

Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen

Wibren van der Burg*

Summary

This paper starts from the thesis, recently suggested by various sociologists and historians, that the Netherlands are no longer a country of minorities, but a country with a dominant liberal majority. The aim of this paper is to reconstruct this majority ideology. This ideology can be characterized as partly liberal and partly republican (in the French tradition of republicanism). We may discern seven characteristics of this ideology: 1. a strong emphasis on liberty in the private sphere; 2. a privatization of identities; 3. a voluntaristic understanding of identities; 4. an understanding of equality as conformity with the average or standard citizen; 5. a French republican view on citizenship; 6. rising moral expectations; 7. a Protestant understanding of religion (e.g. a focus on religious texts and on orthodoxy).

In this contribution the argument is put forward that the rise of this new moral majority leads to a diminishing understanding and a diminishing empathy not only for religion, but for everyone who is not similar to the standard of a white, Dutch-speaking, secular and straight male. This has implications for liberal politics, for democratic minority rights and for liberal Protestantism: their bases of support are vulnerable.

1. Inleiding

Een wezenlijk aspect van het zelfbeeld van Nederland is dat het (sinds de Reformatie) een pluralistisch land is. Het is een land van minderheden. Ook de Nederlandse Hervormde Kerk omvatte nooit meer dan een vrij kleine meerderheid van de Nederlanders.² Door de ontzuiling en de secularisering en door de komst van migranten is die diversiteit alleen maar groter geworden. De jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hebben daarbij geleid tot een grote vrijheid om anders te zijn.

Recent hebben enkele sociologen vraagtekens gezet bij dit beeld. Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp zien juist een “uniformering

* Wibren van der Burg is rechtsfilosoof en ethicus. Hij is hoogleraar rechtsfilosofie en rechtstheorie aan de Erasmus School of Law (EUR).

van (autochtoon) Nederland in opvattingen en gedrag”.³ Er is sprake van een prudent-progressieve consensus onder een meerderheid van de bevolking. Voor het eerst heeft Nederland een dominante meerderheid met daarnaast een aantal kleinere minderheden (in het bijzonder migrantengroepen (Kennedy 2009, 20 en 227.) Deze these van een relatief homogene meerderheid zal het uitgangspunt zijn van mijn betoog. Zij lijkt mij plausibel en biedt een goede verklaring voor sommige verschijnselen die mij opvallen in het publieke debat, maar ook bij reacties van studenten en van publiek bij lezingen.

Het gaat mij hier niet primair om het gedrag van de Nederlanders, maar alleen om de opvattingen. Ik richt mij op de in het publieke debat heersende ideologie, in de zin van een samenhangend – maar niet noodzakelijk consistent – stelsel van opvattingen over de inrichting van het eigen leven en van de samenleving. Het is een ideologie, want de praktijk is vaak anders. Het idee van principiële gelijkheid van man en vrouw wordt vermoedelijk door een overgrote meerderheid gedeeld, maar gelijke kansen voor vrouwen zijn zeker geen werkelijkheid, getuige bijvoorbeeld het geringe aantal vrouwen in de top van de wetenschap en het bedrijfsleven. Het beeld van de werkelijkheid uit die ideologie hoeft, zoals dit voorbeeld laat zien, niet te corresponderen met de werkelijkheid zelf.

Of feitelijk op elk van de door mij hieronder te noemen punten sprake is van een meerderheid of slechts van een grote minderheid, is voor mijn analyse in dit artikel overigens minder belangrijk. Ik richt mij op een ideologie die in het publieke debat, in het juridisch denken en onder de bevolking sterk aanwezig is, en die een sterke invloed heeft op het denken over de multireligieuze samenleving. Daarom zal ik hierna vooral over een dominante ideologie spreken. De centrale vraag van dit artikel is die naar de inhoud van die ideologie; het doel is een filosofische reconstructie van enkele kenmerken en van de spanningen daartussen. Als filosoof die dat debat bestudeert en er ook zelf in participeert, is mijn methode een hermeneutische.⁴ Mijn tweede vraag is wat de implicaties zijn van de dominantie van deze ideologie.

Ik begin met een filosofische reconstructie van die ideologie, door zes kenmerken te onderscheiden (§ 2). Daarna ga ik uitgebreider in op een zevende kenmerk, namelijk het in het publieke debat gangbare en eenzijdige beeld van godsdienst (§ 3). Daarmee heb ik de bouwstenen gelegd voor de beantwoording van de tweede vraag: wat zijn de gevolgen van het ontstaan van die dominante ideologie? Die hoofdvraag kan op meerdere manieren uitgesplitst worden aan de hand van de vraag: gevolgen voor wat? Ik begin met de gevolgen voor de samenleving als geheel (§ 4), ga daarna over naar de gevolgen voor politiek en recht (§§ 5 en 6), en rond af met enkele mogelijke gevolgen voor

religie in het algemeen en vrijzinnigheid in het bijzonder (§ 7). Wat betreft de bespreking van de gevolgen is zeker geen uitpuittendheid beoogd, het tweede deel heeft meer een verkennend karakter.

2. Homogenisering in de meerderheidscultuur

In verschillende publicaties heeft Jan Willem Duyvendak de these ontwikkeld dat Nederland sinds de jaren zestig qua morele opvattingen relatief uniform is geworden (Duyvendak & Hurenkamp 2004, 218; Duyvendak 2006, 19 e.v.). Dit heeft geleid tot het ontstaan van een vrijzinnige *moral majority*. Hij noemt enkele elementen die typisch vrijzinnig of progressief zijn zoals de gelijkheid van mannen en vrouwen en de acceptatie van homoseksualiteit. De vraag is of er meer elementen zijn die breed gedeeld worden, en of die karakterisering als progressief of vrijzinnig wel houdbaar is als we de dominante ideologie beter bestuderen. Mijn stelling is dat in de dominante ideologie zeker elementen van vrijzinnigheid te vinden zijn, maar dat republikeinse kenmerken in de zin van het Franse republikeinse denken evenzeer deze ideologie kenmerken en vaak op gespannen voet staan met de vrijzinnige uitgangspunten. Ik noem zes kenmerken.

1. *Vrijheid in de privésfeer*. Ten eerste is de ideologie vrijzinnig in de zin dat vrijheid in de privésfeer voorop staat. Iedereen mag in de privésfeer doen wat hij wil qua seks, drugs, alcohol of godsdienst. De grens daarbij is het schadebeginsel van John Stuart Mill (1859/2002). Zolang iemand geen schade toebrengt aan een ander, is zijn gedrag zijn eigen vrije keuze en daar heeft niemand zich mee te bemoeien – de staat niet, maar ook andere burgers niet.
2. *Privatisering van identiteiten*. De privésfeer wordt echter wel beperkt opgevat, namelijk in ruimtelijke zin.⁵ Alles wat voor anderen zichtbaar is, valt daarbuiten. Voor uitingen van identiteiten buiten die privésfeer is minder begrip. Voorbeelden zijn de beperkte tolerantie voor hoofddoeken en moskeeën, voor ontmoetingsplaatsen van homo's, of zelfs maar voor het feit dat mensen op straat met hun familie en vrienden een andere taal spreken dan Nederlands.⁶ Ook de recente trend om in gemeentelijke verordeningen blowen in de publieke ruimte (of delen daarvan) te verbieden, is een goed voorbeeld van het verbannen van afwijkend gedrag uit de publieke ruimte. Drugsgebruik mag, maar alleen als anderen het niet zien.⁷

3. *Voluntaristische visie op identiteiten.* Er is een sterke nadruk op vrijheid als keuzevrijheid, in combinatie met verantwoordelijkheid. Identiteiten worden gezien als een keuze. Godsdienst, relaties, seksuele voorkeuren, cultuur, het krijgen van kinderen – het wordt allemaal gezien als een voorwerp van vrije keuze. Iedereen die dergelijke keuzes maakt, moet dan ook maar bereid zijn zelf de eventuele gevolgen en nadelen te dragen. Dat het voor iemand met een andere moedertaal dan Nederlands lastig kan zijn om perfect Nederlands te spreken, wil er bij velen niet in. Voor de nadelige gevolgen van zwangerschap en ouderschap moeten de ouders zelf maar opdraaien, daar hoeven anderen geen last van te hebben. En je kiest zelf voor een godsdienst, dus moet je niet zeuren als je vanwege die hoofddoek wordt afgewezen voor een baan. Identiteit wordt puur als een persoonlijke keuze gezien.
4. *Gelijkheid als gelijkvormigheid aan de gemiddelde Nederlander.* Vanuit onder meer de SGP-hoek wordt vaak geklaagd over een dwingende gelijkheidsideologie – overigens een klacht die ook al in de jaren tachtig van de vorige eeuw was te horen over het toenmalige voorontwerp voor een wet gelijke behandeling.⁸ Gelijkheid is inderdaad steeds meer geaccepteerd als fundamentele norm van onze democratische samenleving. Op zich is dat toe te juichen, want een democratie is gebaseerd op de fundamentele gelijkwaardigheid van alle burgers (Van der Burg 1991). De SGP heeft echter wel een wezenlijk punt in die zin dat gelijkheid steeds meer inhoudelijk wordt ingevuld, aan de hand van gelijkheid met een soort standaardpersoon. Die standaardpersoon is de doorsnee Nederlander en dat is tegenwoordig een seculiere, witte heteroseksuele persoon – en gezien de dominantie van mannen natuurlijk ook een man. Gelijkheid wordt steeds meer gezien als gelijkheid aan de standaard. Homo's moeten gewoon trouwen, gelovigen moeten gewoon hun geloof thuis houden, anderstaligen moeten gewoon Nederlands leren, en vrouwen moeten gewoon meedoen in de ratrace en anders niet zeuren. In samenhang met het vorige punt: in de publieke sfeer mag je best anders zijn, maar dan is dat jouw eigen keuze en moet je alle gevolgen daarvan zelf maar dragen.
5. *Republikeinse visie op burgerschap.* Er wordt steeds meer van de burgers geëist. Burgerschapsideeën en participatie in de publieke sfeer (scholen, verenigingen) worden tegenwoordig als onderdeel van het burgerschap gezien. De burger is niet slechts kiezer, maar dient zich te houden aan burgerlijke fatsoensnormen en moet zich inzetten voor gemeenschappelijke activiteiten. In het verlengde van het vorige kenmerk geldt dan wel dat die inzet gemeenschappelijke, door alle burgers gewaardeerde activiteiten

dient te betreffen. Burgers die vooral actief zijn in kerk of moskee of in hun eigen etnische groepen en organisaties worden juist gezien als sektarisch en separatistisch en zijn dus geen goede burgers.⁹ We hebben steeds meer een Franse visie op burgerschap gekregen: iedereen is gelijk in de publieke sfeer en dient zich daar op een gemeenschappelijke republikeinse identiteit te organiseren.

6. *Hogere morele eisen.* De gedachte dat er een grotere vrijheid zou zijn, wordt weersproken door de stelling van Gabriël van den Brink dat we juist steeds hogere eisen aan elkaar stellen. Hij spreekt over normatieve ophoging: “bepaalde gedragingen die vroeger vrij normaal waren, worden vandaag de dag als kwetsend opgevat”.¹⁰ Daardoor wordt de meerderheidsmoraal ook steeds meer een knellende moraal: burgers moeten zich op veel meer terreinen conformeren aan de meerderheid. Ruimte voor afwijkend gedrag is er steeds minder.

In het licht van deze zes kenmerken van de heersende ideologie moet de vraag worden gesteld of die wel zonder meer als progressief of vrijzinnig kan worden betiteld. Het eerste kenmerk, dat van de grote nadruk op vrijheid in de privésfeer, is inderdaad een vrijzinnig kenmerk. Maar enkele andere kenmerken, zoals de privatisering van identiteiten en vooral de opvatting van gelijkheid als gelijkvormigheid aan de standaard, zijn dat juist niet – zij staan op gespannen voet met de vrijzinnige traditie en zijn eerder republikeins te noemen (in de zin van de Franse traditie).¹¹ Mensen worden burgers zodra ze zich in de publieke ruimte begeven (en niet eerst wanneer ze zich met politiek bemoeien), en als burgers dienen zij alle kenmerkende verschillen thuis te laten. De heersende ideologie is dus niet zonder meer vrijzinnig, maar vrijzinnig èn republikeins. Tussen deze beide karakteristieken bestaat een spanning.

3. Een protestants denkraam (frame) rond godsdienst

Een opvallend onderdeel van die dominante ideologie is hoe men tegen godsdienst aankijkt. In het publieke debat over godsdienst overheerst een heel specifiek frame, in het Nederlands ook als denkraam te vertalen.¹² Het is een denkraam dat in stand wordt gehouden door extreme groepen, enerzijds orthodoxe protestanten en orthodoxe moslims en anderzijds antigodsdienstige publicisten als Paul Cliteur en Herman Philipse.¹³ Omdat dit een simpel en helder beeld van godsdienst biedt, overheerst het in de media, ook al doet het geen recht aan de grote meerderheid van gelovigen van allerlei snit – van

Ietsisten, New Agers en Alevieten tot vrijzinnige en *mainstream* christenen en gematigde moslims.

Dat denkraam noem ik protestants omdat het godsdienst ziet als iets waarin geloofsinhouden of dogma's centraal staan die gebaseerd zijn op heilige teksten.¹⁴ De daaruit voortvloeiende normen zijn categorisch van aard, en voor de uitleg ervan zijn hiërarchische instituties van groot belang. Ik noem een aantal kenmerken van dit heersende beeld van godsdienst.

i. De veronderstelling van het belang van heilige teksten: Sola scriptura

In het orthodox protestantisme staat de Heilige Schrift centraal en gaan veel discussies over de juiste interpretaties ervan. In het Nederlandse publieke debat en ook in het recht gaat men er soms van uit dat dit voor alle godsdiensten geldt. Bovendien gaat men ervan uit dat de ware godsdienst de tekst van Koran of Bijbel letterlijk neemt – alle andere interpretaties zijn niet serieus te nemen.¹⁵

Een klassiek juridisch voorbeeld is een uitspraak van de kantonrechter van Zevenbergen. Een hindoe had in strijd met de milieuvorschriften de as van een crematie uitgestrooid over een Brabants riviertje. Het beroep op de godsdienstvrijheid werd afgewezen, omdat in de hindoeïstische heilige geschriften voor een dergelijke religieuze plicht geen basis te vinden was.¹⁶ Hindoes kennen wel geschriften met een bijzondere status, maar die vormen niet de grondslag voor hun geloofspraktijken.

ii. De veronderstelling van het centrale belang van de inhoud van geloofsovertuigingen: Sola fide

In het dagelijks spraakgebruik is geloven het voor waar houden van overtuigingen (in het bijzonder van niet rationeel te bewijzen overtuigingen). In het publieke beeld is godsdienst primair een doctrine, een verzameling dogma's. Binnen een doctrinemodel van godsdienst is orthodox geloof het paradigma van godsdienst.¹⁷ Godsdiensten die meer nadruk leggen op de praxis, op mystiek en ethiek, vallen buiten dit kader.¹⁸

In het recht overheerst een doctrinemodel van religie. Het bevat ongelukkige formuleringen zoals 'religieuze uitingen' en 'levensovertuigingen'. Dergelijke formuleringen suggereren ten onrechte dat de vrijheid van godsdienst, als variant van de vrijheid van meningsuiting, alleen het uiten van een religieuze mening (en dus niet het in de praktijk beleven van een geloof) zou beschermen. Die misvatting speelt ook in de discussie rond hoofdoeken. Hoofdoeken worden vaak gezien als een expressie van een religieuze overtuiging, vergelijkbaar met een kruisje.¹⁹ Maar daar gaat het veel

hoofddoekdraagsters niet om.²⁰ Het bedekken van hun haren is voor hen een religieuze plicht, een kruisje is een religieus symbool. De betekenis van een kruisje kan daarom juridisch goed geanalyseerd worden in termen van de vrijheid van meningsuiting; een hoofddoek daarentegen valt onder de vrijheid om naar godsdienstige normen te leven. Maar als men de praxis niet meer als zelfstandig onderdeel van godsdienst erkent, wordt de vrijheid van godsdienst eigenlijk overbodig. In dat licht is het ook begrijpelijk waarom sommige auteurs pleiten voor het afschaffen ervan (Cliteur 2004, 38).

iii. De veronderstelling dat religieuze normen categorisch van aard zijn

In het orthodox protestantisme draait het om religieuze normen met een categorisch karakter: ze gelden altijd en overal. Er zijn echter ook godsdiensten en levensovertuigingen die spirituele groei centraal stellen. Voorbeelden zijn het boeddhisme en de vrijmetselarij met zijn fasen van persoonlijke ontwikkeling. Het dragen van een hoofddoek doen moslima's doorgaans pas vanaf een bepaald moment. Ze groeien er in hun geloofsbeleving geleidelijk naar toe. Vanuit een protestants denkraam ligt dan de gedachte voor de hand dat als een hoofddoeknorm niet categorisch geldt, ze blijkbaar niet wezenlijk is.

iv. De veronderstelling dat religieuze normen dezelfde grondslag hebben als in het christendom²¹

In Nederland wordt de islam vaak begrepen in termen van de Bijbel en van de Nederlandse cultuur van de jaren vijftig. Volgens de Bijbel moet een vrouw bij het gebed het hoofd bedekken omdat zij ondergeschikt is aan de man; daarom dragen in orthodoxe kerken vrouwen nog steeds een hoed.²² In de Koran daarentegen is de bedekking van delen van het lichaam een bescherming tegen seksuele verleiding – zowel voor mannen als voor vrouwen.²³ Dat is dus geen vrouwonderdrukkend motief²⁴, maar een seksuele moraal.²⁵

Men meet hierbij overigens vaak met twee maten. Een hoofddoek bij moslims is een teken van vrouwenonderdrukking, maar een hoed bij de hoedjesparade van Prinsjesdag (terug te voeren op de aangehaalde Bijbelse norm) niet. Aan de Universiteit van Tilburg wordt bij academische plechtigheden alleen aan de mannelijke hoogleraren gevraagd de baret af te nemen bij het gebed. Hiermee verwijst men dus – anders dan bij de islamitische hoofddoek – indirect naar de Bijbelse ondergeschiktheid van de vrouw. Een voor de hand liggende reactie is natuurlijk dat dit een onschuldig overblijfsel is van oude gebruiken – maar waarom ziet bijna iedereen dit als onschuldig, terwijl dat voor die islamitische hoofddoek niet geldt?

v. De veronderstelling van kerkelijke organisatie

Christelijke kerken zijn doorgaans hecht georganiseerde hiërarchische verbanden. Synodes, bisschoppen en de paus hebben een leergezag. De geschiedenis van het christendom is er een van grote conflicten tussen kerk en staat over het hoogste gezag. Uiteindelijk heeft dat in de meeste christelijke landen geleid tot een (zelden volledige) scheiding van kerk en staat. Dat beginsel van een scheiding van kerk en staat is beperkter dan vaak gedacht wordt; het is slechts een institutionele scheiding tussen de religieuze instellingen en de politieke instellingen (Van Bijsterveld 2009; Nickolson 2008; Van der Burg 2007). In het Nederlandse staatsrecht benadrukt men beide kanten van die scheiding: de staat mag geen macht uitoefenen over religieuze organisaties en omgekeerd mag ook de kerk geen macht uitoefenen over de politiek. In andere landen is de scheiding slechts eenzijdig; zo bemoeit in een land als Turkije dat zich op de *laïcité* baseert, de staat zich wel degelijk intensief met moskeeën en kerken. Bij moslims (maar ook bij de meeste andere godsdiensten zoals boeddhisten en hindoes) ontbreekt een dergelijke hiërarchische structuur. Religieuze leiders hebben doorgaans een spiritueel gezag maar slechts een zeer beperkt wereldlijk gezag, met name over familierechtelijke zaken.²⁶ Bij afwezigheid van een met onze kerken vergelijkbare institutie is het dan ook onzin om te klagen dat de islam geen scheiding van kerk en staat kent.²⁷ Wel kent de islam geen strikte scheiding van religie en politiek, maar dat is in het Westen niet anders – getuige het bestaan van confessionele partijen.

Het hierboven geschetste denkraam wordt vooral gebruikt door tegenstanders van godsdienst in het publieke debat. Het is een bruikbaar kader om godsdienst negatief te framen, omdat een op die manier begrepen godsdienst voor de moderne mens eigenlijk al bij voorbaat onzinnig en achterlijk is. Want het is natuurlijk volstrekt irrationeel om een absoluut gezag toe te kennen aan teksten van meer dan duizend jaar oud, en die teksten ook nog te laten uitleggen door theologen die door hun kleding, hun celibaat en hun buitenlandse achtergrond laten blijken dat ze volstrekt niet midden in de moderne samenleving staan. En als ze dan ook nog onzinnige standpunten innemen over de evolutieleer en over seksualiteit is het bewijs geleverd: godsdienst is achterlijk.²⁸

Voor meer vrijzinnige, praxisgerichte godsdiensten is in dit frame geen plaats.²⁹ Voor dynamiek en pluralisme in interpretaties al evenmin, laat staan voor postmoderne bricolages of pogingen om godsdienst en liberale democratie te verenigen. Daarmee wordt het ook bij voorbaat onmogelijk geacht om een liberale of Europese islam te ontwikkelen – laat staan dat men kan erkennen dat de meerderheid van de Europese moslims de waarden van de liberale

democratie al onderschrijft.³⁰ Ook voor Alevieten, Boeddhisten, New Agers en Ietsisten is in deze benadering eigenlijk geen plaats.

4. Verminderend inlevingsvermogen in mensen die afwijken van de standaard

Voorals de opvatting van de dominante cultuur dat gelijkheid moet worden gezien als gelijkheid aan de standaard heeft belangrijke implicaties voor het maatschappelijk debat. Wie de discussies over een wet gelijke behandeling in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw³¹ vergelijkt met de discussies nu rond de orthodox-protestantse school in Emst die een homoseksuele leerkracht wilde ontslaan, vallen twee veranderingen op.³² De eerste is een sterk toegenomen acceptatie van homoseksualiteit. De tweede is dat een groot deel van het publiek geen enkel begrip meer heeft voor godsdienst (zie ook Kennedy 2009, 42-52). Ik bedoel niet begrip in de zin van acceptatie, maar begrip in de minimale zin van je inleven in een ander, van empathie.

Mijn indruk is dat tegenwoordig veel Nederlanders zich niet meer kunnen, laat staan willen inleven in gelovigen. Het idee dat iemand zijn geloof zo serieus neemt dat het ingrijpende consequenties heeft, lijkt voor velen niet meer invoelbaar.³³ Of het nu gaat om het dragen van een hoofddoek, het niet drinken van alcohol of het afwijzen van seks voor het huwelijk: mensen met dergelijke overtuigingen lijken voor velen van een andere, achterlijke wereld te komen. Het is voor hen onbegrijpelijk dat Luther volgens de overlevering gezegd zou kunnen hebben: “Hier sta ik, ik kan niet anders.” Zo serieus hoeft je geloof toch niet te nemen?³⁴

Dit beperkte inlevingsvermogen geldt overigens voor iedereen die van de standaard afwijkt, bijvoorbeeld rond seksualiteit of taal. Homo's en lesbiennes moeten niet meer zeuren, want homoseksualiteit is toch volledig geaccepteerd? Maar vooroordelen zijn echt niet verdwenen. Dat blijkt bijvoorbeeld wanneer homo's te horen krijgen dat ze niet zo met hun homoseksualiteit te koop moeten lopen, of wanneer ze de als compliment bedoelde opmerking krijgen: “Je kunt het aan jou niet zien.”³⁵ Veel Nederlanders kunnen zich ook niet voorstellen hoe sterk de band met een moedertaal is voor mensen met een andere achtergrond – zij kunnen immers zelf toch ook probleemloos op (in hun ogen goed) Engels overstappen?

Het geldt zelfs voor de achterstandspositie die vrouwen hebben in onze samenleving – die wordt in toenemende mate gezien als gevolg van hun vrije keuze.³⁶ Structurele oorzaken voor de achterstand blijven als gevolg

van het voluntarisme buiten beeld. Glazen plafonds en subtiële uitsluitingsmechanismen en stereotypen, oneerlijk verdeelde zorgtaken, onvoldoende kinderopvang – het lijkt voor veel mensen tegenwoordig onzichtbaar. Iemand kiest toch zelf voor kinderen? Als identiteiten geheel voluntaristisch en geprivatiseerd worden begrepen, moet iedereen zelf in de privésfeer maar voor oplossingen zoeken – in de publieke sfeer moet ieder zich aanpassen aan de standaard.

Maar de norm is die van de standaardman: de witte, Nederlandssprekende, seculiere, heteroseksuele man binnen een seculiere door het christendom gestempelde samenleving. In het licht van die norm wordt verder iedereen in de publieke sfeer gelijk geacht. Wanneer mensen daarvan afwijken, is dat hun eigen keuze en krijgen ze daarvoor in de privésfeer alle ruimte. Maar wanneer ze van hun keuze voor die afwijkende identiteit nadelen ondervinden, dan moeten ze zelf maar de gevolgen dragen.

Het probleem van dit beperkte inlevingsvermogen is dat de meerderheid niet in staat is de problemen van minderheden te onderkennen, laat staan dat men bereid is er iets aan te doen. Assimilatie aan de standaard en aan de dominante moraal is het uitgangspunt, en is de keerzijde van de homogenisering van de *moral majority* (Duyvendak 2006, 21). Doordat men in de publieke sfeer steeds meer uitgaat van de standaard, leren burgers minder om te gaan met verschillen die tot conflicten aanleiding geven. Privatisering van identiteiten is een simpele en vaak effectieve manier om conflicten buiten de orde te plaatsen, maar niet alle conflicten laten zich op die manier behandelen (Kennedy 2009, 227). Juist rond religie, cultuur en sekse zijn de conflicten vaak ingrijpender, en voor dergelijke conflicten lijkt tegenwoordig nog slechts één paradigma te bestaan: de minderheid moet zich aanpassen aan de meerderheid. Maar die benadering leidt vaak juist tot verscherping van de conflicten.

5. Implicaties voor de politiek

Wat betekent dit alles voor de politiek? Ik heb eerder verdedigd dat er in de Nederlandse samenleving een vrijzinnige, Erasmiaanse onderstroom is die zich onder meer manifesteert in een politieke en in een religieuze vrijzinnigheid. De vrijzinnige politieke traditie staat voor kenmerken als principiële gelijkwaardigheid van alle burgers, tolerantie, respect voor minderheden, en een inclusieve democratie waarin polderen en het zoeken naar een zo breed mogelijk gedragen consensus of compromis centraal staan (Van der Burg 2005, 126).

Daarin wordt verscheidenheid positief gewaardeerd en worden paternalisme en moralisme afgewezen. Het recht van burgers om anders te zijn – om de frase van Femke Halsema uit haar artikel ‘Vrijzinnig links’ te gebruiken – wordt gerespecteerd (Halsema 2004).

Op het eerste gezicht lijkt de dominante ideologie goed te passen bij dit vrijzinnig denken. Dat klopt inderdaad voor zover het gaat om het aanvaarden van principiële gelijkwaardigheid en het afwijzen van iedere vorm van discriminatie. Maar het ontstaan van een dominante cultuur waaraan minderheden zich moeten aanpassen, staat juist haaks op de vrijzinnige politieke traditie. Als alle levensbeschouwelijke conflicten buiten de publieke orde worden geplaatst, is de noodzaak van levensbeschouwelijk polderen verdwenen.³⁷ Wanneer de politiek zich richt op het versterken van de Nederlandse identiteit en de gemeenschappelijke normen en waarden – lees: de meerderheidsopvatting daarvan – dan zijn minderheidsrechten een sta-in-de-weg. Bovendien is er daarvoor ook geen draagvlak als de meerderheid niet geleerd heeft met verschillen om te gaan op een manier die minderheden tot hun recht laat komen. Wanneer men zich niet meer kan inleven, laat staan begrip wil tonen voor afwijkende groepen, zal de bereidheid gering zijn om hen tegemoet te komen door compromissen te sluiten of uitzonderingsregelingen te maken. Kortom: vrijzinnigheid is niet meer nodig, niet wenselijk en niet meer gewenst.

Natuurlijk generaliseer ik hier te sterk. De republikeinse opvatting is vermoedelijk die van een kleine meerderheid, en staat mogelijk op sommige punten ook open voor verandering en variatie. Naast de meerderheidsopvatting zijn er ook substantiële minderheden die anders denken. Bij de Europese Verkiezingen in 2009 wonnen de partijen die zich profileerden rond de tegenstelling conservatief-vrijzinnig. Dat waren enerzijds de populistische conservatieven van de PVV en de christelijke conservatieven van CU-SGP, en anderzijds de vrijzinnigen van D66 en GroenLinks. De vrijzinnige onderstroom (waarvan ook de nieuwe PvdA-leider Cohen een representant is) laat zich momenteel in reactie op de PVV sterk gelden.

Dit alles neemt niet weg dat in het huidige politieke klimaat het lastig is voor de meeste partijen om af te wijken van de dominante republikeinse opvatting. Alleen partijen zoals D66 en GroenLinks enerzijds en CU en SGP anderzijds, die zich expliciet positioneren door elementen van die ideologie af te wijzen (waarbij de SGP en in mindere mate de CU dat juist doen in niet-vrijzinnige zin), trekken kiezers die buiten die consensus vallen. Voor andere partijen zoals VVD en CDA is het gevaarlijk om voor een vrijzinnige agenda op de barricaden te gaan. In de huidige situatie is het voor die partijen bijna politieke zelfmoord om op te komen voor minderheidsrechten of voor

minderhedenbeleid, laat staan voor zeer controversiële instrumenten als een voorkeursbeleid. Juist nu er behoefte is aan een sterke vrijzinnige benadering in de politiek, lijkt het draagvlak daarvoor geringer.

6. Implicaties voor het recht

In het verlengde van deze sociale druk op de politieke vrijzinnigheid ligt ook de democratische rechtsstaat met zijn grondrechten onder vuur. Het draagvlak voor grondrechten – althans voor zover ze toekomen aan mensen die afwijken van de standaard – is in het huidige klimaat gering. Dat geldt voor rechten van verdachten, maar ook voor culturele, religieuze en seksuele minderheden.

Hierbij wordt in veel landen overigens met twee maten gemeten. Wilders claimt het recht om te zeggen wat hij wil, maar wil de Koran verbieden. Hoofd-doeken in het onderwijs moeten worden verboden, maar in veel Duitse deelstaten, in het Franse Elzas-Lotharingen en in Italië is op openbare scholen het kloosterhabijt en het crucifix toegestaan. Voor veel juristen is dit onverteerbaar, want het staat op gespannen voet met het juridische gelijkheidsbeginsel. Maar het past in de dominante ideologie, die uitgaat van een door het christendom gestempelde standaardcultuur; minderheden moeten zich immers maar aan de meerderheid aanpassen. Binnen een dergelijke benadering is een instelling als de Commissie Gelijke Behandeling steen des aanstoots, omdat die uit de aard van haar taak nu juist vaak minderheden in het gelijk dient te stellen die afwijken van de meerderheidscultuur.³⁸

Het recht heeft overigens ook een meer technisch inhoudelijk probleem met de nieuwe minderheden. Het recht gaat namelijk uit van scherpe categorische normen. Daarop zijn wel uitzonderingen te maken, maar alleen als die op hun beurt categorisch zijn en gelden voor scherp af te bakenen deelgroepen. Regelingen voor gewetensbezwaren zijn gemakkelijk te maken wanneer ze voor herkenbare groepen gelden zoals doopsgezinden, quakers of orthodox-gereformeerden. Maar het wordt lastiger om uitzonderingen te maken wanneer het gaat om puur individuele geloofsopvattingen of vormen van hybride identificaties waarbij mensen niet goed in hokjes passen.

In de verzuilde samenleving was godsdienst sterk verbonden met hechte organisaties. Door de ontzuiling zijn kerkelijke verbanden en religieuze leiders minder belangrijk geworden. De meeste gelovigen bepalen zelf hoe ze hun geloof en hun leven inrichten en trekken zich weinig aan van de katholieke hiërarchie of van dominees en synodes. Dat geldt ook voor moslims.

Omdat imams en ouders vaak onvoldoende geworteld zijn in de Nederlandse samenleving, gaan jonge moslims op zoek naar hun eigen invulling van de islam (bijvoorbeeld op het internet, De Koning 2008). Individuele gelovigen ontwikkelen daardoor soms nieuwe en radicale opvattingen die binnen de *mainstream* van hun geloofstradities onbekend zijn. Een illustratie hiervan is de opvatting van de Rotterdamse advocaat mr. Enait met zijn binnen de islamitische wereld ongebruikelijke opvatting dat een moslim nooit voor iemand anders mag opstaan (Huls 2009).

Dergelijke hybride of idiosyncratische godsdienstige identiteiten stellen het recht voor problemen. Als er geen scherp afgebakende godsdienstige groepen meer zijn, is de vraag hoe de rechter of wetgever moet bepalen wat in redelijkheid als godsdienstige plicht kan worden gezien. De juridische doctrine van de interpretatieve terughoudendheid – dat wil zeggen: de rechter mag zich niet inhoudelijk uitspreken over de geloofsleer – werkt goed bij herkenbare godsdienstige stromingen, maar stuit op problemen als burgers zich beroepen op hoogst persoonlijke geloofsopvattingen. Hier dreigt het probleem dat Ben Vermeulen al in zijn proefschrift signaleerde; dat van de oeverloosheid van het begrip geweten en in het verlengde daarvan van het begrip godsdienst (Vermeulen 1989). Er is dus niet alleen minder draagvlak, maar het wordt ook lastiger om uitzonderingsregelingen voor gewetensbezwaren te construeren.

7. Implicaties voor de godsdienst

Tot slot: welke gevolgen heeft het ontstaan van die dominante ideologie voor de godsdienst? We kunnen daarvoor onderscheiden tussen enerzijds godsdienstige groepen wier opvattingen haaks staan op die meerderheidscultuur en anderzijds groepen die daar in grote lijnen goed op aansluiten. Bij de eerstgenoemde groepen is de te verwachten reactie een gevoel van isolement, van niet meer serieus genomen worden en uitsluiting. Dat kan leiden tot een zich verder afkeren van de Nederlandse samenleving, waarbij men in het isolement zijn kracht zoekt. Die reactie is te zien onder orthodoxe moslims (waar het gevoel van uitsluiting vaak versterkt wordt door culturele verschillen en discriminatie) en onder orthodoxe en evangelische christenen. Vooral in de hoek van de SGP zijn, zoals gezegd, de klachten groot over het toegenomen onbegrip – en niet ten onrechte.³⁹ De mogelijke ontwikkelingen onder deze groepen laat ik hier echter verder buiten beschouwing.

Ik wil hier alleen op één specifieke traditie verder ingaan, namelijk de vrijzinnig-christelijke traditie. In een eerdere publicatie heb ik zeven kenmerken van vrijzinnig christendom onderscheiden (Van der Burg 2005, 93-100):

1. Nadruk op vrijheid en verantwoordelijkheid;
2. Persoonlijk doorleefd geloof;
3. Openheid voor kritiek en voorlopigheid van (geloofs)uitspraken;
4. Praktische spiritualiteit;
5. Openheid voor cultuur, wetenschap en samenleving;
6. Gelijwaardigheid van iedereen: mannen en vrouwen, homo's en hetero's;
7. Staand in de christelijke traditie maar open voor andere tradities.

Deze kenmerken lijken op het eerste gezicht goed te passen bij de huidige samenleving en bij de dominante ideologie waarin vrijheid en gelijkheid zulke centrale uitgangspunten zijn. Heeft de vrijzinnigheid dus de toekomst, zoals de titel van het symposium in Leiden suggereerde?

Enkele kanttekeningen zijn hier op hun plaats. Ten eerste dat er tussen de vrijzinnig-christelijke traditie en de dominante, vrijzinnige én republikeinse ideologie wel degelijk spanningen bestaan. Die lopen parallel met de spanningen die eerder gesignaleerd zijn bij de politieke vrijzinnigheid. De meeste vrijzinnige christenen zullen geen probleem hebben met de privatisering van hun eigen religieuze identiteit, omdat zij ook in de tijd van de verzuiling al huiverig waren om zich in de publieke sfeer te organiseren op basis van hun religieuze identiteit. Anders ligt dat echter op het punt van de gelijkheid gezien als gelijkvormigheid. Voor vrijzinnigen is gelijkheid juist verbonden aan het gelijke recht van iedereen om zelf keuzes te maken, dus ook om een eigen invulling te geven aan een persoonlijk doorleefd geloof. Sterker nog, de positieve waardering van verscheidenheid is een kernwaarde van de vrijzinnigheid. Daarom meen ik dat de vrijzinnige traditie zich niet verdraagt met het republikeinse gelijkvormigheidsdenken. Op andere punten kan het vrijzinnig christendom een brug slaan tussen de christelijke traditie en de heersende opvattingen, maar op dit punt is er sprake van een fundamentele botsing.

De tweede kanttekening is dat door de privatisering van religieuze identiteiten er minder feitelijk ervaren pluralisme is. De kans bestaat dat de verschillende religieuze stromingen zich op het eigen erf terugtrekken. Maar godsdienstige vrijzinnigheid bloeit juist door de oecumenische en interreligieuze dialoog, door de ontmoeting met de ander die verrijkend werkt en de eigen opvattingen onder kritiek stelt. De marginalisering van godsdienst maakt godsdiensten immuun voor kritiek, omdat men alleen nog in eigen kring met gelijkgestemden over religieuze overtuigingen spreekt. Hierdoor wordt de voedingsbodem voor kritische discussie en dus voor vrijzinnigheid aangetast.

Een derde kanttekening is dat de vrijzinnige traditie op twee paradoxen stuit, die een revitalisering, althans binnen de huidige organisatorische kaders, lastig zullen maken.

1. Omdat vrijzinnigen niet willen evangeliseren en bekeren, zijn ze aantrekkelijk voor zoekenden, voor 'spirituele nomaden'. Maar juist omdat ze dat niet doen, weten die spirituele nomaden hen niet te vinden.
2. Vrijzinnige, open geloofsgemeenschappen passen goed bij postmoderne mensen die zich niet willen binden. Maar juist die postmoderne mensen wensen zich niet te binden, lid of vriend te worden en zich in te zetten voor de geloofsgemeenschap. Het gevolg voor deze geloofsgemeenschappen is te weinig geld, leden en kader.

Een mogelijk antwoord op de eerste paradox zou kunnen zijn dat vrijzinnigen leren zelfbewust, zichtbaar en herkenbaar te zijn zonder te evangeliseren. Dat is lastig, want het lijkt voor veel vrijzinnigen – overigens m.i. ten onrechte – op gespannen voet te staan met de gedachte dat iedereen de vrijheid moet hebben op eigen wijze het leven en het geloof in te vullen. Het project van de nieuwe remonstrantse geloofsbelijdenis – waarbij ik zowel verwijs naar het bezinningsproces eromheen als naar het product – lijkt me echter een goed voorbeeld hoe het toch kan.⁴⁰

Het tweede probleem is lastiger, zeker omdat de vrijzinnige geloofsgemeenschappen al zo sterk uitgedund en vergrijsd zijn. Zij zullen de komende jaren al hun creativiteit moeten inzetten om hiervoor oplossingen te vinden. Daartoe moeten ze m.i. ook hun kerkelijke organisaties en praktijken bij de tijd brengen. Projecten als Zinweb zijn in dit verband interessante experimenten. Zonder een proces van vernieuwing en revitalisering zou de gesuggereerde opbloei voor de vrijzinnige organisaties wel eens bij een toekomstdroom kunnen blijven.

Noten

- 1 Dit artikel is de bewerking van een voordracht gehouden op het symposium *Vrijzinnigheid heeft de toekomst* op 28 mei 2010 in Leiden. Met dank aan Yasmine el-Messaoudi voor haar ondersteuning bij het onderzoek voor dit artikel. Het onderzoek voor dit artikel werd mede mogelijk gemaakt door een subsidie in het kader van het NWO-programma Conflict en Veiligheid.
- 2 Tussen 1809 en 1879 was het aandeel in de Nederlandse bevolking ongeveer 55 %; daarna nam het percentage geleidelijk af tot 12,6 % in 1986; Knippenberg 1992, 268.
- 3 Duyvendak & Hurenkamp 2004, 218. Instemmend onder meer Van Stokkom 2008.

- 4 Deze filosofische reconstructie zal ik proberen aannemelijk te maken door verwijzingen naar bronnen als bijdragen aan publieke debatten en juridische en politieke uitspraken.
- 5 Illustratief is de titel van Bolkestein 2002, 'Alleen achter de voordeur moet de multiculturaliteit zich afspelen'.
- 6 Vgl. Van Stokkom 2008, 23 e.v., die spreekt van seculiere intolerantie.
- 7 Vgl. bijv. het verbod op openlijk drugsgebruik op bepaalde wegen en openbare plaatsen in art. 2.46 sub 2 APV Capelle aan den IJssel 2009; en art. 2.17 sub 5 APV Amsterdam 2008. Opmerkelijk is dat deze verboden ook gelden zonder dat er sprake is van overlast.
- 8 Groen van Prinsterer Stichting 1982; Van der Staaij & Van Berkum 2010; hierover Oomen 2010.
- 9 Vgl. Duyvendak 2006, 22: "Een groepsverschil (een bijzondere school, een etnische sport- of studentenvereniging) is voor sommige politici, publicisten en wetenschappers al snel een vorm van apartheid."
- 10 Van den Brink 2004, 31. Deze algemene these wordt bevestigd t.a.v. de eisen die gesteld worden aan allochtone jongeren (in Entzinger & Dourleijn 2008).
- 11 Dit Franse type republicanisme moet onderscheiden worden van het politiek-filosofische republicanisme dat meer in algemene zin burgerschap in de publieke sfeer bepleit. In Frankrijk is er een specifieke republikeinse ideologie die identiteitsgebonden verschillen geheel buiten de publieke sfeer houdt. Dat geldt niet alleen voor religie, maar ook voor cultuur; dat ging jarenlang zelfs zover dat bijvoorbeeld voornamen in minderheidstalen als Bretons niet toegestaan waren.
- 12 De vertaling van frame als denkraam is ontleend aan Hertogh, Raat & Witteveen 1998.
- 13 Cliteur 2002 en 2004, Philipse 2004. Cliteur stelt expliciet dat volgens hem de enige consistente religieuze positie de fundamentalistische is, die de heilige teksten letterlijk neemt en ziet als bevel van God of Allah. Door alleen de extremisten serieus te nemen maakt hij het zich als criticus gemakkelijk.
- 14 In het licht van de verscheidenheid binnen het hedendaagse protestantisme zou men misschien beter van een orthodox-protestants denkraam kunnen spreken. Ik verbind protestants hier echter met de klassieke vijf sola's van de Reformatie; twee ervan zijn kenmerkend voor dit denkraam.
- 15 Een voorbeeld is Hirsi Ali 2004, die in een open brief aan burgemeester Cohen voorhoudt dat hij de "ware moslim, dat wil zeggen de orthodoxe moslim" niet begrijpt.
- 16 Ktr. Zevenbergen 3 februari 1982, *NJCM-Bulletin* 1982, 418.
- 17 Vgl. Philipse 2004, 28, waarin hij zijn keuze om zich op de doctrinaire kant van religie te richten verdedigt.
- 18 Over het verschil tussen een praktijkmodel van godsdienst en een doctrinemodel van godsdienst, zie Van der Burg 2009.

- 19 Vgl. Alexander von Schmid geciteerd door Nickolson 2008, 44, noot 22.
- 20 Over verschillende betekenissen van de hoofddoek, zie Nickolson 2008, 42-44.
- 21 De laatste twee kenmerken zijn overigens niet als specifiek protestants te karakteriseren, maar zijn wel onderdeel van het heersende denkraam.
- 22 Vgl. 1 Korintiërs 11: 7-9 (Statenvertaling): “Want de man moet het hoofd niet dekken, overmits hij het beeld en de heerlijkheid Gods is; maar de vrouw is de heerlijkheid des mans. Want de man is uit de vrouw niet, maar de vrouw is uit den man. Want ook is de man niet geschapen om de vrouw, maar de vrouw om den man.”
- 23 Vgl. Soera 24 vers 30-31 (Het licht): “Zeg tot de gelovige mannen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden. En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij hun ogen neerslaan en hun schaamdelen kuis bedekt houden en dat zij hun sieraden niet openlijk tonen, behalve wat gewoon al zichtbaar is. En zij moeten sluiers over hun boezem dragen en hun sieraad niet openlijk tonen (...).”
- 24 In de geloofsbeleving van sommige moslims is deze norm uit de Koran overigens wel vermengd met traditionele culturele opvattingen over de rol van de vrouw. Maar dan is het dus niet de islam die vrouwenvriendelijk is, maar een specifieke invulling ervan.
- 25 Die seksuele moraal past overigens ook niet bij de dominante ideologie. Dat geldt voor de afwijzing van seks buiten het huwelijk (de vrijzinnige meerderheid heeft de vroeger dominante opvatting verlaten dat seks alleen binnen het huwelijk mag) en vooral voor het feit dat het in de praktijk erop neerkomt dat vrouwen niet uitdagend gekleed mogen zijn om mannen niet in verleiding te brengen, terwijl het omgekeerde niet geldt.
- 26 De islamistische variant die nu in Iran aan de macht is, is een uitzondering. Vgl. Berger 2006, 251.
- 27 Zoals bijvoorbeeld Scheffer 2000 doet.
- 28 Mikkers & Tillema 2010, 34 resp. 35 concluderen uit een analyse van drie jaar Pauw & Witteman dat het beeld dat zij van christenen hanteren slechts aansluit bij een “kleine, zeer streng gelovige groep christenen”; gelovigen “staan buiten de werkelijkheid – ze verabsoluteren irrationele denkbeelden en omarmen gedateerde gebruiken.”
- 29 Een illustratie hiervan is Cliteurs kritiek op vrijzinnigheid als hypocriet, vgl. Cliteur 2004, 195, vgl. ook de titel van deze bundel: *God houdt niet van vrijzinnigheid*.
- 30 Voor een zorgvuldige analyse van de verschillen tussen de feitelijke opvattingen van Europese moslims en de beeldvorming daarover, zie Klausen 2005.
- 31 Voor een overzicht van de oudere discussie, zie Van der Burg 1991, hoofdstuk 8.
- 32 *NRC Handelsblad* 20 mei 2009. Vgl. Salm 2009.
- 33 Vgl. Jansma 2006, 39: “Enigszins gechargeerd zou gesteld kunnen worden dat in de ogen van de dorpsbewoners, van de kerkleden, en van de media een normaal kerklid soms zondags naar de kerk gaat en dat zijn geloof een marginaal en geen centraal aspect dient te zijn van zijn dagelijks leven.”
- 34 Ook binnen de rechterlijke macht bestaat soms een zeker onbegrip voor afwijkende groepen. Een voorbeeld is de merkwaardige uitspraak van de Rechtbank Zwolle uit

- 2003 die een vrouw met een niqaab niet wilde horen inzake een omgangsregeling. In die uitspraak ontbrak ieder begrip dat die vrouw de niqaab zag als een zwaarwegende religieuze plicht. Rb. Zwolle 10 oktober 2003, *NJB* 2003, p. 2078. Kritisch hierover Van der Burg 2003.
- 35 Overigens zijn ook de expliciete vooroordelen zeker niet voorbij, getuige het feit dat het woord homo een veelgebruikt scheldwoord onder middelbare scholieren is, en natuurlijk ook getuige incidenten van geweld tegen homo's.
- 36 Die opvatting leeft ook bij vrouwen; vgl. powerfeministen als Heleen Mees.
- 37 Levensbeschouwelijk polderen moet worden onderscheiden van sociaal-economisch polderen. Bij het laatste gaat het primair om het overbruggen van belangentegenstellingen; een compromis waarbij beide partijen water in de wijn doen is dan vaak een goede oplossing. Bij levensbeschouwelijke en culturele tegenstellingen is een dergelijke uitweg niet altijd mogelijk, omdat de overtuigingen of praktijken vaak te zeer met de identiteit van sommige partijen te maken hebben en een oplossing gezocht dient te worden in het tegemoet komen aan iedere minderheidsgroep rond die punten die voor haar nu juist wezenlijk zijn. Maar voor dat laatste moeten alle partijen zich kunnen inleven in alle anderen en kunnen inschatten wat wezenlijk voor hen is en waarom.
- 38 De toenmalige minister Verdonk stelde zelfs voor om de Commissie Gelijke Behandeling af te schaffen, nadat deze met een voor haar onaanvaardbaar advies was gekomen over een docente die weigerde om mannen een hand te geven. 'Verdonk wil commissie kwijt na uitspraak', *NRC-Handelsblad* 10 november 2006.
- 39 In feite versterkt het onbegrip van de meerderheid de opvatting onder godsdienstige minderheden dat de heersende instituties (inclusief de *mainstream* kerken en moskeeën) 'geperverteerd' en 'onecht' zijn. Vgl. Roeland et al., forthcoming; Oomen 2010.
- 40 Hierover Goud en Holtzapffel 2004; Bosman-Huizinga, Goud & Van Leeuwen 2006. De auteur van dit artikel was voorzitter van het landelijk bestuur van de Remonstrantse Broederschap tijdens de discussie over deze belijdenis.

Literatuur

- Berger, Maurits (2006),
Sharia. Islam tussen recht en politiek, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Bolkestein, Frits (2002),
 Alleen achter de voordeur moet de multiculturaliteit zich afspelen, in: *Trouw* 5 oktober 2002.
- Bosman-Huizinga, Mijne, Johan Goud & Marius van Leeuwen (red.) (2006),
Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis, Zoetermeer: Meinema.

Brink, G. van den (2004),

Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt, in: Beer, P.T. de, C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan waarden en normen* (WRR-verkenning 2), Amsterdam: Amsterdam University Press, 15-38.

Burg, Wibren van der (1991),

Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen der democratie (dissertatie Utrecht), Arnhem: Gouda Quint.

Burg, Wibren van der (2003),

De privatisering van de godsdienstvrijheid, in: *Nederlands Juristenblad*, 78 44, 2296.

Burg, Wibren van der (2005),

Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief, Kampen: Ten Have.

Burg, Wibren van der (2007),

Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets, in: Hert, Paul de & Karen Meerschaut (red.), *Scheiding van Kerk en Staat of Actief Pluralisme?*, Antwerpen: Intersentia, 187-204.

Burg, Wibren van der (2009),

Developing a Liberal Protestant Ethics in a Pluralist and Dynamic World, in: Volker Küster (ed.), *Reshaping Protestantism in a Global Context*, Münster: LIT 2009, 145-153.

Bijsterveld, Sophie van (2009),

Scheiding van kerk en staat: terug naar de bron voor een visie op de toekomst, in: Oldenhuis, F.T. (red.), *Een neutrale staat: kreet of credo?*, Heerenveen: Protestantse Pers 2009, 13-26.

Cliteur, Paul (2002),

Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving, Amsterdam: Arbeiderspers.

Cliteur, Paul (2004),

God houdt niet van vrijzinnigheid, Amsterdam: Bert Bakker.

Duyvendak, Jan Willem & Menno Hurenkamp (red.) (2004),

Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid, Amsterdam: Van Gennep.

Duyvendak, Jan Willem (2006),

De staat en de straat. Beleid, wetenschap en de multiculturele samenleving, Amsterdam: Boom.

Entzinger, Han & Edith Dourleijn (2008),

De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad, Assen: Van Gorcum.

Goud, Johan & Koen Holtzapffel (red.) (2004),

Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu, Zoetermeer: Meinema.

- Groen van Prinsterer Stichting (1982),
Het Voorontwerp van een wet gelijke behandeling. Een commentaar, Amersfoort.
- Halsema, Femke (2004),
 Vrijzinnig links, in: *de Helling*, zomer 2004, 4-9.
- Hertogh, Marc, Caroline Raat & Willem Witteveen (1998),
 Tussen rechtmatigheid en doelmatigheid. Proeve van een idealenperspectief, in: Burg, Wibren van der & Frans W.A. Brom (red.), *Over idealen. Het belang van idealen in recht, moraal en politiek*, Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink, 101-130.
- Hirsi Ali, Ayaan (2004),
 Open brief aan burgemeester Job Cohen, in: *Trouw* 6 maart 2004.
- Huls, N.J.H. (red.) (2009),
Enait: Wegwijzer of valse profheet? Over grote woorden en kleine daden, Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Jansma, Lammert Gosse (2006),
 Beweging en omgeving: de receptie van een profetische beweging in een dorp in Friesland, in: *Religie & Samenleving*, jrg.1, nr. 1, 26-41.
- Kennedy, James C. (2009),
Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland, Amsterdam: Bert Bakker.
- Klausen, Jytte (2005),
The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe, Oxford: Oxford University Press.
- Knippenberg, Hans (1992),
De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden, Assen: Van Gorcum.
- Koning, Martijn de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Mikkers, Tom & Erik Jan Tillema (2010),
 Het ware geloof van Pauw & Witteman, in: *Arminius* (2010)1, 32-34.
- Mill, John Stuart (1859/2002),
Over Vrijheid, Meppel: Boom.
- Nickolson, Lars (2008),
Met recht geloven. Religie en maatschappij in wet en debat, Amsterdam: Aksant.
- Oomen, B.M. et al. (2010),
 CEDAW, the Bible and the state of the Netherlands: the struggle over orthodox women's political participation and their responses, in: *Utrecht Law Review*, Volume 6, Issue 2 (www.utrechtlawreview.org).
- Philipse, Herman (2004),
Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie, Amsterdam: Bert Bakker.

- Roeland, Johan, S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning, I. Noomen (forthcoming),
Zoeken naar zuiverheid: Religieuze purificatie onder jonge new agers, evangelicals en moslims, in: *Sociologie*.
- Salm, H. (2009),
School mag homoleraar niet wegsturen, in: *Trouw* 19 mei 2009.
- Scheffer, Paul (2000),
Het multiculturele drama, in: *NRC-Handelsblad* 29 januari 2000.
- Staaïj, Kees van der & Johan van Berkum, (2010),
Bestrijd het monster van gelijkheid, in: *de Volkskrant* 6 februari 2010.
- Stokkom, Bas van (2008),
Mondig tegen elke prijs. Het vrije woord als fetisj, Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2008.
- Vermeulen, B.P. (1989),
Vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem (diss. Rotterdam), Arnhem: Gouda Quint.