 4, waarbij mijn doel niet is dat dit per definitie is hoe scholen en de overheid het zouden moeten uitvoeren, maar dat wel als een handvat kan dienen hoe het curriculum mogelijk uit te voeren is.

Betreffende de rol van religie in het onderwijs is het belangrijk een gedeelde religieus-neutrale taal aan te leren, middels een autonome ethiek, want ook al onderschrijft een religie bijvoorbeeld de UVRM, nog steeds is de scheiding tussen kerk en staat noodzakelijk, aangezien gewetensvrijheid en godsdienstvrijheid ook de vrijheid impliceert om van godsdienst verschoond te blijven. Dit veronderstelt de neutraliteit van de staat ten opzichte van religie, de staat moet haar burgers aanspreken op hun status als staatsburger, niet op hun lidmaatschap van een religieuze of etnische groepering.

In hoeverre betekent dit dat in scholen aandacht moet worden gegeven aan godsdienst? Aan de hand van de argumenten van de filosoof Dennett hebben we hier een antwoord gegeven. (H5) Je mag in een democratische rechtsstaat namelijk verwachten dat een burger kennis van de wereld heeft, zodat hij met die wereld kan omgaan en die kan begrijpen. We moeten daarom kennis opdoen van alle wereldreligies, onder de voorwaarden dat de kennis van alle wereldreligies aan alle leerlingen zonder uitzondering wordt overgedragen en dat alleen de feiten over de geschiedenis, geloofsinhoud, symbolen, verboden en geboden of voorschriften geleerd worden, zonder dat daar een waardeoordeel aan verbonden wordt. De docent heeft hiermee de plicht zich te beperken tot de feiten en niet zijn voor- of afkeur van een geloof te laten blijken.

Democratie draait om geïnformeerd burgerschap en geïnformeerde toestemming is daarmee het ijkpunt van een democratie. Daarin ligt voor ouders die een religie belijden dus ook een verantwoordelijkheid jegens hun kind. Je hebt de plicht kinderen goed op te voeden, waarmee je kinderen wel met dat geloof mag opvoeden, maar ook de verantwoordelijkheid hebt om ze te informeren over andere geloofsovertuigingen in de wereld. Betreffende het onderwijs impliceert het geïnformeerd burgerschap ook dat leerlingen moeten leren een kritisch onderscheid te maken tussen feiten en dogma's.

Het belang van goede informatie kan hier niet genoeg benadrukt worden, omdat alleen dan recht kan worden gedaan aan het principe van vrijheid van geloof en vrijheid van meningsuiting, alsmede dat iedereen gelijkwaardig is in de keuze voor bepaalde waarden. Hoewel het geen garantie biedt voor goed gedrag, leidt onwetendheid vrijwel zeker tot slecht gedrag. Culturele en religieuze stereotypering kunnen dus alleen maar vermeden worden als de leerling de juiste informatie overgedragen krijgt. Goed geïnformeerd burgerschap betekent ook dat kennis van de grondwet en de daaruit voortvloeiende kernwaarden van vrijheid, gelijkheid en solidariteit een door scholen uit te voeren noodzakelijkheid zijn. Ook religieonderwijs moet onderdeel van het burgerschapsonderwijs worden. Daarom is onafhankelijk onderwijs noodzakelijk en mag de focus nooit komen te liggen op één specifieke religie. Een aantal voorwaarden voor dit religieonderwijs zijn te vinden in het interview met Dennett.

Volgens de filosoof Daniel Dennett dient het onderwijs juist kennis over te dragen over alle wereldreligies en deze kennis moet ook voor alle leerlingen beschikbaar zijn.

Vanuit het oogpunt dat Dennett 'maximale tolerantie van religieuze vrijheid' noemt, dienen alleen de feiten over geschiedenis, teksten, symbolen, verboden en geboden van een religie aangeboden te worden, zonder dat daaraan enig waardeoordeel verbonden wordt.

Wat de didactiek van het onderwijs betreft, moeten leerkrachten *proberen* om neutraal te zijn, vanuit het oogpunt dat Dennett 'maximale tolerantie van religieuze vrijheid noemt. Elke religie zou wel de mogelijkheid moeten hebben de materialen te redigeren, maar alleen onder strikte 'wetenschappelijke' regels: ze mogen geen bewezen feiten over de geschiedenis van een religie weglaten of materiaal toevoegen dat ze niet kunnen ondersteunen met bewijs.

Elke religie zou zijn eigen deel van het curriculum moeten opstellen, maar met dien verstande dat dit deel gecontroleerd dient te worden door de andere religies op feitelijke nauwkeurigheid. Er mogen geen claims gemaakt worden dat één religie de ware religie zou zijn, maar elke individuele religie mag wel toegeven dat zij *claimt* de enige ware religie te zijn.

Leerlingen moeten onderwezen worden in het onderscheid tussen feiten en metaforen, maar dit is een moeilijk punt. De meeste religies stellen niet dat hun doctrines letterlijk gebeurd zijn, uitzonderingen daargelaten. Om het onderscheid duidelijk te maken, kunnen goed niet-religieuze tegenhangers weergegeven worden (een voorbeeld hiervan is te vinden in het interview met Dennett (H5)).

Als laatste dient de docent te voorkomen dat er conflicten ontstaan tussen leerlingen onderling over de interpretatie van dogma's. De leerlingen moet duidelijk gemaakt worden dat ze niet verplicht zijn om hun geloofsopvattingen te verdedigen, te bestrijden of zelfs maar te verklaren. Jongeren zijn immers nog maar 'beginners' in hun religie en mogen niet verantwoordelijk gehouden worden voor fouten of omissies in hun religieuze opvoedingen.

Bovenal moeten de religieuze claims hier kritisch vergeleken worden met (natuur-) wetenschappelijke inzichten, die leerlingen dagelijks leren tijdens de lessen in bijvoorbeeld biologie, scheikunde, natuurkunde en aardrijkskunde. De kritische houding is een vereiste van goed burgerschap en daarmee van de democratische rechtsstaat. Kennis van wereldreligies, onder de in hoofdstuk 5 genoemde voorwaarden, moet dan ook worden opgenomen in het wetsvoorstel als verplicht leerdoel. Daarmee moet het dus ook worden opgenomen in het curriculum.

Uit de bovenstaande argumentatie volgt dat de verhouding tussen wereldburgerschapsvorming en onderwijs primair neerkomt op het gegeven dat: *als onderwijs jonge mensen tot burgers zou moeten vormen, dan heeft onderwijs in de huidige geglobaliseerde wereld ook de taak jonge mensen tot wereldburgers te vormen.*

Voor de vorming van de jonge burger is het nodig om de plaats in de eigen gemeenschap te verwerven, maar wereldburgerschap vraagt wel om een symbiotische verhouding tussen de lokale gemeenschap en

de wereldgemeenschap, met een kritische houding naar binnen toe en een open houding naar de rest van de wereld toe.

## Aanbevelingen voor verder onderzoek:

*Academische taak:*

Het is belangrijk dat kosmopolitische theorieën uitdrukking geven aan de behoeftes van en reflecteren op de condities van uitgesloten populaties, zoals de Afghaanse bevolking. Een onderbelichte taak van de academici is dat, mijns inziens, men de stemmen van diegenen die slachtoffer zijn geworden van onderdrukking en de negatieve kanten van globalisering zou moeten versterken. Daarvoor is het van belang dat Westerse academici onderzoeken waarom regeringen in eigen land democratie en de scheiding van kerk en staat opgenomen hebben in hun grondwet, handhaven en als grote verworvenheid beschouwen, terwijl zij buiten de grenzen van de Westerse wereld autocratische, corrupte en theocratische staten, zoals Saudi-Arabië en Pakistan, blijven steunen.

*Afghaanse academici:*

Het is een taak voor Afghaanse academici om de conditie van de Afghaanse staat zelf als een zelfstandige institutie, los van de personen die tijdelijke passanten zijn, te onderzoeken. Dit perspectief is helaas zelden het onderwerp van het politieke discours geweest, zowel vroeger als in recente commentaren. Discussies richten zich veelal op de afkomst en integriteit van de regeringsfunctionarissen. Relevant is hier vooral de vraag waarom de Afghaanse 'staat' en de politieke cultuur aldaar zelfs in de 21e eeuw niet in staat is gebleken om misdaden als die tegen Farkhunda te voorkomen, terwijl wat haar is overkomen in een land als Nederland zeer uitzonderlijk zou zijn. Voor Afghaanse academici is er de taak om de structuur van de staat en de juridische basis, die de verhouding tussen personen en de staat en de positie van religie in de samenleving in de afgelopen halve eeuw, te onderzoeken. Relevant is hier ook de vraag hoe religie als primair cultureel fenomeen plotseling als politieke ideologie heeft kunnen optreden? Een halve eeuw geleden, de tijd van Zahir Shah en president Daoud Khan, had de sharia geen dominante rol hoewel Afghanistan wel een primair islamitisch land was. De loyaliteit aan het staatshoofd was belangrijker dan de loyaliteit aan de religieuze autoriteiten. Toen was het onmogelijk voor een Imam of een religieus-geïnspireerd politieke leider om de politieke Islam te importeren en prediken. De islamitische politieke partijen kregen destijds ook geen steun van fundamentalistische islamitische staten. Voor wat het onderwijs betreft, acht ik het noodzakelijk dat in Afghanistan het volgen van middelbaar onderwijs bij wet verplicht gesteld wordt, waarbij de inhoud van dit onderwijs neutraal zou moeten zijn ten opzichte van religie. Om dit alles ook financieël mogelijk te maken is het van belang dat er een evenwicht komt tussen de uitgaven voor defensie en onderwijs.

*Onderwijs en wereldburgerschap:*

Uit mijn onderzoek zijn ook lessen te trekken voor het onderwijs in Nederland: wereldburgerschap verdient daadwerkelijk prioriteit te krijgen en zal een aanvulling moeten vormen op de eenzijdige traditionele visie op nationaal burgerschap. Hiervoor is het van belang dat mensenrechten en kinderrechten als grondslag voor wereldburgerschapsonderwijs centraal gesteld worden, vanaf groep 1 tot het einde van het middelbaar onderwijs. Er zal onderzocht moeten worden hoe mensenrechten en kinderrechten in de praktijk van het onderwijs een rol kunnen gaan spelen. Het lijkt me dat behalve de leerlingen te onderwijzen in deze rechten, het ook van belang is om er op een praktische wijze mee te kunnen oefenen.

*Non-interventie:*

Op basis van de mogelijkheidsvoorwaarde van non-interventie is het belangrijk dat er gedegen onderzoek komt naar de redenen waarom Europese staten intern wel een non-interventie principe hanteren en de soevereiniteit van elkaar respecteren, maar dit niet doen betreffende niet-westerse staten zoals Afghanistan en ze deze als zaak behandelen en niet als soevereine gemeenschap van mensen. Het is belangrijk de oorzaken hiervan in kaart te brengen en oplossingen hiervoor te vinden. Zo is het veelzeggend dat in ons Westers begrip van de natiestaat de scheiding tussen kerk en staat heilig is, terwijl bij de Afghaanse grondwet, die onder toezicht van de Westerse mogendheden opgesteld is, gekozen is voor een islamitische staat, die deze scheiding duidelijk niet erkent.

*Taak voor de Politiek:*

Ondanks protesten van burgers in Europese landen bestaat er toch de politieke neiging om deel te nemen aan militaire missies. Keer op keer blijken deze missies onrechtvaardig en illegitiem te zijn en worden er fouten gemaakt. Dit hebben we duidelijk ondervonden met de Irak-oorlog (het zogenaamde bezit van chemische wapens), maar ook de interventies in Afghanistan (de Kunduz-missie) en Syrië hebben grote negatieve gevolgen gehad. Dat we onze ogen sluiten, wordt pijnlijk zichtbaar in de steun aan de Syrische rebellen door de Nederlandse regering. Dergelijke oorlogen hebben de hele regio gedestabiliseerd en ook de mensenrechten niet gediend. De arrogantie om democratie op te willen leggen heeft dus erg slecht uitgepakt. Zo is het veelzeggend dat pas na de Russische en Amerikaanse interventie in Afghanistan er terrorisme ontstond in Afghanistan. Nog veelzeggender is dat er pas vluchtelingen uit Afghanistan naar Europa kwamen na deze interventies; vóór deze interventies was er nog geen sprake van vluchtelingen. Als je spreekt over de huidige vluchtelingenproblematiek liggen de oorzaken veelal in het gegeven dat er interventies hebben plaatsgevonden. Het is van belang dat de politieke machten zich gaan houden aan het principe van non-interventie.

*Welke hulp wel?*

De westerse mogendheden besteden veel geld aan de militaire missies in landen als Afghanistan, alleen de missie Uruzgan kostte Nederland al bijna twee miljard euro. Als dit geld aan onderwijs en de fundering van de, in dit geval Afghaanse, rechtsstaat zou worden besteed, zou er veel meer bereikt kunnen worden. In plaats van dat alleen militairen in Westerse landen opgeleid worden, moeten ook burgers opgeleid worden.

Als bijvoorbeeld Afghaanse vrouwen tot jurist opgeleid worden, als Westerse scholen één Afghaanse leraar en één Afghaanse leerling opnemen en ze hier opleiden met het doel ze kennis te laten nemen van democratisch burgerschap, kritische houding, organisatie van onderwijs, als elk land in Europa dit zou doen, dan zou er een groter cultureel kapitaal gegeven worden aan zo'n land. Hierdoor zou er veel meer bereikt kunnen worden, waarbij de rechtsstaat in een land als Afghanistan beter verdedigd en georganiseerd zou kunnen worden, waarmee mensenrechten gewaarborgd kunnen worden en de algehele situatie zou kunnen verbeteren.

Betreffende de positie van de vrouw in Afghanistan, ligt er een groot probleem in de exonomische afhankelijk van de Afghaanse vrouw aan de man en in de onmacht zich te verenigen op grond van het vrouw-zijn. Hoewel er een paar vrouwen zijn die zich in de politiek begeven, hebben deze toch vooral een symbolische rol, aangezien de politiek bepaald wordt op basis van etnische-religieuze en ideologische grondslagen die voornamelijk door mannen bepaald worden. Het is van belang dat vrouwen zich inzetten voor, in de eerste plaats, gemeenschappelijke basale rechten van de vrouw. Hier ligt ook een taak voor de politiek om zowel economisch als sociaal de positie van de vrouw te versterken. De achtergestelde positie van de vrouw is een van de belangrijkste belemmeringen voor het vormen van Afghaanse burgerlijke samenleving.

Afsluitend is het belangrijk, met betrekking tot de conditie van wereldburgerschap, om lessen te trekken uit de situatie van Afghanistan. Omdat Afghanistan een prominent onderdeel blijft van de hedendaagse discussies over vraagstukken van oorlog en vrede en de rol die mondiale mogendheden hierin spelen, zal het toekomstige beleid van de V.S. en de E.U. gebaat kunnen zijn bij de resultaten van dit onderzoek. Deze kritisch-filosofische analyse zou een aanleiding kunnen vormen voor nader onderzoek op het gebied van filosofie, sociologie, politicologie, rechten en internationale betrekkingen.

# Dankwoord

Dit PhD-onderzoek is de voortzetting van de praktijk van 'levenslang leren', die ik altijd als leidraad voor mijn leven genomen heb. Mijn aanwezigheid in de collegebanken, in verschillende landen tussen medestudenten die vaak jonger zijn, heeft mij geïnspireerd om het vaak moeilijke pad van dit promotieonderzoek te betreden. Hiervoor ben ik veel studenten en docenten dank verschuldigd.

Mijn grote dank gaat in de eerste plaats uit naar mijn promotoren, professor Paul Cliteur en professor Wiel Veugelers, voor hun professionele ondersteuning en hun kritische commentaren. Verder ben ik dank verschuldigd aan de leden van de promotiecommissie, prof. dr. A. Ellian (Universiteit Leiden), prof. dr. B. Oomen (Universiteit Utrecht), prof. dr. L. ten Kate, (Universiteit voor Humanistiek, Utrecht), dr. B. R. Rijpkema (Universiteit Leiden), voor hun commentaren en suggesties.

Enkele collega's, vrienden en familie hebben mij geholpen met hun bemoedigende woorden en daden. Hiervoor ben ik dank verschuldigd aan veel (ex-)collega's en vrienden, met name Dorothea Geurts-Kusters, Jan Maas, Regina Buijze, Rob Menting. Hiernaast gaat mijn dank uit naar mijn collega filosoof Frans Blankers en studenten Huub Dehing en Matthijs Bremer voor de nuttige discussies omtrent het thema van mijn onderzoek.

Tevens wil ik twee personen speciaal bedanken, namelijk professor Daniel Dennett, Amerikaans filosoof en Arie Slob, minister voor Basis- en Voortgezet Onderwijs en Media, die ondanks hun drukke agenda bereid waren vragen met betrekking tot mijn onderzoek te beantwoorden.

Ten slotte gaat mijn dank uit naar mijn zonen Eugene en Bahman voor hun morele steun en in het bijzonder naar mijn lieve vrouw, Torpekai, die al deze jaren met veel geduld mij onvoorwaardelijk gesteund heeft.

## Samenvatting

### **Reflecties op Wereldburgerschap:** *In de spiegel van Afghanistan en Nederland*

Deze studie stelt twee hoofdvragen centraal, te weten (1) *Wat zijn de rechtvaardiging en de mogelijkheidsvoorwaarden voor wereldburgerschap?* en (2) *Wat is de verhouding van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs?* Het onderzoek baseert zich op het idee dat burgerschap in de huidige geglobaliseerde wereld meer moet inhouden dan burger zijn van een begrensde natiestaat en aangevuld dient te worden met de notie van de mens als wereldburger begiftigd met universele mensenrechten.

Dit inzicht vloeit voort uit mijn persoonlijke intellectuele reis als politieke vluchteling uit Afghanistan. Daarom zal deze studie benadrukken dat de mondiale politieke gebeurtenissen en de effecten daarvan op Afghanistan de vorming van een democratische rechtsstaat aldaar een belemmering vormen en de vorming zelfs onmogelijk heeft gemaakt. De situatie in Afghanistan moet gesitueerd worden in een complexe geglobaliseerde wereld gekenmerkt door een interdependentieve culturele en politiek veranderlijke leefomgeving. Deze studie onderzoekt of dat deze globale dimensie een onvermijdelijke verbreding en verdieping van het begrip burgerschap vereist, namelijk als wereldburgerschap. De persoonlijke betrokkenheid met het land Afghanistan blijkt ook uit de analyse van de misdaad tegen Farkhunda, die als een tragisch voorbeeld dient voor het falen van iedere poging om vrijheid aan de Afghanen te schenken. Het verhaal van Farkhunda en het schenden van haar rechten wordt gebruikt als toetssteen betreffende de juistheid of relevantie van de kosmopolitische theorieën. Gegeven het feit dat landen niet langer geïsoleerde gemeenschappen vormen maar elkaar steeds vaker beïnvloeden en afhankelijker zijn van elkaar, wordt in de mondiale verhouding het basisprincipe van morele verantwoordelijkheid urgenter. Dit besef geldt niet alleen ten opzichte van de eigen lokale gemeenschap, maar ook ten opzichte van mensen die hier ver van af staan. Daarom is het ook een morele plicht om de stemmen van mensen die in de internationale machtsverhoudingen als 'zwakkere' partij optreden, te horen. Als we met de ogen van de mensheid naar elkaar willen kijken, is het een morele plicht om met de pijn van de mens in Afghanistan rekening te houden. We zijn niet slechts verantwoordelijk voor wat we doen, maar ook voor wat we hadden kunnen voorkomen.

De gebruikte methode wijkt af van traditionele filosofische studies, omdat er niet wordt gezocht naar een ideale vorm van wereldburgerschap. Integendeel, de focus is gericht op de concrete belemmeringen van een kosmopolitische maatschappij, de methode is hierbij een mix van wat ik participerend bagage-onderzoek genoemd heb. Dit wil zeggen dat de historische bagage die een onderzoeker met zich meedraagt niet wordt uitgeschakeld, maar een integraal onderdeel vormt van het onderzoek. Dit is ook de reden dat het onderzoek plaatsvindt 'in de spiegel van Afghanistan en Nederland'. Doordat burgerschap in een bredere mondiale context wordt geplaatst, speelt een comparatieve methode een belangrijke rol, omdat voor het verkrijgen van een groter inzicht betreffende de rechtvaardigheid van samenlevingen zoals Afghanistan en Nederland een vergelijking tussen beide samenlevingen van groot

belang is. Tevens wordt gebruik gemaakt van open interviews, deelname aan open debatten, seminars en conferenties, het geven van workshops over wereldburgerschap, primaire bronanalyse en literatuuronderzoek.

Om het idee van wereldburgerschap uit te diepen ben ik in het eerste hoofdstuk ingegaan op de conceptualisering van burgerschap en wereldburgerschap. In het tweede hoofdstuk heb ik een historisch perspectief op kosmopolitisme gegeven, waarbij steeds de casus van de mensenrechtenschending van Farkhunda als toetssteen is gebruikt. Hoofdstuk drie onderzoekt de betekenis van de natiestaat in verhouding tot burgerschap. Vervolgens wordt de verhouding tussen burgerschap en de constituerende rol van onderwijs in concrete samenlevingen onderzocht in hoofdstuk vier. In het laatste hoofdstuk (5) wordt ingegaan op de relatie tussen onderwijs en wereldburgerschap.

Uit hoofdstuk 1 bleek dat een uitwerking van het concept burgerschap problematisch is. Er kan een algemene kern onderscheiden worden, te weten lidmaatschap en een particulier soort rechten, maar over de invulling hiervan kunnen verschillen bestaan. In de huidige tijd slaat de term vaak ook op soorten sociaal gedrag en ethische attitudes. Dit gaat gepaard met twee concepties van burgerschap, te weten een intrinsieke conceptie en een instrumentele conceptie. Ook is burgerschap een voorwaarde voor een moderne democratie, zowel de basale instituties als de kwaliteiten en attitudes van de burgers. Doordat democratie en burgerschap in de huidige tijd verbonden zijn met een globale conceptie van rechtvaardigheid, zijn er internationale instituties nodig. De instituties moeten globale problematiek kunnen aanpakken en dit wordt moeilijk met een op de natie gegronde theorie van democratie. Dit geeft een kader om wereldburgerschap of kosmopolitisme te begrijpen. Aan de hand van verschillende typologieën is er een overzicht gegeven van wat wereldburgerschap kan behelzen. Dit wijst ook op het gegeven dat er geen eenduidige definitie van kosmopolitisme gegeven kan worden. Het gaat ook niet om wat wereldburgerschap is, maar om wat wereldburgerschap aan de praktijken in de wereld kan bijdragen. Er is wel gekozen een werkdefinitie te geven, zodat er enigszins een beeld gevormd kan worden van wat wereldburgerschap is: *het besef dat je lid bent van een gemeenschap van mensen in de wereld, die niet ophoudt bij de grenzen van de eigen lokale of nationale gemeenschap.*

In hoofdstuk 2 is er een overzicht gegeven van kosmopolitische theorieën door de geschiedenis heen. Deze kosmopolitische ideeën zijn steeds gecontextualiseerd aan de hand van de historische realiteit betreffende burgerschap. De Griekse filosoof Diogenes was voor zover wij weten de eerste denker die expliciet uitdrukking gaf aan het idee van kosmopolitisme, maar hij was niet de eerste met kosmopolitische ideeën. Deze vinden we al in tradities die voorafgaan aan die van de Griekse oudheid, zoals bij de oude Egyptenaren of bij de ideeën van Zarathustra. Hierna zijn de ideeën uit de Griekse oudheid uitgediept. Vervolgens is er ingegaan op het kosmopolitisme van het Romeinse Rijk. Bij middeleeuws burgerschap ziet men dat er een aanzet wordt gegeven voor ons moderne idee van burgerschap. Ook stond de plaats van religie centraal. In de Renaissance groeit dit begrip van stedelijk burgerschap verder uit en in de moderniteit wordt het idee van lidmaatschap vervolgens verbonden met

de natie(staat), waarmee er een wederzijdse relatie ontstaat tussen staat en burger betreffende verplichtingen.

Kant zet de volgende grote stap in de ontwikkeling van het kosmopolitisme. Hij voegt de dimensie *recht* toe aan het kosmopolitisme. Naast het lokale staatsburgerrecht van mensen binnen een volk, het volkenrecht van staten in verhouding tot elkaar, heeft Kant nu ook een derde domein van recht gelanceerd, welke betrekking heeft op politieke eenheid binnen een mondiale, burgerlijke maatschappij. Hij stelt drie artikelen op die als minimale voorwaarden dienen voor een staat ten behoeve van de eeuwige vrede: een burgerlijke constitutie dient republikeins te zijn, het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten en het wereldburgerlijk recht behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.

Kants theorie heeft invloed gehad op vele filosofen die het begrip van kosmopolitisme verder ontwikkelden. De kosmopolitische theorie heden ten dage gaat verder met de theorie van Kants wereldburgerrecht, maar stelt veelal dat aanpassingen nodig zijn door de geglobaliseerde wereld. Of er nu van een individueel (David Held) of collectief (Iris Marion Young) begrip van recht wordt uitgegaan, of van een wereldorganisatie die toeziet op handhaving van mensenrechten (Jürgen Habermas), of van vluchtsteden die gastvrijheid waarborgen (Jacques Derrida), duidelijk is dat de huidige instituties de mensenrechten en het wereldburgerrecht niet kunnen handhaven.

Hoofdstuk 3 is gericht op de natiestaat. Door de Franse Revolutie is er een nieuw begrip van de naties geïntroduceerd, waarbij staatsburgerschap 'als volk' collectief en soeverein was, wat het onvervreemdbare recht betekende van zelfbestuur. Dit ging gepaard met de overgang van onderdaan naar burger, wat betekende dat het volk de enige legitimatiebron van de staatsmacht werd, oftewel: de natiestaat. Ook was de verbinding tussen de voorwaarden van staatsgrenzen van natiestaten en democratisch burgerschap eerder een kwestie van historische contingentie dan een noodzakelijkheid. Toegepast op Afghanistan is ondervonden dat het proces van natievorming niet voltooid is, veelal door de interventie van buitenlandse mogendheden, vanuit een verdeel en heers politiek.

In hoofdstuk 4 is onderzocht wat de conditie van burgerschapsonderwijs is in Afghanistan en Nederland. De verhouding tussen burgerschap en de constituerende rol van onderwijs staat hierbij centraal Aan de hand van beleidsdocumenten en de wettelijke opdracht tot burgerschap is het Nederlandse burgerschapsonderwijs onderzocht. Er zijn vele problemen gevonden betreffende de conditie van het burgerschapsonderwijs in beide landen. Deze analyse van burgerschapsonderwijs in de beide landen stelt mij in staat te onderzoeken hoe de relatie van wereldburgerschapsvorming tot het onderwijs is en hoe wereldburgerschap in de onderwijspraktijk geïmplementeerd zou moeten worden.

In het laatste hoofdstuk (5) wordt de verhouding tussen wereldburgerschap en onderwijs onderzocht. De huidige mondiale situatie vereist een nieuw concept van burgerschap dat in een bredere context geplaatst moet worden dan alleen het klassieke burgerschap van de natiestaat. Dit nieuwe concept is een

moreel type burgerschap, waarbij verplichtingen jegens alle andere wereldburgers aan de orde zijn. Lidmaatschap van een religieuze of etnische groepering kan niet dienen als voldoende basis voor wereldburgerschap, vanwege het principe van neutraliteit. Het zelfstandig denken dient uitgangspunt te zijn. Wereldburgerschap kan alleen gerealiseerd worden als het een centrale plaats krijgt in het onderwijs. Daarom dient burgerschapsonderwijs uitgebreid te worden tot wereldburgerschapsonderwijs waarvoor de mensenrechten de grondslag moeten vormen. Wereldburgerschap dient dan ook in alle vormen van onderwijs onderwezen te worden.

In de conclusie is er vervolgens antwoord gegeven op de twee hoofdvragen. In de *eerste hoofdvraag* zitten twee elementen besloten die van elkaar gescheiden zijn, maar soms in elkaar overlopen, te weten (1) de rechtvaardiging en (2) de mogelijkheidsvoorwaarden. Een rechtvaardiging vormt het *waarom* van (in dit geval) wereldburgerschap: het zijn de redenen waarom wij moeten streven naar wereldburgerschap en waarom dit gezien moet worden als een onvervreemdbaar mensenrecht. De mogelijkheidsvoorwaarden daarentegen vormen het *hoe* van wereldburgerschap: de condities die wereldburgerschap mogelijk maken.

Er zijn vele rechtvaardigingen te geven, waarbij ik de keuze heb gemaakt voor de formuleringen die ik als belangrijk zie. Dit onderzoek acht de volgende formuleringen van een rechtvaardiging als belangrijk:

*1. Geografische structuur van de aarde:* De belangrijkste (en misschien wel minst benadrukte) rechtvaardiging van wereldburgerschap is het eindige karakter van de aarde. Dit impliceert de algemene gastvrijheid die als recht beschouwt dient te worden: het wereldburgerrecht.

*2. Morele verantwoordelijkheid:* Wereldburgerrecht omvat inherent ook een morele rechtvaardiging: mensen hebben een morele verantwoordelijkheid jegens elkaar. We hebben dus verplichtingen jegens onze medeburgers, die vastgelegd zijn in de wetten van de natiestaat, maar onze verplichtingen jegens de medemens zijn hiermee niet uitgeput, omdat deze gebaseerd zijn op universele rechten. Dit impliceert ook een morele verantwoordelijkheid om de aarde leefbaar te houden. Vanwege deze ultieme verantwoordelijkheid hebben we allemaal de plicht om onze blik op de wereld te verruimen. Hiermee pleit ik voor de urgentie van een wereldburgerschap dat zich niet slechts op mensen richt, maar ook op de wereld zelf, dus ook op de dieren en de natuur.

*3. Globalisering:* We leven in een tijd van steeds snellere globalisering, welke implicaties heeft voor de klassieke functies van de staat, die hierdoor herzien moeten worden. Bestaande theorieën blijken niet in staat te zijn de vermeerdering van niet-statelijke actoren en vormen van coöperatie en conflict door de grenzen heen te analyseren, aangezien deze theorieën gericht zijn op de relaties tussen staten. Daarentegen zijn er verschillende gespecialiseerde netwerken en domeinen van regulering, recht, bestuurlijkheid en politiek activisme die over statelijke grenzen heen gaan. Dit vereist een herinterpretatie van de rol van de natiestaat. Hiermee samenhangend is het idee van democratie zelf ook verbonden met de natiestaat, waarbij de herinterpretatie van de natiestaat ook een herinterpretatie van democratie vereist. De instituties die we nodig hebben, passen niet in de op de natie gebaseerde concepties van

democratie. Op dit moment wijzen transnationale organisaties ons op een groot democratisch tekort en hebben ze weinig politieke legitimiteit in de ogen van burgers. Hiervoor is een kosmopolitisch concept van democratie en dus ook van burgerschap nodig. Veel problematiek waar de huidige wereld mee te maken heeft, heeft een globaal karakter. De schaal van problematiek op het gebied van klimaat alleen al vereist een aanpak die niet slechts op lokaal of statelijk niveau in- en uitgevoerd kan worden.

De studie identificeert vervolgens de volgende mogelijkheidsvoorwaarden:

*1. Natiestaat:* Het is noodzakelijk voor wereldburgerschap dat staten in een verhouding van gelijkheid ten opzichte van elkaar staan. In de huidige tijd is dit alleen mogelijk als een staat een natiestaat is. Daarmee is de natiestaat een historisch contingente mogelijkheidsvoorwaarde. Niet alle landen voldoen aan de condities van een natiestaat. Als landen binnen hun eigen constitutie geen burgerrechten kunnen waarborgen, dan wordt het ook onmogelijk om in interstatelijke of globale relaties dergelijke rechten te waarborgen.

*2. Vrij burgerschap:* De vorming van de natiestaat is een belangrijk instrument geweest voor de overgang van onderdaan naar burger. Burgerschap betekende het lidmaatschap van een politieke gemeenschap met daaruit resulterende rechten en plichten, maar het werd ook de dominante identiteit van een natie die zich identificeerde met de staat. Burgerschap werd een universele titel. Het vereist een actieve en toegewijde deelname aan de natiestaat, waarbij de staat expliciet verwachtingen stelde aan de burger, waardoor er een sterke band tussen burger en staat ontstond. In Westerse seculiere staten is de rol van religie in het politieke domein vrijwel uitgespeeld. Een voorbeeld hiervan vormt de ratificatie van de UVRM, een *seculiere* verklaring over de rechten van de mens. Door deze in secularisering gegronde verklaringen kunnen de rechten van *alle* burgers beter gegarandeerd worden. Dit in tegenstelling tot niet-seculiere staten als Afghanistan, waar de burgers als *onderdaan* beschouwd worden waarbij religie bepaalt welke plichten deze onderdanen opgelegd worden. Op basis hiervan kunnen we concluderen dat secularisering noodzakelijk is voor kosmopolitisch burgerschap waarvoor het een *norm* en voorwaarde constitueert. Wereldburgerschap kan alleen gerealiseerd worden als de burgers van de constituerende staten zelf de status van *vrij burger* hebben. Alleen in een democratische seculiere rechtsstaat wordt deze conditie vervuld, omdat alle inwoners gelijk als *mens* behandeld worden, wat gegarandeerd wordt door een gedeelde wetgeving waar de burgers zelf auteur zijn middels een democratisch proces.

3. *Republikeins, Volkenbond, Algemene Gastvrijheid:* Alle mensen die elkaar kunnen beïnvloeden moeten tot een burgerlijke constitutie behoren. Deze burgerlijke constitutie behoort *republikeins* te zijn, gebonden aan het principe van vrijheid van de leden van een maatschappij, volgens de beginselen van afhankelijkheid aan een gemeenschappelijke wetgeving en volgens de wet van de gelijkheid. Het volkenrecht behoort gebaseerd te zijn op een federalisme van vrije staten, wat stelt dat staten, omwille van hun veiligheid, zich met andere staten in een *volkenbond* zouden moeten organiseren. Hier moet het

wereldburgerrecht aan toegevoegd worden, dat beperkt behoort te zijn tot de voorwaarden van *algemene gastvrijheid.*

*4. Kosmopolitisch Concept Democratie*: Aangezien het wereldburgerrecht een inherent universele morele rechtvaardigheid claimt, stopt onze morele verantwoordelijkheid jegens de ander niet bij de grenzen van de nationale staten. Deze eis van de rechtvaardigheid kan slechts beoordeeld worden met behulp van de publieke rede. Het publieke redeneren vormt een wezenlijk kenmerk voor een modern begrip van democratie, waardoor er een nauw verband ontstaat tussen mondiale rechtvaardigheid en democratisch handelen. Hieruit kan men concluderen dat als democratie in een breder perspectief van de publieke rede begrepen wordt, de praktijk van een mondiale democratie *nu* gerealiseerd kan worden.

*5. Onafhankelijke instituties die mensenrechten waarborgen:* Een kosmopolitisch concept van democratie vereist mondiale democratische instituties, die mensenrechten waarborgen en de vrede handhaven. De mensenrechten moeten als het ware een constitutie zijn voor al die landen, met de onbuigzame eis dat alle landen deze mensenrechten *moeten* waarborgen. De constitutie van de deelnemende landen moet dan ook overeenkomen met die van de supranationale wereldorganisatie. Dit betekent dat de VN zich niet slechts moet beroepen op de belangen van de individuele natiestaten, maar dat er een parlement moet komen dat uit zowel wereldburgers als staatsvertegenwoordigers bestaat.

*6. Non-interventionisme:* Het principe van non-interventie betekent *categorisch* dat een staat niet met geweld mag ingrijpen in de constitutie en regering van een andere staat. Het toekennen van een gering recht op interventie op grond van moreel verwerpelijk gedrag betekent dan ook het introduceren van een recht op oorlog. Geweld is en kan alleen legitiem zijn als het zelfverdediging is. Het schenden van het principe van wederzijdse non-interventie heeft tot gevolg gehad dat de bovengenoemde mogelijkheidsvoorwaarde van de natiestaat belemmerd is in landen als Afghanistan, waardoor de transformatie van onderdaan naar burger ook niet kan plaatsvinden, laat staan dat dan een wereldburgerlijke samenleving op basis van soevereiniteit en gelijkwaardigheid kan ontstaan.

Omdat de vorming tot wereldburgerschap zowel een leerproces, als het kweken van attitudes behelst, is hier zeker een grote rol weggelegd voor opvoeding en onderwijs. Om deze reden is de *tweede hoofdvraag* gericht op de specifieke rol van onderwijs hierin.

Het is van belang dat wanneer mensen in de wereld zich bewust worden van de opvatting van wereldburgerschap, dan worden ze zich ook bewust van de ethische claim met de daaraan verbonden morele plicht, die alle rationele wezens moeten erkennen. De geldigheid van de morele plicht moet beoordeeld worden door een publiek en beredeneerd onderzoek, gepaard met onpartijdigheid. De rol van het onderwijs volgt uit de maatschappelijke betekenis die het onderwijs heeft, namelijk als de plaats waar de jonge burger leert hoe het kritische (oordeels)vermogen aangescherpt en ontwikkeld kan worden. De leerling moet bewust gemaakt worden van de plaats die hij gaat innemen in de gemeenschap van wereldburgers. De school zou hierbij een veilige oefenplaats moeten zijn voor wereldburgerschap.

Hier moet een nieuw besef gekweekt worden van de verantwoordelijkheid van een ieder jegens alle medemensen en niet alleen jegens de burgers van de eigen staat. Wereldburgerschap is immers een aanvulling op nationaal burgerschap en niet een vervanging ervan. Uit de analyse van beleidsstukken in hoofdstuk 4 bleek de noodzaak voor een curriculum betreffende wereldburgerschapsonderwijs. De kern van het probleem van Nederlands burgerschapsonderwijs is namelijk dat het niet de status van een vak noch eindtermen heeft. In hoofdstuk 5 zijn er hiervoor mogelijke oplossingen geboden, die zowel inhoudelijke als organisatorische aspecten omvatten. Voor de vorming van de jonge burger is het nodig om de plaats in de eigen gemeenschap te verwerven, maar wereldburgerschap vraagt wel om een symbiotische verhouding tussen de lokale gemeenschap en de wereldgemeenschap, met een kritische houding naar binnen toe en een open houding naar de rest van de wereld toe.

Er zijn aanbevelingen gedaan betreffende de academische taak, Afghaanse academici, onderwijs en wereldburgerschap, non-interventie, de taak voor de politiek en welke hulp wel.

Afsluitend is het belangrijk, met betrekking tot de conditie van wereldburgerschap, om lessen te trekken uit de situatie van Afghanistan. Omdat Afghanistan een prominent onderdeel blijft van de hedendaagse discussies over vraagstukken van oorlog en vrede en de rol die mondiale mogendheden hierin spelen, zal het toekomstige beleid van de VS en de EU gebaat kunnen zijn bij de resultaten van dit onderzoek. Deze kritisch-filosofische analyse zou een aanleiding kunnen vormen voor nader onderzoek op het gebied van filosofie, sociologie, politicologie, rechten, onderwijswetenschappen en internationale betrekkingen.

## Summary (Engelse samenvatting)

### **Reflections on global citizenship:** *A comparative analysis of Aghanistan and the Netherlands*

This study addresses two main questions: (1) *What are the justification and the conditions for global citizenship*? and (2) *What is the relation between global citizenship education and education in general*? This investigation is based on the idea that citizenship in the current globalising world should entail more than being a citizen in a territorial nation-state and should be supplemented by the notion of a human being as a global citizen endowed with universal human rights.

This realisation stems from the author's intellectual journey as a political refugee from Afghanistan. For this reason this study will emphasize that the global political events and its effects on Afghanistan have resulted in an impairment of the formation of a democratic rule of law in this country, even to the point of rendering it impossible. The Afghan situation must be situated in a complex globalised world characterised by an interdependent, cultural and politically volatile habitat. It is argued that this global dimension inevitably requires a deeper and broader notion of citizenship, to wit global citizenship. The author's personal involvement with his native country is shown in the case of his analysis of the crime against Farkhunda, which serves as a tragic illustration of the failure of any attempt to bestow freedom upon the Afghan people. Farkhunda's story, as it shows the violation of her basic rights, is used as a benchmark for the verification or relevance of cosmopolitan theories. It is a fact that nations in a globalised world no longer form isolated communities but are related to (and dependent) on other nations. This gives the basic principle of moral responsibility ever more urgency, not only towards our local community but also towards those people that are far removed from our direct experiences. It is our moral duty to hear the voices of the weak and oppressed that suffer from the international power struggles. We ought not to turn a blind eye to the plight of the Afghan people for we are not only responsible for what we do, but also for what we could have prevented.

This dissertation applies a methodology that differs from more traditional forms of philosophical investigation in that there is no attempt made to formulate an ideal form of global citizenship. By contrast, the focus lies on the material obstacles for a cosmopolitan society. This method is dubbed a 'participatory baggage-research' whereby the author is an active participant whose historical baggage constitutes an integral component of the research. For this reason the societies of Afghanistan and the Netherlands are 'mirrored'. Further, placing citizenship in a global context necessitates a comparative method. Comparing a society like the Netherlands with a society like Afghanistan makes it possible to gain a deeper insight concerning justice in both societies. For this participatory study the author used open interviews, participated in public debates, seminars and conferences, hosted workshops on global citizenship, analysed primary sources and did literary research.

The idea of global citizenship is presented in the first chapter by means of a philosophical conceptualisation of citizenship and global citizenship. The next chapter provides a historical perspective on cosmopolitanism. The case of the human rights violation of Farkhunda is here used as a benchmark. Chapter three investigates the notion of the nation-state in relation to citizenship. The topic of the fourth chapter is citizenship and the formative role of education in present day societies. Finally, chapter five addresses the relation between education and global citizenship.

The first chapter shows that a characterization of the concept of citizenship is problematic. Though a general core can be discerned, namely membership and a particular type of rights, the interpretation of these elements can differ. In current times, the concept of citizenship often refers to types of social behaviour and ethical attitudes. This is joined by two conceptions of citizenship, namely an intrinsic conception and an instrumental conception. Citizenship is also a prerequisite for a modern democracy, both the basic institutions as the qualities and attitudes of the citizens. As in present day, democracy and citizenship are connected with a global conception of justice, international institutions are required. These institutions must be able to tackle global issues; this is problematic for a theory of democracy grounded in the nation. This provides a framework to understand global citizenship/cosmopolitanism. Using different typologies, an overview is given of what global citizenship may entail. From this follows that no equivocal definition of cosmopolitanism is possible. The salient point is not what global citizenship is, but what global citizenship can provide to the practices in the world. A working definition is given, thus providing a preliminary idea of the content of global citizenship: *the awareness of being a member of a community of humans in the world, that does not stop at the boundaries of the own local or national community.*

Chapter two provides an overview of cosmopolitan theories throughout history. As a rule these cosmopolitan ideas are contextualised by means of the way citizenship appears in history. As far as we know, the Greek philosopher Diogenes was the first thinker that explicitly expressed the idea of cosmopolitanism, though certain cosmopolitan ideas predated him. These can already be found in traditions that predate Greek antiquity, as in the Ancient Egyptians or the ideas of Zarathustra. Next the ideas of Greek antiquity and the cosmopolitanism of the Roman Empire are explored. Medieval citizenship shows that that an impetus is given to our modern idea of citizenship, but with a central place for religion. In the Renaissance, this conception of urban citizenship is further developed and in modernity the idea of membership is subsequently connected to the nation(-state), by which a reciprocal relationship arises between state and citizen concerning duties.

Kant takes the next big step in the development of cosmopolitanism. He adds a third dimension of *law* to local civil law of citizens sharing a nationality and international law of states, which pertains to the political unity within a global civil society. He proposes three articles that serve for the attainment of perpetual peace: a civil constitution must be republican, international law must be based upon a

federalism of free states and the law of world citizenship must be limited to the conditions of universal hospitality.

Kant's theory had a huge influence on the many philosophers seeking to further develop the notion of cosmopolitanism. Present day theory proceeds beyond Kant's theory of the law of world citizenship by stating that adaptations for the theory are necessary to fit a globalized world. Whether the starting point is an individual conceptions of rights (David Held) or a collective one (Iris Marion Young), or a world organisation is enforcing human rights (Jürgen Habermas), or refugee cities that guarantee hospitality (Jacques Derrida), what all these theories make clear is that the present institutions cannot guarantee human rights nor the law of world citizenship.

Chapter three focusses on the nation-state. The French revolution introduced a new notion of the nation, in which state-citizenship 'as a people' was collective and sovereign, entailing the inalienable right of self-government. This process marked the transition from subject to citizen, thus advancing the people as the sole source of legitimacy of power of the state, to wit the nation-state. Further, it is shown that the relation between territorial state boundaries of nation-states and democratic citizenship was more a matter of historical contingency than of necessity. Applied to Afghanistan, it is found that the process of nation-building was not completed, predominantly due to the interventions of foreign powers (divide and conquer).

Chapter four investigates the condition of citizenship education in both Afghanistan and the Netherlands. Central here is the relation between citizenship and the constituting role of education. Using policy documents and the legal assignment of citizenship, Dutch citizenship education is researched. Many problems concerning the conditions of citizenship education in both countries are found. The analyses of citizenship education in both countries enable the investigation into the relation between the global citizenship education and general education and how citizenship can be implemented in educational practices.

The final chapter delves into the relation of global citizenship and general education. The present day global situation requires a new concept of citizenship placed in a broader context than just the classical citizenship of the nation-state. This new concept is a moral type of citizenship, implying obligations towards all other global citizens. Following the principle of neutrality, membership of a religious or ethnical group cannot serve as a sufficient basis for global citizenship. Conversely, the principle should always be independent thought. Global citizenship can only be realised if it is given a central place in education. Hence, citizenship education needs to be expanded into global citizenship education grounded in human rights. Global citizenship should therefore be taught in all forms of education.

The conclusion of this study provides the answers to the two main questions. *The first main question* contains two elements, separate, but sometimes overlapping, namely (1) the justification and (2) the conditions. A justification constitutes the *why* of (in this case) global citizenship: it provides the reasons

why we should aim for global citizenship and why it should be regarded as an inalienable human right. The conditions by contrast form the *how* of global citizenship: the conditions that make global citizenship possible.

From the many justifications, a choice is made for those formulations that are regarded as the most important:

*1. Geographical structure of the earth:* The most important (and possibly the least emphasized) justification of global citizenship is the finite nature of the earth. This implies universal hospitality understood as a right: the law of world citizenship.

*2. Moral responsibility:* Inherent in the law of world citizenship is a moral justification: humans have a mutual moral responsibility, not only towards our fellow citizens as laid down in the laws of the nation-state, but also obligations towards all fellow humans, based on universal rights. This also implies a moral responsibility to keep the earth habitable. Due to this ultimate responsibility, we owe it to the world to widen our perspective. Thus the author pleads for the urgency of a global citizenship that not only focusses on humans, but also on the world itself, including animals and nature.

*3. Globalization:* Our times show ever growing globalization. This implies that the classical functions of the state should be revised. Current theories are aimed at the relations between states and thus are unable to explain the multiplication of non-state actors and cross-border forms of cooperation and conflict. There are several cross-border specialised networks and domains of regulation, law, governmentality and political activism. It requires a re-interpretation of the role of the nation-state. The theory of democracy itself is linked with the nation-state, thus a re-interpretation of the nation-state requires a re-interpretation of democracy itself. The institutions required do not fit nation-based conceptions of democracy. Presently, transnational organisations point to a large democratic deficit and they lack political legitimacy in the view of citizens. What is needed is a cosmopolitan concept of democracy and conversely of citizenship. Many issues concerning the world are global. The scale of issues concerning climate alone require an approach that cannot be executed on a local or state level alone.

Subsequently, this study identifies the following conditions:

*1. Nation-state:* Global citizenship requires a relation of equality between states. Nowadays this is only possible if a state is a nation-state, making the nation-state a historical contingent condition. There are countries that do not satisfy the conditions of a nation-state. Countries failing to guarantee civil rights within their own constitutions make it impossible to guarantee such rights in interstate or global relations.

*2. Free citizenship:* The formation of the nation-state has proven to be instrumental in the transition from subject to citizen. Citizenship meant the membership of a political community with its resulting rights

and duties, but it also became the dominant identity of a nation that identified itself with the state. Citizenship became the universal denominator. It requires an active and dedicated participation in the nation-state, where the state has explicit expectations of its citizens, thus forging a strong bond between citizen and state. The role of religion in the public domain in Western secular states has all but expired. The ratification of the UDHR, a *secular* declaration on human rights, may serve as an example. These secularly grounded declarations can guarantee the rights of *all* citizens. This stands in contrast with non-secular states such as Afghanistan, where citizens are regarded as *subjects* and religion dictates all duties these subjects should perform. On this basis we conclude that secularisation is necessary for global citizenship as it constitutes a *norm* and a condition for it. Global citizenship can only be realised when the citizens of the constituting states have the status of *free citizen*. This condition is only met in a democratic secular rule of law where all inhabitants are treated equally as a *human being,* guaranteed by shared legislation authored by the citizens themselves by means of a democratic process.

*3. Republican, League Nations, Universal Hospitality*: All human interaction should be covered by a civil constitution. This constitution ought to *republican*, bound by the principle of freedom of all members of a society, according to the principle of dependence to a common legislation and according to the law of equality. The international law ought to be based on a federalism of free states, from which follows that states, because of their need for security, ought to organise themselves into a *league of nations*. To this the law of world citizenship must be added, limited to the conditions of *universal hospitality*.

*4. Cosmopolitan Concept Democracy*: Because the law of world citizenship claims an inherent universal moral justice, our moral responsibility towards the other does not stop at the borders of the nation-states. The claim of justice can only be judged by means of the public reason. The public reason, an essential characteristic of a modern understanding of democracy, forges a close connection between global justice and democratic practice. From this one can conclude that if democracy is understood in the broader perspective of public reason, the practice of global democracy can *now* be realised.

*5. Independent institutions that guarantee human rights:* A cosmopolitan concept of democracy requires global democratic institutions that safeguard human rights and enforce the peace. Human rights should have the status of a constitution for all participating countries, with the inflexible demand that all countries *must* safeguard these human rights. The constitution of the participating countries should be in accordance with the constitution of the supranational world organisation. This means that the U.N. should not merely have to appeal to the interests of the individual nation-states, but that a parliament must be formed, seating both world citizens as state representatives.

*6. Non-interventionism:* The principle of non-intervention *categorically* states that a state may not intervene in the constitution and government of another state, by means of violence. The granting of a minimal right of intervention on the basis of morally reprehensible conduct thus means the introduction of a right on war. Violence is and can only be legitimate as self-defence. The violation of the principle of reciprocal

non-intervention resulted in the absence of the condition of the nation-state in countries as Afghanistan. Thus the transition from subject to citizen could not materialize, let alone the formation of a global civil society based on sovereignty and equality.

As the education towards global citizenship comprises both a learning process, and the cultivation of attitudes, a major role is reserved for upbringing and education. For this reason, the second main question focuses on the specific role of education.

It is important that when people in the world become aware of the notion of global citizenship, they also realise that all rational beings should acknowledge the ethical claim and the attached moral duties. The validity of the moral duty should be judged by a public and discursive inquiry, in combination with impartiality. The role of education follows from the societal meaning that education has, namely as the place where the young citizen learns how his critical judgement can be sharpened and developed. The student must be made aware of the place he will assume in the community of world citizens. The school should provide a safe practice court for global citizenship. Here, a new awareness should be cultivated of the responsibility of any one person towards all fellow humans and not just towards the citizens of the appropriate state. Global citizenship is after all a supplement to national citizenship and not a replacement of it. The analysis of policy documents in chapter four showed the necessity of a curriculum concerning global citizenship. The core of the problem of Dutch citizenship education is that it does not have the status of a course nor does it have the learning goals. Chapter five offers a possible solution, comprising both substantive as organizational aspects. For the formation of young citizens it is necessary to forge their place in their own community, but global citizenship does demand a symbiotic relationship between the local community and the global community, with a critical attitude towards the inside and an open attitude towards the rest of the world.

Recommendations have been made concerning the academical task, Afghan academics, education and global citizenship, non-intervention, the task for politics and what specific aid should be given to countries like Afghanistan.

Finally and most importantly, it is necessary to draw lesson from the situation of Afghanistan concerning the condition of global citizenship. Because Afghanistan remains a prominent part in contemporary discussions on matters of war and peace and the role of global powers herein, the future policies of the U.S. and the E.U. may benefit from the results of this dissertation. This critical-philosophical analysis may spawn further inquiries in the fields of philosophy, sociology, political sciences, law, educational studies and international relations.

# Bibliografie

**Wetenschappelijke bronnen:**


Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. 2e druk. London: Verso, 1991.

Appiah. Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in A World of Strangers*. New York en Londen: Northern & Company, 2006.

Appiah, Kwame Anthony. *De Erecode: hoe morele revoluties plaatsvinden*. Willem Visser (vertaling). Amsterdam: Boom Uitgevers, 2016.

Appiah, Kwame Anthony. *Kosmopolitisme*: *Ethiek in een wereld van vreemden*. Bert Bakker en Han van der Vegt (vertaling). Amsterdam: Bert Bakker, 2007.

Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Aristoteles, "Politica*."* in: Tjitske Akkerman (redactie). *De kwetsbare democratie.* 2e druk. Amsterdam: het Spinhuis, 2005. 18-30.

Audi, Robert (redactie). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2e druk. Cambridge: *Cambridge University Press*, 1999.

Antoninus, Marcus Aurelius. *Overpeinzingen*. Stichting School voor Filosofie/Amsterdam (vertaling). Amsterdam: Stichting Ars Floreat, 2006.

Azizi, Bashir. *In de spiegel van Afghanistan: Mogelijkheidsvoorwaarden voor de vrijheid van het subject in een gesloten samenleving.* (2011) http://arno.uvt.nl/show.cgi?fid=120896 (3 juli 2016).

Azizi, Bashir. *Nawroz: Motivation and Cultural Mission, a Case Study Reunderstanding of Cultural Heritage*. The Netherlands: Shahmoama, 2003.

Baltzly, Dirk. "Stoicism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (10 April 2018), https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/ (Geraadpleegd op 17 maart 2019).

Barfield, Thomas. *Afghanistan: a Cultural and Political History*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010.

Beauchamp, Tom L.. *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*. 3e druk. Boston: The McGraw-Hill Companies, 2001.

Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Manifesto." in: Gareth Wallace Brown en David Held (redactie). *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Bellamy, Richard. "*Introduction."* in: Richard Bellamy en Madeleine Kennedy-Macfoy (redactie). *Citizenship, Critical Concepts in Political Science Volume 1*: *What is Citizenship? Theories of Citizenship: Classic and Contemporary Debates*. London and New York: Routledge, 2014. 1-19.

Benhabib, Seyla. *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press, 2006.
van der Blom, D. *De verhouding van staat en religie in een veranderende Nederlandse samenleving*. Leiden: Uitgeverij Aspekt, 2016.

Bodelier, Ralf. *Kosmopolitische perspectieven: reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'*. Tilburg: Celcus juridische uitgeverij en uitgeverij Wereldpodium, 2012.

Bok, Derek. "Can Higher Education Foster Higher Morals?". in: William H. Shaw (redactie). *Social and Personal Ethics*. Belmont etc.: Wadsworth Publishing Company, 1996. 494-503.

Boomkens, René. *Erfenissen van de Verlichting, basisboek cultuurfilosofie*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011.

Bourke, Stephen (redactie). *Het Midden Oosten, van de prehistorie en het babylonische koninkrijk tot de opkomst van de islam*. Aad van de Kooij en Vitataal (vertaling). Kerkdriel: Librero, 2014.

Boyce, Marry. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Branham, R. Bracht. Goulet-Cazé, Marie-Odile. *The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley: University of California Press, 1996.

Bremmer, Rebekka. ten Kate, Laurens. Warrink, Eelke. *Encyclopedie van de Filosofie: van de oudheid tot vandaag*. Amsterdam: Boom, 2007.

Breuilly, John. "Introduction". in: Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Chicago, Blackwell Publishing, 1983. xiii-liii.

van den Brink, Gabriël. *Moderniteit als opgave: een antwoord aan relativisme en conservatisme.* Amsterdam: Sun, 2007.

Brown, Gareth Wallace. Held, David. "Editors Introduction". in: Gareth Wallace Brown en David Held (redactie). *The Cosmopolitanism Reader.* Cambridge: Polity Press, 2010. 1-14.

Brown, Gareth Wallace. "Kant's Cosmopolitanism". in: Gareth Wallace Brown en David Held (redactie). *The Cosmopolitanism Reader.* Cambridge: Polity Press, 2010. 45-60.

Clark, Peter. *Zoroastrianism: an Introduction to an Ancient Faith*. Sussex: Sussex Acedemic Press, 1998.

Cliteur, Paul. "The Crucifix and the Ideal of a Religiously Neutral State". in: *Journal of Church and State*, Vol. 61 (2). 2018. 181-191.

Cliteur, Paul. *God houdt niet van vrijzinnigheid.* Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2004.

Cliteur, Paul. *Het Monotheïstische Dilemma.* Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers. 2010.

Cliteur, Paul. *Moreel Esperanto.* Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers, 3e druk, 2007.

Cliteur, Paul. *Natuurrecht, Cultuurrecht, Conservatisme: Grondslag van de Democratische Rechtsstaat*. Leeuwarden: Universitaire Pers Fryslân, 2005

Cliteur, Paul. Herrenberg, Tom (redactie). *The Fall and Rise of Blasphemy Law*. Leiden: Leiden University Press, 2016.

Cliteur, P.B.. *De filosofie van mensenrechten*. 2e druk. Nijmegen: Ars Aequi Libri, 1999.

Coleman, Janet. *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford en Malden: Blackwell Publishers, 2000.

Cook, John et al.. " Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature". *Environmental Research Letters, vol. 8* (2). IOP Publishing Ltd, 2013. https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/8/2/024024 (Geraadpleegd: 15 augustus 2019).

Dam, Bette. *Op zoek naar de vijand, Het verhaal van een terrorist die een vriend wilde zijn* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2019).

Dekker, G. en Stoffels, H.C.. *Godsdienst en samenleving: een introductie in de godsdienstsociologie*, 3e druk. Kampen: uitgeverij Kok, 2009.

Dennett, Daniel. 2006. Let's teach religion – all religion – in schools. TED video. https://www.ted.com/talks/dan_dennett_s_response_to_rick_warren/transcript.

Dershowitz, Alan. *Blasphemy: How the Religious Right is hijacking our Declaration of Independence*. Hoboken en New Jersey: John Wiley & Sons, 2007.

Derrida, Jacques. *Kosmopolieten aller landen, kop op: Over gastvrijheid.* W. van der Star (vertaling),12-32. in: Wouter van Gils, Alexandra Hermesdorf, Laurens ten Kate en Eelke Warrink (redactie). *Filosofie, 5 De nieuwste filosofie.* Amsterdam: Company of Books, 2005. 283-301.

Descartes, René. *Over de Methode*. vertaald door Th. Verbeek. Meppel: Boom, 1979.

Dillon, Matthew. Garland, Lynda *Ancient Greece: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Alexander the Great.* 3e druk. Londen en New York: Roudledge, taylor & francis group, 2010.

Donnelly, Jack. "Cultural Relativism and Universal Human Rights". in: *Human Rights Quarterly,* 6. 1984. 400-419.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice.* Ithaca en London, Cornell University Press, 1989.

Epiktetos. *Zakboekje: Wenken voor een evenwichtig leven*, Hein L. van Dolen en Charles Hupperts (vertaling). Nijmegen: Sun, 2009.

Farhang, Mohammed Sediq. *Afghanistan dar Panj Qarne Akhyer.* Qum: Mossesah Matbati Ismaël, 1992.

Fennema, Meindert. *De moderne democratie geschiedenis van een politieke theorie.* Amsterdam: Het Spinhuis, 2001.

Foster, Michael. **"**Johann Gottfried von Herder." *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (25 augustus 2017) https://plato.stanford.edu/entries/herder/ (geraadpleegd op 31 maart 2019).

Fukuyama, Francis. *De Oorsprong van onze politiek*. Robert Vernooy (vertaling). Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij Contact, 2011.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* 2e druk. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006.

Ghobar, Mir Mohammed Ghulam. *Afghanistan dar masire tarikh*. 2e druk. Iran: Pyame Mahajer, 1980.

Gray, John. *Zwarte Mis: apocalyptische religie en de moderne utopieën*. Rogier van Kappel en Albert Witteveen (vertaling). 4e druk. Amsterdam: Ambo, 2009.

Grayling, A.C.. *Against all Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*. London: Oberon Books, 2007.

Grayling, A.C.. *The Age of Genius: The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind*. London: Bloomsbury, 2016.

Grayling, A.C.. *Towards the Light: The Story of the Struggles for Liberty & Rights that made the Modern West*. London: Bloomsbury Publishing, 2007.

de Groot Isolde. Eidhof, Bram. *Democratisch burgerschapsonderwijs & scholierenverkiezingen, een verkennend onderzoek naar de huidige en wenselijke vormgeving van scholierenverkiezingen in Nederland anno 2017*. Plaats van uitgave onbekend: Universiteit voor Humanistiek & ProDemos, 2018.

Guiora, Amos. *The Crime of Complicity: the Bystander in the Holocaust*. Chicago en Illinous: Ankerwycke Books, 2017.

van Gunsteren, Herman. *Bouwen op burgers: Cultuur, preventie en de eigenzinnige burger*. Amsterdam: Uitgeverij van Gennep, 2008.

Habermas, Jürgen. *Geloven en weten en andere politieke essays*. Frank Rebel en Hans de Vries (vertaling). Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009.

Habermas, Jürgen. *Recht en politiek in een tijd van globalisering*. Leon Pijnenburg (vertaling). Zoetermeer: Klement. 2011.

Hansen, David T. *The Teacher and the World: A Study of Cosmopolitanism as Education*. New York: Routledge, 2011.

Harari, Yuval Noah. *21 Lessen voor de 21ste Eeuw*. Inge Pieters (vertaling). Meppel: Thomas Rap, 2018.

Harvey, David. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.

Hazard, Paul. *The European Mind 1680-1715*. J. Lewis May (vertaling). Harmondsworth: Penguin University Books, 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of History*. J. Sibree (vertaling). New York: Dover, 1956.

Held, David. *Cosmopolitanism: ideals and realities*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Herrenberg, Tom. "Denouncing Divinity: Blasphemy, Human Rights, and the Struggle of Political Leaders to defend Freedom of Speech in the Case of *Innocence of Muslims*". *Ancilla Iuris 1*. 2015. 1-19.

van der Hoek, Broer. "Meedoen alleen is niet genoeg". in: M.H. Bernaerts en C. van Kesteren (redactie). *Maatschappijleer Hoofdzaken, Landelijk Expertisecentrum, Mens en Maatschappijvakken*. Amsterdam: Landelijk Expertisecentrum Mens- en Maatschappijvakken, 2012.

Hooghoff, Hans. Bron, Jeroen. "Schoolontwikkeling en actief burgerschap". in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (redactie). *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*. Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010. 289-310.

Israel, Jonathan I.. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. Oxford & Princeton: Princeton University Press, 2014.

Israel, Jonathan. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2010.

Kant, Immanuel. *Kritiek van het Oordeelsvermogen*. Jabik Veenbaas en Willem Visser (vertaling). Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009.

Kant, Immanuel. *Kritiek van de Zuivere Rede*. Jabik Veenbaas en Willem Vissers (vertaling). 2e druk. Amsterdam: Boom, 2005.

Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Königsberg: uitgeverij onbekend, 1797.

Kant, Immanuel. *Naar de eeuwige vrede: een filosofisch ontwerp*. Voorwoord, inleiding en annotaties door Thomas Mertens. Thomas Mertens en Edwin van Elden (vertaling). Amsterdam: Boom, 2004.

Kant, Immanuel. *Wat is verlichting?*. B. Delfgaauw (vertaling). Kampen: Kok en Agora, Kampen,1988.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg. 1795.

Keller, Nuh Ha Mim. *Reliance of the Traveller*. Revised Edition. The Classic Manual of Islamic Sacred Law 'Umdat al-Salik' by Ahmad ibn Naqib al-Misri (d. 769-1368). in Arabic with Facing English Text, Commentary, and Appendices, Nuh Ha Mim Keller (redactie en vertaling). Beltsville: Amana Publications, 1994.

Keohane, Robert O.. Nye Jr., Joseph S.. "*Globalization: What's New? What's Not? (And So What?)* in: David Held en Anthony McGrew (redactie). *The Global Tranformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. Malden en Cambridge: Polity Press, 2000. 75-83.

Khalilzad, Zalmay. *The Envoy*: *from Kabul to the White House, my Journey Through a Turbulent World*. New York: St. Martin's Press, 2016.

De Kievid. Jan. *Democratie: ideaal en weerbarstige werkelijkheid*. Den Haag: ProDemos, 2012.

Kirk, G.S.. Raven, J.E.. *The Presocratic Philosophers: A critical History with a Selection of Texts*. London: Cambridge University Press, 1957.

Kissinger, Henry. *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*. London: Penguin Books, 2014.

Kleingeld, Pauline. Brown, Eric. "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (21 Juli 2013) http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism (10 Septemer 2016).

Kleingeld, Pauline. *Wereldburgers in eigen land: Over kosmopolitisme en patriottisme* (2005) https://www.rug.nl/filosofie/kcf/onze-mensen/oratie-kleingeld.pdf (22 juli 2018).

Kohlberg, Lawrence. "Moral Education". in: Harry J. Gensler, a.o. (redactie). *Ethics.* New York/London: Contemporary Readings, Routledge, 2004. 186-194.

Kramnick, Isaac (redactie). *The Portable Enlightenment Reader.* Harmondsworth: Penguin Books, 1995.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2e editie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Labrie, Arnold. "IJkpunten in het theoretische en historiografische debat". in: Leo H.M. Wessels en Toon Bosch (redactie). *Nationalisme naties en staten: Europa vanaf circa 1800 tot heden*, Nijmegen: Van tilt, 2015. 50-102.

Labrie, Arnold. "Van Wenen tot Frankfurt, 1815-1848", in: Leo H.M. Wessels en Toon Bosch (redactie), *Nationalisme naties en staten: Europa vanaf circa 1800 tot heden*, Nijmegen: Vantilt 2015) 158-281.

Laërtius, Diogenes. *Leven en leer van beroemde filosofen*. Rein Ferwerda (vertaling). Budel: Uitgeverij Damon, 2008.

Letteval, Rebecka. Linder, My Klockar. *The Idea of Kosmopolis: History, Philosophy and Politics of World Citizenship*. Hudinge: Södertörns Högskola. 2008.

Leurdijk, J.H.. *Wereldpolitiek: Over de betrekkingen tussen staten*. Bussum: Coutinho. 2001.

Leverink, René. "Schoolportret: Guido de Brès". in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (redactie). *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*. Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010. 15-17.

Loose, Donald. "Het belang van het christelijke paradigma voor de verhouding samenleving en religie." in: Donald Loose, E.A., *Religie in het Publieke Domein, fundament en fundamentalisme.* Vught: DAMON bv., 2007. 140-171.

Mertens, Thomas. *Mens & Mensenrechten: basisboek rechtsfilosofie*. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012.

Morsink, Johannes. "The Philosophy of the Universal Declaration". in: *Human Rights Quarterly,* 6. 1984.

309-334.

Munniksma, Anne. Dijkstra, Anne Bert. van der Veen, Ineke. Ledoux, Guuske. van de Werfhorst, Herman. ten Dam, Geert. *Burgerschap in het voortgezet onderwijs: Nederland in vergelijkend perspectief*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

Naerebout, Frits. *Griekse Democratie*. Amsterdam: Salomé, 2005.

Nickel, James, W.. *Making Sense of Human Rights*. Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1987.

Nielsen, Kai. "Ethical Relativism and the Facts of Cultural Relativity". in: *Social Research,* 33, 4. 1966. 531-551.

Nojumi, Neamatollah. *The Rise of the Taliban in Afghanistan: Mass Mobilization, Civil War and the Future of the Regime*. New York: Palgrave, 2002.

Nussbaum, Martha. *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*. Patty Adelaar (vertaling). Amsterdam: Ambo, 2006.

Nussbaum, Martha. *Cultivating Humanity*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Nussbaum, Martha. "Kant and Cosmopolitanism". in: Gareth Wallace Brown en David Held (redactie). *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. 27-44.

Nussbaum, Martha. *Niet voor de winst*, *waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*. Rogier van Kappel (vertaling). 14e druk. Amsterdam: Ambo/Anthos uitgevers, 2017.

Nussbaum, Martha. *De nieuwe religieuze intolerantie, een uitweg uit de politiek van de angst*. Rogier van Kappel (vertaling). Amsterdam: Ambo|Anthos uitgevers, 2013.

Nussbaum, Martha. *Oplevingen van het denken: over de menselijke emoties*. Amsterdam: Ambo, 2001.

Onfray, Michel. *Atheologie: De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam*. Harrie Nelissen (vertaling en Anneke van der Straaten (vertaling). Amsterdam: Mets & Schilt, 2005.

Onfray, Michel. *Cynismen: portret van de hondse filosoof*. Piet Meeuse (vertaling). Baarn: Ambo, 1992. 47.

Oxley, Laura. Morris, Paul. "Global Citizenship: A Typology for Distinguishing its Multiple Conceptions". *British Journal of Educational Studies* (2013) 301-325.

Peschar, Jules. et al. *Scholen voor burgerschap: naar een kennisbasis voor burgerschapsonderwijs*. R.J. Bosker et al. (redactie). Antwerpen en Apeldorn: Garant uitgeverij, 2010.

Pickety, Thomas. *Kapitaal in de 21ste eeuw*. Lidewij van den Berg, Marianne Kaas, Ankie Klootwijk, Daan Pieters en Manik Sarkar (vertaling). Amsterdam: De Bezige Bij, 2014.

Pinker, Steven. *Verlichting nu, een pleidoor voor rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang*. Ralph van der Aa (vertaling). Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact, 2018.

Plato, "Constitutie." in: Tjitske Akkerman (redactie. *De kwetsbare democratie*. 2e druk. Amsterdam: Het Spinhuis, 2005. 7-17.

Rashid, Ahmed. *Taliban*. Tinke Davids (vertaling). Amsterdam en Antwerpen: Atlas, 2002.

Renan, Ernest. *Wat is een natie?*. Coos Huijsen en Geerten Waling (vertaling). Amersfoort: Elsevier Boeken, 2013.

Robertson, Geoffrey. *Crimes against Humanity: The Struggle for Global Justice*. London: Penguin Books, 2012.

Rosati, Massimo (redactie). Stoeckl, Kristina (redactie). *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. Farnham: Ashgate, 2012.

Russell, Bertrand. *Geschiedenis van de Westers Filosofie, vanuit de politieke en sociale omstandigheden van de Griekse Oudheid tot in de twintigste eeuw*. Rob Limburg en Vivian Franken (vertaling). 23e druk. Utrecht: Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers, 2006).

Russell, Bertrand. *The Scientific Outlook*. London en New York: Routledge, 2001.

Safranski, Rüdiger. *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?*. Mark Wildschut (vertaling). Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2004.

Sandel, Michael J.. *Rechtvaardigheid, wat is de juiste keuze?*. Dick Lagrand en Marjolein Sloterdijk (vertaling). Plaats onbekend: Uitgeverij Ten Have, 2010.

Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Schama, Simon. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution.* New York: Random House, 1989.

Scruton, Roger. *England and the Need for Nations.* London: Civitas, 2004.

Sen, Amartya. *Het idee van rechtvaardigheid.* Hessel Daalder en Steven van Luchene (vertaling). Rotterdam: Lemniscaat, 2013.

Sherman, Franklin. "Dietrich Bonnhoefer, german theologian." *Encyclopædia Brittanica* (Datum laatste wijziging onbekend) https://www.britannica.com/biography/Dietrich-Bonhoeffer (25 november 2018).

Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress.* With a new afterword by the author. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

Singer, Peter. *Ethiek in een tijd van globalisering.* Bab Westerveld (vertaling). Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2003.

Singer, Peter. *Een ethisch leven.* C. Sykora Hendriks (vertaling). Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum, 2001.

Singer, Peter. *One World: The Ethics of Globalization.* New Haven & London: Yale University Press, 2002.

Sloterdijk, Peter. *Kritiek van de cynische rede*. Tinke Davids en Hans Driessen (vertaling). Amsterdam: boom, 2013.

Smith, Anthony D. *Nationalism*. 2e druk. Cambridge: Polity, 2010.

Snyder, Jack. *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict.* New York en London: W.W. Norton & Company, 2000.

Spanta, Rangin Dadfar. *Syasat Afghanstan; Rawayyate Az droen* Kabul: Aazem Publications, 2017.

Stace, W.. T. *The Concept of Morals*. London: Macmillan and Co. 1937.

Stace, W.. T. *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan and Limited ST Martins Street, 1920.

Steger, Manfred. *Globalisering*. Cornelis van Ginneken (vertaling). Amsterdam: AUP, 2014.

de Sousa Santos, Boaventura. "*Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality."* in: Boaventure de Sousa Santos en César A. Rodríguez-Garavito (redactie). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* New York: Cambridge University Press, 2005. 29-63,

de Sousa Santos, Boaventura. Rodríguez-Garavito, César A.. "*Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization.*" in: Boaventure de Sousa Santos en César A. Rodríguez-Garavito (redactie). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. New York: Cambridge University Press, 2005. 1-26.

Verhaeghe, Paul. *Identiteit*. 5e druk. Amsterdam: *De Bezige Bij*, 2012.

Verkoren, Willemijn. Junne, Gerd. "Rechtvaardigheid en geweld: hoe conflicten zijn ingebed in het mondiale systeem. in: Henk van Houtum en Joost van Vugt (vertaling). *Eerlijke nieuwe wereld: voorbij de grenzen van de natiestaat*. Zoetermeer: Klement, 2012. 125-152.

Veugelers, Wiel. "Denken over burgerschapsvorming". in: Jules Peschar, Hans Hooghoff, Anne Bert Dijkstra en Geert ten Dam (redactie). *Scholen over Burgerschap, naar een kennis over burgerschapsonderwijs*. Antwerpen en Amsterdam: Garant, 2010. 43-60.

Veugelers, Wiel, Derriks Mechtild en Ewoud de Kat. *Mondiale Vorming in Burgerschap: De Pedagogische Dimensie* 70. Amsterdam: Instituut voor de Lerarenopleiding UvA, 2008.

Veugelers, Wiel, Stolk, Vincent en Bron, Jeroen. *Op zoek naar gedeelde waarden: handreiking waarden en burgerschapsvorming op scholen* (september 2015) http://downloads.slo.nl/Repository/op-zoek-naar-gedeelde-waarden.pdf (1 juni 2016).

Veugelers, Wiel. "The moral and political in global citizenship." *Globalisation, Societies and Education* (2011) 473-485.

Vranken, Jan. Henderickx, Erik. van Hootegem, Geert. Vanmarcke, Luc. *Het speelveld, de spelregels en de spelers, handboek sociologie*. Leuven/Den Haag: uitgeverij Acco, 2017.

Walzer, Michael. *"Citizenship"*. in: Richard Bellamy en Madeleine Kennedy-Macfoy (redactie). *Citizenship, Critical Concepts in Political Science Volume 1, What is Citizenship? Theories of Citizenship: Classic and Contemporary Debates*. London and New York: Routledge, 2014. 86-92.

Weber, Max. *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Mark Wildschut (vertaling). Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012.

Westerman, Pauline. "Thomas van Aquino en de middeleeuwen." in W.J. van der Dussen (redactie). *Inleiding in de filosofie Griekse oudheid middeleeuwen*. 3e druk. Heerlen: Open Universiteit, 1998.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Zee, Machteld. *Choosing Sharia: multiculturalism, Islamic fundamentalism & British Sharia Councils*. The Hague: Eleven, 2015.

Zee, Machteld. *Heilige identiteiten: Op weg naar een shariastaat?*. Amsterdam: Querido, 2016.

Groot nieuws Bijbel: vertaling in omgangstaal. Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984.

Grote Nederlandse Bijbelvertaling: vertaling in omgangstaal. Nederland, Katholieke Bijbelstichting Boxtel en Haarlem, 1984.

The Holy Qur-ãn. The Kingdom of Saudi Arabia: The Presidency of Islamic Researches, 1413.

**Beleidsdocumenten en juridische bronnen**

European Court of Human Rights. *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms and Protocol* 4 november 1950. https://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=basictexts&c=
(Geraadpleegd: 16 maart 2019)

Islamitische Republiek Afghanistan, *Grondwet van Afghanistan,* (Afghanistan, 2004).

Ministerie van Buitenlandse Zaken, *Algemeen ambtsbericht Afghanistan*, (15 november 2016) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/ambtsberichten/2016/11/15/algemeen-ambtsbericht-afghanistan. (30 juni 2019).

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap. *Kamerbrief over burgerschap in het onderwijs* (16 december 2013) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/16/kamerbrief-over-burgerschap-in-het-onderwijs. (De bovenstaande link is helaas niet meer actief. De brief is te vinden in het overheidsarchief op deze website: http://rijksoverheid.archiefweb.eu/#archive. Hyperlinks van deze site zijn helaas niet eenvoudig te kopiëren. Gebruik de zoekfunctie om de brief in handen te krijgen.)

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap. *Kamerbrief met reactie op het burgerschapsonderzoek ICCS* (27 november 2017), https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2017/11/27/kamerbrief-met-reactie-op-het-burgerschapsonderzoek-iccs (Geraadpleegd: 30 juni 2019).

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap. *Kamerbrief over versterking burgerschapsonderwijs.* (7 februari 2017) https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2017/02/07/kamerbrief-over-versterking-burgerschapsonderwijs (Geraadpleegd: 30 juni 2019).

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, *Voorstel van wet tot wijzing van een aantal onderwijswetten in verband met verduidelijking van de burgerschapsopdracht aan scholen in het funderend onderwijs*, (05 juni 2018 – Consultatiepublicatie) https://www.internetconsultatie.nl/burgerschap (Geraadpleegd: 30 juni 2018).

Onderwijsinspectie. *De Staat van het Onderwijs: Onderwijsverslag* (2009/2010). https://www.onderwijsinspectie.nl/documenten/publicaties/2011/04/20/de-staat-van-het-onderwijs-onderwijsverslag-2009-2010 (Geraadpleegd: 03 juni 2017).

Onderwijsraad. Briefadvies wetsvoorstel burgerschapsopdracht (27 september 2018) https://www.onderwijsraad.nl/publicaties/2018/briefadvies-wetsvoorstel-burgerschapsopdracht/item7687 (geraadpleegd op 3 juli 2019)

Rechtbank Den Haag, ECLI:NL:RBDHA:2015:7145, 24 Juli 2016.

Tweede Kamer. *Motie Kooiman c.s. over burgerschapsvorming in het onderwijs.* (22 november 2011) https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2011Z23785&did=2011D57383 (geraadpleegd op 30 Juni 2019).

Tweede Kamer. *Motie van het lid Yücel over evaluatie van het initiatiefwetsvoorstel-Dijsselbloem c.s. over burgerschapsvorming* (5 maart 2013) https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/moties/detail?id=2013Z04336&did=2013D09042 (geraadpleegd op 30 juni 2019)

Tweede Kamer, "Regeerakkoord 2017: 'Vertrouwen in de toekomst'", (2017) https://www.rijksoverheid.nl/regering/regeerakkoord-vertrouwen-in-de-toekomst, (Geraadpleegd: 20 juni 2019).

Verenigde Naties. "Convention on the Rights of the Child", *Verenigde Naties* (20 november 1998). https://wetten.overheid.nl/BWBV0002508/2002-11-18#Verdrag_2 (geraadpleegd: 4 juli 2019).

Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (10 december 2018) https://www.navigator.nl/document/2a4b05b7619ad831d99cd0f3efc7f1f5/universele-verklaring-van-de-rechten-van-de-mens-10-12-1948-tot-?ctx=0143a9b42d4385e24dfcf97caeec4e4e (Geraadpleegd: 13 maart 2019).

The White House. *Statement of the President of the situation in Paris.* Office of the Press Secretary. (13 november 2015) https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2015/11/13/statement-president-situation-paris (Geraadpleegd: 20 maart 2019).

**Journalistieke bronnen en overige:**

Afhanistan, Sulh. "Harf haye Trump Az Pushte Pardah Muzakerat Ba Taliban Byangare Cheest?". *BBC Persia* (24 november 2018) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-46319949 (geraadpleegd 14 april 2019).

Al Jazeera,. "Taliban holds talks with US envoy in Qatar." *Al Jazeera* (19 november 2018) https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2018/11/taliban-hold-talks-envoy-qatar-181118085252177.html (geraadpleegd op 09 december 2018).

Al Jazeera, "Qatari emir: Our sovereignty is a red line," *Al Jazeera* (30 Oktober 017) https://www.aljazeera.com/news/2017/10/qatar-emir-blockading-countries-regime-change-171029194842654.html (Geraadpleegd op 30 Oktober 2017).

Amnesty International. "Stop met het terugsturen van asielzoekers naar Afghanistan." *Amnesty International* (5 oktober 2017) https://www.amnesty.nl/actueel/stop-met-het-terugsturen-van-asielzoekers-naar-afghanistan (geraadpleegd op 31 Maart 2019).

Amnesty International. "Spoedactie: VN moet dood Journalist Kashoggi onderzoeken." *Amnesty International* (Datum laatste wijziging onbekend) https://secure.amnesty.nl/spoedactie_khashoggi (9 december 2018).

Andere Tijden: "Op vakantie naar Afghanistan, Hippie Trail: het verdwenen pad naar het paradijs." *Andere Tijden* (13 mei 2017) https://www.anderetijden.nl/aflevering/707/Op-vakantie-naar-Afghanistan, (Geraadpleegd op 16 maart 2019).

ANP. "Hoge raad bevestigd veroordeling van Anraat." *Trouw* (30 Juni 2009) https://www.trouw.nl/home/hoge-raad-bevestigd-veroordeling-van-anraat~aced0c8b/ (Geraadpleegd op 7 oktober 2018).

Arbazadah, Nushin. "What a Mob Says About the State of Islam in Afghanistan". *Foreign Policy* (26 maart 2015) https://foreignpolicy.com/2015/03/26/what-a-mob-says-about-the-state-of-islam-in-afghanistan/ (geraadpleegd op 14 april 2019).

BBC, "Who are the taliban?," *BBC* (26 mei 2016) https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11451718 (geraadpleegd op 31 maart 2019).

BBC Persian. "Abdullah: Aghaz tawze shenasnamahaye electronic dawat ba buhran ast." *BBC Persian* (3 Mei 2018) http://www.bbc.com/persian/world-43988396 (geraadpleegd: 9 Juni 2019).

BBC Persian. "Baraye nukhusteen bar yak wazire pishine kabinah ba etehame 'fesad' mahakemah alani shud". *BBC Persian* (2 juni 2018). http://www.bbc.com/persian/afghanistan-44684534 (geraadpleegd: 04 juli 2019).

BBC Persian. "Barpaye namaze baran dar Nangarhar wa Paktia ba darkhwaste Ashraf Gani," *BBC Persian* (25 Januari 2018) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-42815327 (geraadpleegd op 31 maart 2019).

BBC Persian, "Buddgah beesh az penjah maktabe khyali dar welayate Paktia Afghanistan qata shud", *BBC Persian* (28 februari 2016),

http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/02/160228_k04_ghost_schools_discovered_in_paktia (geraadpleegd: 03 juli 2019)

BBC Persian. "Eteraze Flane Maduni dar Kabul Bal Sangsure Yak dchter dar Ghoor." *BBC Persian* (6 november 2016) http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/11/151106_fm_kabul_protest_condem_rukhshana_stoning (geraadpleegd op 10 september 2016).

BBC Persian. "Goftogoye Harun Najadizada ba Hamid Karzai". *BBC Persian* (24 september 2016). http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/09/160924_om_karzai (geraadpleegd: 04 juli 2019).

BBC Persian, "Hushdare Hafiz Mansur dar mawrede gustreshe efratgrayee mazhabi dar danishgah haye Afghanistan", *BBC Persian* (27 november 2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan-38124994 (geraadpleegd: 3 juli 2019).

BBC Persian. "Masulan bekefayatie khud ra tawjeh na kuneed." *BBC Persian* (9 Oktober 2016) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-37602610 (geraadpleegd: 9 Juni 2019).

BBC Persian. "Masuk Nezami Orohe Taliban dar Walayate Baghlan dar Yak Khudawe Police Dastghir Shud." *BBC Persia* (19 juni 2016) http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/06/160619_k05_taliban_ledear_arrested_in_baghlan (geraadpleegd op 10 september 2016).

BBC Persian. "Neeme az danishamozan madares Kabul mawrede khushunat qarar gereftah and". *BBC Persian* (10 februari 2018). http://www.bbc.com/persian/afghanistan-43018158 (geraadpleegd: 03-07-2019).

BBC Persian, "Neshaste Olamye deen dar Indonesie," *BBC Persian* (11 mei 2018). http://www.bbc.com/persian/afghanistan-44080491 (geraadpleegd op 31 maart 2019).

BBC Persian. "Rooznama hay Kabul." *BBC Persian* (17 augustus 2016) http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/08/160817_k04_kabul_press_review (Geraadpleegd op 24 augustus 2016).

Bush, George W. "George Walker Bush's Second State of the Union". Wikipedia (29, Januari 2002) https://en.wikisource.org/wiki/George_W._Bush%27s_Second_State_of_the_Union_Address (geraadpleegd op 25 augustus 2016).

Bush, George W.. "Transcript: George Bush's speech on Iraq." *The Guardian* (7 oktober 2002) https://www.theguardian.com/world/2002/oct/07/usa.iraq (geraadpleegd: 28 december 2018).

CBS. "Meer dan de helft Nederlanders niet religieus," *CBS* (12 oktober 2018) https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus (geraadpleegd: 12 oktober 2018).

Eidhof, Bram. Kruiter, Albert Jan. *Consensusdoelen in het Nederlandse burgerschapsonderwijs: een verkenning.* Instituut voor Publieke waarden (2016) https://zoek.officielebekendmakingen.nl/blg-798778.pdf. (geraadpleegd: 03-07-2019)

Gall, Carlotta. "Afghanistan to Expel 2 officials," *New York Times* (27 december 2007) https://www.nytimes.com/2007/12/27/world/asia/27afghan.html (geraadpleegd op 27 januari 2019).

Harun Najadizada. "Afghanistan; awardgahe digare baraye Iran wa Arabistan". *BBC Persian* (21 november 2016). http://www.bbc.com/persian/afghanistan-38043483 (geraadpleegd: 3 juni 2019).

Hirschkorn, Phill. "9/11 jurors face complex life or death decisions,", CNN, (26 april 2006) http://edition.cnn.com/2006/LAW/04/25/moussaoui.trial/ (geraadpleegd op 07 oktober 2018).

Hofs, Yvonne. "Kabinet hard onderuit in race naar Urgenda-doel; het doel kan niet meer worden gehaald." *Volkskrant* (23 januari 2019) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/kabinet-hard-onderuit-in-race-naar-urgenda-doel-het-doel-kan-niet-meer-gehaald-worden~bde3acb3/ (geraadpleegd op3 februari 2019).

van Hoogstraten, Diederik. "De Strijd tegen Klimaatverandering voert Californië wel zonder Trump." *NRC* (6 Juni 2017), https://www.nrc.nl/nieuws/2017/06/06/strijd-tegen-klimaatverandering-voert-californie-wel-zonder-trump-10947134-a1561850 (geraadpleegd op 19 Juni 2017).

Husaini, Ali. "Malalai Joya: Sulh Ba Taliban Khatarnakter Az Jang Ba Ien Grooh Ast." *BBC Persia* (8 Maart 2019) http://www.bbc.com/persian/afghanistan-47501903 (Geraadpleegd op 15 april 2019).

IIEP. UNESCO. "3 pillars of Afghanistan's education plan." *IIEP UNESCO* (12 februari 2018), http://www.iiep.unesco.org/en/3-pillars-afghanistans-education-plan-4379 (Geraadpleegd op 16-06-2019).

Jaeger, Toef. "Ik wilde het land eigenlijk niet uit voordat Asia Bibi weg kon," *NRC Handelsblad* (5 november 2018) https://www.nrc.nl/nieuws/2018/11/05/ik-wilde-het-land-eigenlijk-niet-uit-voordat-asia-bibi-weg-kon-a2753957 (geraadpleegd op 24 november 2018).

Kargar, Zarghuna. "Farkhunda: the making of a martyr." *BBC World News* (11 augustus 2015) https://www.bbc.com/news/magazine-33810338 (20 januari 2019).

Kranenburg, Mark. "Frans Timmermans bezorgder dan ooit over Europa", *NRC* (9 november 2015) https://www.nrc.nl/nieuws/2015/11/09/frans-timmermans-bezorgder-dan-ooit-over-europa-a1411632 (3 juli 2017).

van der Kruk, Bert. *Burgerschap: geven en nemen.* Verus (20 juni 2019). https://www.verus.nl/actueel/nieuws/burgerschap-geven-en-nemen (Geraadpleegd: 02 juli 2019).

Lahire, Nathalie. *Afghanistan: promoting education during times of increased fragility (English)* (Washington D.C.: World Bank Group, 2018). http://documents.worldbank.org/curated/en/280721531831663216/Afghanistan-promoting-education-during-times-of-increased-fragility (Geraadpleegd: 02-07-2019).

Landler, Mark. "U.S. Diplomat is Focus of Afghan Leaders' Anger Over Peace Talks With Taliban." *New York Times* (15 Maart 2019) https://www.nytimes.com/2019/03/15/us/politics/zalmay-khalilzad-afghanistan-taliban-talks.html (Geraadpleegd op 15 april 2019).

Mulder, Eildelt. "De Pakistaanse Asia Bibi is ter dood veroordeeld, om een slok water." *Trouw* (12 oktober 2018) https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/de-pakistaanse-asia-bibi-is-ter-dood-veroordeeld-om-een-slok-water~afbf21da/ (geraadpleegd op 11 november 2018).

Nationmaster. "Netherlands Literacy Stats." *Nationmaster.* https://www.nationmaster.com/country-info/profiles/Netherlands/Education/Literacy (Geraadpleegd op 16-6-2019).

Nichols, Michelle. "Angelina Jolie pushes for women to be part of Afghan peace talks," *Reuters* (29 Maart 2019) https://www.reuters.com/article/us-afghanistan-talks-jolie/angelina-jolie-pushes-for-women-to-be-part-of-afghan-peace-talks-idUSKCN1RA2HA (Geraapleegd op 15 april 2019)

Noor, Sahar. "Straf Moordenaars van Afghaanse Farkhunda." *De Volkskrant* (25 maart 2015) https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/straf-moordenaars-van-afghaanse-farkhunda~ba2a4788/ (Geraadpleegd op 19 januari 2019).

NOS "100 miljoen meer armen door klimaatverandering." *NOS* (8 november 2015) http://nos.nl/artikel/2067933-100-miljoen-meer-armen-door-klimaatverandering.html (geraadpleegd op 03 juni 2017).

Onderwijs in Cijfers. "Uitgaven". https://www.onderwijsincijfers.nl/kengetallen/onderwijs-algemeen/uitgaven (Geraadpleegd op 02-07-2019).

Osman, Borhan. "The Killing of Farkhunda (2): Mullahs, feminists and a gap in the debate." *Afghanistan Analyst Network* (29 April 2015) https://www.afghanistan-analysts.org/the-killing-of-farkhunda-2-mullahs-feminists-and-a-gap-in-the-debate/ (geraadpleegd op 14 April 2019).

Rasmussen, Sune Engel. "Family of Afghan Woman lynched by mob take comfort from tide of outrage", *The Guardian* (23 maart 2015). https://www.theguardian.com/world/2015/mar/23/attention-from-media-family-would-be-in-danger (geraadpleegd op 20 januari 2019).

Riemersma, Greta. "Bette Dam ontrafelde het leven van Talibanleider mullah Omar: Hij had een gesprekspartner kunnen zijn," *De Volkskrant* (22 februari 2019) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/bette-dam-ontrafelde-het-leven-van-talibanleider-mullah-omar-hij-had-een-gesprekspartner-kunnen-zijn-~b9c6e235/ (geraadpleegd op 16 maart 2019).

Roye, Zafar Shah. "Dar Sezdah Saal Tanha Yak Madahe Qanune Assi Naqz Nashundah." *8 Subh* (8 Mei 2016) http://8am.af/1395/02/19/massive-and-systematic-violation-of-constitution-2/ (geraadpleegd op 10 september 2016).

Rubin, Alissa J. "Flawed Justice After a Mob Killed an Afghan Woman". *The New York Times* (26 december 2015) https://www.nytimes.com/2015/12/27/world/asia/flawed-justice-after-a-mob-killed-an-afghan-woman.html (20 januari 2019).

Schrijvers, Erik. Kremer, Monique. "Kosmopolitisme is Onvermijdelijk", *Bureau de Helling* (21 september 2006), https://bureaudeheling.nl/auteur/erik-schrijvers (20 Januari 2017).

Starkey, Jerome. "Drugs for Guns: how the Afghan Heroin Trade is Fuelling the Taliban Insurgency." *Independent* (29 april 2008) https://www.independent.co.uk/news/world/asia/drugs-for-guns-how-the-afghan-heroin-trade-is-fuelling-the-taliban-insurgency-817230.html (geraadpleegd op 9 december 2018).

Trouw. "Premier Rutte: Nederland is in oorlog met IS." Trouw (14 november 2015) https://www.trouw.nl/home/premier-rutte-nederland-is-in-oorlog-met-is~a44350e8/ (geraadpleegd op 03 juli 2017).

Trouw. "Tweede kamer wil Asia Bibi onderdak bieden." *Trouw* (4 November 2018) https://www.trouw.nl/religie-en-filosofie/tweede-kamer-wil-asia-bibi-onderdak-bieden~afa47529/ (24 november 2018).

UNESCO. "Enhancement of Literacy in Afghanistan (ELA) Programme." *UNESCO*. http://www.unesco.org/new/en/kabul/education/youth-and-adult-education/enhancement-of-literacy-in-afghanistan-iii/ (Geraadpleegd op 16-06-2019).

Unesco Institute for Statistics. "Education Expenditures". in: Databank Worldbank. "Education Statistics". (2017) https://databank.worldbank.org/source/education-statistics-%5E-all-indicators/Type/TABLE/preview/on# (Geraadpleegd: 02-07-2019).

Urgenda. "Waarom weten we zeker dat de mens klimaatverandering veroorzaakt". *Urgenda* (datum laatste wijziging onbekend ) https://www.urgenda.nl/themas/klimaat-en-energie/klimaatvragen/waarom-weten-we-zeker-dat-de-mens-klimaatverandering-veroorzaakt/ (geraadpleegd op 03 februari 2019).

van der Veen, Casper. "Pakistaanse Christen Asia Bibi vrijgelaten." NRC Handelsblad (7 november 2018) https://www.nrc.nl/nieuws/2018/11/07/pakistaanse-christen-asia-bibi-vrijgelaten-a2754383 (24 november 2018).

Vereniging voor katholiek en christelijk onderwijs, *Scholen moeten vanuit eigen visie aan de slag met burgerschapsvorming* (9 januari 2014) http://www.verus.nl/nieuws/scholen-moeten-vanuit-eigen-visie-aan-de-slag-met-burgerschapsvorming (geraadpleegd op 5 Juni 2016).

Volkskrant, "Ministers roepen klimaatspijbelaars tot de orde: 'Je leert meer op school dan op het Malieveld," *de Volkskrant* (01 februari 2019) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/ministers-roepen-klimaatspijbelaars-tot-de-orde-je-leert-meer-op-school-dan-op-het-malieveld-~b0cec5dd/ (Geraadpleegd op 03 februari 2019).

Volkskrant, "Recordoogst voor Afghaanse papaverboeren." *Volkskrant*, (07 mei 2015) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/recordoogst-voor-afghaanse-papaverboeren~b9d1adb9/ (geraadpleegd op 09 juli 2018).

Vreeken, Rob "Afghanen geven voorkeur aan Taliban, niet aan politie", *Volkskrant* (28 september 2015) https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/afghanen-geven-voorkeur-aan-taliban-niet-aan-politie~be802ec3/ (geraadpleegd op 31 maart 2019).

de Vries, Marijke. "35.000 klimaatspijbelaars zetten Belgische politiek onder druk." *Trouw* (24 januari 2019) https://www.trouw.nl/home/35-000-klimaatspijbelaars-zetten-belgische-politiek-onder-druk~ac6dcdf9/ (geraadpleegd op 03 februari 2019).

Watts, Jonathan. "'No doubt left' about scientific consensus on global warming, say experts". *Guardian*. 24 juli 2019. https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humans-causing-global-warming-passes-99 (Geraadpleegd: 15 augustus 2019).

Westminster Abbey. "Sermon Given at Matins on the Fifteenth Sunday after Trinity." *Westminster Abbey* (15 september 2015) http://www.westminster-abbey.org/worship/sermons/2015/september/sermon-given-at-matins-on-the-fifteenth-sunday-after-trinity-2015, (3 juli 2016).

Yale Project on Climate Change. "Scientific and Public Perspectives on Climate Change". *Yale Project on Climate Change.* 2013. https://climatecommunication.yale.edu/publications/scientific-and-public-perspectives-on-climate-change/ (Geraadpleegd: 15 augustus 2019)

Zakaria, Rafia. "What Mortimer did: A Diplomat in British India Blundered a Border. The Consequences Continue to Shape World Politics". *AEON* (19 juli 2016). https://aeon.co/essays/how-a-colonial-blunder-grew-into-a-part-of-the-war-on-terror (geraadpleegd op 18 mei 2018).

Zaufishan, "Iranian Poetry 'Bani Adam' Inscribed On United Nations Building Entrance," *Zaufishan's Muslim Library* (17 september 2011) http://www.zaufishan.co.uk/2011/09/iranian-poetry-bani-adam-inscribed-on.html#sthash.DOGYRON0.dpuf. (geraadpleegd 30 Januari 2016).

Spreker Onbekend, 2018. Burgerschapsvorming, apart thema of integraal onderdeel van (profiel)onderwijs symposium. https://curriculum.nu/profielenberaad/ (Geraadpleegd: 30 juni 2019).

## Bijlage 1: Interview met de Inspectie van het Onderwijs

*"1. Gedurende de afgelopen tien jaar moest de Inspectie telkens weer concluderen dat burgerschapsonderwijs stagneert. In alle rapporten, ook dat van 2016-2017, wordt opgemerkt dat een planmatige aanpak en concrete leerdoelen ontbreken. De meeste scholen weten volgens dit rapport ook niet wat zij hun leerlingen met betrekking tot burgerschap willen leren.*

*Hoe valt dit te rijmen met uw conclusie dat de scholen in het algemeen aan de wettelijke eisen voldoen, zoals u eveneens meldt in uw rapport 2016-2017?*

Dit betekent dat met zeer uiteenlopende invullingen naar onder meer inhoud, aard en frequentie invulling aan wettelijke eisen gegeven kan worden. De wetgever heeft de opdracht tot bevordering van burgerschap terughoudend geformuleerd.

*2. De wettelijke eis voor goed burgerschap is dat het onderwijs bijdraagt aan het opgroeien van leerlingen in een pluriforme samenleving, aan het bevorderen van actief burgerschap, evenals hun sociale integratie. Ook dienen zij kennis te hebben van en kennis te maken met verschillende achtergronden en culturen van leeftijdsgenoten.*

*Hoe is het te verklaren dat deze opdracht vervuld wordt in scholen met een orthodox-christelijke, joodse of islamitische nominatie met dientengevolge een homogene leerling-populatie?*

Bij het tot stand komen van de wettelijke opdracht kwam naar voren dat de wetgever ervan uitgaat dat op uiteenlopende manieren invulling aan deze opdracht gegeven kan worden, ongeacht de kenmerken van scholen. Dit betekent onder meer dat scholen met een homogene populatie op andere manieren (dan via de heterogeniteit van de eigen leerlingenpopulatie) invulling aan deze opdracht kunnen geven.

*3. De staatssecretaris van Onderwijs heeft in zijn brief van 16 december 2013 aan de Tweede Kamer beloofd dat er prioriteit gegeven zal worden aan burgerschapsonderwijs, omdat er in vergelijking met de kernvakken hieraan te weinig aandacht besteed wordt.*

*a. Waaruit blijkt volgens de Inspectie dat de staatssecretaris daadwerkelijk dit voornemen in beleid geïmplementeerd heeft?*

*b. Het ontbreken van formele status heeft tot gevolg dat de handreikingen die vaker als bijdrage worden vermeld geen enkele invloed hebben op het curriculum en de schoolpraktijk.*

*Hoe kan de bestaande kloof tussen de wettelijke opdracht en de implementatie ervan overbrugd worden?*

a. Deze vraag kan het beste worden voorgelegd aan het ministerie van OCW. Meer algemeen kan erop worden gewezen dat de bewindslieden van OCW de Kamer hebben geïnformeerd over de voornemens tot versterking van burgerschapsonderwijs (zie: file://psf/Home/Downloads/kamerbrief-aan-de-tweede-kamer-over-versterking-burgeschapsonderwijs%20(1).pdf en file://psf/Home/Downloads/kamerbrief-met-beleidsreactie-op-de-staat-van-het-onderwijs-2015-2016.pdf).

b. De inspectie wijst in het themarapport over burgerschapsonderwijs (december 2016, beschikbaar via de website van de inspectie) op uiteenlopende mogelijkheden om bij te dragen aan de bevordering van de ontwikkeling van burgerschapsonderwijs, zoals ondersteuning van scholen, bevordering van randvoorwaarden (zoals lesmaterialen, instrumenten voor evaluatie) en verduidelijking van de wettelijke opdracht (zie meer uitgebreid in genoemd rapport). De inspectie doet in dit thema-rapport meerdere aanbevelingen voor verbetering van burgerschapsonderwijs.

*4. In een interview ( tijdschrift M&M, maart 2017) merkt staatssecretaris Dekker van onderwijs op dat de schuld van de stagnatie van burgerschapsonderwijs niet bij docenten gelegd kan worden, maar dat het "misschien wel een beetje onze schuld is".*

*Is de inspectie op de hoogte aan wie de grootste verantwoordelijkheid voor de jarenlange stagnatie toegerekend moet worden?*

De inspectie constateerde in de afgelopen jaren dat de burgerschapsopdracht in het scholenveld is opgepakt en veel scholen daaraan invulling geven, maar dat de ontwikkeling daarvan slechts langzaam verloopt en stagneert. In genoemd themaonderzoek wijzen scholen op uiteenlopende belemmeringen, zoals de beschikbaarheid van materialen, deskundigheid en andere (zie meer uitgebreid in genoemd rapport).

*5. Het is de taak van de Inspectie te controleren of onderwijs niet strijdig is met de basiswaarden van een democratische rechtsstaat.*

*Hoe controleert de Inspectie of de school uitlatingen en handelingen van leerlingen, die in strijd zijn met deze basiswaarden, corrigeert.*

*Hoe ga je om met leerlingen die deze basiswaarden niet wensen te delen?*

*Welke gevolgen heeft het als zowel leerling als school niet voldoen aan de wettelijke eisen van burgerschapsvorming?*

*NB: activiteiten die reeds ontplooid werden vóór de wet burgerschapsvorming een wettelijk vereiste was, worden nu gemeld als voldoende aan de wettelijke eis burgerschapsonderwijs.*

a. Het toezicht op het tegengaan van strijdigheid met basiswaarden is voor een deel risico-gericht: de inspectie reageert op signalen, incidenten en risico's. Daarnaast ziet de inspectie door middel van uiteenlopende toezichtvormen toe op de invulling die scholen hieraan geven (zie de standaard onderwijsaanbod, waar dit element onderdeel is van de eisen die aan de basiskwaliteit van scholen gesteld worden; zie file://psf/Home/Downloads/Onderzoekskader+voorschoolse+educatie+en+primair+onderwijs.pdf (betreft primair onderwijs, vergelijkbaar met andere onderwijssectoren).

b/c. Van scholen wordt gevraagd oog te hebben voor risico's die leerlingen op het terrein van basiswaarden lopen, waar onder alert te zijn op ongewenste uitingen en daar zowel corrigerend als pro-actief op te reageren. Scholen zijn niet verantwoordelijk voor de opvattingen van leerlingen, maar worden wel aangesproken als het onderwijs niet wordt afgestemd op eventuele risico's. Omdat de wettelijke burgerschapsopdracht een deugdelijkheidseis is, zal de inspectie scholen die hieraan onvoldoende invulling geven, opdracht geven tot herstel. Scholen die geen invulling willen geven aan de wettelijke burgerschapsopdracht, kunnen te maken krijgen met sanctionering. In het algemeen gesproken kan het daarbij in uiterste instantie gaan om gedeeltelijke of gehele intrekking van de bekostiging. Tot heden heeft die situatie zich niet voorgedaan.

*6. De invulling van de Wet burgerschapsonderwijs wordt vrijwel geheel aan de scholen zelf overgelaten. Is de steeds wisselende invulling van de socialiserende functie van het onderwijs door de politiek wellicht niet een van de voornaamste problemen die de stagnatie veroorzaakt hebben? (Bijvoorbeeld bij de verplichte maatschappelijke stage, hield de politiek zich niet alleen bezig met het 'wat' maar ook met 'hoe' burgerschapsvorming geïmplementeerd moet worden binnen de school).*

Zie het antwoord op vraag 3b

*7. In de brief van de staatssecretaris met betrekking tot de wettelijke opdracht tot burgerschapsvorming staat dat het een taak van het onderwijs is dat de leerlingen hun plaats vinden in onze dynamische en pluriforme samenleving.*

*Burgerschap dient te worden opgevat als een manier om in de wereld te staan. Is het dan niet logisch dat wij naast de traditionele overdracht van waarden van één natiestaat ook meer aandacht schenken aan wereldburgerschap en universele waarden?*

De wetgever heeft ervoor gekozen scholen veel ruimte te geven bij de invulling van het onderwijs ter bevordering van burgerschap. Wel geven zowel de wettelijke opdracht als de kerndoelen voor het basisonderwijs en de onderbouw van het onderwijs hieraan richting. De kerndoelen vragen scholen onder meer aandacht te schenken aan universele waarden, zoals de rechten van de mens, aan het belang van internationale samenwerking, enz.

*8. Staatssecretaris Dekker benadrukt in zijn brief aan de Tweede Kamer enerzijds universele waarden die onafhankelijk van iedereen gelden, anderzijds huldigt hij een particularistische opvatting, namelijk dat ieder individu zijn eigen waarden mag scheppen. Hij benadrukt dat democratie betekent dat het elk individu vrij staat om zich al dan niet door gezamenlijke waarden te laten leiden.*

*Raakt de staatssecretaris hier echter niet in een contradictie? Hoe moeten scholen in deze contradictie hun weg vinden?*

De burgerschapsopdracht vraagt van scholen dat het onderwijs niet in strijd is met de basiswaarden van de democratische rechtsstaat (zie: https://zoek.officielebekendmakingen.nl/stcrt-2006-128-p13-SC75886.html, met name slot).

De inspectie ziet er daarbij op toe dat scholen invulling geven aan de bevordering daarvan. De basiswaarden drukken een minimale set algemeen aanvaarde waarden uit, die van belang zijn voor continuering van de democratische rechtsstaat. Deze zijn dus leidend voor alle scholen.

De wettelijke opdracht laat daarnaast echter nadrukkelijk ruimte voor invullingen die scholen, bijvoorbeeld vanuit de levensbeschouwelijke oriëntatie van de school, willen zetten. Daarbij geldt de eis dat deze invullingen niet in strijd mogen zijn met de basiswaarden van de democratische rechtsstaat.

De inspectie heeft vanuit het onderwijstoezicht geen aanwijzingen dat in de schoolpraktijk onduidelijk is waarom het hier gaat. Wel stelt de inspectie vast (zie boven) dat scholen het soms moeilijk vinden het burgerschapsonderwijs invulling te geven."[726]

[726] (Anonieme bron binnen de Inspectie van het Onderwijs, ongepubliceerd interview, 9 oktober, 2017).

# Bijlage 2: Brief van Minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap

Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap

>Retouradres Postbus 16375 2500 BJ Den Haag

De heer Bashir Azizi
p/a Lyceum Schöndeln
Postbus 1014
6040 KA Roermond

Voortgezet Onderwijs
Rijnstraat 50
Den Haag
Postbus 16375
2500 BJ Den Haag
www.rijksoverheid.nl

Contactpersoon
A.C.B. Ten Holter

T +31 6 53 86 44 11
a.c.b.tenholter@minocw.nl

Onze referentie
1445969

Uw e-mail van
04 november 2018

Bijlagen
0

Datum

Betreft Burgerschap

Geachte heer Azizi,

Op 4 november heeft u mij een e-mail gezonden met daarin een verzoek om een onderhoud. Tevens stelt u een aantal vragen over het wetsvoorstel verduidelijking burgerschapsopdracht in het funderend onderwijs die u graag zou willen betrekken bij uw promotieonderzoek. Met deze brief reageer ik op uw bericht.

Uit uw vragen blijkt een grote kennis en betrokkenheid met het burgerschapsonderwijs. Ik heb ook van mijn medewerkers vernomen dat u ondertussen uitgebreid met hen heeft gesproken in een onderhoud op het departement, en dat zij op uw vragen zijn ingegaan. U heeft kritische input geleverd op het wetsvoorstel, en u bepleit het belang van een goede verankering in het curriculum. Wat u betreft staat centraal hoe dit gaat landen in de school en klas. Ik hecht zeer aan dit punt. Dit is en blijft de komende jaren hét aandachtspunt.

Uiteraard ben ik graag bereid om mee te werken aan uw verzoek aanvullende informatie te verstrekken, zodat u dit kunt betrekken bij uw onderzoek. Ik hoop dat ik met deze schriftelijke reactie voldoende recht doe aan uw toewijding en inspanningen. Ik kan helaas niet aan uw verzoek voor een persoonlijk onderhoud tegemoet komen. Ik vrees dat dit mijn agenda dat op dit moment niet toe laat.

Bij de beantwoording van uw vragen houd ik uw nummering aan.

*1. U spreekt (in het interview met het vakblad M&M van september 2018 ) de verwachting uit dat als scholen eenmaal het belang inzien van burgerschap dat ze dan ook, in combinatie met de ondersteuning van het ministerie, meer werk maken van burgerschapsonderwijs. Waarop is deze verwachting gebaseerd?*

Burgerschapsvorming is een kerntaak van het onderwijs. De inspectie heeft in haar themaonderzoek '*Burgerschapsonderwijs en de maatschappelijke stage*' van 2016 geconstateerd dat vrijwel alle scholen in hun onderwijs invulling geven aan de bevordering van burgerschap. Scholen geven in dit onderzoek ook aan burgerschapsvorming belangrijk te vinden. Dit is ook mijn ervaring in mijn gesprekken met schoolleiders en docenten. Op dit moment loopt de kwaliteit van

het onderwijs echter uiteen, mede door onduidelijkheid van de wettelijke burgerschapsopdracht. Parallel aan de wijziging van de wettelijke burgerschapsopdracht loopt een traject om het gehele curriculum in het funderend onderwijs te herzien. Op het gebied van burgerschap ontwikkelt een apart ontwikkelteam bouwstenen die de specifieke kennis en vaardigheden van leerlingen beschrijven. Deze opbrengsten vormen de basis voor de herziening van de huidige kerndoelen en eindtermen. Als de wettelijke opdracht meer duidelijkheid biedt, burgerschap een steviger plaats in het curriculum krijgt als gevolg van de curriculumherziening, en de inspectie scherper kan toezien op de wettelijke vereisten, zal dit scholen stimuleren om meer werk te maken van burgerschapsvorming.

*2. Scholen moeten volgens u (in de nabije toekomst) meer doen dan 'iets' met burgerschapsonderwijs. Betekent dit dat u concrete eindtermen met de meetbare resultaten gaat formuleren? Hoe verhoudt zich dit dan tot de vakloze status van burgerschapsonderwijs en de eigen vrijheid die scholen hebben met betrekking tot de invulling van het curriculum?*

Scholen hebben en houden ook met dit wetsvoorstel een hoge mate van vrijheid om zelf invulling te geven aan de burgerschapsopdracht. Dit is in lijn met hetgeen vastgelegd in artikel 23 van de Grondwet.

Met dit wetsvoorstel krijgt het bevoegd gezag de opdracht om actief burgerschap en sociale cohesie te *bevorderen*. Dit is een steviger formulering dan de huidige passage die voorschrijft dat het onderwijs 'mede gericht' moet zijn op actief burgerschap. Tevens zal de wijze waarop het burgerschapsonderwijs vorm krijgt 'doelgericht' en 'samenhangend' dienen te zijn en dient het zich tenminste herkenbaar te richten op de gemeenschappelijke kern. Dat heeft, op basis van de thans reeds geldende wettelijke bepalingen met betrekking tot kwaliteitszorg, ook een relatie met de kwaliteitszorg, waarbij scholen burgerschapsdoelen formuleren, leerplannen opstellen, opbrengsten daarvan volgen en leerresultaten in kaart brengen en waar nodig hun aanpak aanpassen. Het gaat daarbij om concreet uitgewerkte leerdoelen waarin scholen uitdrukken welke kennis, houdingen en vaardigheden ze leerlingen op verschillende momenten in de schoolloopbaan willen bijbrengen, en op basis waarvan het onderwijsaanbod kan worden vormgegeven. De inspectie houdt hierop toezicht.

Zoals aangegeven is dit niet de enige ontwikkeling op het gebied van burgerschap. Ook in de curriculumherziening neemt burgerschap een belangrijke plaats in. Hoe burgerschap uiteindelijk verankerd zal worden in kerndoelen en eindtermen is nu nog niet bekend. Deze afweging zal worden gemaakt in de brede context van de integrale curriculumherziening, waarbij rekening gehouden wordt met de samenhang binnen het gehele curriculum.

*3. U stelt dat burgerschap 'breder' in de school moet worden gedragen. Kunt u concreet aangeven hoe de hulp van alle docenten en schoolleiders binnen de strikte onderwijstijd geregeld zou kunnen worden, zonder dat dit nog meer gaat drukken op de werkbelasting van docenten en schoolleiders?*

Het is uiteraard aan scholen om te bepalen op welke manier docenten worden betrokken bij het burgerschapsonderwijs. Daar ga ik niets over voorschrijven. Wat ik wel van plan ben, is vastleggen in de wet dat het bevoegd gezag zorg moet

dragen voor een cultuur waarin alle bij het onderwijs betrokken personen in hun uitingen handelen in lijn met de basiswaarden van de democratische samenleving. Bestuurders, docenten, ondersteunend personeel en vrijwilligers geven de oefenplaats in de school vorm door het goede voorbeeld te geven door in hun uitingen te handelen in overeenstemming met voornoemde basiswaarden en de universeel aanvaarde mensenrechten. Op deze manier speelt iedereen een rol bij de burgerschapsvorming van leerlingen. Daarnaast wordt er binnen de curriculumherziening toegewerkt naar een kerncurriculum met daarin een stevige rol voor burgerschapsonderwijs, met voldoende ruimte voor scholen om eigen afwegingen te maken. Als het curriculum meer in balans is en daarmee minder overladen, en burgerschap hier een vast onderdeel van wordt, dan komt daarmee automatisch meer ruimte voor docenten om hier aandacht aan te geven.

*4. Zowel in de kamerbrief van de vorige minister van OCW als in uw nieuwe voorstel wordt beloofd dat er prioriteit gegeven zal worden aan burgerschapsonderwijs. Wat betekent deze prioritering in de praktijk voor een leerling gedurende zijn/haar loopbaan binnen de school? Hoe weten de leerlingen welke taken ze moeten uitvoeren en hoe wordt diens persoonlijke groei als democratische burger gewaardeerd?*

Het wetsvoorstel maakt aan het bevoegd gezag duidelijk dat de inspanningen op het gebied van burgerschap niet (meer) vrijblijvend zijn. De wijze waarop scholen invulling dienen te geven aan de burgerschapsopdracht is 'samenhangend' en 'doelgericht'. Samenhangend betekent dat dat het bevoegd gezag een visie dient te ontwikkelen op het burgerschapsonderwijs die zodanig in het onderwijsprogramma tot uitdrukking komt dat sprake is van een door de leerjaren heen samenhangend programma dat de burgerschapsvorming van leerlingen bevordert. Doelgericht houdt in dat het bevoegd gezag concreet formuleert wat leerlingen zullen leren. De bedoeling is dat de school een onderwijsprogramma hanteert dat verschillende activiteiten verbindt die zijn gekoppeld aan heldere leerdoelen, toegespitst op de leerlingpopulatie, en waarin stapsgewijs wordt toegewerkt naar de realisering van de leerdoelen. Deze visie op en planmatige uitwerking van het burgerschapsonderwijs dienen op grond van de bestaande bepalingen ook hun beslag te krijgen in de schoolgids en het schoolplan. Daarnaast vindt de uitwerking van de concrete kerndoelen en eindtermen plaats binnen het curriculumtraject en mijn verwachting is dat dat ook meer duidelijkheid zal bieden van wat de overheid verwacht van het onderwijs.

Op dit punt ligt er ook uitdrukkelijk een taak voor scholen. Het eigenaarschap van het burgerschapsonderwijs ligt nu bij de scholen en zal ook in de toekomst bij scholen blijven liggen. De inhoud van burgerschapsonderwijs kan nauw worden verbonden met specifieke waarden en normen die voort (kunnen) komen uit de levensbeschouwelijke of pedagogische grondslag van scholen. Scholen hebben de vrijheid zelf invulling te geven aan de burgerschapsopdracht, afhankelijk van hun eigen visie op burgerschap, gegeven de identiteit van de school en de schoolcontext. Hiermee staan scholen ook zelf aan de lat om leerdoelen te formuleren.

*5. Onder de kop "10 administratieve lasten", wordt gesteld dat het wetsvoorstel de eisen voor scholen aanscherpt. Wat betekent dit concreet voor docenten en leerlingen?*

Op grond van het wetsvoorstel moeten scholen zich inspannen om het burgerschapsonderwijs doelgericht en samenhangend te maken. Door te kiezen voor een dergelijke formulering maak ik de burgerschapsopdracht onderdeel van de kwaliteitszorg. Scholen moeten op grond van deze bepaling burgerschapsdoelen formuleren, leerplannen opstellen, opbrengsten daarvan volgen en leerresultaten in kaart brengen en waar nodig hun aanpak aanpassen. Het gaat daarbij om concreet uitgewerkte leerdoelen waarin scholen uitdrukken welke kennis, houdingen en vaardigheden ze leerlingen op verschillende momenten in de schoolloopbaan willen bijbrengen, en op basis waarvan het onderwijsaanbod kan worden vormgegeven. Leraren spelen hierin een centrale rol.

*6. Tot nu toe heeft burgerschap niet de status van een vak. Hoe is het dan mogelijk een 'ononderbroken' ontwikkelingslijn in burgerschap te realiseren en te bewaken?*

Ook zonder status van een 'vak' is te sturen op een ononderbroken ontwikkelingslijn. Zoals de inspectie in haar themaonderzoek *Burgerschapsonderwijs en de maatschappelijke stage* van 2016 constateert: "Burgerschap is een 'groot' begrip en heeft vertaling nodig. Vertaling naar wat de school onder burgerschap verstaat, wat ze 'goede burgers' vindt en wat leerlingen nodig hebben om dat te zijn en worden. Om adequaat onderwijs te kunnen geven is nodig dat dit een gemeenschappelijke vertaling is, die ook concreet gemaakt wordt. Er is dus een visie nodig op burgerschap, waarin vanuit de idealen van de school concreet wordt uitgewerkt wat de school met haar burgerschapsonderwijs bereiken wil, en welke leerdoelen daarbij horen."

Het is vervolgens aan de docenten om met elkaar te komen tot een doorsnijdend programma dat leidt tot de gewenste doelen. Vakken als maatschappijleer, godsdienst, levensbeschouwing, geschiedenis, aardrijkskunde, sport en beweging en drama en beeldende vorming zijn bij uitstek geschikt om invulling te geven aan onderdelen van dat brede burgerschapsprogramma. Ook in mentorlessen, projecten of door middel van excursies komen burgerschapsonderwerpen aan de orde. Wat van belang is dat scholen beter in beeld hebben wat ze allemaal al doen op het gebied van burgerschap, waar gaten vallen en hoe ze het aanéén kunnen rijgen tot een doorlopende leerlijn.

*7. Onder de kop "kwaliteitszorg" wordt gesteld dat ook al in het huidige wettelijke kader in het schoolplan vastgelegd moet worden hoe leraren ondersteund en gefaciliteerd moeten worden. Welke docenten moeten volgens u gefaciliteerd en ondersteund worden voor burgerschapsonderwijs?*

Op grond van het huidige wettelijk kader dient het bevoegd gezag in het schoolplan vast te leggen hoe leraren zullen worden ondersteund en gefaciliteerd, en wel zodat het bijdraagt aan de ontwikkeling en de uitvoering van het onderwijskundig beleid. Scholen bepalen zelf welke docenten faciliteiten en ondersteuning nodig hebben.

*8. Hoe maken we de doelen in het kader van burgerschap minder afhankelijk van het idealisme van toevallige passanten (docenten, schoolleider) op school?*

De verduidelijking van de wettelijke burgerschapsopdracht in combinatie met de curriculumherziening bevestigt dat het besteden van aandacht aan burgerschap een kerntaak is van het onderwijs. Het wordt steviger gepositioneerd in het hart van het onderwijs en er wordt op toegezien door de inspectie. Daarbij zullen we het burgerschapsonderwijs de komende jaren landelijk blijven monitoren, zodat we te zijner tijd kunnen bezien of een vervolgstap wenselijk of noodzakelijk is.

Tot slot wil ik u van harte bedanken voor uw vragen, waaruit een grote betrokkenheid bij het burgerschapsonderwijs spreekt. Ik hoop dat ik, hoewel ik niet aan uw verzoek om een gesprek tegemoet kan komen, met deze reactie een bijdrage heb kunnen leveren aan uw onderzoek. Ik wens u veel succes bij de voltooiing van uw promotieonderzoek.

Met vriendelijke groet,

de minister voor Basis- en Voortgezet Onderwijs en Media,

Arie Slob

## Bijlage 3: Model van Oxley & Morris'

| | "Intended antecedents" (Maatschappelijke context en theorie) | "Intended transactions" (Beoogde soort activiteiten die leerlingen hebben gedaan) | "Intended outcomes" (Beoogde elementen die de leerling hebben geleerd na onderwijs) |
|---|---|---|---|
| Politiek | De heersende stroming van 'kosmopolitische democratie' | De heersende stroming van 'kosmopolitische democratie' | De heersende stroming 'kosmopolitische democratie' |
| Moreel | Aandacht voor mensenrechten en verantwoordelijkheden, sterke kosmopolitische idealen | Enige aanduiding van het 'nieuw kosmopolitische' perspectief, aandacht voor mensenrechten en verantwoordelijkheden | Enige aanduiding van het 'nieuw kosmopolitische' perspectief, aandacht voor mensenrechten, verplichtingen en empathie |
| Economisch | Aandacht voor internationale ontwikkelingsperspectieven | Internationale ontwikkelingsperspectieven, maar ook een gedeeltelijke discussie over 'fair trade' | Aandacht voor de voordelen van globale handel en technologie voor internationale ontwikkeling |
| Cultureel | Aandacht voor de globalisering van kunst, media, taal, wetenschap en technologie; positieve kenmerken van multiculturalisme | Sterke focus op het verhogen van multicultureel bewustzijn | Sterke focus op multicultureel bewustzijn |
| Sociaal | Aandacht voor ideeën van de globale gemeenschap en het verbeteren van | Aandacht voor het ontwikkelen van de relatie tussen school en scholieren in | Sterke focus op samenwerking en inclusiviteit |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | communicatie tussen mensen. | verschillende landen en culturen. | |
| Kritisch | Aandacht voor ideeën over vooroordelen en stereotypering. | Aandacht voor het betwisten van stereotyperingen en de heersende zienswijze van ondergeschikte bevolkingsgroepen | Aandacht voor het betwisten van stereotypen en het veranderen van perspectieven over ondergeschikte bevolkingsgroepen. |
| Ecologisch | Aandacht voor 'duurzaam ontwikkelings-' beleid en principes, antropocentrisch perspectief | Aandacht voor het duurzaam behouden van het klimaat | Aandacht voor antropocentrische zorgen over de menselijke conditie in relatie tot het klimaat |
| Spiritueel | Aandacht voor geloofssystemen als coherente eenheden | Aandacht voor het verkennen van geloofssystemen van de belangrijkste religies | Aandacht voor het verkennen van identiteiten in relatie tot geloofssystemen |

[727]

[727] In dit model wordt ook aangegeven welke elementen al aanwezig zijn, door kleurcodering toe te voegen en het toevoegen van tekst als sterk aanwezig, minder aanwezig etc.
Oxley & Morris, Global Citizenship", 318.

## Bijlage 4: Eigen invulling model Oxley & Morris

| | "Intended antecedents" (Maatschappelijke context en theorie) | "Intended transactions" (Beoogde soort activiteiten die leerlingen hebben gedaan) | "Intended outcomes" (Beoogde elementen die de leerling hebben geleerd na onderwijs) |
|---|---|---|---|
| Politiek | Kennis van wat een democratie inhoudt, de verhouding van begrensde en niet-begrensde democratie. Ook aandacht voor de relatie tussen democratie en kosmopolitisme. Debatten over E.U en andere internationale instituties moeten behandeld worden. | Scholieren krijgen mogelijkheden om te oefenen met democratische processen. Mogelijkheden tot bezoek aan internationale instituties. Debatten organiseren over de relatie tussen nationale en internationale instituties. | Begrip van democratie en democratische processen in mondiale context. Bewustzijn over de grenzen van democratie en over de politieke relaties in de wereld. |
| Moreel | Leerlingen hebben kennis van mensenrechten en de verantwoordelijkhed-en die ermee gepaard gaan. Ook moeten kosmopolitische idealen uitgelegd worden. Kennis over mensenrechtenschen-dingen, mensenrechtenorgan-isaties en de instituties die hiermee werken. (zoals de V.N. en het | Leerlingen casusonderzoek laten doen naar mensenrechtenschen-dingen. Maatschappelijke projecten betreffende zaken zoals asielrecht voor/door leerlingen laten organiseren. Gesprekken met mensen, van wie de (fundamentele) rechten geschonden zijn, organiseren. | Kennis van kosmopolitische idealen en mensenrechten is aanwezig. De algemene ethische status van mensenrechten wordt gerespecteerd. Verantwoordelijk-heid dragen voor het naleven van mensenrechten. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Internationaal Gerechtshof) | | |
| Economisch | Aandacht voor internationale ontwikkelingsperspec-tieven en verantwoord ondernemen. | Discussie over 'fair trade' en ethisch verantwoord ondernemen. Onderzoek naar herkomst (en werkomstandigheden) van producten die leerlingen zelf gebruiken. | Leerlingen moeten kennis hebben van wat internationale ontwikkeling inhoudt. Ze moeten bewust zijn van de problemen die ontstaan, wanneer producten niet 'fair trade' zijn en er niet ethisch verantwoord wordt ondernomen. |
| Cultureel | Kennis van globaliseringsprocessen de pluriforme samenleving. Kennis van andere (sub)culturen. | Onderzoek laten doen naar de positieve en negatieve impact van globaliseringsproces-sen. Leerlingen bewust in aanraking laten komen met andere culturen. | De leerling moet zich open naar de wereld en andere culturen opstellen. De leerling heeft begrip van hoe globalisering werkt. |
| Sociaal | Aandacht voor ideeën van de globale gemeenschap en het verbeteren van communicatie tussen mensen. | Samenwerkings-verbanden ontwikkelen tussen scholen en scholieren in verschillende landen en culturen. Leerlingen laten oefenen met het opereren in de publieke ruimte. | Leerlingen hebben geleerd samen te werken en ze proberen bewust inclusiviteit te bevorderen, zowel op lokale, nationale als internationale schaal. |
| Kritisch | Kennisnemen van hoe vooroordelen en stereotypes werken, wat huidige vooroordelen | Bestaande vooroordelen die leerlingen hebben betwisten en leerlingen bewust in aanraking laten | Leerlingen zijn zich bewust van het bestaan van vooroordelen, en |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | zijn, en hoe dit gevolgen heeft voor de wereld. Leerlingen verkrijgen kennis over het koloniale verleden en de processen van uitbuiting en imperialisme die daarmee gepaard gingen. Ook wordt kennis genomen van huidige vormen van uitbuiting. (bijvoorbeeld: moderne slavernij, uitbuiting van arbeiders in de kledingsector) Leerlingen hebben kennis van wetenschappelijke inzichten op het gebied van de natuurwetenschappen, sociologie, psychologie en politieke wetenschappen. | komen met de gevolgen die vooroordelen en stereotyperingen hebben. Ook laten zien dat heersende visies op bepaalde bevolkingsgroepen het effect hebben dat deze groepen gemarginaliseerd worden en ondergeschikt worden gemaakt. Leerlingen doen onderzoek naar hoe het koloniale verleden en de daarmee gepaarde processen die nog steeds zichtbaar zijn en bepaalde gevolgen hebben in de huidige wereld. Leerlingen leren met behulp van wetenschapsfilosofi-sche methodiek het verschil tussen alledaagse en wetenschappelijke scepsis en kunnen dit toepassen op berichten in de media. | deze niet meer automatisch voor waar aannemen. Ook zijn ze zich bewust van de marginalisatie in samenlevingen en een actieve houding hebben om dit te betwisten. De leerling zijn zich bewust van het koloniale verleden en hoe dit nog steeds zichtbaar is in de huidige wereld. de leerlingen, als kritische en betrokken burger, begrijpen het belang en de relevantie van de wetenschappen en kunnen beoordelen of berichten de werkelijkheid betrouwbaar weergeven of dat er sprake is van nepnieuws, dogma's of propaganda. |
| Ecologisch | Aandacht voor ‘duurzaam ontwikkelings-’ beleid en principes. Er wordt kennis opgedaan over huidige | Aandacht voor het duurzaam behouden van het klimaat. Aangezien we op korte termijn te maken krijgen met | Leerlingen houden rekening met hun eigen omgeving en het klimaat. Ze zijn op de hoogte van de |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | klimaatproblematiek (zoals de huidige wetenschap deze beschrijft), en over de gevolgen die dit voor de wereld heeft. Aandacht voor de verantwoordelijk van de leerlingen om zorg te dragen voor de eigen omgeving en het klimaat in zijn algemeenheid. | klimaatmigratie, doet de leerling hier onderzoek naar. Reik mogelijkheden aan leerlingen aan om te spreken met bedrijven of wetenschappers die oplossingen zoeken voor klimaatproblemen. Scholen zijn klimaatpositief. | wetenschappelijke kennis van het klimaatprobleem en beschouwen dit als feitelijk. Ze weten wat duurzaamheid is en het belang ervan voor de planeet. Ze zijn voorbereid op toekomstige klimatologische problemen als klimaatmigratie. |
| Spiritueel | Leerlingen hebben kennis van de wereldreligies. Ook kennen ze het verschil tussen geloof en religie. | Aandacht voor het verkennen van geloofssystemen van de wereldreligies | De leerling is op de hoogte van de verschillende wereldreligies en begrijpen dat deze religies ook een globale rol spelen. |

## Bijlage 5: Interview met Daniel Dennett

*Daniel Dennett, ongepubliceerd interview, 21 Oktober, 2018*

1. What should bet he scope and content of your proposed curriculum for religious education? What kind of teachers' expertise is required fort his? Should the teacher be neutral?

Yes of course the teachers should TRY to be neutral. They won't succeed, but that's OK; they must try, and the effects will be evident. No expertise is required beyond the ability to read and (more or less) understand the curriculum materials, which should be scrupulously objective, carefully cataloguing and describing the history, rituals, texts, commands and prohibitions (and their variations within the religion). Ideally, each religion covered should have the opportunity to edit the material offered, but under strictly 'scientific' rules: they may not delete proven facts about the history of their religion, for instance, and they may not add material that goes beyond what they can support with evidence as in a court of law.

2. How should we select from the vast amount of religious texts and sources? What's really relevant here?

Ideally, each group should be invited to create its own profile, its own chapter, fort he curriculum, but with the understanding that it would be scrutinized by the rest of the participants for factual accuracy, etc. For instance, Roman Catholics should not imagine that they could delete information about anti-semitism in their history, or the Inquisition, and Muslims (and Mormons) should not imagine that they could delete information about the status of women in their history. No claims of being the one true religion would be acceptable, though it is perfectly acceptable for a religion to admit that they CLAIM to be the only true religion.

3. How should we teach students to distinguish between facts and metaphorical utterances without giving offense?

This is a delicate issue. Many—maybe all—religious doctrines depend on blurring the line between literal and metaphorical truth, and with a few striking exceptions (literalist Evangelicals in the USA, for instance), they object to being characterized as holding that, say, the biblical accounts of miracles are literally true. Perhaps the best way of dealing with this is to create some non-religious counterparts and show the students what is at issue. When Leonardo da Caprio

shouts "I am the King of the World" in *TITANNIC,* we don't take him to be a delusional maniac.

4. How should we avoid conflicts between students on the interpretation of dogmas?

First, by explaining to them that (1) they are not obliged to defend or recant or even explain any of the material in the curriculum dealing with their faith. If they don't know, or are afraid to make a mistake of interpretation, they should be allowed to decline to participate, but of course there is a cost to that. Undefended, unexplained doctrines and practices will probably not win the acceptance of the other students. Nobody should be bullied into being an apologist. "I don't know what we would say" is always an acceptable answer, and should not be followed by persistent demands. It must be remembered—and all should be reminded—that youngsters are novices in their own religious traditions and should not be held accountable for errors or gaps in their education about this. If a student boldly tries to explain/defend a doctrine and is quickly confounded or rebutted by a classmate, this should not be taken as a defeat of the whole religion, but just as a poor defense under the conditions.

## Curriculum vitae

(Mohamed) Bashir Azizi is geboren op 21-03-1957 in Khanabad, Afghanistan. Na cum laude te zijn afgestudeerd in Biologie aan de 'Faculty of Science' aan de Universiteit van Kabul (1978-1981) en vervolgens cum laude zijn master Biologie te hebben afgerond aan de 'Tajik State University' in Doesjanbe (1988-1990), vervulde hij van 1988 tot 1991 een diplomatieke functie aan het Afghaanse consulaat in Doesjanbe, Tadzjikistan.

Nadat hij gevlucht is uit Afghanistan, verkreeg hij in 1993 in Nederland de status van politiek vluchteling. Vanaf 1997 is hij werkzaam als docent scheikunde, maatschappijleer en maatschappijwetenschappen in het voortgezet onderwijs bij de Stichting Onderwijs Midden-Limburg en vanaf 2007 is hij sectievoorzitter maatschappijwetenschappen bij het Mundium College Lyceum Schöndeln te Roermond van SOML.

Naast zijn werkzaamheden als docent heeft hij de 2e graads bevoegdheid betreffende de vakken scheikunde (2002) en maatschappijleer (2005) behaald. Vervolgens behaalde hij de master leraar Maatschappijleer bij Fontys Hogescholen in Tilburg (2007) en de master Filosofie bij de Universiteit van Tilburg in 2011. Hij is op 1 maart 2015 gestart met zijn onderzoek als buitenpromovendus aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden onder de begeleiding van Prof. dr. P. B. Cliteur van de Universiteit Leiden en Prof. dr. W. Veugelers van de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Hij is een leraar die zelf ook studeert, sterker nog: het is zijn hobby.

Publicaties: Nawroz: motivation and cultural mission, a case study reunderstanding of cultural heritage. Shahmoama: Nederland, 2003. (gepubliceerd in het Perzisch)

In de Spiegel van Afghanistan: mogelijkheidsvoorwaarden voor de vrijheid van het subject in een gesloten samenleving. Universiteit van Tilburg, Filosofie: Tilburg, 2011. (master thesis)