



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tolerantie als democratisch ethos

Rijpkema, B.R.

Citation

Rijpkema, B. R. (2023). *Tolerantie als democratisch ethos*. Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3619875>

Version: Publisher's Version

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3619875>

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

Prof. dr. Bastiaan Rijpkema

Tolerantie als democratisch ethos



Universiteit
Leiden

Bij ons leer je de wereld kennen

Tolerantie als democratisch ethos

Rede, in verkorte vorm uitgesproken door

Prof. dr. Bastiaan Rijpkema

bij de aanvaarding van
het ambt van bijzonder hoogleraar
Verdraagzaamheid
vanwege de stichting Leerstoel Uytenbogaert

en

het ambt van hoogleraar
Encyclopedie van de Rechtswetenschap

aan de Universiteit Leiden

op vrijdag 9 juni 2023



Universiteit
Leiden

Mevrouw de rector magnificus, geachte voorzitter van het College van Bestuur, leden van het bestuur van de stichting Leerstoel Uytenbogaert en het curatorium van de bijzondere leerstoel Verdraagzaamheid, geachte studenten, geachte aanwezigen,

1. Heerlijke uithaal

Op 9 mei 2023 speelde Real Madrid thuis in de halve finale van de Champions League tegen Manchester City. Ik citeer de commentator:

‘(...) Prachtig verlengd door Modrić. En dan Camavinga, veel sneller dan Bernardo Silva. Walker twijfelt wat hij moet doen. Twijfel is vaak een reden (...) dat het misgaat. En het gaat mis. Vinícius Júnior. Heerlijke uithaal. (...) 1-0 voor de thuisploeg.’¹

‘Twijfel is vaak een reden (...) dat het misgaat’. Dat is ongetwijfeld waar in het voetbal. Of in mijn eigen sport, tennis. In deze oratie wil ik u proberen te overtuigen van het tegendeel, als het om democratie gaat. Ik zal laten zien hoe twijfel de basis kan zijn van een positief tolerantieconcept: een idee van tolerantie dat relevant is voor het alledaagse functioneren van onze democratie en voor onze democratische cultuur. Maar ik wil ook iets anders doen: laten zien dat de inspiratie voor dat concept kan worden gevonden op een onvermoede plek. Een plek waar zelfs van gedacht wordt dat je daar in ieder geval *niet* moet zijn voor zo’n positief idee van tolerantie: de weerbare democratie-traditie. Een traditie die zich bezighoudt met het afbakenen van de democratie – de uitzonderlijke situaties, het trekken van (juridische) grenzen: negatieve tolerantie dus. Denkers uit juist *die* traditie hebben ons namelijk ook iets te vertellen over de politiek-culturele betekenis van democratie en ons democratisch ethos.

Dat is wat ik u vandaag wil laten zien. Ons pad begint bij de vorm die tolerantie heeft aangenomen binnen democratische rechtsstaten: democratische tolerantie.

2. Democratische tolerantie

Democratie en tolerantie zijn hecht met elkaar verbonden.² Natuurlijk, tolerantie bestaat ook zonder democratie. Het was er al geruime tijd vóórdat onze moderne democratische rechtsstaten ingang vonden.³ Het functioneerde als pacificerend principe, in de vorm van ‘permissie-tolerantie’, of als ‘co-existentie-tolerantie’. In het ene geval kende een dominante meerderheid bepaalde (echter geenszins gelijke) rechten toe aan een minderheid (permissie-tolerantie), in het andere geval kozen uit pragmatische overwegingen verschillende min of meer even dominante groepen ervoor om ondanks hun verschillen toch maar vreedzaam samen te leven (co-existentie-tolerantie).⁴ Een historisch voorbeeld van de permissie-conceptie is het *millet*-systeem voor niet-moslims in het Ottomaanse Rijk. In Europa combineerde de Vrede van Augsburg (1555) co-existentie tussen katholieken en (Lutherse) protestanten op statelijk niveau met permissie-tolerantie binnen staten.⁵

Toen de democratische rechtsstaat doorbrak, werd de vraag naar tolerantie langzaamaan een andere.⁶ In de basisstructuur van democratie zit tolerantie ingebakken. Democratie is een waardenneutraal systeem, met het ‘relativisme’ als haar ‘wereldbeeld’, zoals de Oostenrijkse rechtsfilosoof Hans Kelsen ons voorhoudt.⁷ Een democratie oordeelt in principe niet over ideeën, ze laat ideeën een vrije strijd met elkaar aangaan. Die democratische infrastructuur transformeerde echter ook de inhoud van het begrip tolerantie. ‘Tolerantie veranderde daardoor van karakter’, schreef rechtssocioloog Kees Schuyt al eens.⁸

Dat hoeft ons niet te verwonderen. Tolerantie kan worden begrepen als een ‘normatief-afhankelijk’-begrip: het betekent iets *in het licht* van iets anders.⁹ Dat *andere* werd op veel plekken, maar in ieder geval in de westerse wereld: democratie – en sindsdien heeft de democratie ingewerkt op het begrip tolerantie. We kunnen spreken van ‘democratische tolerantie’.¹⁰

Burgers beschikken in een democratische rechtsstaat over gelijke rechten, vastgelegd in verdragen, grondwetten en andere wetten. Daardoor worden burgers beschermd tegen

discriminatoire optreden van de overheid en in toenemende mate ook tegen discriminatie in hun onderlinge verhoudingen.¹¹ Burgers nemen bovendien op gelijke voet deel aan het democratische bestel. Niet langer bepalen meerderheden de voorwaarden van tolerantie, zoals in het Nederland van de Republiek en ten tijde van het islamitische bewind in Andalusië. 'De meerderheidstolerantie is ongedaan gemaakt met de invoering van de gelijkheidsgedachte', aldus Maurits Berger, de Leidse hoogleraar Islam en het Westen.¹²

Het vraagstuk van de tolerantie in die nog relatief recente democratische context is in ieder geval tweeledig.¹³ Enerzijds: wanneer komt de grens van tolerantie in beeld, juist bij de uitoefening van die gelijke democratische rechten?¹⁴ Anderzijds: wat is nog de rol voor tolerantie als er al democratie en gelijke rechten zijn – is er een residu van tolerantie?¹⁵

Die eerste vraag is de vraag naar weerbare democratie. Je zou het 'negatieve (democratische) tolerantie' kunnen noemen¹⁶ – het afbakenen van de grens, laten zien waar tolerantie in een democratie ophoudt. De vraag kwam scherp naar voren in het debat over democratie in het interbellum. Overal werd gewerkt aan nieuwe democratieconcepties, stelde prominent SDAP'er Marinus van der Goes van Naters.¹⁷ Die concepties hadden met elkaar gemeen dat ze, tegenover de antidemocratische dreiging, en te midden van daadwerkelijk instortende democratieën, argumenten probeerden te vinden voor het beperken van democratische tolerantie. Die argumenten werden onder meer gevonden in gebrekkige analogieën met oorlog, in betwistbare natuurrechtelijke vooronderstellingen en in het democratische systeem zelf. Ze worden besproken in *Weerbare democratie*, als opmaat naar, en contrast bij, de eigen, moderne theorie van weerbare democratie die ik daar ontwikkel, op basis van het zelfcorrigerende vermogen van de democratie.¹⁸

Aan actualiteit heeft de kwestie van de weerbare democratie niet ingeboet. Begin dit jaar vielen in Brazilië 'Bolsonaristas', aanhangers van de rechts-radicalen oud-president, het parlement en andere overheidsgebouwen binnen.¹⁹ Parlementsbestormingen vonden eerder al in de Verenigde Staten,²⁰ en later in Suriname plaats.²¹ In Nederland sprak een politicus eind

2022 de hoop uit dat mensen 'bij wijze van spreken' naar het parlement zouden trekken om daar te blijven tot de regering ten val komt; het was aanleiding voor een onderzoek door het Openbaar Ministerie.²² Ondertussen wordt in Den Haag gewerkt aan een Wet op de politieke partijen, met daarin een nieuwe regeling voor het partijverbod.²³ Het vraagstuk gaat ons nog wel even bezig houden.

De tweede vraag gaat over wat tolerantie betekent wanneer iedereen al gelijke rechten heeft. Dit zal ik hier het vraagstuk van de 'positieve (democratische) tolerantie' noemen. Als antwoord op die vraag zijn tolerantieconcepties ontstaan die proberen te laten zien dat tolerantie, ontdaan van haar problematische, pre-democratische, ongelijkheids- en machtsbevestigende kanten,²⁴ nog steeds een rol te spelen heeft in hoe wij als gelijke burgers samenleven. Deze concepties leggen de nadruk op tolerantie als het maken van een positieve beweging in de richting van de ander, boven op het louter respecteren van andermans rechten.²⁵ Een bekende verdediger van zo'n positieve tolerantieopvatting is de Italiaanse filosofe Anna Elisabetta Galeotti.²⁶ Het is vanuit haar conceptie van 'tolerantie als erkenning' dat de recente aanpassing van Artikel 1 van de Grondwet kan worden begrepen. Juridisch heeft de toevoeging van geaardheid en handicap als verboden discriminatiegronden geringe betekenis (het artikel beschermt immers tegen discriminatie *op welke grond dan ook*);²⁷ als expliciete erkenning in ons belangrijkste juridische document, wordt die betekenis des te meer gevoeld.²⁸

Van denkers uit de traditie van de weerbare democratie wordt nog weleens gezegd dat ze zich alleen met die eerste vorm van democratische tolerantie bezighouden: de negatieve tolerantie. De noodzaak van het ingrijpen, van het beperken van tolerantie en rechten – een louter negatieve exercitie dus. Die kritiek komt in verschillende varianten, in zowel de wetenschap als het publieke debat. Weerbare democratie-denkers, of breder: denkers over democratieverdediging, vertrekken louter vanuit een vijandbeeld,²⁹ hanteren een elitaire democratieopvatting, die wantrouwig staat tegenover de burger,³⁰ en/of

hebben te weinig aandacht voor de cultuur of het ethos van de democratische rechtsstaat.³¹

Dat is voor de moderne weerbare democratietheorie, denk ik, al moeilijk vol te houden.³² Wat ik hier wil laten zien is dat dit ook geldt voor exponenten van de klassieke theorie van weerbare democratie – teruggaand tot voor de Tweede Wereldoorlog. Een denker uit Nederland: George van den Bergh; de ander Oostenrijks-Brits: Karl Popper.

Beiden zijn grondleggers van de weerbare democratie en droegen bouwstenen aan voor ons denken over de grenzen van democratische tolerantie.³³ Maar ze ontwikkelden niet alleen argumenten voor negatieve tolerantie. Ze bieden ons ook aanknopingspunten voor de wijze waarop tolerantie kan bijdragen aan het versterken van democratie, in dat ruime gebied vóórdat die grens bereikt is. Positieve tolerantie dus: een idee van tolerantie dat richting biedt in de ruimte tussen dat wat ons koud laat (en überhaupt geen moreel of politiek oordeel vergt) en de uiterste grens van tolerantie.³⁴ Een positief concept van tolerantie, als voeding voor een ‘democratisch ethos’ – de ‘min of meer duurzame patronen van denken en doen’ die passen bij een democratie.³⁵

3. Van den Bergh en tolerantie als ‘medeverantwoordelijkheid’

Op een oktoberochtend in 1940 om kwart voor zeven wordt de Amsterdamse hoogleraar Staatsrecht en prominent sociaal-democraat George van den Bergh (1890-1966) thuis gearresteerd. Hij krijgt een half uur om een koffer te pakken met ‘vooral veel warme winterkleren’. Hij wordt op transport gezet naar, zo zal later blijken, Buchenwald.³⁶

Het is dan vier jaar na zijn spraakmakende oratie *De democratische Staat en de niet-democratische partijen*, ook internationaal een van de eerste politiek-theoretisch onderbouwde verdedigingen van het idee van weerbare democratie.³⁷ Een democratie moet, in uiterste gevallen, antidemocratische partijen kunnen verbieden, aldus Van den Bergh. Hij ontwikkelt twee rechtvaardigingen. De eerste: partijen die de beginselen

van geestelijke vrijheid en gelijkheid voor de wet niet respecteren mag de toegang tot de democratische arena ontzegd worden.³⁸ De tweede rechtvaardiging vindt Van den Bergh in de bescherming van het unieke, zelfcorrigerende vermogen van de democratie: democratie als zelfcorrectie.³⁹

De stelling die hij in zijn oratie ontwikkelde, lijkt ook tot zijn internering te hebben geleid. Van den Bergh en zijn medegijzelaars hadden allen, zo meende hij, iets bij de NSB ‘op onze kerfstok’⁴⁰ – hoewel Van den Bergh geen partijen noemt in zijn oratie, had de NSB de boodschap destijds heel goed verstaan. Van den Bergh ‘keerde zich als één der eersten tegen de invloed van de NSB in het Nederlandse Staatsbestel’, zou PvdA-partijvoorzitter Sjeng Tans later memoreren.⁴¹

De oratie wordt in veel kranten en tijdschriften besproken, veelal negatief. Die kritiek kwam uit voorspelbare hoek (de NSB- en communistische pers), maar ook van democraten; de juridische collega’s waren positiever.⁴² Gegijzeld in Buchenwald houdt hij hetzelfde college nog een keer. Zijn publiek is wat hij ‘de juridische faculteit van Buchenwald’ noemt.⁴³ Willem Drees, medegijzelaar, maakt in een terugblik melding van acht-tien hoogleraren, uit allerlei disciplines.⁴⁴

In Buchenwald vindt Van den Bergh grote instemming. Van den Bergh blikte er in 1960 op terug in zijn afscheidsrede: ‘door de vreselijkste ellende heen zijn de ogen opengegaan’.⁴⁵ Bij die afscheidsrede zijn onder meer de voorzitter van de Tweede Kamer Rad Kortenhorst en oud-premier Willem Drees aanwezig, net als Katholieke Volkspartij (KVP)-fractievoorzitter Carl Romme, Christelijk-Historische Unie (CHU)-voorman Hendrik Tilanus en oud-lid van de Raad van State Gerrit van Poelje.⁴⁶ Ook Tilanus en Van Poelje hadden in Buchenwald gezeten.⁴⁷

Tolerantie als ‘medeverantwoordelijkheid’

De titel van Van den Berghs afscheidsrede is *De democratische staat en de democratische partijen*. De ‘niet-democratische partijen’ uit zijn oratie zijn ‘demokratische partijen’ geworden. Want hoewel ‘het grondprobleem van 1936’ nog niet geheel

verdwenen is,⁴⁸ richt Van den Bergh zijn aandacht in zijn afscheidsrede expliciet op de *democratische* partijen in ons bestel – op democraten dus:

‘De vraag, die ik vandaag in het bijzonder aan de orde zou willen stellen, is de volgende: kunnen wij met onze democratische staat tevreden zijn, en vervullen met name onze democratische partijen in die staat de hun passende rol?’⁴⁹

Die ‘passende rol’ voor democratische partijen leidt Van den Bergh af uit wat hij in zijn oratie nog als grens van de democratische arena naar voren had geschoven: de geestelijke vrijheid en de gelijkheid voor de wet. Deze twee beginselen bewaakten wat voor Van den Bergh ‘het diepste wezen der democratie’ is: ‘haar verdraagzaamheid, (...) haar eerbied voor de persoonlijkheid van iederen mens.’⁵⁰ Dat betekent, andersom, dat partijen *binnen* die arena – de democratische partijen – uiteraard die eerbied voor ieders persoonlijkheid ook zullen moeten waarmaken. De passende rol voor democratische partijen in een democratie is daarom: ‘de volstrekte huldiging van het beginsel der geestelijke vrijheid, een beginsel dat niet te scheiden is van de gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid, anders gezegd: van de verdraagzaamheid.’⁵¹ Het is zelfs ‘het wezenskenmerk van een democratische partij’.⁵²

Van den Bergh stelt dat ‘de gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid’ tot een plicht leidt om ‘ertoe mede te werken, dat onze medeburgers dat hoge geestelijke bezit [hun ‘hoogste geestelijke goederen’] in volheid kunnen beleven.’⁵³ Hij noemt het ook ‘het aanvaarden van medeverantwoordelijkheid’.⁵⁴ Dat is niet alleen ‘het wegnemen van mogelijke beletselen’, maar het ‘zal vaak ook positief kunnen en moeten zijn’.⁵⁵

Hier zien we hoe de vraag naar de afbakening van tolerantie – ter *verdediging* van democratie – door Van den Bergh in 1960 getransformeerd wordt in de vraag: wat kan tolerantie nog meer betekenen? Wat kan het in positieve zin van staat en burger vragen? Wanneer we zo’n idee van tolerantie als

maatstaf hanteren, hoe goed doen de democratische partijen het dan? Niet slecht, volgens Van den Bergh. De politieke partijen in Nederland hebben in 1960 zelfs ‘een prachtige staat van dienst’.⁵⁶ Toch blijft er een aantal punten over waarop de democratische partijen tekortschieten: een pakket tolerantie-uitdagingen.

De afscheidsrede van Van den Bergh vindt plaats op een breukvlak in de tijd. 1960 is grofweg het begin van wat socioloog Hans Boutellier ‘het seculiere experiment’ noemt.⁵⁷ In hoog tempo wordt Nederland van een stevig door religie gestempeld land, een land dat vooroploopt in het ‘radicaal afscheid’ nemen van ‘het georganiseerd geloof’.⁵⁸ Nederland wordt een koploper in ‘tolerantie en progressiviteit’ – geen enkel ander West-Europees land onderging in de jaren 60 van de twintigste eeuw zo’n grondige transformatie.⁵⁹

Tolerantie-uitdagingen

Op de drempel van het seculiere experiment staat de roep om verdraagzaamheid bij Van den Bergh nog sterk in het teken van de christelijke religie. De tolerantie-uitdagingen van Van den Bergh gaan eigenlijk over twee kwesties. Enerzijds de verhouding tussen protestanten en katholieken in het naoorlogse Nederland: wordt de soep nog zo heet gegeten?⁶⁰ En anderzijds over de opmerkelijk rappe schreden van de seculariserende samenleving: hoe om te gaan met niet-religieuze levensbeschouwingen (een op de zes Nederlanders was in 1960 al ‘niet-godsdienstig’)?⁶¹

Van den Bergh noemt vijf uitdagingen: het processieverbod,⁶² het gebed voor vergaderingen van vertegenwoordigende lichamen (vooral: gemeenteraden), overheidssubsidies voor gebouwen van niet-traditioneel kerkelijken (‘bezinningssentra’), niet-religieuze geestelijke verzorging in het leger en een voorgesteld christelijk artikel 0 als opening van de Grondwet.⁶³ Sommige discussies zijn gedateerd (een christelijk artikel 0 voor onze Grondwet),⁶⁴ andere sluimeren nog (het ambtsgebed),⁶⁵ weer andere hebben een hernieuwde actualiteit in een andere vorm (het processieverbod).⁶⁶ Van den Bergh betoogt

dat de tolerantie-uitdagingen steeds gemakkelijk op te lossen zijn wanneer we de ‘gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid’ als leidraad nemen.⁶⁷

Dat werkt wellicht voor twee uitdagingen die Van den Bergh noemt: kerkenbouw en geestelijke verzorging in het leger. De *gelijke eerbied* voor ieders menselijke persoonlijkheid houdt ons voortdurend de vraag voor of we niet te eenzijdig denken over wat ‘hoog geestelijk bezit’ kan zijn. Zijn er niet ‘gelijke gevallen’ die we ten onrechte nog niet als zodanig herkend hebben? Dat kan ons ertoe aansporen alternatieve levensbeschouwingen evenzeer te ondersteunen – zoals inderdaad is gebeurd op het vlak van geestelijke verzorging en uiteindelijk deels ook met religieuze gebouwen.⁶⁸

Maar bij Van den Berghs andere voorbeelden wordt richting afleiden uit zijn tolerantieprincipe gecompliceerder. Neem de processies. Protestanten die er een ‘absolutistisch’ streven in zien en stellen dat hiermee van de straat een kerk gemaakt wordt,⁶⁹ katholieken voor wie het een onderdeel van hun geloofsleven was, al zou dat dan ook niet meer zo lang duren.⁷⁰ Hoe dit conflict op te lossen?

Natuurlijk is er een compromis mogelijk. Dat is ook wat Van den Bergh voorstelt: de niet-katholiek ‘blijve onbewogen of wandele, in arren moede, een straatje om.’⁷¹ ‘Een straatje om’ – of natuurlijk onbewogen blijven – is wat het werd: in de jaren 80 van de vorige eeuw werd het processieverbod afgeschaft.⁷² Maar onmiskenbaar levert de nu omwandele strengen protestant daarbij *iets* in en zou hij kunnen claimen dat *zijn* hoogste geestelijk bezit hiermee niet volledig wordt geëerbiedigd.⁷³

Bij nadere bestudering lijken deze en andere voorgestelde oplossingen – zoals een minuut stilte in plaats van een openlijk ambtsgebed⁷⁴ – daarom vooral pragmatische compromissen. Ten eerste is namelijk niet duidelijk waarom nu juist *deze* oplossingen af te leiden zijn uit het principe van ‘gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid’. Ten tweede blijven bij die oplossingen voortdurend beide ‘persoonlijkheden’ onbevredigd achter, in tegenstelling tot wat Van den Bergh beweert. Dat tweede punt wordt ook in de eerste besprekingen direct opgemerkt: zijn de compromissen eigenlijk niet ‘een wel

zeer beleefde, maar niet minder nadrukkelijke afwijzing’ van de ‘aanspraken’ van de strijdende partijen bij de tolerantie-uitdagingen?⁷⁵

De kritiek van Romme

Beide punten komen het meest systematisch terug in een bespreking door KVP-fractievoorzitter, oud-minister en voormalig Tilburgs hoogleraar Carl Romme in *De Volkskrant* enkele weken na de afscheidsrede.⁷⁶ Er was genoeg te bespreken. Van den Bergh had zich in zijn afscheidsrede nogal stevig uitgelaten over het idee van confessionele partijen als zodanig. Die partijen zag hij als ‘een gevaar voor de juiste werking van ons democratische bestel’.⁷⁷ Dat is nogal een uitspraak: tussen 1918 en 1967 hadden de confessionele partijen samen altijd een meerderheid in het parlement gehad.⁷⁸ Bij het uitspreken van die overwegingen had *Het Parool* een ‘strak voor zich uit’ kijkende KVP’er Romme zien zitten.⁷⁹

Toch is dat niet waar Romme zich primair op richt.⁸⁰ Het gaat hem om de werkbaarheid van de verdraagzaamheidsopvatting van Van den Bergh. Met ‘de praktische conclusies’ is Romme het steeds ‘aardig eens’ (op die over het artikel 0 na), maar dat ze zo direct af te leiden zijn uit Van den Berghs verdraagzaamheidsopvatting wil hij niet geloven. Dat is toch *al te* simpel, aldus Romme:

‘(...) wanneer hij in zijn afscheidsrede zijn praktische conclusies uit zijn theorie trekt — ik had bijna gezegd: uit de automaat van zijn theorie trekt — dan verzucht hij ergens met een zekere opgewektheid: “het is in wezen toch zo eenvoudig!” Maar denk ik dan de zaken dóór, dan zie ik de dag nog eens komen, waarop het ook aan prof. Van den Bergh zelf niet meer zo eenvoudig zal lijken, en zijn intellect hem, ondanks het geheide van zijn zedelijke overtuiging, zal dwingen tot de erkenning, dat zijn praktische conclusies lang níét allemaal worden geschraagd door zijn theorie, ja, ettelijke er van alleen maar zijn vol te houden dwars door de theorie heen.’⁸¹

Romme duikt onder de ‘motorkap’ van Van den Berghs ‘auto-maat’. Het mankement dat hij ontdekt is de gelijkstelling van ‘geestelijke vrijheid’ aan ‘verdraagzaamheid’. ‘Geestelijke vrijheid’ is, samen met ‘gelijkheid voor de wet’ (niet door Romme genoemd), voor Van den Bergh niet te scheiden van de ‘gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid’, wat voor hem weer gelijk is aan: verdraagzaamheid. Maar de poging die beginselen in elkaar op te laten gaan levert volgens Romme geen toepasbaar richtsnoer op.

Zie de botsingen die we hierboven al bespraken rondom het processieverbod. Romme gebruikt zelf het ambtsgebed als voorbeeld. De ‘volstreckte huldiging’ van ‘geestelijke vrijheid’ (en daarmee *dus* verdraagzaamheid) leidt niet tot eenduidige uitkomsten. En dat komt omdat ‘geestelijke vrijheid’ en ‘verdraagzaamheid’ niet één begrip zijn, maar twee, zelfs veelal tegengestelde, beginselen. Steeds moeten die weer met elkaar in evenwicht gebracht worden. En dat is volgens Romme wat Van den Bergh *eigenlijk* ook doet als hij voorstelt het ambtsgebed te vervangen door een minuut stilte. Niet vol te houden is dat dit de ‘volstreckte huldiging’ is van het geestelijk bezit van de gelovige; de geestelijke vrijheid legt het af tegen de verdraagzaamheid die alle kanten dwingt tot inschikken (de ongelovige duldt het reserveren van een minuut voor een gebed in stilte).⁸²

De conclusie van Romme is dan ook dat Van den Bergh geen oplossingen heeft geboden, maar vooral een kader toont waarbinnen steeds de compromissen rondom verdraagzaamheid gevonden moeten worden. Garanties op uitkomsten die eenieder tevreden stellen zijn er daarbij niet, elke keer moet ‘het algemeen belang de doorslag geven in de ene of in de andere richting’, en moet er worden gekozen voor hetzij verdraagzaamheid, hetzij geestelijke vrijheid.⁸³

Van den Bergh reageert enkele maanden later. Voor repliek én dupliek werd de ruimte genomen in *De Volkskrant*.⁸⁴ Soms lijken geestelijke vrijheid en verdraagzaamheid wellicht niet te verenigen te zijn. Bij nadere inspectie blijkt het echter in die gevallen steeds te gaan om *niet*-‘achtenswaardige hoge geestelijke goederen’.⁸⁵ Het zijn hoge geestelijke goederen die ‘elementen van onverdraagzaamheid’ bevatten.⁸⁶ De protestant

die bij een processie *niet* gewoon dat blokje om loopt, maar aanstoot neemt, huldigt geen ‘achtenswaardig hoog geestelijk goed’ – althans niet wat dat betreft; net als een katholiek die niet-katholieken tot een speciaal eerbetoon tijdens een processie zou willen dwingen.⁸⁷ Hetzelfde geldt voor de gelovige die een openlijk ambtsgebed eist. Het zijn ‘draden van onverdraagzaamheid’ die door deze geestelijke goederen gewoven zijn.⁸⁸

De kwestie is daarmee verplaatst. Want hoe is te bepalen welke van twee strijdende opvattingen dan die ‘elementen van onverdraagzaamheid’ in zich draagt en *daarom* moet schikken? Nog steeds is dus de vraag: hoe leidt het verdraagzaamheidsbeginsel – ook al is het nu nader gedefinieerd – tot de beschreven uitkomsten?

Tolerantie als kentheoretisch probleem

Ook als de oplossingen nu wél logisch zouden voortvloeien uit Van den Berghs tolerantieprincipe, blijft Rommes andere kritiekpunt nog staan. Zo meent ook Romme in zijn naschrift bij de reactie van Van den Bergh.⁸⁹ De belofte dat ieder – als we de eerbied voor ieders persoonlijkheid maar voor ogen houden – zijn of haar hoogste geestelijke bezit ten volle kan genieten wordt niet waargemaakt. Het blijven *compromissen*. De gelovige en de ongelovige schikken, net als de protestant en de katholiek. Als ze hun geestelijke vrijheid ten *volle* zouden uitoefenen, zouden zij daarmee onverdraagzaam (kunnen) worden jegens de ander (een openlijk ambtsgebed; geen processies). Romme wijst in zijn dupliek ook nog op de kentheoretische kant van het vraagstuk: tolerantie is ook een *ken*-probleem. Oplossingen (of dus: compromissen) waarin ieder zijn of haar geestelijk bezit kan genieten, laten zich niet zo gemakkelijk op de tekentafel uittekenen. Kennen wij het hoogste geestelijk bezit van de ander, dat we hem of haar ‘in volheid’ willen laten doorleven, wel *werkelijk*? Romme schrijft:

‘(...) maar of zij naar *hun* opvatting hun hoogste geestelijke goederen ook hadden kunnen beleven zonder onverdraagzaam te worden in het oog van andere (sic), is een

andere vraag. Ik zou haar niet zomaar bevestigend durven beantwoorden. Het blijft zo dikwijls kwestieus, of wij ons wel voldoende verplaatsen in anderer opvatting.⁹⁰

Het debat met Romme kreeg nog een staartje, in Wageningen. Het tiende lustrum van de katholieke studentenvereniging bij de Wageningse Universiteit werd in 1960 groots aangepakt met de tweedaagse lezingenreeks 'Democratie, ideaal en werkelijkheid'. Een aantal kranten en bladen deed daar verslag van.⁹¹ Van den Bergh gaf er ook een lezing.

Zijn voordracht met de titel 'Bezinning op de democratie'⁹² blijkt in feite een voortzetting van de discussie met Romme te zijn. Van den Bergh wil aan iedere persoon en groep 'de opperste geestelijke vrijheid' bieden, noteert *Het Parool*, '[a]ls enige beperking stelde spreker dat zodra een denkbeeld onverdraagzame elementen bevat of zelfs op de onverdraagzaamheid gestoeld zou zijn, zulk een denkbeeld ophoudt een achtenswaardig goed te zijn'.⁹³

Maar in Wageningen zet Van den Bergh nóg een stap. Het kentheoretische tekort waar Romme op wees, komt nu ook terug bij Van den Bergh, zij het in een meer algemene en fundamentele zin:

'Het kenmerk van de geestelijke verdraagzaamheid is, dat zij niet pretendeert de volstreckte waarheid te bezitten. [Van den Bergh] zei, zich letterlijk in stukjes te willen laten hakken ter wille van het principe van de geestelijke vrijheid, zowel voor hemzelf als voor anderen.'⁹⁴

Om daaraan toe te voegen – en hier spreekt Van den Bergh zelf, geciteerd door *Het Parool*:

'Ook ik zelf geloof in mijn waarheden, maar ik zal mij er wel voor hoeden te pretenderen, dat zij *absoluut zouden zijn* (cursivering van mij)'.⁹⁵

Resumé

Het idee van positieve tolerantie dat Van den Bergh in zijn afscheidsrede uitwerkt is moreel aansprekend. Tolerantie is niet alleen 'het wegnemen van mogelijke beletselen', tolerantie 'zal vaak ook positief kunnen en moeten zijn'.⁹⁶ Het gaat om de 'gelijke eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid', om het dragen van een 'medeverantwoordelijkheid'. Tegelijkertijd kan het tolerantieconcept de belofte die Van den Bergh zelf doet – namelijk: een aantal tolerantie-uitdagingen relatief eenvoudig oplossen – niet werkelijk waarmaken. Van den Berghs tolerantieconcept geeft niet voldoende rekenschap van de *structuur* van tolerantie als 'normatief-afhankelijk'-begrip. Welke onderscheidende overkoepelende waarde geeft invulling aan de tolerantieopvatting en kan helpen de knopen door te hakken? Dat is precies waar Romme op bleef wijzen in het debat met Van den Bergh (voor Romme was die waarde het 'algemeen belang'). En welke verdere richtingwijzers kunnen we afleiden uit dit idee van tolerantie voor het functioneren van onze democratie? Het concept biedt zo gezien uiteindelijk weinig richting.

Als het ware in de blessuretijd van zijn debat met Romme, komt Van den Bergh echter nog tot een andere mogelijke invulling van zo'n positief concept van tolerantie. Van den Bergh benadrukt dat hij ervoor waakt te pretenderen dat zijn opvattingen 'volstreckte waarheid' zijn en noemt dat zelfs 'het kenmerk van de geestelijke verdraagzaamheid'.⁹⁷ Het vormt een opening naar een ander tolerantieconcept. Een gedachte die bovendien aansluit bij het *andere* idee over tolerantie dat hij in zijn oratie opwerpt, daar nog als een rechtvaardiging voor het afbakenen van democratische tolerantie: democratie als zelfcorrectie. Een idee van democratie waarin de voorlopigheid en herroepelijkheid van besluiten centraal staat. Een tolerantieconcept dat ook goed past bij de persoon van Van den Bergh. Zoals *De Tijd-Maasbode* schrijft bij diens afscheid als hoogleraar:

‘Zelden werd in de discussie zijn stem scherp, immer trad hij zijn tegenstanders met reverentia tegemoet, hen in bescherming nemend wanneer er gesmaald werd. Hij was geen allemansvriend, doch hij heeft in alle kringen vrienden verworven.’⁹⁸

4. Karl Popper en twijfel als de grondslag voor tolerantie

Popper en de kentheoretische tolerantietraditie

Altijd tegenstanders met *reverentia* behandelend – dat lijkt minder te gelden voor onze tweede tolerantiedenker. Zeker, de Oostenrijks-Britse filosoof Karl Popper (1902-1994) wordt herinnerd als ‘excellente docent’,⁹⁹ stond erom bekend ruim de tijd te nemen voor zijn studenten,¹⁰⁰ en probeerde zijn opponenten en hun argumenten steeds in het gunstigste licht te presenteren.¹⁰¹ Tegelijkertijd is het zo dat de filosoof van het belang van de open kritiek zelf kritiek maar moeilijk kon verdragen.¹⁰² Zijn belangrijkste politiek-filosofische werk *The Open Society and Its Enemies* heette onder zijn Londense studenten *The Open Society – by one of its Enemies*. En dat was slechts ‘half-grappend’.¹⁰³ Berucht was zijn dinsdagavond-seminar:

‘He enforced clarity of ideas and simplicity of speech with an iron hand. He thought that his seminar was exemplary of free criticism. An American visitor observed, in contrast, that it resembled the House Committee on Un-American Activities’.¹⁰⁴

Menig popperiaan werd bovendien later door de meester zelf verstoten.¹⁰⁵ En dat ging die leerlingen niet in de koude kleren zitten – een van zijn oud-promovendi, de Israëlische filosoof Joseph Agassi, schreef er zelfs een heel boek over.¹⁰⁶ Pagina’s gaan op aan beschrijvingen van de kleinste meningsverschillen die Popper in woede konden doen ontsteken.¹⁰⁷

Poppers bekendste werk bij een algemeen publiek is zijn politiek-filosofische *The Open Society* uit 1945.¹⁰⁸ Toch wordt Karl Popper niet in de eerste plaats als politiek filosoof gelezen,

maar als wetenschapsfilosoof,¹⁰⁹ als pleitbezorger van het falsificationisme in *Logik der Forschung* uit 1934: wetenschap is het zoeken naar weerlegging, en niet naar de bevestiging van hypothesen.¹¹⁰ In studies die zich wél richten op Poppers politieke denken is er maar zelden systematische aandacht voor het thema tolerantie.¹¹¹ Net zoals er, omgekeerd, in tolerantie-studies maar beperkte aandacht voor Popper is.¹¹²

Die geringe belangstelling is niet terecht. Als *The Open Society*,¹¹³ *Conjectures and Refutations*¹¹⁴ en latere teksten als ‘Toleration and Intellectual Responsibility’¹¹⁵ en ‘Toleration and Intellectual Responsibility (Stolen from Xenophanes and Voltaire)’¹¹⁶ in onderlinge samenhang gelezen worden, laat zich een behoorlijk substantiële theorie van tolerantie construeren.

In de geschiedenis van het denken over tolerantie zijn verschillende lijnen te onderscheiden. De Duitse politiek filosoof Rainer Forst identificeert maar liefst 25 verschillende rechtvaardigingen voor tolerantie, die natuurlijk wel met elkaar verwant zijn.¹¹⁷ Een humanistische traditie probeerde religies te verzoenen door te wijzen op ‘essentiële religieuze, of in ieder geval ethische, overeenstemming’.¹¹⁸ Andere denkers, waaronder John Locke, leggen de nadruk op het vrije geweten: (religieuze) overtuigingen laten zich niet afdwingen.¹¹⁹ Van den Berghs vereenzelviging van verdraagzaamheid met geestelijke vrijheid heeft een plaats in deze lange traditie. En weer anderen baseren tolerantie op respect voor autonomie of menselijke waardigheid.¹²⁰

Popper daarentegen staat in de kentheoretische of epistemologische traditie. Dit tolerantiedenken vertrekt vanuit overwegingen over wat we kunnen weten. Het is waar Van den Bergh op uitkwam in zijn lezing in Wageningen: kenmerkend voor verdraagzaamheid is dat ze niet de pretentie heeft ‘de volstrekte waarheid te bezitten’. Langs verschillende wegen hebben denkers als Castelli (1515-1563),¹²¹ Coornhert (1522-1590), John Milton (1608-1674), Voltaire (1694-1778) en John Stuart Mill (1806-1873) (en ook hier: Locke) voor tolerantie gepleit, vanuit de beperkingen van onze kennis, op zoek naar manieren om die kennis te vergroten.¹²² Dat spoor wordt voortgezet

door Popper, als modern 'restatement' van het kentheoretische argument.¹²³

De juiste vorm van twijfel

Poppers opvatting van positieve tolerantie kunnen we begrijpen als een zoektocht naar de juiste vorm van twijfel.¹²⁴ Popper hecht een groot ethisch belang aan onze onwetendheid en feilbaarheid.¹²⁵ Hij plaatst zich nadrukkelijk ook zelf in de sceptische, kentheoretische school binnen het tolerantiedenken.¹²⁶ Voltaire, Xenophanes en andere sceptische denkers hebben voor Popper met elkaar gemeen dat ze vertrekken vanuit een besef van onze menselijke onwetendheid, feilbaarheid en de erkenning dat we (veel) fouten maken.¹²⁷

Die gedachte is voor Popper 'de basis van alle tolerantie',¹²⁸ waaruit we een aantal 'ethische consequenties' kunnen afleiden.¹²⁹ Dat zijn allereerst een aantal attitudes: 'intellectuele bescheidenheid', 'intellectuele eerlijkheid' en een 'zelfkritische houding'.¹³⁰ Maar dat is niet alles. Er zijn ook nog andere ethische gevolgtrekkingen te maken uit onze onwetendheid.¹³¹ Het zijn drie principes die Popper samenvat als de 'rationele' of 'kritische attitude'¹³² of 'het kritisch rationalisme'.¹³³ Ze geven de twijfel als tolerantieprincipe een meer omlijnde vorm.¹³⁴

In de kern zijn deze drie principes van het kritisch rationalisme al te vinden in één zin uit *The Open Society*, waarvan de importantie volgens Popper door menig interpreet over het hoofd is gezien.¹³⁵ Die zin luidt:

'I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth'.¹³⁶

Het eerste is 'het principe van feilbaarheid' ('I may be wrong and you may be right'), de erkenning dat we (veel) fouten maken, een herhaling van het ethische vertrekpunt.¹³⁷ Het tweede principe is wat Popper ook wel de 'rationele discussie' noemt.¹³⁸ We moeten een inspanning leveren om onze fouten te ontdekken en ervan te leren ('by an effort'). Het derde is het beginsel van 'de benadering van de waarheid' ('we may get nearer to the truth').¹³⁹

Waarheid is het 'fundamentele regulerende principe' – in een rationele discussie zou het benaderen van die waarheid de gezamenlijke inzet van de gesprekspartners moeten zijn.¹⁴⁰

Standaarden voor onze twijfel

De principes van het kritisch rationalisme monden bij Popper uit in een aantal standaarden. Dit in weerwil van wat Popper de 'optimistische kentheorie' noemt, bij bijvoorbeeld John Milton in de *Areopagitica* (1644): 'Let her and falsehood grapple; who ever knew truth put to the worse, in a free and open encounter?'¹⁴¹ De gedachte dat de waarheid 'manifest' is en *dus* in een 'free and open encounter' wel móét komen bovendrijven. Popper wijst dat idee expliciet af.¹⁴² Het tegendeel van Miltons strijd tegen overheidsstoezicht op publicaties (de inzet van de *Areopagitica*) is dus ook niet 'anything goes' en hopen – of beter: *verwachten* – dat de waarheid boven komt drijven, maar een gedisciplineerde zoektocht naar de waarheid: 'we must search for it by persistently searching for our errors: by indefatigable rational criticism, and self-criticism'.¹⁴³

Het kritisch rationalisme is een *sociale* onderneming. Zelfs de afwegingen die we in ons eigen hoofd maken, zijn voor Popper een afgeleide van onze interacties met anderen en onze gewinning aan 'de kunst van het argumenteren': '(...) we hebben onze rede, net als onze taal, te danken aan uitwisselingen met andere mensen'.¹⁴⁴ Allereerst betekent het sociale karakter van het kritisch rationalisme dat er 'iets als een morele verplichting' is ten aanzien van de instituties die de uitwisseling van vrije kritiek en het vrije denken mogelijk maken.¹⁴⁵ Het betekent daarnaast dat we moeten proberen ons uit te drukken in zo helder mogelijke taal – pas dan stellen we ons werkelijk open voor kritiek van anderen.¹⁴⁶ Popper is daarin net zo streng voor Hegel als voor Habermas, en net zo streng voor Spengler als voor Marcuse.¹⁴⁷ Voor Popper is het devies: meer zeggen door minder te zeggen.¹⁴⁸ Uiteraard moeten kritiek en analyse ook plaatsvinden zonder aanzien des persoons en zonder een beroep op emoties.¹⁴⁹

Het kritisch rationalisme vraagt ook iets van onze instituties. Onze publieke sfeer zou de gedachte dat 'nobody should be his own judge' moeten stimuleren. Het sociale karakter van het kritisch rationalisme maakt voor Popper dat 'onpartijdigheid' niet zozeer een individuele eigenschap is, maar een sociaal georganiseerde kwaliteit.¹⁵⁰ En er is verbeeldingskracht nodig. Rationalisme is namelijk geen 'droge scholastiek': de exercitie 'I may be wrong and you may be right' impliceert dat we de vaardigheid hebben ons het perspectief van de ander eigen te maken.¹⁵¹ Het kritisch rationalisme wijst tot slot ook in de richting van een 'professionele ethiek' waarin het leren van fouten centraal staat.¹⁵² In *Weerbare democratie* wees ik reeds op deze gedachte van Popper als mogelijk accent binnen ons democratisch ethos.¹⁵³ Voor zo'n 'nieuwe professionele ethiek' ontwikkelt Popper een set van principes 'vooral, maar niet exclusief, voor wetenschappers'¹⁵⁴ – hij richt zich ook op onder meer intellectuelen, politici, ambtenaren, medici, juristen en rechters.¹⁵⁵

Wat de juiste twijfel niet is

Op verschillende plaatsen benadrukt Popper bovendien wat die juiste vorm van twijfel *niet* is. Het is niet een permanent wantrouwende houding, waar twijfel (of sceptis) ook nog wel eens mee in verband wordt gebracht – iets wat hij wijt aan de stoïcijnse kritiek op de sceptische school.¹⁵⁶ We moeten de twijfel van 'Socrates, of Erasmus, of Montaigne' ook onderscheiden van die van Descartes, bij wie niet het besef van menselijke beperkingen, maar juist de zoektocht naar absolute zekerheid centraal stond.¹⁵⁷ Poppers twijfel is ook geen waarheids-, moreel of cultureel relativisme. Het idee van feilbaarheid en het maken van fouten veronderstelt juist een concept van waarheid en morele 'juistheid' – 'het idee van objectieve waarheid (...) is van cruciaal belang hier':¹⁵⁸ 'het is de standaard ten opzichte waarvan we tekort kunnen schieten'.¹⁵⁹

Open vragen

Bij Popper ontmoet de kentheoretische tolerantietraditie de wetenschapsfilosoof van de falsificatie – hij biedt, doorwerkend vanuit zijn wetenschapsfilosofie, niet alleen een idee van twijfel als grondslag voor tolerantie, maar ook een eerste uitwerking ervan. Uiteraard blijven er nog genoeg punten van kritiek – en daarmee vragen – over. Ik noem er twee: een algemene kritiek op de kentheoretische tolerantiedenkers en een kritiek specifiek op de eigen uitwerking door Popper, in het verlengde van onze bespreking van Van den Bergh.

De kentheoretische traditie is bekritiseerd omdat ze uiteindelijk alleen een pragmatische rechtvaardiging voor tolerantie zou opleveren, immers: alleen zolang tolerantie bijdraagt aan waarheidsvinding houden we tolerantie vol.¹⁶⁰ Het lijkt in zo'n visie niet evident dat *alle* – of zo veel mogelijk uiteenlopende – opvattingen getolereerd zouden moeten worden. Sterker nog: kentheoretische tolerantie kan verleiden tot ingrijpen om 'zinloze en onjuiste opvattingen' tegen te gaan (of in ieder geval tot het niet beschermen daarvan).¹⁶¹ Wat kunnen we daar vanuit een Popperiaanse tolerantie gebaseerd op twijfel over zeggen?

En dan Poppers eigen uitwerking binnen de kentheoretische traditie. Poppers concept van positieve tolerantie biedt een aantal richtlijnen voor ons individuele handelen en de inrichting van instituties, allemaal teruggaand op onze menselijke onwetendheid. Maar kan het wel complexe morele casus beslechten? En heeft het, daarmee samenhangend, wel genoeg oog voor belangenconflicten? Denk aan het ambtsgebed en de processies bij Van den Bergh. Van den Berghs tolerantieopvatting kon in dit soort casus, waar twee overtuigingen tegenover elkaar staan, geen logisch dwingende oplossing produceren – maar dat lijkt evenmin te gelden voor de tolerantieconceptie van Popper.

Popper lijkt zelfs nog *minder* richting te bieden dan Van den Bergh. Neem een discussie op een pabo, onlangs beschreven door Maurits Berger.¹⁶² Een islamitische studente besloot haar geloof sterker te gaan belijden en dat betekende (onder

meer) dat zij van oordeel was dat ze geen muziek meer mocht luisteren of spelen. Kan zij een vrijstelling krijgen voor het pabo-onderwijs waarbij muziek een rol speelt? Van den Bergh zou hier nog uitkomen: de grote prioriteit die hij geeft aan geestelijke vrijheid – en het kunnen ‘genieten van het hoogste geestelijke bezit’ door de ander – zou waarschijnlijk pleiten in de richting van zo’n vrijstelling.¹⁶³ Poppers tolerantie-idee van de juiste twijfel wijst niet nadrukkelijk in een bepaalde richting.

Is dat een probleem? Ook bij deze tweede kanttekening stuiten we (alsnog) op wat, in algemene zin, gezien wordt als een uitdaging voor kentheoretische tolerantieconcepties: hoe om te gaan met religieuze, levensbeschouwelijke of ethische overtuigingen die zich niet laten ‘toetsen’ als ‘hypothese’?¹⁶⁴ Of moeten we dat ook niet van positieve tolerantie verwachten¹⁶⁵ – en kunnen tolerantieconcepties ons vooral helpen het gesprek over die conflicten beter te voeren?¹⁶⁶

5. Conclusie en vooruitblik

George van den Bergh en Karl Popper zijn beiden denkers uit de weerbare democratie-traditie. Een traditie waarin nagedacht wordt over de grenzen van democratische tolerantie – de vraag naar negatieve tolerantie. Tegelijkertijd is een breed gedeelde kritiek op weerbare democratie-denkers dat ze zich dan ook vooral met een *negatieve* exercitie bezighouden: het (juridisch) ingrijpen en grenzen trekken. Binnen de weerbare democratie-traditie zou er te weinig aandacht zijn voor de rol van burgers en voor het belang van een democratische cultuur of een democratisch ethos – kortweg: vragen die raken aan wat we positieve tolerantie genoemd hebben.

In het voorgaande heb ik laten zien dat dit in ieder geval *niet* geldt voor de twee klassieke weerbare democratie-denkers Van den Bergh en Popper. De ideeëngeschiedenis van weerbare democratie ligt op dit punt genuanceerder dan hoe ze regelmatig wordt voorgesteld. Van den Bergh en Popper leveren beiden bouwstenen voor een positief concept van tolerantie. Voor Van den Bergh is dat je ‘medeverantwoordelijk’ weten voor het

geestelijk bezit van de ander, uit ‘eerbied voor iedere menselijke persoonlijkheid’. En het is ook: niet denken de ‘volstreckte waarheid’ te bezitten.

Die laatste gedachte staat ook centraal in de tolerantieopvatting van Popper, die stevig verankerd is in de kentheoretische traditie van het tolerantiedenken. Uit Poppers werk laat zich een behoorlijk substantiële, positieve tolerantieopvatting destilleren waarin twijfel centraal staat. Of beter gezegd: het vinden van de *juiste* vorm van twijfel. Popper draagt onder meer aan welke attitudes we ons eigen zouden moeten willen maken en aan welke standaarden we ons zouden moeten willen houden. Hij laat zien wat de waarde van twijfel kan zijn – misschien niet voor voetbal of tennis, maar wel voor de werking van onze democratie.

Waar brengt ons dit? Me dunkt dat Poppers positieve concept van tolerantie aanknopingspunten biedt om het idee van democratie als zelfcorrectie – democratie als voortdurend proces van herziening – ook in politiek-culturele zin serieus te nemen: de vraag naar ons democratisch ethos. Het is een vraag die ik aan het einde van *Weerbare democratie* al opwierp en binnen het onderzoek in de leerstoel Verdraagzaamheid verder hoop te beantwoorden.¹⁶⁷

Want wat betekent een tolerantie gebaseerd op twijfel voor ons democratisch ethos? Wat mag verwacht worden van burgers, in hun *hoedanigheid* van burger?¹⁶⁸ Hoe zouden onze instituties ingericht kunnen worden zodat ze de voor twijfel zo kenmerkende *trial-and-error* faciliteren zonder de besluitvorming te verlammen – zeker in het licht van grote uitdagingen als het klimaatvraagstuk?¹⁶⁹ Zou het cultiveren van de juiste vorm van twijfel ons kunnen helpen om te gaan met die voor democratie zo cruciale diversiteit van opvattingen, juist nu we die minder goed lijken te kunnen verdragen, zoals het Sociaal-Cultureel Planbureau onlangs suggereerde?¹⁷⁰

Ook zal er, tot slot, aandacht moeten zijn voor de keerzijde: de ontwrichtende kant van twijfel. Michiel Persson heeft vorig jaar – onder erkenning van de grote waarde van twijfel voor ‘wetenschap, journalistiek en rechtspraak’ – scherp geanalyseerd hoe dat werkt. Twijfel in de vorm van het schijnbaar

kritische ‘just asking questions’ wordt door complotdenkers ingezet om ongefundeerd wantrouwen te verspreiden.¹⁷¹ Gedragswetenschapper Jan-Willem van Prooijen en collega’s laten daarentegen zien dat *echt* kritisch denken individuen juist minder vatbaar lijkt te maken voor complotdenken.¹⁷² Wat Van Prooijen als kritisch denken kenschetst – onder meer: ‘een objectieve houding, intellectuele nederigheid, het vermogen tot zelfkritiek’¹⁷³ – komt behoorlijk dicht in de buurt van Poppers op het kritisch rationalisme geschoeide tolerantieconceptie.

De leerstoel Verdraagzaamheid is nieuw, hoewel ze natuurlijk in een lange Leidse lijn over tolerantie staat, teruggaand tot de twisten tussen de strenge Gomarus en de meer vrijzinnige Arminius (gesteund door Johannes Uytenbogaert),¹⁷⁴ die deels werden uitgevochten aan deze universiteit.¹⁷⁵ De Britse historicus Simon Schama noemde het in zijn Huizinga-lezing in 2011 daarom zelfs een ‘regelrechte aanmatiging’ dat hij het juist had aangedurfd in deze stad en aan deze universiteit iets over tolerantie te vertellen.¹⁷⁶ Om het vervolgens toch maar te doen – net als ik overigens vandaag.

Vandaag aanvaard ik ook de leerstoel Encyclopedie van de Rechtswetenschap, met een accent op de Theorie en Methode van het Recht in een Interdisciplinaire Context. Het vakgebied en de leerstoel Encyclopedie van de Rechtswetenschap kennen een lange traditie.¹⁷⁷ Een traditie die nederig maakt. Voorvechters van democratie en monumenten van onze universiteit waren hoogleraar ‘Inleiding’ zoals dat een tijd wat ongelukkig heette.¹⁷⁸ Vanaf 1936 combineerde Ben Telders, die zo’n dapperere rol zou vervullen tijdens de Duitse bezetting, het internationaal recht met de leeropdracht ‘Inleiding tot de rechtswetenschap’.¹⁷⁹ En denk aan rechtsfilosoof Jan Glastra van Loon, benoemd tot buitengewoon hoogleraar ‘Inleiding’ zo’n twintig jaar later, die een grote rol speelde in de Nederlandse politiek, als staatssecretaris, senator en partijvoorzitter van D66.¹⁸⁰ Dat die traditie een levende is laat mijn collega, en eveneens hoog-

leraar Encyclopedie van de Rechtswetenschap, Afshin Ellian zien, als voorvechter van democratie hier en elders.¹⁸¹

Glastra van Loon was een van de ‘voornaamste aanjagers van de nieuwe ontwikkelingen in de rechtsfilosofie’ in de jaren 70 van de vorige eeuw¹⁸² en stond een ‘moderne en analytisch gerichte rechtsfilosofie’ voor.¹⁸³ In zijn oratie als buitengewoon hoogleraar Inleiding tot de rechtswetenschap in 1959 benadrukte hij op *popperiaanse* wijze het belang van kritiek, falsifieerbaarheid van theorieën en dialoog in wetenschap en wetenschappelijk onderwijs.¹⁸⁴ En het is ook Glastra van Loon die in zijn *Elementair begrip van het recht* het belang van onderwijs in methoden en technieken aan rechtenfaculteiten bepleit, hoewel de nadruk bij hem dan nog erg op (studie)vaardigheden ligt.¹⁸⁵ Vijf jaar na zijn vertrek in 1966 ging er in Leiden daadwerkelijk een (sterk vaardigheden-georiënteerd) practicum ‘Methoden en Technieken’ van start.¹⁸⁶ Dat was dermate succesvol dat het in 1986, volgens het proefschrift van Kunneman over inleidingen in de rechtswetenschap, als ‘zo kenmerkend voor het Leidse juridische onderwijs’ kon gelden.¹⁸⁷

Nog steeds is het methoden- en methodologie-onderwijs een belangrijke pijler van het onderwijs dat de afdeling Encyclopedie van de Rechtswetenschap verzorgt. Mijn al genoemde, naaste collega Afshin Ellian benadrukte onlangs nog het belang ervan – ook voor de praktijkjurist.¹⁸⁸ De komende jaren hopen we dat onderwijs verder te ontwikkelen, met meer aandacht voor de interdisciplinaire context waarin het recht en de rechtswetenschap functioneren.¹⁸⁹ Dat betekent naast onderzoeksvaardigheden ook aanhoudende aandacht voor methodologie – de verbinding tussen klassieke juridische methoden, meer empirisch-juridische benaderingen en de methoden van andere disciplines.¹⁹⁰

Ik rond af – en keer nog een laatste keer terug naar voorganger Glastra van Loon. Zijn roep om aandacht voor methoden in *Elementair begrip van het recht* was geen zonderlinge oprisping – integendeel, het is een lange rode draad door zijn werk. Bij Langemeijer promoveerde hij op een kentheoretisch proefschrift over de sociale wetenschappen.¹⁹¹ Na zijn tijd in

Leiden zou hij zich als hoogleraar bij het *Institute of Social Studies* bezighouden met de methodologie van de sociale wetenschappen.¹⁹² In 1980 werd in *Eenheid van het handelen* zijn kentheoretische werk gebundeld.¹⁹³

En ook voor Glastra van Loon hadden kentheoretische en methodologische overwegingen ethische consequenties. Dat is al te zien in zijn oratie, waar hij de ‘principiële verdraagzaamheid’ fundeert in de ‘principiële onbepaalbaarheid voor ons kennen van datgene waarin mensen elkaar als mensen gelijk zijn: hun subjectiviteit.’¹⁹⁴ Later zou hij het zelfs nog wat explicieter formuleren: de ‘beperkte (...) van het menselijke bevattingsvermogen’ is ‘de grond en de kern’ van ‘principiële, (...) materiële verdraagzaamheid’.¹⁹⁵

Glastra van Loon laat daarmee, net als Popper, zien dat de leeropdrachten van beide leerstoelen niet zo ver uit elkaar liggen.¹⁹⁶

[Dankwoord]

Noten

1. 'Real Madrid vs Manchester City (samenvatting van de eerste wedstrijd in de halve finale)', *Ziggo Sport* (YouTube), 10 mei 2023, de 'heerlijke uithaal' is hier te zien: https://youtu.be/o3TcxOMI_rs?t=219. Het bleek uiteindelijk de enige goal van Real Madrid te zijn in twee wedstrijden, tegenover vijf van Manchester City.
2. Bastiaan Rijpkema, 'Sporen van een nieuwe tolerantie. Hoe de gedachte van de weerbare democratie de Nederlandse wet binnen sijpelt', p. 99-109 (99), in: Marcel ten Hooven (red.), *Ware tolerantie. Hoe we onszelf kunnen zijn en elkaar toch kunnen verdragen*, Amsterdam: Van Gennep 2022. Zo ook, met weer andere accenten: Koen Holtzapffel, 'Wtenbogaert, de remonstranten en de overheid als hoeder van tolerantie', p. 129-144 (137-140), in: Eric Cossee, Joost Röselaers en Marthe de Vries (red.), *Tolerantie in turbulente tijden: Johannes Wtenbogaert (1557-1644) en denkers van nu over verdraagzaamheid*, Utrecht: Kok Boekencentrum 2019.
3. Ingrid Creppell, Russell Hardin en Stephen Macedo, 'Introduction', p. 1-16 (4), in: Ingrid Creppell, Russell Hardin en Stephen Macedo (red.), *Toleration on Trial*, Plymouth: Lexington Books 2008, met eveneens een korte geschiedenis.
4. Rainer Forst, *Toleration in Conflict: Past and Present*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, p. 26-29.
5. Forst 2016, p. 27 (en noot 33), 130-137, 415; zie over het *millet*-systeem ook Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven/ London: Yale University Press 1997, p. 17-18; het Europees Hof voor de Rechten van de Mens deed uitspraak over een voorgestelde variant van dit systeem in EHRM 13 februari 2003 (*Refah Partisi*/Turkije), 41340/98, 41342/98 en 41344/98, §119.
6. Tolerantiepleidooien veranderden in Nederland al aan het einde van de achttiende eeuw in pleidooien voor gelijkheid, zie Ernestine van der Wall, 'Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic', p. 114-132 (vooral 127), in: Ole Peter Grell en Roy Porter (red.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2006; daadwerkelijke (democratische) gelijkheid nam in Westerse landen pas echt een vlucht na de Tweede Wereldoorlog, zie Maurits Berger, *De halalborrel en de toekomst van de Islam in Nederland*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact 2020, p. 158.
7. Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (2^e editie), Ditzingen: Reclam 2018, p. 132, zie ook Rijpkema 2022, p. 99. Of bij George van den Bergh: 'Naar mijn mening is het diepste wezen der democratie zelfs veeleer in haar verdraagzaamheid, in haar eerbied voor de persoonlijkheid van iederen mens te vinden, dan in het meerderheidsbeginsel', zie George van den Bergh, *De democratische Staat en de niet-democratische partijen* (oratie Amsterdam, UvA), Amsterdam: Arbeiderspers 1936, p. 8.
8. Kees Schuyt, 'Tolerantie en democratie', p. 115-143 (115, 131-132), in: D.W. Fokkema en Frans Grijzenhout, *Rekenschap: 1650-2000*, Den Haag: SDU Uitgevers 2001.
9. Zie o.a. Marin Terpstra en Theo de Wit, *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn: over de omgang met heilige zaken*, Budel: Damon 2019, p. 238; Forst 2016, p. 32-33 (de term 'normatief-afhankelijk' in deze context is van Forst), en de discussie hierover tussen Forst en Kukathas: Chandran Kukathas, 'Let's get radical: Extending the reach of Baylean (and Forstian) toleration' en Rainer Forst, 'The dialectics of toleration and the power of reason(s): Reply to my critics', in: Rainer Forst e.a., *Toleration, Power and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press 2020, respectievelijk p. 46-68 (47-48) en p. 167-220 (175-180).
10. Ik geef de voorkeur aan de term 'democratische tolerantie' boven bijvoorbeeld 'politieke tolerantie'; het laatste begrip is breder en kan in alle staatsvormen bestaan (in een autocratie, bijvoorbeeld, om de vrede te bewaren), het eerste begrip drukt de transformatie uit die tolerantie ondergaat in een democratie, waar ze – als 'normatief-afhankelijk'-begrip – steeds in *het licht* van democratie moet worden begrepen. Vgl. Schuyt 2001, p. 133-135, waarin juist vastgehouden wordt aan 'politieke tolerantie' als begrip vanaf de negentiende eeuw tot nu, volgend op de periode waarin religieuze tolerantie centraal stond.
11. Jan-Peter Loof, 'Artikel I: Gelijkheidsbeginsel', p. 101-116 (106 en 111-116), in: Afshin Ellian en Bastiaan Rijpkema (red.), *Een nieuw commentaar op de Grondwet*, Amsterdam: Boom 2022.

12. Berger 2020, p. 155-159 (en hier: 158).
13. Creppell, Hardin en Macedo conceptualiseren democratie en tolerantie eerder als twee naast elkaar staande, soms conflicterende, waarden. Voor Creppell, Hardin en Macedo liggen de vragen dan ook elders: 'Given that democracy makes toleration difficult and we are still committed to the goals of peaceful diversity, how ought we to respond?' Zie Creppell, Hardin en Macedo 2008, p. 2 en 6.
14. Karl Popper, 'On Toleration (1981)', p. 313-328 (313-315), in: Karl Popper, *After the Open Society*, Routledge 2012, zie over dit aspect van het denken van Popper: Rijpkema 2015, p. 83-92.
15. Anna Elisabetta Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 1-3; David Heyd, 'Introduction', p. 3-17 (10-11), in: David Heyd (red.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996, en deels ook, maar minder gearticuleerd, in Popper 2012, p. 313.
16. Het onderscheid tussen negatieve en positieve tolerantie wordt wel vaker gemaakt door auteurs die over tolerantie schrijven, maar overlapt niet steeds geheel of soms zelfs geheel niet met hoe ik dat onderscheid hier in het verlengde van George van den Bergh (zie George van den Bergh, *De democratische staat en de democratische partijen* (afscheidsrede UvA), Amsterdam: Arbeiderpers 1960 (Van den Bergh 1960a), p. 8 en hieronder in §3) gebruik ('negatief': als de vraag naar de 'buiten'-grenzen van tolerantie in een democratie; 'positief': als de vraag hoe tolerantie kan bijdragen aan het functioneren van de democratie 'binnen' die grenzen), vgl. bijvoorbeeld Gerlof Verwey, *Tolerantie & Coornhert: Filosofisch-historische verkenningen*, Hilversum: Uitgeverij Verloren 2022, p. 34; Anton Zijderveld, 'Negatieve tolerantie: Verdraagzaamheid wordt autoritair als wederkerigheid ontbreekt', p. 185-190, in: Marcel ten Hooven, *De lege tolerantie: over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Amsterdam: Boom 2001; Pieter Hilhorst, 'De wenselijkheid van een sceptische tolerantie: Op zoek naar een minimaal ideaal van verdraagzaamheid', p. 265-274 (267-268), in: Ten Hooven 2001.
17. Zie uitgebreid: Bastiaan Rijpkema, *Lokale weerbare democratie*, Boom Juridisch 2020, p. 28-31; de bijdrage van Van der Goes van Naters aan de weerbare democratie-discussie werd signaleerd door Anne-Marie Mreijen in *De Rode Jonker: de eeuw van Marinus van der Goes van Naters 1900-2005*, Amsterdam: Boom 2018 (zie p. 112-113).
18. Zie Rijpkema 2015, p. 82-116. Zo'n moderne theorie (bij Malkopoulou: 'neo-militant') onderscheidt zich van de klassieke theorieën door de expliciete reflectie op het rechten-beperkende karakter van weerbare democratie, zie Anthoula Malkopoulou, 'Introduction: Militant Democracy and Its Critics', p. 1-12 (1-2), in: Anthoula Malkopoulou en Alexander Kirshner, *Militant Democracy and Its Critics*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2019, zie ook Jan-Werner Müller, 'Protecting Popular Self-Government from the People? New Normative Perspectives on Militant Democracy', *Annual Review of Political Science* 2016 vol. 19, p. 249-265 (263).
19. 'Brazil protests: Lula vows to punish "neo-fascists" after Bolsonaro supporters storm congress', *The Guardian* (online), 9 januari 2023.
20. 'The 17 findings in the January 6 committee's final report', *The Guardian*, 23 december 2022.
21. Iwan Brave, 'Onvrede over "chirurg Santokhi" en vriendjespolitiek leidden tot gewelddadige opstand in Suriname', 19 februari 2023.
22. 'Uitlatingen Kamerlid Van Meijeren leiden tot scherpe veroordelingen, OM kijkt ernaar', NOS (online), 13 november 2022; Van Meijeren verdedigde zich onder meer door te stellen dat hij niet over 'bezetten' had gesproken, zoals de NOS aanvankelijk suggereerde (en rectificeerde): 'NOS verspreidt desinformatie, FVD eist rectificatie voor "bezettingsframe"', FVD.nl, 14 november 2022.
23. Zie over (de noodzaak van) zo'n nieuwe verbodgrond onder meer Rijpkema 2015; Gelin Molier en Bastiaan Rijpkema, 'Naar een afzonderlijke wettelijke bepaling inzake een partijverbod', *Nederlands Juristenblad* 2017, nr. 10, p. 662-664.
24. Zie bijvoorbeeld de kritiek bij Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2006, of in Nederland bij Zihni Özdil, *Nederland Mijn Vaderland*, Amsterdam: De Bezige Bij 2016.

25. Creppell, Hardin en Macedo 2008, p. 12; George Klosko, 'Commentary: Liberal Toleration, Recognition and Same-Sex Marriage', p. 135-152 (141), in: Creppell, Hardin en Macedo 2008. Een dergelijke opvatting treffen we ook bij Glastra van Loon (zie hieronder onder §5): 'Haar inhoud [van democratie, BR] is een geesteshouding van positieve tolerantie, dat wil zeggen, een niet alleen maar dulden dat anderen er andere overtuigingen en opvattingen op nahouden en hun leven anders inrichten dan jezelf, maar die verscheidenheid waarderen en bevorderen als positief goed', zie Jan Glastra van Loon, 'Parlementaire democratie en burgerlijke ongehoorzaamheid', p. 113-120 (113-114), in: Jan Glastra van Loon, *De ijdelheid van beslissingen: Opstellen over recht, politiek en ethiek* (inleiding Kees Schuyt), Leiden/Antwerpen: Stenfert Kroese 1987.
26. Zie vooral Galeotti 2005.
27. Zie Loof 2022, p. 111.
28. Galeotti 2005, p. 11, cruciaal is 'the symbolic official gesture or act of public recognition that makes the difference legitimate'. En ook Schuyt ziet tolerantie als 'een belangrijke aanvullende voorwaarde voor een humane, fatsoenlijke samenleving', naast fundamentele rechten, zie Schuyt 2001, p. 142-143.
29. Ewoud Kieft, *Vechten voor democratie*, Amsterdam: Bezige Bij 2022, p. 15: 'Dat is hoe de democratie nu al meer dan tachtig jaar verdedigd wordt: door te waarschuwen voor haar tegendeel. (...) De vraag is alleen of de democratie weerbaarder wordt door altijd maar de aandacht op vijanden van buitenaf te richten.'
30. Rune Møller Stahl en Benjamin Ask Popp-Madsen, 'Defending democracy: Militant and popular models of democratic self-defense', *Constellations*, vol. 29, p. 310-328 (313 en o.a. 316-318, 325); Anthoula Malkopoulou, 'What militant democrats and technocrats share', *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2020, p. 1-24 (6-8); Anthoula Malkopoulou en Ludvig Norman, 'Three Models of Democratic Self-Defence: Militant Democracy and Its Alternatives' *Political Studies* 2018, vol. 66 nr. 2, p. 442-458 (444-448).
31. Zie *mutatis mutandis* o.a. Tom Ginsburg en Aziz Huq, *How to save a constitutional democracy*, Chicago University Press 2018, p. 170-173 (zie daarover ook: Bastiaan Rijpkema, *Lokale weerbare democratie*, Den Haag: Boom Juridisch 2020, noot 92 op p. 33-34); Anthoula Malkopoulou, 'Herman Heller on Democratic Self-defence: Militant Democracy Revisited', p. 185-202, in: V. Frick en O.W. Lembcke (red.), *Hermann Hellers demokratischer Konstitutionalismus*, Wiesbaden: Springer 2022; zie specifiek ten aanzien van *Weerbare democratie*, waar het belang van een democratisch ethos wel wordt benadrukt, maar (inderdaad) nog slechts beperkt wordt uitgewerkt (Rijpkema 2015, p. 217-225): Hans-Martien ten Napel, 'Hoe kan het democratisch ethos worden bevorderd?', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2015 vol. 6 nr. 3, p. 3-5, en de besprekingen door Pieter Ippel in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 2017, vol. 109 nr. 4, p. 495-498 (498), Maarten Neuteboom in *Christen Democratische Verkenningen*, zomer 2016, p. 152-155, en Rik Pinxten in *Samenleving & Politiek* 2016, vol. 23 nr. 5, p. 82-84. Recent wezen Kuypers en Tinnevelt op een gebrek aan aandacht voor rechtsstatelijke cultuur in de aanpalende weerbare *rechtsstaat*-literatuur – een literatuur die hier verder niet besproken wordt, zie Chiel Kuypers en Ronald Tinnevelt, 'Een weerbare Nederlandse rechtsstaat', *Nederlands Juristenblad* 2023, nr. 17, p. 1382-1389 (1387-1388).
32. Zie o.a. de verschillende besproken benaderingen in Angela Bourne en Bastiaan Rijpkema, 'Militant Democracy, Populism, Illiberalism: New Challengers and New Challenges', *European Constitutional Law Review* 2022, vol. 18 nr. 3, p. 375-384 (382-384). Malkopoulou en Norman 2018 (p. 446) en Malkopoulou 2020 (p. 7) differentiëren ook *enigszins* tussen de klassieke en moderne weerbare democratiëdenkers. Zie ook over de modernere literatuur: Jan-Werner Müller, 'Individual Militant Democracy', in: Malkopoulou en Kirshner 2019, p. 13-37 (27): '(...), both theorists and practitioners of democracy defence have long argued that repressive measures ought to be complemented with education as well as broader attempts to address what is sometimes perhaps too glibly described as the "underlying causes" of some citizens turning against democracy'; Jan Werner Müller, 'Citizens as Militant Democrats, Or: Just How Intolerant Should the People Be', *Critical Review: A Journal of Politics and Society* 2022, vol. 34 nr. 1, p. 85-98 (87-88, 90, 95), waar hij met

betrekking tot de *klassieke* weerbare democratietheorie de kritiek wel lijkt te omarmen (in een bespreking van Loewenstein, een auteur bij wie die kritiek doeltreffender is; zie echter Rijkema 2020, noot 92 op p. 33-34); een gedachte die ik hier door een lezing van de *bredere* klassieke weerbare democratietheorie dus wil nuanceren.

33. Voor hun positie binnen de weerbare democratie-traditie, zie uitgebreid Rijkema 2015, p. 46-81 (Van den Bergh) en p. 83-92 (Popper), waar overigens al werd gesignaleerd dat Popper wijst op de rol van burgers in de verdediging van democratie (zie p. 217); over Van den Berghs positieve tolerantieopvatting vertelde ik eerder kort in een lezing bij de opening van 750 jaar Gouda (12 april 2022) en de opening van het academisch jaar bij de Leidse Ekklesia (4 september 2022).
34. Kees Schuyt, 'Hoeveel tolerantie kan een samenleving verdragen? Tussen te weinig en te veel', p. 73-87 (75 en 87), in: Ten Hooven 2022. Positieve en negatieve tolerantie – hoewel conceptueel te onderscheiden, op z'n minst als twee 'momenten' in het 'tolereren' – zijn natuurlijk innig verbonden, alleen al doordat, zoals Schuyt opmerkt, goed functionerende – in de hier door mij gehanteerde termen – positieve tolerantie ertoe kan bijdragen dat de vraag van negatieve tolerantie minder snel aan de orde is (zie p. 87). Maar positieve en negatieve tolerantie zijn ook nog op (minstens) twee andere manieren met elkaar verbonden. Ten eerste kan een goed ontwikkeld democratisch ethos (bijvoorbeeld steunend op positieve tolerantie) tot een beter begrip leiden van de te verdedigen waarden bij negatieve tolerantie, vooral als die verdediging ook deels vanuit burgers moet komen (de bijdrage van student Lukas aan een groepsdiscussie bij het keuzevak 'Weerbare democratie en democratic backsliding' bracht me op dit punt). Het tweede verband: burgers zijn in belangrijke mate aan zet bij positieve tolerantie (d.w.z. het dragen van het democratisch ethos, of een democratische of rechtsstatelijke cultuur; zie daarover ook de inleiding bij Ellian en Rijkema 2022), maar er wordt door sommige auteurs *ook* een beroep op hen gedaan als het gaat om negatieve tolerantie (of dus: weerbare democratie) en de inzet van normatief betwistbare middelen (bijvoorbeeld

niet het organiseren van een tegendemonstratie, maar het *blokken* van een bepaalde demonstratie), zie o.a. Müller 2022 (voor het onderscheid tussen 'reguliere' en 'weerbare' middelen en dit voorbeeld, zie p. 91) en Tore Vincents Olsen, 'Citizens' Actions against Non-Liberal-Democratic Parties', *European Constitutional Law Review* 2022, vol. 18 nr. 3, p. 466-487. De vraag hoe een theorie van negatieve tolerantie gedragen door burgers eruit zou kunnen zien is onderdeel van het onderzoeksproject van Eva Polman binnen de leerstoel Verdraagzaamheid.

35. Frank Hendriks, *Vitale democratie: theorie van democratie in actie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006, p. 47, ook in Rijkema 2015, p. 217. Dat democratisch ethos kan natuurlijk nog meer omvatten dan de in deze oratie verkende invulling op basis van de tolerantieopvattingen van twee klassieke weerbare democratie-auteurs. Zie bijvoorbeeld de recente uitwerking bij Ernst Hirsch Ballin, *Waakzaam burgerschap: vertrouwen in democratie en rechtsstaat herwinnen*, Amsterdam: Querido Facto 2022, p. 64-77, die wel enige verwantschap heeft met de tolerantieopvatting van Van den Bergh (zie hieronder in §3), beide benadrukken de 'verantwoordelijkheid' voor anderen; Hirsch Ballin nadrukkelijk ook in verhouding tot toekomstige generaties.
36. G. van den Bergh en L.J. van Looi, *Twee maal Buchenwald*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1945, p. 7-9; Ralph Pans, 'George van den Bergh 1890-1966', p. 174-199 (195), in: Jan Bank e.a., *Het zesde jaarboek van het democratisch socialisme*, Wiardi Beckman Stichting/Arbeiderspers 1985.
37. Van den Bergh 1936, zie daarover Rijkema 2015, p. 46-81.
38. Van den Bergh 1936, p. 25, zie ook 19-20.
39. Van den Bergh 1936, p. 9-10, zie uitgebreid over beide rechtvaardigingen: Rijkema 2015, p. 60-71.
40. Van den Bergh en Van Looi 1945, p. 10; Pans 1985, p. 195.
41. PvdA-voorzitter Tans, geciteerd in Pans 1985, p. 199. Zo ook: J.C.S. Warendorf, 'Oprecht en hartelijk mens', *Het Parool*, 4 oktober 1966.
42. Rijkema 2015, p. 72-77.

43. Van den Bergh 1960a, p. 5-6, zie ook Van den Bergh en Van Looi 1945, p. 27.
44. 'Na enige tijd kon ik aan mijn jongste zoon, toen student aan de Rotterdamse Economische Hogeschool, berichten, dat ik in de gelegenheid was de colleges te volgen, die hij door de internering van drie der hoogleraren moest missen!'; zie Willem Drees, *Een jaar Buchenwald*, Amsterdam: Arbeiderspers 1961, p. 77, zie ook "'Een jaar Buchenwald": Ervaringen van dr. Drees als gijzelaar', *Het Parool*, 5 augustus 1961. De internering van deze vooraanstaande Nederlanders heeft daarmee wat weg van het op dat punt bekendere Sint-Michielsgestel, maar de omstandigheden zijn er slechter. Drees zat in beide, een jaar in Buchenwald en een week in Sint-Michielsgestel, en vergelijkt de interneringen in Drees 1961, p. 142-147.
45. Van den Bergh 1960a, p. 5.
46. 'Prof. Van den Bergh gehuldigd', *Algemeen Dagblad*, 4 juli 1960; 'Mr. G.A. van Poelje', *Parlement.com*; 'Prof. van den Bergh bij afscheid: Nederland staat vooraan in verdraagzaamheid', *Het Parool*, 4 juli 1960.
47. "'Een jaar Buchenwald": Ervaringen van dr. Drees als gijzelaar', *Het Parool*, 5 augustus 1961; Drees 1961.
48. Van den Bergh 1960a, p. 6.
49. Van den Bergh 1960a, p. 8.
50. Van den Bergh 1936, p. 8 en 25, zie over deze interpretatie: Rijpkema 2015, p. 62-63.
51. Van den Bergh 1960a, p. 8, in de meeste omschrijvingen in zijn afscheidsrede, zoals ook hier, legt Van den Bergh de nadruk op het beginsel van 'geestelijke vrijheid' (en het kunnen genieten van 'hoogste geestelijke goederen' en 'behoeften') als onderdeel van de gelijke eerbied voor ieders persoonlijkheid (Van den Bergh 1960, p. 8, 9 en 10); een enkele keer op de 'gelijkheid voor de wet' die 'gelijke eerbied' eist (Van den Bergh 1960, p. 12.).
52. Van den Bergh 1960a, p. 8.
53. Van den Bergh 1960a, p. 8.
54. Van den Bergh 1960a, p. 9, hij haalt hier zijn eigen *Hoofdpijnen van het Nederlandse Staatsrecht* (Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zn 1958, p. 105) aan, waar het volledige citaat overigens op (ondergeschikte) punten net anders is.
55. Van den Bergh 1960a, p. 8. Om daaraan toe te voegen: 'Ik herhaal mijn vraag: hebben altijd alle democratische partijen *deze* verdere implicaties begrepen?' (cursivering van mij, BR); zie Van den Bergh 1960a, p. 9.
56. Van den Bergh 1960a, p. 8; dat laat zich vooral zien in de verstrekkende 'eerbied voor gewetensbezwaren', die 'zelfs in vergelijkbare landen ongekend is'.
57. Hans Boutellier, *Het seculiere experiment: Over westerse waarden in radicale tijden* (tweede herziene druk), Den Haag: Boom Bestuurskunde 2015, p. 15, 21-23.
58. Boutellier 2015, p. 22; James Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw: Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam: Boom 2017 (derde herziene druk), p. 121-123.
59. Kennedy 2017, p. 20-21; Kennedy houdt een slag om de arm voor Italië.
60. Kennedy 2017, p. 95, in 1960 was bijna veertig procent van de Nederlanders katholiek.
61. Voor dat cijfer, zie Kennedy 2017, p. 96.
62. De term 'processieverbod' is overigens niet helemaal correct, daar processies niet overal waren verboden, zie daarover Van den Bergh 1958, p. 105; in zijn afscheidsrede spreekt Van den Bergh dan ook over 'het zogenaamde processieverbod' (Van den Bergh 1960a, p. 9).
63. Van den Bergh 1960a, p. 9-12; het voorstel voor een Artikel 0 werd gedaan door een minderheid in de Staatscommissie-Van Schaik, met als inhoud voor de bepaling: 'Het staatsbestel van het Koninkrijk wordt gedragen door de erkenning van God als Schepper en Bron van het recht' (zie p. 11).
64. Sinds 2022 heeft de Nederlandse Grondwet zo'n algemene bepaling of 'Artikel 0', zonder specifieke religieuze of levensbeschouwelijke invalshoek, zie de commentaren van Carla Zoethout en Barbara Oomen in Ellian en Rijpkema 2022.
65. Dat wil zeggen: in verschillende gemeenten in Nederland vindt er voor de opening van de raadsvergadering, en soms voor de sluiting, een ambtsgebed plaats, zie daarover Ariënné Mulder en Paul van Sasse van IJsselt, 'Tweeluik religie en publiek domein 2020: Handvatten voor gemeenten over de scheiding tussen kerk en staat', *NTKR, Tijdschrift voor Recht en Religie* 2020,

- vol. 12 nr. 2, p. 161-168 (165), en een uitgebreide, relatief recente inventarisatie bij Ben Koolen, 'Godsdienstoorlog in de raadzaal. Het ambtsgebed als raadsbesluit', *Tijdschrift voor Recht, Religie en Beleid* 2010, nr. 2, p. 19-31.
66. Maar dan als onze moeizame omgang met andere publieke manifestaties van religie, zoals de islamitische azan; de Utrechtse cultureel antropoloog Arab plaatst deze discussie nadrukkelijk in het verlengde van de processie-discussie, zie Pooyan Tamimi Arab, *Amplifying Islam in the European Soundscape: Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands*, London: Bloomsbury 2017 (diss. Utrecht), zie ook Egbert Dommering, 'Tolerantie, de vrijheid van meningsuiting en de Islam', in: A.W. Hins en A.J. Nieuwenhuis (red.), *Van ontvanger naar zender: opstellen aangeboden aan Prof. mr J.M. de Meij*, Amsterdam: Cramwinkel 2003, p. 89-109.
 67. Van den Bergh 1960a, p. 11, over het vraagstuk van niet-religieuze geestelijke verzorging in het leger: 'Gelijke eerbied voor de persoonlijkheid van iedere mens; het is in wezen toch zo eenvoudig!'
 68. Zie voor de geestelijke verzorging in het leger: 'Diensten Geestelijke Verzorging' op Defensie.nl, via <https://www.defensie.nl/onderwerpen/personeelszorg/geestelijke-verzorging>. Ten aanzien van de kerkenbouw: na uitbreiding naar gebedsruimten voor religieuze minderheden in de jaren 70 en 80 van de twintigste eeuw zijn subsidieregelingen voor religieuze gebouwen uiteindelijk verdwenen, zie Paul van Sasse van IJsselt, 'Financiële verhoudingen tussen overheid, kerk en religieuze organisaties', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2013, vol. 4 nr. 1, p. 65-86 (72-73).
 69. Wim de Jong, *Van wie is de burger? Omstreden democratie in Nederland, 1945-1985* (diss. Nijmegen), Nijmegen 2014, p. 108.
 70. Peter Jan Magry, *Teedere quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum: Verloren (diss. Tilburg) 2000, p. 418-423.
 71. Van den Bergh 1960a, p. 9, ook uit zijn *Hoofdpijnen van het Nederlandse Staatsrecht* (zie noot 54).
 72. Magry 2000, p. 423.
 73. Zie bijvoorbeeld het commentaar in het *Reformatorisch Dagblad* in 1984 over de afschaffing. De krant kan zich er wel bij neerleggen, maar dat is vooral omdat de processies minder voorkomen – in die tijd heeft de 'strijd rond het processieverbod veel van zijn scherpte verloren' –; 'onbewogen' blijft het *Reformatorisch Dagblad* niet: 'Met haar processies eiste de rk kerk immers de openbare weg op voor haar afgoderij. De sacramentsprocessie wordt door de rooms-katholieken gezien als een openlijke ovenwinning van de waarheid van het katholicisme over de leugen en alle vormen van ketterij', zie 'Processieverbod opgeheven', *Reformatorisch Dagblad*, 24 november 1984. Ook in een ander voorbeeld van Van den Bergh, zijn afwijzing van een destijds gedaan voorstel voor een christelijk 'art. 0', wordt niet ieders hoogste geestelijke goed volledig geëerbiedigd, namelijk *niet* dat van de strenggelovige christen die eigenlijk een staatsbestel op Gods grondslag zou willen. Het gaat hier overigens niet om de *redelijkheid* van de eis van een christelijke grondslag, maar over de (hypothetische) vraag of die grondslag afgewezen kan worden (zoals Van den Bergh doet) terwijl daarmee nog steeds de strenggelovige christen (voor wie we hier aannemen dat dat belangrijk is) zijn of haar hoogste geestelijke goed 'in volheid' kan beleven (zoals Van den Bergh stelt).
 74. Van den Bergh 1960a, p. 9-10.
 75. 'Ieder het zijne', *Friese Koerier*, 7 juli 1960. Daarbij in nauwe aansluiting, 'Inhoud der democratie', *Leeuwarder Courant*, 6 juli 1960: 'Democratie is immers geen aftreksom, geen residu wat overblijft als de gelovigen hun particuliere meningen hebben opgeborgen, en ook geen grootste gemene deler.'
 76. Carl Romme, 'Professor Van den Berghs afscheidsrede', *De Volkskrant*, 30 juli 1960 (Romme 1960a), zie over de discussie tussen Van den Bergh en Romme, maar dan bekeken vanuit veranderende ideeën over democratie en burgerschapsvorming, ook De Jong 2014, p. 144; voor de (politieke) functies van Romme: 'Dr. C.P.M. (Carl) Romme', *Parlement.com*.
 77. Van den Bergh 1960a, p. 12, terwijl hij in de afscheidsrede direct erkent dat ze bij sommige cruciale verdraagzaamheidsvragen juist een bijzondere bijdrage hebben geleverd. In zijn eerdere

Hoofdlijnen van het Nederlandse Staatsrecht gaat Van den Bergh nader in op de positie van confessionele partijen. Volgens Van den Bergh bemoeilijken die partijen de werking van het politiek bestel langs de ‘natuurlijke tegenstelling’ tussen ‘progressieven’ en ‘conservatieven’ (de progressieve gelovige kan met de conservatieve gelovige in een en dezelfde bij het geloof passende partij zitten), het is naar zijn idee zelfs ‘het grootste euvel’ van de ‘partijverhoudingen’ en zelfs van het Nederlandse ‘staatsbestel’ als zodanig, zie Van den Bergh 1958, p. 57-58, zie daarover uitgebreider Rijpkema 2015, noot 292 bij hoofdstuk 1 (p. 260). De interpretatie van De Jong (2014, p. 144) dat Van den Bergh met zijn opmerking bedoelde dat ‘confessionele partijen principieel gevaarlijk waren voor de democratische verdraagzaamheid’ lijkt me daarmee dus een onjuiste (zo ook, op andere gronden: Romme 1960a).

78. Kennedy 2017, p. 191, zonder de bezettingsjaren mee te tellen.
79. Zie ‘Prof. Van den Bergh bij afscheid: Nederland staat vooraan in verdraagzaamheid’, *Het Parool*, 4 juli 1960, CHU-voorman Tilanus zat er ‘gemoedelijk bij te glimlachen’.
80. De uitspraak leverde elders wel (kritische) reacties op, bijvoorbeeld van Tilanus, zie ‘Tilanus tegen uitspraken prof. Van den Bergh in: CHU-conferentie op Woudschoten’, *Het Parool*, 22 juli 1960, zie verder ‘Inhoud der democratie’, *Leeuwarder Courant*, 6 juli 1960.
81. Romme 1960a. Zo ook ‘Inhoud der democratie’, *Leeuwarder Courant*, 6 juli 1960: ‘Het vraagstuk is ingewikkelder en moeilijker dan de professor hier stelt.’
82. Aldus Romme over het ambtsgebed: ‘Prof. Van den Bergh zegt niet tot de ongelovige: Schik u in het openbare gebed, want alleen dan beleeft de gelovige zijn hoogste geestelijke bezit. Hij komt tot een geheel andere conclusie, tot de (naar mijn mening voor onze gemengde streken aantrekkelijke) conclusie van een minuut stilte. Hij zegt erbij: “Dan krijgt elk het zijne”. Juister ware het vermoedelijk, te zeggen: niemand krijgt het zijne. In ieder geval mist de gelovige het openbare gebed, waarom zijn geestelijke vrijheid vraagt. Maar de minuut stilte betekent niet alleen inperking van de geestelijke vrijheid, zij betekent óók: dat

gelovige en ongelovige elkaars overtuiging ontzien. Het beginsel van de verdraagzaamheid leidt tot de oplossing van de minuut stilte. En daaraan wordt door prof. Van den Bergh de voorrang toegekend. Mijns inziens terecht. Maar dit kan alleen gebeuren ten koste van de geestelijke vrijheid, vermoedelijk ook van vele ongelovigen, in ieder geval van de gelovige’ (zie Romme 1960a).

83. Romme 1960a, bovendien: ‘(...) over de eisen van het algemeen belang wordt verschillend gedacht — in een geestelijk verdeelde maatschappij soms fundamenteel verschillend gedacht.’
84. ‘Geestelijke vrijheid en verdraagzaamheid: Prof. Van den Bergh antwoordt Prof. Romme’, *De Volkskrant*, 22 oktober 1960 (Van den Bergh 1960b).
85. Van den Bergh 1960b (aanhalingstekens rond ‘achtenswaardige’ in het citaat weggelaten).
86. Van den Bergh 1960b. Dat geldt bijvoorbeeld overduidelijk voor de ‘college-voorbeelden’ van het ‘communisme en fascisme’, maar ook voor ‘bepaalde godsdienstige praktijken uit vroeger eeuwen’, aldus Van den Bergh.
87. Van den Bergh gebruikt hier zelf alleen het voorbeeld van de katholieke, zie Van den Bergh 1960b.
88. Zoals Van den Bergh het noemt wanneer het gaat om het ambtsgebed: ‘Is dit hoogste geestelijke goed dan niet doorweven met draden van onverdraagzaamheid?’, zie Van den Bergh 1960b. Andere voorbeelden van zulke ‘draden van onverdraagzaamheid’ die door Van den Bergh worden genoemd zijn: de Zuid-Afrikaanse president Paul Kruger die een synagoge opende ‘en besloot door te verklaren, dat hij de synagoge geopend verklaarde in de naam van God, de Vader, de Zoon en de Heilige Geest’, en een herbegravenis van vier verzetsslachtoffers, waarbij ‘van de rouwdienst een gereformeerde godsdiensttoefening’ gemaakt werd door de ‘gereformeerde predikant’, terwijl twee van de vier slachtoffers niet gereformeerd waren.
89. Carl Romme, ‘Naschrift bij: “Geestelijke vrijheid en verdraagzaamheid: Prof. Van den Bergh antwoordt Prof. Romme”’, *De Volkskrant*, 22 oktober 1960 (Romme 1960b).
90. Romme 1960b. Zie in dit verband ook Maurits Berger, die in Nederland een sterke neiging ontwaart om te willen oordelen over wat een religie nou echt voorschrijft (moet X of Y ‘echt’ van

jouw religie?) als een soort preliminaire vraag, in ieder geval in moderne casussen van tolerantie en islam. ‘Een heilloze weg’, aldus Berger. Zie Maurits Berger, ‘De cultuur van religieuze ingetogenheid: Het voeren van godsdienstige discussie is een heilloze weg’, p. 241-245, in: Ten Hooven 2022.

91. ‘Lezingencyclus “Democratie, ideaal en werkelijkheid”’: Lustrum te Wageningen, *Het Parool*, 16 november 1960; ‘Persoonlijk leiderschap neemt toe: Democratie in Oost en West’, *Algemeen Handelsblad*, 17 november 1960; ‘Verdraagzaamheid wezenlijk kenmerk democratie: Professor van den Bergh te Wageningen (KSV)’, *Gelders Dagblad*, 16 november 1960; ‘Katholieke Studenten Vereniging te Wageningen viert 50-jarig bestaan: hoogstaand en veelzijdig programma’, *Boer en Tuinder*, 4 november 1960.
92. ‘Katholieke Studenten Vereniging te Wageningen viert 50-jarig bestaan: hoogstaand en veelzijdig programma’, *Boer en Tuinder*, 4 november 1960.
93. ‘Lezingencyclus “Democratie, ideaal en werkelijkheid”’: Lustrum te Wageningen, *Het Parool*, 16 november 1960. Nadrukkelijker dan in zijn repliek op Romme lijkt Van den Bergh in deze lezing een onderscheid te maken tussen bewegingen die op onverdraagzaamheid ‘gestoeld’ zijn (fascisme en communisme; zie ook het verslag in het *Gelders Dagblad*: ‘Verdraagzaamheid wezenlijk kenmerk democratie: Professor van den Bergh te Wageningen (KSV)’, *Gelders Dagblad*, 16 november 1960) en opvattingen die ‘onverdraagzame elementen’ bevatten (de protestant die niet een blokje om wil).
94. ‘Lezingencyclus “Democratie, ideaal en werkelijkheid”’: Lustrum te Wageningen, *Het Parool*, 16 november 1960.
95. ‘Lezingencyclus “Democratie, ideaal en werkelijkheid”’: Lustrum te Wageningen, *Het Parool*, 16 november 1960, net anders weergegeven in ‘Verdraagzaamheid wezenlijk kenmerk democratie: Professor van den Bergh te Wageningen (KSV)’, *Gelders Dagblad*, 16 november 1960, met nog de toevoeging van Van den Bergh dat dit type verdraagzaamheid daarmee dus *niet* relativistisch is: “Over volstreekte waarheid beschikken we niet”, vervolgde spreker, en we zullen er ook nooit over beschikken (sic). Ik heb een overtuiging die mij heilig is; ik houd haar voor

waar, maar ik hoed me er voor, haar absoluut waar te noemen. Deze verdraagzaamheid behoeft dus zeker niet te leiden tot een kleurloos relativisme”.

96. Van den Bergh 1960a, p. 8.
97. ‘Lezingencyclus “Democratie, ideaal en werkelijkheid”’: Lustrum te Wageningen, *Het Parool*, 16 november 1960, zoals besproken hierboven.
98. W. Siegmann, ‘Prof. mr. dr. G. van den Bergh: ten afscheid. Salva omni reverentia’, *De Tijd-Maasbode*, 2 juli 1960, zie ook: Warendorf 1966 en P.R.A.P. Dresen, ‘Veelzijdige geleerde en leraar’, *Het Parool*, 4 oktober 1966. Na zijn afscheidsrede haalt Van den Bergh nog regelmatig de pers met zijn opmerkelijk stellige opvattingen over menselijke ruimtereizen. Van den Bergh achtte heen- én terugreizen naar de maan onmogelijk ‘(...) levend terugkeren zal hij nooit’) en ‘ethisch onverantwoord’ (zie: ‘Prof. G. van den Bergh over “ruimte-pokerspel”’: Het is om te huilen, *Het Parool*, 2 juni 1961). Voor ‘absoluut’ houdt Van den Bergh zijn opvattingen wellicht niet, maar voor wat betreft maanreizen scheelt het dan toch niet veel. De stelligheid waarmee Van den Bergh zijn opvattingen uitdraagt, waarbij hij ook het dramatische niet schuwt, wekt wrevel – het komt hem onder meer op een smalend stuk van Cees Nooteboom te staan, onder de titel ‘Een jurist in de ruimte’ (Cees Nooteboom, ‘Een jurist in de ruimte’, *De Volkskrant*, 26 augustus 1961). Zijn oud-promovendus Dresen verklaart Van den Berghs stellige opvatting over ruimtevaart vanuit diens vrees voor ‘de grote gevaren die de mens hierbij zou lopen’ (zie ‘Veelzijdige geleerde en leraar’, 1966). De ‘one small step for man’ van Neil Armstrong in 1969 maakt Van den Bergh niet meer mee. Zie, ook voor de aandacht voor zijn opvattingen: ‘Mogelijkheid van ruimtevaart categorisch verworpen: zwakke argumentatie van zeer persoonlijke visie’, *Het Vaderland*, 13 december 1960; J.A. Redeker, ‘Blijft de professor een roepende in de woestijn?’, *Algemeen Dagblad*, 28 januari 1961; Herman Hofhuizen, ‘Prof. mr. dr. G. van den Bergh: staatswetenschap, astronomie en politiek’, *Nieuwe Haarlemsche Courant*, 6 december 1961; Pans 1985, p. 197-198.

99. Alan Ryan, 'Introduction', p. ix-xxi (xvi), in: Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton: Princeton University Press 2013.
100. Joseph Agassi, *A Philosopher's Apprentice: In Karl Popper's Workshop*: Amsterdam/Atlanta: Rodopi (Series in the Philosophy of Karl R. Popper and Critical Rationalism) 1993, p. 76; Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper: The Formative Years 1902-1945, Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, p. 537.
101. Gerry van der List, 'Karl Popper', p. 59-71 (71), in: Paul Cliteur en Gerry van der List (red.), *Filosofen van het hedendaags liberalisme*, Kampen: Kok Agora 1990, zie bijvoorbeeld Poppers presentatie van zijn kritiek van de Britse historicus A.J. Toynbee's *A Study of History*, in Popper 2013, p. 454-461.
102. Hacohen 2000, p. 537-538.
103. Ryan 2013, p. xxi, ook in Rijkema 2015, p. 220.
104. Hacohen 2000, p. 526-527, voor Poppers eigen beeld van zijn onderwijs, zie Karl Popper, 'Against big words (a letter not originally intended for publication)', p. 82-95 (86-87), in: Karl Popper, *In search of a better world: lectures and essays from thirty years*, London/New York: Routledge 2000: 'My departmental colleagues and I have *never* taught in an authoritarian or dogmatic fashion. Our students were *always* (since I took over the Department in 1946) asked to interrupt the lectures if they either did not understand something or did not agree; and they were never treated condescendingly.' De *House Committee on Un-American Activities* was een commissie van het Amerikaanse Huis van Afgevaardigden (1938-1975), vooral bekend om haar onderzoeken naar (communistische) ondermijning en 'its bruising treatment of witnesses' en 'its use of hearings as a weapon of repression', zie Walter Goodman, 'House Committee on Un-American Activities', in: Paul Boyer (ed.), *The Oxford Companion to the United States History*, Oxford: Oxford University Press (online editie) 2004.
105. Ryan 2013, p. xxi; Hacohen 2000, p. 537-538; Paul Feyerabend, *Tijdsverspilling: de autobiografie van Paul Feyerabend*, Rotterdam: Lemniscaat 2007, p. 122 (over Watkins); Flavio del Santo, 'Beyond Method: The Diatribe Between Feyerabend and Popper Over the Foundations of Quantum Mechanics', *International Studies in the Philosophy of Science* 2022, vol. 35 nr. 1, p. 5-22.
106. Agassi 1993, en zie bijvoorbeeld p. 69: 'Now that I am considerably older than he was when we parted company, I hope I have reconciled myself to his rejection and can approach things with some sense of proportion.'
107. Agassi 1993, o.a. p. 184-190.
108. Ryan 2013, p. xviii.
109. Zie daarover o.a. Raphael Sassower, *Popper's Legacy: Rethinking Politics, Science and Economics*, London/New York: Routledge 2006, p. 7; Roberta Corvi, *An Introduction to the Thought of Karl Popper*, Abingdon/New York: Routledge 2007, p. 168-169; Rijkema 2015, p. 92; waarop uiteraard ook het grootste deel van zijn oeuvre gericht is, zie daarover Van der List 1990, p. 59-60.
110. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London/New York: Routledge 2002.
111. Zie bijvoorbeeld Sassower 2006; Calvin Hayes, *Popper, Hayek and the Open Society*, Abingdon: Routledge 2009; Ian Jarvie en Sandra Pralong (eds.), *Popper's Open Society After 50 Years: The Continuing Relevance of Karl Popper*, Abingdon: Routledge 2003; Philip Catton en Graham Macdonald (eds.), *Karl Popper: Critical Appraisals*, Abingdon: Routledge 2004; uitzonderingen zijn: Corvi 2007, p. 153-159, hoewel de bespreking daar meer een weergave met een enkele kanttekening is dan een synthese, en, tot op zekere hoogte, Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Abingdon: Routledge 2014, p. 75-76, 152-153. Enkele bijdragen in Oseni Taiwo Afisi (red.), *Karl Popper and Africa: Knowledge, Politics and Development*, Cham: Springer 2021 nemen een deel van Poppers ideeën over tolerantie tot uitgangspunt voor een analyse van hun relevantie in Afrikaanse staten en elders, zie met name: Peter Osimiri, 'Towards an Ethos of Toleration in Multicultural Societies: The Significance of Popper's Critical Rationalism' (waarin een omarming van Poppers nadruk op de beperktheid van onze kenvermogens naar voren wordt geschoven als mogelijk pacificerend voor botsingen tussen 'world-views'; de 'interethnic conflicts in Africa and other parts of the world', zie p. 133-136) en Jeremy Shearmur, 'The

- Distinctive Character of Popper's Critical Rationalism' (waar de focus in de paragraaf over tolerantie vooral ligt op hoeveel bescherming er is voor beledigende uitingen binnen het kritisch rationalisme, zie p. 78-80).
112. De ideeëngeschiedenis van Forst 2016 noemt Popper slechts in het voorbijgaan (zie p. 366, noot 10), dat geldt ook voor de analyse van liberale theorieën in Galeotti 2005 (zie p. 41, noot 64) en voor de algemene overzichten in Mendus 2009 en Heyd 1996.
 113. Popper 2013.
 114. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London/New York: Routledge 2010.
 115. Karl Popper, 'On Toleration' (oorspronkelijk gepubliceerd als 'Toleration and Intellectual Responsibility'), p. 313-328, in: Karl Popper, *After The Open Society*, London/New York: Routledge 2012.
 116. Karl Popper, 'Toleration and Intellectual Responsibility (Stolen from Xenophanes and Voltaire)', p. 188-203, in: Popper 2000. Beide teksten over 'tolerantie en intellectuele verantwoordelijkheid' ontstonden als lezingen gehouden in 1981, zie Popper 2000, p. 188 en Popper 2012, p. 471. In de navolgende analyse zal soms ook geput worden uit ander werk van Popper, zoals *The Myth of the Framework* (zie bijvoorbeeld noot 133).
 117. Forst 2020, p. 9, zie het overzicht in Forst 2016, p. 404-446.
 118. Forst 2020, p. 9.
 119. Forst 2020, p. 9.
 120. Mendus 2009, p. 10-15.
 121. Nota bene de auteur van het onvoltooide werk 'De arte dubitandi', zie uitgebreid daarover: Mirjam van Veen, *De kunst van het twijfelen. Sebastian Castellio (1515-1563): humanist, calvinist, vrijdenker*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2012, p. 154-162; Peter Berger en Anton Zijdeveld, *Lof der Twijfel: Hoe we overtuigingen kunnen koesteren zonder daarbij fanatiek te worden*, Amsterdam: Cossee 2009, p. 111-114, 124.
 122. Forst 2020, p. 9-10 (waar Forst overigens een traditie beschrijft met meer dan alleen de kentheoretische component); Galeotti 2005, p. 41; Mendus 2009, p. 6-10, de traditie wordt ook wel de sceptische traditie genoemd (zo ook door Mendus en door Popper, zie hieronder), zie voor Coornhert: Cees Maris, *Tolerance: Experiments with Freedom in the Netherlands*, Cham: Springer 2018, p. 43-44 en uitgebreider Gerlof Verwey, *Tolerantie & Coornhert: Filosofisch-historische verkenningen*, Hilversum: Uitgeverij Verloren 2022, p. 27-30. Lockes klassiek geworden argumentatie voor tolerantie kent ook een nadrukkelijk kentheoretische component, maar voor Locke is het 'vrij geweten'-argument uiteindelijk doorslaggevend, zie daarover Forst 2016, p. 224-225. Ook in Nederland zijn er (relatief moderne) bijdragen over tolerantie die aansluiten bij de kentheoretische traditie, zie Hilhorst 2001. Dat een kentheoretisch argument ook kan worden ingezet als basis voor *negatieve* tolerantie laat Gelijn Molier zien in 'Justifying Militant Democracy: Philosophical and Legal Reflections on Dutch Militant Democracy', p. 97-114 (101-105), in: Afshin Ellian en Bastiaan Rijkema (red.), *Militant Democracy – Political Science, Law and Philosophy* (Critical Explorations Series), Cham: Springer 2018, aan de hand van Radbruchs relativisme (dat voor Radbruch overigens ook verband hield met 'algemene tolerantie', zie p. 103).
 123. Galeotti 2005, p. 41 (noot 64); voor Forst biedt Popper de verdediging van tolerantie vanuit het belang van de ideeënstrijd voor waarheid 'in haar pure vorm', aldus Forst 2016, p. 366 (noot 10). De aandacht blijft, zoals hierboven al gemeld, beperkt. Beiden laten het bij deze opmerking en verwijzen naar (slechts) een enkele tekst van Popper: Galeotti naar 'Toleration and Intellectual Responsibility'; Forst naar 'Toleration and Intellectual Responsibility (Stolen from Xenophanes and Voltaire)'. In Poppers tolerantietheorie is er, zoals gezegd (zie noot 33 hierboven), ook ruime aandacht voor de kwestie van negatieve tolerantie. Bekend is (een deel van) Poppers antwoord: 'geen tolerantie voor de intoleranten' (zie Popper 2013, p. 581 (noot 4 bij hoofdstuk 7)).
 124. Popper clauseleert zijn gebruik van het Engelse woord 'doubt' nadrukkelijk; vgl. enerzijds Popper 2010, p. 21, waarin hij onderscheid maakt tussen een juiste (socratische) en onjuiste (cartesiaanse) vorm van 'doubt' en anderzijds Popper 2000,

- p. 192, waar hij de term 'doubt' zelfs wil vermijden vanwege de associaties met 'doubting people' en 'distrustful people'.
125. Zie bijvoorbeeld Popper 2000, p. 192 en Popper 2013, p. 445.
 126. Een traditie die hij via Lessing, Voltaire, Locke, Montaigne, Erasmus en Nicolaas van Cusa herleidt tot de oude Grieken, in het bijzonder Xenophanes en Socrates; zie Popper 2000, p. 192. Zie ook Popper 2012, p. 314, waar hij alleen Voltaire en Socrates noemt, en Popper 2010, p. 22, waar behalve (een deel van) deze namen ook nog Bertrand Russell en John Stuart Mill genoemd worden.
 127. Popper 2000, p. 190 en 192.
 128. Popper 2012, p. 314.
 129. Popper 2000, p. 192.
 130. Popper 2000, p. 190, 193 en 196-197; Popper 2012, p. 324 (hier ook geplaatst als ethische principes *naast* de principes van het kritisch rationalisme; 'intellectuele eerlijkheid' is hier 'intellectuele verantwoordelijkheid'), ze komen ook deels, zij het minder nadrukkelijk, terug in Popper 2013, p. 443.
 131. Popper 2000, p. 199, de formulering van de principes komt grotendeels overeen met de uitgebreidere versie in Popper 2012, p. 321-324 (zie ook noot 136 hieronder).
 132. Popper 2012, p. 321-324.
 133. Popper 2013, p. 437; Karl Popper, *The Myth of the Framework: In defence of science and rationality* (redactie door Mark Notturmo), Abingdon: Routledge 1996, p. xii. Over Poppers kritisch rationalisme in algemene zin (en buiten de directe context van zijn tolerantieopvatting) is veel geschreven, zie bijvoorbeeld Mario Bunge (red.), *The Critical Approach to Science and Philosophy (liber amicorum Karl Popper)*, London: The Free Press of Glencoe/MacMillan 1964 (vooral de kanttekeningen in de bijdragen van Bartley en Bernays); in de Nederlandse rechtswetenschap is er over de bruikbaarheid van Poppers kritisch rationalisme in de eigen discipline gediscussieerd, zie J. Th. Degenkamp, 'Het kritisch rationalisme en (in) de rechtswetenschap', p. 243-262, in: O.W.M. Kamstra, F.B.M. Kunneman en C.W. Maris (red.), *Nederlandse Rechtswetenschap. Tussen distantie en betrokkenheid: paradigma's in de twintigste eeuw*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1988, en specifiek op Popper ingaand: J.A.I. Wendt, *De methode der rechtswetenschap vanuit kritisch-rationeel perspectief*, diss. Rotterdam 2008.
 134. De principes voorkomen ook dat het uitgaan van feilbaarheid en tolerantie leidt tot relativisme (het idee dat 'anything goes; anything may be defensible'), zie Popper 2012, p. 320-321; een idee van waarheid wordt immers niet losgelaten (zie ook hierna). Zie hierover ook Corvi 2007, p. 155-156.
 135. Popper 1996, p. xii. In deze inleiding bij *The Myth of the Framework*, verschenen vlak na zijn overlijden in 1994 (zie p. 212), stelt Popper zelfs dat deze zin 'in een notendop' zijn 'geloofsbelijdenis' bevat; een 'heel centraal onderdeel van zijn morele geloofsartikelen' dat tot zijn spijt nog niet als zodanig herkend zou zijn, zie Popper 1996, p. xii-xiii.
 136. Popper 2013, p. 431, gekoppeld, ook in *The Open Society* al, aan tolerantie op p. 443; een uitgebreidere formulering is te vinden in Popper 2012, p. 321-324, zie daarnaast ook in Popper 2000, p. 199.
 137. Popper 2000, p. 199.
 138. Popper 2000, p. 199; Popper 2012, p. 322.
 139. Popper 2000, p. 199; Popper 2012, p. 323.
 140. Popper 2000, p. 199; Popper 2012, p. 323.
 141. Popper 2010, p. 10 en 22, de frase komt uit Miltons *Areopagitica*, zie John Milton, *Areopagitica and other Writings*, London: Penguin 2014, p. 137, zie ook, op dezelfde pagina: '(...) she [waarheid, BR] needs no policies, nor stratagems, nor licensings to make her victorious, those are the shifts and the defences that error uses against her power (...)'.
 142. Popper 2010, p. 10: 'For the simple truth is that truth is often hard to come by, and that once found it may easily be lost again. Erroneous beliefs may have an astonishing power to survive, for thousands of years (...). The history of science, and especially of medicine, could furnish us with a number of good examples', en zie verder 8-11 en 21-22.
 143. Popper 2010, p. 21.
 144. Popper 2013, p. 431; Stuart Hampshire's fundering van rechtvaardigheid in een sociale conceptie van rationaliteit in *Justice is Conflict* (Princeton: Princeton University Press 2000, zie o.a. p. 4, 7, 11, 15 en 42) en *Innocence and Experience*

- (Cambridge, M.A.: Harvard University Press 1989, zie o.a. p. 14-15 en 51-53) toont gelijkenis met die van Popper. De gelijkenis wordt door David Luban aangestipt in diens bespreking van *Innocence and Experience* in *The Journal of Philosophy* 1991, vol. 88 nr. 6, p. 317-324 (318). Het werk van Stuart Hampshire leerde ik kennen via Hendrik Kaptein.
145. Popper 2013, p. 443.
 146. Popper 2012, p. 322; Popper 2013, p. 443-444.
 147. Zie Popper 2000, p. 85-86, 92-94, 204.
 148. ‘Tegen grote woorden’, zoals een hoofdstuk uit Poppers *In search of a better world* heet, zie Popper 2000, p. 82-95. Het gaat om een brief die niet voor tijdschriftpublicatie bedoeld was, maar waarvan toch in *Die Zeit* een excerpt verscheen onder de titel ‘Wider die großen Worte’; een ‘excellent title’, aldus Popper, die de brief in zijn boek dezelfde titel meegaf, maar dan dus in het Engels, zie p. 82.
 149. Popper 2013, p. 431-432 en 440. Zie in dit verband ook de discussie over Poppers ‘wetenschappelijke’ democratie-opvatting in: Afshin Ellian en Bastiaan Rijpkema, ‘Weerbare democratie: lessen uit het denken van Claude Lefort en Karl Popper’, *Ethische Perspectieven* 2017, vol. 27 nr. 2, p. 123-149 (137-138); Alan Ryan, ‘Popper’s politics: science and democracy’, p. 174-188 (184-187), in: Catton en Macdonald 2004.
 150. Popper 2013, p. 442-443 (verband met objectiviteit in de wetenschap op p. 442) en 424-429, met op p. 426: ‘(...) the individual scientist’s impartiality is, so far as it exists, not the source but rather the result of this socially or institutionally organized objectivity of science.’
 151. Popper 2013, p. 444.
 152. ‘I suggest that the first command of our new professional ethic should be: *Learn from your mistakes*’, zie Popper 2012, p. 327.
 153. Rijpkema 2015, p. 217-220, zie ook Bastiaan Rijpkema, ‘Argusogen’, *De Groene Amsterdammer*, 8 juni 2022.
 154. Popper 2000, p. 201.
 155. Popper 2000, p. 200; Popper 2012, p. 325. Formulerings van de set van principes zijn te vinden bij Popper 2000, p. 201-202 en Popper 2012, p. 327, deels komen daarin de hierboven genoemde attitudes (een ‘zelfkritische houding’) en standaarden (‘voortdurend op zoek zijn naar fouten’) terug. Zie voor een recente bijdrage over ambtelijke ethiek: Roeland Spruyt, ‘De rechtvaardige bureaucraat: feitelijke ambtelijke macht en normatieve bureaucratische legitimiteit: hoe ambtenaren het vertrouwen in de overheid kunnen vergroten’, p. 169-183, in: Ardaan van Ravenzwaaij en Olivier Fajgenblat (red.), *Reflecteren op Rechtvaardigheid: over de betekenis van rechtvaardigheid in de relatie tussen overheid, ambtenaar en samenleving*, Den Haag: Boom Bestuurskunde 2023.
 156. Popper 2000, p. 192.
 157. Popper 2010, p. 21. Het kritisch rationalisme is ook iets anders dan ‘onkritisch’ of ‘alomvattend’ rationalisme. De keuze voor het kritisch rationalisme is een *morele*: het kritisch rationalisme veronderstelt niet dat de rationalistische benadering *zelf* op rationele gronden (met ‘argumenten of ervaring’) te rechtvaardigen is. Dat is een logische onmogelijkheid: iemand moet eerst het doorslaggevende karakter van argumenten accepteren *voordat* argumenten betekenis hebben, zie Popper 2013, p. 435-438, wel kan gewezen worden op de verschillende gevolgen van de morele keuze tussen ‘kritisch rationalisme’ en ‘irrationalisme’ (zie p. 438-445), maar het blijft een keuze (p. 445) (zie hierover uitgebreider, met kanttekeningen: Corvi 2007, p. 153-154). Popper maakt ook nog onderscheid tussen rationalisme (besef van de eigen beperkingen staat centraal, alsmede de noodzaak van discussie met anderen; rationalisme is een *sociaal* fenomeen) en ‘pseudo-rationalisme’ (zie p. 432-433), waarin de rede een ‘capaciteit’ van een individu is: ‘(...) the intellectual intuitionism of Plato. It is the immodest belief in one’s superior intellectual gifts, the claim to be initiated, to know with certainty, and with authority. (...) this pseudo-rationalism is often called ‘rationalism’, but it is diametrically opposed to what we call by this name.’
 158. Popper 2000, p. 192 (en 191); Popper 2012, p. 320 en 321 (voor morele ‘juistheid’ expliciet naast waarheid); Popper 1996, p. 45-46.
 159. Popper 2010, p. 21. ‘I may be wrong and you may be right’ betekent dus dat er een goed antwoord (van mij of jou) en een fout antwoord (van mij of jou) in een kwestie is en dat we *allebei* ongelijk kunnen hebben, maar *niet* dat twee tegengestelde

- posities *tegelijkertijd* waar kunnen zijn (X én Y zijn waar). Zie Popper 2012, p. 321. Waarbij het ‘regulatieve idee’ van morele juistheid minder dwingend is dan die van waarheid (zie daarover het *addendum* bij de *Open Society* uit 1961: Popper 2013, p. 501, en meer in het algemeen over aanverwante vragen, p. 485-507), terwijl dat niet betekent dat er in de ethiek geen vooruitgang te boeken is, want dat die vooruitgang *wél* mogelijk is, daar is Popper juist sterk van overtuigd, zie Popper 2000, p. 199 (einde pagina)-202; Popper 2012, p. 325.
160. Mendus 2009, p. 8.
 161. Forst 2016, p. 366; bij Shearmur 2021 is te zien hoe bij Poppers kentheoretische tolerantieopvatting de grens voor te beschermen uitingen relatief snel in beeld kan komen (zie p. 79-80; zie ook Shearmur 2014, p. 152); Margaret Canovan laat zien dat die potentie tot ‘versmalling’ ook aanwezig is bij Hannah Arendt, zie Margaret Canovan, ‘Hannah Arendt and toleration’, p. 177-198 (194), in: Mendus 2009.
 162. Berger 2022, p. 243.
 163. Het verschil met de casus van het ambtsgebed en de processies is dat de overtuiging van de een (de pabo-studente) hier niet *in directe zin* een aantasting is van de overtuiging van de ander. Die overtuiging kan natuurlijk wel in strijd zijn met bepaalde andere belangen, van het onderwijs in dit geval, die doorslaggevend kunnen zijn. In die zin blijft het punt van Romme staan dat de afweging (uiteindelijk) altijd in het licht van een ander principe (bij Romme: het algemeen belang) gemaakt wordt. Of zoals hierboven al beschreven aan de hand van Forst: tolerantie is een ‘normatief-afhankelijk’ begrip. Dat is ook te zien in de oplossingsrichting van Berger zelf, waarvan de kern is: hoe ‘wezenlijk’ voor de opleiding is het onderdeel waar vrijstelling voor wordt gevraagd (zie p. 243-244)? Dat suggereert dat de discussie dus een andere zou zijn wanneer er bijvoorbeeld vrijstelling zou worden gevraagd voor taal en rekenen op basis van een (geloofs)overtuiging. En waarschijnlijk ook voor Van den Bergh.
 164. Zie het argument van Forst 2016 (p. 366) tegen het kentheoretische in Mills tolerantieopvatting. Dit punt wordt naar mijn idee voor wat betreft Popper ook niet beantwoord in Osimiri 2021 (zie noot 104 hierboven). Zie in algemene zin ten aanzien van Poppers benadering van politiek: Bryan Magee, ‘What use is Popper to a practical politician?’, p. 146-158 (156-157), in: Jarvie en Pralong 2003; Sassower 2006, p. 49. Popper verdedigt wel een ‘regulatief idee’ van morele ‘juistheid’ dat onze keuzes kan sturen, maar acht dat wel minder dwingend dan dat van waarheid, zie Popper 2013, p. 501, en hierboven noot 159.
 165. Voor ‘positieve tolerantie’ kan wellicht hetzelfde gezegd worden als wat Glastra van Loon in zijn Leidse oratie (zie daarover ook hierna onder §5) stelt ten aanzien van sommige ‘morele oordelen’, bijvoorbeeld bij beginselen als de ‘gelijkheid van mensen’: ‘We kunnen dus niet in algemene termen aangeven hoe gehandeld moet worden *in overeenstemming* met de essentiële gelijkheid van mensen als subjecten, we kunnen wel in concrete gevallen oordelen dat een bepaalde wijze van handelen daarmee *in strijd* is, en even daarvoor: ‘(...) een gelijkheid dus die wel grenzen stelt aan, niet een positieve maatstaf levert voor het handelen van mensen met elkaar’ (J.F. Glastra van Loon, *Recht en menselijke natuur* (oratie Leiden), Haarlem: De Erven F. Bohn NV 1959, p. 15). Met andere woorden: het is heel wat makkelijker om negatieve tolerantie af te bakenen dan het is om concreet richting te geven aan *positieve* tolerantie.
 166. Zie bijvoorbeeld Schuyt 2001, p. 142; Halleh Ghorashi, “‘Tussenruimtes’ als broedplaats van verdraagzaamheid: Op zoek naar een balans tussen gelijkheid en de erkenning van verschil”, p. 89-98, in: Ten Hooven 2022.
 167. Rijpkema 2015, p. 217-218.
 168. Herman van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Abingdon: Routledge 2018 (oorspronkelijk: Westview Press 1998), p. 24-30; Tamar de Waal, *Tussen kwetsbaarheid en weerbaarheid: Over het belang van burgerschap*, Nationaal Comité 4 en 5 mei 2019, p. 32-40. Relevant hier zijn aanpalende pleidooien voor ‘sceptische burgers’ in hun verhouding tot de overheid en politiek, zie Pippa Norris, *In Praise of Scepticism: Trust but Verify*, Oxford: Oxford University Press 2022, p. 228 en de oratie van Tom van der Meer: *Voorbij de politieke crisis: over de steeds terugkerende angst voor een democratische legitimatiecrisis* (oratie Amsterdam,

- UvA), Universiteit van Amsterdam 2017, p. 11 en 15, zie ook recent Ingrid Leijten, *Grondrechten, grondvertrouwen en de relationele constitutie* (oratie Tilburg), Tilburg University 2023, p. 24-29, en het pleidooi voor een meer kritische democratische houding als uitgangspunt in het burgerschapsonderwijs in Hessel Nieuwelink, *Bevorderen van veerkrachtige democratische gezindheid: een pleidooi voor het versterken van burgerschapsonderwijs* (lectorale rede HvA), Amsterdam 2023, p. 46-47 (zie ook 44-45).
169. Zie over die balans specifiek Bastiaan Rijpkema, 'De rechter gaat het klimaat niet redden, verbouw ons parlement', *NRC Handelsblad*, 20 december 2019, en breder over democratie als lerend systeem, de relevantie van twijfel en het opsporen van fouten: Luc Verhey, *De zoektocht naar de feiten: over waarheden, onwaarheden en leugens in de democratische rechtsstaat*, Den Haag: Boom Juridisch 2021, in het bijzonder p. 167-174; Rijpkema 2015, p. 149-152, 217-220; Herman van Gunsteren, *Zeker weten: Omgaan met verrassingen, falen, onwetendheid*, Amsterdam: Van Gennep 2011, p. 81-92; Berger en Zijdeveld 2009, p. 124, 165; Günter Frankenberg, 'The Learning Sovereign', p. 114-132, in: András Sajó (red.), *Militant Democracy*, Utrecht: Eleven Publishing 2004; Huub Dijstelbloem, *Het huis van Argus: de wakende blik in de democratie*, Amsterdam: Boom 2016; Herman van Gunsteren en Rudy Andeweg, *Het grote ongenoegen: over de kloof tussen burgers en politiek*, Haarlem: Aramith 1994, p. 42-67.
170. 'Misschien is het zo dat burgers die in tijden van relatieve stabiliteit gewend zijn geraakt aan consensus, moeilijk overweg kunnen met (in hun ogen nieuwe) splijtende vraagstukken, tegengestelde visies en minderheidsgroepen die zich nadrukkelijker manifesteren dan eerder', zie Emily Miltenburg e.a., *Burgerperspectieven 2/2022*, Sociaal-Cultureel Planbureau 2022, p. 69, zie ook 48-49, 68-69.
171. Michiel Persson, 'Twijfel is een wapen geworden om verdeeldheid te zaaien', *De Volkskrant*, 20 mei 2022, zie ook Cees Zweistra, *Waarheidszoekers*, Utrecht: Kok Boekencentrum Uitgevers 2021, p. 100-102; Matt Morgan, 'The trouble with "just asking questions"', *British Medical Journal*, 25 januari 2022; Warren Berger, "'Just asking questions': How healthy skepticism morphed into toxic denialism", *Big Think*, 21 juni 2022. In de literatuur over complottheorieën is de manier waarop deze ontwrichtende twijfel werkt geanalyseerd als kenmerkend onderdeel van complottheorieën, 'the rhetoric of just asking questions', in Jovan Byford, *Conspiracy Theories: A Critical Introduction*, New York: Palgrave Macmillan 2011, p. 90-93; zie ook Russell Muirhead en Nancy Rosenblum, *A Lot of People are Saying: The New Conspiracism and the Assault on Democracy*, Princeton: Princeton University Press 2020, p. 115-120 over hoe de scepsis van complotdenkers de voor de democratie noodzakelijke scepsis bedreigt, eveneens in die zin (niet beperkt tot de discussie over complottheorieën): Kustaw Bessems, 'Ik probeer me het juiste soort wantrouwen eigen te maken, te mikken op de sweet spot. Het valt niet mee', *De Volkskrant*, 3 juni 2022. Binnen de leerstoel Encyclopedie onderzoekt Itai Siegel als Meijers-promovendus complottheorieën en complotextremisme door de lens van negatieve tolerantie, d.w.z. wat ze betekenen voor (theorieën van) weerbare democratie.
172. Jan-Willem van Prooijen, 'Complottheorieën als vermoeden van een onrechtvaardige overheid', p. 143-155, in: Van Ravenzwaaij en Fajgenblad 2023, zie verder: Viren Swami e.a., 'Analytic thinking reduces belief in conspiracy theories', *Cognition* 2014, vol. 133, p. 572-585; Neophytos Georgiou, Paul Delfabbro en Ryan Balzan, 'The effectiveness of a scientific reasoning intervention for conspiracy theory beliefs', *Applied Cognitive Psychology* 2023, vol. 37, p. 369-382; Jan-Willem van Prooijen, 'Why education predicts decreased belief in conspiracy theories', *Applied Cognitive Psychology* 2017, vol. 31, p. 50-58.
173. Van Prooijen 2023, p. 148.
174. Zie over Uytenbogaert uitgebreid: Cossee, Röselaers en De Vries 2019.
175. Keith Stanglin en Thomas McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace*, Oxford: Oxford University Press 2012, o.a. p. 30-32; Jacobus Arminius en Simon Episcopus, *De Arminiaanse Vredeskerk: Redevoeringen van Jacobus Arminius (1606) en Simon Episcopus (1618) over de onderlinge verdraagzaamheid der*

- christenen* (inleiding en vertaling door Simon Vuyk), Hilversum: Verloren 2015.
176. Simon Schama, *Waar is de tolerantie gebleven?*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2012, p. 5-6.
 177. Sinds 1815 geldt de Encyclopedie als vak in de academische rechtenstudie; vanaf 1876 als examen vak, zie C.J.H. Jansen, *Van Kemper tot Hamaker: Een onderzoek naar de encyclopedie van het recht in de negentiende eeuw*, Zwolle: Tjeenk Willink 1990, p. 3-4. De eerste hoogleraar met als leeropdracht uitsluitend Encyclopedie (en rechtsfilosofie) werd in 1880 in Leiden benoemd: Willem van der Vlugt; daarvoor werden de leeropdrachten gecombineerd met niet-rechtsfilosofische vakgebieden, zie G.E. Langemeijer, *De Wijsbegeerte des Rechts en de Encyclopaedie der Rechtswetenschap sedert 1880*, Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1963, p. 3.
 178. De term 'Inleiding' miskent, of drukt in ieder geval onvoldoende uit, hoe het positieve recht vanuit de samenhang binnen de rechtswetenschap (en rechtsgebieden) wordt benaderd (gestut door de rechtstheorie), waarbij ook de raakvlakken met aanpalende disciplines en methodische vragen aan bod komen, zie o.a. Hans Franken e.a., *Encyclopedie van de rechtswetenschap*, Deventer: Kluwer 2001, p. 5, 23; Frank Kunneman, *Over het inleiden tot de Rechtswetenschap: de wenselijkheid en mogelijkheid van een encyclopedische inleidingstheorie* (diss. Amsterdam VU), Delft: Eburon 1986, p. 111-112 en 169; H.J. van Eikema Hommes, *Methode der encyclopedie en Hoofdpijnen van de geschiedenis der rechts- en staatsfilosofie*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1975, p. 1.
 179. Kees Schuyt, 'Verzet tegen onrecht: biografische schets van prof. mr. B.M. Telders (1 en 2)', p. 13-60 (over de leeropdracht 'Inleiding': p. 28) en 183-205, in: Fleur de Beaufort e.a., *Ben Telders: Moedig, strijdbaar en onverzettelijk*, Amsterdam: Boom 2020; Rick Lawson, 'Een strijdbare democraat', p. 61-98, in: De Beaufort e.a. 2020. De combinatie van leeropdrachten wordt al gereflecteerd in zijn proefschrift over Hegel en internationaal recht, zie daarover uitgebreid: Bart Labuschagne, 'B.M. Telders', p. 141-152, in: C.J.H. Jansen, J.M. Smits & L.C. Winkel (red.), *16 juristen en hun filosofische inspiratie*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2004. Net als de hierna te bespreken Glastra van Loon plaatste ook Telders een stevig accent op methodologie en methoden: 'Het vak Inleiding is, wat de hoogleraar er van maakt en de schrijver dezer regelen wil wel verraden, dat hij desbewust en opzettelijk het accent op de methode en niet op de "kennis" poogt te leggen', zie Ben Telders, 'De studie in de rechtsgeleerdheid', p. 371-376 (373), in: Ben Telders, *Verzamelde geschriften*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1949 (en daarover Frank Kunneman, 'Object en methoden van rechtswetenschap en juridisch onderwijs', p. 173-191 (177), in: Kamstra, Kunneman en Maris 1988).
 180. 'Mr. J.F. (Jan) Glastra van Loon', *Parlement.com*; 'Jan Frederik Glastra van Loon', *Leidse Hoogleraren vanaf 1575*, via <https://hoogleraren.universiteitleiden.nl/id/905>
 181. Ik verwijs hier ter illustratie alleen naar de lezing van Afshin Ellian bij 'Wat heb ik aan de Grondwet?' in *De Balie* Amsterdam op 7 december 2022 (zie: <https://debalie.nl/programma/wat-heb-ik-aan-de-grondwet-07-12-2022/>), als aparte video beschikbaar gesteld door *De Balie*, zie: 'Wat zouden de dochters van Perzië in de grondwet willen?', via: <https://www.youtube.com/watch?v=a-dJOtY-QqY>.
 182. Corjo Jansen, 'Het 100-jarige bestaan van de Vereniging voor Wijsbegeerte des Rechts', *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 2019, nr. 2, p. 165-184 (177).
 183. Aldus zijn promotus Schuyt in 'In memoriam J.F. Glastra van Loon', p. 124-126, in: C.C. van Baalen e.a. (red.), *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2002: Nieuwkomers in de politiek*, Den Haag: SDU Uitgevers 2002, zie ook Langemeijer 1963, p. 129.
 184. J.F. Glastra van Loon, *Recht en menselijke natuur* (oratie Leiden), Haarlem: De Erven F. Bohn NV 1959, p. 6-7 (en noot 4a), 22; Schuyt merkt op dat onder meer de vergelijking van rechtsontwikkeling met hoe wetenschap zich ontwikkelt ook sterk popperiaans aandoet (zie Kees Schuyt, 'De open samenleving en haar vrienden', p. 49-68 (51, onder vermelding van andere inspiratiebronnen Plessner en Peirce), in: Christiaan de Vries en Kees Schuyt (red.), *De open samenleving en haar vrienden: in discussie met Jan Glastra van Loon*, Amsterdam: Boom 1995).

185. J.F. Glastra van Loon, *Elementair begrip van het recht*, Haarlem: De Erven F. Bohn NV 1965 (tweede druk), p. 10. Voor een overzicht van de uiteenlopende interpretaties van ‘methoden van rechtswetenschap’ in de twintigste eeuw, zie Kunneman 1988, p. 176 e.v. Zie voor de betekenis van Glastra van Loon voor het juridische onderwijs in de jaren 60 en 70 van de twintigste eeuw (en diens eigen inspiratie) ook: Piet Hein van den Brandhof, ‘Tussen actie en reflectie: biografische momenten en het werk van Jan Glastra van Loon’, p. 169-185 (175-176), in: *De Platoonse cirkel: Filosofische beschouwingen en actueel-maatschappelijke opstellen* (red. Piet Hein van den Brandhof en Kees Schuyt), Budel: Damon 2001.
186. *Juridisch Practicum*, Deventer: Kluwer 1974, zie het voorwoord uit 1971 op p. 7. De ‘basisvaardigheden’ die het practicum zich ten doel stelde studenten te leren waren: ‘het analyseren, resumeren, en kritiseren van teksten’, ‘het oplossen van (eenvoudige) casusposities’ en ‘mondelinge en schriftelijke uitdrukkingsvaardigheid’, zie H.F.M. Crombag e.a., *Het praktikum methoden en technieken in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid*, rapport 12, Leiden: Bureau Onderzoek van Onderwijs Rijksuniversiteit Leiden 1973, p. 4; Glastra van Loon werd in 1966 rector en hoogleraar bij het Institute of Social Studies (nu onderdeel van de Erasmus Universiteit Rotterdam), zie Van den Brandhof 2001, p. 176.
187. Kunneman 1986, p. 83-84; een eerste uitgebreide evaluatie in Crombag e.a. 1973 was kritisch over de bijdrage die het vak leverde aan betere tekstanalyse door studenten, maar kon wel een duidelijk effect aantonen bij de vaardigheid van het casusoplossen (zie p. 74, 119-122).
188. Afshin Ellian, ‘Geen strafrecht zonder waarheid: een hommage aan Marc Groenhuijsen’, p. 207-217 (213-214), in: Tijs Kooijmans e.a., *Op zoek naar evenwicht: liber amicorum Marc Groenhuijsen*, Deventer: Wolters Kluwer 2021, onder verwijzing naar Popper, die ook in Groenhuijsens werk belangrijk was.
189. De vraag hoe het recht zich tot die context verhoudt, is bij uitstek een rechtstheoretische vraag, zie reeds Kunneman 1988, p. 190: ‘De relevantie van niet-juridische kennis en methoden in het juridische onderwijs moet permanent kunnen

worden gefalsifieerd vanuit het recht zelf. Dat betekent dat op rechtstheoretisch niveau de voorwaarden moeten worden geformuleerd waaronder verschillende vormen van kennis en methoden in het juridisch onderwijs een plek kunnen krijgen.’ Een recente bijdrage vanuit de rechtstheorie is: Elaine Mak, *The T-Shaped Lawyer and Beyond: Rethinking legal professionalism and legal education for contemporary societies* (oratie Utrecht), Den Haag: Eleven 2017, vanuit het privaatrecht: Vanessa Mak, *De prosument en de digitale economie: een verkenning van het privaatrecht van de toekomst* (oratie Leiden), Leiden 2021, p. 23-24. De onlangs doorontwikkelde Leidse ‘Leerlijn juridische kernvaardigheden’, waaraan ondergetekende als Opleidingsdirecteur van de Bachelor Rechtsgeleerdheid mocht bijdragen (in nauwe samenwerking met onder meer Laura Buissink en Melanie Overmars), kent de volgende vaardigheden: ‘werken met juridisch materiaal’, ‘een onderzoeksonderwerp opstellen’, ‘onderbouwd (juridisch) oordelen’, ‘schrijfvaardigheid’, ‘spreekvaardigheid’ en ‘ethisch bewustzijn’, (zie met toelichting per onderdeel en per vak: <https://www.leidenlawskills.nl/juridische-kernvaardigheden>); een vergelijking van deze vaardigheden met de vaardigheden die gedoceerd werden in het Juridisch Practicum in de jaren 70 van de twintigste eeuw (zie noot 186 hierboven) reflecteert hoe de huidige Leidse rechtenopleiding al meer op wetenschappelijk onderzoek en interdisciplinariteit gericht is. De vaardigheid ‘een onderzoeksonderwerp opstellen’ richt zich bijvoorbeeld ook op onderzoeken waarin ten aanzien van het juridisch materiaal empirische vragen centraal staan. In 1986 concludeerde Kunneman nog dat, met de sterke focus op casusoplossen, ‘het Leidse inleidingsonderwijs meer beroepsgericht dan wetenschappelijk georiënteerd is’ (naast ‘relatief veel aandacht voor rechtstheorie’), zie Kunneman 1986, p. 84.

190. Giovanni Sartori, ‘Concept misinformation in comparative politics’, *The American Political Science Review* 1970, vol. 64 nr. 4, p. 1033-1053 (1033): ‘Most of the literature introduced by the title “Methods” (in the social, behavioral or political sciences) actually deals with survey techniques and social statistics, and has little if anything to share with the crucial concern of

“methodology”, which is a concern with the logical structure and procedure of scientific enquiry. In a very crucial sense there is no methodology without logos, without thinking about thinking. And if a firm distinction is drawn – as it should be – between methodology and technique, the latter is no substitute for the former.’ Zie over de uitdagingen en kansen die daar liggen ook: Ernst Hirsch Ballin, *Advanced Introduction to Legal Research Methods*, Cheltenham: Edward Elgar 2020, p. 42, 50-51.

191. Jan Glastra van Loon, *Norm en Handeling: Bijdrage tot een kentheoretische fundering der sociale wetenschappen* (diss. Leiden), Haarlem: Erven F. Bohn N.V. 1956.
192. Van den Brandhof 2001, p. 176.
193. Jan Glastra van Loon, *De eenheid van het handelen: Opstellen over recht en filosofie*, Meppel/Amsterdam: Boom 1980.
194. Glastra van Loon 1959, p. 13.
195. Jan Glastra van Loon, ‘Grenzen aan verdraagzaamheid’, p. 136-141 (138) (oorspronkelijk verschenen als ‘Verdraagzaam of onverschillig’ in 1993), in: Glastra van Loon 2001, Glastra van Loon spreekt in deze tekst van ‘de principiële, de materiële verdraagzaamheid’, ter onderscheiding van ‘formele verdraagzaamheid’: ‘(...) een vorm van verdraagzaamheid die de onaantastbaarheid van de eigen geloofs- of levensovertuiging tot uitgangspunt heeft en die van daaruit bereid is anderen met andere overtuigingen ruimte van leven te laten’, zie p. 136-138.
196. Zie ook expliciet in Popper 2000, p. 199: ‘It is worth noting that these three principles [van het kritisch rationalisme, BR] are both epistemological and ethical principles’. Het verband komt ook nadrukkelijk terug in Popper 2012, p. 324: ‘I do not wish to claim too much when I say that, by and large, science will discipline its students ethically, (...). At any rate, science never fails to make its students more tolerant of other opinions (even if often not tolerant enough) (...)’ De auteur dankt Pieter de Bruijn Kops voor zijn nauwgezette redactiewerk en Gelijs Molier, Niels Graaf en Lola ’t Hart voor hun opmerkingen bij eerdere versies van deze tekst.



PROF. DR. BASTIAAN RIJPKEMA

Bastiaan Rijpkema (1987) is bijzonder hoogleraar Verdraagzaamheid aan de Faculteit der Geesteswetenschappen en hoogleraar Encyclopedie van de Rechtswetenschap aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid.

In zijn onderzoek en onderwijs combineert Rijpkema juridische, filosofische, politicologische en historische perspectieven. Over vragen rond democratische tolerantie publiceert Rijpkema veelvuldig in binnen- en buitenland, onder meer in het *Nederlands Juristenblad* en de *European Constitutional Law Review*. Zijn bekendste boek is *Weerbare democratie: de grenzen van democratische tolerantie*, het proefschrift waar hij in 2015 in Leiden op promoveerde. Een Engelstalige editie verscheen in de *Extremism and Democracy*-serie van Routledge. Voor zijn onderzoek naar weerbare democratie ontving hij de *Prinsjesboekenprijs* voor het beste politieke boek en de *New Scientist Wetenschapstalent*-prijs. In 2022 publiceerde hij als medesamensteller *Een nieuw commentaar op de Grondwet: 39 experts voorzien essentiële grondwetsartikelen van uitleg en reflectie*. Artikelen van zijn hand verschenen daarnaast in *NRC* en *De Groene Amsterdammer*.

Rijpkema is bestuurslid van de Vereniging voor Wijsbegeerte van het Recht en lid van de redactie van het *Netherlands Journal of Legal Philosophy*.



Universiteit
Leiden