

Tolerantie, de Vrijheid van Meningsuiting en de Islam

‘Men moet noodzakelijkerwijs de vrijheid om te oordelen toestaan en de mensen zo regeren dat, hoe verschillende en tegengestelde meningen zij ook openlijk koesteren, zij toch eendrachtig samenleven.’

Spinoza¹

EGBERT DOMMERING

Tolerantie is een begrip dat stamt uit de tijd van de Verlichting toen het verlies van een absoluut geloof tot relativering en erkenning van verschillende levensovertuigingen leidde. Het is sedertdien een vanzelfsprekend beginsel gebleven bij de organisatie van de constitutionele democratie. In de laatste vijf jaar is er van die vanzelfsprekendheid niet veel meer over. Het lijkt er op dat we een nieuwe godsdienstoorlog tussen ‘de’ Islam en ‘het’ Christendom tegemoet gaan. Het is tijd om ons weer eens af te vragen wat het ‘hoe’ en ‘waarom’ van tolerantie was, en hoe wij er in de toekomst mee moeten omgaan.

1 Enige preliminaire opmerkingen

1.1 Een inleiding met de Franse slag

Midden in het dorpje aan de rivier de Aude ligt een piepklein pleintje. Het is eigenlijk geen plein maar een open plaats tussen de vier straatjes die elkaar hier uit willekeurige richting kruisen. De gevels van de middeleeuwse vakwerkhuisen hellen iets voorover. Het heeft de weidse naam *Place de la République* gekregen, en om deze naam kracht bij te zetten staat er – niet in het midden, maar iets opzij – een rood koperen zinnebeeld van de Republiek op een sokkel: een stevige tante gekleed in een plooiend kleed die met haar rechter arm een speer in schildwacht houding houdt. Op de sokkel staat: *Liberté, Égalité, Fraternité*. Op het terrasje onder een van de vakwerkhuisen zijn een Française en een Belgische naast mij in een luid gesprek gewikkeld. De Franse is net gepensioneerd en gaat nu leven van alle sociale pensioenpremies die ze haar hele werkende leven bijeen heeft gesappeld. Het is een aanzet voor een uithaal naar de Arabische buitenlanders, in het bijzonder de Marokkanen, die dagelijks hun hand komen ophouden bij de loketten

¹ Spinoza (2002), hoofdstuk 20, par. 14.

van de Sécurité Sociale waar ze nog geen centime aan bijgedragen hebben. Politiek asiel amehoela, 'Je suis pour Le Pen, je n'ai pas honte de le dire', voegt ze er aan toe. De Belgische heeft eveneens enige schrijnende ervaringen op het Marokkaanse vlak te melden, hoewel ze ook veel te lijden heeft van assertieve Nederlanders voegt ze mij toe. Zij werkt op de afdeling 'retour' van de Antwerpse firma die badminton rackets (raketten, zegt ze) verhandelt en er komt veel retour uit Nederland waar de cliënten al na een jaar klagen over afbladderende verf op de raketten. Haar Engelse echtgenoot die in de buitendienst van de firma de raketten aan de man brengt (en dus veel in Nederland komt) zegt niet voor het Vlaamse Blok te zijn, maar heeft het ook niet begrepen op de Marokkanen. Hij stelt de Joodse gemeenschap in Antwerpen ten voorbeeld. 'Daar heb je tenminste geen last van, die blijven op zich zelf.'

Het dorp aan de Aude, ten Zuiden van Toulouse, bevindt zich midden in het land van de Catharen, het volk dat in de twaalfde eeuw het ketterse, manicheïstische geloof aanhing dat de stoffelijke wereld niet door God maar door de duivel was geschapen. Enige tolerantie voor dit afwijkende geloof bestond er niet. Paus Innocentius III liet, nadat de kruistochten naar het Heilige Land over hun hoogtepunt heen waren geraakt, in het begin van de dertiende eeuw een speciale kruistocht tegen dit ketterse volk optuigen om het afwijkende geloof met wortel en tak uit te roeien. Makkelijk ging dat niet. De Catharen verschansten zich in de burchten die nog overal in het landschap op de hoge bergtoppen zijn te zien. Na een kleine vijftig jaar is het toch gelukt: de burchten waren ingenomen en de meeste dragers van het afwijkende geloof waren verbrand. Maar dat beeld op het pleintje, 700 jaar later, geeft aan dat het verleden tijd is: *liberté, égalité, fraternité pour tous*. Of toch niet?

De Franse Republiek heeft het, meer nog dan andere landen van de EG, moeilijk met de integratie van de Islamitische buitenlanders in het eigen land. De hoofd-doekjeskwestie heeft in dit land ongekende proporties aangenomen. Dat hangt samen met de strikte scheiding van kerk en staat die de Revolutie van 1789 heeft bewerkstelligd en die men ook wel het beginsel van het *laïcisme* noemt. Frankrijk ligt ook in de frontlinie van de Afrikaanse vreemdelingenstroom uit Algerije, Marokko en Tunesië. Bij een vorig bezoek in mei van dit jaar was er een special van Le Nouvel Observateur aan gewijd. In het hoofdredactioneel wordt het voor het *laïcisme* opgenomen: Het zijn niet de autoriteiten die er moeilijk over doen: 'Ce sont tout simplement des élèves, des parents des élèves et un certain nombre d'associations qui mènent un combat en faveur du porte du voile. Et qui transforment avec un habileté diabolique ce combat en enjeu de liberté et même de laïcité. Autrement dit, *la République provoque personne. Elle se défend. (...) Elle veut être fidèle à elle-même.*'²

Het dragen van hoofddoekjes op openbare scholen is al in 1989 door de Conseil d'État op zich zelf niet onverenigbaar geacht met het beginsel van het *laïcisme*, behalve wanneer het een daad van 'pression, de provocation, de prosélytisme ou de

² Le Nouvel Observateur 15-21 mei 2003, p. 55.

propagande' vormt.³ Dat heeft de kwestie niet opgelost omdat het ter beoordeling van de plaatselijke schoolleiding is of het uitzonderingsgeval zich voordoet, en dat gaf zeker in het begin van de jaren negentig regelmatig conflicten, maar dat doet het nog steeds. Daarom dat er zelfs een officiële hoofddoekjes-bemiddelaarster bestaat. Dat is Hanifa Cherifi, een perfect geassimileerde immigrante uit Algerije, die regelmatig van het Ministerie van Onderwijs in Parijs naar de 'départements' reist om in een hoofddoekjes geschil op een plaatselijke school te bemiddelen, hoewel het dikwijls ook per telefoon gaat. Het gaat anno 2003 om zo'n 150 gevallen per jaar. Zij bekleedt die positie samen met een collega sedert 1994 en heeft veel barricadewerk moeten verrichten, in het begin ook onder bedreiging van moslimgroeperingen. De houding van de leraren is inmiddels wel toleranter geworden.⁴ Het instituut van het hoofddoekje-bemiddelen paste in een onder Chirac in de jaren negentig ingezet integratiebeleid. In juli van 2003 heeft hij daarvoor een geheel nieuwe breed samengestelde commissie in het leven geroepen onder voorzitterschap van de *médiateur de la République* (de Nationale Ombudsman), Bernard Stasi, *pour repenser la laïcité*. De commissie heeft tot opdracht het beginsel van het laïcisme opnieuw te doordenken 'dans tous des lieux où s'exprime la République: le monde du travail, les services publics, les lieux publics, l'école.' De voorzitter, een gematigde man uit het politieke midden, verklaarde bij zijn installatie dat hij niet geloofde dat de Republiek in gevaar verkeert, maar dat het beter is nu waakzaam te zijn.⁵

Het conflict met de Islam heeft in Frankrijk ook de sinistere kant van het oplevend antisemitisme, samenhangend met het Israël-Palestina conflict. De Joodse gemeenschap werd in 1807 in een speciaal daartoe door Napoléon bijeengeroepen vergadering uit haar midden voor de vraag gesteld of zij zich als gelijke staatsburgers wilden assimileren aan de wetten en gewoonten van de Republiek. Dat was niet zozeer een erkenning van de gelijkwaardigheid van een Joodse identiteit, maar een laïcistische benadering waarin de Joden gelijke staatsburgers konden worden.⁶ Dit heeft de orthodox Joodse gemeenschap die de uiterlijke kenmerken van haar Joodse religie (het keppeltje, de sabbath) niet wilde afleggen, altijd gestoken. Het oplevende laïcisme naar aanleiding van het hoofddoekje leidde tot een 'republikeinse' oppositie tegen de joods-religieuze rituelen die het antisemitisme van Le Pen in de kaart speelde.⁷ Vanuit Islamitische hoek voegde zich daarbij een politiek geïnspireerd antizionisme tegen Israël dat tot uitdrukking komt

³ Ibid. p. 14.

⁴ The Wallstreet Journal Europe 26 juni 2003.

⁵ Le Monde 2 juli 2003.

⁶ Trigano 2003, p. 122-123, J. Frishman, 'Gelijke rechten voor Joden in Nederland', in: Frishman 2000, p. 139; dit standpunt gaat terug tot de revolutie: Walzer 1997, p. 39 citeert de gedeputeerde die in 1791 verklaarde: 'Wij moeten alles aan het Joodse volk als natie weigeren, maar alles aan hen toekennen als staatsburger.' Kymlicka 2002, p. 338-343 noemt deze ontkenning van culturele identiteit en erkenning van staatkundige entiteit de tweede fase in (de liberale) ontwikkeling van multiculturele staatsvorming.

⁷ Trigano 2003, p. 24 e.v.

in onder meer Internet websites waarop karikaturen van Joden worden getoond die terugrijpen op alle stereotypen die de Nazi's in hun propaganda gebruikten.⁸ De actie van Joodse belangengroeperingen tegen de Amerikaanse *browser Yahoo* om de doorgifte in Frankrijk van een Nazi website te staken moet tegen deze achtergrond worden gezien.⁹

Nieuw Arabisch antisemitisme steekt ook de kop op in Nederland zoals de ordeverstoringen en beledigingen door 'Marokkaanse jongeren' (de term begint in Nederland in een peioratieve betekenis in te burgeren) laten zien. Deze Marokkanen identificeren zich zo sterk met hun Palestijnse broeders dat zij 'de Joden' als hun vijanden zijn gaan beschouwen.¹⁰

1.2 Een verharding van standpunten

De algehele verharding die zich in Frankrijk voordoet staat niet op zich zelf, maar geeft een gewijzigd Europees klimaat aan waarin tolerantie in de verdrukking komt. In Duitsland, een ander groot Europees immigratieland, heeft de hoofddoek inmiddels het Bundesverfassungsgericht bereikt. Het Bundesverwaltungsgericht in Leipzig besliste op 4 juli 2002 over het hoofddoekje van de in 1972 in Kabul geboren Afghaanse die in 1987 naar Duitsland was gekomen, in 1995 was 'ingebürgert' en in 1998 de tweede graad als onderwijzeres had behaald. Het Hof wijst de klacht van de lerares dat zij op een openbare school als lerares niet een hoofddoekje mag dragen af, omdat het wordt opgevat als het tonen van een religieus symbool van de Islam dat onverenigbaar is met de neutraliteit van de openbare school waar kinderen van verschillende levensovertuiging en geloof onderwijs genieten.¹¹ Het BundesVerfassungsGericht deed op 24 september 2003 in deze zaak een veel genuanceerdere uitspraak die er op neer komt dat de (Landes) wetgever voor de openbare school in de wet moet vastleggen dat de leraar op de openbare school zich bepaalde beperkingen op zijn/haar godsdienstvrijheid (zoals het dragen van met religie verbonden kleding) moet laten welgevalen. Anders dan de Conseil d'État laat het geen beleidsvrijheid aan de leiding van de school. Aangezien de wettelijke grondslag ontbrak, won de lerares de zaak. Er is geen ruimte om op de rijk gemotiveerde beslissing van de meerderheid van vijf rechters en de opinie van de drie dissenters in te gaan.¹²

De situatie in Nederland is niet anders. Ook hier een verharding van het debat en de attitudes. Ook hier focust men op de positie van de Islam en dat manifesteert zich in een discussie over het hoofddoekje, de gezichtssluier, de bouw van moskeeën en de openbare uitingen van imams, om een paar hoofdpunten te noemen.

⁸ Kotek 2003 bevat een weinig hoopgevende bloemlezing van deze afbeeldingen.

⁹ Over de Yahoozaak, zie Dommering 2003, p. 205 e.v.

¹⁰ 'Joden maken de dienst uit in Nederland', in: NRC Handelsblad van 14/15 juni 2003, Zaterdag Bijvoegsel, p. 25.

¹¹ BVerwG 4 juli 2002, C 21.02; <www.bundesverwaltungsgericht.de/enid>.

¹² BverfG 24 september 2003, 2 BVR 1436/02; <www.bverfg.de/entscheidungen>.

Het Westen heeft de aanval van de Saracenen vele malen afgeslagen, de Moren uit Spanje verdreven en ze op de Balkan teruggedrongen richting Turkije, maar vindt nu een groeiende gemeenschap in zijn midden, die ooit vanaf de jaren zestig als goedkope ongeschoolde arbeidskrachten naar het Noorden is gehaald. De tweede en derde generatie daarvan vormt een deel van de nationale bevolking, terwijl de instroom de laatste tien jaar niet alleen door economische en politieke instabiliteit in Afrika en het Midden Oosten maar ook door gezinshereniging en huwelijk met achtergebleven vrouwen alleen maar toeneemt. Men spreekt van een ‘global migration crisis’.¹³ Wat tot in de jaren tachtig als een integratieprobleem niet werd genegeerd, maar te langzaam verwerkt, is nu door een verslechterd economisch en politiek klimaat het hoogste punt op de agenda geworden. De aanslag op de Twin towers in New York markeert een nieuwe godsdienstoorlog, die een civilisatiedenker in de traditie van Toynbee en Spengler zoals Huntington, en de binnen regeringskringen in de VS invloedrijke Islamkenner Lewis¹⁴ al eerder hadden voorspeld. Het einde van de koude oorlog is niet het einde van de geschiedenis, maar een terugkeer naar civilisatie (het geheel van normen, waarden en instituties die het leven van mensen bepalen; religie is daarvan een belangrijk element)¹⁵ als de determinant om de identiteit van personen en staten te onderscheiden. De wereld wordt niet langer verdeeld volgens ideologieën, maar volgens civilisaties die ‘clashen’.¹⁶ In Nederland heeft Pim Fortuyn de discussie over integratie en immigratie tijdens de verkiezingen van 2002 op scherp gesteld, een scherpste die sedertdien niet is verdwenen. Deze kruistocht tegen cultuurelativisme ten behoeve van versterking van de nationale waarden was al eerder met Janmaat ingezet.¹⁷

1.3 Plan van behandeling

Het begrip ‘tolerantie’ staat boven dit opstel en is als term al enige malen gevallen. Eerst zal daarom een poging worden ondernomen om het nader te duiden en tegen een historische achtergrond te plaatsen. Tolerantie manifesteert zich in een staatsvorm op het niveau van het dagelijkse leven en geeft daar een confrontatie tussen verschillende culturele normen te zien (huwelijk, werk, vrije tijd). Hoewel deze aspecten hier en daar ter sprake komen is dat niet het onderwerp van de verdere analyse.¹⁸ Tolerantie gaat ook en vooral over de (uitoefening) van staatkundige (grond)rechten. Daarvan zullen een aantal aspecten worden belicht en zal de plaats daarin van de vrijheid van meningsuiting worden bepaald. Het artikel wordt

¹³ Huntington 1997, p. 199 e.v.

¹⁴ Bernard Lewis’ publicaties op dit punt gaan ver terug. Hier wordt verwezen naar de laatste: Lewis 2003.

¹⁵ Huntington 1997, p. 41 e.v.

¹⁶ Huntington 1997, deel IV.

¹⁷ Zie Pels 2003, hoofdstuk 7.

¹⁸ Zie voor een breed overzicht: Van Manen 2002.

afgerond door de vrijheid van meningsuiting in het perspectief van de tolerantie en de Islamdiscussie in Nederland te plaatsen.

2 Tolerantie: begrip en geschiedenis

2.1 *Vrijheid van handelen en vrijheid van levensovertuiging vragen allebei om 'tolerantie'*

Waar gaat het niet over

Tolerantie wordt vaak in een zeer ruime opvatting gebezigd en betekent dan zoiets als het niet afkeurend of agressief reageren op iets waar men het niet mee eens is. Dat loopt van rekening houden met de smaak van een gast bij het diner, toelaten dat er gerookt wordt of het inrichten van rookvrije ruimten, tot het respecteren van afwijkende gedrags- en kledingsvormen, enz. Men kan dit een tolerante houding noemen ten opzichte van alles (of veel) van wat afwijkt van de eigen voorkeur. In deze betekenis wordt het door K. Schuyt een onvolmaakte deugd genoemd, omdat het nooit de uitdrukking van een waarde die men als een ideaal voelt kan zijn.¹⁹ Deze tolerantie heeft ook een actieve kant, omdat het degene met een afwijkende levensvorm of opvatting kan leiden tot ingetogen gedrag, zodat de ander geen last heeft van de afwijkende opvatting of levensvorm (op het werk netjes, in de vrije tijd uitbundig).²⁰ Dit ruime begrip nadert al zeer snel de bandbreedte van de omgangsvormen en laat zich daarom gemakkelijk vertalen in maatschappelijke fatsoensnormen.²¹ In het Engels brengt men deze attitude onder de term 'tolerance'.²²

Tolerantie wordt vaak negatief neergezet als onverschilligheid, doodzwijgen, het iemand tolereren vanuit een machtspositie. 'Repressieve tolerantie' was het modewoord voor het laatste, afkomstig van de filosoof Marcuse die radicaal links in de jaren zestig had herontdekt en tot haar huisfilosoof bombardeerde.²³ Het gaat om het toelaten van afwijkend gedrag zolang men er maar geen last van heeft en het de macht van de zwijgende meerderheid niet aantast. Het leidt in de ergste vorm tot groepsgettoïsme (het terugdringen van de afwijkende levensvorm in woonkampen of woonwijken), of beperking tot de privé-sfeer: het branden van wierookkaarsjes in de huiskamer, flagellatio's in de slaapkamer of rituele

¹⁹ Kees Schuyt, 'Alledaagse tolerantie: een onvolmaakte deugd', in: Ten Hooven 2001, p. 158 e.v.

²⁰ Nederland heeft historisch gezien altijd vanuit een gematigde levensstijl geleefd, zie R. Aerts, '*Living apart together*: Verdraagzaamheid in Nederland sinds de zeventiende eeuw', in: Ten Hooven 2001, p. 59 e.v.

²¹ E.H. Kossmann, 'De veelkleurigheid van tolerantie: een diffuus begrip', in: Ten Hooven 2001, p. 179 e.v.

²² Walzer 1997, Preface, p. xi.

²³ Andreas Kinneging, 'De betekenis van tolerantie en pseudotolerantie: een deugd van betrekkelijke waarde', in: Ten Hooven 2001, p. 168 e.v.

slachtingen in de keuken. Het is allemaal toegelaten, zolang er maar geen overlast voor de burens optreedt doordat gordijnen in brand vliegen, gekrijs door het plafond heen wordt gehoord of bloed onder de drempel in het trappenhuis doorsijpelt. Men sluipt als vreemden langs elkaar heen; de enige reactie is: 'De burens van driehoog doen vreemde dingen.' Zoals Creppell het onder woorden brengt: 'We do not call an act toleration if disapproval or restraint are followed by a total reaction of contact, or by ignoring or making the other invisible. The restraint is only valuable because the parties remain in the presence of one another, in a nontrivial way. Toleration essentially implies a continued relationship on some significant level of accommodation.'²⁴

Over tolerantie in de zin van zelfbeheersing of negatie zal ik het hier niet hebben, hoewel er niet altijd een scherp onderscheid valt te maken. De industriële samenleving heeft de autonome levensstijl tot norm verheven, en het 'feel happy' van een persoonlijke levensstijl vaak ook tot een, soms met een of ander geloof ingekleurd, ideaal verheven.²⁵ Mode is vaak ook verwarrend: de *Afro Look* of de *Military Look* drukken geen ideologie uit, een *Punk* kapsel behoeft dat niet te doen, maar kan ook bij het uiterlijk van een *antiglobalist* horen. Hetzelfde geldt voor het hoofddoekje. Dikwijls wordt het niet gedragen om een religieuze reden, maar om uitdrukking te geven aan de eigen culturele entiteit. Daarin kan het zelfs een modebeeld worden.

Ik zie de zelfbeperking in het niet uiten van een afkeuring en het zich niet blootstellen aan afwijkend gedrag veeleer als *pacificatiemiddelen* om in conflictsituaties tolerantie praktisch te realiseren. De zelfbeperking is dan een vorm van een *geïnternaliseerde* vorm van tolerantie; het buiten het gezicht houden van het afwijkende een *extern* pacificatiemiddel dat veelvuldig in samenlevingen met cultureel verschillende groeperingen werd en wordt toegepast.

Waar gaat het wel over

Als we het over tolerantie hebben in de zin van met elkaar conflicterende religieuze en politieke levensovertuigingen, vaak herleidbaar tot een specifieke civilisatie (en daar heb ik het over), gaat het over twee met elkaar verbonden kwesties: erkenning van de autonomie van een individu met zijn eigen identiteit en historisch-culturele achtergrond enerzijds en de rol van de staat ten opzichte van conflicterende identiteiten anderzijds. Dit is de *toleratio* of in het Engels de *toleration*.²⁶

De autonomie en daaruit voortspruitende keuzevrijheid heeft in Charles Taylor's essay *The Politics of Recognition* een sterke formulering gevonden, die in

²⁴ Creppell 2003, p. 4.

²⁵ Raz 1986, p. 369, Theo W.A. de Wit, 'De trivialisering van de tolerantie', in: Ten Hooven 2001, p. 85 e.v.

²⁶ Kossmann in: Ten Hooven 2001, p. 181-183 met een analyse van de verschillende termen in het Latijn, Frans, Engels en Duits. Toleration heeft in het Engels de specifieke relatie tot de godsdienstvrijheid.

veel beschouwingen daarna als uitgangspunt dient.²⁷ Zij wordt beschermd door de grondrechten die ieder een aspect van die autonomie beschermen. Het heeft echter ook te maken met de rol en legitimatie van de staatsmacht. Deze is het centrale onderwerp van de politieke theorie.²⁸ Tussen de verwezenlijking van de subjectieve vrijheid (autonomie en identiteit) en de objectieve rechtvaardigheid (staatsmacht) bestaat een spanningsveld dat het breukvlak vormt waarop de strijd om de grenzen van de politieke en levensbeschouwelijke tolerantie wordt uitgevochten. Het leidt tot de theorie van de *neutrale staat*, dat wat men in Frankrijk dus *laïcisme* noemt. Nagel heeft dat spanningsveld in twee begrippen uitgedrukt: *equality* en *partiality*, die ik hierna zal blijven gebruiken. Hij noemt het eerste het ‘onpersoonlijke’, het tweede het ‘persoonlijke’. Het eerste staat voor het objectieveerbare handelen van het individu dat voor iedereen kan gelden (hij noemt het *agent neutral* en het is gebaseerd op het Kantiaanse categorisch imperatief dat wij zo moeten handelen dat ons handelen een algemene wet zou kunnen zijn), het tweede voor de subjectieve aan de persoon gebonden vrije levensvervulling (hij noemt het *agent related* en het doelt op eigen belang, iets wat alleen voor ons eigen handelen kan gelden). ‘The ideal, then, is a set of institutions within which persons can live a collective life that meets the impartial requirements of the impersonal point of view while at the same time having to conduct themselves only in ways that is reasonably to require of individuals with strong personal motives. But to state this ideal is to see how hard it is to realize. Its two conditions pull in contrary directions.’²⁹ In beide gevallen is de vraag: hoever reikt de staatsmacht en hoever persoonlijke vrijheid. Wat is de mix tussen het onpersoonlijke en het persoonlijke gezichtspunt?

Conclusie: Zelfbeheersing, negatie en erkenning

Het voorgaande samenvattend: tolerantie beweegt zich tussen *zelfbeheersing* en *negatie* als pacificatiemechanismen en *erkenning* als aanvaarding en waardering van een ander gezichtspunt dan het eigen.

²⁷ Voor het eerst gepubliceerd in 1992, hier wordt de heruitgave met commentaren gebruikt: Taylor 1994, p. 25 e.v.

²⁸ Hier wordt ingegaan op Raz 1986 en Nagel 1991. Geen beschouwing op dit vlak gaat echter voorbij aan de kernpublicaties op dit gebied van de laatste dertig jaar van J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press 1971, R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books 1974 en de verschillende boeken van Richard Dworkin.

²⁹ Nagel 1991, p. 18.

2.2 *Vrijheid van levensovertuiging en de staat*

De persoonlijke vrijheid

De Verlichting betekende een omwenteling in filosofisch en sociaal opzicht en daarmee een relativisering van het eigen standpunt en erkenning van het verschil. Locke publiceerde in 1689 zijn *Epistola de Tolerantia (A Letter concerning toleration)*. Voltaire schreef een kleine honderd jaar later naar aanleiding van de affaire Calais in 1762 zijn *Traité sur la Tolérance*. Geschokt door het feit dat de katholieke gemeenschap in Toulouse (ooit het centrum van de Catharen) een calvinistische vader (Calais) die ten onrechte verdacht werd van de moord op zijn katholieke zoon (die in werkelijkheid zelfmoord had gepleegd) zonder enig spoor van bewijs aan de martelpaal ter dood had gebracht, vroeg hij zich af: ‘Il est donc de l’interêt du genre humain d’examiner si la religion doit être charitable ou barbare.’³⁰ Locke had in een fel betoog de eeuw daarvoor iets soortgelijks geschreven: ‘That any man should think fit to cause another man, whose salvation he heartily desires, to expire in torments, and that even in unconverted estate, would, I confess, seem very strange to me, and, I think, to any other also. But nobody, will ever believe that such a carriage would proceed from charity, love or goodwill.’³¹

De inzet was aanvankelijk de godsdienstvrijheid, maar is in de loop der tijd uitgegroeid tot een erkenning van de autonomie van het individu en de erkenning van *pluralisme* van opvattingen. Zij is uitgewerkt in universele voor ieder geldende grondrechten. ‘A universal regime of human rights protection ought to be compatible with pluralism.’³² Maar hier ligt dan ook meteen het probleem. Betekent pluralisme dat wij in de 21e eeuw niet veel verder zijn gekomen dan een filosofisch, moreel en religieus scepticisme? Men noemt dat ook wel het cultuurrelativisme, dat kort gezegd inhoudt dat wij opvattingen uit andere culturen niet naar onze eigen of buiten- culturele (universalistische) maatstaven mogen beoordelen.³³ Dit is niet mijn positie, maar het is niet zo gemakkelijk om er een sluitend antwoord op te formuleren. Men kan dat niet doen zonder een lijn uit te zetten die loopt van rationeel naar irrationeel en van respect voor persoonlijke integriteit naar (ernstige) schade aan personen (wat men in de Angelsaksische filosofie het ‘harm principle’ noemt). Het gaat om een mix van rationaliteit, irrationaliteit en humaniteit.³⁴

Het democratisch debat is gebaseerd op rationele argumenten om een aanhang te vinden voor een beleidsstandpunt (bijvoorbeeld de bouw van de Betuwelijn, een restrictief immigratiebeleid) of de wenselijke inrichting van een toekomstige

³⁰ Voltaire 1989, p. 40.

³¹ Locke 1991, p. 16.

³² Ignatieff 2001, p. 54.

³³ Zie Cliteur 2002, hoofdstuk 3.

³⁴ Langs verschillende weg verwerpen ook Raz 1986, m.n. hoofdstuk 15 ‘Freedom and Autonomy’, Nagel 1991, hoofdstuk 14 ‘Toleration’, Habermas 1994 en Cliteur 2002, hoofdstuk 3 dit scepticisme.

samenleving. Het vormt de kern van het recht van vrijheid van meningsuiting. We bevinden ons daarbij in de sfeer van de rationaliteit waar je door de mand kunt vallen als je onlogische of empirisch slecht onderbouwde standpunten verdedigt. De reden dat we dit pluralisme noemen, is dat we voldoende geschoold zijn door John Stuart Mill en Karl Popper om te weten dat ook heel goed onderbouwde standpunten steeds voor weerlegging vatbaar zijn. In zekere zin betekent dit een voortdurende *rationele intolerantie* ten opzichte van andere meningen, het tegendeel dus wat theorieën over tolerantie betogen. Het is zoals David Hume ons adviseerde om een boek te beoordelen: *'Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it contains nothing but sophistry and illusion.'*³⁵

We hebben het echter over rationale intolerantie van meningen. Zodra de afwijkende meningen worden verboden (censuur, bestraffing), zodra de personen achter de meningen niet worden gerespecteerd, beschadigd of buitengesloten (belediging en discriminatie), bereikt de uitoefening van dit grondrecht zijn grens. Men kan het de toepassing van het harm principle noemen, men kan ook zeggen: in de erkenning van de persoon en de door hem geuite meningen ontmoeten vrijheid van meningsuiting en tolerantie elkaar.

Toch ligt er ook in het rationale domein een probleem omdat het openbaar debat niet waardenvrij en los van de historische context wordt gevoerd. Erkenning van het eigen 'rationele' standpunt, vindt vaak plaats als tegenhanger van de door de meerderheid geprojecteerde beelden, die vaak teruggaan tot de meester-slaaf verhouding van weleer: de koloniale verhoudingen in Afrika, het Midden en het Verre Oosten. Dit kan tot antagonistische posities leiden die Appiah³⁶ laat zien door een 'zwarte nationalist' aan het woord te laten: 'African-American identity is shaped by African-American society, culture and religion (. . .) It is from these black contexts that the concepts through which the African-Americans shape themselves are derived. (...) The white society, the white culture, is therefore not part of what shapes the identity of black people in the United States.' Omgekeerd versterkt het bij de meerderheid vijandbeelden. Daardoor vindt er vanuit de minderheid een herdefinitie van identiteit en nationale geschiedenis volgens ras en geloof plaats, die het door de nationale (blanke, christelijke) meerderheid gevoede nationale geschiedbeeld moet bijstellen. Dit is wat Schlesinger heeft genoemd de 'there's-always-an-Irishman-at-the-bottom-of-it-doing-the-real-work' benadering van de Amerikaanse geschiedenis, die hij om zich heen de kop zag opsteken (de herdefinitie van de nationale geschiedenis in termen van ras, geloof of nationaliteit), en die hij vreest omdat de nationale Amerikaanse identiteit wordt gekenmerkt door een smeltkroes van immigranten van verschillende nationale herkomst

³⁵ An Enquiry Concerning Human Understanding, Section XII, Part III.

³⁶ Appiah 1994, p. 154-155.

die toch een eenheid vormt (*E pluribus Unum*).³⁷ De rechtse meerderheid reageert er op met een herdefinitie van de eigen identiteit in blanke, christelijke waarden.

Veel beledigingszaken gaan over het feit dat een uiting in deze conflicterende waardecontexten plaatsvindt.

Kan sterk doorgevoerde autonomie dus tot verscheuring van het rationele debat leiden, bij irrationele uitgangspunten is dat debat (of de consensus) er van meet af aan niet. We hebben het dan over geloofsovertuiging en (morele) gedragsvoorschriften, teruggaand op traditionele, etnische of nationale opvattingen. Ook het debat tussen de principiële atheïst en de gelovige schaar ik hieronder, omdat de grondslag voor een rationele consensus ontbreekt. Geloofsovertuigingen zijn vaak gebaseerd op ambigue, van oorsprong heilig geachte teksten (zoals de Bijbel en de Koran). Vergt de tolerantie hier cultureel relativisme? Kan je daarbij uitgaan van een ‘rekkelijke’ uitleg van die culturele normen, zoals we dat ook in onze eigen cultuur doen, of moet je toetsen aan je eigen, afwijkende civilisatienormen? Een interessant voorbeeld van het eerste vormt de casus van het gemengd zwemmen. In 1992 beging een Marokkaanse vader een overtreding van de Leerplichtwet, omdat hij zijn dochter niet liet deelnemen aan het verplichte schoolzwemmen, die nu eenmaal aan jongens en meisjes tegelijk werden gegeven. De Koran verbood volgens hem dat meisjes na hun zevende jaar samen met jongens aan sport deden. De Politierechter die op de zaak zat, ging eens in de Koran neuzen en las daarin niet het verbod van het gemengde zwemmen. Overtreding dus van de Leerplichtwet. De Hoge Raad keurde deze culturele excursie af, en nam de vreemde culturele norm als een gegeven aan (overigens ook: overtreding van de Leerplichtwet).³⁸ De inhoud van de culturele norm is ook uitgangspunt bij de hoofddoekjes die kinderen in Nederland op openbare scholen mogen dragen sinds in ‘de Alphense affaire’ een wethouder, die het dragen verboden had op grond van een deskundigenadvies dat de hoofddoekjes niets met de religieuze ervaring te maken zouden hebben, in het openbaar werd teruggefloten.³⁹

Thans worden veel van deze kwesties (die ook op het werk spelen) via de Algemene Wet Gelijke Behandeling (AWGB) door de Commissie Gelijke Behandeling afgedaan met toepassing van het non discriminatiebeginsel.⁴⁰ Overigens zijn we daarbij behoorlijk met eigen en andermans normen in de knoop geraakt. De AWGB ondervond bij de parlementaire behandeling grote weerstand op grond van wat ik nu maar de partiality norm noem: de Christelijke partijen vreesden inperking van de autonomie van scholen om bijvoorbeeld geen homoseksuele leerkrachten aan te nemen. Een geclausuleerde uitleg van het discriminatieverbod (homoseksua-

³⁷ Schlesinger 1992, p. 56.

³⁸ HR 26 mei 1992, *NJ* 1992, 568, m.nt. ‘t H. besproken door P.W. Brouwer, ‘Normatief pluralisme en de eenheid van het recht’, in: Van Manen 2002, p. 37 en Katja Noordam en Roemer van Oordt in het artikel ‘Godsdienstvrijheid en islam in Nederland’, in: Noordam c.s. 1998, p. 111.

³⁹ Rachid Bal en Ismail Taspinar, ‘De Islam voor de klas’, in: Noordam c.s. 1998, p. 159.

⁴⁰ Voor een overzicht zie Loenen 2003, p. 264 e.v.

liteit geen weigeringsgrond tenzij er bijzondere omstandigheden zijn, een tournure dus vergelijkbaar met die van de Franse Conseil d'État in de hoofddoekjes zaak)⁴¹ pacificeerde de parlementaire controverse: de wet werd in 1994 aangenomen.⁴² De gehooftdoekte meisjes profiteren nu van de equality norm (non discriminatie tussen godsdiensten) bij de toelating tot de school. De positie van de vrouw in de Islam, waarvan toch op goede gronden is aan te nemen dat deze niet gelijk is aan die van de man,⁴³ komt in die toelatingsschillen echter nooit aan de orde. Ze worden dus gelijk behandeld, omdat ze verondersteld worden er zelf voor te hebben gekozen ongelijk aan de man te zijn. In 2003 hebben we na de hoofddoekjes te maken gekregen met de gezichtssluier. Dat gaf ook de nodige opschudding, zodanig dat het Ministerie van Onderwijs een kledingokaze heeft uitgevaardigd.⁴⁴ Het is een voorbeeld van verharding van standpunten, ook in het irrationele domein van de godsdienstvrijheid.

Vaak, met name in gevallen waarin het 'harm principle' van toepassing is, wordt er impliciet wel aan eigen civilisatienormen getoetst, zonder dat de inhoud van de ingeroepen norm zelf ter discussie wordt gesteld. Een 'bloedwraak verweer' uit een andere cultuur wordt in het strafrecht niet gehonoreerd om een geweldsmisdrijf goed te praten.⁴⁵ Wat bij een geweldsmisdrijf dat in een Nederlandse rechtszaal wordt berecht vanzelfsprekend lijkt, is dat bij religieuze handelingen die de lichamelijke integriteit aantasten minder. Besnijdenis van de man is in de Joodse religie (ook onder niet orthodoxe Joden) gebruikelijk, en in Nederland een geaccepteerd verschijnsel. De veel wredere besnijdenis van de vrouw bij Somalische moslims die de lichamelijke integriteit blijvend aantast, brengt ons in het dilemma van het cultureel relativisme: moeten we hier het harm principle toepassen of de autonomie van de culturele norm erkennen? Of vallen we daar terug op de externe pacificatie (het buiten ons gezichtsveld plaatsen) dat we het goed vinden zolang het maar in de eigen gemeenschap in de zomervakanties in Somalië gebeurt?⁴⁶

⁴¹ Overigens is deze kwestie in de praktijk nauwelijks nog een probleem geweest, zie Loenen 2003.

⁴² Loenen 2003, p. 263.

⁴³ Zie Riffat Hassan, 'Gelijk voor God, ongelijk op aarde? Islamitische vrouwen en mensenrechten', in: Noordam c.s. 1998, p. 53 e.v.

⁴⁴ Circulaire van 11 juni 2003 'Leidraad kleding op school', <www.minocw.nl>. Religieuze hoofddeksels (keppeltjes, hoofddoekjes, tulbanden en gezichtssluiers) mogen alleen worden verboden als er objectieve rechtvaardigingsgronden zijn. In navolging van de Commissie Gelijke Behandeling vindt het ministerie dat die er voor gezichtssluiers zijn omdat ze de communicatie tijdens het onderwijs belemmeren. De regels gelden ook voor politieke kleding, zoals bomberjack in combinatie met zwarte trui, zware leger-schoenen en gemillimeterd haar, welke combinatie geacht wordt voor extreem rechts te staan. Hier kan openbare orde een beperkingsgrond zijn.

⁴⁵ H.J.R. Kaptein, 'Materieelrechtelijke delegitimatatie van culturele verwerpen', in: Van Manen 2002, p. 235 e.v.

⁴⁶ Cliteur 2002, p. 80-81; Walzer 1997, p. 61 geeft het voorbeeld van de verbranding van de weduwe gelijk met de overleden echtgenote in de Hinducultuur, dat tot 1829 door het Engelse koloniale gezag in de Indiaase kolonie werd geaccepteerd.

Er is over dit onderwerp nog veel te zeggen, maar het wordt tijd naar de andere kant van de medaille te kijken: de rol van de staat.

De neutrale staat

Handhaving van het tolerantiebeginsel veronderstelt een neutrale staat. Het principe van de nationale staten werd bij de vrede van Westfalen van 1648 gevestigd, die daarmee een steviger fundament gaf aan de godsdienstvrede van Augsburg van 1555 van waar het beginsel van *cuius regio, eius religio* (het gezag over het gebied bepaalt de godsdienst en niet de godsdienst het gezag) afkomstig is. Hoewel het *cuius regio, eius religio* ook in 1648 niet inhield dat de staat ieder geloof op zijn gebied moest tolereren (Engeland vestigde een staatskerk), bracht de scheiding van kerk en staat toch het beginsel van de tolerantie van meer godsdiensten binnen een staatsterritorium, waarover de staat soevereine macht uitoefende, naderbij.⁴⁷

In alle beschouwingen over de politieke theorie blijft de neutraliteit van de staat een centrale rol spelen, maar zij wordt in de moderne theorie steeds verder geproblematiseerd. Die problematisering heeft te veel aspecten om hier te behandelen. Kan de staat als drager van de geschiedenis van de nationale gemeenschap waarover hij macht uitoefent wel neutraal zijn? Bestaan er niet evenveel varianten van neutraliteit als toegelaten vormen van autonomie? Kan de staat neutraal zijn als hij ook het welzijn van zijn burgers moet nastreven (dat is wat de Angelsaksische filosofen het probleem van de ‘good life’ noemen)?⁴⁸ Ik zal het vooral hebben over het eerste aspect en iets zeggen over het tweede dat ermee verwant is.⁴⁹

Hoe neutraal kan de nationale staat zijn? Een nationale gemeenschap is de neerslag van een nationale en Europese geschiedenis. Het hele openbare leven is er van doordrenkt.⁵⁰ We hebben christelijke feestdagen die met de geschiedenis van de kerk samenhangen (soms ook een voortzetting zijn van heidense gebruiken zoals het branden van kaarsjes in dennenbomen op de avond van de geboorte van

⁴⁷ Knippenberg 2002. Creppell (2003) laat de 16e eeuwse uitvinder van het begrip van de staatssouvereiniteit, Jean Bodin, in haar beschouwing figureren als degeen die de neutraliteit voor het eerst theoretisch vorm gaf: de staat kenmerkte zich door het geweldsmonopolie en politieke neutraliteit.

⁴⁸ Het probleem van de neutrale staat en de ‘good life’ gaat over de vraag of de staat slechts een neutraal vehikel is voor de verwezenlijking van de persoonlijke autonomie. De liberale democratische rechtsstaat beperkt zich in die visie tot procedurele verwezenlijking van ‘equality’, maar behoort zich niet in te laten met ‘substantive’ claims, die tot de sfeer van de ‘partiality’ behoren. Dit raakt vragen als welke grondrechten de staat heeft te waarborgen en of hij ook positieve verplichtingen heeft om doeleinden van ‘good life’ voor zijn burgers na te streven (sociale grondrechten). Daarmee verwant is de problematiek van de partijverboden: kan een politieke partij die de procedurele equality normen niet onderschrijft (het democratisch besluitvormingsproces) worden verboden? Zie b.v. Taylor 1994, p. 56 in discussie met R. Dworkin. Zie ook Raz 1986.

⁴⁹ Walzer 1997, hoofdstuk 2; zie ook Kymlicka 2002, p. 343-347.

⁵⁰ Walzer 1997, p. 25-30.

Christus) en viere nationale feestdagen die met de nationale geschiedenis zijn verbonden. Vaak hebben deze hun weerslag gevonden in de nationale rechtsorde. Het hangt van de duur en de mate van integratie af of hierin nieuwe elementen worden verwerkt. Ik noem de 1 mei viering die in landen als Spanje en Frankrijk de status van een nationale feestdag heeft gehaald, maar het in Nederland niet verder heeft gebracht dan een huisfeestje van de PvdA waar jaarlijks oudere partijleden De Internationale zingen. In de Nederlandse jurisprudentie hebben we de bekende al uit 1984 daterende zaak van de 'Turkse suikerfeestvierster' die het suikerfeest als een vrije dag claimde. Het suikerfeest is het grote moslimfeest waarin het einde van de Ramadan (de jaarlijkse vastenperiode) wordt gevierd met een enorme eetpartij. Het is geen officieel erkende feestdag in West-Europa en zal dat voorlopig ook wel niet worden. Niet christelijke feestdagen vinden wel geleidelijk erkenning in de CAO's, maar dan in de vorm van onbetaald verlof.⁵¹ Openbaarheid is een onderdeel van de vrijheid van godsdienst, zoals ook artikel 9 EVRM uitdrukkelijk vastlegt. Zonder de openbare belijdenis van het eigen geloof bestaat het als belijdenis niet. Toch dreigt op dit punt met name de 'clash' van verschillende openbaarheden. Het gebed van de imam op de toren van de moskee in Marrakesh, de semana santa in Zuid Spanje, het zijn aangrijpende openbare manifestaties van het geloofsbeleven die in beeld en geluid vastliggen op duizenden vakantievideo's van tolerante Westerlingen die er ter plaatse van genoten en gehuiverd hebben, maar thuis om de hoek: neen.

In de Nederlandse staatsrechtelijke literatuur wordt het beroemde Geertruidenbergarrest dat over het processieverbod buiten de traditioneel katholieke gebieden ging, tegenwoordig afgedaan als oudvaderlandsrecht dat wij definitief zijn ontstegen.⁵² In dat arrest hield de HR, het toenmalige artikel 184 Gw toetsende aan artikel 9 EVRM, dat verbod overeind, tegen de conclusie van Procureur Generaal Langemeijer in, maar met algehele instemming van de Nederlandse rechtsliteratuur. De HR vond dat 'in een land als Nederland met een naar godsdienstige gezindheid gemengde bevolking openbare godsdiensttoefeningen, waarbij, doordat zij op de openbare weg worden gehouden, ook andersdenkenden buiten hun wil worden betrokken, tot spanning, onrust en ongeregeldeheden aanleiding kunnen geven en dat mitsdien een wettelijke voorziening, welke die vrijheid enigszins beperkt als een voor de bescherming van de openbare orde noodzakelijke maatregel kan worden beschouwd.'⁵³ Men behoeft in de zaak de katholieke processie maar te vervangen door de Islam manifestatie om te zien dat we weer op hetzelfde punt in de geschiedenis staan. Wat is dan het verschil tussen de 'spanning, onrust en ongeregeldeheden' van de HR en 'de zekere mate van kans op kleine inbreuken op de

⁵¹ HR 30 maart 1984, *NJ* 1985, 350. Zie verder Renske Ekdorn, 'Godsdienstvrijheid op de werkvloer', in: Noordam c.s 1998, p. 125 e.v. Ik weet niet wat het beeld in de CAO's vijf jaar later is.

⁵² Van der Pot (L. Prakke, L.J. de Reede & G.J.M. van Wissen, red.). *Handboek van het Nederlandse Staatsrecht*. Zwolle: Tjeenk Willink 2001 (14e druk), p. 324.

⁵³ HR 19 januari 1962, *NJ* 1962, 107, m. nt. B.V.A.R.

openbare orde' van PG Langemeijer? De van de HR afwijkende toetsingsnorm die Langemeijer veertig jaar geleden in zijn conclusie formuleerde is nog steeds springlevend: 'Noodzakelijk is de beperking eerst wanneer de afweging van de bezwaren van de maatregel zelf (waaronder in dit geval de beperking van een mensenrecht) tegen de grootte van de kans, de ernst van de inbreuk, waarop kans bestaat, en de mogelijkheid om haar met andere middelen voldoende tegen te gaan, haar als geboden moeten doen beschouwen.' Willen de bewakers van de openbare orde in Nederland deze zin inlijsten, boven hun bureau hangen en er naar handelen?

De conflicterende openbaarheid is in wezen een extern pacificatieprobleem. Men kan dit ook oplossen in verschillende staatsvormen. Walzer schetst in *On Toleration* een aantal staatsmodellen met verschillende variaties van tolerantie.⁵⁴ De hiervoor behandelde is de natiestaat, waar de meerderheidsregel geldt. De meest tolerante (maar dan meer in de betekenis van onverschilligheid) is het multi-nationale imperium dat zeer veel etnische en culturele identiteiten in zich verenigt, maar daarmee ook een kunstmatige verzoening scheidt die wegvallt met het wegvallen van de imperiale macht. Wij zagen in het postkoloniale en post-koude oorlog tijdperk daardoor de etnische en religieuze tegenstellingen weer opvlammen.⁵⁵ Einde van de 'tolerantie'. Staten waar het niet lukt om de verschillende partijen onder een dak te houden vallen uiteen in taalgemeenschappen met meer of minder grote autonomie (België, Canada). Nederland wordt in deze reeks als een pacificatiedemocratie opgevat, waarin de tegenstellingen tussen de levensovertuigingen (de zuilen) telkens in compromissen worden opgelost.⁵⁶ Dit zuilenstelsel heeft door de secularisatie van de samenleving zijn tijd gehad (hoewel resten daarvan nog altijd in tal van maatschappelijke sectoren herkenbaar zijn). Het pacificatiemechanisme als zodanig werkt nog wel, maar heet thans 'polderdemocratie'. Valt de Islam 'in te polderen'?⁵⁷

Pluralisme blijft echter een neutrale staat veronderstellen. De grens is dus dat de neutraliteit van de staatsfuncties niet kan worden opgeofferd. Het hierboven besproken probleem van de partijdige openbaarheid kunnen wij terugbrengen tot het probleem van de natiestaat. Het is de natie of de federale gemeenschap met haar eigen identiteitsgeschiedenis, die in het omhulsel van de neutrale staat de partijdigheid vormt en het openbare leven orkestreert. Daarin zal de Islamitische openbaarheid op voet van gelijkheid en met toepassing van pacificatiemechanismen moeten worden ingepast. Dat mag de neutraliteit van de staatsorganen echter niet aantasten. Dit brengt andermaal die verdomde hoofddoekjes in beeld, nu echter als het gaat om uitwendige manifestaties van geloof in openbare functies. In Nederland heeft die kwestie vooral aandacht gekregen door de beslissing van de Commissie

⁵⁴ Walzer 1997, hoofdstuk 2; zie ook Klymlicka 2002, 348-368: Five models of Multiculturalism .

⁵⁵ Ignatieff 1999.

⁵⁶ Lijphart 1968.

⁵⁷ Zie daarover de interessante beschouwingen in Loenen 2003, p. 268 e.v.

Gelijke Behandeling over de Zwolse griffier die, wegens haar Moslimgezindheid, een hoofddoekje in haar functie wilde dragen. De Commissie zette wederom in op een concreet niveau van gelijkheid en oordeelde de weigering tot toelating tot de functie discriminatie. De abstractere vraag van de neutraliteit van de staat en de gelijke behandeling van verschillende levensovertuigingen door de staat (hét wezenlijke kenmerk van de tolerante staat) bleef buiten beeld. De beslissing van de Commissie werd niet door het Ministerie gevolgd.⁵⁸ Dat die grens door het ministerie hier wordt getrokken lijkt mij juist.⁵⁹ Dat hoeft ons niet blind te maken voor het feit dat het wegnemen van uitwendige kenmerken van partijdigheid van de functionaris in een openbaar ambt niets zegt over diens inwendige gezindheid. Maar dat is een vraag waarmee iedere beoefenaar van de rechtspraak te maken heeft als het lot hem een rechter voor de beslissing van een zaak toebedeelt. En voor het onderwijs geldt dat de leerlingen het maar zelf moeten uitmaken. Op de middelbare school heb ik erg interessante aardrijkskundelessen gehad van een marxistische leraar in burgerkleding, maar ik ben noch aardrijkskunde gaan studeren noch marxist geworden. Ik weet niet of ik een leraar Nederlands met een tulband op prijs zou hebben gesteld.

Ook over deze zijde van de medaille valt nog veel te zeggen, maar het wordt tijd om af te ronden met het perspectief van de vrijheid van meningsuiting.

3 Vrijheid van meningsuiting als afronding

Onder ‘persoonlijke vrijheid’ in paragraaf 2.2 is al het nodige gezegd over de vrijheid van meningsuiting. Ik noemde het de rationele intolerantie, dus eigenlijk het minst tolerante vrijheidsrecht, omdat het voortdurend andersdenkenden lastig valt om hen aan het verstand te brengen, vaak in vrij forse bewoordingen, dat ze het bij het verkeerde eind hebben. Het is daardoor ook een recht dat bij het oplaaieren van de tegenstellingen een bemiddelende rol kan vervullen, een bij die tussen bloemen vliegt die normaal niet met elkaar communiceren. Hier schuilt ook het gevaar. Orthodoxe gemeenschappen zijn vaak besloten en nemen daarom een ander gezichtspunt niet gemakkelijk aan, om niet te zeggen dat ze er agressief op reageren. Een van de grootste rellen op het gebied van de meningsuiting hebben wij in Nederland in 1964 gehad, aan het begin van het televisietijdperk, toen verzuimd Nederland voor het eerst via de televisie kennis nam van de opvattingen van andere zuilen. Het satirisch programma ‘Zo is het toevallig ook nog eens een keer’, dat de VARA op 4 januari 1964 uitzond bevatte een satire op het televisiekijken door deze met een kerkdienst te vergelijken. De student-cabaretier Peter Lohr hield een gebedsdienst waarin hij het nieuwe geloof verkondigde. Hij zei onder meer: ‘Van alle kerken en kapellen wenkt blijmoedig verkondigend het kruis(...) Elke avond

⁵⁸ CGB 22 juni 2001, oordeel 2001-53, m.nt. M. Kuijer, *NJCM Bulletin* jrg. 26 (2001), nr. 7, p. 890; *Aanhangsel Kamerstukken II*, zitting 2000-2001, nr. 1652.

⁵⁹ In gelijke zin, C.W. Maris, ‘Hoofddoek of blinddoek’, in: Van Manen 2002, p. 181-193.

verzamelen de gelovigen zich rond het tabernakel en ontsteken het heilige beeld.’⁶⁰ Tegelijkertijd was bij deze tekst van tijd tot tijd een televisiemast in beeld. Destijds is een boekje gemaakt over de uitzending en de reacties daarop, waaraan vorenstaand citaat is ontleend. Lezing van dit boekje wordt in het post-Fortuyn tijdperk aanbevolen. Na de uitzending volgde een stroom van dreig- en (antisemitische) scheldbrieven, weliswaar nog niet met kogels in de enveloppe, maar wel met bijvoorbeeld een tekst van een anonieme Raad van Twintig: ‘Eenmaal zal het lot de man aanwijzen die de opdracht krijgt een uit uw midden door de kogel om het leven te brengen. (...) Wij raden U ernstig aan met deze waarschuwing rekening te houden.’⁶¹

Verkettering, oud en nieuw racisme, dreiging en agressie als reactie op kritische uitlatingen over moslims vormen een reëel gevaar, en daarmee zijn we terug in het verzuilde Nederland van voor 1960, omdat de Islam zich voor een deel als een oude, ‘gesloten’ zuil manifesteert, met dit verschil ten opzichte van 1960 dat wij nu de aanjaagfunctie voor extremisme en racisme hebben van anonieme websites en email. Hierop wordt even fel met satire gereageerd als in 1964 met de ‘Zo is het’ rel. Zo schrijft Komrij in een column in april 2003 tegen Cheppih, de vertegenwoordiger van de Arabisch-Europese Liga in Nederland: ‘Je bent ingehuurd door Saoedische extremisten om als worm te kronkelen in de westerse appel. Je bent de loonslaaf van de moordenaars van de bloedjassen. Maar wat zijn de idealen van de jongeren wier leven je wil wagen? Jouw aanhang moet je zoeken onder werkloze pubers in portieken die maar niet zindelijk kunnen worden omdat ze zulke slappe vaders hebben. Uit recalcitrantie noemen ze hun drijfveer religie. Ze roepen jihad! Zoals een zestienjarige christenhond verdomme roept.’⁶² Hilariteit buiten de muren van de moskee, woede en vertwijfeling aan de binnenzijde.

De kleur van het rationele debat kan ook worden verstoord door emancipatoire of reactionaire vijandsbeelden, zoals ik onder 2.2 liet zien: jullie wereld is niet de onze en daarom is jullie waarheid ook niet de onze. Wat extra verstorend op de kwaliteit van de discussie werkt, is dat het voor een deel gaat over opvattingen die behoren tot het irrationele gebied, omdat ze verknoopt zijn met religieuze opvattingen. Ze zijn dus niet voor discussie vatbaar, maar wel een uiting van een godsdienstige overtuiging. Zo is het voor homoseksuelen niet pluis bij een conservatieve lezing van de Koran en lopen ze kans er van een imam in het openbaar van langs te krijgen. Het Hof Den Haag sprak de imam El Moumni echter vrij van discriminatie van homoseksuelen, na twee deskundige Arabisten te hebben gehoord die verklaarden dat El Moumni zich op de Koran ‘kon’ baseren.⁶³ Nu hebben we daar in Nederland gelukkig een oplossing voor, omdat er nog orthodoxe dominees rondlopen die na lezing van de Bijbel ook vinden dat homoseksuelen niet

⁶⁰ Van den Berg 1964, p. 6.

⁶¹ Ibid. p. 13.

⁶² Gerrit Komrij, ‘Gouden woorden’, in: NRC Handelsblad 17 april 2003, p. 26.

⁶³ Hof Den Haag 18 november 2002, *NJ* 2003, 24; *Mediaforum* 2003-3, p. 95 m.nt. A. Nieuwenhuis.

deugen en daarvan in het openbaar getuigenis afleggen. Een daarvan is recent door de HR vrijgesproken van discriminatie omdat hij uiting gaf aan een godsdienstige overtuiging. Dat is dus 1-1.⁶⁴

Een andere bedreiging, in met name Nederland van dit moment, voor het vrije debat is het feit dat iedereen maar meteen strafklachten indient, een vermindering dus van het klimaat van tolerantie. 'Bijna alle politieke en intellectuele uitspraken worden tegenwoordig als kwetsend ervaren.'⁶⁵ Dit kwalijke gezelschapsspel hebben Spong en Hammerstein naar aanleiding van wat politici en de pers over Pim Fortuyn hadden geschreven, geïntroduceerd.⁶⁶ Daarbij wordt een beroep gedaan op de vrij vage anti-discriminatie delicten 137c-e in het Wetboek van Strafrecht, waarvan bereik en toepassing al bij de parlementaire behandeling veel kritiek opriepen.⁶⁷ Na verloop van tijd worden de aanklachten afgewezen en geen vervolging ingesteld, maar ze verpesten de discussie toch lange tijd, temeer daar van een afwijzing tot vervolging in beroep kan worden gegaan zodat de klacht als een donderwolkje in de lucht blijft hangen.⁶⁸ Het scheidt een slecht voorbeeld voor moslims. Ayaan Hirsi Ali geeft op 25 januari 2003 een interview aan Trouw waarin ze uithaalt naar de orthodoxe moslim gemeenschap. Pats, een strafklacht tegen haar van moslimorganisaties bij het OM: 'Zo is het toevallig nog eens een keer niet, mevrouw Ali, u bent gewaarschuwd.' Wil Verschuur, fractievoorzitter van Beter Alphen, zegt in april 2003 op een dag in een interview in het Leids Dagblad dat de allochtonen het grootste probleem van Alphen vormen. Het bestuur van de Alphense moskee eist excuus. Wat, geen excuus, pats een strafklacht bij de politie. Wil, die behalve fractievoorzitster ook de gerespecteerde restauranteur van het Alphense zwembad is, wordt maar liefst twee en half uur door de politie gehoord.⁶⁹ Er volgt natuurlijk geen vervolging, maar de verdere toon voor de discussie is gezet.

Er zijn dus voldoende trends aan te wijzen dat het niet de goede kant op gaat met het openbare debat over en met de Islam in Nederland. Toch zullen we het moeten proberen. Creppell heeft in haar fraaie, al enige malen geciteerde studie *Toleration and Identity* een onderscheid gemaakt in de historische fasen van de ontwikkeling van de tolerantie. Zij onderscheidt een drempelfase en een onderhandelingsfase. Volgens mij passeerden wij in de jaren zeventig en tachtig al de drempelfase en

⁶⁴ HR 14 januari 2003, *NJ* 2003, 261, m.nt. Pme.

⁶⁵ Ellian, 2003, p. 26.

⁶⁶ Zie daarover uitvoeriger Dommering 2002 en Pels 2003, hoofdstuk 8.

⁶⁷ Over dit onderwerp is veel geschreven, ik verwijs naar Ellian 2003, die ook andere literatuur bespreekt.

⁶⁸ De uit mei 2002 daterende klacht werd door het Hof Den Haag op 19 mei 2003 afgewezen (*Mediaforum* 2003-7/8, p. 259-262, m.nt. G. Kemper). Begin juli verklaren de advocaten naar Straatsburg te gaan omdat Berlusconi bij zijn aantreden als voorzitter van de Ministerraad per 1 juli de opstelling Duitse SPD afgevaardigde in het Europese Parlement geschikt had bevonden voor een rol als kampbewaker in een Italiaanse film over Duitse concentratiekampen. Zo kun je dus nog wel even door blijven gaan.

⁶⁹ 'Stropdassen in de moskee', in: *Volkskrant* 19 mei 2003, p. 9.

bevinden we ons met de moslimgemeenschap in Nederland nu in een cruciale onderhandelingsfase. We zullen de blijvende positie van een van het christelijk geloof afwijkende godsdienst en een grote groep met een geheel andere etnische en nationale achtergrond in de natiestaat Nederland, met erkenning en behoud van de equality beginselen, vorm moeten geven. Daarbij moet het uitgangspunt zijn dat er natuurlijk net zoveel variaties van de Islam als van het Christendom zijn, zodat het niet duidelijk is wie met wie moet 'clashen'.⁷⁰

Wij zullen het vrije debat met de moslimgemeenschappen in Nederland de komende jaren hard nodig hebben, zonder strafklachten en andere vormen van verkettering. Laten we het aan het begin van dit artikel geciteerde Tractaat van Spinoza maar uit de kast halen. Hij publiceerde het in 1670 in het Latijn onder de schuilnaam Heinrich Künrath in Hamburg, omdat hij bevreesd was voor vervolging door orthodoxe gelovigen in Nederland, waar hij woonde. Ook in dat opzicht is het opmerkelijk actueel.

Céret/Amsterdam, juli-oktober 2003

Geciteerde literatuur, voor zover niet anders in de noten vermeld:

- Appiah, K.A., 'Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction', in: Gutmann 1994, 149-165 (Appiah 1994).
- Berg, J. van den, H. Lammers & H. Mulisch (red.), *Zo is het toevallig ook nog eens een keer*. Amsterdam: De Bezige Bij 1964 (Van den Berg 1964).
- Cliteur, P.B., *Rechtsfilosofie, een thematisch benadering*. Nijmegen: Ars Aequi Libri 2002 (Cliteur 2002).
- Creppell, I., *Toleration and Identity*. New York and London: Routledge 2003 (Creppell 2003).
- Dommering, E.J., 'Fortuyn, de LPF en het Vrije woord', in: *Ars Aequi* 51 (2002), 615-617 (Dommering 2002).
- Dommering E.J., 'Grensoverschrijdende censuur: Het EHRM en de oude en nieuwe media', in: *Censures/Censuur*, special van Auteurs & Mediarecht, 177-217. Brussel: Larcier 2003 (Dommering 2003).
- Ellian, A., 'Van Janmaat tot El Moumni', in: *Justitiële Verkenningen* jrg. 29, nr. 3, 26-36.
- Frishman J., K.D. Jenner & G.A. Wiegers (red.), *Godsdienstvrijheid en religieuze identiteit van joden, christenen en moslims*. Kampen: Uitgeverij Kok 2000 (Frishman c.s. 2000).
- Frishman, J., 'Gelijke rechten voor de joden in Nederland', in: Frishman c.s. 2000, 137-144 (Frishman 2000).
- Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press 1994 (Gutmann 1994).
- Habermas, J., 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State', in: Gutmann 1994, 107-149 (Habermas 1994).
- Hooven, M. ten (red.), *De lege Tolerantie*. Amsterdam: Boom 2001 (Ten Hooven 2001).

⁷⁰ Loenen 2003 en Knippenberg 2002, p. 21 e.v.

- Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the remaking of the worldorder*. London: Simon & Schuster 1997, geciteerd wordt uit The Free Press paperbackeditie 2002 (Huntington 1997).
- Ignatieff, M., *The Warrior's Honor, Ethnic War and the Modern Conscience*. London: Vintage Random House 1999 (Ignatieff 1999).
- Ignatieff, M., (A. Gutmann ed.). *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2001 (Ignatieff 2001).
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*. Oxford: The Oxford University Press 2002, Second Edition (Kymlicka 2002).
- Kotek, J. et D., *Au nom de l'antisionisme, l' image des Juives et de Israël dans la caricature depuis la seconde Infitada*. Parijs: Éditions Complexe 2003 (Kotek 2003).
- Knippenberg, H., *Cuius regio, eius religio? Over godsdienst, staat en territorium*. Amsterdam: Vossiuspers 2002.
- Lewis, B., *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*. London: Weidenfeld & Nicolson 2003 (Lewis 2003).
- Lijphart, A., *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: De Bussy 1968 (Lijphart 1968).
- Locke, J., *A Letter concerning Toleration* (J. Horton & S. Mendus eds.). London and New York: Routledge 1991 (Locke 1991).
- Loenen, T., 'Het gelijkheidsbeginsel en andere grondrechten in de multiculturele samenleving', in: *NJCMBulletin* april/mei 2003, nr 3a, 259-281 (Loenen 2003).
- Manen, N.F. van (red.). *De multiculturele samenleving en het recht*. Nijmegen: Ars Aequi Libri 2002 (Van Manen 2002).
- Nagel, Th. *Equality and Partiality*. New York and Oxford: The Oxford University Press 1991 (Nagel 1991).
- Noordam, K., R. van Oordt & C. Çörüz, (red.), *Mensen, Rechten en Islam*. Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq/SBLI 1998 (Noordam c.s. 1998).
- Pels, D., *De Geest van Pim, Het gedachtegoed van een politieke dandy*. Amsterdam: Anthos 2003 (Pels 2003).
- Raz, J., *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press 1986 (Raz 1986).
- Schlesinger, A., *The Disuniting of America, Reflections on a Multicultural Society*. New York and London: W.W. Norton & Company 1992 (Schlesinger 1992).
- Spinoza, B., *Theologisch-politiek traktaat*, voor het eerst uitgegeven in Hamburg 1670, geciteerd wordt de tweede druk van de Nederlandse vertaling uitgegeven door de Wereldbibliotheek, Amsterdam: Wereldbibliotheek 2002.
- Taylor, Ch., 'The Politics of Recognition', in: Gutmann 1994, 25-75 (Taylor 1994).
- Trigano, S., *La démission de la République, Juifs et Muselmans en France*. Parijs: Presses Universitaires de France 2003 (Trigano 2003).
- Voltaire, *Traité sur la tolérance*, (R. Pomeau ed.). Parijs: Flammarion 1989 (Voltaire 1989).
- Walzer, M. *On Toleration*. New Haven and London: Yale University 1997 (Walzer 1997).