

Vrijheid

Een christelijk-sociaal pleidooi

G.J. Spijker (red.)

Vrijheid

Vrijheid

Een christelijk-sociaal pleidooi

G.J. Spijker (red.)



G. Groen van Prinstererstichting
Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie



Buijten & Schipperheijn *Motief* - Amsterdam

Colofon

Eerste druk: oktober 2010

© oktober 2010, G.J. Spijker (red.)

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteursrechthebbende en de uitgever.

ISBN 978-90-71075-14-8

Omslagillustratie: Frivista (Folkert Rinkema)

Inhoud

Woord vooraf *Jan Westert* 7

Inleiding: vrijheid onder druk *Geert Jan Spijker* 9

A. Vrijheid in historisch perspectief: christelijke wortels 23

Het christelijk vrijheidsbegrip *Gijsbert van den Brink* 25

Geloven in vrijheid. De vrijheidsgedachte in de vroege kerk en bij de eerste baptisten *Henk Bakker en Jan Martijn Abrahamse* 39

Van gunst naar recht. Hoe de godsdienstvrijheid in de negentiende eeuw haar vorm kreeg *Emo Bos* 52

De antirevolutionaire strijd voor een vrije samenleving *Rienk Janssens* 62

B. Maatschappelijke vrijheid: ruimte voor samenleving en markt 77

Het recht op zelforganisatie. Over de vrijheid van identiteitsgebonden instellingen *Jan van der Stoep* 79

Vrijheid in gebondenheid. Over de vrijheid van onderwijs *Remmelt de Boer* 89

Talent verplicht. Calvinistische vrijheidsopvatting en calvinistische plichtsethiek *Peter Ester* 96

Vrijheid van de markt, onvrijheid van de burger? *Johan Graafland* 108

Een beetje schipperen omwille van de vrijheid
Interview met André Rouvoet *Marcel ten Hooven* 121

C. Politieke vrijheid: het belang van de democratische rechtsstaat 133

Rechtsstaat als voorwaarde voor democratie. In gesprek met Habermas over staat, politiek en geloof *Henk Geertsema* 135

Vrijheid spreekt niet vanzelf. Het belang van de democratische rechtsstaat voor een vrije samenleving *Kars Veling* 153

Veilig wonen in een glazen huis? 'Securitisering' van de samenleving en het welzijn van het volk *Beatrice de Graaf* 166

Bureaucratie bevordert onvrijheid *Jan Westert en Herman Timmermans* 181

Wilders' vervolging. Over begrenzing en bedoeling van de vrijheid van meningsuiting *Geert Jan Spijker* 191

Een liberale injectie in christelijke politiek *Stefan Paas* 202

Slotbeschouwing: naar een christelijk-sociale vrijheidsagenda
Gert-Jan Segers 213

Personalia 223

Woord vooraf

Het debat over *vrijheid* is van alle tijden. Het is een oud vraagstuk, maar aan het begin van de 21e eeuw weer volop actueel. Vrijheid wordt beschermd door de democratische rechtsstaat. Het gaat over de vraag hoe we klassieke grondrechten als vrijheid van godsdienst, vrijheid van onderwijs en vrijheid van meningsuiting in onze postchristelijke samenleving waarderen. En hoe vertalen wij deze rechten naar de betekenis voor de burgers en hun organisaties *en* naar het handelen van de overheid?
In de Grondwet van 1848 werden veel vrijheidsrechten opgenomen, maar de strijd over deze grondrechten dateert al van ver daarvoor. Ik wijs op artikel 13 van de Unie van Utrecht (1579). Daarin wordt de vrijheid van godsdienstig geweten gegarandeerd, hetgeen overigens nog iets anders is dan het huidige grondrecht om een godsdienstige overtuiging openlijk te belijden. Ik wil er mee aangeven, dat een grondrecht als de vrijheid van godsdienst zich geleidelijk heeft ontwikkeld. Het heeft veel debat en strijd gekost. In onze eeuw is het debat over de klassieke vrijheidsrechten vanwege de komst van de islam opnieuw actueel. Dat vergt christelijke politieke bezinning.
Maar vrijheid heeft ook een heel maatschappelijke component. Burgers hebben de vrijheid zichzelf te organiseren. In principe komt de overheid niet achter de voordeur bij gezinnen. Ouders kunnen in vrijheid hun kinderen opvoeden. De ondernemer creëert in vrijheid zijn onderneming. Werkgevers en werknemers regelen onderling hun arbeidsvoorwaarden. We zien echter ook een steeds sterker wordende regie van de overheid. Hoe vinden we in deze ontwikkeling de balans tussen maatschappelijke vrijheid en de bescherming door de democratische rechtsstaat?
Wat is de inbreng van de ChristenUnie in het actuele debat over vrijheid? Daarover gaat deze bundel. Een groot aantal scribenten heeft vanuit een eigen aspect het thema vrijheid belicht. Op die manier is een evenwichtige bundel tot stand gekomen. De bundel staat onder redactie van mr. drs. Geert Jan Spijker, als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de Mr. G. Groen van Prinstererstichting, het wetenschappelijk instituut van de ChristenUnie. Hem komt daarvoor bijzondere dank toe. Ook uiten wij onze hartelijke dank richting Michiel Louter, die als zeer precieze eindredacteur veel laatste puntjes op de i heeft gezet.
Het curatorium van het WI van de ChristenUnie hoopt dat deze bundel een goede bijdrage mag leveren aan het gesprek over het thema vrijheid in samenleving en politiek. Moge het tevens een handvat zijn voor politieke vertegenwoordigers van de ChristenUnie om op heldere wijze de politieke kleur van de ChristenUnie te verwoorden.

Jan Westert
Voorzitter van het curatorium van het WI van de ChristenUnie

Inleiding: vrijheid onder druk

Geert Jan Spijker

1. Aanleiding

De geschiedenis door zien we wisselende nadruk op vrijheid. Dan weer laat de overheid veel ruimte aan de samenleving (zoals in de nachtwakersstaat), dan weer bemoeit ze zich in vergaande mate met haar burgers (zoals in de verzorgingsstaat). In Nederland kennen we momenteel gelukkig een rechtsstaat die het overheidsoptreden aan banden legt en die Nederlanders gelijk berecht. Burgers en gemeenschappen hebben veel ruimte om te functioneren naar eigen inzicht en worden behoorlijk beschermd door de overheid. Maar vrijheid is nooit vanzelfsprekend, ook niet in een constitutionele democratie. Van verschillende kanten oefent men druk uit op de overheid om zich bijvoorbeeld meer te bemoeien met geloofsovertuigingen van mensen binnen gemeenschappen (scholen, welzijnsorganisaties, politieke partijen). De tolerantie voor principiële afwijkingen van seculiere meerderheidsopvattingen lijkt af te nemen. Naast deze secularistische tendens zien we ook een toename van rechts populisme. Vanuit angst voor het vreemde en zucht naar behoud wil men een hele bevolkingsgroep (moslims) uitsluiten van een fundamenteel mensenrecht, de godsdienstvrijheid. Dit staat op gespannen voet met de basis van onze rechtsstaat.
Een ander verschijnsel is de toenemende bureaucratie. De overheid groeit, regelgeving verfijnt zich en toezicht stapelt zich op toezicht. Achtergrond hiervan zijn enerzijds de groeiende eisen die burgers stellen aan de overheid en anderzijds het afnemende vertrouwen van de overheid in de samenleving zelf. Door controle tracht de overheid greep te krijgen op de samenleving en onverwachte uitkomsten te voorkomen. Dit zien we sterk op het terrein van het veiligheidsbeleid, dat lijkt uit te gaan van het uitsluiten van elk risico. Met name liberale partijen benadrukken de veiligheid zo sterk, dat de privacy op het spel wordt gezet.
Ons vrijheidsbesef is sterk beïnvloed door de jaren zestig. Het uit die periode afkomstige libertinisme heeft niet onverdeeld goed uitgepakt. Meer vrijheid bleek van mensen niet automatisch betere burgers te maken, getuige onder meer de verloedering van het publieke domein. Er blijkt ook iets van innerlijke beschaving en morele zelfbegrenzing nodig te zijn in de omgang met elkaar. Met name zwakkere groepen zijn de dupe van dit vrijheidsethos geworden. (Zie bijvoorbeeld de toename van schulden, echtscheidingen et cetera.)[1] Tegelijk zien we dat te veel nadruk op die individuele vrijheid mede tot de huidige crisis en onvrede heeft geleid. De neoliberale nadruk op economische vrijheid bracht onbeperkt geloof

in marktwerking met zich mee, hetgeen een crisis veroorzaakte voor mens en milieu.

In het christelijk geloof speelt vrijheid vanouds een centrale rol. Om God te kunnen dienen in overeenstemming met het geweten (en geestelijk vrij te worden) is er veel strijd geweest, ook op politiek terrein. Politiek filosoof Govert Buijs schrijft: "Het christelijk geloof heeft steeds weer mede aan de wieg gestaan van verdrijven van tirannie en het zoeken naar uiterlijke vrijheid. Dit vormt ook een kernbestanddeel van de moderne samenleving. De religieus, christelijk, geïnspireerde en christelijk beargumenteerde strijd om uiterlijke, met name religieuze en politieke vrijheid, is een fascinerende, en te vaak vergeten, geschiedenis. (...)"[2]
In deze bundel verbinden we de vrijheid opnieuw met de christelijke traditie. We richten ons daarbij met name op de sociale en politieke vrijheid, al komt ook de persoonlijke vrijheid aan bod. Die eerste staat in dienst van de laatste, want het gaat erom dat mensen in vrijheid kunnen zoeken naar de hoogste waarden en zin van het leven. Het gaat erom dat de overheid ruimte laat aan burgers om hun leven in te richten in overeenstemming met hun geweten. Door middel van statelijke arrangementen moet ze de burger beschermen tegen ongewenste bemoeienis, van individuen, overheden, groepen.[3] Met als doel dat haar burgers een stil en gerust leven kunnen leiden.
In dit inleidende hoofdstuk richten we ons allereerst op verschillende voor de politiek relevante stromingen: liberalisme, links-progressivisme, populisme en de islam. Vervolgens bezien we de ontwikkeling van het westerse vrijheidsbegrip in vogelvlucht. We zien dat die ontwikkeling nauw verbonden is met het christendom. We sluiten dit hoofdstuk af met een schets van de opzet van deze bundel.

2. Vrijheid onder vuur

Wat is vrijheid? "Zoals met geluk en goedheid, met natuur en werkelijkheid, kun je met dit begrip zo veel kanten op dat er maar weinig interpretaties zijn waaraan het weerstand lijkt te kunnen bieden", aldus Isaiah Berlin aan het begin van zijn klassieker *Twee opvattingen van vrijheid*.[4] We zien inderdaad dat diverse politieke richtingen anders met vrijheid omgaan, onder invloed van achterliggende visies. Om een goed beeld te krijgen binnen welke context we in deze bundel op zoek gaan naar een politiek vrijheidsbegrip, staan we nu kort stil bij de voor het huidige politieke klimaat centrale stromingen.

2.1 Liberalen: individuele en negatieve vrijheid

Velen associëren vrijheid allereerst met het liberalisme. Niet vreemd, want een liberaal "beschouwt de individuele vrijheid, zowel in geestelijk als in materieel opzicht, als het hoogste goed."[5] Burgers moeten kunnen doen en laten wat ze

willen, zelf beschikkend over hun levens. Het autonome individu staat centraal en dat kiest zelf, ook voor (of tegen) bepaalde relaties. Liberalen zijn bedacht voor paternalisme van de overheid en pleiten voor een negatieve vrijheidsopvatting. Het individu moet vrij zijn van belemmeringen en moet zelf kunnen uitmaken wat hij doet, ook als dat schadelijk voor hemzelf is. Ieder mens is verantwoordelijk voor zijn eigen daden en wordt als zelfredzaam beschouwd. Pas als iemand anderen schaadt, komt de overheid in beeld. Alleen, wat is 'schaden'? Daarover is niet iedereen het eens.[6]

Ook geloof in de vrije markt is van oudsher een centraal onderdeel van het liberalisme. Hier zit meteen een lastig punt. Heeft die markt juist niet voor veel ellende gezorgd in de afgelopen jaren? De wereldwijde crisis is in belangrijke mate door (neo)liberaal gekleurde overheden mogelijk gemaakt. Blind geloof in de markt heeft ervoor gezorgd dat de crisis in de Verenigde Staten groot kon worden en vervolgens over kon waaien naar andere delen van de wereld.

Wat verder opvalt aan het hedendaagse liberalisme is de spanning tussen vrijheid en veiligheid. De enorme nadruk op veiligheid zet het recht op privacy stevig onder druk. Ook binnen de VVD zijn twee kampen te onderscheiden, waarbij het ene nadruk legt op een beperkte overheid, het andere op vergaande aanpak van onveiligheid. Hoever gaan we in het opofferen van de vrijheid in de bestrijding van terrorisme?

Tot slot: liberalen roepen op geloof achter de voordeur te houden. Is dit niet een inbreuk op de godsdienstvrijheid? Kan van gelovigen gevraagd worden hun 'hart' thuis te laten? Uiteraard niet. Sterker nog: iedereen heeft een bepaalde levensbeschouwing, ook degenen die niet in God geloven. Ook liberalen hebben een visie op een goede samenleving, al proberen zij die bewust of onbewust te verhullen in het politieke debat.

Kortom: liberalen hebben de vrijheid hoog in het vaandel. Maar zij hechten ook aan beperkingen. Ook zij hebben een visie op het goede leven die aanstuurt op een bepaalde ordening van het publieke domein. Ook liberalen zijn gekleurd in hun keuze voor bepaalde publieke waarden.[7]

2.2 Links-progressieven: vrijzinnige vrijheid

Links heeft minder moeite te erkennen dat de overheid per definitie kleur bekent en bepaalde waarden bevordert. Dick Pels, prominent woordvoerder van linksprogressief Nederland zegt: "De staat is niet neutraal, maar normatief: zij moet (…) vrijzinnige waarden uitdragen. (…)"[8] Vervolgens geeft hij aan welke belangrijke implicatie deze visie heeft: "Het is tijd een principiële visie te ontwikkelen uitgedrukt in de stelling dat de individuele godsdienstvrijheid voorrang heeft boven de collectieve. Democratie is geen meerderheidstirannie, maar betekent respect voor minderheden. Ook minderheden binnen minderheden, dus uiteindelijk de minderheid van één persoon." Dit vrijzinnige denken stelt dus het individu boven

de groep. Op zich is dat terecht, alleen dat is niet het hele verhaal.[9] Gevolg is namelijk dat men vanuit de overheid wil inbreken in de vrijheid van onderwijs (door aanscherping van de Algemene Wet Gelijke Behandeling) en ruimte voor (personeelsbeleid van) levensbeschouwelijke organisaties als de EO en Youth for Christ wil inperken.
Het verspreiden van vrijzinnige waarden lijkt voor progressieven belangrijker dan vrijheid. Ruimte voor verschil delft het onderspit ten koste van gelijkheidsdenken. De vrijzinnige moraal moet tot in alle haarvaten van de samenleving worden doorgevoerd. Dit verklaart dat sommigen spreken van de 'dictatuur van de seculiere meerderheid'. Duidelijk is in ieder geval dat de oorspronkelijke ruimte voor en eigen bevoegdheden van sociale kringen secundair worden geacht en onder druk komen te staan. Het staatscollectief walst over grenzen heen en erkent niet meer de eigen aard van maatschappelijke verbanden. Vadertje staat en de bureaucratie van moeder overheid gaan ons opvoeden, tot ons Bruto Nationaal Geluk.
Ook Job Cohen acht het gelijkheidsbeginsel het belangrijkste grondrecht. Hiermee neemt hij een standpunt in dat diametraal tegenover zijn eerdere visie staat – uiteengezet in *Binden* – en die zelfs uitging van angst voor gelijkheidsdwang. "Het nieuwe, ongeschreven principe van integratie dat bovendien nogal eens trekjes wil krijgen van assimilatie, gaat niet boven de in onze Grondwet neergelegde vrijheid van godsdienst en vrijheid van onderwijs."[10] Het kan verkeren. Hier dreigt zich een emancipatiestreven te ontpoppen dat Nederlanders van elke vorm van (orthodoxe) religie wil 'bevrijden'. Immers: religie staat voor groepsdwang, onnadenkendheid en vijandigheid ten opzichte van de rechtsstaat.
Links benadrukt vanouds gelijkheid boven vrijheid. Aanvankelijk had dat vooral een economisch belang, maar het heeft meer en meer een culturele dimensie gekregen. De zelfbenoemde progressieve partijen willen alle Nederlanders met hulp van de overheid emanciperen tot vrijzinnige burgers. Hiermee lijkt het in zekere zin op het bevrijdingsliberalisme van Wilders, al beperkt dat laatste zich tot het bevrijden van moslims (van de islam).[11]

2.3 Populisten: uitsluitende vrijheid

Sinds de opkomst van Pim Fortuyn wordt er expliciet stem aan het populisme gegeven, vol verzet tegen en cynisme over de zakkenvullende elite, tegemoetkomend aan een breed gevoel van onbehagen bij veel Nederlandse burgers. Sinds enige jaren vervult de PVV deze rol, met groot succes. Vanuit een waardering voor onze vaderlandse vrijheid, waarschuwt ze voor de islam als vrijheidsbedreiger, waarvan de aanhangers bovendien de ruif van de hardwerkende Hollander zouden leegeten.[12]
De islam moeten we vooral zien als een politieke ideologie en kan volgens het PVV-verkiezingsprogramma "dus op geen enkele manier aanspraak maken op de voorrechten van een godsdienst". De PVV wil koran en boerka verbieden en

hoofddoekjesbelasting invoeren. Andere zogeheten 'oplossingen' zijn: geen moskee er meer bij; alle islamitische scholen dicht; geen subsidies meer voor islamitische media; geen hoofddoekjes in de zorg, het onderwijs, het gemeentehuis of waar dan ook bij de overheid, en evenmin bij welke gesubsidieerde organisatie dan ook; verbod op koranlessen op school; strijd tegen islam als het kernpunt van ons buitenlands beleid; en vooral: volledige immigratiestop voor mensen uit islamitische landen; tot slot: etnische registratie van iedereen (inclusief de vermelding 'Antilliaan') en registratie van dubbele nationaliteiten.[13] Dit zijn – eufemistisch gezegd – vergaande maatregelen om de vrijheid te beschermen. Het valt te hopen dat de PVV de vrijheid die haar zo dierbaar is op deze manier niet om zeep helpt.
De PVV zegt onderscheid te maken tussen islam en moslims: "Natuurlijk zijn er veel gematigde moslims. Maar een substantieel gedeelte van de islamieten is dat niet. Er bestaat onder mohammedanen een brede steun voor de invoering van de sjaria, de jihadaanslagen van 11 september en de afkeer van Joden en het Westen. (...) Wat zeker niet bestaat is een gematigde islam."[14]
Islamkritiek – op zich toegestaan – heeft de laatste jaren steeds radicalere en kwetsender vormen aangenomen. Zie bijvoorbeeld de film Fitna. Nu wil dit niet direct zeggen dat dit juridisch aangepakt moet worden, maar of het moreel verantwoord is en bijdraagt aan een cultuur van vrijheid en verdraagzaamheid is een tweede. Het is zeker geen constructieve start van een dialoog. Tegelijk is enige achterdocht richting de islam niet onbegrijpelijk gezien de vele uitingen van terrorisme in de laatste tien jaar. Maar zijn die aanslagen echt te verbinden met de islam? Is de islam werkelijk zo'n dreiging voor onze vrije rechtsstaat dat we naar middelen moeten grijpen die de PVV voorstelt?

2.4 Islam: vrijheid in ontwikkeling

Het is wezenlijk voor ons samenleven dat mensen met allerlei achtergronden van harte achter de rechtsstaat, inclusief de godsdienstvrijheid, staan. Het christendom heeft in de loop van de tijd een nauwe band met de rechtsstaat ontwikkeld en heeft zelfs mede aan de wieg van die rechtsstaat gestaan. Het is de uitdaging voor de islam zich daar de komende decennia in te ontwikkelen.
Afgezien van het feit dat het lastig is om te spreken over *de* islam, kunnen we toch stellen dat deze godsdienst op veel plaatsen verbonden is met intolerantie. De islamitische wereld heeft 'bloody borders', is wel gesteld. Al zijn de meeste moslims uiteraard en gelukkig geen (potentiële) terroristen, in veel moslimlanden zie je dat religieuze minderheden het slecht hebben. De sharia, hoe ook ingevuld, laat vaak geen (royale) ruimte aan afwijkende groeperingen. Ook in Nederland is die dreiging aanwezig. Moslims die christen worden, moeten vrezen voor hun leven. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) benadrukte in een constructieve publicatie de kansen op een toenemende vatbaarheid van de

islam voor rechtsstatelijkheid. Toch is de WRR uiteindelijk niet optimistisch.[15] De hoeveelheid 'mitsen' en 'maren' in het rapport is zorgwekkend. Met bepaalde vormen van islam kan dan wel de aansluiting met de democratische rechtsstaat worden gevonden, maar dat heeft nog veel tijd nodig. Christendom en rechtsstaat hebben tijdens een lange ontwikkelingsgang – met vallen en opstaan – aan elkaar kunnen wennen. Laten we hopen dat ook in de islam iets dergelijks van de grond komt. Gezien de inhoudelijke verschillen tussen islam en christendom, bijvoorbeeld ten aanzien van de invulling van concepten als tolerantie en godsdienstvrijheid, is dat niet vanzelfsprekend.
Christenen kunnen met moslims de handen ineenslaan als het gaat om kritiek op de westerse libertaire cultuur, voor zover die gericht is op mateloos materialisme, op vrijheid zonder verantwoordelijkheid. Tegelijk geldt voor moslims, net als voor alle Nederlanders – tot welke levensbeschouwelijke en politieke stromingen ze ook behoren – dat er een loyaliteit aan de rechtsstaat bestaat, dan wel behoort te ontstaan.[16]

3. De christelijke wortels van onze vrijheid

De geschiedenis van onze westerse vrijheid is lang geleden, ver voor de Verlichting, begonnen. Met goed recht kunnen we het begin van onze politieke en maatschappelijke vrijheden laten beginnen in de eerste eeuwen van onze jaartelling. Al in het vroege christendom zien we de eerste vonken van de vrijheid zoals we die nu kennen. Langzamerhand ontwikkelde zich die vrijheid vervolgens op religieus, maatschappelijk en politiek terrein. Die weg ging door de Middeleeuwen, via reformatie en Verlichting, naar de huidige tijd toe. In al die periodes zijn belangrijke bijdragen geleverd aan de vrijheid die we nu kennen.

3.1 Kerk en staat

Dat de ontwikkeling van onze nationale vrijheid nauw verbonden is met de opkomst van het christendom schrijft ook Fareed Zakaria in zijn veelgeprezen *The future of freedom*.[17] Hij laat daar zien dat de opkomst van de kerk de eerste belangrijke bron is van de vrijheid in het Westen – en daarmee van de wereld.[18] Met de kerk groeide een institutie die (in kracht) onafhankelijk was van de staat en daardoor een 'countervailing force' kon vormen.[19] Door zich op onafhankelijke wijze tegen de macht van de overheid op te stellen beperkte ze haar macht.[20]
Dit betekent niet dat de situatie vredig was. Sterker, er was een continue strijd met de wereldlijke heersers. Maar dit voortdurende conflict droeg wel bij aan de onderscheiding van beide rijken.[21] In de woorden van Zakaria: "From the sparks of those struggles came the first fires of human liberty."[22] En de politiek denker George Sabine schreef in een standaardwerk: "The rise of the Christian Church, as a distinct institution entitled to govern the spiritual concerns of mankind in independence

of the state, may not unreasonably be described as the most revolutionary event in the history of western Europe, in respect both to politics and to political thought."[23] Dit betekende niet dat men direct godsdienstvrijheid bepleitte – vaak niet zelfs. "Mensen waren echter altijd wel in de overtuiging dat er duidelijke grenzen zouden moeten zijn, en ze worstelden eeuwenlang hoe deze te definiëren."[24] Dit hield dus in dat zowel de kerk als de staat een beperkt terrein had. Beide instituties hadden onderscheiden functies. Dit principiële onderscheid tussen een geestelijke en een politieke autoriteit had verstrekkende gevolgen voor de westerse rechtsstaat. Het legde de basis van onze godsdienstvrijheid en van onze andere vrijheden.

3.2 Vrije steden en handel (middeleeuwen)

Vrijheid nam niet alleen toe op religieus, maar ook op economisch terrein. In de middeleeuwen ontstonden er, geïnspireerd op kerk en kloosterbeweging,[25] vrije steden met een onafhankelijke klasse van ondernemers en vrije handel.[26] Vanaf ongeveer 1050 begon deze stadsvormingsrevolutie, eerst in Noord-Italië, later in westelijk Europa. Er was iets bijzonders aan de hand met die steden, constateert Govert Buijs. Ze waren geen "aangroeisel van vorstenhoven, zoals steden elders in de wereld meestal waren (...), maar het waren bewust in vrijheid geconstitueerde *communes*, waarbinnen de leden de mogelijkheid zagen om de status die hun in het christelijk geloof theologisch werd toebedeeld maar die aan hen feodaal-politiek werd onthouden, toch concreet te realiseren."[27] Ieder mens kon in vrijheid zijn talenten proberen te benutten en op gelijkwaardig niveau met zijn medeburger omgaan. Buijs: "Hoe langer hoe meer wordt in recent onderzoek duidelijk dat de middeleeuwse stad primair gezien moet worden als een poging om een aantal verschillende morele impulsen en intuïties, die in het Westen met name in het christendom waren gearticuleerd, te realiseren in een politieke en sociale orde. De stadsvereniging bood de mogelijkheid om een sociale ruimte te creëren waarin mensen elkaar als vrijen en gelijken konden erkennen en waarin men zich ook wederzijds verbond tot onderlinge hulp (...). Vandaar het gezegde 'stadslucht maakt vrij' (...). In de stad was er – zoals dat hoort in een werkelijk vrij politiek verband – volop ruimte voor vrije associaties, naast kerken en kloosterordes ook gilden, christelijke lekenordes en andere bewegingen."[28]

In een dergelijk klimaat past ook de slavernij niet meer en gedurende de middeleeuwen wordt deze dan ook in Europa overal afgeschaft, onder beroep op de vrijheid waarin God ieder mens geschapen heeft.[29] Ook de bloei van de wetenschap ontstond in dit klimaat van grote onderzoeksvrijheid.[30] Kortom: de middeleeuwen blijken niet zulke 'Dark Ages' te zijn als wel wordt gedacht.

3.3 Godsdienstvrijheid (reformatie)

De protestantse strijd tegen katholieken was een volgende mijlpaal in de ontwikkeling van de vrijheid.[31] Die strijd was, ondanks grote verschillen tussen

protestanten onderling, in belangrijke mate een verzet tegen de overheersing van de paus en de bijbehorende kerkelijke hiërarchie. De reformatie opende een pad naar een persoonlijke weg naar waarheid, niet bemiddeld door geestelijken. Oudsten waren er wel, maar werden gekozen door zichzelf besturende gemeenten. Protestanten vochten voor hun rechten als minderheden om te geloven wat ze wilden. Hierbij had de gewetensvrijheid een centrale plaats: "Hier sta ik, ik kan niet anders!", zou Luther gezegd hebben. Zo ontstond meer ruimte voor beleving van geloof in het Westen. Meer in het algemeen kwamen protestanten tot (nieuwe) formuleringen van een recht van verzet tegen onrechtvaardige heersers en van een door het recht beperkte staat. Dit constitutionalisme was de belangrijke erfenis van politieke reformatorische denkers.[32]
Nederland staat bekend als een land dat snel relatief veel vrijheid kende. In de praktijk was de vrijheid van geloof (en van meningsuiting) in de Republiek betrekkelijk groot. Niet voor niets kwamen bekende denkers als Locke en Descartes destijds hierheen. In de Unie van Utrecht van 1579 (artikel XIII) werd de godsdienstvrijheid zelfs formeel vastgelegd. Dit betekende echter niet dat iedereen even vrij was zijn geloof te uiten. De verhouding tussen de gereformeerde kerk en de Nederlandse overheid was tot in de negentiende eeuw niet bevorderlijk voor de vrijheid. Dit had alles te maken met het (calvinistische) idee dat de vorst een beschermheer van de kerk moest zijn.[33] Andere christelijke richtingen werd het niet gemakkelijk gemaakt. Remonstranten (en ook dopersen) hadden vaak meer oog voor tolerantie.[34]

3.4 Vastgelegde vrijheid (na de Revolutie)
In de loop van de tijd werd de nationale staat – ook de Nederlandse – steeds machtiger. Overheidsgezag centraliseerde en decentrale instituties verloren hun invloed. In Europa kwamen verlichte doch absolutistische vorsten aan het bewind. Deze verandering droeg eraan bij dat controlerende instellingen verzwakten. Vrijheid werd afhankelijk van de heerser. "[E]nligthened absolutism became more absolute than enlightened.", aldus Zakaria.[35] De Franse Revolutie veranderde hier weinig aan en versterkte deze centraliserende tendensen zelfs. Wat wel veranderde was dat vrijheid meer afhankelijk werd van het volk in plaats van van de vorst.
Het verzet tegen centralisering zien we onder meer terug bij Groen van Prinsterer, antirevolutionair van het eerste uur. Hij benadrukte het belang van decentrale machten, met het oog op de vrijheid. Bovenal verzette hij zich echter tegen het achterliggende ongeloof van de Revolutie. Dat zou leiden tot een vrijheidsopvatting waarin menselijke autonomie centraal stond en waarin geen rekening werd gehouden met Gods Woord en met wat historisch gegroeid was. Dat moest wel leiden tot wanorde en willekeur. Vrijheid was immers afhankelijk geworden van mensen en meerderheden en zeker niet meer gericht op het dienen van God.

Vanuit zijn verzet tegen de Revolutie bekritiseerde Groen het hele gedachtegoed van de Verlichting. Ongeloof was de wortel van de ideeën; de mens wilde op Gods troon gaan zitten. De Verlichting kende misschien toch meer diversiteit dan Groen erkende. Ze kenmerkte zich door een grote verscheidenheid aan denkers, van atheïsten als Hobbes tot christenen als Locke. Bovendien werden mede dankzij de Verlichting diverse grondrechten verder gearticuleerd en vastgelegd in officiële grondwetten en verklaringen.
Abraham Kuyper nam veel denkbeelden over grondrechten van de Verlichting over, overigens zonder dat altijd te erkennen.[36] Met volle overtuiging en als echte vrijheidsstrijder kwam hij op voor verscheidenheid in het publieke leven. De overheid behoorde daar ruimte voor te laten en diende geen liberale levensbeschouwing af te dwingen. Geestelijke vrijheid is cruciaal en die is het beste gewaarborgd bij het calvinisme, aldus Kuyper. Nederland was altijd behoorlijk pluriform geweest en daar moest de overheid in haar ordening mee rekenen. Kuyper pleitte voor godsdienstvrijheid, maar ook voor een ruime mate van vrijheid van de maatschappelijke kringen. Die verbanden hadden immers een eigen aard en een eigen oorspronkelijk gezag, ze waren soeverein in eigen kring.
Na Kuyper zou de grote filosoof Herman Dooyeweerd het concept van soevereiniteit in eigen kring uitgebreider en principiëler verantwoorden. Hij benadrukte sterk de kwalitatieve verscheidenheid in de maatschappij. Gemeenschappen hebben een eigen aard en daar kan de overheid niet zomaar bij ingrijpen (zoals ze dat in de publieke sfeer kan). Net als Zakaria vond Dooyeweerd een beperkte overheid en maatschappelijke instituties belangrijker dan democratie. Deze nadruk op samenlevingsverbanden en 'onderscheiden verantwoordelijkheden' is van centrale betekenis voor christelijk politiek denken gebleven.[37]

3.5 En nu?

Deze korte terugblik op de ontwikkeling van onze westerse vrijheid laat de christelijke wortels zien van ons huidige vrijheidsbegrip. De ontwikkeling richting onze huidige rechtsstaat begon al ver vóór de Verlichting, al heeft de Verlichting in belangrijke mate bijgedragen aan de juridische bevestiging van de vrijheid. Het formele houvast dat basisdocumenten als grondwetten en verdragen bieden is iets om dankbaar voor te zijn. Tegelijk moeten we de vastigheid van documenten niet overschatten. Als er geen publiek ethos is waarin vrijheid wordt hooggehouden dan kunnen prachtige woorden dode letters worden. Cruciaal is de vraag hoe het staat met de 'geest van de wetten'. Biedt die voldoende weerstand tegen de uitdagingen van het populisme? Of is die zo geseculariseerd dat we het einde van onze democratische rechtsstaat met zijn ruimte voor verschil moeten vrezen?[38] Hoe zal het de vermaarde westerse vrijheid vergaan als het christendom in onze contreien verder krimpt?

4. Opzet bundel

In deze bundel zoeken we vanuit de christelijke traditie naar een begrip van vrijheid. Als we de westerse geschiedenis overzien, zoals in paragraaf 3, dan treffen we veel waardevolle elementen aan. In deze bundel proberen we die te actualiseren en voor de christelijke politiek van vandaag te benutten.

Deel A heeft een *historische* insteek, openend met een bijdrage van Gijsbert van den Brink over het christelijk vrijheidsbegrip. Hij laat zien dat vrijheid een rode draad is in de Bijbel. God wil mensen bevrijden. Tevens laat hij zien hoe in de geschiedenis de discussie is gevoerd over de verhouding tussen Gods vrijheid en de menselijke vrijheid. Echte vrijheid blijkt onafscheidelijk te zijn van liefde, tot God en de naaste. De strijd voor geloofsvrijheid is altijd een centraal onderdeel geweest in de ontwikkelingsgang van de maatschappelijke vrijheid. Ook de eerste christenen wilden graag een vrije ruimte om God te dienen. In het artikel van Henk Bakker en Jan Martijn Abrahamse komt naar voren hoe de omwenteling van vervolging naar begunstiging van de vroege kerk zich voltrok. Ze trekken de lijn door naar de tijd van de reformatie en richten zich dan op de dopers (anabaptisten), die veel invloed gehad hebben op de voortgang van de godsdienstvrijheid, ook in de Verenigde Staten. Emo Bos sluit hier bij aan, maar concentreert zich in zijn bijdrage vooral op de godsdienstvrijheid in de eerste helft van de negentiende eeuw, een belangrijke periode voor de regulering van de godsdienstvrijheid in Nederland. Hij laat zien hoe de godsdienstvrijheid in de eerste helft van de negentiende eeuw haar vorm kreeg. Calvinisten hebben daar niet altijd een positieve bijdrage aan geleverd. In de tweede helft van de negentiende eeuw ontstaat de antirevolutionaire beweging, gestart door Groen van Prinsterer, later geleid door Abraham Kuyper. Rienk Janssens laat zien welke vrijheidsstrijd zij voerden en wat wij daar vandaag de dag van kunnen leren. Recht doen aan verschil is een kernpunt van christelijke politiek, al sinds haar begin.
In de antirevolutionaire, of christelijk-sociale traditie is altijd sterk benadrukt dat de overheid ruimte behoort te laten aan maatschappelijk initiatief. Het primaat ligt bij de samenleving en haar verbanden (gezin, school, bedrijf, werk). Mensen moeten in vrijheid hun verantwoordelijkheden kunnen waarmaken, aldus Janssens.

Dat dit ook nu nog geldt, laat *deel B* zien. Dit deel heeft *maatschappelijke vrijheid* als onderwerp. Jan van der Stoep trapt af met een bijdrage over het recht op zelforganisatie. De vrijheid van identiteitsgebonden instellingen staat vandaag de dag sterk onder druk. In een subtiel betoog laat hij zien dat de links-progressieve kritiek op identiteitsgebonden instellingen gezien het belang van het individu niet onbegrijpelijk is. Toch is dat niet het hele verhaal. Er zijn goede redenen om

gemeenschappen zelfstandigheid te laten in hun personeelsbeleid. Remmelt de Boer spitst dit vervolgens toe op het onderwijs, waar de discussie over identiteitsgebonden instellingen zich meestal op concentreert. Moeten we vrezen voor het eind van de onderwijsvrijheid? In hoeverre mag de overheid zich hier eigenlijk mee bemoeien? Die laatste vraag geldt ook op het terrein van werk. Werkgevers en werknemers hebben belangrijke eigen verantwoordelijkheden op dat terrein, waar de overheid niet aan mag komen. Tegelijk heeft de overheid wel een regierol op sommige vlakken. Peter Ester spitst dit toe op het terrein van talentontwikkeling. Talent zoekt zijn eigen weg, maar de overheid heeft wel een rol met betrekking tot de arbeidsmarkt. Johan Graafland richt zich vervolgens meer algemeen op de markt. De crisis deed en doet de vraag rijzen of die vrijheid van marktpartijen niet meer ingeperkt moet worden. De vraag naar allerlei soorten toezicht neemt toe. Aan de hand van de kredietcrisis gaat Graafland na of vrijheid van de markt onvrijheid voor de burger oplevert.

Na deel B volgt bij wijze van intermezzo een interview met André Rouvoet, dat Marcel ten Hooven ter gelegenheid van deze bundel met hem hield.

Maatschappelijke vrijheid moet beschermd worden door een democratische rechtsstaat. Dat is de boodschap van *deel C*, over *politieke vrijheid*. Cruciaal voor een vrije levenssfeer is dat de overheid zichzelf weet te begrenzen. Dit typeert de rechtsstaat. Henk Geertsema benadrukt dat het bestaan van een rechtsstaat belangrijker is dan – voorafgaat aan – een democratie. Hij laat dit zien in een zorgvuldig debat met de toonaangevende Duitse denker Jürgen Habermas, waarin hij diens herwaardering van geloof en religie op waarde probeert te schatten. Ook Kars Veling acht de rechtsstaat belangrijker dan de democratie. Verder wijst hij erop dat we zo gewend zijn geraakt aan onze rechtsstatelijke vrijheid dat we soms vergeten dat onderhoud voortdurend nodig is, ook vandaag de dag. Veling sluit zijn betoog af met een agenda voor de toekomst. Enkele punten uit die agenda komen al naar voren in vervolgartikelen. Zo schrijft Beatrice de Graaf over het recht op privacy, dat het onderspit dreigt te delven in de strijd tegen onveiligheid. Jan Westert en Herman Timmermans analyseren de toenemende onvrijheid die het gevolg is van de uitdijende bureaucratie. De vrijheid van meningsuiting is een van de kernelementen van de democratische rechtsstaat; ze impliceert immers de mogelijkheid kritiek uit te oefenen op de macht. Die vrijheid mag dan ook niet snel beperkt worden. Maar hoe zit dat als een Kamerlid een groep gelovigen keer op keer tot in hun diepste wezen krenkt? Geert Jan Spijker bespreekt de zaak-Wilders en zet die in een breder kader. Deel C sluit af met een prikkelende "[l]iberale injectie in christelijke politiek" van Stefan Paas. Hij betoogt dat er sterke christelijke argumenten zijn aan te voeren om individuele vrijheid "een belangrijke, zo niet centrale plaats toe te kennen in christelijke

politieke bezinning". De overheid moet zich volgens Paas terughoudend opstellen in haar betrokkenheid op de samenleving.

In een nawoord probeert Gert-Jan Segers namens het Wetenschappelijk Instituut de belangrijkste aspecten uit de verschillende artikelen te verenigen en te komen tot een agenda voor christelijke politiek.

Noten

1 Zie "Vrijheid raakt in diskrediet", interview met James Kennedy en Jos de Beus, door Marcel ten Hooven en Anoek Steketee, in *Vrij Nederland* 2 december 2006. Zie ook Marcia Luyten, "Links-liberaal heeft deugden van rechts nodig om de last van de vrijheid te kunnen dragen", *NRC Handelsblad,* 6 en 7 september 2008.

2 *Nederlands Dagblad,* 9 april 2010.

3 Glenn Tinder benadrukt het onderscheid tussen 'liberty' en 'freedom'. Het eerste slaat op "social en political arrangements that protect individuals against undue interference". Freedom slaat op "the internal nature of the person on whom those arrangements impinge. Freedom is the power to choose. (...) People ought to have liberty because they are free." In *Liberty. Rethinking an imperiled idea* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 27-28.

4 Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid* (Amsterdam/Meppel: Boom, 1996), 41.

5 http://www.vvd.nl/actueel/247/beginselverklaring.

6 Floris van den Berg heeft het bijvoorbeeld over ecologische schade in: "Ecologische grenzen aan de vrijheid", zie: www.liberales.be/essays. En kan beledigen schadelijk zijn? Volgens Mark Rutte moet de vrijheid van meningsuiting ook discriminerende beledigingen toelaten.

7 Het is duidelijk dat een neutrale overheid niet bestaat. De overheid kiest altijd voor bepaalde waarden. Denk aan het wel of niet subsidiëren van kinderopvang, het milieu wel of niet beschermen, het al dan niet vrijlaten van het aantal koopzondagen, naaktlopen strafbaar stellen et cetera. Achter al deze keuzes zit een visie op het goede (samen)leven, impliciet dan wel expliciet.

8 Theo Brand, "Vrijzinnigheid, religie en politiek", *De Linker Wang* (2010/2): 16. Zie ook van Dick Pels, *Opium van het volk* (Amsterdam: De bezige bij, 2008).

9 Zie voor een uitgebreide reactie op de opvatting van Pels het artikel van Jan van der Stoep in deze bundel.

10 Job Cohen, *Binden* (Amsterdam: Prometheus, 2009), 196.

11 Vgl. Jan Dirk Snel, "Eigenlijk is Wilders een echte bevrijdingsliberaal" *NRC Handelsblad,* 24/25 juli 2010.

12 In het verkiezingsprogramma van de PVV staat: "We zijn geboren uit een Opstand, een vrijheidsstrijd. Hier, achter de dijken, is een welvaart en een solidariteit bereikt die zijn gelijke niet kende, met vrijheid voor iedereen en met van oudsher een tolerantie tegen mensen die ook tolerant waren. (...) Ondertussen bestaat bij velen het gevoel dat we Nederland aan het kwijtraken zijn. Wijk na wijk, straat na straat, school na school wordt geïslamiseerd. De massa-immigratie bereikt jaar op jaar een triest record en zal de komende jaren alleen nog maar verder exploderen. Criminaliteit tiert welig. (...) Onze trots waar Nederlanders met overtuiging decennialang een gedeelte van hun salaris aan hebben overgemaakt, de verzorgingsstaat, is verworden tot een magneet voor gelukszoekers uit islamitische landen. Niet meer een schild voor de zwakken, maar een afhaalloket voor onevenredig veel lanterfantende moslimimmigranten. (...)"

13 Zie het partijprogramma: "De PVV kiest ook voor hoge minimumstraffen en zwaardere maximumstraffen. Nu besluiten D66'ers in toga nog graag tot taakstraffen, want anders kwetst dat de tere ziel van de misdadigers maar. De Partij voor de Vrijheid wil de vrijheid van rechters aan banden leggen."

14 Zie het partijprogramma: "De islam is gebouwd op twee onveranderbare pijlers: de letterlijkheid van de koran (het ongecreëerde woord van Allah) en de volmaaktheid van Mohammed, hun profeet. De islam gaat uit van de fundamentele ongelijkheid van mensen. Het ziet twee categorieën: moslims en kaffirs (niet-moslims). De een is superieur, de ander minderwaardig. De islam streeft naar wereldheerschappij. Jihad is de plicht van elke moslim. De koran schrijft gedrag voor dat strijdig is met onze rechtsstaat, zoals

antisemitisme, discriminatie van vrouwen, het doden van ongelovigen en heilige oorlog tot de wereldddominantie van de islam een feit is. (...) [D]e islam brengt ons geen culturele verrijking maar sjaria-fatalisme, jihadterrorisme en haat tegen homo's en Joden. Wie denkt dat islamisering een kwestie is van one issue kan niet tellen. De massa-immigratie heeft enorme gevolgen voor alle facetten van onze samenleving. Het is economisch gezien een ramp, het tast de kwaliteit van ons onderwijs aan, vergroot de onveiligheid op straat, leidt tot een uittocht uit onze steden, verdrijft Joden en homo's en spoelt decennia vrouwenemancipatie door de wc. Om er even een sector uit te lichten: zelfs de zorg islamiseert in rap tempo. Moslimvrouwen die behandeling door mannelijke artsen weigeren, moslima's die niet door mannelijke broeders willen worden gewassen, islamitische ouderen die van de koks in hun verzorgingshuis halal voedsel eisen, medewerkers van de thuiszorg die een tolk moeten meenemen omdat de patiënt slechts het Turks of Arabisch beheerst."

15 WRR, *Dynamiek in islamitisch activisme*, rapport 73 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

16 Uitgebreider hierover Gert-Jan Segers, *Voorwaarden voor vrede. De komst van de islam, de integratie van moslims en de identiteit van Nederland* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 2009).

17 Fareed Zakaria, *The future of freedom. Illiberal democracy at home and abroad* (New York/London: W.W. Norton & Company, 2007).

18 Ibidem, 31.

19 Ibidem, 33.

20 Ibidem, 34.

21 Paul Marshall, "De eerste vrijheid" *Denkwijzer* (2010/2): 4-7.

22 Zie Zakaria, *The future of freedom*, 30. Zakaria werpt terecht de vraag op of de Grieken en Romeinen niet eerder en belangrijker waren met hun bijdragen aan de ontwikkeling van de westerse vrijheid. Als je vrijheid opvat in de zin van een vrije ruimte ten opzichte van de overheid niet, aldus Zakaria. Griekse vrijheid betekende dat iedereen kon participeren in het bestuur van een gemeenschap, niet dat er een vrije ruimte was. En de Romeinen? "Rome gave us the beginnings of limited government and the rule of law." (ibidem, 32) "The gaping hole in Roman law, however, was that as a practical matter, it didn't apply to the ruling class, particularly as the republic degenerated into a monarchy by the First century." (ibidem, 33) En dan zegt Zakaria iets wezenlijks: "The lesson of Rome's fall is that, for the rule of law to endure, you need more than the good intentions of the rulers, for they may change (both the intentions and the rulers). You need institutions within society whose strength is independent of the state. The West found such a countervailing force in the Catholic Church." (ibidem) De kerk had eigen macht en eigen, oorspronkelijke bevoegdheden. Ze ging bijvoorbeeld over cruciale instellingen als doop en huwelijk. Zakaria vervolgt: "By doing this it cracked the edifice of state power, and in nooks and crannies individual liberty began to grow." (ibidem, 34)

23 George Sabine, *History of Political Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), 180.

24 Zie Marshall, 6.

25 Aldus Govert Buijs, "Christelijk-sociaal – een archeologie, een her-innering" in Marcel Becker (red.) *Christelijk sociaal denken. Traditie, actualiteit, kritiek* (Budel: Damon, 2009), 72.

26 Zie ook Zakaria, *The future of freedom*, 45.

27 Buijs, "Christelijk-sociaal", 73.

28 Ibidem, 76-77. Althusius was, hoewel niet de enige, een belangrijk denker die hier een systematische verhandeling over schreef. Zijn hoofdwerk heet *Politica Methodice Digesta* (1603, uitgebreid in 1614).

29 Zie Buijs, "Christelijk-sociaal", 74-75.

30 Rodney Stark laat zien hoe het christendom niet alleen leidde tot vrijheid en kapitalisme, maar ook tot wetenschappelijke vooruitgang, al voor reformatie en renaissance. Volgens hem biedt juist de Bijbel aanknopingspunten voor deze ontwikkeling. Deze ontwikkeling kon zich dan ook nergens anders zo manifesteren als in de door het christendom gestempelde westerse cultuur. Zie *The victory of reason. How Christianity led to freedom, capitalism en progress* (New York: Random House, 2005). Zie nog recenter James Hannam, *Gods filosofen. Een lofzang op de middeleeuwse wetenschap* (Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2010).

31 De liberale filosoof A.C. Grayling begint zijn betoog over vrijheid zelfs met de reformatie zie *Towards the light* (London: Bloomsbury publishing, 2008).

32 Aldus Brian Tierney, in *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150-1650* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1982), 107-108. Tierney wijst erop dat hier – uiteraard – een stuk eigenbelang achter zat. Maar dat is volgens hem niet het hele verhaal. Als hij terugblikt op de periode vanaf de twaalfde eeuw dan was er voortdurend "one final tentative reflection". En hij vervolgt: "Perhaps, after all, it was not only the circumstances in which our protagonists were placed that determined the outcome of their thought, but in part too the very nature of the religious tradition to which they appealed." (108)

33 Zie ook het tweede hoofdstuk van de dissertatie van Emo Bos, *Soevereiniteit en Religie. Godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten* (Hilversum: Verloren, 2009).

34 James Kennedy schrijft over de remonstranten: "Ze waren natuurlijk niet de enigen die een rol speelden

bij de vormgeving van religieuze en politieke vrijheid in Holland, maar ze waren wel belangrijke en zichtbare actoren." (*Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland* (Amsterdam: Bert Bakker, 2009), 77-78).

35 Zakaria, *The future of freedom*, 43.

36 J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid* (Kampen: Uitgeverij Van den Berg, 1987), 94: "Wat vroeger een gunst was, wordt bij Kuyper tot recht. Tolerantie in de zin van 'dulden' wordt tot tolerantie in de zin van 'gelijke rechten'. Kuyper beroept zich voor zijn opvatting gaarne op het oude calvinisme; maar zoals *hij* het naar voren brengt, is het duidelijk neo-calvinisme, dat gedachtegoed uit de Verlichting geassimileerd heeft."

37 De filosoof Van Riessen, ook iemand uit de school van Dooyeweerd, heeft zich ook altijd sterk gemaakt voor de bescherming van de vrijheid en het belang van maatschappelijke verbanden, bijvoorbeeld in *De maatschappij der toekomst* (Franeker: Wever, 1952).

38 Ad de Bruijne ("Democratie adieu", *Nederlands Dagblad*, 13 maart 2010) betoogt dat onze democratie alleen verklaarbaar is "als vrucht van de christelijke boodschap. Bijvoorbeeld de gedachte dat alle burgers gelijk zijn onder een hogere wet, kon pas opkomen door het besef van een goddelijke autoriteit die boven allen uitgaat. (...) Alleen onder de waarheid van God bestaat echt ruimte voor iedere stem. (...) Nu al rommelt de Nederlandse onderbuik en het is niet ondenkbaar dat langs democratische weg dictatoriale structuren en wetten tot stand komen, te beginnen met kledingvoorschriften voor moslims. (...) Voor deze crisis in de Nederlandse democratie bestaat geen uitweg." Volgens De Bruijne is uiteindelijk bekering nodig.

Vrijheid in historisch perspectief:

christelijke wortels

Het christelijk vrijheidsbegrip

Gijsbert van den Brink

1. Inleiding

Hoewel 'vrijheid' niet voorkomt in de rijtjes van meest bekende dogmatische kernbegrippen (zoals schepping, zonde, verzoening, verbond, gerechtigheid, heiliging et cetera), is het wel degelijk een kernwoord binnen het christelijk geloof. Christelijk geloof verstaat zichzelf namelijk zeer wezenlijk als iets wat mensen vrijmaakt en tot hun ware bestemming doet komen. Daarbij raakt men niet alleen vrij van anderen, maar vooral ook vrij van zichzelf. Vanuit dit grondgegeven verstaat het christelijk geloof zichzelf ook als heilzaam voor de samenleving, ook voor de hedendaagse plurale samenleving. Mensen die innerlijk vrij zijn hoeven immers niet meer zo nodig alles uit het leven te halen wat erin zit – een streven dat doorgaans ten koste gaat van anderen en ook van onze natuurlijke leefomgeving. Hun leven is al met Christus geborgen in God, en juist daarom kunnen ze zich vrijelijk inzetten voor anderen. Ware vrijheid is namelijk niet gelegen in een gemaximeerd vermogen tot individuele zelfbepaling, maar in een leven conform onze menselijke geschapenheid, dat wil zeggen in betekenisvolle relaties met God en met anderen.
In deze bijdrage wil ik het bovenstaande nader uitwerken, illustreren en aannemelijk maken. We beginnen met de *Fundgrube* bij uitstek voor de contouren van het christelijk vrijheidsbegrip: de Bijbel. Op welke manieren is menselijke vrijheid aan de orde in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament (§2)? En hoe zit het eigenlijk met Gods vrijheid in de Bijbel en de daarop volgende theologische traditie (§3)? Vervolgens bezien we hoe deze twee lijnen – die van de menselijke en goddelijke vrijheid – in de geschiedenis van het westerse denken geleidelijk aan uit elkaar zijn gedreven, met als belangrijkste gevolg de secularisatie c.q. de opkomst van het atheïsme (§4). Dat hing samen met een proces van radicalisering van het vrijheidsbegrip dat in de moderniteit krachtig inzette en in het postmodernisme verabsoluteerd raakte. De vraag is echter of een dergelijk geradicaliseerd vrijheidsbegrip niet vast moet lopen in haar eigen dialectiek, en of dat niet is wat we gaandeweg zien gebeuren. Wordt het daarom misschien tijd ons in dit verband het tegoed van het christelijk vrijheidsverstaan opnieuw te binnen te brengen (§5)?

2. Menselijke vrijheid in de Bijbel

Noch in het Oude Testament noch in het Nieuwe komen termen als 'vrij', 'vrijheid' en 'bevrijding' zeer frequent voor.[1] Daar moeten we ons echter niet op

verkijken. Beide delen van de Bijbel staan immers vol met geschiedenissen en verhalen over bevrijding en vrijheid. Een oerervaring in het Oude Testament is die van de bevrijding van het volk Israël uit Egypte zoals verhaald in het boek Exodus. Volgens veel oudtestamentici is deze ervaring in hoge mate constitutief geweest voor het geloof en het godsbeeld van Israël. Er wordt later in het Oude Testament dan ook vaak op teruggegrepen. Zo wordt de veel latere terugkeer uit de ballingschap getekend in kleuren die sterk aan de exodus uit Egypte en de doortocht door de Schelfzee (of Rietzee) doen denken. Voor wat betreft het Nieuwe Testament valt te wijzen op de vele genezingen en demonenuitdrijvingen die Jezus verricht en op de autoriteit waarmee Hij mensen vrijspreekt van hun schuld tegenover God. Die bevrijdende handelingen worden geduid als tekenen van het zich baanbrekende Koninkrijk van God. Volgens de evangelisten vormde de aankondiging van dat Koninkrijk een centraal element in de boodschap die Jezus bracht. Dat de doorbraak van het Koninkrijk gepaard gaat met de bevrijding van mensen uit tal van knechtende machten – die van zonde, wet, dood, maar ook instituties, tradities et cetera – blijkt ook uit het vervolg van het Nieuwe Testament, met name uit de brieven van Paulus. Zonder veel overdrijving zou men dan ook kunnen zeggen dat het in de Bijbel goed beschouwd van begin tot eind om weinig anders gaat dan om de bevrijding van mens en wereld tot een leven in ware vrijheid voor het aangezicht van God.

2.1 Politiek-maatschappelijke vrijheid

Kijken we nu iets preciezer naar hoe de begrippen 'vrij' en 'vrijheid' – c.q. de verschillende Hebreeuwse en Griekse equivalenten daarvan – in de Bijbel functioneren, dan vallen een aantal aspecten op.[2] Een eerste betekenissamenhang is die van de concrete politiek-maatschappelijke vrijheid die het tegendeel is van slavernij. In Deuteronomium 15 is sprake van joodse mannen en vrouwen die zichzelf als slaaf of slavin hebben moeten verkopen aan iemand anders. De regel die onder Israël zal gelden luidt nu, dat zulke mensen na zes jaar slavendienst vrijgelaten dienen te worden. Daarbij ging het niet maar om een formele vrijheid in die zin dat men van niemand meer onderdaan was en dus onbelemmerd eigen keuzes kon maken. Het ging ook om de mogelijkheid de nieuw verkregen vrijheid daadwerkelijk gestalte te geven door een nieuwe toekomst op te bouwen. De vrijgelaten slaaf kreeg namelijk het een en ander mee:

> "En als u hem vrij laat weggaan, mag u hem niet met lege handen laten gaan. U moet hem overvloedig geven van uw kleinvee, uw dorsvloer en uw wijnpers; van dat waarmee de HEERE, uw God, u gezegend heeft, moet u hem geven. En u moet gedenken dat u een slaaf geweest bent in het land Egypte, en dat de HEERE, uw God, u verlost heeft; daarom gebied ik u deze zaak nu."[3]

De voormalige slaaf verkreeg dus niet alleen vrijheid in politiek-maatschappelijke zin, maar via deze 'rechtstellende actie' ook een vorm van *gelijkheid*. Hij hoefde niet zonder enig bezit verder te gaan, om zichzelf dan vermoedelijk binnen de kortste keren opnieuw van zijn vrijheid te moeten laten beroven. Hij kon juist daadwerkelijk een nieuw bestaan gaan opbouwen. Van belang is daarbij de herinnering aan de wijze waarop Israël als geheel vanuit haar slavendienst in Egypte verlost was tot een nieuw bestaan in nationale vrijheid.
Ook in het Nieuwe Testament vinden we dit spreken over vrijheid als onderscheiden van slavernij. Wat daar opvalt is echter, dat het verschil tussen deze twee in hoge mate gerelativeerd wordt vanuit het gemeenschappelijke geloof in Jezus Christus. Door dat geloof staat men namelijk in de echte vrijheid.[4] Kennelijk zijn we er nog niet wanneer we vrij raken van allerlei vormen van uiterlijke (dat wil zeggen politiek-maatschappelijke) dwang. Echte vrijheid komt pas in het vizier wanneer we loskomen van *innerlijke* dwang, en dan met name van onze verslaving aan het kwaad. Het gaat er niet slechts om dat we vrij zijn van anderen, maar vooral ook dat we vrij raken van onszelf. Dat laatste is precies wat ons dankzij Jezus Christus ten deel valt. Vandaar dat de tegenstelling tussen vrije burgers en slaven in het Nieuwe Testament niet bijzonder relevant meer is in het licht van het gedeelde geloof in Jezus als de Christus. Slaven zijn innerlijk vrij dankzij Hem, en vrijen zijn omgekeerd een slaaf van Christus geworden.[5] Ook hier is vrijheid kennelijk iets meer of zelfs iets anders dan enkel de mogelijkheid om je leven in te kunnen richten zoals je dat zelf wilt. Vrijheid betekent veelmeer: leven op een manier die past bij je ware bestemming.

2.2 Persoonlijke vrijheid

Een tweede betekenislaag van het Bijbelse vrijheidsbegrip articuleert deze persoonlijke (in plaats van politiek-maatschappelijke) dimensie nog wat nadrukkelijker. Vrijheid komt namelijk ook voor als een niet langer onderhevig zijn aan persoonlijke verplichtingen, schuld en straf. Een eerste voorbeeld daarvan treffen we aan in Genesis 24. Daar wordt Abrahams knecht Eliëzer erop uit gestuurd om een vrouw voor diens zoon Izak te zoeken in Abrahams geboorteland. Abraham vraagt hem onder ede te beloven dat hij dat zal doen. Wanneer Eliëzer echter de betreffende vrouw gevonden heeft, maar ze zou niet mee willen, dan mag hij zich 'vrij' weten van zijn onder ede afgelegde belofte.[6] Hier blijkt dat verplichtingen ons in een sfeer van onvrijheid brengen wanneer we er niet aan voldoen. In het vervolg van het Oude en Nieuwe Testament is het met name *het verbond* c.q. de wet van God die zulke verplichtingen met zich meebrengt. Het zich niet houden aan de bepalingen van verbond en wet heet zonde, en zonde leidt tot de dood.[7] Vooral in het Nieuwe Testament wordt de bevrijding die God geeft bij uitstek hierop betrokken. Het ijzeren verband tussen zonde (als wetsovertreding) en dood (als uiterste vorm van onvrijheid) blijkt doorbroken te worden dankzij de verzoening

met God die Jezus tot stand bracht, en dankzij de wijze waarop de Geest mensen in deze verzoening laat delen: "De wet van de Geest die in Christus Jezus leven brengt, heeft u bevrijd van de wet van de zonde en de dood."[8] God heeft namelijk het document met voorschriften waardoor wij werden aangeklaagd vernietigd door dit aan het kruis te slaan.[9] Door aan dat kruis voor ons een vloek te worden heeft Christus ons vrijgekocht van de vloek van de wet.[10] Inhoudelijk bestaat de zo verkregen vrijheid opnieuw niet in maximale keuzemogelijkheden, maar in het kindschap van God.[11]

Ook buiten het *corpus Paulinum* is deze interpretatie van vrijheid in termen van vrij-zijn van de zonde een belangrijke lijn. Heel nadrukkelijk treffen we haar bijvoorbeeld aan in een zeer lapidaire tekst uit het Johannesevangelie – in feite een woord als een paukenslag: "Als dan de Zoon u vrijgemaakt zal hebben, zult u echt vrij zijn."[12] Intrigerend is hier het woordje 'echt'. Men kan kennelijk ook menen vrij te zijn, maar dat toch niet echt zijn – en uit het verband blijkt dat dat het geval is bij degenen die zich laten voorstaan op hun nationaal-politieke vrijheid.[13] Daarentegen is degene die niet langer verslaafd is aan de zonde wel werkelijk vrij.[14] Niet dat die nationaal-politieke vrijheid geheel onbelangrijk is. In de lofzang van Zacharias blijkt ook deze deel uit te maken van het beloofde heil van God;[15] het Oude Testament wordt dus niet vervluchtigd of vergeestelijkt. Toch wordt ook in dit lied de bevrijding waar het echt op aankomt gekoppeld aan de vergeving van zonden[16] en het daarop volgende wandelen op de weg van de vrede.[17] 'Echte' vrijheid is dus ook hier niet zoiets als het bezitten van onbeperkte keuzemogelijkheden, maar een leven in overeenstemming met Gods bedoelingen. Jezus messiaanse missie is er wezenlijk op gericht om deze vrijheid mogelijk te maken.[18]

2.3 Religieuze vrijheid

Nog een derde betekenisveld van het Bijbelse vrijheidsbegrip moeten we hier onderscheiden. Behalve politiek-maatschappelijke vrijheid van overheersing en persoonlijke vrijheid van zonde en schuld is er in de Bijbel namelijk ook sprake van *religieuze* vrijheid van collectieve machten, tradities en instituten. H. Berkhof heeft er terecht op gewezen dat dit aspect van het Bijbelse vrijheidsbegrip 'in het geloofsdenken vaak zeer stiefmoederlijk behandeld' is.[19] Dat is niet eens alleen in het leven van Jezus en het onderwijs van Paulus een wezenlijk gegeven, zoals Berkhof meent, maar ook al in het Oude Testament. Een cruciaal hoofdstuk is in dit verband Ezechiël 18, waar de joodse ballingen in Babel zich erover beklagen dat ze onvrij zijn als gevolg van de gewoontes en handelingen van hun (voor) ouders. 'De vaders hebben zure druiven gegeten en de tanden van de kinderen zijn stomp geworden', luidde een spreekwoord dat in hun kringen populair was geworden. Met andere woorden: wij zijn de dupe van de collectieve macht van ons voorgeslacht, die als een vloek op ons leven ligt. Bij monde van Ezechiël laat God dan weten dat Hij dat spreekwoord niet meer kan aanhoren. Hij houdt immers

ieder mens individueel verantwoordelijk voor de eigen daden, en rekent de zonden van de één niet toe aan de ander. De tijden van Korach, Datan, Abiram en Achan, van wie de kinderen samen met hen gestraft werden voor hun wandaden, zijn kennelijk definitief voorbij. Men is ook niet gebonden om dezelfde fouten te maken als het voorgeslacht; men is zelfs niet meer gebonden door zijn eigen fouten. Het is namelijk altijd mogelijk om het nog weer heel anders te doen door je op Gods bedoelingen te gaan oriënteren – en dan is dat laatste beslissend voor Gods oordeel. Het hele hoofdstuk maakt omstandig duidelijk: de dingen liggen niet vast, je bent niet het slachtoffer van tradities en instituties, want je kunt altijd nog weer de keuze maken om je persoonlijk tot God te wenden.

Blijkens de evangeliën wist bij uitstek ook Jezus zich vrij van angst voor mensen en machten. Vanuit de gemeenschap met de God die Hij zijn Vader noemde relativeerde hij de betekenis van tempel en cultus,[20] kritiseerde Hij economische en religieuze machthebbers,[21] wist Hij zich vrij ten opzichte van gangbare interpretaties van het sabbatsgebod,[22] maakte Hij zich niet bezorgd over voedsel en kleding (Mattheüs 6:19-34), kwalificeerde Hij de betekenis van natuurlijke familieverbanden[23] en liet Hij zich niet intimideren door overheidsdreiging.[24] Al die dingen waren voor Hem van volstrekt ondergeschikt belang vergeleken bij het enige dat werkelijk telde: de komst van het Koninkrijk van God. 'Zoek eerst het Koninkrijk van God, dan zal alles wat je verder nodig hebt je ook wel geschonken worden.'[25]

Bij Paulus vinden we deze vrijheid op allerlei plaatsen terug, maar dan toegepast op het leven van de volgelingen van Jezus. Het scherpst articuleert Paulus deze kant van het christelijk vrijheidsverstaan in de Galatenbrief. Die brief laat zich lezen als een uitgerekte polemiek tegen subtiele pogingen om de dankzij Christus verworven vrijheid ongedaan te maken door deze opnieuw in te kapselen in oude religieuze tradities en structuren. Deze vonden destijds hun kristallisatiepunt in het instituut van de besnijdenis. Paulus ziet in pogingen om de besnijdenis van jongens en mannen af te dwingen een aantasting van de kern van de christelijke heilsboodschap. Christelijk geloof heeft namelijk niets met slavendienst (dat is in dit geval: met cultische verplichtingen) te maken.[26] Het komt erop aan standvastig te zijn in de vrijheid waar Christus ons voor heeft vrijgemaakt. Daarbij past geen nieuw slavenjuk in de trant van: 'Om behouden te kunnen worden moet je je laten besnijden.' Bestaat de vrijheid van de christen dan in ongelimiteerde zelfbeschikking? Nee: men is tot vrijheid geroepen, maar het komt erop aan die vrijheid te verzilveren door elkaar te dienen in liefde, in plaats van haar te misbruiken ter bevrediging van egoïstische verlangens.[27] Ook hier zien we dus geen leeg maar een gevuld vrijheidsbegrip: vrijheid bestaat niet in een vrij-zijn-van, maar komt slechts tot haar doel als vrijheid-tot. Pas in het eschaton zal dat laatste overigens volledig het geval zijn, als de hele schepping bevrijd zal worden van haar verslaafdheid aan de vergankelijkheid, om te delen in de heerlijke vrijheid van de kinderen van God.[28]

3. Gods vrijheid in Bijbel en traditie

Op één dimensie van het Bijbelse spreken over vrijheid moeten we nog kort ingaan. Vrijheid is in de Bijbel namelijk niet alleen een antropologische categorie, maar ook een theologische. Met andere woorden: vrijheid komt niet slechts aan de mens toe, maar ook en zelfs in de eerste plaats aan God. God wordt bijvoorbeeld voorgesteld als een pottenbakker, die zelf bepaalt wat hij met zijn klei gaat doen[29] en als een ondernemer die vrij is om zijn geld in te zetten zoals hij wil.[30] Daar waar gepoogd wordt die vrijheid van God in te perken door Hem te manipuleren, gaat het steevast mis: bij het maken van het gouden kalf in de woestijn,[31] bij het meenemen van de ark van het verbond in de strijd tegen de Filistijnen,[32] bij het afdwingen van status in de eerste christelijke gemeente.[33] Men kan zelfs zeggen dat de zonde zich van meet af aan manifesteert als opstand tegen Gods vrijheid: al in de hof van Eden accepteren de mens en zijn vrouw niet dat God vrij is om te bepalen van welke bomen wel en niet gegeten mag worden.

De vrijheid van God valt enerzijds te karakteriseren als vrijheid-van; het is namelijk een absolute vrijheid van elke beperking of gebondenheid. Helder komt dat naar voren in het geloof dat God Schepper is van 'hemel en aarde', dat wil zeggen van de hele kosmos. Er is dus niet een soort eeuwige oermaterie die van huis uit Gods handelingsmogelijkheden beperkt. God is volkomen autonoom en soeverein in zijn handelen.[34] Zijn vrijheid-van-dwang is dus maximaal. In de latere theologische traditie is dit besef omstandig uitgewerkt in de zogeheten 'eigenschappenleer'. Met allerlei begrippen werd de vrijheid van God daarin uitgewerkt: in tegenstelling tot ons mensen is God onafhankelijk, onveranderlijk, oneindig, almachtig, alwetend en voor zijn bestaan niet afhankelijk van andere bronnen dan zichzelf. Zijn bestaan kenmerkt zich door *aseitas*: God bestaat door zichzelf, Hij is voor zijn leven uitsluitend van zichzelf afhankelijk.

Anderzijds is Gods vrijheid in de Bijbel nergens leeg en dreigend, als de willekeur van een grillige tiran. Het is ook een vrijheid-tot – namelijk tot gemeenschap met de mens. Gods vrijheid houdt niet in dat Hij 'tot alles in staat' is, in de omineuze betekenis die de uitdrukking heeft.[35] Nee, Gods vrijheid is gevuld door zijn liefde. Niet dat God de mens nodig heeft om lief te hebben, want God is al liefde in zichzelf, dat wil zeggen in de perfecte onderlinge betrokkenheid op elkaar van de Vader en de Zoon.[36] Toch gaat Gods liefde ook uit naar de van Hem losgeraakte mensenwereld.[37] Deze relatiestichtende en relatieherstellende liefde vormt de diepste achtergrond van het heilshandelen van God dat in het Bijbels getuigenis centraal staat. Ook dit naar ons toegewende aspect van Gods vrijheid is in de traditie uitgewerkt, zij het dat het meestal wat in de schaduw bleef van Gods soevereiniteit. Slechts de hoogtepunten uit de theologiegeschiedenis – Augustinus, Luther, Calvijn, Wesley, Kohlbrugge, Barth – vormen in dit opzicht belangrijke uitzonderingen.

Met Mönnich concluderen we dat vrijheid in de Bijbel pas tot haar doel komt in verbondenheid met anderen.[38] Dat geldt zowel van onze menselijke vrijheid als van Gods vrijheid. Echte vrijheid is 'socially embedded'. Ze realiseert zich pas goed in relaties: van God met God en met de mensen, en van de mensen met God en met elkaar. Een situatie van absolute zelfbepaling, los van relaties met anderen die onze identiteit vormgeven, wordt in de Bijbel niet als vrijheid geduid. Het is juist deze hang naar ongebonden zelfbepaling die in Genesis 3 als de bron van onze menselijke zonde wordt getekend. In de geschiedenis van het westerse denken zou echter juist deze hang naar menselijke autonomie zich na verloop van tijd weer op een heel geprofileerde manier gaan manifesteren. Dat brengt ons van onze Bijbelstheologische oriëntatie naar een al even beknopte ideeënhistorische verkenning.

4. De geschiedenis van het westerse denken: God en mens als concurrenten

Als we allereerst kort nagaan hoe het Bijbelse vrijheidsverstaan zich heeft uitgekristalliseerd in de kerkgeschiedenis, dan blijkt dat vooral de verhouding tussen goddelijke en menselijke vrijheid de geesten enorm heeft beziggehouden.[39] Dat was nog niet zozeer het geval in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis, waarin men goddelijke soevereiniteit en menselijke vrijheid min of meer onbekommerd naast elkaar liet staan. Het is daarna ook nooit zozeer tot een probleem geworden in de oosterse kerk. Maar in die van het westen zou het telkens weer opnieuw tot verdeeldheid en polemiek aanleiding geven, van Augustinus en Pelagius via Luther en Erasmus tot Gomarus en Arminius, en zo verder. We kunnen deze geschiedenis hier niet schetsen, noch de in het geding zijnde problemen in een handomdraai oplossen. Ze concentreerden zich vooral op de vraag wat *genade* eigenlijk is: een bevrijdend handelen dat voor 100 procent bij God vandaan komt, of een gave die je als mens ten minste ook enigermate zelf kunt beïnvloeden.
Los van deze specifieke toespitsing kan men echter vaststellen dat de vrijheid als een blijvende eigenschap van de geschapen mens ook in het westen doorgaans wel erkend is. Ook wanneer de mens slaaf van de zonde is, handelt hij vrijwillig en niet uit dwang. Weliswaar heeft hij door zijn gevallen staat geen serieus alternatief meer dan te zondigen, maar hij zou het, zegt iemand als Calvijn, in elk geval minder gretig kunnen doen. Op de keper beschouwd erkende Calvijn de menselijke vrijheid als onvervreemdbare geschapen structuur, al had hij er dan niet veel goede woorden voor over vanwege het feitelijke misbruik dat de mens ervan maakt.[40] Minder terughoudend nog dan Calvijn waren diens theologische opvolgers. In tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, hanteerden de orthodox-gereformeerde theologen uit de late zestiende en zeventiende eeuw een serieuze notie van menselijke vrijheid, die volgens hen ook na de zondeval van betekenis

bleef.[41] Men onderscheidde in dit verband wel tussen formele en materiële vrijheid: de materiële vrijheid om consequent het goede te doen heeft de mens verloren, maar de formele vrijheid om andere dingen, of dezelfde dingen minder gretig, te willen niet.[42] Neigde de rooms-katholieke theologie er *grosso modo* toe het accent vooral te leggen op deze formele vrijheid van de mens, ook in het verkrijgen van de verlossing, de reformatie legde in het voetspoor van de latere Augustinus juist alle nadruk op diens materiële gebondenheid aan het kwaad: door voor de zonde te kiezen heeft de mens zijn vrijheid in feite verspeeld en is hij dus geheel afhankelijk geworden van Gods verlossend ingrijpen. Kortom: hoe radicaal men ons volstrekte aangewezen zijn op Gods genade ook poneerde, dat betekende nog niet dat men het verschil tussen mens en dier ophief door de menselijke vrijheid te ontkennen.

Veel grimmiger en ook verstrekkender werden de discussies over de verhouding tussen goddelijke en menselijke vrijheid vanaf de Verlichting. Men zou zelfs kunnen zeggen dat het debat erover vanaf de achttiende eeuw pas echt uit de hand begint te lopen. Christoph Schwöbel vat de relevante ontwikkelingen treffend samen als hij schrijft, dat sinds de Verlichting de mens God steeds nadrukkelijker als zijn concurrent ging beschouwen en diens absolute vrijheid van handelen voor zichzelf ging opeisen.[43] Dat proces was in de kern al gegeven met de definitie die Immanuel Kant van de menselijke vrijheid gaf als het vermogen tot individuele zelfbepaling. Dat vermogen wordt – meer nog dan andere verlichte kernbegrippen als gelijkheid en broederschap – nadrukkelijk gezien als het hart van ons mens-zijn. Mens-zijn wil zeggen dat je in staat bent tot autonome zelfbepaling, dat wil zeggen dat je je niet door uiterlijke factoren maar alleen door je eigen rede laat aanzetten tot handelen. Bij Kant bleef dit radicale vrijheidsbegrip nog ingekaderd in een eenduidige en universele moraal, omdat onze rede ons ook zegt dat we sommige dingen wel en andere niet moeten doen. Dat de mens autonoom is moet bij Kant heel letterlijk genomen worden: hij staat niet onder externe wetten, maar is wel *zichzelf tot wet*. Ons geweten bevat weliswaar geen inhoudelijke, maar wel een belangrijke formele richtlijn voor ons morele handelen: de zogeheten categorische imperatief. Deze luidt als volgt: handel altijd volgens het maxime, dat je kunt willen, dat iedereen zo handelt als jij. Dat komt dicht bij 'wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet'. Hoe impliciet ook, in die maxime ligt nog altijd het besef opgesloten dat ons mens-zijn een vastliggende natuur heeft, en ook een bepaalde bestemming waarop ons handelen gericht dient te zijn. In termen van een beroemd geworden onderscheid dat Isaiah Berlin maakt: de pendant van onze negatieve vrijheid ('vrijheid van') is bij Kant nog altijd een vorm van positieve vrijheid ('vrijheid tot').[44]

In de negentiende eeuw zal zo'n positief vrijheidsbegrip nog lang aanwezig blijven, bijvoorbeeld bij Hegel en Marx. Het ideaal van positieve vrijheid wordt bij de laatste echter wel geheel geseculariseerd: het rijk van de vrijheid dat het commu-

nisme zal verwezenlijken is een rijk zonder God. Wij zullen dit rijk dan ook niet van God moeten verwachten, maar de geschiedenis een handje moeten helpen door het zelf te realiseren, desnoods met geweld. Ook in het marxisme worden God en mens dus als concurrenten gezien: naarmate aan God minder ruimte gegeven wordt, blijft er meer ruimte (= vrijheid) over voor de mens, en omgekeerd. Hoewel het individualistisch liberalisme met zijn nadruk op negatieve vrijheid-van en het collectivistische socialisme met zijn positieve vrijheidsbegrip in vele opzichten elkaars tegenpolen zijn – die elkaar ook over en weer oproepen en versterken – zien beide stromingen God als bedreiging voor de ware menselijke vrijheid. De opkomst van het atheïsme in de negentiende en twintigste eeuw is dan ook gecorreleerd aan de radicalisering van het vrijheidsbegrip. Het moderne atheisme is in veel opzichten een atheïsme ten dienste van de menselijke vrijheid.[45]
Vandaag de dag is intussen het besef van een gemeenschappelijke natuur en bestemming van de mens die richting geven aan ons handelen geheel opgelost in een pluralistische nevel aan interpretaties. Autonome zelfbepaling betekent nu niet langer 'leven volgens de menselijke natuur', want zo'n menselijke natuur is er niet. Veeleer zijn we wat we van onszelf maken. En dat kan en mag dus alle kanten opgaan. In vergelijking met de moderniteit wordt het vrijheidsbegrip door de postmoderniteit dus niet gekritiseerd – zoals de begrippen van de universele rede, het menselijk subject et cetera – maar als enige juist verabsoluteerd. Daarbij gaat het met name om het concept van negatieve vrijheid: vrijheid is vooral de vrijheid van beperkingen die door anderen opgelegd worden. Ik moet kunnen zeggen wat ik denk en doen wat ik zeg, zonder dat een ander mij te na komt. Het negatieve vrijheidsbegrip heeft het pleit duidelijk gewonnen van allerlei noties van positieve vrijheid, zoals het kapitalisme het gewonnen heeft van collectivisme en communisme.

5. Het tegoed van het christelijk vrijheidsbegrip

Men hoeft geen profeet te zijn om te kunnen inzien dat de radicalisering van het negatieve vrijheidsbegrip en de afschaffing van elke gemeenschappelijke positieve invulling van vrijheid een samenleving vroeg of laat op dood spoor brengt. Absolute negatieve vrijheid kan nu eenmaal niet anders dan vastlopen in haar eigen dialectiek. Ongelimiteerde vrijheid voor de één betekent namelijk altijd vrijheidsbeperking voor de ander. Zoals ongelimiteerde vrijheid voor de huidige generatie ook per definitie vrijheidsbeperking betekent voor de volgende, gezien de destructieve uitwerking van onze huidige vrijheidsbeleving op natuur en klimaat. Daar valt dan alleen nog maar een mouw aan te passen via wetgeving waarin de belangen van individuen, groepen en generaties tegen elkaar afgewogen worden. Een samenleving waarin mensen uit zijn op een maximale invulling van hun vrijheid-van-belemmeringen vraagt dus om een 'hoge' overheidsopvatting. Dat

geldt al wanneer men strikt denkt vanuit een negatieve vrijheidsopvatting (die dan immers wel universeel te maken moet zijn), maar nog meer wanneer men een positieve visie heeft op wat mensen werkelijk vrij doet zijn. Dan zal men immers vanuit zo'n visie ook gezamenlijk – via de overheid – paal en perk willen stellen aan vrijheidsuitingen die ten koste gaan van de 'gevulde vrijheid', dat wil zeggen het welzijn, van anderen. Daarom laten we bijvoorbeeld prostitutie en vrouwenhandel niet over aan de vrije markt, zelfs niet als ieder die erbij betrokken is daar op een of andere manier zelf voor gekozen zou hebben. Omdat christenen ook zo'n positieve vrijheidsvisie hebben ligt het dus niet voor de hand dat zij een liberale overheidsopvatting met zo min mogelijk overheidsbemoeienis zullen bijvallen. De overheid is bij uitstek geroepen om zwakken en onderliggende groepen te beschermen tegen de gevolgen van de ongebreidelde vrijheidsinvulling van anderen.[46]

Toch zou het triest zijn als dit het hele verhaal was, omdat dan vermoedelijk niemand ooit werkelijk vrij zou kunnen leven. We begrijpen in deze situatie dan wel dat we ons iets gelegen moeten laten liggen aan de belangen van een ander, maar ervaren dat als een noodzakelijk kwaad. Zodra het even niet hoeft doen we het dan ook niet, en gaan we voor maximalisering van onze eigen vrijheid-van-beperkingen, ook al zou dat ten koste gaan van anderen.

De vraag is echter waar dit streven ons brengt. Als we een oneindig aantal keuzemogelijkheden hebben, maar tegelijk geen idee hebben welke daarvan we het beste kunnen realiseren en dus maar wat doen, hoe vrij zijn we dan eigenlijk? Of als we uit de keuzemogelijkheden die we hebben telkens die opties realiseren die ons niet duurzaam gelukkig maken, zijn we dan vrij? We weten dat dit niet zo is. We worden niet per definitie vrijer naarmate belemmeringen verdwijnen en keuzemogelijkheden toenemen. Iemand die drie opeenvolgende huwelijken vrijwillig beëindigd heeft is doorgaans niet vrijer of gelukkiger dan iemand die het bij een en dezelfde partner houdt – meestal is het tegendeel het geval. Of om een ander voorbeeld van Stefan Paas te citeren:

> "Wanneer een drugsverslaafde een miljoen euro krijgt, vergroot dat zijn keuzemogelijkheden aanzienlijk. Zijn vrijheid wordt echter niet bepaald door alle mogelijkheden die hij heeft om dit geld te besteden, maar door datgene waaraan hij zijn geld zal besteden. En andersom: wanneer allerlei omstandigheden (ziekte, armoede, ouderdom) ervoor zouden zorgen dat onze mogelijkheden aanzienlijk beperkt worden, betekent dat nog niet dat wij geen vrijheid meer kunnen hebben. Onze vrijheid bestaat niet uit het openhouden en vermeerderen van mogelijkheden, maar hieruit dat wij in staat zijn om uit de mogelijkheden die we hebben (ongeacht hoeveel dat er zijn) een keus te maken. Die keus en de uitwerking ervan laten zien hoe vrij wij zijn."[47]

Vrijheid heeft dus altijd interne begrenzing en afbakening nodig vanuit een bepaald besef van welk soort leven de moeite waard is. En let wel: deze begrenzing en afbakening betreft niet een concessie die we vanwege de vrijheidsaanspraken van anderen *nolens volens* doen, maar is inherent aan het vrijheidsbegrip zelf. Zoals een vis slechts vrij is in het water en niet in de lucht, zo is een mens slechts vrij in een netwerk van duurzame relaties met anderen en niet in het luchtledige. Zolang vrijheid daarentegen gezien wordt als het project van individuele zelfbepaling en zelfontplooiing, komt de ander voornamelijk in beeld als potentiële bedreiging. Het besef dat ik de ander juist nodig heb om mijn eigen identiteit te ontwikkelen, ja, dat ik slechts ben wie ik ben in relatie tot betekenisvolle anderen, gaat daarbij teloor. Maar ligt juist in dat besef niet het geheim van onze menselijke vrijheid? In elk geval is dat de claim die het christelijk geloof maakt. Echte vrijheid ontstaat daar waar de ander positief in beeld komt. Dat gebeurt niet in een zoveel mogelijk wegpoetsen van alle verschillen tussen hen, zoals in collectivistische ideologieën voorgestaan en in praktijk gebracht werd. Het gebeurt wel waar de ander juist in zijn of haar anders-zijn niet slechts gerespecteerd wordt maar ook verschijnt als iemand die mij verrijkt. Vrijheid ontstaat in de ruimte waarin ik mezelf kan zijn en niet ten koste van maar juist dankzij de ander kan floreren.[48]

De omslag waarbij de ander niet langer onvrijwillig als een noodzakelijk kwaad in beeld komt, maar vrijwillig verwelkomd wordt als degene die de positieve realisering van mijn vrijheid juist mogelijk maakt, kan alleen maar ingegeven worden door de *liefde*. In deze manier van denken is vrijheid dus onafscheidelijk van liefde.[49] Christenen weten zich tot een dergelijke beleving en realisering van hun vrijheid geïnspireerd door de manier waarop volgens de Bijbel God in Zijn liefde mensen zoekt om een relatie met hen aan te gaan die hen hun eigenlijke identiteit verleent. Als Gods absolute vrijheid kennelijk op deze relatiestichtende manier optimaal tot ontplooiing komt, dan zal dat ook het geval zijn met onze vrijheid. En vanuit de zekerheid van Gods onvoorwaardelijke liefde jegens ons, waarop we ons in geloof mogen verlaten, wordt het ook metterdaad mogelijk om onze vrijheid op een niet-krampachtige manier in te vullen vanuit liefde jegens anderen. We zoeken onze vrijheidsverwerkelijking dan niet langer in een titanische poging Gods absolute vrijheid-van-belemmeringen te evenaren. We leren juist accepteren dat we schepselen zijn met altijd slechts een beperkte mate van negatieve vrijheid.[50] Waar het op aankomt is echter, dat we de vrijheid die we hebben als beelddragers van God positief invullen door een leven in betekenisvolle relaties van liefde tot anderen. Relaties waarbij we elkaar over en weer tot bloei proberen te brengen. Dankzij de in Christus geschonken vrijheid-van-onszelf is het mogelijk om op deze manier vrij-voor-anderen te worden en om juist zo tot onszelf te komen en iets van onze bestemming te verwerkelijken.

Literatuur

H.J. Adriaanse (2000). Freiheit VI. Religionsphilosophisch. In H.D. Betz e.a., (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte Auflage, 3, 315-317. Tübingen: Mohr Siebeck.
Willem J. van Asselt et al. (2010), *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker.
Richard Bauckham (2002), *God and the Crisis of Freedom. Biblical and Contemporary Perspectives*. Louisville Kt.: WJK Press.
Isaiah Berlin (2010). *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom (oorspr. Oxford: OUP, 1958).
H. Berkhof (1985[5]). *Christelijk geloof. Een inleiding*. Nijkerk: Callenbach.
G. van den Brink (1995). Tot alles in staat? Over de almacht van God. In G. van den Brink & M. Sarot (eds.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, 138-161 Kampen: Kok.
V. Brümmer & A. de Reuver. Calvijn, Bernardus en de vrije wil. In *Theologia Reformata* 37 (1994), 242-293.
E. Dekker & H. Veldhuis. De menselijke vrijheid. Een systematische analyse'. In *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993), 119-127.
Colin E. Gunton (1993). *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge: CUP.
G.H. Labooy (2000), *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*. Zoetermeer: Boekencentrum.
H. Lalleman – de Winkel (2005). Vrijheid. In A. Noordegraaf e.a., (ed.), *Woordenboek voor bijbellezers*, 649-652. Zoetermeer: Boekencentrum.
C.W. Mönnich (1970). Vrijheid. In G.C. Berkouwer, A.S. van der Woude, (ed.), *Kernwoorden in het christelijk geloof*. Kampen: J.H. Kok.
Stefan Paas (2007). *Vrede stichten. Politieke meditaties*. Zoetermeer: Boekencentrum.
Yildiz Silier (2005). *Freedom: Political, Metaphysical, Negative and Positive*. Aldershot: Ashgate.
Christoph Schwöbel (1995). Imago Libertatis. Human and Divine Freedom. In Colin E. Gunton, (ed.), *God and Freedom. Essays in Historical and Systematic Theology*, 57-81. Edinburgh: T&T Clark.
Samuel Vollenweider (2000). Freiheit II. Neues Testament. In H.D. Betz e.a., (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte Auflage, 3, 306-308. Tübingen: Mohr Siebeck.

Noten

1 Opvallend is dat in het veelgebruikte boek van F.J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim* ('s Gravenhage: Boekencentrum, 1964 en met vele latere drukken) een bespreking van de termen ontbreekt. In A. Noordegraaf e.a. (red.), *Woordenboek voor bijbellezers* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2005), een recentere publicatie, treft men terecht wel een lemma 'vrijheid' aan.
2 Vgl. Lalleman, "Vrijheid" in A. Noordegraaf, *Woordenboek voor bijbellezers*, 649-652; C.W. Mönnich, "Vrijheid" in G.C. Berkouwer, A.S. van der Woude (red.), *Kernwoorden in het christelijk geloof* (Kampen: J.H. Kok, 1970), 78-86; Samuel Vollenweider, "Freiheit II. Neues Testament" in H.D. Betz e.a. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart, Vierte Auflage,* 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 306-308.
3 Deuteronomium 15:13-15 (Herziene Statenvertaling).
4 Zie Galaten 5:10.
5 Zie 1 Korinthe 7:20-24; vgl. Galaten 3:28.
6 Zie Genesis 24:8.
7 Zie Romeinen 5:12, 13.
8 Romeinen 8:2 (Nieuwe Bijbelvertaling).
9 Zie Kolossenzen 2:14.
10 Zie Galaten 3:13; vgl. 3:10 en Deuteronomium 27:26.
11 Zie Romeinen 8:14-17; Galaten 4:5-7; vgl. Vollenweider, 307.
12 Johannes 8:36 (Herziene Statenvertaling).
13 Zie Johannes 8:33.
14 Zie Johannes 8:34.
15 Zie Lucas 1:71.
16 Zie Lucas 1:77.
17 Zie Lucas 1:79.
18 Zie Lucas 4:18.
19 Zie H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding* (Nijkerk: Callenbach, 1985[5]), 446.
20 Zie Marcus 15:29; Mattheüs 9:13.
21 Zie Lucas 6:24; Mattheüs 22.
22 Zie Marcus 2:23-3:6.
23 Zie Mattheüs 12:46-50.
24 Zie Johannes 19:10-11.
25 Zie Mattheüs 6:33.
26 Zie Galaten 4.
27 Zie Galaten 5:13.
28 Zie Romeinen 8:21.
29 Zie Jeremia 18:6; Romeinen 9:20, 21.
30 Zie Mattheüs 20:15.
31 Zie Exodus 32.
32 Zie 1 Samuël 4.
33 Zie Handelingen 5. Ananias' daad wordt geïnterpreteerd als zijnde gericht tegen God, zie vers 4.
34 Zie Exodus 33:19; Romeinen 9:15; maar ook bijvoorbeeld Jesaja 40:12-26.
35 Zie G. van den Brink, "Tot alles in staat? Over de almacht van God" in G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen: Kok, 1995).
36 Zie Johannes 17.
37 Zie Johannes 3:16.
38 Zie "Vrijheid", 84.
39 Vgl. H.J. Adriaanse, "Freiheit VI. Religionsphilosophisch" in H.D. Betz e.a. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart, Vierte Auflage,* 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 315.
40 Zie *Institutie* II, 2, 5; II, 2, 7; zie V. Brümmer en A. de Reuver, "Calvijn, Bernardus en de vrije wil" *Theologia Reformata* 37 (1994): 242-293.
41 Zie hierover Willem J. van Asselt e.a., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010).
42 Deze onderscheiding wordt begripsmatig uitgewerkt in E. Dekker en H. Veldhuis, "De menselijke vrijheid. Een systematische analyse" *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993): 119-127; zie ook G.H. Labooy, *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000), hoofdstuk 6.
43 Christoph Schwöbel, "Imago Libertatis. Human and Divine Freedom" in Colin E. Gunton (ed.), *God*

and Freedom. Essays in Historical and Systematic Theology. (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 71-72. Ook voor een nadere uitwerking van onderstaande alinea's verwijs ik graag naar Schwöbels inzichtgevende betoog.

44 Zie Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid* (Amsterdam: Boom, 2010; oorspr. Oxford: OUP, 1958); vgl. Yildiz Silier, *Freedom: Political, Metaphysical, Negative and Positive* (Aldershot: Ashgate, 2005).

45 Zie Schwöbel, 70.

46 Hier liggen natuurlijk wel complexe vragen, bijvoorbeeld hoever het recht van de overheid strekt om vanuit een eigen visie op wat positieve vrijheid inhoudt de samenleving te vrijwaren van wat daar naar haar overtuiging afbreuk aan doet. Enerzijds zijn de totalitaire regimes van de twintigste eeuw hier bakens in zee; anderzijds kan niemand als het gaat om de inrichting van de samenleving de eigen visie op positieve vrijheid zomaar tussen haakjes zetten – je bent immers vóór zoveel mogelijk vrijheid! In het kader van deze bijdrage kunnen we op deze problematiek niet nader ingaan.

47 Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditaties* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 194.

48 Zie Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: CUP, 1993), 63-65; vgl. Paas, *Vrede stichten*, 196-197. Gunton verbindt dit met name in hoofdstuk 8 op intrigerende wijze met de triniteitsleer: zoals Vader, Zoon en Geest niet als autarke individuen op zichzelf bestaan maar pas in de volmaakte gemeenschap van onderlinge liefde hun identiteit in elkaar vinden, zó is ook de mens als beeld van God bestemd tot zijn-in-gemeenschap.

49 Zie Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom. Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville Kt.: WJK Press, 2002), 46.

50 Zie Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 204.

Geloven in vrijheid

De vrijheidsgedachte in de vroege kerk en bij de eerste baptisten

Henk Bakker en Jan Martijn Abrahamse

> 'Zond Hij Hem (Jezus) misschien, zoals iemand zou kunnen menen, om te onderdrukken of om vrees en ontzetting te brengen? Volstrekt niet, maar in zachtheid en nederigheid zond Hij Hem (...) Hij zond Hem om te redden, om te overtuigen en niet om te dwingen want geweld komt bij God niet voor. Hij zond Hem als iemand die uitnodigt en niet vervolgt.' (*Ad Diognetum* 7,3, ong. 150-200 n. Chr.)[1]

> '[Wij geloven] Dat de magistraat zich uit hoofde van haar functie niet met zaken van geloof of geweten heeft te bemoeien en mensen niet met dwang of geweld een of andere godsdienst of leer mag opleggen, maar het christelijk geloof een vrije zaak van ieders geweten te laten [...]' ([We believe] That the magistrate is not by virtue of his office to meddle with religion, or matters of conscience, to force or compel men to this or that form of religion, or doctrine: but to leave Christian religion free, to every man's conscience [...]', *Propositions and Conclusions Concerning True Christian Religion* par. 84, ong. 1612-1614 n. Chr.)[2]

Tussen bovenstaande teksten gaapt maar liefst een gat van zo'n 1450 jaar, en toch ademen de teksten eenzelfde geest: een geest van vrede, geweldloosheid en geloofsvrijheid. De eerste stamt van de hand van een onbekende vroege christen, de tweede komt uit de kring van John Smyth, een geloofsvader van de Engelse puriteinen en dopers ((ana)baptisten) die aan het begin van de zeventiende eeuw in Amsterdam toevlucht zochten. In dit artikel willen we aan de hand van deze twee beslissende perioden in de kerkgeschiedenis onderstrepen hoezeer de noties van geloofsvrijheid en gewetensvrijheid bij de ontwikkelingsgeschiedenis van het christelijk geloof thuis horen. Daarnaast willen we uiteenzetten hoezeer zij (helaas!) zijn bevochten, en hoe onwrikbaar zij nu deel moeten uitmaken van het christelijke geloofsgoed.

We richten ons hiervoor voornamelijk op de pre-Niceense periode (100-325), een tijd waarin geloofsvrijheid geen vanzelfsprekendheid was. Speciaal zullen we ingaan op de verhouding tussen wilsvrijheid – ook wel morele vrijheid genoemd – en geloofsvrijheid. Vervolgens richten we ons specifiek op de Noord-Afrikaanse kerkvader Lactantius. Hij leefde in een unieke periode, waarin het aanvankelijk geplaagde en vervolgde christelijk geloof ten gevolge van de zogenaamde

'Constantijnse wending' gaandeweg in het centrum van de toenmalige samenleving kwam te staan. Uiteindelijk willen we schetsen hoe noties uit de vroege kerk bepalend werden voor de eerste baptisten (ook wel anabaptisten) in de zeventiende eeuw.
Hun voorbeeld zal ons aanmoedigen om het belang van vrije geloofsbeleving te waarderen en zo nodig te bewaken.

1. De vrijheidsgedachte in de pre-Niceense tijd (100-325)

Voor een goed begrip van de eerste eeuwen is het nodig te beseffen dat de eerste christenen leefden in een tijd waarin vrijheid in een ander begripskader stond dan tegenwoordig het geval is. Nu wordt de notie vrijheid vaak geassocieerd met individualiteit, keuzevrijheid en zelfontplooiing. Vrijheid in de eerste eeuwen van onze jaartelling was bovenal verbonden met collectiviteit. Menselijke vrijheid was vooral gegrond in de maatschappelijke status van de familie, de natuurlijke achtergrond waarin men werd geboren.[3]

1.1 Bedreigde vrijheid

In de eerste eeuwen van onze jaartelling bevond de kerk zich in een minderheidspositie. De eerste christenen leefden veelal sociaal geïsoleerd. Toch probeerden zij zich in hun omgeving toe te leggen op goede werken, zoals het betonen van de deugd van de gastvrijheid en de naastenliefde.[4] Ondanks hun liefdevolle houding werden zij vaak gediscrimineerd en soms vervolgd. Christenen werden over het algemeen beschouwd als onruststokers en 'atheïsten' omdat zij weigerden deel te nemen aan de verering van de goden van Rome. Het geloof in Christus was exclusief en verdroeg geen verering van vreemde goden. Zo verstoorden de christenen volgens de heersende moraal de *pax Romana*, die een wankel evenwicht vormde met de *pax deorum*, de rust met en onder de goden.[5] In het Romeinse Rijk heerste over het algemeen grote tolerantie ten opzichte van vreemde godsdiensten. Slechts in de stadskern van Rome zelf waren vreemde godsdiensten verboden.[6] Juist vanwege het exclusivisme in het christelijke belijden ontstond er grote weerstand bij de Romeinen ten opzichte van christenen. Het aanbidden van andere goden mocht nooit een excuus zijn voor het verstoren van de sociale rust en orde. Door de weigering hun geloof te compromitteren, werden zij als een gevaar voor de maatschappij beschouwd. Vooral lokale bestuurders en kwaadwillende burgers zetten soms aan tot hetzes tegen christenen, met als gevolg dat soms ook tijdens publieke spelen openlijk met christenen werd afgerekend.
Betekende dit dat het verboden was om christen te zijn? Deze vraag hield ook het Romeinse bestuur bezig, zoals blijkt uit een briefwisseling tussen Plinius en keizer Trajanus.[7] Plinius, een Romeinse stadhouder, vroeg de keizer bij gebrek

aan duidelijke wetgeving om aanwijzingen hoe hij met christenen diende om te gaan. Was christen-zijn op zich al strafbaar of alleen de misdaden die daarmee in verband konden worden gebracht?[8] Plinius zelf zag af van strafvervolging wanneer christenen bij het gerecht hun geloof afzworen. In zijn antwoord gaf keizer Trajanus een tweeledig antwoord. Enerzijds achtte hij het niet nodig dat er actief naar christenen werd gezocht, maar anderzijds moesten gearresteerde christenen wel worden gestraft als zij toegaven christen te zijn. Zij die hun geloof afzworen konden in vrijheid worden gesteld, maar zij die volhardden in hun geloof moesten worden terechtgesteld.[9]
Christen-zijn in de tweede eeuw impliceerde voor velen dus een leven met risico op vrijheidsberoving. Het exclusivistische christelijk geloof werd in de publieke opinie als een bedreiging voor de Romeinse samenleving beschouwd.

1.2 Geschonken vrijheid; wilsvrijheid behoeft geloofsvrijheid

Verschillende vroege christelijke denkers trachtten in hun geschriften de onhoudbaarheid en belachelijkheid van deze dreigingen aan te tonen. Een treffend voorbeeld is nog altijd Justinus de Martelaar. Hij komt in verweer tegen het feit dat christenen reeds wegens de naam 'christen' worden veroordeeld.[10] Christenen behoren net als iedere andere burger eerlijk te worden berecht. Als zij terecht moeten staan, dan niet wegens hun denkbeelden, maar wegens vermeende wandaden die moeten worden aangetoond.[11] Justinus portretteert christenen ter ondersteuning van zijn betoog juist als loyale burgers.[12] Christenen volgen Christus na, bidden voor hun vijanden en leven in harmonie met hun omgeving.[13] Daarbij wijst hij met name op de Bergrede als bron en maatstaf voor het christelijke leven (Mattheüs 5-7).[14] Hierin staat volgens Justinus de leer van Christus, die ieder mens wijst op het goede. Geheel tegen het stoïsche gedachtegoed van die tijd in – volgens welke mensen zijn overgeleverd aan het lot (*fatum*) – benadrukt Justinus de wilsvrijheid van de mens om te kiezen voor het goede, want zonder deze morele vrijheid kan een mens niet verantwoordelijk worden gehouden voor zijn daden.[15]
Irenaeus (c. 140-202) – en later Tertullianus (c. 160-230) – koppelt de wilsvrijheid van de mens aan het 'beeld Gods' (*imago Dei*) van Genesis 1:26.[16] In zijn strijd tegen het gnostische denken, waarin wilsvrijheid werd ontkend, benadrukt Irenaeus dat mensen reeds van 'den beginne' de vrijheid hebben om voor goed of voor kwaad te kiezen. God gebruikt geen geweld of dwang om de mens het goede te laten doen.[17] Juist daarom kan de mens als verantwoordelijk wezen worden aangesproken. De ethiek van de Bergrede gaat van de veronderstelling uit dat de mens vrij kan besluiten om deze 'weg' te volgen.[18] In deze redevoering rekent Jezus met *vrijwillige* gehoorzaamheid. Ook in het denken van Irenaeus zijn vrije wil en ethisch leven dus gekoppeld. Eenzelfde denklijn zien we bij Tertullianus. De veronderstelling van de vrije wil maakt dat mensen zelf verantwoordelijk kunnen

worden gehouden voor hun goede en verkeerde daden.[19] Gods wetgeving dient voor hem als indicatie van menselijke wilsvrijheid. Mensen kunnen de wet van God immers gehoorzamen of zich ertegen verzetten.[20] Zonde is daarom het gevolg van de vrije keuze van de mens: "Er is geen zonde dan door de wil".[21] Tevens is hij in staat om 'spontaan' het goede te doen, een gedachte die we ook bij Irenaeus aantreffen.[22]
De notie van wilsvrijheid was in de vroege kerk van doorslaggevend belang om mensen voor hun werken verantwoordelijk te kunnen houden. Daarbij komt dat voor de beleving van morele vrijheid ook een sociale en politieke omgeving van gewetensvrijheid en geloofsvrijheid nodig zijn. Zonder vrije wil heeft het beroep op moraal geen zin, en zonder gewetensvrijheid heeft het beroep op vrije wil geen zin. Kortom: als de overheid geen ruimte laat aan mensen om te geloven wat ze willen, dan is ook de ethische ruimte om te kiezen tussen goed en kwaad beperkt. Gewetensvrijheid is essentieel voor het christelijk geloof. Het is de door God geschonken vrijheid om vrijwillig – vanuit eigen overtuiging – het goede te doen. Overheid en politiek hebben dit te respecteren.

1.3 Vrijheid van geloof
De notie van wilsvrijheid werd door de apologeten ook als argument voor geloofsvrijheid gebruikt. Als christenen werden opgepakt *wegens* hun christen-zijn, werd er immers zelden of nooit een strafbaar feit vastgesteld.[23] Bovendien, als een christen ontkende christen te zijn *dan* werd hij vrijgelaten, terwijl hij werd gestraft, als hij zijn geloof eerlijk toegaf.[24] Justinus merkt daarom op: "Daarentegen zou het leven moeten worden onderzocht van zowel de belijder als van de ontkenner, zodat uit zijn daden zou blijken wat voor persoon hij is."[25] Enkel een belijdenis zegt nog niets. Christen-zijn moest zichtbaar zijn in handel en wandel. Zo zegt Justinus: "Diegenen die niet leven naar het onderwijs van Christus zijn geen christenen, want niet diegenen die belijden, maar diegenen die de werken doen worden gered."[26]
Tertullianus reageert in zijn verdedigingsschrift (*Apologeticum*) onder meer op bovengenoemde brieven van Plinius en keizer Trajanus.[27] Hij probeert met name de ongelijkheid in de rechtspraak aan de kaak te stellen. Christenen worden anders behandeld dan 'normale' criminelen. De laatstgenoemden zullen er alles aan doen hun praktijken voor het oog van anderen te verbergen en bij een arrestatie zullen zij hun misdaden ontkennen. Zelfs wanneer zij geslagen worden zullen zij niet gauw hun daden toegeven.[28] En wanneer hun daden niet te ontkennen zijn, betreuren zij hun daden en geven de schuld aan het lot (*fatum*), onwillig om de verantwoordelijkheid voor hun slechtheid te dragen.[29] Christenen daarentegen, verdedigen zich niet en zijn vrijwillig bereid datgene toe te geven waarvan zij worden beschuldigd. Zij verheugen zich zelfs omwille hiervan te worden veroordeeld.[30] "Gewone criminelen worden gemarteld om schuld te belijden,

christenen worden gemarteld om te ontkennen."[31] Alles wat overblijft, is volgens Tertullianus uiteindelijk alleen maar een naam die door het systeem niet begrepen wordt.[32] Vrijheid van geloof is voor Tertullianus essentieel. In een brief aan de gouverneur van Afrika, genaamd Scapula, zegt hij: "Het is een fundamenteel recht, een natuurlijk voorrecht, dat een ieder kan aanbidden naar zijn overtuiging: een religie schaadt noch baat een ander. Dwang hoort beslist geen deel uit te maken van geloofssystemen, want slechts wilsvrijheid en niet morele dwang kunnen ons bij geloofszaken leiden."[33]

2. Lactantius (250-325)

We maken nu een sprong van bijna honderd jaar waarin christenen een relatief lange periode (c. 251-303) van vrede (vrij van geloofsdwang) hebben gekend. Aan deze rust kwam abrupt een einde met het schrikbewind van keizer Diocletianus. Deze omslag werd van dichtbij meegemaakt door de Noord-Afrikaanse kerkvader Caecilius Firmianus Lactantius (c. 250-325 n. Chr.).[34] Lactantius doceerde retorica en Latijnse literatuur en werd door keizer Diocletianus uitgenodigd om in Nicomedia les te geven. Hij wordt vanwege zijn opvallende retorische stijl wel de 'christelijke Cicero' genoemd.[35] Belangrijke werken van zijn hand zijn een uiteenzetting over de goddelijke schepping (*De Opificio Dei*), een geschrift over de toorn van God (*De Ira Dei*), een introductie op het christelijk geloof (*Divinae Institutiones*) en een historisch werk over 'de dood van de vervolgers' van de christelijke kerk (*De Mortibus Persecutorum*). Dit laatste werk heeft hij pas op latere leeftijd geschreven, gedurende zijn aanstelling als onderwijzer van Constantijns zoon Crispus.[36] Zijn invloed strekte zich uit tot ver na zijn dood. Zo waren Lactantius' geschriften ook bij Augustinus bekend.[37]

2.1 Van vervolging naar begunstiging

Na de periode van de 'grote vrede', waarin christenen relatieve rust hebben genoten, maakte de kerk onder keizer Diocletianus de hevigste vervolgingen door. Naar alle waarschijnlijkheid heeft de kerkvader Lactantius zich tijdens de systematische vervolgingen tot het gehate christendom bekeerd.[38]

Anders dan de vervolgingen in de tweede en derde eeuw kregen de vervolgingen onder Diocletianus een georganiseerd en rijksbreed karakter. De golven van onderdrukking en uitroeiing hebben in totaal acht jaar geduurd (303-311) en hielden in het Oost-Romeinse Rijk pas in 324 definitief op.[39] Diocletianus volgde een voor Romeinen conservatieve politiek, zoals die ook de vroegere keizer Decius (r. 249-251) voor ogen had gestaan. Die politiek was gericht op het herstel van de oude Romeinse godsdienst. Godsdiensten die daar niet bij pasten werden bestreden.[40] Voor de christenen hield dit het ondergaan van grootschalige vervolgingen in. Mogelijk zocht Diocletianus een zondebok voor de slechte economische

omstandigheden.[41] Zijn antichristelijke politiek begon al in 298, met het weren van christenen uit het leger door hen te dwingen te kiezen voor de goden of voor oneervol ontslag.
Het bewind van Diocletianus nam in 303 gewelddadige vormen aan. Lactantius vertelt dat de aanleiding gezocht moet worden in een voor Diocletianus mislukte poging om, door het raadplegen van ingewanden van offerdieren, de toekomst te voorspellen. Enkele aanwezige christenen zouden door middel van hun kruisteken de voorspellende geesten hebben verjaagd.[42] Na raadpleging van het orakel van Apollo bij Milete gaat Diocletianus over tot uiterst gewelddadige vervolging van de christelijke kerk.[43] De vervolgingen hadden echter niet het gewenste resultaat. In 311 vaardigde de doodzieke (onder)keizer Galerius een edict uit waarin hij erkent dat veel christenen ondanks de vervolgingen aan hun dwaasheid zijn blijven vasthouden.[44] Voortaan zouden zij "weer christen mogen zijn," aldus het edict.[45]
Het christelijk geloof werd op deze manier geduld, maar daarmee kreeg het nog niet de officiële status van een 'geoorloofde godsdienst' (*religio licita*). Dit gebeurde pas toen Constantijn de macht kreeg.[46] Zijn regeringsperiode heeft het karakter van de vroege kerk blijvend beïnvloed en veranderd.[47] In plaats van een conflictueuze positie in de marge, kreeg zij voor het eerst in de geschiedenis een bevoorrechte positie. In februari 313 werd in Milaan het bekende edict uitgevaardigd dat ten behoeve van de kerk voorzag in godsdienstvrijheid en wettelijke bescherming. Van een onwettige godsdienst werd het christelijk geloof een toegestane godsdienst. Dit betekende niet dat heidense godsdiensten verboden werden en ophielden te bestaan, maar dat het christelijk geloof een geaccepteerde godsdienst werd *naast* de anderen.[48] Deze nieuwe status veranderde niet alleen de politieke situatie, maar ook het landschap. Immers, overal verschenen kerken en kathedralen, vaak mede mogelijk gemaakt door staatssubsidie.[49] Zo groeiden staat en kerk reeds vroeg naar elkaar toe, zodat in 325 op keizerlijk gezag het eerste kerkelijk concilie van Nicea bijeen werd geroepen. Voortaan was de keizerlijke macht de dragende kracht onder de positie van de kerk.[50] Deze nieuwe situatie werd geenszins negatief geïnterpreteerd door de toenmalige christenen. Lactantius is er juist lovend over en spreekt van een "herstel van de kerk", door de hand van God bewerkt.[51] Eusebius (c. 263-339) portretteert Constantijn als "de beschermer van het goede" en de "door God gezonden redder van de christenen".[52] Hij wijdde bovendien een lovend boek aan het bijzondere leven van de eerste christelijke keizer Constantijn (*Vita Constantini*).
Door de zogenaamde 'Constantijnse wende' stond het christelijk geloof ineens in het centrum van de samenleving. Christenen hoefden zich niet langer te verschuilen, maar konden in alle openheid en zonder vrees belijden dat zij christen waren. Voortaan kenden zij vrijheid van godsdienst, ja, zelfs keizerlijke begunstiging.[53] Waren bisschoppen voorheen soms gekwelde martelaren, nu zaten zij

aan keizerlijke banketten.[54] Van een opgejaagd volk werd de christenheid tot een begunstigde kerk.

2.2 Getuige van geschonken vrijheid

Lactantius was getuige van een grote omwenteling. Vervolging maakte plaats voor geloofsvrijheid. Hoewel Constantijn hiervoor verantwoordelijk wordt gehouden is het niet ondenkbaar dat de persoon van Lactantius van betekenis was voor de christelijke koers die Constantijn koos.[55] Het is namelijk mogelijk dat Lactantius in Constantijns beginjaren in Nicomedia diens leraar in de christelijke leer was.[56] Lactantius was immers actief bij het keizerlijk hof betrokken. Via deze weg zouden zijn denkbeelden over het christelijk geloof invloed kunnen hebben gehad op het kerkpolitieke beleid van Constantijn en daarmee ook op de loop van de geschiedenis. We zullen ons nu beperken tot Lactantius' notie van godsdienstvrijheid.

Lactantius schreef in aanloop naar het jaar 313, het jaar van het edict van Milaan, zijn grootste werk, de 'Goddelijke instituties' (*Divinae Institutiones*). Deze introductie op het christelijke geloof is voor zover bekend het eerste oudkerkelijke systematische overzicht van de christelijke leer.[57] Het boek heeft naast een didactische inhoud een apologetische spits. Het moet duidelijkheid scheppen in de kloven en contrasten tussen het christelijk geloof en het heidendom.[58]

Volgens Lactantius is de ethiek hét onderscheidende element van het christelijk geloof.[59] Ook al worden christenen bespot, onterecht opgesloten en gemarteld, zij hebben tot taak goed te doen en lief te hebben wie hen haten.[60] Uit *vrije wil* laten christenen zich onrecht aandoen, in het vertrouwen dat God hen recht zal doen.[61] Zij laten zich liever martelen dan dat zij hun geloof en daarmee hun vertrouwen in God verraden.[62] Daarom hebben deze praktijken, zoals vervolging en marteling, ook geen zin. Lactantius legt zijn lezers de volgende vraag voor:

> "Wie kan mij de noodzaak opleggen om ofwel te aanbidden dat wat ik niet wil, ofwel mij te weerhouden te aanbidden dat wat ik zou willen aanbidden? Wat zou er overblijven, als zelfs dit, wat zou moeten gebeuren uit vrije wil, wordt afgedwongen door de grilligheid van een ander?"[63]

Verderop in zijn boek geeft de kerkleraar het antwoord zelf:

> "Er is geen reden voor geweld en onrecht, want godsdienst kan niet worden opgelegd door kracht, maar moet worden overgebracht door woorden, in plaats van geweld, zodat de wil wordt geroerd."[64]

Bovendien, zo merkt Lactantius op, heeft geweld tegen christenen alleen maar geleid tot groei.[65] Bij godsdienst past dus geen dwang. Geloofsverdediging moet

gebaseerd zijn op lijdzaamheid, geduld, goede argumenten en volharding en niet op geweld en bloedvergieten.[66]
Ook voor Lactantius dient voor gezonde geloofsuitoefening te worden uitgegaan van de wilsvrijheid van mensen.[67] Zonder wilsvrijheid kan geloofsvrijheid niet bestaan. Deze vooronderstelling komt terug in het edict van Milaan. Lactantius citeert de tekst in zijn boek over de dood van de vervolgers:

> "En daarom achten wij het een heilzame maatregel en in overeenstemming met de goede rede, dat niemand mag worden verboden om zich te verbinden aan de rites van de christenen, of naar welke andere godsdienst zijn verstand hem ook heenleidt (...) Want het past een welgeordende staat en de rust van onze tijd dat eenieder wordt toegestaan om naar zijn eigen keuze de godheid te aanbidden."[68]

3. De vrijheidsgedachte bij de eerste baptisten (zestiende en zeventiende eeuw)

In deze laatste paragraaf vergelijken we de vrijheidsgedachte die we bij de pre-Niceense auteurs aantroffen met die van de dopersen en de eerste baptisten in de zeventiende eeuw. De baptisten gingen een andere weg dan de reformatoren, zoals Luther en Calvijn, die van mening waren dat de overheid de ware godsdienst moest beschermen (*defensor fidei*).[69] De dopersen hadden net als de christenen in de vroege kerk iets met de Bergrede.[70] De rede van Jezus werd gezien als blauwdruk voor het christelijke leven om voluit de weg van Christus te gaan, een weg van dienen en lijden.
Een eerste voorbeeld is de *Schleitheim Confessie* (1527), die uiterst formerend en representatief is gebleken voor het doperse denken en geloven.[71] In de zestiende eeuw werden dopersen of baptisten veelal met wraakzuchtige en op geweld beluste mensen gelijkgesteld. Om zich van dit stigma te ontdoen verklaarden de afgevaardigde doperse gemeenten te Schleitheim unaniem dat men principieel tegen geweld was:

> "Dus worden ook door ons betwijfeld de onchristelijke, alsook duivelse wapens van geweld, zoals daar zijn zwaard, harnas en dergelijke; in al het gebruik om vrienden te beschermen of vijanden aan te vallen. In de kracht van de woorden van Christus: "U zal het kwaad niet weerstaan." (Mattheüs 5:39)"[72]

Navolging van Christus en het praktiseren van geweld gingen volgens deze belijdenis niet samen. We dienen daarbij te beseffen dat deze belijdenis in een tijd van vervolging werd opgesteld.[73] De sterke afkeer van geweld staat dan ook in directe relatie tot de diepe overtuiging dat afgedwongen confessies geen uitspraken van het hart konden zijn. Het doperdom wordt juist gekenmerkt door de

vrije (gewetens)beslissing om Christus te volgen.[74] In het zesde artikel ('Over het zwaard') wordt benadrukt dat de werelden van overheid en kerk gescheiden dienden te worden. Geweld zou nooit als machtsmiddel tot repressie van dopersen mogen worden gebruikt. De ware kerk van Christus heeft immers geen dwang nodig, maar leeft vanuit de onderlinge tucht:[75]

> "Over het zwaard zijn we het volgende overeengekomen. Het zwaard is een maatregel van God die buiten de volkomenheid van Christus staat. (...) Doch in de volkomenheid van Christus wordt alleen de tucht toegepast om slechts te waarschuwen en de zondaar buiten te sluiten, niet door het lichaam te doden maar alleen door te waarschuwen te gelasten om niet meer te zondigen."[76]

Een soortgelijk voorbeeld vinden we in de persoon van Thomas Helwys, die in 1609 samen met John Smyth de eerste baptistengemeente stichtte, zowaar in de Nederlandse stad Amsterdam. Helwys was een voorvechter van geloofsvrijheid in een tijd waarin deze overtuiging grote risico's met zich meebracht. Eenmaal teruggekeerd in Engeland, stuurde Helwys in 1612 een exemplaar van zijn boek *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* naar de Engelse koning James I. Hierin bepleitte hij het recht van ieder mens op vrijheid van geloof.[77] Het is daarmee één van de eerste pleidooien voor gewetensvrijheid in Engeland.[78] Helwys schreef onder meer:

> "We bidden, onze heer en koning, dat we bevrijd mogen worden van verdenking dat wij enig kwaad tegen de Roomse godsdienst zouden bedenken met betrekking op hun belijdenis; als zij ware en trouwe onderdanen zijn van de koning. Want wij belijden in vrijheid dat de heer en koning net zo min macht heeft over hun geweten als de onze, en dat is geenszins het geval."[79]

De koning was woedend en liet Helwys gevangenzetten. De eerste grote baptistenleider stierf vervolgens in gevangenschap. De latere 'General Baptists', die voor hun geloofsgoed teruggrepen op Thomas Helwys, namen in hun belijdenis dezelfde vrijheidsgedachte op (*Standard Confession,* 1660).

> "Het is Gods wil en Gods oordeel (sinds het evangelie), dat alle mensen, zonder enige vorm van druk of vervolging inzake godsvrucht of godsdienst, vrij en naar eigen geweten mogen handelen."[80]

Dezelfde inzichten zien we bij de bekende Amerikaanse baptist Roger Williams. Hij wordt gezien als één van de eerste 'architecten' van de Amerikaanse cultuur van geloofsvrijheid.[81] Zijn grote inzet voor geloofsvrijheid was vooral gebaseerd op separatistisch gedachtegoed. Ten eerste dienden ware gelovigen zich niet in te

laten met de gecorrumpeerde kerk en ten tweede moesten overheid en kerk strikt gescheiden blijven.[82] Valse godsdienst moest weliswaar worden bestreden, maar niet met het zwaard, doch met het woord.[83] Zo zegt Williams:

> "Geweld en het staal van het zwaard veroorzaken zo een indruk op diegenen die lijden, dat ze zeker concluderen dat een religie die zulke middelen nodig heeft niet waar kan zijn."[84]

In Williams perceptie kon God nooit geëerd zijn met opgelegd geloof: "Gedwongen aanbidding stinkt in Gods neusgaten."[85] Want opgelegd geloof leidt tot hypocrisie en toenemende scheefgroei van de kerk. Williams' gepassioneerde inzet voor de notie van geloofsvrijheid heeft voor een belangrijk deel bijgedragen tot het Eerste Amendement van de Amerikaanse grondwet. Dat luidt:[86]

> "Het congres zal geen wet uitvaardigen met betrekking tot de vestiging van een religie, noch de vrije beoefening daarvan verbieden."[87]

4. De vrijheid van een christelijke minderheid

De vroege kerk en de eerste baptisten maken ons één ding goed duidelijk: geloof dient in vrijheid, vrij van overheidsbemoeienis en andere instanties, te kunnen worden beleden en beoefend. Godsdienst berust op morele vrijheid, gewetensvrijheid en geloofsvrijheid. Terwijl rond geloofszaken het volgen van het eigen geweten in de eerste eeuwen en in de zeventiende eeuw gevaar met zich mee kon brengen, genieten wij nu voluit het voorrecht van vrijheid van geloof. Met deze voor ons vertrouwde luxe lopen we het gevaar te vergeten hoe kostbaar dit is en wat onze geloofsgenoten hebben 'betaald' om dit mogelijk te maken. Geloofsvrijheid is gebaseerd op de overtuiging en het bewustzijn dat mensen door dwang en vervolging niet tot een oprechte religieuze overtuiging komen. Ze kunnen slechts zover komen als ze *zelf* kunnen ontdekken wat waar is.

Ook voor christenen in de eenentwintigste eeuw is vrijheid een fundamentele waarde. Onze geschiedenis houdt ons een spiegel voor waarin we ontdekken hoe belangrijk het is dat geloof in vrijheid gevonden en beleden kan worden, niet alleen voor christenen, maar ook voor andersgelovigen. Geloof – ook het christelijk geloof – kan nooit door macht en geweld worden opgedrongen. De ChristenUnie dient daarom niet alleen op te komen voor de vrije geloofsbeleving van christenen, maar ook voor die van moslims, hindoes, boeddhisten en wat onze plurale samenleving nog meer te bieden heeft. Want alleen in vrijheid kunnen mensen *tot geloof komen* en kunnen mensen *vanuit hun geloof leven*.

Noten

1 Vertaling A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders III* (Baarn: Bosch & Keuning, 1967).
2 Eigen vertaling.
3 Zie Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London/New York: Routlegde, 1996), 35-44, 75-82; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), 20-24; Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity, 2nd Ed.* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1993), 52 e.v., 303-304. Vrijheid (*libertas/eleutheria*) refereerde in de eerste eeuwen aan 'vrij burgerschap', een niet-slaaf (*libertus/eleutheros*). Dit is niet zozeer individuele vrijheid, maar vrijheid die ingekaderd werd door een sociale groep. Dat wil zeggen dat verschillen tussen mensen niet waren gebaseerd op individualiteit, maar op geslacht, sociale status en regio.
4 Zie Bakker, *Ze hebben lief, maar worden vervolgd: Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2005), 24.
5 Zie ibidem, 29; Zie Eginhard Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom: Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2004), 326, 380-381; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World From the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (London: Penguin Books, 1986), 419 e.v.
6 Zie Bakker, *Ze hebben lief*, 25.
7 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 161 e.v.
8 Zie Plinius, *Epistulae* 10, 96; Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 161.
9 Zie Plinius, *Epistulae* 10, 97.
10 Zie Justinus Martyr, *Apologia* I, 4; vgl. Tertullianus, *Apologeticum* 1.
11 Zie Justinus Martyr, *Apologia* I, 2-4; 68.
12 Zie ibidem I, 12; zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 191.
13 Zie Justinus Martyr, *Apologia* I, 14; vgl. *Ad Diognetum* 6.
14 Zie Justinus Martyr, *Apologia* I, 14-16.
15 Zie ibidem I, 43; 61.
16 Zie Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 4, 3; IV, 37, 4; zie Eginhard Meijering, *Irenaeus: Grondlegger van het christelijk denken* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2001), 161.
17 Zie Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 37, 1; zie Meijering, *Irenaeus*, 162.
18 Zie Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 37, 3; zie Meijering, *Irenaeus*, 164.
19 Zie Tertullianus, *Adversus Marcionem* II, 5; zie ook Tertullianus, *De Anima*, 20-21.
20 Zie Tertullianus, *Adversus Marcionem* II, 5-6.
21 Eigen vertaling; zie Tertullianus, *De Paenitentia* 3: "*quibus exceptis iam non nisi voluntate delinquitur.*"
22 Zie Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 37, 6.
23 Zie Justinus, *Apologia* I, 4.
24 Zie ibidem I, 4.
25 Eigen vertaling; ibidem I, 4.
26 Zie ibidem I, 16.
27 Zie Tertullianus, *Apologeticum* 2.
28 Zie ibidem 1.
29 Zie ibidem 1.
30 Zie ibidem 1.
31 Eigen vertaling; ibidem 2; 7.
32 Zie ibidem 2; 21, 4, 10-15; zie ook Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 57.
33 Eigen vertaling; Tertullianus, *Ad Scapulam* 2.
34 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 374; Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 191. Lactantius was een leerling van de Noord-Afrikaanse kerkvader en retor Arnobius.
35 Zie Hans von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1986), 75; zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 374-375: "De belangrijkste betekenis van het werk van Lactantius ligt niet op het speculatieve vlak, maar in zijn bewuste verwerking van de Latijnse literatuur en zijn poging de christelijke op hetzelfde niveau voort te zetten."
36 Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 191.
37 Zie Von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 75.
38 Zie ibidem, 57.
39 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 377.

40 Zie ibidem, 378-379.
41 Zie ibidem, 379.
42 Zie Lactantius, *De mortibus persecutorum* 10.
43 Zie ibidem 11; zie ook Eusebius, *Historia Ecclesiae* 8, 2.
44 Zie Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34-35; Eusebius, *Historia Ecclesiae* 8, 17; zie ook Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 380-381.
45 Zie Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34-35; Eusebius, *Historia Ecclesiae* 8, 17
46 Zie Fox, *Pagans and Christians*, 16-23, 609 e.v.
47 Zie Roger Haight, *Christian Community in History Vol. 1* (London: Continuum, 2004), 201-202; zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 383; zie Bakker, *De weg van het wassende water: Op zoek naar de wortels van het baptisme* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2008), 164.
48 Zie Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48; zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 164.
49 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 383; zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 165.
50 Zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 165.
51 Zie Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48; 50; zie Von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 70; Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 190.
52 Eigen vertaling; Eusebius, *Historia Ecclesiae* 10, 9.
53 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 384-385.
54 Zie Haight, *Christian Community in History*, 201.
55 Zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 168.
56 Zie Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom*, 384.
57 Zie Von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 66; zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 169.
58 Zie Von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 67: "Der Ton, in dem er von ihnen [heidense filosofen, JMA] spricht, ist selten achtungsvoll, niemals freundlich und jedenfalls in der Sache so gut wie überall entschieden polemisch."
59 Zie Lactantius, *Divinae Institutiones* IV, 3, 2.
60 Zie ibidem V, 12.
61 Zie ibidem V, 13.
62 Zie ibidem V, 14; 21.
63 Eigen vertaling; ibidem V, 14.
64 Ibidem V, 20.
65 Zie ibidem V, 20; vgl. Tertullianus, *Apologeticum* 50: "Martelarenbloed is een zaad."
66 Zie Lactantius, *Divinae Institutiones* V, 20.
67 Zie ibidem V, 20; ook Lactantius *Epitome divinarum institutionum* 54.
68 Eigen vertaling; Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48.
69 Zie bijvoorbeeld Johannes Calvijn, *Institutie* IV, 20; Bakker, *De weg van het wassende water*, 141.
70 Zie Bakker, *Het wassende water*, 144.
71 Zie ibidem, 132. Het is zeer waarschijnlijk dat het gedachtegoed van Schleitheim teruggaat op de Balthasar Hubmaiers catechismus van 1526, zie Gerald Biesecker-Mast, "Anabaptist Separation and Arguments Against the Sword in the Schleitheim Brotherly Union" *The Mennonite Quarterly Review* 74 no. 3 (2000): 387.
72 Schleitheim Confessie, art. 4: "Allso werden nu auch von uns angezweifelt die unchristlichen, auch teuffelischen waffen des gewalts fallen, als da seint Schwert, Harnasch und dergleichen und aller irer brauch für freunde oder wider die Feind, in krafft des worts Christi, Ir söllend dem ubel nit widerstan."
73 Zie Biesecker-Mast, 393; zie ook Daniel L. Akin, "An Expositional Analysis of the Schleitheim Confession" *Criswell Theological Review* 2 no. 2 (1988): 345.
74 Zie Bakker, *Het wassende water*, 142.
75 Zie Akin, 365: "Their program is one of religious liberty, separation of church and state, pacifism, and complete abstention from public life."
76 Schleitheim Confessie, art. 6 geciteerd uit Bakker, *Het wassende water*, 136.
77 Zie J. Bakker, *John Smyth: De stichter van het baptisme* (Wageningen: H. Veenman & zonen, n.d.), 87; Barrie White, "Early Baptist Arguments for Religious Freedom: Their Overlooked Agenda" *Baptist History and Heritage* 24 no. 4 (1989): 4-5.
78 Zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 227; Bakker, *John Smyth*, 87. Ook John Smyth was een voorstander van geloofsvrijheid. In zijn *Confession of Faith* (1612?) zegt hij: "Leave Christian religion free, to every mans conscience", zie Bakker, *John Smyth*, 112-113; White, 3.
79 Eigen vertaling; Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mistery of Iniquity* (London: The Kingsgate Press, 1935), 69. Helwys wijst bovendien op het belang van geloofsvrijheid voor de joden, zie White, 6.

80 *Standard Confession*, art. 24 geciteerd uit Bakker, *Het wassende water*, 231.
81 Zie Bakker, *De weg van het wassende water*, 215-219; zie ook Bakker, *John Smyth*, 83, 156; zie Timothy L. Hall, *Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty* (Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1998), 1-11; zie Matthijs de Blois, "Freedom of Religion as the Fruit of the Radical Reformation" in Richard O'Dair and Andrew Lewis (eds), *Law and Religion: Current legal Issues 2001, Vol. 4* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 170, 177-178. Opgemerkt moet worden dat Williams slechts voor een bepaalde tijd baptist genoemd mag worden. Enkele maanden na de stichting van de eerste baptistengemeente van Amerika in 1638, verliet hij deze, om zich nooit meer bij een kerk aan te sluiten.
82 Zie Hall, *Separating Church and State*, 6, 18-33, 78. Het separatisme is een puriteinse beweging die hervorming niet langer binnen de bestaande kerk zoekt, maar zich daarvan heeft afgescheiden (zogenaamde 'dissenters'), zie Steven Paas, *De gemeenschap der heiligen: Kerk en gezag bij Presbyteriaanse en Separatistische Engelse Puriteinen 1570-1593* (Dissertatie, Theologische Universiteit Apeldoorn, 1996), 113-119.
83 Zie Hall, *Separating Church and State*, 30, 86-91.
84 Roger Williams, *The Bloudy Tenent, of Persecution*, hoofdstuk 40. Via http://books.google.nl/books?id=IL8MAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
85 Geciteerd door Timothy Hall uit Roger Williams aan Maj. John Mason and Gov. Thomas Prence, 22 juni 1670; Glen W. LaFantasie (ed.), *The Correspondence of Roger Williams* (Hanover: Brown University Press, 1988), 2:617.
86 Zie Edwin S. Gaustad, "Roger Williams: Beyond Puritanism" *Baptist History and Heritage* 24 no. 4 (1989): 18; Hall, *Separating Church and State*, 1-11, 116 e.v., 149-152.
87 Zie Gaustad, 17: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof."

Van gunst naar recht

Hoe de godsdienstvrijheid in de negentiende eeuw haar vorm kreeg

Emo Bos

1. Inleiding

In het midden van de negentiende eeuw veranderde de vrijheid van godsdienst van gunst in recht. De erkenning van dit grondrecht wordt nogal eens gezien als vrucht van de Franse Revolutie. Anderen wijzen voor het ontstaan ervan op de gewetensvrijheid die al in 1579 in de Unie van Utrecht was gegarandeerd. Het zou om een op de Bijbel gegrond recht gaan dat eerst in de negentiende eeuw zijn volle omvang kreeg. Wat leert de geschiedenis ons hierover?

2. Het vroege christendom

Om maar met de deur in huis te vallen: vanouds heeft de christelijke kerk niet op de bres gestaan voor godsdienstvrijheid voor alle burgers. De kerk was erop gericht de mensen te bekeren tot het Evangelie. Desnoods met dwang, zeker wanneer het om ketters ging.[1] Daarbij werkte ze sinds de Romeinse keizer Constantijn (280-337) samen met de staat. Deze samenwerking beperkte echter de vrijheid van godsdienst. De staat had belang bij de kerk en de kerk bij de staat: beide konden geloofsverdeeldheid niet gebruiken. Vanaf de vierde eeuw was er dan ook sprake van een staatsgodsdienst die geen ruimte bood aan godsdienstige dissidenten.

3. De reformatie

De reformatie bracht in deze situatie een belangrijke verandering. Luther en Calvijn kwamen op voor de persoonlijke verantwoordelijkheid van de gelovigen. Een weerslag daarvan is te vinden in artikel 28 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Daarin wordt iedere gelovige opgeroepen zich bij de kerk van Christus te voegen, zelfs al zouden de overheden zich daartegen verzetten. Die persoonlijke roeping vroeg van de overheid vrijheid van belijden en eredienst. Immers, verantwoordelijkheid kan niet bestaan zonder vrijheid. Minder consequent was dat de vrijheid van andersgelovigen daarbij niet goed in beeld was.
Godsdienstvrijheid werd in ons land voor het eerst vastgelegd in de Unie van

Utrecht. Artikel 13 van die unie bepaalde dat niemand vanwege zijn religie mocht worden vervolgd. Voor die tijd was dat een revolutionaire bepaling. Slechts weinig koninkrijken en keizerrijken kenden iets dergelijks. Toch was die vrijheid maar beperkt. Eigenlijk strekte ze zich alleen uit tot de gewetensvrijheid, de vrijheid van de individuele geloofskeuze van iedere onderdaan. De andere onderdelen van de godsdienstvrijheid, de vrijheid van belijden, de vrijheid van eredienst en de vrijheid van kerkorganisatie, ontbraken in de Republiek der Verenigde Nederlanden, zoals ze ook ontbraken in de *Institutie* van Calvijn en de geschriften van de andere reformatoren.
Het kwam er op neer dat niet-gereformeerden, zoals de rooms-katholieken, luthersen, doopsgezinden en joden slechts werden gedoogd. Zij waren weliswaar niet gedwongen tot de gereformeerde religie over te gaan en konden doorgaans ongestoord in hun schuilkerken bijeenkomen, maar ze waren tweederangs burgers, die geen overheidsambt mochten bekleden. Nog minder ruimte bestond er voor ketters: zij werden in de zeventiende eeuw vervolgd vanwege hun 'goddeloze' publicaties.[2] Maar ook voor de Gereformeerde Kerk was de situatie niet zo ideaal. De door haar begeerde steun van de kant van de overheid had haar prijs. Gedurende de tijd van de Republiek ondervond ze als de 'publieke kerk' veel bemoeienis van de overheid.[3] Illustratief daarvoor was dat de Staten-Generaal in 1618 een nationale synode bijeenriepen en een goede vertaling van de Bijbel bevalen, maar ook dat dezelfde Staten-Generaal daarna twee eeuwen lang hebben verhinderd dat er opnieuw een nationale synode bijeenkwam. Veelvuldig lieten de overheden zich ook in met kerkelijke zaken, zoals met betrekking tot de uitleg van het vierde gebod en de invoering van de psalmberijming van 1771.[4] Iemand als Voetius heeft zich zeer verzet tegen het overheidsoptreden, maar hij tastte de wortel niet aan. Ook hij huldigde met Calvijn de gedachte dat de overheid voedsterheer is van de kerk.[5]

4. Verenigde Staten

In de loop van de jaren waren veel protestantse dissenters om geloofsredenen naar de Verenigde Staten gevlucht. Daar hervonden ze de vrijheid om op hun wijze God te dienen en hun geloof samen met anderen te belijden. Tot hen behoorden niet alleen puriteinen (De Mayflower), quakers en baptisten, maar ook presbyterianen. Het is geen wonder dat deze gelovigen, die vroeger vervolgd waren, zich als vurige pleitbezorgers van godsdienstvrijheid ontpopten. Al in de zeventiende eeuw deden mensen als Roger Williams[6] en de quaker William Penn[7] van zich horen. Bekend is de uitspraak van Penn, dat zelfs als het volk de omvangrijkste burgerrechten kende, het niet echt gelukkig zou kunnen zijn zonder de verzekering van de vrijheid van geweten.[8] Zonder de andere geloofsrichtingen te kort te doen, kan men stellen dat het vooral de puriteinse congregationalisten[9] zijn geweest, die in de zeventiende en achttiende eeuw vanuit hun geloofsvisie

hebben gestreden voor een vrije kerk in een vrije staat.[10] In de loop van de tijd sloten presbyterianen en zelfs rooms-katholieken zich hierbij aan. Zij stelden dat ieder mens voor zijn geloofskeuze individueel verantwoordelijk is tegenover God en voor de uitoefening daarvan dan ook de vrijheid moet hebben. Deze vaderen kunnen worden gezien als de grondleggers van de godsdienstvrijheid, zoals die in de Verenigde Staten bij de onafhankelijkheid in 1776 gestalte kreeg. Als eerste amendement van de *Bill of Rights* van de Federale Grondwet werd de nog steeds geldende bepaling opgenomen dat het congres geen wetten zou maken met betrekking tot de vestiging van een godsdienst, of wetten die de vrije uitoefening daarvan zouden verhinderen.[11] Anders gezegd: de staat zou zich niet bemoeien met de kerk en de kerk had alle vrijheid voor haar erediensten en organisatie. De kerk was vrijgemaakt van de staat![12]

5. De Revolutie van 1789

Europa bood een ander beeld. Daar brak de Franse Revolutie uit, als een reactie op het willekeurige vorstenabsolutisme van de Bourbons (gebaseerd op het 'Droit Divin') en de grote macht en privileges van de Rooms-katholieke Kerk en haar geestelijkheid. Ze moet met haar slogan 'ni dieu ni maître' als antigodsdienstig worden beschouwd. Op 14 juli 1789 werd de Bastille-gevangenis bestormd en op 26 augustus 1789 verscheen de beroemde *Déclaration des Droits de l' Homme et des Citoyens*, de grondwet van de nieuwe wereldbeschouwing. Deze was zuinig voor de godsdienst. In artikel 10 werd weliswaar de vrije keuze van geloof gegarandeerd, maar erediensten en andere manifestaties waren slechts toegestaan als ze de openbare orde niet stoorden.[13] Als men bedenkt dat de openbare orde in de jaren daarna vooral onder Napoleon een buitengewoon hoge prioriteit kreeg, zal het niemand verbazen dat de godsdienstvrijheid in haar vier aspecten een lage waardering genoot. De staat wilde de zeggenschap over de kerk en het geloof hebben. Onder Napoleon is er in die zin dan ook veel geregeld. Niet alleen in het *Wetboek van Strafrecht* (de *Code Pénal*), maar vooral in de speciaal voor de kerken bestemde wet: de *Loi relative à l'Organisation des Cultes* van 1802.
Ons land werd in 1810 ingelijfd door Frankrijk en kreeg een jaar later ook de Franse wetgeving. Op grond daarvan werd onmiddellijk een aanvang gemaakt met de reglementering van de kerkelijke organisaties. Door de val van Napoleon bleef het bij voorbereidingen, maar koning Willem I zette het napoleontische beleid na 1813 voort. Dat werd hem mogelijk gemaakt doordat de Franse wetten hun gelding bleven houden en hij als soeverein vorst nagenoeg absolute macht verkreeg. Hij gaf de meeste protestantse kerkgenootschappen en ook de synagoge reglementen en plaatste ze daarmee onder regeringstoezicht. De pil werd verguld door forse staatssteun aan de kerken (voldoening van achterstallige traktementsbetalingen), waardoor dankbaarheid de kritiek smoorde.

De onder het Vaticaan ressorterende Rooms-katholieke Kerk kon natuurlijk niet buiten schot blijven. Daarom trad de koning in overleg met Rome over een nieuw concordaat. Toen de paus zich afwijzend opstelde, trof hij zelf maatregelen. Al eerder had hij de benoeming van geestelijken aan zijn gezag onderworpen en daar ging hij mee voort. Ook ontwierp hij naar Duits voorbeeld een blauwdruk voor één kerkelijke organisatie van zowel katholieken als oudkatholieken.[14] Het onverwacht in 1827 tot stand gekomen concordaat belette de uitvoering van het plan. De ironie wil dat ook aan het concordaat geen gevolg werd gegeven. Kenmerkend voor de kerkpolitiek was het dwangmatige: wie zich niet aan de regels hield kreeg het met Den Haag aan de stok. Dat ondervonden na 1813 de stevenisten, die zich vanwege de napoleontische ingrepen van de Rooms-katholieke Kerk hadden afgescheiden en eigen diensten belegden. Ook de katholieke geestelijken in België kregen het te verduren. Velen werden beboet en gevangengezet, omdat zij zich in hun publicaties of in hun preken kritisch over de regering hadden uitgelaten.[15] De antikatholieke politiek van de koning deed de rooms-katholieken het vertrouwen in zijn regering verliezen en moet als de belangrijkste oorzaak van de Belgische opstand worden beschouwd.

De reglementering die de protestantse kerken kregen, bleef niet beperkt tot de organisatie. Het *Algemeen Reglement voor het bestuur van de Hervormde Kerk in het Koningrijk der Nederlanden* gaf het al sinds de achttiende eeuw bestaande rationalisme in die kerk ruim baan. Dit leidde in 1834 tot de Afscheiding onder leiding van de predikanten H. de Cock en H.P. Scholte. Meer dan tien jaar lang zijn de afgescheiden hervormden net zo als de stevenisten eerder vervolgd, alleen op een veel grotere schaal. Geen wonder dat uit hun kringen stemmen opgingen ten gunste van godsdienstvrijheid. Zij werden daarbij gesteund door Groen van Prinsterer, die in 1837 de brochure *De maatregelen tegen de afgescheidenen aan het staatsrecht getoetst* publiceerde. Daarin gaf hij aan dat de regeringspolitiek niet overeenstemde met de Grondwet. Hij werd krachtig bestreden door Thorbecke, Van Appeltere en andere regeringsgezinden. Beide partijen beriepen zich op de Grondwet, die zich ten aanzien van de vrijheid van godsdienst echter niet ondubbelzinnig uitliet. Doordat ook de Raad van State de regeringspolitiek contraproductief achtte en enkele rechtbanken het beroep van de afgescheidenen op het recht op vrijheid van godsdienst bleven honoreren, begon het regeringsfront te verzwakken.

Het repressieve beleid van de regering werd volgens de departementale stukken ingegeven door een behoefte aan een sterk overheidsgezag, eenheid van kerken, het voorkomen van partijschappen zoals men die tijdens de Republiek had gekend, en de wens tot handhaving van de vanouds bestaande sterke band met de Hervormde Kerk. Het beleid was gegrond op de opvatting dat godsdienstvrijheid strikt genomen alleen maar de vrijheid van geweten garandeerde en in feite dus een privézaak was. Een niet onbelangrijke rol speelde daarbij de opvatting dat de koning als soeverein eindverantwoordelijk was voor het hele reilen en zeilen

van de staat. Een daarmee vergelijkbare opvatting had J.R. Thorbecke. Hij verdedigde het optreden tegen de afgescheidenen, omdat de overheid naar zijn oordeel het recht en de bevoegdheid had te beslissen over het al dan niet toelaten van nieuwe kerkgemeenten. Niet- erkende godsdienstige groeperingen die een eredienst organiseerden waren in overtreding. Zijn staatsleer hield in dat de staat was samengesteld uit een geheel van onzelfstandige onderdelen, bijeengehouden door overheidsgezag. Volkomen vrijheid van eredienst en kerkorganisatie was in die visie niet goed denkbaar. Deze staatsleer mag dan zo niet meer bestaan, het idee dat de staat als hoogste orgaan de zeggenschap heeft over alle organisaties en levensverbanden is nog altijd springlevend. Het van staatswege opleggen van het gelijkheidsbeginsel ten koste van de ideële vrijheid van scholen of maatschappelijke organisaties, is daar een voorbeeld van.

6. De weg van gunst naar recht

De vervolging van de afgescheidenen stuitte in de loop van de jaren op toenemende weerstand. Van de zijde van de afgescheidenen pleitten predikanten en hun advocaten, onder wie A.M.C. van Hall, C. M. van der Kemp en D. Donker Curtius, vurig en gemotiveerd voor echte godsdienstvrijheid. Ze wisten daarbij ook het belang ervan aan te geven. De afgescheiden predikant H.P. Scholte betoogde voor de rechtbank van Utrecht in 1836: "Men begint meer en meer in te zien dat elke vrijheid met de vrijheid van godsdienst in het nauwste verband staat; en dat de laatste niet gekrenkt kan worden, zonder dat elke vrijheid in de waagschaal gesteld wordt."[16] Dergelijke betogen, die ook gepubliceerd werden, misten hun uitwerking niet. De publieke opinie veranderde ten gunste van de afgescheidenen. Men ging inzien dat men niet met oproerkraaiers, maar met vrome gelovigen te maken had. Ook koning Willem II (1840–1848) stelde zich welwillender op. Hij was zijn rooms-katholieke vrienden en ook de afgescheidenen gunstig gezind en liet dat feitelijk ook merken. Toch bleef godsdienstvrijheid ook in zijn handen een gunst en geen recht. Echt veranderen wilde hij als absolutistisch vorst niet. Toen ds. Scholte hem op 26 juni 1841 onder verwijzing naar de situatie in de Verenigde Staten van Noord-Amerika vroeg om zich niet meer met de afgescheiden en rooms-katholieke kerken in te laten, kreeg hij nul op het rekest.[17] De minister van Eredienst, H. van Zuylen van Nijevelt, adviseerde de koning niet op het verzoek in te gaan. Het zou niet alleen een totale verandering van de Grondwet meebrengen, maar ook de rechten van bestaande kerken krenken. Daarbij dacht hij in het bijzonder aan de door artikel 192 gewaarborgde betalingen aan de Hervormde Kerk.[18]
Maar al wenste de regering het in haar ogen radicale Noord-Amerikaanse systeem niet in te voeren, ze voelde anderzijds toch ook steeds minder voor bemoeienis met kerkelijke zaken. Dat bleek bij het verzoek van dr. H. Moorrees[19] en enkele

duizenden hervormden om de oude gereformeerde leer in ere te herstellen.[20] Dat ging de regering te ver: ze verklaarde niet bevoegd te zijn over leergeschillen te beslissen. De minister deelde zelfs mee dat de kerk voortaan zelf de door haar gewenste veranderingen in de kerkorde diende aan te brengen.
Het was duidelijk: de oude religiepolitiek liep op haar laatste benen. De gewenste eenheid was een onbereikbare droom gebleken en zelfs in haar tegendeel veranderd. België had zich vanwege de krenking van de rechten van de katholieken in 1830 afgescheiden en enkele jaren later was de Hervormde Kerk in ons land gescheurd. De groei van de afgescheiden gemeenten bleek niet te keren. Het gevolg van haar politiek was dat de regering zowel de katholieken als de afgescheidenen van zich had vervreemd. Veel afgescheidenen emigreerden naar Amerika. Ook de rooms-katholieken voelden zich achtergesteld en klaagden over het gebrek aan vrijheid van godsdienst. De pauselijke curie protesteerde tegen de bemoeizucht van het departement van Eredienst en hekelde het zogenaamde recht van placet.[21]
Het roer moest dus om. De welwillendheid van Koning Willem II schoot te kort. Zelfs van liberale zijde werd schande gesproken over de wijze waarop de overheid omging met godsdienstige zaken.

7. Omslag

De omslag kwam in 1848, toen koning Willem II naar aanleiding van liberale revoluties in het buitenland in één nacht van autocraat enigszins constitutioneel werd of, zoals hij zelf zei, van zeer conservatief zeer liberaal. Met de invoering van de constitutionele monarchie kwam er een nieuwe Grondwet, die meer en beter geformuleerde burgerrechten kende. Het recht op godsdienstvrijheid werd verruimd. De belangrijkste verbetering betrof de vrijheid van eredienst en kerkorganisatie. Openbare godsdienstoefening binnen gebouwen was voortaan te allen tijde toegelaten. De overheid mocht slechts maatregelen nemen ter verzekering van de openbare orde en rust. Deze vrijheid werd nog versterkt door de erkenning van het recht van vereniging en vergadering. Voor de kerkgenootschappen was het belangrijk dat aan alle dezelfde bescherming werd verleend. Dus niet alleen maar aan de bestaande, zoals in de Grondwet van 1814/1815 het geval was. Ook de band met de staat werd losser door de omschrijving: "De koning *waakt* dat alle kerkgenootschappen zich houden binnen de palen van gehoorzaamheid aan de wetten van den Staat."[22] De term "ziet er op toe" kwam te vervallen, omdat die de koning het recht leek te geven zich met kerkelijke aangelegenheden te bemoeien. In een afzonderlijk artikel werd nog eens aangegeven dat kerkelijke gemeenten vrij waren in de keus van hun predikanten en priesters. Ook konden ze vrij corresponderen met hun hoofden (lees: de paus), en hun kerkelijke voorschriften afkondigen.[23]
De reactie op deze uitbreiding van de godsdienstvrijheid is voor onze begrippen

vreemd. Van protestantse zijde stak een storm van verontwaardiging op tegen de opheffing van het recht van placet, het koninklijke toezicht op de correspondentie van de rooms-katholieken met het Vaticaan. Praktisch functioneerde dit recht al enige tijd niet meer. Koning Willem II wist niet wat hij er mee aan moest en had er ten diepste een hekel aan. Het ging dus eigenlijk meer om een symbolische bevoegdheid. Maar meer gedreven door angst voor de macht van Rome dan door ware vrijheidszin verzette vooral de Hervormde Kerk zich tegen de nieuwe bepaling. Enkele jaren later brak een nog veel massaler protestants verzet uit toen de bisschoppelijke hiërarchie werd "hersteld". Maandenlang verschenen er pamfletten en allerhande publicaties, waarin op soms rauwe en beledigende wijze werd gesproken over de toenemende macht van "het roomse gevaar".
Het siert Groen van Prinsterer dat hij zich in die tijd distantieerde van de verontwaardiging en het hoofd koel hield. Hij had er oog voor dat godsdienstvrijheid niet het privilege van één groep gelovigen, maar van alle burgers moest zijn. De Wet op de kerkgenootschappen van 1853, eigenlijk slechts een betrekkelijk mager compromiswetje, heeft een van Groen afkomstige aanhef die de vrijheid van godsdienst voor kerkgenootschappen heel mooi aangeeft:

> "Aan alle kerkgenootschappen is en blijft de volkomen vrijheid verzekerd, zich met betrekking tot alles wat hunnen godsdienst en de uitoefening daarvan in hunnen eigen boezem betreft, te regelen."

Een prachtige zin die – in ieder geval op papier – de vrijheid van organisatie veilig stelde. Doordat bij die wet ook de oude napoleontische wet van 18 Germinal an X (*Loi relative à l'Organisation des Cultes*, 1802) werd ingetrokken, kon van een echte vrijheid van organisatie worden gesproken. De godsdienstvrijheid werd nog versterkt door de Wet vereniging vergadering van 1855 die de verenigingsvrijheid die de Grondwet toekende daadwerkelijk vorm gaf. Bij die wet werden eindelijk ook de bepalingen van de *Code Pénal*, die tegen de erediensten van de afgescheidenen waren gebruikt, ingetrokken. Daarmee werd de godsdienstvrijheid van gunst een recht.
Wat nog restte was de vrijheid van belijden. Op zich was de burger sinds 1815 vrij om via publicaties en ook publiek getuigenis af te leggen van zijn geloof. Weliswaar was die vrijheid onder keizer Napoleon en koning Willem I ingeperkt door de bepalingen van de *Code Pénal* en enkele gelegenheidswetten, die kritiek op de regering en de ambtenaren aan banden legden, maar dat behoorde in de jaren dertig al tot het verleden. Slechts het onderwijs was niet vrij. Openbare scholen waren regel, christelijke scholen werden niet of zeer spaarzaam toegestaan. Het bijzondere onderwijs werd niet door de staat bekostigd. Deze situatie betekende een indirecte inbreuk op de godsdienstvrijheid en was de oorzaak van de zogenaamde Schoolstrijd, die tot 1917 heeft geduurd.

8. De christelijke inbreng

De bijdrage van de christelijke kerk aan het tot stand komen van de godsdienstvrijheid is dus divers. In het voetspoor van de oude kerk is van christelijke zijde jarenlang vastgehouden aan de band tussen staat en kerk. Deze band stond de realisatie van godsdienstvrijheid in de weg. Het beginsel van de reformatie, dat ieder mens persoonlijk verantwoordelijkheid is tegenover God, bracht weliswaar de individuele gewetensvrijheid, maar niet het aanvaarden van volledige geloofsvrijheid. De gereformeerden konden niet accepteren dat andere geloofsrichtingen publieke activiteiten organiseerden en vroegen de overheid om steun voor de kerken om bestrijding van de valse godsdienst. Daarin was het calvinisme halfslachtig. Een vergelijkbare situatie deed zich voor in de ons omliggende landen. Het ontbreken van vrijheid van belijden, eredienst en organisatie, belette de realisatie van volle godsdienstvrijheid. Het zijn dan ook de vervolgde christenen geweest die het proces naar volledige godsdienstvrijheid hebben bevorderd. Meer dan de voorgangers van de gevestigde kerken beseften zij dat staat en kerk, overheid en koninkrijk Gods van ongelijksoortige aard zijn. In de Verenigde Staten, waarheen velen om geloofsredenen waren gevlucht, kregen de burgers vanaf de zeventiende eeuw het recht om God in gemeenschap of individueel op de door hen gekozen wijze te dienen.[24] Dit resulteerde in het Eerste Amendement, een bepaling in de Amerikaanse Grondwet die elke staatsbemoeienis met de kerk en geloofszaken verbood. Deze vorm van godsdienstvrijheid is via de rede van president F. D. Roosevelt voor het Amerikaanse Congres in de internationale verdragen terecht gekomen.[25] Roosevelt noemde de vrijheid van een ieder om God op zijn eigen wijze te vereren, waar ook ter wereld, een essentieel recht voor de mensen.[26] Een goede omschrijving van de vrijheid van godsdienst is vervolgens door toedoen van zijn echtgenote in artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens terecht gekomen. Deze tekst diende later als voorbeeld voor artikel 9 van het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens.[27] Daarmee plukt Europa nog steeds een vrucht van vrijheidsstrijd van de naar Amerika gevluchte dissidenten.

In ons land is de godsdienstvrijheid vooral bevorderd door de afgescheidenen met hun vaak indrukwekkende pleidooien in strafzaken. Zij publiceerden deze ook, waardoor het repressieve bewind van koning Willem I aan de kaak werd gesteld. Ook hier waren het dus de vervolgden die de betekenis van godsdienstvrijheid het best onderkenden.[28] Dat geldt ook voor de rooms-katholieken in de Zuidelijke Nederlanden, die in de jaren 1815–1830 onder vervolgingen hebben geleden. De Grondwet die het vrijwel geheel katholieke België in 1831 kreeg, had niet voor niets een prachtige bepaling over godsdienstvrijheid. Een bepaling die tot op de dag van vandaag nog ongewijzigd is, maar opmerkelijk genoeg niet strookte met de katholieke traditie in die tijd.[29]

Steun kregen de vervolgden van onder meer Groen van Prinsterer, maar uiteindelijk gingen er ook onder de liberalen stemmen op het recht op godsdienstvrijheid te verruimen. Die vrijheid is dan ook na 1848 grotendeels gerealiseerd, ondanks het verzet van Thorbecke, de synode van de Hervormde Kerk en veel protestanten. Thorbecke wilde de eindverantwoordelijkheid voor het kerkelijke leven bij de overheid houden. De Hervormde Kerk en ook andere protestanten stelden prijs op handhaving van de nauwe band met de staat en vreesden de invloed van de Rooms-katholieke Kerk. Maar in de loop van de tijd is men gaan beseffen dat godsdienstvrijheid in haar vier aspecten pijler van de rechtsstaat is. Krenking ervan stelt elke andere vrijheid in de waagschaal, zoals ds. Scholte tegenover zijn rechters verklaarde.

Noten

1 Zo rechtvaardigde Augustinus (354–430) in zijn *Contra Gaudentium Donatistarum episcopo*, I, 28, met een beroep op Lucas 14:16–24 inmenging van de staat in kerkelijke zaken. Hij zag het als plicht van de overheid op te treden tegen mensen die zich schuldig maakten aan ketterijen en schisma's. Deze opvatting is van betekenis voor de wijze waarop Thomas van Aquino de inquisitie theologisch gefundeerd heeft en vormde voor Lodewijk XIV een argument voor de intrekking van het edict van Nantes, aldus A. Sizoo, *Augustinus. Leven en werken* (Kampen: J.H. Kok, 1957), 242–244.

2 E. Bos, *Soevereiniteit en Religie. Godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten* (Hilversum: Verloren, 2009), 30–33.

3 De bemoeienis van de overheid had ze ook aan haar eigen kerkorde te danken, want die gaf overheidspersonen het recht haar vergaderingen bij te wonen. Zie de artikelen XXVIII, XXXVII en L.

4 Bos, *Soevereiniteit en Religie*, 21–29.

5 Gebaseerd op de tekst van Jesaja 49:23: "En koningen zullen uw voedsterheren zijn, hun vorstinnen uw zoogvrouwen..." (Statenvertaling)

6 Roger Williams (c. 1603–1683) was aanvankelijk geestelijke in de Anglicaanse kerk, werd later baptist en nog weer later seeker. In zijn *The bloody Tenent of Persecution* (1644) pleitte hij voor religievrijheid en scheiding van kerk en staat.

7 William Penn (1644–1718) was een leider van de quakers. In Engeland is hij meermalen tot gevangenisstraf veroordeeld. Hij voer in 1675 naar Amerika, waar hij in 1682 de quakerstaat Pensylvania stichtte, waarin veel vervolgde groepen uit Europa hun toevlucht vonden. De staat kreeg een constitutie met veel tolerantie en gewetensvrijheid.

8 Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1927), 53.

9 Het congregationalisme of independentisme gaat uit van de autonomie van de plaatselijke kerk, die geheel vrij is van een kerkverband of staatsgezag. Men kent slechts Christus en de Bijbel als autoriteit. De grondlegger is Robert Browne (1550–1633). Het is een puriteins calvinistische geloofsrichting. Zie L.D. Terlaak Poot, "Congregationalisme" in F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon (red.),*Christelijke Encyclopedie* (Kampen: J.H. Kok, 1957^2), 282-283

10 Leonard Verduin, *The Reformers And Their Stepchildren* (Sarasota, Florida: Pinecraft, herdruk, 1991), 89–94.

11 "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances."

12 Verduin, *The Reformers*, 89-94.

13 Artikel 10: "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. "

14 Bos, *Soevereiniteit en Religie*, 211–213.

15 Ibidem, 204–210.
16 *Verdediging van conciëntie- en godsdienstvrijheid. Twee pleitredenen uitgesproken te Utrecht en te Amsterdam*. ('s-Gravenhage 1836), 1, 2.
17 "Alle zwarigheden betrekkelijk het Concordaat zoowel als betrekkelijk de toenemende klagten der niet gescheidene Gereformeerden zouden dan wat het Gouvernement betrefd vervallen.", aldus ds. H.P. Scholte in zijn adres van 26 juni 1841. Anders dan zijn medebroeders was het Scholte niet te doen om herstel van de geïdealiseerde volkskerk van vroeger, maar veeleer om een ook van de staat onafhankelijke, alleen door Gods Woord bepaalde, confederatieve aaneensluiting van gemeenten zonder publiek karakter. Die gemeenten waren verenigingen van gelovigen zonder een sterk kerkverband. Zie *Officiële Stukken*, II, (1884), 194, 213–214. Dit verschil van mening zorgde al spoedig voor conflicten binnen de kring van de afgescheidenen, onder wie hij wel de meest begaafde en fascinerende persoonlijkheid was. In april 1847 vertrok Scholte naar Amerika. Tussen de 700 en 800 gelovigen sloten zich bij hem aan. In Pella (Iowa) stichtte hij een nieuwe kolonie, waarin hij zijn gaven als veelzijdig kolonisator krachtig heeft ontplooid. Kerkelijk raakte hij met een kleine independente gemeente in het isolement. Zie *Archiefstukken*, IV, 443–444 en F.L. Bos, "H.P. Scholte" in F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon (red.), *Christelijke Encyclopedie* (Kampen: J.H. Kok, 1957[2]), 89-90.
18 Rapport van 15 juli 1841. Zie *Archiefstukken*, IV, 447–449.
19 Bernardus Moorrees (1780–1860) was een rechtzinnig hervormd predikant die sympathiek stond tegenover de afgescheidenen, maar niet met hen mee ging. Hij stond achtereenvolgens te Vuursche (1807–1809), te Bovenkarspel (1809–1815), te Wijk bij Heusden (1815–1816), te Nijkerk (1816–1831) en weer te Wijk bij Heusden (1831-1851). Emeritaat verkreeg hij in 1851. Zie *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme I*, (Kampen: Kok, 1978), 193.
20 Zie hierover: A.J. Bronkhorst, "*De Nederlandse Hervormde Kerk en het Algemeen Reglement van 1816*" in W. van 't Spijker en L.C. van Drimmelen (red.), *Inleiding tot de studie van het kerkrecht* (Kampen: Kok, 1992), 124.
21 Het recht van placet: het verbod om buiten toestemming van de koning of de daarvoor aangewezen minister correspondentie met buitenlandse hoven, waaronder het pauselijke, te voeren.
22 J. Th de Visser, *Kerk en Staat III* (Leiden: 1927), 343-345.
23 Artikel 162: "De kerkgemeenten hebben de vrije keus harer leeraren, en het regt van briefwisseling met hare hoofden, gelijk dat, om hunnen kerkelijke voorschriften af te kondigen, behoudens de verantwoordelijkheid volgens de strafwet."
24 Bos, *Soevereiniteit en Religie*, 44–47, met verwijzing naar G. Jellinek, *Die Erklärung*.
25 De 'Four freedoms-toespraak' hield president Roosevelt op 6 januari 1941 in het Congres. Het ging hem om: 'freedom of speech and expression', 'freedom of worship', 'freedom from want' en 'freedom from fear'.
26 "The second is freedom of every person to worship God in his own way -- everywhere in the world."
27 Artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens luidt: "Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en de inachtneming van de geboden en voorschriften."
Artikel 9 van het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens luidt:
"1. Eenieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door de eredienst, door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing ervan en het onderhouden van de geboden en voorschriften.
2. De vrijheid van godsdienst of overtuiging te belijden kan aan geen andere beperkingen zijn onderworpen dan die welke bij de wet zijn voorzien, en die in een democratische samenleving nodig zijn voor de openbare orde, gezondheid of zedelijkheid of de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen."
28 In Zwitserland vonden in de negentiende eeuw ook geloofsvervolgingen plaats. Mede naar aanleiding daarvan heeft A.R. Vinet (1797–1847) in zijn publicaties een christelijke onderbouwing van de scheiding van staat en kerk en de godsdienstvrijheid gegeven. Groen van Prinsterer en H.P. Scholte werden door hem beïnvloed.
29 In de encycliek *Mirari vos* van 15 augustus 1832 werd de eis van recht op vrijheid van geweten gelijkgesteld aan godsdienstige onverschilligheid en werd de handhaving van de band tussen kerk en staat verdedigd.

De antirevolutionaire strijd voor een vrije samenleving

Rienk Janssens

> "Of kan worden geloochend dat de centraliserende staat steeds meer uitgroeit tot een reusachtig gevaarte?" – Abraham Kuyper, 1874

1. Vrijheid als drijfveer

Vrijheid is altijd een belangrijke drijfveer geweest in de christelijke politieke traditie. De vrijheid van onderwijs was letterlijk de motor achter de antirevolutionaire partijvorming in de negentiende eeuw. De strijd voor het recht om eigen christelijke scholen te stichten, vormde de belangrijkste beweegreden om zich als orthodoxe christenen politiek te organiseren. Eerst gebeurde dat in het zogeheten Antischoolwetverbond, een organisatie die zich begin jaren zeventig van de negentiende eeuw hard maakte voor het bijzonder onderwijs als regel en het openbaar onderwijs als aanvulling. Later gebeurde het binnen de door Kuyper georganiseerde Antirevolutionaire Partij. Tekenend was dat veel christelijke schoolonderwijzers actief waren in zowel onderwijsverenigingen als antirevolutionaire kiesverenigingen.[1]

Daarnaast was ook binnen de Hervormde kerk in die tijd een vrijheidsstrijd gaande die indirect gevolgen had voor politieke bewustwording en organisatievorming. Modernisering en toenemende vrijzinnigheid onder theologen en predikanten wekten beroering onder orthodoxe gemeenteleden en leidden op tal van fronten tot actie. Landelijk groepeerden ze zich in de Confessionele Vereniging, lokaal en regionaal in bewegingen als de 'Vrienden der waarheid'. Dat het ook hier een 'democratische' vrijheidstrijd betrof, uitte zich onder meer in de tot dan toe nauwelijks aanwezige invloed van gemeenteleden op de samenstelling en benoeming van kerkenraad en predikanten. De strijd werd voorlopig beslecht in 1867, met de introductie van een nieuw door gemeenteleden (en dus niet door ambtsdragers) samengesteld kerkelijk kiescollege met het oog op het aantrekken en benoemen van predikanten en kerkenraadsleden. Kerkenraden en predikanten konden zo voor het eerst een afspiegeling gaan vormen van de samenstelling van de gemeente zelf. Ook veel van deze 'kerkelijke vrijheidsstrijders' waren daarbij tegelijk actief binnen de ontluikende politieke kiesverenigingen.

Die vrijheidsstrijd kwam terug in allerlei naamgevingen. De eerste antirevolu-

tionaire kiesverenigingen luisterden naar namen als 'Steunende op den Bijbel, verdedigen wij de vrijheid' (Goes), 'Vrijheid en Regt' (Alphen a/d Rijn), 'De vrije Fries' (Sneek) en 'Regt voor allen' (Groningen). Het beginselprogram van de Groningers was één pleidooi voor het recht tot vrije menings- en organisatievorming, los van staatsinmenging of andere invloeden. De vereniging, aldus het eerste programartikel, "vraagt slechts *regt*, regt ook voor hare beginselen, even als zij datzelfde regt gaarne aan anderen toekent; zij verlangt in één woord: *regt voor allen*. Zij is overtuigd, dat juist daardoor ieder persoon en iedere vereeniging tegen onregt gevrijwaard wordt, en zich vrijelijk en onbelemmerd kan bewegen."[2]
Waarom deze vrijheidstrijd? Wat was er aan de hand in die negentiende-eeuwse samenleving dat vrijheid zo'n leidend thema werd? Over die vraag gaat het in dit artikel, waarbij speciale aandacht uitgaat naar een aantal antirevolutionaire voormannen, hun visies op vrijheid en hoe dat doorwerkte in de zich vormende christelijke politieke partijen. Het antwoord op deze vraag blijkt verrassend actueel.

2. Franse Revolutie als contrapunt

Om de achtergrond van die vrijheidsstrijd van de vroege antirevolutionairen beter te kunnen begrijpen, moeten we dieper duiken in de negentiende eeuw zelf. Want vrijheid was sowieso een belangrijke inspiratiebron voor veel politieke en maatschappelijke agitatie, zij het voor diverse maatschappelijke groeperingen vanuit een andere motivatie en met een andere doelstelling. Die vrijheidsstrijd begon natuurlijk al met de Franse Revolutie, die letterlijk 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' predikte. Het was de strijd tegen de onderdrukkende standensamenleving, de strijd voor vrijheid van het individu en gelijke rechten voor alle burgers. Het was de strijd tegen gezag en absolutisme, de strijd voor het 'Ni Dieu, ni maitre', geen God en geen meester. Autoriteit, of het nu van de Kerk, de overheid of de bovenliggende standen kwam, werd niet langer als zodanig geaccepteerd, of het moest uit vrije wil zijn, op basis van eigen, rationele keuzes.
Dat was althans het credo. In de praktijk kon een samenleving natuurlijk nooit van de ene op de andere dag met een dergelijke revolutieleus veranderen. Ook Nederland was tot ver in de negentiende eeuw (en misschien zelfs wel tot in de twintigste) een standensamenleving. Stemmen, dat na de Grondwet van 1848 voor een beperkt mannelijk deel van de bevolking mogelijk werd, was voor velen vooral het toevertrouwen van je stem aan een hooggeplaatste in de nabije omgeving, een baron, een jonkheer of een graaf. Democratie met vrije verkiezingen voor iedereen werd pas begin twintigste eeuw mogelijk. Daarvóór behoorde het merendeel tot 'het volk áchter de kiezers': ze konden eenvoudigweg niet naar de stembus, want ze hadden geen stemrecht.
Ook om andere redenen was die vrije, gelijke samenleving nog ver weg. De strijd voor vrijheid, gelijkheid en broederschap ging in de praktijk gepaard met nogal

wat onlusten, geweld en partijstrijd. Afgezien van de gewelddadige excessen in Parijs (met als dieptepunt de onthoofding van Lodewijk XVI en Marie-Antoinette) had ook Nederland te kampen met een tweedeling in de samenleving tussen de zogeheten Patriotten en Prinsgezinden. Afkerig van zoveel partijstrijd lieten de eerste decennia van de negentiende eeuw van de weeromstuit een sterke hang naar eenheid, centralisering en uniformiteit zien. Onder aanvoering van Koning Willem I en zijn Haagse ambtenaren werd Nederland langzaamaan omgevormd tot een eenheidsstaat. Regionale tijd- en muntverschillen verdwenen, provincies in het achterland werden bereikbaar via spoorwegen en telegraaf, steden kregen te maken met voorschriften vanuit Den Haag en godsdiensten werden onderworpen aan de regels van het Ministerie van Eredienst. Als er al vrijheid en gelijkheid gepredikt werd, dan was dat vooral een proces dat van bovenaf vorm moest krijgen. Nederland zou een natie moeten worden waarin de onderdanen door de overheid werden *opgevoed* tot 'vrije en gelijke burgers'.
Op twee fronten had de ontluikende antirevolutionaire beweging moeite met deze invulling van het vrijheidsbegrip. Allereerst was het de overtuiging van veel orthodoxe christenen dat de vrijheid van de Franse Revolutie letterlijk 'van God los' was. Niet God stond er in centraal, maar de mens, niet het goddelijk gezag, maar de menselijke autonomie. Echte vrijheid was volgens de antirevolutionairen alleen maar mogelijk als het ook vrijheid in dienstbaarheid was. Zoals een vis niet vrij is op het droge maar het water nodig heeft om te kunnen overleven, zo kan de mens niet buiten God om en is hij aan God gebonden om vrij te zijn. Het tweede aspect waar de antirevolutionairen moeite mee hadden was de grote rol die de staat kreeg toebedeeld om de vermeende vrijheid te garanderen en te beschermen, een rol die in hun ogen mede voortkwam uit het 'verlichte' denken van de Franse Revolutie.
Beide bedenkingen – tegen de menselijke rede en tegen de hoge verwachtingen van staatsrechtelijke interventies – komen naar voren in het denken van de twee voornaamste grondleggers van de christelijke politiek, Groen van Prinsterer (1801 - 1876) en Abraham Kuyper (1837 - 1920). We zoomen in op hun gedachtegoed, aan de hand van publicaties die expliciet over het vrijheidsbegrip handelden.

3. Groen van Prinsterer

De visie van Groen van Prinsterer op vrijheid kan niet los worden gezien van zijn waardering van de Franse Revolutie. En die was – de naam antirevolutionair zegt het al – niet bepaald positief. In diverse geschriften hekelt hij het revolutionaire vrijheidsbegrip, dat uitging van een vrijheid zonder basis, zonder ijkpunt, zonder gezag. Zijn belangrijkste werk heette niet voor niets *Ongeloof en revolutie,*[3] twee begrippen waartussen hij een directe en haast causale relatie zag. Het grootste gevaar van het revolutionaire vrijheidsbegrip was volgens hem dat het eenvoudig

kon leiden tot dwingelandij en tirannie van de op dat moment toevallig samengestelde meerderheid, en dus van kwade invloeden die de hun toegemeten vrijheid ten koste van anderen zouden misbruiken. Vrijheid zonder richtsnoer was eigenlijk een vrijbrief om minderheden te onderdrukken en te laten voegen naar de vaak tirannieke wil van de meerderheid.
Groens visie op vrijheid komt goed naar voren in een pamflet dat hij aan de vooravond van de grondwetsherziening van 1848 publiceerde en waarin hij de spreuk van de Franse Revolutie – 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' – van kritisch commentaar voorzag.[4] Voor een deel moet zijn waardering begrepen worden in het licht van de hectiek van die tijd. De wreedheid van de Franse Revolutie lag vers in het geheugen en beïnvloedde zijn waardering van de nieuwe vrijheidsopvatting. Deze vorm van vrijheid bracht volgens Groen eigenlijk alleen maar onheil. Het bleek, zo zette hij uiteen, een:

> "Vrijheid aan de onderdanen, om Vorsten en Overheden te verjagen en te vermoorden, en zich zelven in de plaats te verheffen. Vrijheid aan Robespierre, om zijne vrije en gelijke medeburgers bij honderdtallen te slagten. (...) Vrijheid aan de Constitutionele Gouvernementen om, onder allerlei kunstmatige vormen, in naam der Wet, het lot van allen aan de willekeur eener veranderlijke Meerderheid te onderwerpen. Vrijheid aan elk bewind om, in naam van Staatsregt, Staatsbelang en Algemeen Welzijn naar eigen goedvinden over regt, belang en welzijn van iedereen te beschikken."[5]

In dit citaat komen de twee voornaamste punten van kritiek op het revolutionaire vrijheidsbegrip naar voren: de vrije mens centraal en het inzetten van de staat ten behoeve van telkens veranderende meerderheidsstandpunten. Dat dit in de praktijk voor onheil zorgde, kwam volgens Groen omdat het nieuwe vrijheidsbegrip letterlijk 'revolutionair' was: het hield geen rekening met de natuurlijke loop der dingen. Het streefde vrijheid na, maar zag over het hoofd dat er allerlei historisch gegroeide of onvermijdelijke gezagsrelaties bestaan. Het streefde gelijkheid na, maar negeerde dat mensen naar hun aard (door hun karakter, hun lichamelijke gesteldheid of door toevallige omstandigheden) simpelweg niet gelijk *zijn*. Mensen konden nog zo hun best doen om ongelijkheid of onvrijheid uit te bannen, maar elke poging daartoe zou direct een nieuwe vorm van onvrijheid en ongelijkheid tot gevolg hebben. Niet alleen de Franse geschiedenis, ook de recente gebeurtenissen in Nederland vormden hiervan een bewijs. De nieuw ingevoerde Grondwet beoogde godsdienstvrijheid, maar de vervolging van de Afgescheidenen was het gevolg. De Grondwet streefde naar gewetensvrijheid, maar leidde uiteindelijk tot een situatie waarin ouders gedwongen werden hun kinderen naar scholen te sturen "waartegen zij gemoedsbezwaren hadden".[6] Vrijheid in revolutionaire zin was tot mislukken gedoemd, omdat het tot dwang leidde, dwang

van de meerderheid tegenover de minderheid, dwang van het opstandige volk tegenover iedereen die niet aan de opstand wenste deel te nemen.
Het was om dezelfde reden dat Groen principiële moeite had met de op handen zijnde rechtstreekse verkiezingen. (Het was 1848 toen hij zijn pamflet de wereld instuurde.) Want wat was dat voor een vrijheid, als je een stem had, terwijl je niet eens wist of je stem ook daadwerkelijk gehoord zou worden? Als je kon stemmen, maar het was niet alleen onzeker of de man van je keuze in het parlement zou komen, maar ook of hij dan in het parlement een lans voor zijn en jouw standpunten kon breken. De ironie en twijfel druipen er van af:

> "Vrij. Er wordt bij meerderheid gekozen, en de keus valt op dengenen dien ik niet gestemd heb; dien ik als den gevaarlijksten mijner tegenstanderen beschouw. Vrij. De man mijner keus gaat ter Vergadering; maar de meerderheid beslist, en haar beslissing is regtstreeks tegen de zijne en mijne wenschen en beginselen gekant. Vrij. De man mijner keus stelt mijn vertrouwen te leur. Hij zegt en doet het tegenovergestelde van hetgeen ik zou hebben gewild."[7]

Vervolgens graaft Groen nog een laagje dieper. Dat de vrijheid in de praktijk voortdurend beschaamd werd, hield verband met een verbasterde visie op de staat. Zijn grootste bezwaar tegen het revolutionaire vrijheidsbegrip was dat het de staat niet meer zag als een organisme, maar als een contract tussen volk en overheid. De grondslag van de staat, zo schreef hij later in *Ongeloof en revolutie*, verwerd tot een verdrag ten dienste van de algemene wil, een verdrag dat uit vrije wil ook weer kon worden opgezegd.[8] Deze staatsopvatting deed totaal geen recht aan het eigen karakter van de staat. Ze negeerde de eigenheid van de verschillende historisch gegroeide staatsverbanden, van bijvoorbeeld monarchie en republiek. Ze ontkende dat de overheid een eigen meetlat had waarlangs zij haar verantwoordelijkheden moest invullen. Ze was een gevaar voor de historische vrijheden zoals die in Nederland waren gegroeid, bedreigde de positie van godsdiensten, van beroepsgilden en van andere maatschappelijke groeperingen. Alles was opeens afhankelijk van de vraag of de meerderheid het verdrag nog wel steunde of niet. Zo kon de vrijheid al snel omslaan in onvrijheid, omdat in feite iedereen gedwongen werd zich te voegen naar de algemene wil. Burgers werden gevangenen van het maatschappelijke verdrag en van de algemene wil en werden zo ten diepste 'staatseigendom'.
Wat stelde Groen daar tegenover? Volgens hem was het noodzakelijk dat er een vast ankerpunt was, een ankerpunt dat er voor zorgde dat ook, of juist, de vrijheid van minderheden werd gewaarborgd. Dit ankerpunt vond hij, en dat zal niet verbazen, in Gods Woord en in de reformatie die dat Woord opnieuw had blootgelegd. Ook de reformatie streefde naar vrijheid, maar wel in een specifieke vorm: "De Hervorming, gelijk het Evangelie, predikt vrijheid; maar vrijheid in

onderwerping gegrond. Onderwerping aan Gods Woord en wet, onderwerping aan elke waarheid, uit Gods Woord afgeleid; aan elk gezag, van Gods gezag ontleend. Vrijheid ter plichtsbetrachting, vrijheid van der mensen willekeur, om den wil Gods gehoorzaam te zijn."[9] Echte vrijheid kon alleen maar ontstaan via "onderwerping aan de Wet". Gebeurde dat niet en berustte de samenleving louter op een maatschappelijke overeenkomst, dan leidde dat per definitie tot vernietiging van vrijheden: kinderen kwamen in handen van de staat en godsdienst zou naar de marge van de maatschappij worden gedrongen.[10]

4. Abraham Kuyper

Als we Kuyper vergelijken met Groen, dan valt op dat ook bij hem vrijheid niet onbegrensd was, want ten diepste was de vrijheid 'onderworpen' aan een goddelijke autoriteit. Maar toch wist hij meer dan Groen het vrijheidsbegrip positief in te vullen voor de gehele samenleving, ook voor degenen die er anders over dachten. Waar Groen vooral de heersende tijdgeest en cultuur hekelde, die immers de goddelijke autoriteit inruilde voor de menselijke autoriteit, daar bood Kuyper een praktisch alternatief. Dat alternatief lag vooral in de koppeling van vrijheid aan maatschappelijke pluriformiteit. Voor Kuyper was eenvormigheid de vloek van het moderne leven, en zijn denken kan dan ook gezien worden als één pleidooi voor een samenlevingsordening rond verscheidenheid en variatie.
Om Kuypers invulling van het vrijheidsbegrip te begrijpen kunnen we het beste terecht bij zijn *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg van onze constitutionele vrijheden* uit 1874. Deze rede verscheen niet alleen in boekvorm, maar werd ook als lezing uitgesproken voor de Theologische School in Kampen en voor de antirevolutionaire kiesverenigingen in Amsterdam, Groningen en Gouda.[11] (Het Goudse district zou hem in datzelfde jaar als vertegenwoordiger naar de Kamer afvaardigen.) Het geschrift leest als een aanklacht tegen de knellende vrijheidsopvatting van zijn tijd en biedt een perspectief om burgerlijke vrijheden volgens andere waarden en maatstaven vorm te geven.
Evenals bij Groen vertrekt Kuyper vanuit het standpunt dat vrijheid niet een "vrij spel van willekeur" is, maar, zo citeert hij de Amerikaan John Winthrop,[12] een "echte, burgerlijke en tegelijk zedelijke vrijheid, die niet verstoort maar samenbindt, die juist aan het gezag haar steun ontleent".[13] Deze vorm van 'deugdelijke vrijheid' is volgens Kuyper op veel fronten in het geding, al heeft hij oog voor zaken die met de Franse Revolutie ten positieve waren veranderd, zoals de afschaffing van de bevoorrechting van de standen, de invoering van gelijkheid van burgers voor de wet en de toegenomen inspraak van het volk in allerlei publieke aangelegenheden. Maar wat het volk met de ene hand aan vrijheid gewonnen leek te hebben, dat gaf het met de andere hand even zo hard weer weg. Als grootste bedreiging van de gewonnen vrijheid noemt Kuyper de oprukkende,

allesoverheersende centraliserende staat. Al gelijk aan het begin van zijn rede toont hij zijn aversie voor deze albedil, die veel van de burgerlijke vrijheden bedreigt. Kuypers woorden zijn hier te mooi om niet volledig over te nemen:

> "Of kan worden geloochend dat de centraliserende staat steeds meer uitgroeit tot een reusachtig gevaarte, waartegenover elke burger uiteindelijk machteloos staat? Zijn niet alle zelfstandige instituten, die met soevereiniteit in eigen kring bekleed, steunpunt tot verweer boden, bezweken voor de toverleuze van de ene, ondeelbare staat? Vroeger was er autonomie voor gewesten en steden, autonomie voor gezinnen en standen, autonomie van de rechtspleging, autonomie voor onze universiteiten, voor corporaties en gilden. En tegenwoordig? De staat heeft immers achtereenvolgens al deze gebieden met zelfstandige rechten geannexeerd: de staat, die onze gewesten reglementeert, onze steden de wet voorschrijft, uw huisdeur binnengaat, uw erf onteigent, meester is van ons recht, curatoren en hoogleraren tot zijn dienaars maakt, geen enkele andere corporatie duldt anders dan van hem afhankelijk en, door de uitvinding van de administratieve rechtspraak partij en rechter tegelijk is, zo dikwijls als de burger tegen hem klaagt."[14]

Op zich heeft Kuyper zoals gezegd meer dan Groen oog voor de positieve gevolgen van de Franse Revolutie. Zo erkent hij dat de verschillende corporaties in de tijd van het ancien régime het individu onderdrukten, en dat er vanuit dat oogpunt goede redenen waren om ze te ontmantelen. Maar vervolgens is de samenleving wel van de regen in de drup terecht gekomen. Want, zo gaat hij verder: "Is het individu nú dan vrijer, weerloos en hulpeloos zoals het zich geplaatst ziet tegenover de alle corporaties in zich opslokkende Grootcorporatie van de staat? Wat zal er met ons gebeuren als de niets sparende, nauwelijks begonnen zucht naar centralisatie haar loop zal hebben beëindigd?"[15] Kuypers voornaamste vrees was dat met de centralisatie van het bestuur en de groeiende macht van de ambtenaren de onverschilligheid van de burgers zou toenemen en de trots, die vanouds de Nederlandse inwoners kenmerkte, daarmee evenredig zou afnemen. "Juist in die burgers zonder trots bij een staatsmacht zonder grenzen schuilt gevaar voor de vrijheid."[16]
Vervolgens gaat Kuyper uitvoerig in op de bakermat van burgerlijke vrijheden, die naar zijn mening gelegen is in het calvinisme. Het grootste deel van zijn redevoering is een historische uiteenzetting van hoe landen als Oostenrijk, Spanje en Frankrijk zwakke politieke vrijheden kenden, omdat de hervorming hier geen voet aan de grond kreeg, en hoe daarentegen Engeland, Amerika, Zwitserland en Nederland om reden van de doorwerking van de reformatie wel uitblonken in politieke en staatkundige vrijheden. Behalve historisch ziet Kuyper ook inhoudelijk een duidelijke relatie tussen calvinisme en vrijheidsrechten. Hij wijst op het belang dat Calvijn hechtte aan gewetensvrijheid, aan het goddelijk gezag dat de vrijheid richting gaf en aan een staatsvorm die recht doet aan de ontwikkelings-

gang van een land. Vrijheid valt in zijn ogen niet van bovenaf door een staat op te leggen, maar kan alleen ontstaan door de loop van de geschiedenis te respecteren. Om die reden is hij wars van een restauratiepolitiek en wijst hij de suggestie dat de antirevolutionaire richting terug wil keren naar een voorbijgegane situatie resoluut van de hand. Juist het calvinisme vormt een inspiratiebron om de blik voorwaarts te richten. Kuyper 'verfoeit' het herstel van de staatskerk "omdat we weten dat deze ons geloof schaadt", hij is afkerig van de gedachte dat de kerk weer zeggenschap krijgt over de scholen "omdat we weten dat dit de veerkracht van het onderwijs breekt", hij wil niet terug naar de bevoorrechting van de standen "omdat we weten dat dit nijd en wrok teweeg brengt" en hij wenst ook niet een terugkeer naar een opdeling van Nederland in zeven gewesten "omdat we weten dat niet in het provincialisme, maar in de nationaliteit de hoop voor de toekomst ligt".[17] Kuyper wil niet terug, hij wil verder, maar wel verder in vrijheid. En juist die vrijheid is met de oprukkende staat in het geding.
De richting die Kuyper schetst kan gelezen worden als een politiek program. Evenals de antirevolutionaire kiesvereniging in Groningen dat tien jaar daarvoor formuleerde, is het kernpunt gelegen in, zoals hij het formuleerde, "gelijk recht voor allen, in welke omstandigheid of van welke religie ook".[18] De gewetensvrijheid, de vrijheid van drukpers en de vrijheid van vereniging vormen de basis van de burgerlijke vrijheidsrechten, maar dat is niet genoeg:

> "Wat we willen is vrijmaking van de kerk door ze eerlijk en volstrekt van de staat te scheiden, ook in financieel opzicht, vrijmaking van de school, door ze niet aan de kerk, maar door ze onder regeling en toezicht van de staat aan de ouders terug te geven omdat de onpersoonlijke staat naar onze mening geen onderwijs kan geven (...). We zijn voorstanders van decentralisatie, van een organische volksvertegenwoordiging en van een zedelijke koloniale politiek. We eisen, dat aan de hogescholen grotere vrijheid, aan de rechtspraak grotere zelfstandigheid wordt gegeven, desnoods door een jury in te voeren."[19]

Later zou Kuyper weliswaar meer oog hebben voor een positieve invulling van de staatstaak – onder meer uitgewerkt in geschriften als *Ons Program* en *Antirevolutionaire Staatkunde*[20] –, maar de basis bleef een grote scepsis jegens de staat. De staat had de opdracht 'het kwaad te beteugelen', maar was vooral een instantie waartegen de burgers met het oog op de vrijheid zelf bescherming nodig hadden.

5. Een nieuwe vrijheidstrijd?

Wat kunnen we nu met deze uiteenzettingen? Sommige elementen klinken misschien gedateerd in de oren en moeten ook gelezen en begrepen worden tegen de achtergrond van die tijd. De politieke democratie stond nog in de kinderschoenen.

Groens observaties over rechtstreekse verkiezingen waren mede ingegeven uit angst voor het onbekende. Hij redeneerde bovendien vanuit een omlijnd wereldbeeld dat we vandaag misschien niet meer zo herkennen. Zijn ideaal en uitgangspunt was een samenleving waarin iedereen God kende en erkende, en die erkenning of ontkenning was de meetlat voor zijn maatschappijkritiek. Voor Groen waren politiek, kerk en maatschappij nauwelijks van elkaar onderscheiden. In 1860 schreef hij bijvoorbeeld de brochure *Le Parti Antirevolutionaire et Confessionel dans l'Eglise Réformée des Pays-Bas*,[21] waar niet de politiek maar de kerk als werkterrein van de antirevolutionaire richting werd vermeld. Kuyper had in vergelijking daarmee meer oog voor nieuwe ontwikkelingen en inzichten. Hij erkende de democratie als ordeningsprincipe voor politiek en samenleving en streefde vanuit de gedachte van soevereiniteit in eigen kring naar meer erkenning van de onderscheiden domeinen van staat, kerk en maatschappij.
Om de waarde van hun inzichten te bepalen, kan het helpen de blik te richten op een aantal parallellen tussen vandaag en de negentiende eeuw, zowel ten aanzien van de staatsinvloed als ten aanzien van het meerderheidsdenken. Want de staat lijkt vandaag weliswaar aan een terugtred te zijn begonnen (vergelijk de privatiseringen in sectoren als banken, vervoer en telecommunicatie), maar tegelijk vallen staat en samenleving in veel opzichten samen en beseffen we soms nauwelijks hoever de staatsarm reikt. Ingrijpen achter de voordeur, etnische registratie, preventieve risicoanalyses, vergunningen en verplichte cursussen, de staat heeft op veel manieren het maatschappelijk leven in de greep. Er is overal wel een regeltje voor en bij gezamenlijke, collectieve belangen is de overheid doorgaans het eerste aanspreekpunt. Vaak ligt het heel subtiel en is het goedbedoeld, zoals bij onderwijs en opvoeding. Maar waar de schoolstrijd ten diepste ging om de vrijheid om als ouders je kinderen een opvoeding te geven volgens de eigen levensovertuiging, daar staat het onderwijs vandaag steeds meer in teken van uiteenlopende politieke doelstellingen: goed burgerschap, sociale cohesie of achterstandsbestrijding bijvoorbeeld. Nastrevenswaardig op het eerste gezicht, maar wel ten behoeve van overheidsidealen of, zoals Groen van Prinsterer het noemde, in dienst van 'de algemene wil'.
En wat nu als die algemene wil - of in eigentijdse termen: de wil van de democratische meerderheid - niet overeenkomt met de jouwe? Als de drang naar eenheid en meerderheidsdenken sterker is dan het respect voor variatie en de wensen van minderheden? Die spanning is momenteel op het scherp van de snede zichtbaar. Met de mond belijden we allemaal zo graag het belang van variatie en minderheidsopvattingen, maar als het er op aan komt dan is het eenheidsdenken vaak sterker. We roemen de eigen verantwoordelijkheid, maar zijn huiverig als die leidt tot onwelgevallige uitkomsten. Een lage opkomst voor de inenting tegen baarmoederhalskanker wordt geweten aan een gebrekkige communicatie en niet aan het feit dat mensen ook andere keuzes kunnen maken. We prijzen de

democratie, maar voelen ons ongemakkelijk als daarbinnen opvattingen worden gehuldigd die ons niet zinnen. Een politieke partij met een afwijkende visie op vrouwen of op integratie wordt moeizaam geaccepteerd. We stimuleren het particuliere initiatief, maar slaan het tegelijk dood met een keur aan voorwaarden, regels en verdachtmakingen. Aan welzijnswerk op godsdienstige grondslag zit een naar luchtje en we kunnen er beter niet aan meedoen. We doen steeds meer beroep op informele zorg, maar stellen daar vanuit de overheid steeds meer professionele eisen aan.
Met dit in het achterhoofd worden Kuyper en Groen met hun scepsis jegens staatsinvloed en het meerderheidsdenken actueel. Want net als in de negentiende eeuw toont het begin van de eenentwintigste eeuw een hang naar een meerderheidscultuur die het minderheidsgeluid bedreigt. Mag je als politieke partij nog een afwijkend standpunt hebben over vrouwenparticipatie? Is het nog mogelijk om je vanuit je christelijke motivatie in te zetten voor je medemens, met behoud van overheidssubsidie? Bestaat er nog vrijheid om het geloof in het publieke domein vorm te geven? Christenen voelen zich steeds vaker slachtoffer van wat ze noemen de seculiere dictatuur van de meerderheid.
Dit slachtofferschap is wellicht begrijpelijk, maar niet helemaal terecht. Want de vraag is evengoed op zijn plaats of het meerderheidsdenken in de loop van de tijd de christelijke politiek zelf niet is gaan domineren. Het begon eind negentiende eeuw aanvankelijk vooral als een strijd voor het recht op de eigen overtuiging, zonder dat de staat die overtuiging ook zou moeten uitdragen. De al eerder aangehaalde Groningse kiesvereniging *regt voor allen* wist het treffend te formuleren: de vereniging "verlangt dus niet, dat de staat regtstreeks, of zijdelings tot ondersteuning of uitbreiding harer Christelijke overtuiging bijdrage. Zij vraagt slechts *regt*, regt ook voor hare beginselen, even als zij datzelfde regt gaarne aan anderen toekent".[22] Maar langzamerhand, met het volwassen worden van de parlementaire democratie, veranderde dit in pogingen om via wet en regelgeving (via de staat dus) anderen eveneens deelgenoot te maken van die specifieke overtuiging. Als expliciet voorbeeld geldt daarvan de oproep van de ChristenUnie (en haar voorgangers) om de grondwet in christelijke zin te wijzigen en de overheid te laten "erkennen dat Christus Koning is".[23]

6. Een terugtocht van staat en politiek

In zijn boek *Gevaar verplicht* (2009) stelt bestuurskundige Paul Frissen dat het meerderheidsdenken ten diepste overal zichtbaar is waar politieke partijen *via de staat* hun opvattingen aan anderen willen opleggen.[24] Zijn redenering is daarbij dat we aan de staat een aantal dermate gewichtige monopolies hebben toevertrouwd (voornamelijk die van de zwaardmacht en de belastingheffing), dat we heel voorzichtig moeten zijn om deze te verbinden met normatieve idealen van

willekeurige meerderheden. Voor onszelf zien we dat probleem doorgaans niet: de idealen zijn toch goedbedoeld en nastrevenswaardig? Maar als een andere partij, die radicaal het tegenovergestelde nastreeft, opeens de beschikking krijgt over de staatsmonopolies dan wordt het gevaar plotseling levensgroot. (En andersom geldt het vanzelfsprekend ook: voor die andere partij ben jij juist een bedreiging.) Volgens Frissen is het daarom van tweeën één: of je accepteert dat elke meerderheid ruimhartig de staatsmonopolies kan aanwenden, of je zorgt dat de staatstaken per definitie begrensd zijn, zodat geen enkele partij ze gemakkelijk voor eigen doeleinden kan gebruiken. Frissen komt bij de laatste optie uit en bepleit een verregaande inperking van de staatsmacht. Er is volgens hem een 'terugtocht' van staat en politiek nodig, zodat het niet langer vanzelfsprekend is om allerlei publieke doelen[25] op bijvoorbeeld het terrein van wonen, welzijn, zorg, onderwijs en ethiek via de band van de staat te realiseren. En dat komt goed uit, want een staat behoort zich in zijn ogen inhoudelijk helemaal niet te bemoeien met de opvoeding van kinderen, ook niet via afgeleide doelen als burgerschapsvorming of segregatiebestrijding. Een staat moet evenmin de wil hebben om allerlei misstanden preventief aan te pakken, omdat ze dan letterlijk de privégrenzen overschrijdt. En de staat (hetzij in de persoon van bestuurders of van politici) dient zich al helemaal verre te houden van kritiek op de rechtspraak. De parallellen met Groen en Kuyper zijn treffend, zowel ten aanzien van meerderheidsdwang (Groen) als ten aanzien van publieke organisatievorming van bijvoorbeeld onderwijs, welzijn en rechtspraak buiten de staat om (Kuyper).
Wat kan dit nu betekenen voor de politieke profilering van de ChristenUnie? Allereerst een diepere bewustwording (en dat vraagt meer dan we soms denken) dat de christelijke politieke beweging niet begonnen is om idealen via de staat te realiseren. Integendeel, men verzette zich juist tegen dit staatsdenken. Uitgangspunt was om zaken als onderwijs, kerk, welzijn en rechtspraak uit de groeiende invloedssfeer van de staat te halen. De staat heeft weliswaar een eigenstandige taak, hoofdzakelijk gebaseerd op het bestrijden van onrecht, maar staat en publiek vallen niet samen. Nederland met zijn particuliere organisatievorming is hiervan bij uitstek een voorbeeld. Het betekent vervolgens dat vrijheid een kernelement behoort te zijn van de christelijke politiek. Vrijheid impliceert dat je, binnen de grenzen van de rechtsstatelijke samenleving, je leven kunt inrichten volgens je eigen overtuiging, zonder dwang vanuit de staat of wie dan ook. Mensen behoren bijvoorbeeld het recht te hebben om volgens eigen inzichten te emanciperen en onderwijs te volgen. De overheid dient verder terughoudend te zijn in het uitdragen van eigen opvattingen, christelijk of niet christelijk, en er vooral zorg voor te dragen dat maatschappelijke verbanden in de samenleving de ruimte krijgen zich te ontplooien en publieke taken op zich te nemen. Ze heeft een beschermende en corrigerende functie bij bewezen onrecht, maar zal zich verder bescheiden moeten opstellen.

Maken we dit concreter, dan biedt dit voor de ChristenUnie de mogelijkheid van een offensief program voor het borgen van variëteit als een van de belangrijkste overheidstaken. Geen verdediging van artikel 23 louter omdat christenen zich bedreigd voelen, maar een schets van een toekomstgericht onderwijsmodel dat een goede juridische en financiële basis biedt voor onderwijs dat overeenkomt met de wensen en overtuigingen van ouders. Geen klaagzang over krimpende overheidssubsidies, maar aansluiten bij het particulier vermogen in de samenleving zelf. Elke welzijnsorganisatie die afhankelijk is van staatssubsidie heeft in feite onvoldoende bestaansrecht. Geen krampachtige houding jegens het homohuwelijk, maar dat recht volmondig erkennen als mogelijkheid om elkaar trouw te beloven. Je mag als christen hier moeite mee hebben, maar het is nu eenmaal niet aan de staat om particularistische overtuigingen tegen te houden of te bevorderen.[26] Geen overheidsmonitors om ouders en jeugd in de gaten te houden en elk 'afwijkend vlekje' te noteren, maar scholen, kerken en buurten stimuleren om zelf, zonder overspannen professionele eisen, de opvoeding- en opgroeiondersteuning vorm te geven. Geen streven naar een christelijke staat of christelijke overheid die Gods naam hoog moet houden, maar erkenning van een kleine, zo neutraal mogelijke staat, die in het teken staat van het recht en het borgen van maatschappelijke variëteit.[27]

7. Slot

Ware vrijheid, en de vroege antirevolutionairen uit de negentiende eeuw beseften dat goed, is het 'recht aan allen' om je leven volgens eigen overtuiging in te richten en op basis daarvan je samen met anderen in te zetten voor allerlei maatschappelijke idealen, los van overheidsbemoeienis. Voor christenen (en als christenpoliticus hoef je je daarvoor niet te schamen) zijn die vrijheid en dat recht, om voor het laatst de Groninger kiesvereniging 'Regt voor allen' te citeren, "slechts de vrucht (...) van het geloof in Christus".[28] Maar dat is een persoonlijke overtuiging die niet aan anderen op te leggen is, zeker niet via de staat. Politieke partijen, de ChristenUnie voorop, doen er daarom goed aan de overspannen verwachtingen van wat de staat vermag, te relativeren. Voor jezelf, voor de ander, voor de vrijheid van de samenleving.

Noten

1 Vgl. Rienk Janssens, *De opbouw van de Antirevolutionaire Partij (1850-1888)* (Hilversum 2001).
2 'Reglement der Kiesvereeniging Regt voor allen'. Familiearchief-De Geer van Jutphaas, nr. 490, rijksarchief Utrecht.
3 G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*, uitgave bewerkt door H. Smitskamp (Franeker: Wever, 1976).
4 G. Groen van Prinsterer, "Vrijheid, gelijkheid, broederschap. Toelichting van de spreuk der Revolutie" *Antirevolutionaire Staatskunde* (driemaandelijks, jaargang 5) (Kampen: Kok, 1931), 337-408.
5 Ibidem, 393.
6 Ibidem, 350.
7 Ibidem, 346-347.
8 Groen, *Ongeloof en Revolutie*, 96-100.
9 Ibidem, 114-115.
10 Zie ibidem, 154-156.
11 Abraham Kuyper, *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg van onze constitutionele vrijheden. Een Nederlandse gedachte. Onder redactie van en ingeleid door J.W. Sap en H.E.S. Woldring.* (Kampen: Kok, 2004). Ook in andere publicaties laat Kuyper zich expliciet uit over het begrip vrijheid. Vergelijk: "Het calvinisme en de staatkunde" in: *Het calvinisme, zes Stone-lezingen* (Kampen: Kok, derde druk, 1959) en *Souvereiniteit in eigen kring, rede ter inwijding van de Vrije Universiteit* (Amsterdam, 1880).
12 John Winthrop (1588-1649), stichter en eerste 'governor' van de Massachusetts Bay Colony.
13 Kuyper, *Het Calvinisme*, 35.
14 Ibidem, 36-37.
15 Ibidem, 37-38.
16 Ibidem, 39.
17 Ibidem, 117.
18 Ibidem, 118.
19 Ibidem.
20 Abraham Kuyper, *Ons Program* (Amsterdam: Wormser, derde druk 1892) en *Antirevolutionaire staatkunde. Met nadere toelichting op Ons Program,* (Kampen: Kok, deel I 1916; deel II: 1917).
21 Vergelijk G. Groen van Prinsterer, *De Anti-Revolutionaire en Confessionele Partij in de Nederlands Hervormde Kerk, 1860* (vertaling A.J. Dam, Goes 1954).
22 'Reglement der Kiesvereeniging Regt voor allen'. Familiearchief-De Geer van Jutphaas, nr. 490, rijksarchief Utrecht.
23 Vergelijk bijvoorbeeld de volgende passages in het kernprogramma van de ChristenUnie: "De overheid kan daarom niet neutraal zijn, maar behoort te erkennen dat Christus Koning is en dat zij in Zijn dienst staat (Romeinen 13:2). Onze grondwet behoort daaraan uitdrukking te geven." (2.1) En: "De overheid houdt Gods eer hoog in de publieke samenleving." (3.1)
24 Paul Frissen, *Gevaar verplicht. Over de noodzaak van aristocratische politiek* (Amsterdam: Van Gennep, 2009).
25 Frissen maakt onderscheid tussen politiek, publiek en privaat. Privaat is het domein van de eigen vrijheid, van het recht om eigen keuzes te kunnen maken, los van de opvattingen van de omgeving (het recht bijvoorbeeld om niet te werken, om thuisonderwijs te volgen, om geen actief burger te zijn). Publiek is het domein van de meervoudigheid, van de verschillende waarden en opvattingen over hoe je gezamenlijke belangen kan vormgeven. In het publieke domein hoeft de politiek of de staat niet in beeld te zijn. De meervoudigheid wordt pas politiek als er strijd ontstaat over hoe we die uiteenlopende waarden voor iedereen collectief willen maken, dat wil zeggen via de staat (vooral via de verdeling van belastinggeld) willen verwezenlijken en aan anderen willen 'opleggen'.
26 Ruimte voor gewetensbezwaarde ambtenaren is dan ook marginaal, zo niet afwezig. Als staatsdienaar mag je nu eenmaal geen onderscheid des persoons maken.
27 Het streven naar een christelijke staat of een christelijke overheid is in het verleden vaak beargumenteerd vanuit de gedachte dat de Bijbel spreekt over de overheid als dienaresse Gods. Wanneer Paulus in Romeinen 13 hierover spreekt, houdt hij echter niet de overheid een richtsnoer voor, maar zijn brieflezers, christenen dus. Zij moeten de hun gegeven overheid als dienaresse Gods aanvaarden. De passage zegt dus niets over een christelijke normering van de overheid. Oproepen in de Bijbel aan vorsten om God te erkennen, komen vooral in het Oude Testament voor. Vergelijk bijvoorbeeld psalm 138 en 148.
28 'Reglement der Kiesvereeniging Regt voor allen'. Familiearchief-De Geer van Jutphaas, nr. 490, rijksarchief Utrecht.

Maatschappelijke vrijheid:

ruimte voor samenleving en markt

Het recht op zelforganisatie

Over de vrijheid van identiteitsgebonden instellingen

Jan van der Stoep

1. Naar een 'right of entry'?

Het toelatingsbeleid van identiteitsgebonden organisaties ligt hevig onder vuur. Hebben christelijke scholen wel het recht om praktiserende homoseksuele leerkrachten te weren? En moet de SGP niet verplicht worden om vrouwelijke kandidaten op de kieslijst toe te laten? Op het eerste gezicht lijkt de kritiek op het toelatingsbeleid van identiteitsgebonden organisaties slechts een volgende stap te zijn in een proces van secularisering waarin religieuze overtuigingen steeds meer uit het publieke domein verbannen worden. Logisch gevolg daarvan lijkt te zijn dat ook identiteitsgebonden organisaties meer in het defensief worden gedrongen.
Ik denk dat een dergelijke analyse te kort schiet. Er is niet zozeer sprake van een toenemende secularisering, als wel van een veranderende manier waarop mensen tegen geloof aankijken. Enerzijds is er een hernieuwde openheid voor religie in onze samenleving en wordt de persoonlijke spiritualiteit van mensen als een belangrijk goed gezien. Anderzijds wordt iedere organisatie die beperkingen stelt aan toelating van personeel, lidmaatschap of de invulling van toonaangevende functies gewantrouwd, juist vanwege het belang dat aan de persoonlijke spiritualiteit wordt gehecht.
Typerend voor het huidige denken over religie is de volgende uitspraak van Femke Halsema, fractievoorzitter van GroenLinks in de Tweede Kamer, op de opiniepagina van het *Nederlands Dagblad* van 8 april 2010: "Ik wil de subsidie van christelijke organisaties niet afpakken. (...) Wel heb ik gewezen op de werking van artikel 1 van de Grondwet: uitsluiting op grond van ras, geloofskenmerken, sekse, seksuele voorkeur etc. is verboden. Dat betekent dat het de EO, net als alle andere in Nederland opererende organisaties bij wet verboden is om bijvoorbeeld iemand (die verder in alle opzichten voldoet aan het profiel) te weigeren op de enige grond dat hij/zij niet gelovig is."
Hier is iets opmerkelijks aan de hand. Tot op heden kunnen identiteitsgebonden organisaties mensen op grond van hun leefwijze of levensovertuiging van bepaalde functies weren. Het enige criterium is dat mensen een vrije keuze hadden om zich al dan niet aan de betreffende organisatie te onttrekken als ze het niet met het beleid eens zijn. In de politieke filosofie wordt dit het 'right of exit'

genoemd. Als je bijvoorbeeld vrouw bent, en je bent het niet eens met het vrouwenstandpunt van de SGP, dan kun je ook lid worden van een andere partij of op een andere partij stemmen. Je wordt niet verplicht om te blijven, en daarmee valt het vrouwenstandpunt van de SGP binnen de marge van de wet.
Maar de eis die nu gesteld wordt aan identiteitsgebonden organisaties is dat mensen ook een 'right of entry' moeten hebben. Ze moeten deel kunnen uitmaken van de organisatie, ook al delen ze niet alle geloofsuitgangspunten van deze organisatie. En daarmee lijkt een wissel om te gaan. Het wordt voor organisaties moeilijker om aan de poort te selecteren en daarmee de eigen identiteit te bewaken. Zou een 'right of entry' een harde eis worden, dan kan de situatie ontstaan dat organisaties mensen moeten toelaten die qua overtuiging of leefwijze niet bij hun religieuze identiteit passen.
In dit artikel wil ik de stelling verdedigen dat identiteitsgebonden organisaties, natuurlijk binnen redelijke marges, de ruimte moeten blijven houden om hun eigen toelatingsbeleid te voeren. Ik wil eerst nagaan wat Femke Halsema en anderen drijft om van het toelatingsbeleid van identiteitsgebonden organisaties zo'n zwaar punt te maken. Vervolgens vraag ik me af in hoeverre de kritiek van Femke Halsema en anderen hout snijdt.

2. Een vrijzinnige benadering

De positie die Femke Halsema en met haar ook veel andere links georiënteerde denkers innemen, is niet een positie die als seculier of antireligieus te typeren is, maar als vrijzinnig. In een vrijzinnige politiek gaat het erom dat ieder mens zijn of haar eigen leven kan vormgeven. Dat sluit ook in dat religieuze groeperingen de mogelijkheid moeten hebben om hun eigen scholen, politieke partijen, welzijnsorganisaties en omroepverenigingen op te richten.
Er wordt door vrijzinnigen dus niet gekozen voor een benadering waarin de overheid zich niet met religie wil inlaten, maar een benadering waarin religieuze en seculiere partijen gelijkelijk behandeld worden. Een benadering die, met andere woorden, getypeerd wordt door 'evenhandedness' en niet door 'hands-off'.[1] Daarmee staat de vrijzinnige politiek volop in een Nederlandse traditie van omgaan met religie. Geloof mag een publieke rol in de samenleving spelen, mits mensen hun eigen geloofsovertuigingen maar niet met dwang aan anderen opleggen.
Tegelijkertijd laat de vrijzinnige politiek ook een trendbreuk in het denken over religie in Nederland zien. Geloven wordt opgevat als een persoonlijke zoektocht naar zin en niet als een collectieve levensovertuiging, zoals dat het geval was ten tijde van de verzuiling. Mensen hoeven zich niet te conformeren aan groepen met afgebakende overtuigingen en waardepatronen, maar mogen hun eigen weg gaan en hun eigen keuzes maken.
Het ruimte geven aan de persoonlijke vrijheid en spiritualiteit van mensen, zo

stelt Dick Pels, past goed bij een maatschappelijke tendens waarin zware lotsbepaalde gemeenschappen plaats maken voor lichtere gemeenschappen die gebaseerd zijn op de vrije keuze van mensen.[2] Dat betekent overigens voor hem niet dat tradities of gemeenschappen in een vrijzinnige politiek niet van waarde zijn. Integendeel, ruiterlijk wordt door Pels erkend dat mensen binnen gemeenschappen en tradities opgroeien en daardoor gevormd worden. Sterker nog, juist omdat deze verbanden zo belangrijk zijn moeten individuen ook het recht hebben daaraan deel te kunnen nemen. Ze mogen niet op grond van bepaalde kenmerken worden afgewezen.
Inzet van de vrijzinnige politiek is vooral het beschermen van kwetsbare leden van religieuze minderheden tegenover de macht van religieuze instituten zoals de kerk, de moskee of allerlei identiteitsgebonden organisaties. Religie, zo wordt gesteld, is niet alleen maar een manier om jezelf te verwerken en zin aan het bestaan te geven, ze heeft ook een donkere kant, omdat ze mensen kapot kan maken en van hun vrijheid kan beroven. Minderheden kunnen tiranniek optreden tegen hun eigen leden.
Het gaat in de vrijzinnige politiek dus niet zomaar om een onverschillig iedereen in z'n waarde laten. Lakmoesproef voor de vrijzinnige politiek is de positie van vrouwen en homoseksuelen.[3] Het mag niet gebeuren dat mensen zich niet kunnen ontplooien of beschadigd raken omdat ze niet in hun eigenheid gekend en erkend worden. Daarom is in onze samenleving, zo stellen bijvoorbeeld Ganzevoort en Pels, religiekritiek minstens zo belangrijk als respect voor religie.[4]

3. Kritiek serieus nemen

Het is nog niet zo eenvoudig voor identiteitsgebonden instellingen om op deze vrijzinnig-politieke visie een adequaat en overtuigend antwoord te geven. Hun aanwezigheid in het publieke domein staat niet ter discussie, maar wel worden striktere eisen gesteld aan hoe ze de identiteitsbewaking binnen hun organisatie vorm geven. Een verzet tegen een strikte scheiding van kerk en staat volstaat dus niet. Sterker nog, dan slaat men de plank mis en miskent men de complexiteit van het huidige debat. Ter discussie staat in de eerste plaats de vraag in hoeverre identiteitsgebonden organisaties van hun leden of potentiële werknemers mogen vragen dat ze zich aan een bepaalde set van waarden en overtuigingen binden.
Bovendien zullen christelijke politieke partijen en andere organisaties zich moeten realiseren dat in de vrijzinnige politieke benadering een kritiek op religie schuilt die terecht is. Inderdaad kan religie verstikkend werken en moeten we ook tot onze eigen schade bekennen dat de christelijke traditie wel wat uit te leggen heeft als het gaat om rechten van vrouwen en homoseksuelen. Ik ben het dan ook met Ruard Ganzevoort en Dick Pels eens dat religiekritiek uiterst belangrijk is. Religiekritiek, die is niet pas met Feuerbach of Marx begonnen, we

treffen haar ook al bij de profeten uit het Oude Testament aan.[5]
Wat de situatie van veel identiteitsgebonden organisaties lastig maakt, is dat ook binnen hun eigen achterban de diversiteit toeneemt. Ook in orthodox-christelijke kring bestaat er tegenwoordig een breed spectrum aan opvattingen over schepping en evolutie, medische vraagstukken en alternatieve samenlevingsvormen. Dat betekent dat men niet meer zo eenvoudig weg kan komen met de standaardantwoorden die tot voor kort gegeven werden als dergelijke issues aan de orde waren.
Identiteitsgebonden organisaties zullen zich nadrukkelijker moeten verantwoorden waarom het weren van mensen met bepaalde overtuigingen of leefwijzen niet in strijd is met het antidiscriminatiebeginsel. Een eenvoudig beroep op de vrijheid van godsdienst volstaat niet meer. En dat is terecht! Laten identiteitsgebonden organisaties maar aangeven op welke gronden ze tot hun toelatingsbeleid komen. Is het waar dat homoseksuele relaties per definitie op grond van de Schrift moeten worden afgewezen? En leert de Bijbel echt dat de gaven van vrouwen niet ingezet mogen worden binnen leidinggevende functies? Ik heb tot nu toe nog geen overtuigende argumenten gehoord om op deze vragen een bevestigend antwoord te geven. Eerder juist het omgekeerde. Als identiteitsgebonden organisaties vrouwen en praktiserende homoseksuelen op cruciale posten weren dan zijn ze niet alleen aan anderen, maar ook aan zichzelf verplicht om hier een grondige verantwoording van te geven.

4. Collectieve dimensie

Het is dus belangrijk om de kritiek van de vrijzinnige politiek op identiteitsgebonden instellingen uiterst serieus te nemen. Maar dat neemt niet weg dat er ook kritiek op de agenda van de vrijzinnige politiek gegeven kan worden. Ik wil in deze en de volgende paragraaf graag twee argumenten tegen de vrijzinnige politiek inbrengen. Tegelijkertijd zal ik daarmee ook het recht van identiteitsgebonden organisaties verdedigen om aan de poort te selecteren, mits dit natuurlijk binnen redelijke grenzen gebeurt.
Het eerste argument betreft de sterke nadruk op persoonlijk vrijheid en spiritualiteit die in het vrijzinnige denken besloten ligt. Hiermee doet men aan de collectieve dimensie van geloofsovertuigingen te kort. Ik ben het met mensen als Pels eens dat individuen te allen tijde voorrang blijven houden boven gemeenschappen en tradities.[6] De vrijheid van het individu mag niet ondergeschikt worden gemaakt aan het voortbestaan van de groep. Maar religieuze tradities en gemeenschappen vormen ook een noodzakelijke voorwaarde voor mensen om keuzes te kunnen maken. Ze vormen, zoals Will Kymlicka dat noemt, een 'context of choice', een betekenisvolle omgeving waarbinnen mensen zich kunnen oriënteren en waardevolle van minder waardevolle opties kunnen onderscheiden.[7]

Nu is het, zoals we gezien hebben, niet zo dat vrijzinnige denkers het belang van tradities en gemeenschappen ontkennen. Ze zien die echter veel meer als losse netwerkachtige verbanden, waar mensen uit eigen beweging voor kiezen en die ook een tamelijk pluriforme en heterogene structuur hebben. Mensen hebben niet een eenduidige en omvattende identiteit die hun totale bestaan doortrekt, maar een diversiteit aan loyaliteiten die ze op één of andere manier met elkaar verbinden. Het geloof van mensen vormt slechts één van deze verschillende loyaliteiten. Maak je dit geloof tot allesbepalend en allesomvattend criterium, dan ligt fundamentalisme op de loer. Amartya Sen noemt dit 'the illusion of destiny', een illusie die de blik van mensen vernauwt en tot geweld aanleiding geeft.[8]

De manier waarop Will Kymlicka over gemeenschappen denkt is anders. Hij spreekt in navolging van Margalit en Raz[9] over culturen als gemeenschappelijke tradities die van generatie op generatie worden overgedragen en een min of meer omvattend karakter hebben. Dergelijke gemeenschappelijke culturen en tradities vormen voor mensen een belangrijke bron van identificatie. Ze geven mensen een gevoel van eigenwaarde en ook de rust en het vertrouwen dat ze in een groter verband zijn opgenomen en dat daarom niet alles van hun eigen prestaties en keuzes afhangt.[10] Het zijn referentiekaders die wat zeggen over oorsprong, zin en doel van het bestaan. Neem je mensen de vrijheid af om hun gemeenschappelijke overtuigingen en tradities zelf vorm te geven en te organiseren, dan tref je hen in het diepst van hun hart. Je brengt hen niet alleen in gewetensnood, je neemt hen ook hun identiteit af.

Nu is het zo dat Kymlicka niet spreekt over religieuze groepen, maar over culturele groepen, en dan in het bijzonder nog over 'native people' zoals Indianen, Aboriginals, Inuit en Khoisan. Toch denk ik dat wat Kymlicka zegt over culturele minderheden ook geldt voor religieuze groeperingen. Ook dat zijn groepen met een gemeenschappelijk vocabulaire en een gemeenschappelijke leefwijze. We kunnen nog een stap verder gaan: ook mensen die alle nadruk leggen op de autonomie van het individu delen samen een traditie en levensbeschouwing, namelijk de traditie van de verlichting. Mensen kunnen zich niet zonder een gemeenschappelijk referentiekader in deze wereld oriënteren, ook al lijkt dat referentiekader tegenwoordig misschien nog zo verbrokkeld te zijn en lijkt de persoonlijke spiritualiteit het één en het al te zijn geworden. Juist in haar verdediging van de ongebonden spiritualiteit laat de vrijzinnige politiek zien dat ook zij een eigen opvatting heeft over het goede leven en daarmee een positie inneemt in het levensbeschouwelijke debat.

Wanneer religieuze identiteit meer is dan persoonlijke zingeving en samenhangt met een gedeeld referentiekader, dan betekent dat ook dat groepen die een minderheidsstandpunt innemen de gelegenheid moeten krijgen om hun eigen scholen, politieke partijen en instellingen op te richten. Anders worden ze achtergesteld omdat ze niet via scholen en andere instellingen hun geloofstraditie

kunnen doorgeven aan de volgende generatie. Nu wordt dit recht, zoals we hebben gezien, niet door de vrijzinnige politiek betwist. Wat de vrijzinnige politiek wil, is de persoonlijke spiritualiteit van mensen beschermen tegenover het recht van religieuze groeperingen om een eigen collectieve moraal in stand te houden. Maar ook deze nadere nuancering schiet te kort.
Kymlicka laat zien dat we niet noodzakelijkerwijs individuele vrijheid en de vrijheid van de groep tegenover elkaar hoeven te plaatsen. Het recht van burgers om eigen organisaties en instellingen op te richten, is volgens hem een groepsspecifiek recht en niet een collectief recht. Het is niet een recht dat primair aan een bepaalde groep behoort, zoals vrijzinnige denkers beweren, maar het is een recht van individuele burgers om samen met anderen hun eigen tradities en gemeenschappen vorm te geven en in stand te houden.[11] Een dergelijk groepsspecifiek recht past uitstekend in een politiek waarin de persoonlijke verantwoordelijkheid en de vrijheid van burgers centraal staan.
Om het verschil tussen groepsspecifieke rechten en collectieve rechten goed te begrijpen kan het helpen om wat nader in te gaan op een controverse tussen Will Kymlicka en Charles Taylor. Terwijl Kymlicka de individuele keuzevrijheid als uitgangspunt kiest en stelt dat mensen een recht hebben op hun eigen cultuur, legt Taylor alle nadruk op het overleven van de betreffende cultuur zelf.[12] Bij Taylor komt dus het primaat te liggen op het voortbestaan van de groep. Voor Kymlicka gaat dit -terecht - een stap te ver, omdat nu wel sprake is van een collectief recht dat ten koste kan gaan van de rechten van de leden zelf. Groepsspecifieke rechten zijn daarentegen niet bedoeld om het voortbestaan van de groep te redden, ze zijn bedoeld om minderheidsgroeperingen de mogelijkheid te geven om een gemeenschappelijke levensovertuiging vorm te geven, die afwijkt van wat de samenleving in meerderheid denkt en doet.

5. Institutionele vormgeving

Het probleem van de vrijzinnige benadering is echter niet alleen dat ze onvoldoende rekening houdt met de collectieve dimensie van religieuze overtuigingen, ook doet ze geen recht aan het gegeven dat geloven altijd een specifieke inkadering veronderstelt. Daarmee kom ik bij mijn tweede argument tegen een vrijzinnige benadering: je kunt niet geloven zonder institutionele inbedding, en iedere institutionele inbedding veronderstelt weer bepaalde vormen van in- een uitsluiting. Ook de vrijzinnige politiek zelf ontkomt niet aan deze logica.
Geloof is niet alleen een vorm van zingeving die een bepaalde visie op de wereld impliceert, maar is ook verweven met maatschappelijke praktijken en kan zonder deze praktijken niet kan bestaan. Het is meer dan een systeem van dogma's, het is ook een georganiseerde vorm van samenleven waarin mensen via instellingen zoals kerken, scholen, politieke partijen, welzijnsorganisaties et cetera hun ge-

loofsovertuiging handen en voeten geven. Richt je dergelijke instellingen op, dan ontkom je er niet aan om principes van in- en uitsluiting te hanteren. Wil men een christelijke of een islamitische school in het leven roepen, dan zal men ook moeten definiëren wat volgens de eigen levensovertuiging wel of niet goed onderwijs is. Hetzelfde is het geval met scholen en andere instellingen die vanuit een niet-religieuze overtuiging zijn opgericht. Er zal onderscheid moeten worden gemaakt tussen wat wel aan de identiteit van de instelling beantwoordt en wat niet. Dat betekent overigens niet dat religieuze gemeenschappen een ongeconditioneerde ruimte moeten krijgen om hun eigen organisaties vorm te geven. Kymlicka maakt bijvoorbeeld nadrukkelijk onderscheid tussen 'internal restrictions', waarmee groepen de vrijheid van hun eigen leden inperken en 'external rights', waarmee groepen zichzelf beschermen tegen druk van andere partijen.[13] Ten aanzien van het toelatingsbeleid is de spannende vraag natuurlijk wanneer de vrijheden van de eigen leden zodanig geschonden worden, dat er door de overheid van buitenaf moet worden ingegrepen. Ik noem twee criteria die van belang zijn om te bepalen of de rechten van individuele leden of werknemers al dan niet worden geschonden.

Een eerste criterium moet zijn dat mensen niet van participatie mogen worden uitgesloten vanwege aangeboren kenmerken zoals ras, geslacht of seksuele geaardheid. Maar dat betekent niet dat geloof of levensstijl geen criteria mogen zijn voor identiteitsgebonden organisaties om mensen te weren. Er is en blijft een verschil tussen geboren worden met een bepaalde seksuele geaardheid en ervoor kiezen om een homoseksuele relatie aan te gaan. Welke kritiek je ook op een dergelijk onderscheid kunt hebben, het feit dat er homoseksuelen zijn die vanwege hun levensovertuiging doelbewust en vol overtuiging voor een celibataire leefwijze kiezen, laat zien dat het hier niet uitsluitend om een theoretische kwestie gaat. Je kunt de keuze van deze mensen ook niet afdoen met het argument dat zij onder druk van de groep tot een dergelijke leefwijze gekomen zijn, omdat je dan veronderstelt dat ze zelf geen actor zijn in het geheel.

Een tweede criterium is of leden van religieuze groepen voldoende gelegenheid bezitten om uit de gemeenschap te stappen wanneer ze gedwongen worden om tegen hun eigen overtuiging en leefwijze in te gaan en ook of ze in een dergelijke situatie voldoende gelegenheid hebben om zich bij andere groepen of organisaties aan te sluiten. Dat betekent overigens niet alleen dat ze daartoe de formele vrijheid moeten hebben, maar ook de feitelijke vrijheid, oftewel dat ze over voldoende opleiding, financiële middelen en maatschappelijke netwerken kunnen beschikken om zich aan de druk van de groep te onttrekken mocht dat nodig zijn.[14] Aan de voorwaarde van deze vrijheid is in de meeste situaties hier in Nederland echter in behoorlijk hoge mate voldaan.

Veel verder dan deze twee criteria mag de overheid niet gaan. Wanneer de overheid een 'right of entry' eist voor mensen die de geloofsovertuiging of voorgeschreven

leefwijze van de betreffende identiteitsgebonden organisatie niet delen, dan gaat ze een stap te ver. Ze legt dan de eigen liberale overtuigingen en daarmee ook de eigen principes van insluiting en uitsluiting aan anderen op. Er wordt dan, met andere woorden, een institutioneel kader in het leven geroepen waarin alleen die groepen en organisaties de ruimte krijgen die op identieke wijze over de rol van de vrouw en over de aanvaardbaarheid van een homoseksuele leefstijl denken. Andere groepen worden in zo'n geval per definitie uitgesloten of verplicht om hun identiteit zodanig bij te stellen dat ze wel aan de verlichte moraal van de meerderheid voldoen. Er is dan sprake van een vrijzinnige terreur waarbij mensen onder dwang hun geloofsovertuigingen moeten bijstellen.
Er mag, met andere woorden, door identiteitsgebonden organisaties in hun toelatingsbeleid nadrukkelijk meer worden gevraagd dan enkel respect voor missie en grondslag van de organisatie. Ze mogen ook een expliciete instemming vragen met de doelstelling, die in de leefwijze van de individuele werknemers zichtbaar moet worden. Dit betekent dat scholen voor bijzonder onderwijs of andere identiteitsgebonden organisaties, hoe pijnlijk en problematisch ook, werknemers mogen ontslaan vanwege het 'enkele feit' dat ze een homoseksuele relatie hebben. Tenminste, als voldoende hard gemaakt kan worden dat een dergelijke relatie echt niet strookt met de grondovertuiging van de betreffende identiteitsgebonden instelling. En mits er, zoals gezegd, voor deze werknemers elders voldoende alternatieve plekken beschikbaar zijn.

Conclusie

In dit artikel heb ik twee argumenten willen aandragen waarom identiteitsgebonden organisaties het recht hebben om een eigen toelatingsbeleid te voeren. Beide argumenten hebben te maken met de opvatting die we over religie hebben. In een vrijzinnige politieke benadering wordt religie opgevat als een persoonlijke zoektocht naar zin. Hierdoor worden echter twee essentiële kenmerken van religieuze overtuigingen over het hoofd gezien. Het eerste kenmerk is dat religieuze overtuigingen, evenals andere overtuigingen, gedeelde levensvormen zijn, die in gemeenschappen worden overgedragen. Het tweede kenmerk is dat religieuze overtuigingen evenals andere overtuigingen noodzakelijkerwijs met principes van in- en uitsluiting gepaard gaan. Het vrijzinnige denken wil hier echter niet aan omdat het ongebonden vormen van spiritualiteit tot norm heeft verheven. Maar ook met dit pleidooi voor een ongebonden spiritualiteit staat men in een traditie die haar eigen gemeenschappelijke kaders kent en specifieke vormen van in- en uitsluiting hanteert.
Dat betekent overigens niet dat we de vrijzinnige religiekritiek dan maar links moeten laten liggen. Ik hoop dat ik voldoende duidelijk heb gemaakt dat de religiekritiek van de vrijzinnige politiek een stimulans moet zijn voor gelovigen om

opnieuw te onderzoeken wat hen als volgelingen van Jezus Christus ten diepste drijft, juist als het gaat om rechten van vrouwen en homoseksuelen. Laten ze zich leiden door traditionalisme en een angst voor onzekerheid of door de liefde die Jezus hen heeft voorgeleefd?

Literatuur

Carens, J.H., 2000. *Culture, Citizenship and Community. A Contextualist Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford University Press, Oxford.
Ganzevoort, R. & Pels, D., 2010. 'Het tandenknarsen van de democratie. Hosties, homo's en hufterigheid'. *De Groene Amsterdammer,* 24 maart 2010. Via: http://www.groene.nl/2010/12/het-tandenknarsen-van-de-democratie.
Halsema, F., 2010. 'GroenLinks heeft niks tegen subsidies christelijke clubs', *Nederlands Dagblad,* 8 april 2010.
Kymlicka, W., 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, Oxford.
Margalit, A. & Raz J., 1990. 'National Selfdetermination', *The Journal for Philosophy,* 87 (9), p. 439-461.
Pels, D., 2008. *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*. De Bezige Bij, Amsterdam.
Sen, A., 2006. *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. Pinguin Books, London, New York etc.
Stoep, J. van der, 2005. *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*. Kok, Kampen.
Taylor, Ch., 1994. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.

Noten

1 Zie J.H. Carens, *Culture, Citizenship and Community. A Contextualist Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 8-14.
2 Zie D. Pels, *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2008), 69.
3 Zie ibidem, 73.
4 Zie R. Ganzevoort en D. Pels, "Het tandenknarsen van de democratie. Hosties, homo's en hufterigheid" *De Groene Amsterdammer,* 24 maart 2010. Via: http://www.groene.nl/2010/12/het-tandenknarsen-van-de-democratie.
5 Zie bijvoorbeeld Jesaja 44:9-20, Amos 5:21-24, Micha 6:6-8.
6 Zie Pels, *Opium van het* volk, 19.
7 Zie W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 82-84.

8 Zie A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (London/New York: Pinguin Books, 2006), 16-17.
9 Zie A. Margalit en J. Raz, "National Selfdetermination" *The Journal for Philosophy* 87 (1990): 439-461.
10 Zie Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 89-90.
11 Zie ibidem, 46-48.
12 Zie C. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 40-41.
13 Zie Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 36.
14 Zie J. van der Stoep, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme* (Kampen: Kok, 2005), 191-193.

Vrijheid in gebondenheid

Over de vrijheid van onderwijs

Remmelt de Boer

1. Inleiding

Als er één artikel van de Grondwet is dat met de regelmaat van de klok wordt genoemd dan is het wel artikel 23, het artikel dat de vrijheid van onderwijs regelt. Opvallend daarbij is dat dit artikel met name geciteerd wordt als politieke partijen of onderwijsorganisaties van mening zijn dat in wetten of maatregelen beperkingen worden aangebracht in die vrijheid. Veel minder vaak haalt men artikel 23 aan om te wijzen op de plichten die de Grondwet aan de vrijheid van onderwijs stelt. En die plichten zijn er wel degelijk.
Het klassieke grondrecht van de vrijheid van onderwijs geeft zowel in de formulering als in jarenlange jurisprudentie duidelijk aan, dat we met twee kanten van dezelfde medaille te maken hebben. Burgers en scholen hebben inderdaad rechten, maar die zijn duidelijk omschreven en in en door wetten vastgelegd en beperkt. Als het over onderwijsvrijheid gaat is er dus geen ongebondenheid, maar vrijheid in gebondenheid. Daarbij moeten we wel opmerken dat die vrijheid in gebondenheid niet alleen geldt voor burgers en scholen, maar in bijzondere mate ook voor de overheid: de Grondwet, in dit geval artikel 23, beschermt de burger immers tegen een overheersende macht van de overheid op het gebied van het onderwijs.
In dit artikel zullen we enkele onderwerpen aan de orde stellen die de gebondenheid van de landelijke overheid aan dit Grondwetsartikel betreffen. Eerst geven we echter een korte introductie in de ontwikkeling van artikel 23.

2. Reikwijdte van en ontwikkeling rondom artikel 23

De wordingsgeschiedenis van artikel 23 begon eigenlijk al bij de schoolwet van 1806. Daar werd de basis gelegd voor de omschrijving aan wie het grondrecht van vrijheid van onderwijs bescherming biedt. In 1848 en daarna werd vervolgens de keuzevrijheid inzake te volgen onderwijs verder uitgewerkt. Hierin zijn twee opmerkelijke punten te vinden: wat betreft de openbare school ging gelden dat die algemeen beschikbaar moest zijn. De motivatie daarachter was dat geen enkele ouder in de praktijk verplicht zou mogen zijn om zijn kinderen naar een bijzondere school te sturen. Het recht van ouders om hun kinderen een openbare

school te laten bezoeken had dus het primaat. De gelijkstelling van de bijzondere school aan de openbare school was daar een gevolg van. Het tweede opmerkelijke punt heeft betrekking op de invloed van de ouders: de wetgever van 1920 was van mening dat de invloed van de ouders een zaak van het schoolbestuur was. Dus gold eigenlijk niet: 'de school aan de ouders', wat jarenlang de slogan van het bijzonder onderwijs was, maar: de school is van de rechtspersoon die de school in standhoudt. De school is dus van de vereniging of de stichting. Er werden dan ook geen eisen gesteld aan de relatie tussen ouders en hun bijzondere school.
De jurisprudentie rondom artikel 23 is zo groot dat daar in dit artikel niet voldoende recht aan kan worden gedaan. We willen ons hierna daarom beperken tot een drietal ontwikkelingen die nu vooral actueel zijn, namelijk: het toelatingsbeleid tot de bijzondere school, de spreiding van bijzondere scholen en de verenging van het begrip 'richting' die in de loop van de vorige eeuw is ontstaan.

3. Toelatingsbeleid basisscholen

'Van wie is de school?' En: 'Heeft een school het recht om leerlingen te weigeren?' Rond deze vragen speelt zich heden ten dage een stevige discussie af in onderwijsland, met als voorlopig 'hoogtepunt' het wetsontwerp Regeling toelating onderwijs.[1] Wat betreft de eerste vraag ('Van wie is de school?') wordt vaak opgemerkt dat in het bijzonder onderwijs veelal niet meer duidelijk is met wat voor school men te maken heeft. Bijzondere scholen, zeker van de grote richtingen als protestants-christelijk en rooms-katholiek onderwijs, laten immers vrijwel elke leerling toe die zich aanmeldt. En zijn het niet de ouders van wie de school is? Welnu, dan bepalen zij toch de identiteit van de school? Als er dus, om een extreem voorbeeld te noemen, op een rooms-katholieke school in meerderheid islamitische kinderen zouden zijn, dan kunnen de ouders toch bepalen dat die school islamitisch wordt? Wat het bestaande toelatingsbeleid ook moge zijn, het is vaste jurisprudentie dat niet de ouders maar de rechtspersoon van wie de school uitgaat, bepaalt wat de identiteit van een school is, wie tot een school wordt toegelaten of wie op een school als docent wordt benoemd. Deze vaste jurisprudentie is en/of wordt uiteraard getoetst. Deze toetsing gebeurt aan de hand van de wet en/of andere artikelen van de Grondwet en is dus niet afhankelijk van wat een meerderheid van de bevolking bepaalt. Net zomin is het waar, zoals men wel in politieke kringen en media stelt, dat bijzondere scholen gefinancierd worden door de rijksoverheid uit belastingengelden en dus iedereen moeten toelaten. Een onzinnig argument: alsof degenen die een bepaalde school hebben opgericht zelf geen belasting betalen.[2]
De tweede vraag die we stelden ('Mag een school, oftewel het bevoegd gezag als 'eigenaar' van de school, een leerling weigeren?) is al decennia lang onderwerp van discussie. Door het eerder genoemde wetsontwerp Regeling toelating onderwijs is

de vraag ook uitermate actueel. Voor een eerste beantwoording van deze vraag is het interessant na te gaan wat de huidige praktijk bij het bijzonder basis- en voortgezet onderwijs is. En wat blijkt: in de praktijk komt het niet vaak voor dat kinderen worden geweerd van een school. Dat kan komen doordat bijzondere scholen een breed toelatingsbeleid hebben,[3] maar ook doordat ouders hun kind niet aanmelden bij een school waarvan men aanneemt dat het daar niet zal worden toegelaten. Hoe interessant de praktijk ook is, die beantwoordt niet de principiële vraag naar de ruimte die het bevoegd gezag heeft om een leerling te weigeren. Over die ruimte is echter wel een fundamentele uitspraak van de Hoge Raad beschikbaar. We doelen op het zogenaamde Maimonides-arrest van januari 1988. Het ging daarbij om de toelating van een jongen, van wie de ouders de doelstelling van het Maimonides Lyceum, namelijk het verstrekken van onderwijs overeenkomstig de richtlijnen van de Halacha-Joodse kinderen, niet onderschreven. De Hoge Raad stelde:

> "De in artikel 23 Grondwet aan het bijzonder onderwijs gewaarborgde 'vrijheid van richting' weegt, mede gelet op artikel 6 Grondwet en artikel 9 Europees Verdrag inzake de mensenrechten zo zwaar dat het aan degene die een instelling voor bijzonder onderwijs in stand houdt, in beginsel - behoudens bijzondere omstandigheden waarvan hier geen sprake is – jegens ouders van een kind dat volgens de door hem ten aanzien van die instelling gehanteerde toelatingsnormen van religieuze aard niet voor toelating in aanmerking komt, vrij staat de door die ouders verlangde toelating te weigeren, ook al hebben die ouders een sterke en op redelijke gronden berustende voorkeur voor het onderwijs dat aan de betrokken instelling wordt gegeven, en ook al is de betrokken instelling de enige die onderwijs van deze richting verzorgt."

De Hoge Raad wijst de vordering tot toelating dan ook af.
Het komt ons voor, dat de indieners van het wetsontwerp Regeling toelating onderwijs, maar ook de leden van de Staten-Generaal, niet om deze uitspraak heen kunnen. Maar dat kunnen de scholen ook niet. De Hoge Raad hanteert niet voor niets de woorden 'in beginsel'. De ruimte van een onderwijsinstelling is dus niet onbeperkt. Kort gezegd: de onderwijsinstelling moet wel eenduidig handelen bij de toelating van kinderen. Doet men dat niet, dan is weigering van een leerling problematisch. Oftewel: de school moet een consistent toelatingsbeleid hebben, waarbij de normen van toelating, gestoeld op de statuten van de school, helder en eenduidig zijn.

4. Spreiding basisscholen en schoolgrootte

Vrijheid van onderwijs omvat diverse componenten. Zo moeten er geen eisen gesteld worden die deze vrijheid in werkelijkheid zeer moeilijk of onmogelijk

maken. Het is daarom goed om in herinnering te roepen dat er al voor 1900 een discussie gevoerd werd over de grootte van, in dit geval, lagere scholen. In 1889 bestond er al een ondergrens van 25 leerlingen. Dat aantal had echter ook een andere achtergrond: de school moet wel onderwijs kunnen geven dat kwalitatief volstaat. En dat was, zo was de gedachte, met 25 leerlingen nog mogelijk. Het is opvallend dat tegelijkertijd gesproken werd over de maximale omvang van scholen. Zo lag in de wet op het lager onderwijs uit 1920 de bovengrens voor scholen op 400 leerlingen. De scholen die ontstonden waren in de regel echter kleiner, daarom werd de bovengrens enkele jaren later geschrapt.[4]

Bovenstaande gegevens hebben niet aan actualiteit ingeboet. Ook heden ten dage is er discussie over de grootte van de scholen, maar ook over de opheffingsnorm en zeker ook over de kwaliteit van het onderwijs. Zo is er een wetsontwerp ingediend dat ruimte wil scheppen voor het laten bestaan van kwalitatief goede, kleine basisscholen, zelfs onder de huidige opheffingsnorm van 23 leerlingen.[5] Dit is een goede ontwikkeling. Daarnaast moeten we echter constateren dat er een beweging gaande is om het aantal kleine basisscholen juist te verminderen. Het meest prominent is dat laatste aangegeven in het kader van de zogenaamde Brede Heroverwegingen, waar het kabinet dat in de loop van 2010 wordt geformeerd, mee aan het werk zal moeten. Deelrapport 6 (*Productiviteit onderwijs*) geeft aan dat de opheffingsnorm voor basisscholen drastisch omhoog moet, naar 145 leerlingen! Het resultaat kan zijn dat er in 2020, dus al binnen acht jaar, circa 1200 scholen met minder dan 145 leerlingen zullen zijn verdwenen. Dat betekent een bezuiniging van € 170 miljoen. Een dergelijke maatregel is naar onze mening in directe strijd met artikel 23 van de Grondwet. De maatregel maakt dat de vrijheid van onderwijs een vrijwel loos recht wordt: je hebt het als burger wel, maar je kunt er gezien de voorwaarden die gesteld worden in veel situaties geen gebruik van maken. De desastreuze gevolgen van een dergelijk beleid voor de leefbaarheid van dorpen op het platteland en voor kleinere steden, maar zeker ook voor de kleine richtingen binnen ons onderwijs zullen niet te overzien zijn. Ook de toegankelijkheid van het openbaar onderwijs zal in veel regio's sterk onder druk komen te staan.

De discussie over de omvang van de basisscholen wordt inmiddels in ieder geval indirect versterkt door de onzes inziens onbeschermde gegevens die de ronde doen over de kwaliteit van kleine scholen. Kleine scholen zouden procentueel kwalitatief zwakker zijn dan grote scholen. Als belangrijk voorbeeld willen we wijzen op de Inspectie van het onderwijs, die in een publicatie twee kaarten van Nederland naast elkaar zet. De ene is getiteld: 'Zeer zwakke scholen in het basisonderwijs', en de andere: 'Kleine basisscholen'. De suggestie is zeer duidelijk! Nader beoordelen van deze kaarten laat echter een genuanceerd beeld zien. Zo heeft de provincie Zeeland veel kleine scholen maar geen enkele zeer zwakke school![6] Hoe het ook zij: we hebben hier te maken met een principieel onder-

deel van de vrijheid van onderwijs, namelijk de bereikbaarheid van het onderwijs, in het bijzonder voor kinderen in de basisschoolleeftijd. De discussie moet dan ook niet gedomineerd worden door het standpunt dat de kleine en middelgrote scholen opgeheven moeten worden omdat ze regelmatig zwakker zijn. De vraag die we moeten stellen is juist: wat kunnen we doen om de kwaliteit van kleine scholen, die veelal een belangrijke functie in de samenleving vervullen, zo nodig te verbeteren? Dat is positief beleid, zeker als vrijwel landsbreed het belang van goed onderwijs wordt gepredikt.

5. Richtingvrije planning

De onderwijspacificatie van 1917 leidde tot een grondrecht voor de Nederlandse burger, gevat in artikel 23 van de Grondwet. De concrete uitwerking ervan had met name plaats in de Lager onderwijswet van 1920. In de huidige discussie over de vrijheid van onderwijs wordt bijzonder onderwijs nogal eens gelijkgesteld met confessioneel of levensbeschouwelijk onderwijs. Het is buitengewoon interessant om te zien wat bij de Grondwet van 1917 en bij de Lager onderwijswet van 1920 de werkelijke insteek was voor het (stichten van) bijzonder onderwijs. Op de keper beschouwd was dat namelijk erg gemakkelijk geworden: een rechtspersoon hoefde alleen maar een waarborgsom te storten[7] en te beschikken over voldoende leerlingen. Dan kon begonnen worden met een bijzondere school, van welke signatuur dan ook. Er werden dus geen eisen gesteld aan levensbeschouwing of denominatie. Want vrijzinnig-democraat dr. D. Bos, voorzitter van de staatscommissie die het onderwijsartikel in de Grondwet voorbereidde, stelde: "Niemand zal zoo onredelijk mogen zijn om door staatsambtenaren een oordeel te laten vellen over de paedagogische strekking, het karakter, de godsdienstige kleur eener bijzondere school. Op dat punt blijft en blijve de overheid zich onbevoegd verklaren."[8] Pas in de dertiger jaren van de twintigste eeuw werd het begrip 'richting' verengd tot een godsdienstige richting. Vanaf toen moest worden uitgemaakt of een nieuw te stichten school wel tot een erkende richting behoorde of dat er wellicht sprake was van een nieuwe richting. Dat leidde bijvoorbeeld in de Onderwijsraad maar ook in de politiek tot terugkerende discussies. Zeker toen er bekostiging van onder meer islamitische en evangelische scholen werd aangevraagd. Dat gaf spanning bij het bevoegde gezag als het ging over toelating van leerlingen: komt de richting van de school niet in gevaar met alle negatieve (ook financiële) gevolgen van dien, bijvoorbeeld als allochtone leerlingen worden toegelaten in het kader van integratie? Gezien de geboortegeschiedenis van artikel 23 zal toch het verschaffen van alle ruimte – uiteraard binnen de kaders van Nederlandse wetten – aan ouders de meest juiste invulling zijn van het begrip vrijheid van onderwijs. Ruimte voor het kiezen van het onderwijs dat zij samen met anderen aan hun kinderen willen geven. Daarom heeft de Onderwijsraad

reeds in 1996 in een advies gepleit voor een richtingvrije planning. Dat systeem voldoet volgens de Onderwijsraad het meest aan de grondwettelijk bestaande vrijheid om scholen te stichten naar de wensen van ouders. Daarbij past geen ballotage aan de hand van de vraag: hebben we wel te maken met een echte 'richting'? De Onderwijsraad voerde voor zijn advies als argumenten aan:[9]

- Het advies biedt de vereiste terughoudende opstelling van de overheid betreffende normen en waarden, gebaseerd op godsdienst en levensovertuiging.
- Het advies biedt een maximale invulling van het principe van de vrijheid van onderwijs als grondrecht.
- Het advies biedt een oplossing voor het probleem dat het in de praktijk steeds gecompliceerder wordt tot een aanvaardbaar oordeel te komen over de vraag of er sprake is van een nieuwe richting.

Het is de moeite waard dit advies van de Onderwijsraad opnieuw op de politieke agenda te zetten, teneinde het bijzonder onderwijs te bevrijden uit het keurslijf van het enge richtingbegrip. Van kleur verschieten, zoals een breed toelatingsbeleid van een bijzondere school wel wordt genoemd, is dan niet meer ter zake. In krimpregio's ontstaan nieuwe perspectieven voor bijzonder onderwijs. Discussies die gaan over de vraag of we een islamitische of evangelische of andere school wel willen subsidiëren zijn dan niet meer relevant. Naar onze mening kan richtingvrije planning een toekomstgerichte positieve bijdrage leveren aan het duale stelsel van openbaar en bijzonder onderwijs. Bovendien geeft het ouders die een specifieke school met een specifieke levensbeschouwing wensen alle ruimte.[10]

6. Conclusie

De discussie over de vrijheid van onderwijs, zoals vastgelegd in artikel 23 van de Grondwet, zal de komende jaren ongetwijfeld verder gaan. Voor de christelijke politiek van de ChristenUnie is het daarbij van groot belang te blijven beklemtonen dat deze vrijheid van burgers om eigen scholen te stichten een belangrijk grondrecht is. En grondrechten mag je in de democratie niet zomaar laten verdwijnen. Dat geldt voor elk grondrecht; voor de vrijheid van onderwijs in niet mindere mate dan bijvoorbeeld voor het algemeen kiesrecht. Grondrechten moeten bovendien kunnen worden uitgeoefend. Dat betekent dat de vrijheid van onderwijs niet zodanig mag worden bekneld door wetgeving, dat er nog slechts een farce van over blijft. De wetgever moet onderwijswetten dan ook voortdurend toetsen aan wat de Grondwet aan vrijheid biedt op het gebied van onderwijs. De advisering van de Raad van State is daarbij van groot belang. Het is bovendien toe te juichen dat de Onderwijsraad recent heeft meegedeeld dat het een fundamentele studie inzake de vrijheid van onderwijs het licht wil doen zien. In de actuele situatie vraagt de vrijheid van onderwijs in ieder geval:

- dat de rijksoverheid het toelatingsbeleid van het bevoegd gezag van de school respecteert;
- dat het spreidingsbeleid van de rijksoverheid, geconcretiseerd in de opheffingsnorm, het fysiek mogelijk blijft maken dat ouders hun kinderen scholen van de gewenste richting laten bezoeken.

Daarnaast maakt de realiteit van de ontwikkeling van openbaar en bijzonder onderwijs het meer dan gewenst te komen tot een discussie over het huidige beleid inzake stichting van scholen naar richting.

Noten

1 Bedoeld is wetsvoorstel 30 417, het Voorstel van wet van de leden Hamer c.s., houdende wijziging van een aantal onderwijswetten inzake toelating tot onderwijsinstellingen van leerlingen of deelnemers (regeling toelatingsrecht onderwijs).

2 Voor nadere informatie over de positie van de rechtspersoon en het bevoegd gezag van een onderwijsinstelling zie Prof. Mr. B.P.Vermeulen, *De juridische (on)mogelijkheden van een richtingvrij stelsel van scholenplanning en van vergroting van de ouderinvloed op de identiteit van scholen. Onderwijsjuridisch preadvies in opdracht van de Onderwijsraad* (Leersum/Nijmegen: december 1995).

3 Reeds in de zestiger en zeventiger jaren werden op scholen die behoorden tot de kleine richting van vrijgemaakt gereformeerde scholen kinderen van verschillende denominaties toegelaten. Bijvoorbeeld christelijke Molukse kinderen, maar ook kinderen die niet tot een christelijke kerk behoorden, eenvoudigweg omdat er geen openbare basisschool in de buurt aanwezig was. De schrijver van dit artikel heeft dat zelf meegemaakt.

4 Zie onder andere de afscheidsrede van prof. dr. D. Mentink, *Tien jaar later, over pluriformiteit en identiteit, over grondwetgever en wetgever*, gehouden op 23 mei 2008.

5 Zie wetsontwerp 32 269: Wijziging van de wet op het primair onderwijs in verband met kwalitatief goede scholen met minder dan 23 leerlingen.

6 Zie het rapport *Brede heroverwegingen, deelrapport 6, Productiviteit onderwijs*, (2010) onder meer p. 145. Zie ook Inspectie van Onderwijs, *De Staat van het Onderwijs*, (Onderwijsverslag 2007/2008), 30 en 31.

7 Dit was vereist om niet-levensvatbare pogingen tot schoolstichting tegen te gaan.

8 Zie voor deze discussie onder andere Mentink, *Tien jaar later*, diverse pagina's. Bos was trouwens misschien wel de eerste liberaal die geprobeerd heeft (in 1913) een paarse coalitie met de sociaal-democraten van de grond te krijgen!

9 Onderwijsraad, *Advies Richtingvrij en richtingbepalend* ('s-Gravenhage, 1996), 63.

10 Recent is inzake richtingvrije planning ook gepubliceerd door Mentink, *Tien jaar later* en door Prof. Mr. P. J.J. Zoontjes, "Geef richting een ruimere betekenis", *V.O.-magazine* (september 2009): 8-9.

Talent verplicht

Calvinistische vrijheidsopvatting en calvinistische plichtsethiek

Peter Ester

1. Inleiding

De gelijkenis van de talenten uit Mattheüs 25: 14-30 is, althans voor mij, een blijvende bron van inspiratie voor een cultuursociologische reflectie op de rol van arbeid in onze economie en samenleving. Jezus vertelt het verhaal van de man die voor lange tijd op reis gaat, zijn dienaren bij zich roept en zijn kapitaal aan hen in beheer geeft. De ene dienaar ontvangt vijf talent, de volgende twee en de laatste krijgt één talent.[1] De talenten worden niet willekeurig verdeeld maar aan ieder "naar wat hij aankon" (vers 15). Het verhaal is van wonderschone eenvoud en kracht en laat zien dat de drie dienaren op geheel eigen wijze met de talenten omgaan. De eerste twee gaan ijverig aan de slag en verdubbelen het hen toevertrouwde kapitaal. De derde dienaar heeft kennelijk andere prioriteiten: hij begraaft zijn talent en laat de zaak versloffen. Bij zijn terugkeer vraagt de heer zijn dienaren verantwoording af te leggen voor de wijze waarop ze hun talenten verzilverd hebben. De eerste twee dienaren doen kort verslag van hun positieve resultaat en kunnen op lof van hun heer rekenen; zij mogen aan het feestmaal aanzitten. De derde heeft een omhaal van woorden nodig om het laten verpieteren van zijn talent te rechtvaardigen. Hij bestaat het om zijn talent terug te geven. De heer is onverbiddelijk en straft de derde dienaar genadeloos.

Afgezien van de bredere theologische implicaties, maakt deze gelijkenis een aantal zaken duidelijk die ook nu nog onverminderd van kracht zijn. De actualiteitswaarde van het verhaal staat als een huis. Jezus houdt ons voor dat we onze talenten, ons menselijk kapitaal, moeten hoeden. Die talenten zijn ons gegeven, en de opdracht luidt om deze talenten tot bloei te laten komen. Talenten zijn dus eigenlijk genadegaven. Talent verplicht, nietsnutten is er niet bij. En talent is niet alleen voorbehouden aan degenen die al rijkelijk zijn gezegend met begaafdheden. De talenten worden immers uitgedeeld naar de mate van ieders aanleg. De lat ligt hoog, maar niet té hoog. De opdracht tot talentontwikkeling geldt voor ons allemaal, ongeacht beroep, functie, opleiding en bekwaamheid. Talentontwikkeling is dus niet iets wat alleen geldt voor hoogbegaafden of andere slimmeriken. Het gebod het beste uit jezelf te halen en je vaardigheden tot wasdom te brengen, kent geen maatschappelijke beperkingen. In deze betekenis is talent democra-

tisch: afkomst en herkomst tellen niet. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat talenten gelijk verdeeld zijn in de samenleving, verre van dat. Het wil wel zeggen dat de opdracht tot talentontwikkeling ons allen aangaat.
Iedereen heeft talenten en iedereen heeft de opdracht hiermee ondernemend aan de slag te gaan. Talent is inclusief, niet exclusief. Je moet je talent activeren en benutten. Excuses en uitvluchten worden niet geaccepteerd, het begraven van je talenten is er niet bij. Vrijheid en verplichting trekken hier dus gezamenlijk op. De talenten worden aan alle drie de dienaren in vrijheid gegeven, maar wel met de uitdrukkelijke plicht de talenten te koesteren en te ontwikkelen. We moeten niet alleen een betere wereld achterlaten dan we aantroffen, we moeten ook werken aan onze persoonlijke bloei en groei. Niet in platte, hedonistische zin, maar in termen van de navolging van Christus. Max Weber wees er al op hoe het roepingsbesef van calvinisten hun talenteninzet en ondernemerschap heeft bevorderd en een voedingsbodem heeft gecreëerd voor economische ontwikkeling.[2] In zijn denken is er een intrinsieke relatie tussen de ethiek van het calvinisme en de geest van het kapitalisme. Roeping, verantwoordelijkheid en talentontwikkeling gaan daarbij hand in hand. En daarbij is er een rol voor iedereen. We moeten allemaal onze talenten benutten, uitbaten en ontwikkelen: als werknemer en als werkgever, als ambachtsman en als kenniswerker, als werkende en als werkzoekende, als kind en als ouder. Het maakt daarbij niet uit of we betaalde arbeid verrichten, op school zitten, zorgtaken vervullen of vrijwilligerswerk doen. We hebben gelukkig allemaal wel een talent dat ons onderscheidt van anderen. De kunst is dat talent te ontdekken, te koesteren en te ontplooien.
In dit artikel ga ik na wat de opdracht tot talentontwikkeling betekent in onze hoogmoderne, kennisintensieve, globaliserende en competitieve economie. Juist in een dergelijke economie maakt talentontwikkeling het verschil. Gelukkig heeft de ChristenUnie ook op dit punt een eigen en herkenbaar geluid. De rode draad in dit artikel vormt de vraag welke rol de overheid in het arbeidsdomein toekomt. Op onderdelen is die beperkt en gunt ze sociale partners, de burger en het middenveld hun vrijheid om werk te maken van talenten. Anderzijds heeft de overheid een nadrukkelijke regierol als het gaat om de plaats van talentontwikkeling in het innovatiebeleid, het investeren in een concurrerende kennisinfrastructuur en de toegang tot talentfaciliteiten. Het gaat daarbij om het vinden van de juiste balans tussen staat, sociale partners, middenveld en burger.
Ik plaats talentontwikkeling eerst in de context van talentontdekking en talentbepaling. Dan schets ik het belang van talentontwikkeling in het kader van leven lang leren en langer doorwerken. Ik ga nader in op een vaak vergeten onderwerp: de mogelijkheid om talent en ondernemerschap ook aantrekkelijk te maken aan de onderkant van de arbeidsmarkt. Vervolgens vraag ik aandacht voor het idee van een talentenbudget voor iedere Nederlander. Ik sluit af met een aantal kernachtige conclusies.

2. Talent op een dynamische arbeidsmarkt

Nederland wil een dynamische kenniseconomie zijn waarin innovatie, concurrentievermogen en ondernemerschap kerndoelstellingen zijn. We zijn niet het enige land dat voor dit profiel kiest. Vrijwel alle samenlevingen die hun brood moeten verdienen in de 'global economy' beseffen terdege dat deze doelstellingen prioritair zijn. Voor een open economie als de onze, met geen of weinig natuurlijke hulpbronnen, geldt dit des te meer. Links- of rechtsom geredeneerd, impliceert deze keuze dat Nederland fors in kennis en dus in kennistalenten moet investeren. Het gaat om niets minder dan economisch lijfsbehoud. Helaas moeten we constateren dat we het op het kennisfront niet bijster goed doen. Zeker, Nederland heeft een hoog opgeleide bevolking: meer dan een kwart van onze beroepsbevolking heeft een opleiding op hbo/wo-niveau.[3] Maar Nederland kent ook een omvangrijke groep laaggeletterden en een substantiële groep van jongeren die voortijdig de school verlaten. Ons land kent naar schatting anderhalf miljoen mensen die laaggeletterd zijn.[4] Een aanzienlijke groep met gemankeerde talenten die ook een plek moet zien te veroveren in een kenniseconomie.[5] Dat zelfde geldt voor de groep jongeren zonder startkwalificaties. Indien we de definitie van de EU van voortijdige schoolverlaters hanteren, dan was in Nederland in 2007 twaalf procent van deze leeftijdsgroep voortijdig schoolverlater. Dat komt overeen met ongeveer 160.000 jongeren. Het niet beschikken over formele startkwalificaties is voor voortijdige schoolverlaters een serieuze handicap, zeker aan het begin van een loopbaan en zeker in een kennissamenleving die hoge eisen aan kwalificaties stelt. Deze achterstanden kunnen makkelijk ontaarden in blijvende littekeneffecten ('scarring effects').[6] Het overheidsbeleid heeft deze groep overigens scherp in het vizier, ook in verband met de strenge Europese reductiedoelstellingen (de helft minder schoolverlaters tussen 2000 en 2010),[7] en zet in op vroege preventieve maatregelen in het onderwijs, soepele transities tussen onderwijsvormen (bijvoorbeeld van vmbo naar mbo), het handhaven van de leerplicht, praktijkgericht onderwijs en de aanpak van risicojongeren in grote steden.[8] Maar het blijft een hardnekkige problematiek waar talent maar moeizaam zijn weg vindt.

Een hoogopgeleide beroepsbevolking, die inzetbaar is en beschikt over een brede waaier aan vaardigheden en competenties, die over de juiste combinatie van 'hard skills' en 'soft skills' beschikt, is absoluut noodzakelijk om de slag naar een competitieve kenniseconomie te kunnen maken. Zonder deze menselijke hulpbronnen lukt het niet. En in het algemeen zijn Nederlanders zich welbewust van het belang van scholing en kwalificaties. De balans tussen vrijheid en plicht is hier redelijk op orde. Maar er is meer nodig, veel meer. Onze kenniseconomie kan alleen concurrerend zijn als er sprake is van een *innovatieve* kenniseconomie. En op dat punt doet Nederland het niet goed. Het aantal nieuwe bedrijven in Nederland in het afgelopen decennium dat internationaal doorbrak met spraakmakende, innovatieve en succes-

volle producten is weinig imponerend. We praten wel veel over ondernemerschap, maar de daad bij het woord voegen lukt niet goed. De OECD heeft ons wat dit betreft een zeer ongemakkelijke spiegel voorgehouden en typeert onze innovatieactiviteiten tamelijk dodelijk als "mediocre".[9] Onze eigen Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) concludeerde nog onlangs dat de Nederlandse innovatiecapaciteit achterloopt bij die van andere Europese landen en spreekt van een "precaire" situatie.[10] In termen van R&D-uitgaven zijn we onze topklassering in Europa kwijtgeraakt en behoren inmiddels tot de grijze Europese middenmoot. Onze nationale ambitie om 3 procent van het bruto binnenlands product aan R&D-uitgaven te besteden, halen we niet.[11] Tot het midden van de jaren negentig deden we het heel behoorlijk wat onze kennisuitgaven op het gebied van onderwijs en onderzoek betreft, en behoorden we moeiteloos tot de top drie binnen de OECD. Daarna is het ernstig misgegaan en zijn we afgezakt naar de mindere regionen van het speelveld. De achterstand op onze rivalen lijkt zelfs groter te worden. Het Innovatieplatform, bestaande uit sleutelpersonen uit politiek, bedrijfsleven, wetenschap en onderwijs, pleitte eerder in 2010 voor een omvangrijke en zeer ambitieuze Kennisinvesteringsagenda (KIA) om Nederland in 2020 terug te brengen in de top 5 van de meest concurrerende landen.[12] Daarvoor moeten we alle talenten die we in huis hebben, volop opleiden, trainen en laten gedijen. Veel talent blijft nog onbenut. We moeten dan wel bereid zijn een enorme inhaalslag te maken die gepaard gaat met forse investeringen. Maar zoals SER-voorzitter Rinnooy Kan het zo treffend uitdrukte: "Wie denkt dat kennis duur is, weet niet wat domheid kost."[13]

3. Talent en leven lang leren

Een competitieve kenniseconomie en leven lang leren zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Kennis veroudert snel, en veroudert steeds sneller. Datzelfde geldt voor kerncompetenties. In een intensieve kenniseconomie moeten werknemers hun kennis en vaardigheden permanent op peil houden. Talent is gegeven maar moet wel onderhouden worden. Dat was ook de kernboodschap van de gelijkenis waarmee ik dit artikel begon. Talent moet dus bereid zijn met regelmaat zichzelf te herbronnen. Dit vereist een kennisinfrastructuur die leven lang leren op effectieve wijze faciliteert. Een leven lang leren is goed voor de arbeidsproductiviteit, zorgt voor een flexibele arbeidsmarkt en houdt onze oudere werknemers scherp.

Hoe doet Nederland het eigenlijk als het gaat om permanente educatie? Maken we onze ambities waar om een bepalende rol te spelen in de internationale kenniscompetitie? De teleurstellende conclusie rond onze innovatieprestaties temperen het optimisme. En dat blijkt correct. Ook op het gebied van permanente educatie doet Nederland het gewoon niet goed. Het Innovatieplatform liet in de derde jaarlijkse foto van de Kennisinvesteringsagenda (KIA) zien dat het licht

echt op rood staat. Op dit moment neemt jaarlijks zo'n 15 procent van de beroepsbevolking deel aan her- en bijscholing, terwijl de KIA-norm 35 procent is. Nederland haalt ook de eigen doelstelling van 20 procent niet. Internationaal, zo blijkt uit onderzoek van de Denktank Leren en Werken, hoort Nederland tot de subtop, terwijl de ambities hoger (moeten) liggen.[14] De Denktank pleit onder andere voor een scholingsplicht, een meer inspirerende leercultuur en betere scholingstrajecten bij re-integratie. Indien we leven lang leren verbinden aan meer specifiek baangerelateerde scholing dan blijkt volgens de OECD dat Nederland bij de slechtst presterende landen hoort.[15]
Het hebben van talent is een schone zaak, maar het systematisch ontplooien en ontwikkelen van talent is pure noodzaak. Talent is niet genoeg, talent moet bij de leest blijven. In eerste instantie is dit een aangelegenheid voor werknemers en werkgevers: zij dienen wervende arrangementen overeen te komen. Maar ook de overheid komt in het vizier, zeker waar het gaat om het bieden van een up-to-date en duurzame kennisinfrastructuur.
Kortom: in termen van leven lang leren is er voor Nederland nog een wereld te winnen. We mogen best ambitieuzer zijn. En in het licht van de noodzaak om langer door te werken, *moeten* we ook ambitieuzer zijn.

4. Talent en langer doorwerken

Nederland moest behoorlijk met de tanden knarsen om de AOW-leeftijd te verhogen naar 67 jaar. Politiek gezien is het pleit echter beslecht, zeker gezien het akkoord tussen sociale partners pal voor de verkiezingen van 2010 en de plotselinge omslag bij de PVV, die de stijging van de AOW-leeftijd niet langer als 'breekpunt' aanmerkte.
Willen we een duurzaam Nederland waarin collectieve voorzieningen betaalbaar blijven, dan is langer doorwerken gezien de krimpende beroepsbevolking onontkoombaar. Tenzij we de rekening willen doorschuiven naar de komende generatie. Dat is maatschappelijk en moreel onacceptabel. Ook de ChristenUnie heeft zich geschaard achter de optie om de AOW-leeftijd te verhogen en stelt voor vanaf 2015 de AOW-leeftijd de eerste zes jaar met een maand te verhogen en daarna ieder jaar met twee maanden. Tegen 2030 moet de AOW-leeftijd dan op 67 uitkomen.[16] Goedbeschouwd zijn er ook steekhoudende argumenten om Nederlanders te vragen langer door te werken.[17] De levensverwachting stijgt en zal dat de komende decennia blijven doen. Dat geldt ook voor de levensverwachting van 65-jarigen, ofwel voor het cohort dat in aanmerking komt voor AOW. Verder leven de AOW-gerechtigden niet alleen langer, ze leven ook gezonder.[18] Er zijn, kortom, zinnige argumenten om de AOW-leeftijd te koppelen aan de levensverwachting. Uiteraard moet dit systeem prudent worden ingevoerd, iets waar veel overeenstemming over is.

We schrijven talent dus niet meer automatisch af bij het bereiken van de leeftijd van 65 jaar. Dat is ook eigenlijk een enorme vernietiging van 'human capital', van talentvermogen. Veel mensen zijn rond 65 jaar nog zeer productief, breed inzetbaar en brengen een schat aan ervaring in. Daar moeten we als samenleving ons voordeel mee doen. En 67-plussers die zich nog willen inzetten voor de samenleving, als werkende of als vrijwilliger, straffen we niet af. Talent is niet alleen iets dat bij een lagere leeftijd hoort, ook ouderen hebben talenten – bijvoorbeeld als mentor en als talentencoach – en ook deze talenten koesteren we. Hoe groot de groep van mensen is die hun steentje wil blijven bijdragen, weten we niet. Wel weten we dat ze vermoedelijk niet voltijds willen werken, maar onder eigen regie en onder eigen voorwaarden. Zelfgekozen flexibiliteit zal niet langer alleen kenmerkend zijn voor starters op de arbeidsmarkt, maar ook voor 'finishers'. Duidelijk is wel dat we afscheid moeten nemen van het digitale denken over arbeid: je werkt of je werkt niet. Voor zowel jongeren als ouderen zullen combinatiescenario's waarin arbeid, zorg, scholing en vrije tijd worden gecombineerd, alleszins reële opties zijn. Die kiezen ze zelf, op basis van eigen preferenties en prioriteiten. Langer doorwerken is natuurlijk niet een louter administratieve aangelegenheid; het gaat gepaard met veel culturele en psychologische onmin. Het schept ook verplichtingen, grote verplichtingen zelf. Het betekent in ieder geval dat het beleid voor oudere werknemers in bedrijven creatiever en serieuzer moet zijn. Het doorsnee ouderenbeleid komt niet veel verder dan dat men oudere werknemers laat 'uitbuiken' richting het einde van hun werkende leven:[19] ze worden uit de wind gehouden en hoeven minder. Ik ben weinig onder de indruk van hoe arbeidsorganisaties met hun oudere werknemers omgaan. Mijns inziens moet er op dit gebied echt iets veranderen. Ook oudere werknemers moeten gezien worden als menselijk kapitaal, als talent. Het is uit den boze indien we niet langer investeren in werknemers van boven de 45 jaar, werknemers die dus nog langer dan twintig jaar 'mee' moeten. Poreuze redeneringen rond geringe terugverdientijden van investeringen in oudere werknemers gaan niet meer op in een context waarin langer doorwerken geboden is. Het personeelsbeleid met betrekking tot oudere werknemers moet radicaal veranderd worden. Dat voorkomt ook moeilijke debatten rond zware beroepen. We moeten mensen niet veertig jaar met stenen laten sjouwen; we moeten werkbelasting rouleren over de levensloop en over de loopbaan. We kunnen alleen van mensen vragen om langer door te werken, indien we grondig investeren in het up-to-date houden van hun kerncompetenties. Uiteraard geldt ook op dit punt dat werknemers ook zelf verantwoordelijkheid moeten nemen. Vrijheid en plicht zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden in het pleidooi rond langer werken en competentieontwikkeling.

Hoe verhoudt zich deze inzet op langer doorwerken nu met het belang van zorg en gezin? Staan deze doelstellingen niet haaks op elkaar? Is hier niet sprake van een fundamenteel conflict tussen waarden? Mijn antwoord hierop, ook binnen

eigen kring, is tamelijk eenvoudig. We kunnen alleen inzetten op langer doorwerken als we *tegelijkertijd* investeren in het fit houden van onze beroepsbevolking. Niemand kan gedurende veertig jaar voortdurend scherp zijn. Dat betekent dat we, zeker in het spitsuur van het leven, er voor moeten zorgen dat we ook onze andere kerntaken naar behoren kunnen vervullen. Dat kan goed inhouden dat we in een dergelijke fase welbewust wat gas terugnemen in het arbeidsdomein en gas geven in het zorgdomein. Dat komt uiteindelijke beide domeinen ten goede. Het oprekken van het werkzame leven biedt juist ruimte voor zorg en gezin. We moeten deze ruimte dan ook volop claimen. Niet vanuit een defensieve houding, maar vanuit het belang van de zaak zelf geredeneerd: een beroepsbevolking kan alleen in conditie blijven indien een soepel evenwicht van kerntaken (arbeid, zorg, scholing) over de levensloop gerealiseerd wordt. Per levensfase kan dit evenwicht dan verschillend uitvallen. De gedachtegang vergt wellicht enige mentale souplesse, maar hier liggen mijns inziens goede kansen voor een 'waardenpalet' dat insteekt op dienstbaarheid, vrijheid en duurzaamheid.

5. Talent, ondernemerschap en de onderkant van de arbeidsmarkt

Het is aangenaam filosoferen over de rol van talent aan de bovenkant van de arbeidsmarkt. Het recept is niet bijster ingewikkeld en men lardeert het vertoog met een brede reflectie over de rol van kennis in de (laat)moderne samenleving. Ook ik ontkom daar niet aan in dit artikel. Uitdagender is het echter om vernieuwende perspectieven in te brengen als het gaat om de inzet van talenten aan de onderkant van de arbeidsmarkt. Zeker indien men de beschouwing niet wil laten ontaarden in een mantra van kommer en kwel, in een aaneenrijging van tobberigheden, want dat laatste is niet zo moeilijk. Velen slagen er niet in om aansluiting te vinden bij de onderkant van de arbeidsmarkt: ook hier blijken in de afgelopen jaren de vereiste competenties behoorlijk opgeschroefd te zijn. Ook aan de onderkant van de arbeidsmarkt gelden kwalificatievereisten en moet men over de juiste vaardigheden en diploma's beschikken. Er blijkt zich een stuwmeer van 'mensen met een vlekje' te vormen, die er zelfs niet in slagen relatief eenvoudige betaalde arbeid te vinden. De ontwikkelingen rond de Wajongers (Wet Arbeidsongeschiktheid Jongeren) tonen dit duidelijk. Op dit moment zijn er een kleine 200.000 Wajongers en bij ongewijzigd beleid zou dit volgens CPB en SER kunnen oplopen tot 400.000 tot 500.000 jongeren in de komende tien à vijftien jaar.[20] Dat is een beangstigend vooruitzicht. Het beleidsadagium dat hier het primaat moet hebben is: richt je op wat mensen met een handicap of een andere achterstand *wel* kunnen in plaats van wat ze *niet* kunnen. Doorslaggevend moet zijn welke vaardigheden dit potentieel talent wel in huis heeft en niet over welke competenties ze niet beschikken. Dit leidt tot een geheel andere blik op de kwestie en brengt ander beleid in het vizier. De gerichtheid op het ontdekken van vaardigheden die

'mensen met een vlekje' wel in huis hebben, voorkomt definitieve afschrijving van potentieel talent. En demografie bewijst onlosmakelijk dat we alle talenten nodig hebben, dus ook talent met een vlekje. Insluiting en deelname moeten daarom het beleidsmotto zijn.
Een mooi voorbeeld hiervan is het project Cirkelstad in Rotterdam. Bij dit project worden laaggeschoolden en mensen met afstand tot de arbeidsmarkt ingezet voor duurzaamheidsprojecten in de stad.[21] De deelnemers krijgen via gerichte leer-werktrajecten nieuwe kansen op de arbeidsmarkt. Zij werken aan projecten die de leefbaarheid van de stad ten goede komen. De projecten kijken vooral naar wat de deelnemers aankunnen, waar ze eigenlijk best goed in zijn. Er wordt, met andere woorden, 'geplust' en niet 'gemind'. Langs deze denklijn is nog veel winst te boeken.
Dat geldt ook voor innovatieve experimenten die aandacht vragen voor het introduceren van ondernemerschap aan de onderkant van de arbeidsmarkt. Te denken valt aan het helpen oprichten van bedrijfjes voor eenvoudige werkzaamheden als tuinonderhoud, klusjes en reparaties. De zogeheten Klussenbusprojecten zijn daarvan een mooi voorbeeld.[22] Het betreft hier leer-werkarrangementen die gekoppeld worden aan vormen van ondernemerschap. Daarbij worden talenten ingezet aan de onderkant van de arbeidsmarkt die het op reguliere wijze vaak niet redden. Goede steun is daarbij onontbeerlijk. Het is prachtig om te zien hoe geslaagde bedrijfjes tot een radicaal gewijzigd zelfbeeld van de deelnemers leiden waarin zelfvertrouwen en optimisme een grote rol spelen. Het vasthouden van succes en continuïteit is daarbij wezenlijk. Helaas lukt dat lang niet altijd. Maar in alle gevallen gaat het om een andere instelling bij het kijken naar de rol van talent aan de onderkant van de arbeidsmarkt. Talent met een vlekje, maar wel talent dat werkt. Talent dat participeert, talent dat niet wordt uitgesloten: inclusief talent.

6. Talentenbudget

De ChristenUnie heeft in haar verkiezingsprogramma 2010-2014, *Vooruitzien. Christelijk-sociaal perspectief*, volop aandacht besteed aan de noodzaak van talentontwikkeling in Nederland. Ik ben dankbaar dat mijn ideeën en voorstellen rond het talentenbudget daarin mederichtinggevend mochten zijn. Het uitgangspunt in deze voorstellen vormde de gedachte dat in een dynamische arbeidsmarkt de inzetbaarheid van werknemers – via scholing en training – cruciaal is. Werknemers moeten hun kerncompetenties op peil houden. Ze worden geacht flexibel op veranderende omstandigheden in te kunnen spelen en mobiliteit hoog in het vaandel te dragen. Dat geldt zowel voor de bovenkant als voor de onderkant van de arbeidsmarkt. Het fysiek maar ook mentaal fit houden van werknemers is een vereiste van de eerste orde nu ook de ChristenUnie gekozen heeft voor de optie om langer door te werken.

Het voorstel om een *talentenbudget* in Nederland te introduceren houdt in dat werknemers de beschikking krijgen over een eigen budget voor scholing, verlof of voor een aanvulling op een werkloosheidsuitkering. De financiering is tripartiet: de werknemer zelf, de werkgever en de overheid. Dat past goed in de Nederlandse sociale traditie. We maken daarbij geen onderscheid naar type werknemers. Iedereen is immers talent, ook flexwerkers en zzp-ers. Eerdere regelingen rond spaarloon en levensloop worden in het talentenbudget geïntegreerd. Werknemers kunnen het talentenbudget aanwenden om hun menselijk kapitaal up-to-date te houden. Op deze manier investeren ze zelf in hun arbeidsmarktpositie en maakt het talentenbudget hen tot aantrekkelijke, flexibele en inzetbare werknemers. Omdat hun menselijk kapitaal door periodieke aanwending van het talentenbudget op orde is, is hun weerbaarheid groot als het economisch tij tegenzit of werkloosheid dreigt. Het talentenbudget maakt mensen sterker: ze worden minder geraakt door externe conjuncturele jojobewegingen.
Talent dat werkloos raakt, moet zo snel mogelijk de transitie terug naar de arbeidsmarkt maken. Om die reden willen we de WW anders inrichten: we ontwerpen de prikkels zo, dat werknemer en werkgever een gezamenlijk belang hebben voor een snelle transitie van werkloosheid naar werk. Dat zorgt ook voor een andere insteek in het debat over het ontslagrecht. Ook de WW moet gezien worden als een talentenpool en niet als het sluitstuk, als het putje van de arbeidsmarkt. Het gaat om voorzorg en niet zozeer om nazorg. Dit vergt een radicaal andere blik op werk en op werkloosheid. We kijken niet langer naar wat mensen niet kunnen maar naar wat ze *wel* kunnen. De talenten die mensen in huis hebben vormen het leidinggevend principe, ook al voldoen deze (nog) niet aan allerlei gecodificeerde vereisten. Het ontdekken en laten opbloeien van talent is de bril waarmee we naar de arbeidsmarkt kijken. Ieder talent telt immers. Dat geldt zeker nu de demografie hard gaat toeslaan op de arbeidsmarkt en we handen tekort gaan komen.

7. Conclusies en vooruitzicht

Deze bundel staat in het teken van het begrip vrijheid. Toch koos ik als titel: Talent *verplicht*. Dat heb ik bewust gedaan. Talenten worden in vrijheid door onze Schepper gegeven, het zijn genadegaven. Maar we hebben wel de plicht om de talenten die we ontvangen te koesteren, te ontwikkelen en te verzilveren. In die zin zijn vrijheid en plicht dialectische begrippen: ze veronderstellen elkaar en kunnen niet zonder elkaar. Er is geen calvinistische vrijheidsopvatting zonder een calvinistische plichtsethiek. De overheid moet op haar beurt vervolgens voldoende ruimte – vrijheid – laten aan partijen, zodat die ook daadwerkelijk hun verantwoordelijkheden op dit punt kunnen waarmaken.
De komende decennia zal het arbeidsdomein zich duchtig roeren. Er zal nieuwe en structurele krapte op de arbeidsmarkt komen, met ongekende consequenties.

Alleen al in de zorgsector hebben we de komende vijftien jaar behoefte aan bijna een half miljoen extra arbeidskrachten.[23] Het betekent dat Nederland al zijn talenten hard nodig heeft, willen het de bevolking verzekeren van een duurzaam en aangenaam Nederland. In dit artikel liet ik een aantal kernthema's in vogelvlucht passeren: de rol van talent op de arbeidsmarkt, het belang van kennis, innovatie en ondernemerschap, de trend naar leven lang leren en langer doorwerken en het idee van een talentenbudget. Al deze thema's weerspiegelen de sleutelfunctie van talent en talentontwikkeling in een dynamische, innovatieve en concurrerende kenniseconomie.

Nederland moet, zo is een van de belangrijkste conclusies, zijn talent beter inzetten, wil het niet als economische middenmoter te boek blijven staan. Daar is nog veel te winnen. Veel talent, zeker aan de onderkant van de arbeidsmarkt, komt niet tot ontwikkeling of haakt vroegtijdig af.

Of Nederland de strategische slag kan maken naar een toekomstbestendig arbeidsbestel zal voor een belangrijk deel afhangen van de mate waarin de sociale partners elkaar kunnen vinden. Zij zijn immers de primaire actoren en 'stakeholders' in het arbeidsdomein. En er liggen nog vele moeilijke dossiers in het verschiet, zoals de pensioenkwestie, het ontslagrecht, de budgettaire heroverwegingen, de woningmarkt et cetera. Dat maakt de rol van de overheid markanter. Dat laatste komt nog sterker naar voren indien we een integraal kennisketen-perspectief op talentontwikkeling hanteren. Dan gaat het om de onderlinge verwevenheid en afhankelijkheid van de verschillende reguliere en naschoolse onderwijstrajecten, her- en bijscholing, onderzoek en ontwikkeling, fundamentele en toegepaste knowhow en kennisvalorisatie en vakmanschap. Hier is een meer regisserende taak voor de overheid weggelegd om de logica, samenhang en effectiviteit van de (constituerende onderdelen van de) kennisketen te bewaken.

Maar talent, zeker aan de bovenkant van de arbeidsmarkt, zoekt ook vormen van zelfregie. De moderne werknemer verbindt zich niet een leven lang aan dezelfde werkgever. Het psychologisch contract tussen werknemer en werkgever verzakelijkt.[24] Flexibiliteit en 'employability' zijn niet meer weg te denken.[25] Talent zoekt zijn eigen weg. Dat gaat overigens niet zonder slag of stoot. De afgelopen periode heeft een enorme groei van het aantal zzp-ers laten zien.[26] En voor hen dreigt een soort niemandsland als het gaat om sociale bescherming. Dit alles leidt ertoe dat de traditionele representatie van werknemers en werkgevers via vakbonden en werkgeversorganisaties haar vanzelfsprekendheid verliest. Dat geldt zeker voor de jongste generatie van talent. Dit plaveit de weg naar nieuwe arbeidsverhoudingen en nieuwe vormen van sociaal contract. Nog onlangs pleitte de Baliegroep in zijn spraakmakende Tweede Manifest voor een nieuw sociaal contract tussen werkgever, werknemer en overheid waarin participatie centraal staat en waarin individuele inkomens-, zorg- en leerrechten worden vastgelegd.[27]

Overheid en sociale partners zullen elkaar uiteindelijk moeten vinden in het

uittekenen van een duurzaam arbeidsbestel voor Nederland. In finale zin gaat het om de kernwaarden die de Nederlandse samenleving in het arbeidsdomein wil realiseren. Segmentering en uitsluiting moeten worden tegengegaan; participatie moet voorop staan. En juist in dit fundamentele discours kan de ChristenUnie het verschil maken. De kernwaarden van de ChristenUnie: dienstbaarheid, vrijheid en duurzaamheid, zijn in mijn ogen de ankers bij uitstek om het debat over de toekomst van het arbeidsdomein aan te gaan. Maar wel in combinatie en in samenhang. Er is geen ruimte voor 'cherry picking': niet alleen het zoet kan gekozen worden, ook met het zuur moet de confrontatie aangegaan worden. We lopen niet hijgend achter nieuwe ontwikkelingen aan, maar zoeken de balans. We hebben daarbij een sterk oog voor de belangen van de volgende generatie, het nieuwe talent. Met deze kernwaarden als principiële leidraad zijn we goed uitgerust om een bepalende positie in het discours in te nemen. En deze bundel geeft daarvan blijk.

De keuzes waarvoor we ons gesteld zien in het arbeidsdomein zijn enorm en onderliggende doelstellingen staan vaak op gespannen voet met elkaar. Ze weerspiegelen ook de intrinsieke, soms fragiele, relatie tussen vrijheid en plicht op de arbeidsmarkt. Talenten zijn ons in vrijheid gegeven, het zijn genadegaven, maar christenen hebben de plicht het beste uit zichzelf te halen. Ofwel: onze talenten te hoeden en dienstbaar te maken. Het laatste wat we willen, is te zijn als de derde dienaar in de gelijkenis van de talenten: de dienaar die zijn talenten begroef.

Noten

1 In het Griekse geldsysteem was het talent (*talenton*) de grootste eenheid om mee te rekenen. Oorspronkelijk was het talent een gewichtsmaat.

2 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (first published 1930 by Allen and Unwin; Oxford: Routledge, 2007).

3 Zie Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), *Jaarboek Onderwijs in Cijfers 2009*. De stijging is met name te danken aan het gestegen opleidingsniveau van vrouwen. In de leeftijdscategorie 25-35 jaar is het aantal hoger opgeleiden onder vrouwen hoger dan onder mannen (41% versus 36%).

4 Zie Stichting Lezen & Schrijven, *Cijfers en Letters 2009* (Den Haag, 2010).

5 Zie D.M. van Gorp, T.A. Breg en J.M. van Kooten, *Kenniseconomie en laaggeletterdheid. Een inventariserend onderzoek van de relatie tussen laaggeletterdheid en kenniseconomie* (Breukelen: Universiteit Nyenrode, 2004).

6 Zie S. Bekker, P. Ester en T. Wilthagen, *Jong en oud op de arbeidsmarkt. Generaties, transities en levensloop* (Den Haag: Reed Business Information, 2005).

7 Voor Nederland betekent dit een streefcijfer van 8 procent; dit ligt nog ver verwijderd van het percentage schoolverlaters dat in 2007 gold: 12 procent.

8 Het kabinet heeft in 2007 de leerplicht uitgebreid met een kwalificatieplicht voor leerlingen tussen de 16 en 18 jaar: het behalen van een startkwalificatie op havo-, vwo-, mbo-diploma niveau 2 of hoger. Een leerling met een kwalificatieplicht gaat elke dag naar school of kiest voor een combinatie van werken en leren. Zie ook: www.voortijdigschoolverlaten.nl.

9 Zie Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), *OECD Economic Surveys, Netherlands* 2006, 2, (Paris: OECD, 2005).

10 Zie Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR), *Innovatie vernieuwd. Opening in viervoud* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).
11 In 2007 was het 1,7 procent.
12 Zie *Nederland 2020: terug in de top 5. De economische agenda: innovatief, internationaal, involverend* (Den Haag: Innovatieplatform, 2010). Zie ook de verwante publicatie van het Innovatieplatform Kennisinvesteringsagenda, *Bouw op talent! In vijf stappen naar de top 5*. In de huidige top 5 staan, in volgorde: Zwitserland, Verenigde Staten, Singapore, Zweden en Denemarken.
13 Uitspraak gedaan op het D66-congres van 17 april 2010.
14 Zie *Tijd voor ontwikkeling. Advies van de Denktank Leren en Werken over het stimuleren van een leven lang leren in Nederland* (Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid, 2009).
15 Zie Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), *Education at a Glance 2008* (Paris: OECD, 2008), 398-410.
16 Zie het Verkiezingsprogramma 2010-2014 van de ChristenUnie: V*ooruitzien, Christelijk-sociaal perspectief*. Zie ook S. Kennedy-Doornbos en G.J. Spijker (red.), *Samen de schouders eronder. Christelijk-sociale visie op gezin en werk* (Amersfoort: Wetenschappelijk Instituut ChristenUnie, 2009).
17 Vgl. Advies Commissie Arbeidsparticipatie, *Naar een toekomst die werkt* (Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid, 2008).
18 CBS Webmagazine, 28 september 2009. Overigens zijn hier wel forse verschillen naar sociaaleconomische klasse (opleidings- en inkomensgroepen).
19 Vgl. P. Ester, R. Muffels en J. Schippers (red.) *De organisatie en de oudere werknemer* (Bussum: Coutinho, 2003).
20 Zie Sociaal-Economische Raad (SER), *Meedoen zonder beperkingen: meer participatiemogelijkheden voor jonggehandicapten* (Den Haag: 2007); Centraal Planbureau (CPB), *Verdubbeling van de instroom van de Wajong: Oorzaken en beleidsopties* (Den Haag: 2007); UWV, *De groei van de Wajonginstroom* (Amsterdam: 2007).
21 Zie www.rotterdamcirkelstad.nl.
22 Vgl. G.H.M. Evers en I. Borghouts- van de Pas, *Evaluatie ondernemerschapscompetenties van deelnemers Klussenbus Eindhoven* (Tilburg: OSA, 2008).
23 Zie Advies van het Zorginnovatieplatform, *Zorg voor mensen, mensen voor de zorg. Arbeidsmarktbeleid voor de zorgsector richting 2025* (Den Haag, 2009).
24 Zie P. Ester en H. Vinken, *Een dubbel vooruitzicht; doembeelden en droombeelden van arbeid, zorg en vrije tijd* (Bussum: Coutinho, 2001).
25 Zie P. Ester, R. Muffels en J. Schippers (red.), *Flexibilisering,organisatie en employability* (Bussum: Coutinho, 2001).
26 Zie L.Kösters, "Sterke groei zelfstandigen zonder personeel" in Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), *Sociaaleconomische trends, 3e kwartaal 2009* (Den Haag: 2009).
27 Zie voor een verkorte versie: *Volkskrant,* 11 november 2009.

Vrijheid van de markt, onvrijheid van de burger?

Johan Graafland

1. Inleiding

Door de kredietcrisis is het kapitalisme opnieuw onderwerp geworden van het ideologisch debat. Veel mensen vinden dat zij slachtoffer zijn geworden van het kapitalistisch systeem, omdat zij als belastingbetalers de kosten betalen van de redding van het financiële stelsel. Sommige economen en politici vinden dat de kredietcrisis het failliet van de vrije markteconomie betekent, omdat dit systeem te weinig zorg droeg voor regulering van financiële markten.[1] De vrijheid van de markt heeft hierdoor geresulteerd in onvrijheid voor de politiek en de burger. Deze visie suggereert een heroriëntatie van een economisch systeem waarbij de vrijheid van de markt wordt ingeperkt door meer bindende regels ten aanzien van liquiditeit, kapitaalposities, transparantie en beloning in de banksector.[2]
Andere economen beweren evenwel dat de vrije markt niet de oorzaak is van de crisis.[3] Zij wijzen erop dat de Europese banken even hard gefaald hebben als de Amerikaanse banken. Bovendien was de bron van de crisis juist gelegen in de bemoeienis van de Amerikaanse overheid met de huizenmarkt. In combinatie met een te ruime geldpolitiek leidde dit tot een bubbel in de Amerikaanse huizenmarkt. Deze visie impliceert dat het vrije marktmodel niet schuldig staat aan de huidige crisis en dat overheidscorrecties op de vrije markt de zaak alleen maar verslechteren.[4]
Het bovenstaande maakt duidelijk dat de kredietcrisis het debat over de vrije markt weer een nieuwe impuls gegeven heeft. In dit artikel evalueer ik de vrije markt vanuit het perspectief van de vrijheid van het individu. Dit doe ik op basis van de ervaring van de kredietcrisis. De vraag die daarbij centraal staat is: Leidt een vrije markt tot meer of tot minder vrijheid van gewone mensen? Om deze vraag te beantwoorden, maak ik gebruik van het onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheidsrechten. Ik ga vervolgens na op welke wijze vrije marktwerking van invloed is op beide typen vrijheden in de opbouw en nasleep van de kredietcrisis. In de laatste paragraaf sluit ik af met een aantal implicaties van de analyse. Ter voorbereiding ga ik eerst kort in op de vraag wat een vrije markt is.

2. Wat is een vrije markt?

Het kapitalisme is een economisch systeem dat privaat eigendom combineert met

concurrentie en winststreven.[5] De overheid kan zich op verschillende manieren verhouden tot dit systeem. Ze kan zich terughoudend opstellen en zich beperken tot een bescherming van het recht op privaat eigendom en vrije contractvorming. Dit vereist een lage belastingvoet en een zo sober mogelijk systeem van sociale zekerheid. Theoretisch sluit deze visie op het systeem vooral aan bij de neo-Oostenrijkse school. In het vrije marktperspectief van deze school is een goed ontwikkeld systeem van eigendomsverhoudingen van groot belang voor het functioneren van de economie.[6] Actief overheidsingrijpen in het economisch proces werkt veelal contraproductief, omdat de overheid relatief weinig informatie heeft en de toekomst te onzeker is. Macro-economisch beleid, industriepolitiek, prijs- en loonpolitiek en concurrentiepolitiek worden alle verworpen. Zelfs in de voorziening van publieke goederen of bij de bestrijding van externe effecten dient de overheid zich bescheiden op te stellen, omdat de kans op overheidsfalen groter is dan op marktfalen.
Om de mate van de vrijheid van de markt te meten, wordt in de literatuur vaak gebruik gemaakt van de zogenaamde Index van Economische Vrijheid. Er bestaan verschillende methodes, maar een van de bekendste is de index van het Fraser Instituut. Deze index bestaat uit een veelheid van subindices (zie tabel 1).

Tabel 1 Aspecten van economische vrijheid volgens het Fraser instituut[a]

Internationale handel	Belastingen op internationale handel (-) Relatieve omvang van handel (+)	**Monetair beleid**	Standaard deviatie van inflatie (-) Geldgroei (-)
Internationale kapitaalstromen	Restricties op kapitaalstromen (-)		
Zwarte markt	Verschil tussen officiële en zwarte wisselkoers (-)	**Eigendomsrechten**	Gelijkheid voor de wet (+)
Overheidsinterventie	Overheidsconsumptie als % van BNP (-) Subsidies en collectieve overdrachten als % van BNP (-) Rol en omvang van staatsbedrijven (-)	**Bankwezen**	Recht van burgers op bezit buitenlands geld (+) Recht op buitenlandse bankrekening (+)
Belasting	Top marginaal tarief en inkomensgrens waarbij het ingaat (-) Militaire dienstplicht (-)	**Prijscontrole en regulering**	Prijscontrole (-) Controle op lenen van geld (-) Vrijheid van concurrentie (+)

[a] Tussen haakjes staat het teken van de invloed (positief of negatief) van de genoemde variabele op de index van economische vrijheid.[7]

Al deze elementen geven aan dat de overheid de vrijheid van marktpartijen zo min mogelijk moet belemmeren. Dit is kenmerkend voor het zogenaamde

Angelsaksisch model (soms ook wel neoliberale of Wall Street-model genoemd) van het kapitalisme. Hierin dient de overheid zich te beperken tot een goede werking van vrije markten door er zorg voor te dragen dat er geen handelsbarrières of prijsregulering (zoals minimumloon) zijn. Ook de organisatie van ondernemingen staat in het teken van verdediging van particulier bezit. In het Angelsaksisch model speelt de kapitaalmarkt een centrale rol.[8] De taak van het bestuur van de onderneming is gelegen in het behartigen van de belangen van de eigenaren van de onderneming, de aandeelhouders. In de praktijk impliceert dit dat ondernemingen streven naar winstmaximalisatie op korte termijn, met het oog op het vergroten van de aandeelhouderswaarde.
In contrast daarmee staan andere modellen van het kapitalisme, zoals het Rijnlandse model (in met name Duitsland), het Japanse model of het Chinese model, die alle (maar op verschillende manieren) een belangrijkere rol toekennen aan de overheid.[9]

3. Negatieve en positieve vrijheid

Het vrije marktmodel wordt vanuit de filosofie traditioneel verdedigd met twee belangrijke argumenten. Het eerste argument is dat een vrije markt het recht op vrijheid respecteert. Dit argument voert terug op John Locke, een Engelse filosoof die leefde van 1632 tot 1704. Volgens Locke leert de rede dat niemand een ander mag schaden in zijn leven, gezondheid, vrijheid of bezit. Iedereen heeft het recht op vrijheid en derhalve een recht op eigendom op de vruchten van zijn arbeid. Ter bescherming van deze rechten hebben individuen in vrijheid besloten tot een overheid, die enkel als mandaat heeft de bovengenoemde rechten te beschermen. De overheid mag niet buiten dat mandaat opereren en is derhalve niet gerechtigd te interveniëren in de vrije transacties van individuen op de markt.
Een tweede argument voor vrije marktwerking is dat de markt en het recht op privaat eigendom de welvaart bevorderen, meer dan enig andere institutie, zoals centrale overheidsplanning of de huishoudelijke economie waarbij geen prijsmechanisme werkzaam is. Dit argument voert terug op het bekende boek van Adam Smith (1723-1790) *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* (1776).
In het kader van deze bundel over vrijheid is vooral het eerste argument van belang. De betekenis van het vrijheidsbegrip in de filosofie van Locke (met name de wijze waarop deze later ontwikkeld is in de filosofie van het libertarianisme) is evenwel beperkt, omdat hierin vooral de negatieve en niet de positieve rechten op vrijheid centraal staan. In het onderstaande worden beide begrippen toegelicht en toegepast op de kredietcrisis.

3.1 Negatieve vrijheidsrechten

Negatieve rechten op vrijheid hebben betrekking op rechten die het individu beschermen tegen dwang van anderen of van de overheid.[10] Als een persoon een negatief recht heeft op iets, dan betekent dat dat anderen de plicht hebben geen inbreuk te maken op het genieten van dit recht.[11] In het economisch verkeer betekent dit dat mensen vrij moeten zijn om bezit te verwerven en het te ruilen met anderen zoals zij dat wensen. Elke vorm van herverdeling van het bezit zonder expliciete goedkeuring van het individu wordt afgekeurd. Het individu wordt dan namelijk gedwongen om een deel van zijn bezit af te staan, in dit geval door de overheid. Een belasting- en sociale zekerheidssysteem met het doel om armoede te verlichten of levens te redden door collectief medische zorg aan te bieden, is ontoelaatbaar als dit gebaseerd is op de wens van de meerderheid zonder expliciete goedkeuring van ieder lid van de gemeenschap die daaraan mee moet betalen.[12] Een bepaalde verdeling in het bezit is alleen rechtvaardig zolang deze tot stand gekomen is door een proces van bezitsverwerving en ruil zonder dat het negatieve vrijheidsrecht van één van de deelnemers aan het economisch proces is geschonden.

Respect voor negatieve vrijheid legt belangrijke ethische restricties op aan het handelsverkeer. Geen van de partijen mag bijvoorbeeld andere marktpartijen proberen te misleiden door feiten van de transactie anders voor te stellen dan ze in werkelijkheid zijn. Dit is immers een vorm van manipulatie die de vrijheid van de andere partner belemmert. Ook mogen partijen niet gedwongen worden tot het sluiten van een bepaald contract, bijvoorbeeld door te dreigen met geweld.

Ook in de Bijbel vinden wij tal van teksten die het negatieve recht op vrijheid ondersteunen. Veel teksten vereisen dat men eerlijk is in de handel en de andere marktpartij niet manipuleert door onbetrouwbare maatstaven voor gewichten, volumes of lengten te gebruiken.[13] Wie onzuivere gewichten gebruikt, steelt eigenlijk van de handelspartner. De Bijbel verbiedt op veel plaatsten ook expliciet de aantasting van het recht op privaat bezit. Het meest bekend is de decaloog die verbiedt om te stelen.[14] Maar ook het verleggen van de grenzen van de akkers van kwetsbare groepen geldt als inbreuk op het recht op privaat bezit.[15] In het geval dat negatieve vrijheidsrechten geschonden worden, wordt rectificatie geëist. In geval van diefstal of schade werd de kwaaddoener verplicht om de schade te vergoeden aan het slachtoffer plus een additioneel bedrag als straf.[16]

3.2 Positieve vrijheidsrechten

Critici van de negatieve rechtenbenadering stellen dat bescherming van de negatieve rechten onvoldoende is om de vrijheid van mensen te garanderen. Werkelijke vrijheid vereist dat mensen ook voldoende middelen hebben om te handelen als zij niet in staat zijn om deze middelen zelfstandig te verwerven. Respect voor vrijheid impliceert derhalve dat mensen behalve negatieve rechten ook positieve

rechten hebben. Dat wil zeggen dat anderen, indien zij zelf niet in staat zijn om een bepaald recht te genieten, de positieve plicht hebben om hen daarbij te helpen. Een voorbeeld is een positief recht op een minimaal levensonderhoud.[17] Andere voorbeelden zijn het recht op een minimaal niveau van gezondheidszorg, gratis primaire scholing voor kinderen, recht op daadwerkelijke rechtshulp of bescherming tegen werkloosheid. Dat kan betekenen dat de overheid grenzen stelt aan het privaat bezit en belastingen oplegt aan anderen. Hiermee kunnen dan uitkeringen worden gefinancierd die voorzien in het levensonderhoud van degenen die niet zelfstandig in staat zijn om dit recht te genieten.
Hoewel in de Bijbel niet gesproken wordt in termen van positieve vrijheidsrechten, behoort het voorzien in de basisbehoeften wel tot het Bijbelse begrip van gerechtigheid. In Deuteronomium 10:17-18 wordt God getekend als Iemand die recht doet aan de wees en weduwe en liefde bewijst aan de vreemdeling door hem brood en kleding te geven. De woorden 'voedsel en kleding' zijn een Bijbelse uitdrukking voor wat onmisbaar is. De sterke link tussen gerechtigheid en barmhartigheid blijkt ook uit andere teksten. Iemands rechtvaardigheid (Hebreeuws: tsedaqa) komt bijvoorbeeld in Ezechiël 18: 5-9 vooral tot uitdrukking in zijn sociale bewogenheid: niemand onderdrukken, de schuldenaar zijn pand teruggeven, geen roof plegen, zijn brood geven aan de hongerige, de naakte met kleding bedekken, geen rente nemen, zich onthouden van onrecht. Zowel de bescherming van negatieve rechten (pand teruggeven, geen roof plegen) als de bescherming van positieve rechten (brood geven aan de hongerige, de naakte met kleding bedekken, geen rente nemen) vallen dus onder het begrip gerechtigheid. De Bijbel biedt ook indicaties dat dergelijke hulp niet louter een kwestie is van een persoonlijke imperfecte plicht om barmhartig te zijn. Dit komt tot uitdrukking in verschillende instituties die in het Oude Testament genoemd worden om de zorg voor de armen vorm te geven, onafhankelijk van de oorzaken voor het ontstaan van de armoede. Hiervan zijn diverse voorbeelden: het recht op een tiende van de oogst van de akkers;[18] het deelnemen van de armen aan het Weken- en Loofhuttenfeest;[19] het recht op het druiven eten in de wijngaarden en met de hand korenaren plukken op de akkers;[20] het recht op vergeten garven die bij het oogsten op het veld waren achtergebleven en op de nalezing van olijf- en wijngaarden;[21] de plicht van de boeren bij het maaien een hoek van hun akker over te slaan en de randen van hun veld niet geheel af te maaien ten behoeve van de armen;[22] het verbod om rente te vragen van een arme;[23] het losserschap[24] en het recht van de armen om te genieten van hetgeen wild groeide op de akkers, in de wijngaarden en aan de olijfbomen in het sabbatjaar.[25] Het recht op privaat eigendom geldt dus niet zonder meer, het is ondergeschikt aan het recht op leven van de naaste die de noodzakelijke levensbehoeften mist. Dit betekent dat de Bijbel een vorm van institutionele herverdeling ondersteunt. De instituties in de samenleving dienen het leven van de arme te beschermen. Ook de uiteindelijke verdeling die resul-

teert na het marktproces is voor correctie vatbaar, indien dit proces niet leidt tot de vervulling van essentiële behoeften.
Opvallend is wel dat er bij de meeste van deze armenwetten ook een beroep werd gedaan op zelfwerkzaamheid van de kant van de armen. Er werden hun mogelijkheden geboden om in hun eigen levensonderhoud te voorzien, maar zij moesten daarvoor dan wel hun handen uit de mouwen steken. Zij kregen het niet voor niets. Bedelen was niet toegestaan. Oftewel, er gold een positief basisrecht op het verrichten van arbeid. Het betroffen werkzaamheden die het meest arbeidsintensief waren en daarom de laagste productiviteit hadden. De armenwetten blijven daarom toch een beroep doen op de eigen verantwoordelijkheid van de armen. Alleen door te werken konden de armen zich van een minimaal levensonderhoud voorzien.

4. Aantasting van vrijheid door de vrije markt: de kredietcrisis als voorbeeld

Omdat in de Bijbel naast negatieve vrijheidsrechten ook positieve vrijheidsrechten van belang zijn, is het de vraag in hoeverre het vrije marktsysteem werkelijk aansluit bij het christelijk vrijheidsbegrip. Niet alleen worden positieve vrijheidsrechten belemmerd in een vrije markt, maar ook is niet gegarandeerd dat het vrijlaten van marktmachten de negatieve vrijheid van marktpartijen in alle gevallen bevordert. Dit kan worden geïllustreerd aan de hand van de kredietcrisis.[26]
De kredietcrisis vindt zijn oorsprong in de deregulering van niet-bancaire intermediares in de Verenigde Staten in de jaren tachtig. Hierdoor werd hun toegestaan soortgelijke producten als banken op de markt te brengen. Dit leidde tot meer concurrentie tussen bancaire en niet-bancaire instellingen en zette banken aan om meer risico te nemen om te kunnen overleven in deze toenemende concurrerende industrie.[27] Bovendien stond de overheid van de Verenigde Staten toe dat de banken alle vrijheid hadden om hypotheken te verstrekken zonder daar al te veel financiële condities aan te verbinden.[28] De combinatie van deze twee factoren droeg bij aan de opbouw van grote onevenwichtige en systeemwijde risico's in de financiële wereld.

4.1 Negatieve vrijheidsrechten

Alhoewel de deregulering gepaard ging met meer economische negatieve vrijheid voor financiële instellingen, laat de kredietcrisis zien dat deze gepaard is gegaan met een terugslag in het respect voor negatieve vrijheidsrechten van andere marktpartijen. Daarvan zijn verschillende voorbeelden te geven. Allereerst leidde de onevenwichtigheid tot allerlei vormen van speculatie, waarbij beleggers probeerden geld te verdienen door anderen niet of onvoldoende te informeren over mogelijke risico's. Een voorbeeld daarvan is de wijze waarop Goldman Sachs de Duitse IKB

bank en ABN Amro bank misleidde. Goldman Sachs verzweeg dat de producten die zij verkochten waren samengesteld door de speculatieve belegger John Paulsen, die daarvoor pakketten met slechte hypotheken had uitgezocht. IKB en ABN Amro werden in de waan gelaten dat de als betrouwbaar bekend staande obligatieverzekeraar ACA de fondsen had samengesteld. Het eindresultaat van deze vorm van misleiding was dat John Paulsen een miljard dollar winst maakte en dat 875 miljoen daarvan werd opgebracht door ABN Amro. Rabobank werd slachtoffer van vergelijkbare praktijken, door de Amerikaanse bank Merill Lynch.
Een ander voorbeeld is de klacht van burgers dat zij opdraaien voor het wangedrag van bankbestuurders. De kredietcrisis heeft in veel gevallen overheden gedwongen om met overheidsgeld financiële instellingen overeind te houden om een grotere ramp van een zware en langdurige recessie te voorkomen. Dit heeft ertoe geleid dat de staatsschuld in veel westerse landen aanzienlijk is toegenomen. De noodzakelijke reductie van de staatsschuld en het financieringstekort zal in de toekomst alleen worden gerealiseerd als de overheid bij gematigde groei ofwel de uitgaven sterk verlaagt, dan wel de belastingen verhoogt. In het laatste geval is sprake van een aantasting van het negatief recht op privaat bezit: het zijn dan de burgers die de lasten moeten dragen van de risico's waartoe het excessief winststreven van de financiële sector heeft geleid. De vrijheid van de markt leidt dus op termijn tot onvrijheid van de burger als de markt behept is met imperfecties, zoals negatieve externe effecten, gebrek aan transparantie en gebrekkige rationaliteit. Deze dingen traden in de aanloop van de kredietcrisis in ruime mate op.[29]

4.2 Positieve vrijheidsrechten

De tweede verdediging van de markt (van Adam Smith) berust op de positieve welvaartseffecten die marktwerking bewerkstelligt. Uit veel onderzoeken blijkt inderdaad dat marktwerking op lange termijn bijdraagt aan het inkomen per hoofd van de bevolking.[30] Via dit kanaal draagt marktwerking doorgaans ook bij aan de vervulling van positieve vrijheidsrechten. Naarmate een land welvarender is, heeft het namelijk ook meer middelen om te voorzien in gezondheidszorg, scholing en een goed juridisch bestel. Toch betekent dat niet dat alle vormen van vrije marktwerking daaraan bijdragen. Net zoals vrije marktwerking niet in alle gevallen leidt tot een beter respect van negatieve vrijheidsrechten, kan het ook een aantasting van positieve vrijheidsrechten bewerkstelligen. Ook dit kan worden geïllustreerd aan de hand van de kredietcrisis.
Een eerste voorbeeld betreft het recht op een eigen woning. In de Verenigde Staten poogde de overheid dit recht te bevorderen door financiële instellingen te stimuleren om subprime hypotheken te verstrekken aan gezinnen die zich eigenlijk niet een eigen woning konden veroorloven. Strikt genomen is deze werkwijze in strijd met de vrije markteconomie, waarin een overheid niet verantwoordelijk is voor de welvaartsverschillen tussen arm en rijk. Toch lijkt het vrije marktmodel in

de Verenigde Staten wel indirect aan deze werkwijze te hebben bijgedragen, omdat de marktideologie de Amerikaanse overheid stimuleerde om de sociale nood aan onderdak via marktconforme middelen op te lossen. Dit stemt overeen met de 'Bottom of the Pyramid-gedachte' van Prahalad.[31] Hierin wordt de armoede van de armen op een marktconforme wijze bestreden. Dat gebeurt doordat producenten leren zien dat het aanbieden van een assortiment dat toegesneden is op de behoeften van de armen, winstgevend is vanwege de grote schaal waarop dit soort producten geproduceerd kan worden. Maar uit de kredietcrisis is gebleken dat de markt toch niet in staat is om dit positieve recht op een eigen woning effectief te maken. Er werden inderdaad op grote schaal hypotheken verstrekt, maar de financiële basis van degenen die de kosten daarvan moesten betalen, bleek te smal. Door de markt in te zetten als oplossing voor het voorzien in de behoefte aan een woning, is de vrije markt zelf in nood gekomen. Dit heeft uiteindelijk als resultaat gehad dat ook veel woningbezitters hun woning noodgedwongen moesten verkopen.

Een tweede voorbeeld rond de kredietcrisis van hoe vrije marktwerking de positieve vrijheid van burgers kan aantasten, vloeit voort uit de noodzaak van bezuinigingen. Want waar de overheidsschuld niet wordt teruggedrongen door middel van hogere belastingen (wat tot een aantasting van negatieve vrijheidsrechten leidt), zullen de overheidsuitgaven moeten worden verminderd. In welke mate dat tot een aantasting van de (positieve) vrijheid van burgers leidt, hangt af van hoe de bezuinigingen worden vormgegeven. Naarmate deze meer gericht worden op de onderkant van de inkomensverdeling, zal ook de aantasting van vitale economische voorzieningen voor mensen met een krappe beurs groter zijn. Zo zullen allerlei vrijheden (voeding, woning, gezondheid, scholing, vervoer) afnemen. Maar ook indirect, los van overheidsregulering, zal de aantasting van de algehele welvaart in het Westen als gevolg van de kredietcrisis tot een afname van de (positieve) vrijheid leiden. Dit zal niet alleen gelden voor kwetsbare inkomensgroepen in de westerse landen als gevolg van stijging van de werkloosheid. Het zal ook burgers in ontwikkelingslanden treffen. Volgens de Wereldbank is ook de situatie in de ontwikkelingslanden door de kredietcrisis sterk verslechterd. Een substantiele daling van export en buitenlandse investeringen is hier de oorzaak van.[32] Ook de inkomsten van migranten die in andere landen werken nam sterk af. Dit is toe te schrijven aan de stijging van de werkloosheid in westerse landen. Omdat migranten vaak op tijdelijke contracten werken, zijn zij de eersten die er uit gaan. De stroom van gelden die zij naar hun thuislanden overmaken droogde daardoor op. En waar de daling van koopkracht in westerse landen in veel gevallen nog niet het absolute bestaansminimum aantast, leidt de inkomensdaling in ontwikkelingslanden wel tot een stijging van absolute armoede. De positieve vrijheidsrechten die voor hun realisatie afhangen van de welvaart worden hierdoor aangetast.

Er is evenwel ook een positief effect van de kredietcrisis op het respect van positieve

rechten: met het teruglopen van de welvaart is ook de belasting van het milieu verminderd. Dit draagt bij aan het positieve vrijheidsrecht op een duurzame leefomgeving van huidige en toekomstige generaties.

Tot slot: bovengenoemde effecten van de kredietcrisis op negatieve en positieve vrijheid zijn in zekere zin begrensd in de tijd. Hoewel de verschillende effecten zeker een middenlange termijn-karakter hebben en hun invloed de komende vijf jaar voelbaar zal zijn, is het de vraag of de kredietcrisis ook op lange termijn voelbare effecten zal hebben op negatieve en positieve vrijheid langs de kanalen die ik hierboven geschetst heb. Om de invloed van vrije marktwerking op vrijheid op lange termijn te bepalen, is een vergelijkende analyse van de relatie tussen de Index van Economische Vrijheid en de indicatoren van negatieve vrijheid[33] en positieve vrijheid[34] noodzakelijk. Een overzicht van een dergelijke analyse biedt Graafland.[35] De conclusies die uit deze analyse volgen zijn echter vergelijkbaar met de implicaties die voortvloeien uit de kredietcrisis.

5. Beleidsimplicaties

In *Het oog van de naald* benadruk ik dat marktimperfecties heel persistent kunnen zijn en dat derhalve een belangrijke rol is weggelegd voor de overheid. Ook de kredietcrisis bevestigt dit. Zo leidde het zwakke toezicht van de overheid op de woning- en kapitaalmarkt tot grote risico's bij de hypotheekverstrekking en het doorverkopen daarvan in de vorm van complexe derivaten. De veronderstelling van het vrije marktmodel dat marktpartijen zelfredzaam zijn en dat het derhalve niet mogelijk is om onverantwoorde risico's door te schuiven naar andere marktpartijen bleek niet op te gaan. Respect van de negatieve vrijheid van het bankwezen leidt op deze manier tot onvrijheid van andere marktpartijen, zowel in de sfeer van negatieve als van positieve vrijheidsrechten.
Bescherming van deze vrijheden vereist correcties van het vrije marktmodel en de onderliggende neo-Oostenrijkse economische filosofie. Er zijn verschillende maatregelen die de overheid kan treffen om de excessen te bestrijden. Als het gaat om de bescherming van negatieve vrijheidsrechten, zijn er verschillende maatregelen denkbaar die aangrijpen bij de marktimperfecties die aan de basis hebben gelegen van de kredietcrisis. Zo zal de overheid erop moeten toezien dat de wijze waarop marktpartijen risico's verhandelen transparant is, zodat de kans op misleiding afneemt. Ook dient de overheid marktpartijen te beschermen tegen de marktimperfectie van begrensde rationaliteit. Een voorbeeld daarvan is het opleggen van strengere kapitaaleisen, waardoor de mogelijkheden voor het nemen van excessieve risico's afnemen. Ook negatieve externaliteiten worden op deze wijze bestreden. Op deze manier wordt de kans weer verkleind dat het falen van sommige marktpartijen overslaat naar andere sectoren en de overheidsfinanciën uit balans raken.

Als het gaat om bescherming van positieve rechten leert de kredietcrisis dat de overheid niet alleen via marktmiddelen moet proberen om te voorzien in belangrijke behoeften als minimum levensonderhoud, onderdak, scholing en dergelijke. En hoewel de overheid zoveel mogelijk moet proberen de lessen van de 'Bottom of the Pyramid' toe te passen in het economische beleid en ook de Bijbel benadrukt dat bestrijding van armoede een actieve inzet van de armen zelf vergt, zijn er toch grenzen aan het verbeteren van de positie van de laagstbetaalden door marktmiddelen. Beleidsmakers dienen daarom bereid te zijn om, waar de markt onvoldoende voorziet in positieve vrijheidsrechten, via collectieve uitgaven sociale voorzieningen te financieren die minimaal nodig zijn om basisrechten inzake levensonderhoud, onderdak, scholing en gezondheidszorg veilig te stellen.

Er is nog een laatste implicatie: bij het terugdringen van de staatsschuld ter wille van bescherming van negatieve vrijheidsrechten zal de nadruk vooral moeten liggen op vermindering van overheidsuitgaven en niet op het verhogen van belastingen. Een uitzondering geldt voor belastingen die een vorm van rectificatie beogen van de schade die marktpartijen hebben toegebracht aan de samenleving als geheel (zoals een bankbelasting). Het probleem is wel dat de effectiviteit van belastingheffing sterk afneemt naarmate de belastingbasis veranderlijker is en sterker reageert op de belastingmaatregel. Dat betekent dat de ruimte voor terugdringing van de staatsschuld door verhoging van belastingen toch beperkt is en het grootste deel zal moeten komen van vermindering van de overheidsuitgaven of aftrekposten. Omwille van de bescherming van positieve vrijheidsrechten is het dan noodzakelijk dat de bezuinigingen geconcentreerd worden op uitgavencategorieën of aftrekposten die relatief weinig invloed hebben op de basisbehoeften en de mogelijkheden voor ontwikkeling van de burgers.

Tot slot: het bovenstaande maakt duidelijk dat men zich in de beleidsdiscussie over de inrichting van de markt altijd moet realiseren dat de vrijheid voor de een tot onvrijheid van de ander kan leiden. Dat geldt voor zowel positieve als negatieve vrijheid. Er is geen 'free lunch': elke verandering van marktinstituties die meer vrijheid beoogt, zal tegelijkertijd een inperking van de vrijheid van anderen impliceren. De afweging van deze verschillende vrijheidsrechten maakt economisch beleid zo delicaat.

Noten

1 Zie N. Roubini, "Laissez-Faire Capitalism Has Failed", (2009), zie http://www.forbes.com/2009/02/18/depression-financial-crisis-capitalism-opinions-columnists_recession_stimulus.html (bezocht oktober 2009).
2 Zie De Larosière Group, *The High-Level Group on Financial Supervision in the EU* (Report, februari 2009); L. A. Bebchuk en H. Spamann, "Regulating bankers pay" *Georgetown Law Journal* 98 (2010): 248-287.
3 Zie R. Saunders, "Anglo Saxon model not the cause of the crisis", (2009), zie http://www.epolitix.com/stakeholder-websites/press-releases/press-release-details/newsarticle/anglo-saxon-model-not-the-cause-of-financial-crisis///sites/investment-management-association/ (bezocht oktober 2009); C. Grant, "In defense of Anglo Saxon capitalism", (2009), zie http://centreforeuropeanreform.blogspot.com/2008/09/in-defence-of-anglo-saxon-capitalism.html (bezocht oktober 2009).
4 Zie T.J. DiLorenzo, "The Government-Created Subprime Mortgage Meltdown", (2007), zie http://www.lewrockwell.com/dilorenzo/dilorenzo125.html (bezocht mei 2010).
5 Zie G. Chryssides en J.H. Kaler, *An Introduction to Business Ethics* (London: Chapman & Hall, 2009), 148.
6 Zie J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy* (London/Boston: George Allen & Unwin, 1976); G.R. Steele, *The economics of Friedrich Hayek*. (New York: Palgrave Mac Millan, 2007), 61.
7 Uit: J.E. Sturm en J. de Haan, "How robust is the relationship between economic freedom and economic growth?" *Applied Economics* 33 (2001): 839-844.
8 Zie T. van de Klundert, *Vormen van kapitalisme. Markten, instituties en macht* (Utrecht: Lemma, 2005), 84.
9 Alhoewel in Nederland het Rijnlandse model meer van belang is dan het Angelsaksisch model, beperk ik mij in dit artikel tot het Angelsaksisch model, omdat dit model het beste aansluit bij de vrije markt. Voor Nederland is het Angelsaksisch model van belang omdat het een benchmark vormt in de politieke discussie, in die zin dat in het economisch beleid de vraag naar meer of minder marktwerking (oftewel minder of meer overheidsregulering) altijd een belangrijk issue is. Voor een beschrijving van het Rijnlandse model, zie J.J. Graafland en B. Compen, "Vertrouwen, kredietcrisis en het Angelsaksisch model" in J.J. van Dijk (red.), *It's trust, stupid* (Kampen: Ten Have, 2009), 80-99.
10 Voor wat betreft de overheid wordt de vrijheid van burgers uitgedrukt in de Index van Economische Vrijheid die hierboven genoemd werd.
11 Zie M.G. Velasquez, *Business ethics. Concepts and cases* (Fourth edition, Upper Saddle River N.J.: Prentice Hall, 1998), 90-91.
12 Zie T.L. Beauchamp, *Philosophical ethics, an introduction to moral philosophy* (New York: McGraw-Hill Inc., 1982), 359.
13 Zie Leviticus 19:36; Deuteronomium 25:13-6; Spreuken 20:10; Ezechiël 45:10; Amos 8:5; Micha 6:10.
14 Zie Exodus 20:15.
15 Zie Job 24:2; Psalmen 35:10; Spreuken 23:10.
16 Zie Exodus 22:4-7; Leviticus 5:14-16; 6:1-5; 22:14; Numeri 5:5-8; Spreuken 6:30-31.
17 Zie H. Shue, *Basic rights. Subsistence, affluence and U.S. foreign policy* (Princeton /New Jersey: Princeton University Press, 1996), hoofdstuk 1 en 2.
18 Zie Leviticus 27:30; Numeri 18:21; Deuteronomium 12:6.
19 Zie Deuteronomium 16:11.
20 Zie Deuteronomium 23:25vv.
21 Zie Deuteronomium 24:19vv.
22 Zie Leviticus 19:9-10.
23 Zie Exodus 22:25; Leviticus 25:36; Deuteronomium 23:19.
24 Zie Numeri 27:2, 8.
25 Zie Exodus 23; Deuteronomium 25.
26 In J.J. Graafland, *Het oog van de naald. Over de markt, geluk en solidariteit* (Kampen: Ten Have, 2007), hoofdstuk 9, behandel ik verschillende andere voorbeelden van aantasting van negatieve en positieve vrijheid door vrije marktwerking.
27 Zie R.A. Posner, *A Failure of Capitalism. The crisis of '08 and the descent into depression* (Harvard: Harvard University Press, 2009).
28 Zie C.W. Calomiris, "The Subprime Turmoil; What's Old, What's New, and What's Next?" *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, (2008), zie http://www.aei.org/paper/28720 (bezocht maart 2009).
29 Zie Graafland en Compen.

30 Zie voor een overzicht Graafland, *Het oog van de naald*, hoofdstuk 5.
31 Zie C.K. Prahalad, *The fortune at the bottom of the pyramid. Eradicating poverty through profits* (Upper Saddle River: Wharton School Publishing, 2006).
32 Zie Wereldbank, "Swimming against the tide: How developing countries are coping with the global crisis", (2009), zie http://siteresources.worldbank.org/NEWS/Resources/ swimmingagainstthetide-march2009.pdf. (bezocht maart 2009).
33 Zoals de Empowerment index.
34 Zoals de Human development index, absolute armoede en ongelijkheidsmaatstaven zoals de Gini index.
35 Zie Graafland, *Het oog van de naald*; J.J. Graafland, *The Market, Happiness and Solidarity. A Christian Perspective* (London: Routledge, 2010).

Een beetje schipperen omwille van de vrijheid

Interview met André Rouvoet

Door Marcel ten Hooven

De vrijheid van iedere burger is niet zomaar geregeld. Door de geschiedenis heen kampen democratische overheden met het probleem hoe mensen met uiteenlopende levensovertuigingen recht te doen, ook als zij buitenbeentjes zijn en zich in godsdienst of moraal ver buiten de hoofdstroom bevinden. Aan het slot van het gesprek met André Rouvoet over deze vragen zegt hij: 'Bij mijn overstap naar de politiek heb ik mezelf goed voor ogen moeten houden dat de overheid niet de taak heeft de waarheid te beschermen. Dat kan voor een christen die overtuigd is van Zijn waarheid soms moeilijk zijn om te accepteren. De overheid is er primair om het recht te hoeden, eigenlijk een heel beperkte taak. Maar hoe beperkt ook, daardoor zijn politici die over de waarheid wellicht tegenover elkaar staan toch in staat consensus te bereiken. Ik hoef als christelijke politicus mijn waarden en waarheidsbegrip niet te compromitteren als ik op politiek-juridisch vlak concessies doe. Want stel dat de overheid wel de hoeder van de waarheid zou zijn, dan kan dat voor een politicus toch alleen de eigen waarheid zijn? En dat zou betekenen dat er voor pluraliteit en tolerantie geen enkele ruimte meer is.'

De rode draad in het gesprek met de politiek leider van de ChristenUnie is de klassieker over vrijheid van de Britse filosoof Isaiah Berlin, in Nederland uitgegeven als *Twee opvattingen van vrijheid*. Waarom, vraagt Berlin zich in deze beroemde oratie uit 1958 af, staan we in de natuur- of wiskunde geen vrije gedachten toe en in de godsdienst of de moraal wel? Omdat mensen verschillend zijn en, anders dan de exacte wetenschap, allemaal hun eigen levensbeschouwelijke waarheid hebben. De erkenning van dat pluralisme is volgens Berlin de levensvoorwaarde van een democratie. Want zelfs als er wel één waarheid in de godsdienst of de moraal mocht bestaan, wie beslist dan welke waarheid dat is? Zodra een machthebber zich die bevoegdheid toeëigent, zal het leven van andersdenkenden benauwd en onvrij zijn, waarschuwt Berlin.

Hij onderkent tegelijkertijd dat mensen ertoe neigen de eigen levensovertuiging als waar en onbetwistbaar te beschouwen. Dat geeft hun het houvast waaraan ze van nature behoefte hebben. Een politicus kan eigenlijk niet zonder die zekerheid van het eigen gelijk, wil hij de overtuigingskracht ontplooien die zijn vak vereist. Aan de hand van deze waarnemingen formuleert Berlin wat vrijheid in een

democratie waarlijk inhoudt. Die vrijheid stoelt op het besef dat een ieder vrij moet zijn z'n diepste overtuiging onversaagd uit te dragen, zolang hij anderen maar niet dwingt te doen en laten wat hij zelf juist acht. Want dan beslist hij voor hen dat zij hun vrijheid niet waard zijn.
In een democratie kan niemand dus volledig zijn zin krijgen. Een politicus die zich daarvan bewust is, streeft daar ook niet naar. Hij weet dat schipperen tot de hogere kwaliteiten van een democratie behoort.
Daarom hecht Berlin zo sterk aan maatschappelijke diversiteit, tolerantie en relativeringsvermogen. In zijn tijd heeft de filosoof uit Oxford (1909-1997) meer dan genoeg voorbeelden gezien van de wreedheden en intolerantie die inherent zijn aan politieke systemen gestoeld op de idee van het eigen gelijk. 'Alle gesol met mensen, alle bemoeizucht, alle manieren om hen tegen hun wil naar ons patroon te vormen, om hun gedachten te beheersen en hen te conditioneren, komen neer op een ontkenning van datgene wat mensen tot mensen en hun waarden tot ultieme waarden maakt', noteert hij.[1]
André Rouvoet herkent in de filosofie van de Brit veel van zijn zienswijze op vrijheid. Dat geldt vooral de wijze terughoudendheid die een politicus omwille van de plurale samenleving in zijn praktisch handelen moet betrachten, hoe sterk zijn overtuiging van het eigen morele of godsdienstige gelijk ook mag wezen.

Weinig politieke begrippen zijn zo beladen en ook zozeer voor velerlei uitleg vatbaar als vrijheid. Wat is vrijheid in uw ogen? Aan welke voorwaarden moet vrijheid voldoen om zo genoemd te mogen worden?

Rouvoet: 'Wat mij opvalt is dat in de politieke discussie verschillende begrippen van vrijheid door elkaar lopen, waaronder het filosofische begrip. Het zou goed zijn als we daarin weer onderscheid maken tussen wat politiek relevant is en wat niet, want met dat filosofische vrijheidsbegrip kunnen we in de politiek niet zo veel. Waarom niet? Doordat het uitermate individueel is bepaald en daardoor niet in wetten of rechten te vatten. Na de val van de Muur kwamen de mensen vanuit Oost-Duitsland *en masse* naar het Westen, met hoge verwachtingen over de ongekende vrijheid die ze daar zouden aantreffen. De ontgoocheling was groot. Aan westelijke zijde bleken weer andere vormen van onvrijheid te bestaan dan die waaronder zij gebukt waren gegaan. Was dat nu waarnaar ze zo lang hadden verlangd? Dat viel tegen. Dé vrijheid bestaat niet in abstracto, blijkt ook uit dit voorbeeld. Zij zal in ieder individueel geval weer een andere gedaante aannemen.'
'Als ik moet zeggen in welke situatie ik mij ultiem vrij voel, zal dat waarschijnlijk verschillen van wat u zich daarbij voorstelt. Zo kan ik me niet veel voorstellen bij een beeldend kunstenaar of een schrijver die zich graag in een kamertje opsluit, met kwast of pen, en dan de ultieme vrijheid beleeft. Iemand anders zal weer

vragen hem in de Veluwse bossen achter te laten en eindeloos te laten wandelen. En zo beleeft iedereen zijn eigen vrijheid. Die is zeer persoonlijk bepaald.'

Wat zou die van u zijn?

'Dat kan ik niet zo een, twee, drie zeggen en is bovendien niet erg relevant. Ons aller beeld van de opperste vrijheid is de man die op een onbewoond eiland belandt met alles wat hij nodig heeft. Die zal zich zo vrij als een vogeltje voelen, denken we. Hij heeft geen onvervulde behoeftes, hij heeft van niemand last, hij kan zijn eigen regels maken. Toch vermoed ik dat hij snel zal verzuchten: ,,Is dit nu vrijheid?'' Hij heeft, bij gebrek aan lotgenoten, immers niets wat de contouren van zijn vrijheid bepaalt of zijn vrijheid een hogere zin geeft. Er is niemand met wiens vrijheid hij rekening moet houden of wiens vrijheid op de zijne inwerkt. Het zal niet lang duren of onze eilandbewoner zal zich opgesloten voelen, onvrij. Allemaal nuttige observaties, maar wat moeten we ermee in de politiek? In de politiek is de vrijheid van het individu in zijn relatie met de staat relevant. We spreken dan van 'vrijheden' en die liggen vast in de grondrechten. Oftewel: politieke vrijheden (liberties) in onderscheid met persoonlijke vrijheid (freedom), waar ik zojuist over sprak. Hier gaat het over de eerste vorm, de ruimte die de overheid laat aan burgers en verbanden via allerlei statelijke arrangementen en instituties.

Eén element in uw verhaal over de eilandbewoner heeft toch wel relevantie voor de politiek? Dat is dat vrijheid ook een sociaal begrip is. Onze vrijheid wordt mede bepaald door onze omgang met anderen. Zij vindt mede daarin haar begrenzing. Het is dus een vergissing dat vrijheid synoniem is met grenzenloosheid.

'Ja, dat is zo, in jouw vrijheidsbeleving sta je niet los van de gemeenschap. Vrijheid brengt ook een verantwoordelijkheid voor anderen met zich mee en is dus niet hetzelfde als bandeloosheid. Wat dat betreft is er terecht een nadere bezinning gevolgd op de vrijheidsrevolutie van de jaren '60, waarin het ideaal van de zelfontplooiing dreigde te ontsporen in de opvatting dat alles mag en alles kan. Die eenzame figuur op dat eiland die nergens aan is gebonden en zelf kan bepalen hoe hard hij zijn gettoblaster aanzet, wanneer hij naar bed gaat, wanneer hij gaat eten, die man zal zijn vrijheid toch spoedig als leeg ervaren. Vrijheid is niet slechts de afwezigheid van verplichtingen, zij moet ook ergens toe dienen. In ieder geval tot meer dan een zinledig bestaan, zonder regels, zonder beperkingen, zonder verplichtingen aan anderen.'
'In de politiek hebben we het begrip vrijheid vertaald in de grondrechten. Daarin is de vrijheid van individuen en hun gemeenschappen in de relatie met de staat geborgd. Dat zijn geen absolute, voor altijd geldige rechten. Nee, zij drukken uit wat

de actuele communis opinio in de politiek is over de bewegingsruimte van burgers in hun eigen sfeer, waar de staat in beginsel buiten blijft. De denkbeelden over de grondrechten zijn niet onveranderlijk. We kunnen dus beperkingen in de grondrechten aanbrengen of ze misschien zelfs opheffen, we kunnen nieuwe grondrechten introduceren of oude schrappen. Recht is altijd in beweging, dus grondrechten zijn dat ook. Zowel aan de formulering als aan de toepassing ligt een politieke keuze ten grondslag, al naar gelang de maatschappelijke omstandigheden. Alleen achten we de grondrechten wel zo belangrijk dat we daaraan meer continuïteit, meer duurzaamheid hebben willen geven. Ze moeten bestand zijn tegen de waan van de dag. Daarom hebben we ze een plaats in de Grondwet gegeven, waardoor er tegelijk een extra zware procedure doorlopen moet worden om ze te wijzigen.'
'In hun toepassing kunnen grondrechten soms botsen. Dat is onvermijdelijk. Er is geen volledige harmonie mogelijk tussen het anti-discriminatiebeginsel, de vrijheid van godsdienst, de vrijheid van onderwijs, de vrijheid van vereniging et cetera. Het botsen van grondrechten is geen probleem dat uit de wereld moet worden geholpen, integendeel, het is een fenomeen dat er onlosmakelijk mee verbonden is. Je kunt het in theorie alleen oplossen door één grondrecht boven alle andere te verheffen, een soort supergrondrecht dat in alle gevallen doorslaggevend is. Dat zou per definitie een beperking inhouden van de vrijheden die in de andere grondrechten zijn vervat. We zullen dus moeten leven met deze spanningen. In laatste instantie zal alleen de rechter in een geval van botsende grondrechten de knoop kunnen doorhakken en aangeven welk recht in de concrete casus, gegeven de specifieke omstandigheden, moet prevaleren. Daar is geen alternatief voor, als we althans hechten aan onze vrijheden.'
'In theorie staat de deur naar oneigenlijk gebruik of zelfs misbruik dus altijd open. Voorkom je dat door artikel 1, het gebod tot gelijke behandeling, tot supergrondrecht te verheffen? Er gaan wel stemmen op dat te doen. Dan zou de staat verordonneren dat iedereen gelijk is en dat, bijvoorbeeld, de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van meningsuiting daaraan ondergeschikt zijn. Niet doen, zou ik zeggen. En dat zou ik ook zeggen als iemand voorstelt om de vrijheid van godsdienst tot supergrondrecht te bombarderen, hoe dierbaar dat recht mij ook is. Dan zouden we in ons rechtsstatelijke systeem geen verweer meer hebben tegen oneigenlijk gebruik en misbruik van de godsdienstvrijheid, waardoor andere rechten en vrijheden in de verdrukking zouden kunnen komen.'

> *We zien dus dat vrijheid nooit absoluut kan zijn. Wie de vrijheid koestert, moet zich omwille van de vrijheid van anderen af en toe matigen in de eigen vrijheid, bijvoorbeeld in het uiten van meningen of in het uitoefenen van godsdienstige zeden en gebruiken.*

'Ja, dat is onvermijdelijk in een politiek en levensbeschouwelijk veelvormige

samenleving. Alleen in een samenleving waarin alle mensen het zonder uitzondering honderd procent eens zijn over alle uitgangspunten kun je tot in detail een evenwichtige, spanningloze verdeling van vrijheden vastleggen. Maar dat is pure theorie. Zo'n samenleving bestaat niet, althans niet in de vorm van een democratie. Alleen in een dictatuur kan men doen alsof alle mensen het over alles eens zijn. In de realiteit van onze plurale samenleving is een optimale vrijheid voor iedereen alleen mogelijk als we enige bescheidenheid betrachten in het opeisen van rechten en vrijheden voor onszelf en tolerant zijn voor elkaar in de zin dat we zelfs voor ons bijna onverdraaglijke overtuigingen verdragen. Echte tolerantie doet pijn.'

We moeten onszelf en onze overtuigingen een beetje kunnen relativeren.

'Politici moeten de onontkoombaarheid van het compromis erkennen. Compromissen horen bij de politiek van een pluralistische samenleving. Dat betekent per se niet dat politici óók hun eigen uitgangspunten en overtuigingen moeten relativeren, de waarden die zij zelf als universeel of absoluut beschouwen. Dat is helemaal niet nodig. Ook zonder concessies aan de eigen overtuiging kan een politicus in geweten compromissen met andersdenkenden sluiten. Het stoort me nogal dat daarover zoveel misverstanden heersen. Sommigen vinden het bijna ongepast dat een politicus in onze plurale samenleving zich nog baseert op waarden die hijzelf als absoluut ziet. Wat is daar mis mee?'

Nou?

'Niets dus, mits hij zich maar tegelijkertijd realiseert dat hij die waarden niet compromisloos in politiek-juridische regels kan omzetten, zolang althans niet iedereen het met hem eens is. Hij zal de waarden waaraan hij hecht moeten middelen met andere waarden van andere mensen, om de tijdelijke juridische consensus te bereiken die samenleven mogelijk maakt.'

U refereerde impliciet aan het feit dat seculiere partijen de ChristenUnie en andere partijen van christelijke signatuur nogal eens het verwijt maken dat de vrijheid bij hen niet in veilige handen is. De christelijke partijen, een steeds kleinere minderheid, zouden hun wil aan andersdenkenden willen opleggen als het gaat om euthanasie, abortus, medisch-ethische kwesties. Het zelfbeschikkingsrecht staat bij hen op de tocht en dat betekent dat zij de vrijheid willen inperken.

'Ik heb altijd slecht uit de voeten gekund met dat verwijt. U zegt, als ik u mag parafraseren, dat de vrijheid bij ons niet in veilige handen is omdat we het zelfbeschikkingsrecht relativeren. Die redenering is alleen vol te houden als het

zelfbeschikkingsrecht daadwerkelijk een absoluut recht, het allerhoogste goed zou zijn en elke beperking van dat recht dus een bedreiging van de vrijheid. Voor dat recht moet dan bijvoorbeeld de vrijheid van de SGP wijken om er een eigen zienswijze over de positie van de vrouw op na te houden. Nu is die zienswijze niet de mijne, maar dat doet er hier niet toe. Wat wel telt is dat de goegemeente van Nederland, zij die de meerderheid vormen, hier wil beslissen dat de SGP niet mag afwijken. Dat is een bedenkelijke benadering van vrijheid, vanwege de dwang die een meerderheid bereid is uit te oefenen.'

Waarom is dat bedenkelijk? Die dwang wordt hier wel uitgeoefend omwille van de gelijkheid van man en vrouw.

'Dat is vanwege de volgende vragen bedenkelijk. Is er in een plurale samenleving ruimte voor een opvatting over de rolverdeling tussen man en vrouw die niet de zienswijze van de meerderheid is? Zijn de denkbeelden van de SGP een zo ernstige bedreiging van onze gezamenlijke vrijheid dat de staat die partij moet dwingen vrouwen op de lijst te zetten? Leg me dat eens uit, vraag ik dan altijd. Ik ben het er niet mee eens, met die keuze van de SGP, maar ik zal ten volle staan voor haar vrijheid die keus te maken. Ik ben hier de benadering van Voltaire toegedaan: ,,Hoe abject ik uw mening wellicht ook vind, ik zal tot mijn dood uw recht verdedigen haar te uiten.'' Het is in deze kwestie een beetje Voltaire tegenover Rousseau: ,,Desnoods zullen we u dwingen vrij te zijn.'' Die neiging tot dwang proef ik in veel discussies over vrijheden waarvan de meerderheid meent dat ze niet meer van deze tijd zijn. Er moet alle ruimte zijn om tegen de SGP te zeggen dat haar begrip van vrijheid niet het jouwe is. Maar doorslaggevend moet hier toch zijn of er op grond van de eisen van publieke gerechtigheid een dwingende noodzaak is om de SGP in haar vrijheid in te perken. Volgens mij niet. Wat schuilgaat achter die actie tegen de SGP is het onuitgesproken streven om het non-discriminatiebeginsel tot supergrondrecht te verheffen. Dan zal er per definitie geen ruimte meer zijn om überhaupt te overwegen de SGP haar eigen vrijheid te gunnen.'

'Een ander voorbeeld is hoe in de belastingheffing de keuze om te gaan werken steeds meer wordt bevoordeeld boven de keuze om thuis voor de kinderen te zorgen. Dat laatste is niet de persoonlijke keuze die mijn vrouw en ik hebben gemaakt. Wij werken allebei. Toch wil ik wel opkomen voor de vrijheid dat een van de beide partners, of dat nu de man is of de vrouw, tijdelijk of langdurig ervoor kiest thuis te blijven om de zorg voor de kinderen op zich te nemen. Die keuzemogelijkheid moet je niet via de fiscus afsnijden. Ik heb daarover regelmatig discussies met bijvoorbeeld GroenLinks-Kamerleden, die stellen dat keuzevrijheid hun uitgangspunt is. Waarom dan die ene keuzemogelijkheid (kostwinnerschap) niet willen faciliteren? Omdat we die mogelijkheid niet in stand

willen houden, zeggen ze dan. Dan moet ik altijd wel aan Rousseau denken...'

Hier zien we bijna een soort emancipatiedwang van staatswege. Is deze reactie tekenend voor een tendens in de politiek om de staat met steeds zwaardere bevoegdheden toe te rusten om mensen te dwingen in het rolmodel van de moderne, geëmancipeerde, economisch zelfstandige burger?

'Het is voor politici altijd moeilijk weerstand te bieden aan de verleiding om de overheidsmacht aan te wenden voor een snelle en volledige verwezenlijking van de eigen idealen. Elke politicus kent die verleiding, ook de christelijke, en hij moet zich daarom voortdurend bewust zijn van het gevaar dat hij in het spoor van Rousseau terechtkomt, ook al wil hij dat niet. Met de beste bedoelingen kan hij zomaar de vrijheden van anderen aantasten. Dat geldt ook voor politici van de ChristenUnie. Dat heb ik me terdege gerealiseerd, toen wij in 2007 toetraden tot de regering en in een gunstiger positie dan ooit kwamen om onze idealen in beleid en wetgeving om te zetten. Ik heb dat toen in de partij ook uitgedragen. Als wij dan tot de regering doordringen, als het lukt om dit kabinet met CDA en PvdA tot stand te brengen, heb ik toen gezegd, dan zal van ons ook zelfbeperking worden gevergd. Niet alles wat wij wellicht kunnen bewerkstelligen moeten we ook willen, zei ik. Ook wij, hoe klein ook, lopen het risico al te gretig gebruik te maken van de overheidsmacht die ons is toegevallen.'

Isaiah Berlin schrijft dat de politiek moet waken voor de illusie dat er een ideale mix van vrijheid, gelijkheid en broederschap bestaat. Een politicus zal al gauw denken in ieders bestwil te handelen als hij meent die ideale mix te kennen en zijn macht gebruikt om die aan anderen op te leggen. Is het kenmerk van rechtvaardige politiek niet juist dat politici altijd een beetje moeten schipperen, schikken en plooien, tussen het gelijk van de een en het gelijk van de ander? Dat is geen populair geluid in een tijd waarin het populisme schipperen als een zwakte van de gevestigde politiek afdoet.

'Die vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid liggen besloten in onze grondrechten. Een ideale mix bestaat niet, inderdaad. Dat blijkt alleen al uit het feit dat het botsen van grondrechten geen onvolmaaktheid is, of een foutje van de wetgever, maar juist een fenomeen dat er onlosmakelijk mee is verbonden. Politiek is schipperen, compromissen zoeken, en daarover moeten we niet somberen, want alleen in volledig gelijkgeschakelde samenlevingen als een absolute dictatuur is geen compromis nodig. Een democratie die recht wil doen aan ieder z'n vrijheid, vereist dus wijsheid, bescheidenheid en zelfbeperking van politici. Anders zullen zij onvermijdelijk polariseren, groepen uitsluiten. Dan spreken we ook over de actualiteit van 2010. Dat zal duidelijk zijn.'

'Wat me dan altijd intrigeert, is waarom dat verwijt van het dwingend opleggen van de eigen normen en waarden aan anderen altijd vooral de kleine christelijke partijen treft. Al zo lang ik in de politiek actief ben, dat is zo'n 25 jaar, hoor ik dat verwijt aan het adres van de ChristenUnie, haar voorlopers en de SGP. ,,Als jullie de meerderheid veroveren, moeten wij, andersdenkenden, eraan geloven, want dan leggen jullie je normen aan ons op'', zeggen ze dan. Aan de ene kant moeten wij ons dat aantrekken. Of we, zoals tot 2007, nu ver van de regeermacht afstaan of niet, kennelijk worden christenen geassocieerd met indammen, afremmen en begrenzen, alsof christelijke politiek haar doel zoekt in het beperken van anderen in hun vrijheid. Dat moet ons te denken geven, ook al was er na de ontsporingen in de vrijheidsrevolutie van de jaren zestig wel aanleiding voor een nieuwe normering. Ik ben er ongelukkig mee dat christelijke politiek altijd maar weer op één lijn wordt gesteld met onvrijheid. Dat is voor mij nóg een reden geweest om daar terdege rekening mee te houden toen wij tot de regering toetraden, bijvoorbeeld in ons taalgebruik. Nogmaals, zonder ons eigen gedachtegoed te verloochenen. Ik wil ook graag met vrijmoedigheid blijven ijveren voor onze politieke doelstellingen op principiële thema's als medische ethiek en huwelijk en gezin. Dat is een precaire balans.'
'Aan de andere kant stel ik vast dat zelfreflectie bij onze critici matig is ontwikkeld, dan wel dat ze een blinde vlek hebben voor de essentie van het begrip vrijheid. Er zijn in de recente parlementaire geschiedenis nogal wat voorbeelden te noteren van seculiere partijen die de staatsmacht willen aanwenden om hun levensbeschouwelijke idealen algemeen geldend te maken.'

De groepering van Wilders spant uiteraard de kroon. De vrijheid van de Partij voor de Vrijheid geldt niet voor degenen van wie de PVV oordeelt dat zij hun vrijheid niet waard zijn. De PvdA schreef in haar verkiezingsprogramma dat de overheid de emancipatie moet bevorderen, 'zo nodig tegen de remmende krachten van cultuur, religie of het ouderlijk huis in'. De VVD noteerde in haar integratienota: 'De onderdrukking van een cultuur of religie kan de bevrijding van het individu zijn.' Van D66 mogen sollicitanten bij de gemeente die weigeren homo's te trouwen zelfs geen ambtenaar meer worden. GroenLinks was met de PvdA de drijvende kracht achter de Amsterdamse raadsmotie tegen organisaties die van hun personeel instemming met de levensbeschouwelijke grondslag verlangen. De rode lijn in al die initiatieven, standpunten en uitspraken is dat de staat zich in het privédomein van burgers en hun gemeenschappen mag begeven, om een moraal over vrijheid op te leggen. Dat is in strijd met de notie dat de rechtstaat er is om de burger te beschermen tegen de staat, wat ook het beginsel van de grondrechten is.

'Alle voorbeelden die u noemt illustreren dat die partijen, niet anders dan de christelijke, de neiging hebben om vanuit hun perceptie van wat vrijheid in essentie is, de ander beperkingen op te leggen. De kunst van de politiek is die eigen neiging bij jezelf te onderkennen en te beteugelen. Dat neemt niet weg dat alle partijen hun vrijheidsbegrip in het politieke discours kunnen inbrengen, om met elkaar het debat aan te gaan waar wel en waar niet opgetreden mag worden. Daar is het debat in een democratie voor. Maar dat debat veronderstelt wel dat de deelnemers de basisvoorwaarden van de democratie onderschrijven, waaronder niet in de laatste plaats het principe dat de grondrechten zonder uitzondering voor alle burgers gelden. Daarom heb ik zo'n moeite met de PVV van Geert Wilders. Mijn probleem is niet dat zijn opvattingen als zodanig mij niet bevallen. Een heleboel mensen hebben daarvoor gestemd en hun stem telt even zwaar als elke andere. Mijn probleem is wel dat het debat feitelijk stopt als op een basaal niveau overeenstemming ontbreekt over het essentiële principe dat grondrechten ongedeeld, voor iedereen gelijkelijk toepasbaar zijn. Een politicus die grondrechten selectief wil toepassen, al naar gelang wie ze volgens hem waard zijn en wie niet, die ontneemt grondrechten dat principiële karakter.'
'Stel de ChristenUnie, of de PvdA, of de PVV heeft de absolute meerderheid. Wat gebeurt er dan met de grondrechten? Dan zou elke politicus, ook de christelijke, moeten zeggen dat het stelsel van grondrechten in zijn essentie niet verandert. Het is uiteraard volkomen legitiem dat een politieke beweging het ene grondrecht meer nadruk wil geven dan het andere, of mogelijk zelfs een of meer grondrechten wil schrappen. Je bent in de politiek gegaan om dingen te veranderen en dat kan betekenen dat een of andere aanpassing van ons stelsel van grondrechten nodig is. Als de ChristenUnie het voor het zeggen zou krijgen in Nederland wordt het een ander land dan wanneer de VVD, de SP of D66 hier de dienst zou uitmaken. Maar wat niet mag veranderen, volgens mij, is dat de grondrechten voor iedereen een gelijke werking hebben. Daaraan tornen is onacceptabel in een democratische rechtstaat, onacceptabel!'

De PVV wil een groep tweederangsburgers creëren, burgers voor wie minder grondrechten gelden dan voor de anderen. Maakt dat standpunt die partij antirechtstatelijk?

'Ja, daar ben ik het wel mee eens. Dat is iets wat ik ook in mijn eigen achterban vaak heb moeten zeggen, dat het grondrecht van de vrijheid van godsdienst betekent dat ook moslims hun religie in dit land vrijelijk moeten kunnen beleven en praktiseren, net zo vrijelijk als christenen of andere gelovigen. De PVV zegt dat zij de vrijheid van godsdienst wil handhaven, alleen niet voor moslims. Zij zegt dat zij ook de vrijheid van onderwijs wil handhaven, zij het niet voor moslims. Maar volgens de rechtsstatelijke logica van grondrechten kunnen die

vrijheidsrechten voor moslims alleen terzijde worden geschoven door ze beide af te schaffen. Ik moet u zeggen dat veel christenen dat nog te weinig doorzien. Ik verbaas me over de naïviteit waarmee orthodox Nederland de PVV soms tegemoet treedt in het islamdebat. Op zich begrijp ik dat orthodoxe christenen, zoals ikzelf, onbehagen hebben over de islam en dat sommigen toejuichen dat een partij daartegen een dam wil opwerpen. Ik heb ook de diepe overtuiging dat er een onoverbrugbare kloof is tussen de islam en de waarheid van het christelijke geloof. Maar grondrechten zijn niet los verkrijgbaar. Ze gelden voor iedereen of ze gelden niet. Ik zeg dit niet vanuit een defensief standpunt, om het christelijk geloof of het christelijk onderwijs te verdedigen, ik zeg dit op principiële gronden. Het behoort tot de essentialia van christelijke politiek om op te komen voor de vrijheid van iedereen. Daarom zit het me dwars dat we vaak met het tegendeel worden geassocieerd. Met onvrijheid.'

Bestuurskundige Paul Frissen betoogt dat de democratie niet de eenheid van het volk representeert maar juist de verdeeldheid, oftewel de maatschappelijke verscheidenheid. De democratie gaat daarom veeleer over bescherming van minderheden dan over vorming van meerderheden, schrijft hij in het boek 'Gevaar verplicht'.

'Als het doorzetten van de meerderheidswil de essentie van democratie zou zijn, dan is de vraag waarin een democratie zich nog onderscheidt van een dictatuur. Weliswaar beslist in een democratie de meerderheid, maar dat is de formele, procedurele zijde van de democratie: een afspraak om tot besluitvorming te komen. De essentiële, materiële betekenis van democratie is daarentegen dat de rechten van minderheden geborgd zijn. En dat vergt dus het schipperen. Een democratische politicus moet handelen in het besef dat hij zijn eigen doelstellingen nooit helemaal kan doorvoeren. Hij moet rekening houden met het feit dat hij de samenleving deelt met mensen die anders denken dan hij en dat zij evenveel recht op hun zienswijze hebben als hij. Dat recht is voor niemand onbeperkt, want anders zouden de vrijheidsrechten een vrijbrief zijn om alles te doen wat elk individu goeddunkt en komen we in een anarchie terecht. Maar het impliceert voor de meerderheid in het land, niet alleen de politieke maar ook de culturele en levensbeschouwelijke, wel de democratische plicht om in de formulering van de meerderheidswil rekening te houden met minderheden en hun ook ruimte te bieden.'
'Ik zie die principiële lijn niet terug in het PVV-programma, waarin die partij bijvoorbeeld pleit voor een verplicht assimilatiecontract voor immigranten. Ik geef toe, het klinkt ontzettend jaren '70, maar mijn vraag is toch: wat is er mis met het uitgangspunt *integratie met behoud van eigen identiteit*? Wat is daar mis mee? Waar het om gaat is dat je je levensbeschouwelijke overtuiging voluit moet kunnen beleven, terwijl je daarbij loyaal bent aan de basiswaarden van de rechtsstaat.'

Beantwoord die vraag eens zelf?

'Niets, met dat uitgangspunt is op zichzelf niets mis. Je kunt er een softe, tot niets verplichtende invulling aan geven, alsof alles mag en alles kan. Dat is niet mijn benadering. We hebben niet voor niets onze strafwet, onze wetgeving, onze rechtsstatelijke opvattingen. Als het uithuwelijken van kinderen, polygamie of meisjesbesnijdenis tot jouw religieuze of culturele identiteit behoort, of als je althans meent dat die praktijken daartoe behoren, dan kan dat dus niet. Dat is hier verboden. Maar dat betekent nog niet dat iedereen, of hij nu al zijn hele leven in Nederland woont of nieuwkomer is, zich volledig aan de meerderheid moet aanpassen, zoals een assimilatiecontract veronderstelt. Ik ben niet voor aanpassing, ik ben voor inpassing. En dat kan met behoud van eigen identiteit. Dat is, ik zeg het opnieuw, de essentie van democratie in een plurale samenleving, waarin de grondrechten de ruimte bieden voor het beleven van eigenheid, zeker in religieuze en culturele zin.'

Noot

1 Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid* (Amsterdam: Boom, 1996), 60.

Politieke vrijheid:

het belang van de democratische rechtsstaat

Rechtsstaat als voorwaarde voor democratie

In gesprek met Habermas over staat, politiek en geloof

Henk Geertsema

1. Inleiding

Kunnen geloofsargumenten gebruikt worden in een politieke discussie? Voor (sommige) christenen lijkt dit vanzelfsprekend. Voor hen is de Bijbel het woord van God en daarmee de belangrijkste bron van kennis, tenminste als het om principiële zaken gaat. Zou dat dan niet gelden voor de politiek? Het probleem is dat niet iedereen het gezag van de Bijbel als het woord van God erkent. In het tegenwoordige Nederland is dat zelfs een kleine minderheid. Argumenten die aan de Bijbel worden ontleend hebben voor de meerderheid daarom geen betekenis. Bovendien: de staat, en daarom volgens velen ook de politiek, moet zich neutraal opstellen tegenover de verschillende geloofsovertuigingen. De staat mag niet de ene godsdienst of wereldbeschouwing bevoordelen boven de andere. Geloof en godsdienst dienen daarom zoveel mogelijk buiten de politiek te worden gehouden. Iedereen is vrij zijn eigen al of niet godsdienstige opvattingen te hebben en te verkondigen. Maar je moet er de politiek niet mee lastig vallen.

De laatste jaren heeft de Duitse filosoof Jürgen Habermas zich intensief met deze thematiek bezig gehouden. Enkele artikelen die speciaal over dit onderwerp gaan zijn opgenomen in de Nederlandstalige bundel *Geloven en weten en andere politieke essays*. Daarnaast is interessant de discussie tussen Habermas en (toen nog) kardinaal Joseph Ratzinger in 2004, uitgegeven onder de titel *Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger. Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*.[1] In deze bijdrage wil ik aandacht geven aan de opvatting van Habermas over geloof (of religie) en politiek. Die is van belang juist omdat hij een duidelijk onderscheid maakt tussen aan de ene kant de scheiding tussen kerk en staat en aan de andere kant de relatie tussen geloof en politiek. De scheiding tussen kerk en staat dient strikt te worden gehandhaafd, maar dit betekent allerminst dat het geloof buiten de politieke discussie moet worden gehouden. In het eerste deel van deze bijdrage geef ik de belangrijkste gedachten van Habermas weer. In het tweede deel voeg ik daar een aantal opmerkingen aan toe waarin ik die gedachten plaats in een christelijk perspectief.

2. Religie en seculiere staat

Het is boeiend om te zien hoe Habermas, anders dan sommige andere seculiere denkers, in zijn latere ontwikkeling steeds meer recht probeert te doen aan religieuze tradities en godsdienstige groeperingen. Zijn eigen denken is zonder twijfel seculier in de zin dat hij niet gelooft in goddelijke openbaring in welke vorm dan ook. Het denken van Habermas wortelt in de Verlichting en wordt daarom gekenmerkt door vertrouwen in redelijke argumenten, ook al is hij zich ervan bewust dat de laatste in de praktijk niet altijd de doorslag geven. Tegelijk wijst hij af wat hij 'secularisme' noemt: de opvatting dat de tijd van de religie voorbij is en dat de aanhangers ervan niet meer serieus hoeven te worden genomen. Het tegendeel is waar. Religies zijn springlevend, ook in politiek opzicht. Dat geldt zowel voor het Westen zelf, zoals de Verenigde Staten laten zien, als voor de wereld daarbuiten.[2] Habermas spreekt daarom van een postseculiere tijd: er is geen reden om aan te nemen dat de religie vanzelf zal uitsterven naarmate de modernisering voortschrijdt. Het seculiere denken mag daarom in de publieke ruimte evenmin exclusieve waarheidspretenties laten gelden als vroeger de religie. Beide zullen elkaars waarheidsaanspraken serieus moeten nemen door er met argumenten op in te gaan.
In het vervolg bespreek ik drie punten: 1. De redenen van Habermas het recht van religieus gemotiveerde argumenten in de politiek te erkennen. 2. Zijn idee van de seculiere staat en de implicaties daarvan voor religieus gemotiveerde argumenten. 3. De opgave voor het seculiere en het religieuze denken om tot een echt gesprek te komen als basis voor de instandhouding en versterking van de democratische rechtsstaat.

2.1 Religie in de openbaarheid

Habermas noemt twee belangrijke redenen om religieus gemotiveerde argumenten toe te laten in de politieke discussie. In de eerste plaats kunnen religieuze tradities morele intuïties bevatten die in het seculiere denken nog niet goed zijn toegeëigend. Hij noemt als voorbeeld het besef van het kwaad, de reikwijdte van de hoop in verband met verzoening, vergeving en verlossing, en de grenzen voor het menselijk ingrijpen door middel van gentechnologie. Laat ik ter illustratie voor elk punt Habermas kort citeren. Wat het kwaad betreft schrijft hij: "De duivel bestaat niet, maar de gevallen aartsengel waart nog steeds rond – in de als goed voorgestelde monstrueuze daad, maar ook in de teugelloze vergeldingsdrang die daarop volgt."[3] In verband met de hoop op echte verlossing verwijst hij naar een uitspraak van Adorno: "Kennis heeft geen ander licht dan wat vanuit de verlossing op de wereld schijnt." En hij voegt daaraan toe: "Op deze Adorno is de zin van toepassing waarmee Horkheimer op de gehele Kritische Theorie heeft gedoeld: "Zij weet dat er geen God is en toch gelooft zij in hem.""[4] In verband met het gevaar

dat gentechnologie haar grenzen overschrijdt door in te grijpen in het menselijk genetisch materiaal, verwijst hij naar de schepping van de mens naar het beeld van God, zoals in Genesis verteld. Hij benadrukt daarbij het belang van het verschil tussen schepsel en schepper: "God blijft alleen een "God van vrije mensen" zolang wij het absolute verschil tussen schepper en schepsel niet uitvlakken. Alleen dan betekent namelijk de goddelijke vormgeving niet een determinering die de menselijke zelfbepaling in de weg staat." Het is duidelijk dat Habermas wil zeggen: Als mensen zich het recht toe-eigenen naar eigen goeddunken door middel van genetische manipulatie een ander mens in zijn natuurlijke essentie vast te leggen, dan wordt de vrijheid van de menselijke zelfbepaling aangetast.[5]
Het tweede argument heeft een ander karakter. Het komt voort uit Habermas' visie op de staat als zodanig. Het principe van de democratische rechtsstaat betekent voor Habermas dat burgers zichzelf kunnen zien als de auteur van de wetten waaraan zij dienen te gehoorzamen. Daarvoor is een proces van besluitvorming nodig waarin alle burgers zich vertegenwoordigd weten en waarbij het resultaat gezien kan worden als rationeel aanvaardbaar, omdat over en weer redelijke argumenten zijn gegeven.[6] Ik kom op de opvatting van Habermas over de staat nog terug. Hier gaat het mij erom dat deze opvatting erom vraagt recht te doen aan de positie van alle burgers, ook aan hen die leven vanuit een religieuze overtuiging. Van hen kan niet gevraagd worden dat zij als burger in de staat een scheiding maken tussen hun religieuze overtuiging en politieke argumenten.[7] Voor de politieke discussie gaat Habermas zelfs zover dat de deelnemers aan de discussie niet zelf hun religieuze argumenten in voor iedereen aanvaardbare vorm (dus seculier) moeten kunnen vertalen, al moet de mogelijkheid daarvan in principe wel aanwezig zijn.[8] Voor Habermas is vanwege zijn opvatting van de staat van wezenlijk belang dat alle burgers, ook de godsdienstige, zichzelf kunnen begrijpen "als leden van een *civitas terrena* die hen machtigt om auteur te zijn van de wetten waaraan zij als adressaat zijn onderworpen."[9]

2.2 De staat: seculier en neutraal

Essentieel voor de visie van Habermas op de staat is dat het gezag van de overheid geen religieuze of metafysische fundering nodig heeft. In de christelijke visie op de overheid komt het gezag van God. De koningin, of welke overheidsinstantie ook, regeert 'bij de gratie van God'. Met Romeinen 13 in de hand wordt gesteld dat de overheid door God is ingesteld. Aan deze religieuze fundering zit evenwel ook nog een andere kant. Het gezag van de overheid als door God gegeven is niet absoluut. Het is niet de macht van de overheid die kan bepalen wat recht is. De overheid behoort zich te houden aan normen die door God zijn gegeven. Macht staat in dienst van het recht, niet omgekeerd. De Griekse filosoof Plato zegt hetzelfde, alleen niet in termen van religie maar van filosofie of metafysica. Er is een gegeven transcendente orde waaraan ook de overheid zich moet houden. Habermas

wijst beide benaderingen af. Het behoort zijns inziens tot het moderne besef van de menselijke zelfbepaling dat er geen fundering is voor gezag buiten de mens zelf. In de staat zijn de mensen zelf de auteur van de wetten waaraan zij dienen te gehoorzamen. Dat kun je mensen inderdaad horen zeggen: 'Wij behoren ons aan de wet te houden, omdat we het samen zo hebben afgesproken.' Meer is niet nodig. In de traditie van Rousseau en Kant zegt Habermas dat de burgers via een autonome beslissing de staat constitueren.[10] Een andere basis is niet nodig om de staat als staat te begrijpen, inclusief de geldigheid van de wet in de staat. De grondwet is de grondslag van de staat en deze is door de burgers zelf opgesteld. Toch voegt Habermas daar nog wel iets aan toe. In de constitutie geldt niet alleen wat de burgers willen, alsof zonder meer rechtvaardig en goed zou zijn wat door de burgers samen wordt beslist. Naast het willen is ook het inzicht van wezenlijk belang. In het overleg van burgers over wet en grondwet zijn daarom argumenten beslissend. De stem van iedereen moet worden gehoord en uiteindelijk moeten argumenten beslissen. Alleen op deze wijze kan worden voorkomen dat macht verwordt tot willekeur.

Habermas kiest hiermee voor de idee van de seculiere staat, zonder religieus of metafysisch fundament. Tegelijk moet er binnen deze staat wel ruimte zijn voor religieuze groeperingen en religieuze argumenten. Immers, anders zouden niet alle burgers hun stem kunnen laten horen. In die zin is de staat neutraal. De staat bevoordeelt niet op grond van hun levensovertuiging bepaalde groeperingen ten koste van andere. Dat geldt voor godsdienstige overtuigingen maar ook voor niet-godsdienstige. Beide hebben evenveel recht van spreken. Hier doet zich onvermijdelijk een zekere spanning voor. Het uitgangspunt van de seculiere staat *moet* wel met zich meebrengen dat religieuze argumenten niet op dezelfde wijze kunnen functioneren als de niet-religieuze. Willen religieuze argumenten kunnen gelden dan moeten zij vertaald kunnen worden in seculiere termen. Dat geldt voor de politiek. Voor de staat als instituut gaat Habermas nog een stap verder. In de staat zelf, dus ook in de formulering en fundering van de wetgeving, kan alleen seculiere taal worden gehanteerd, niet religieuze. Dat hangt samen met Habermas' visie op de relatie tussen geloof en rede. Geloof doet een beroep op openbaring en daarmee op een gezagsinstantie die niet iedereen als geldig erkent. De rede daarentegen is algemeen en voor iedereen toegankelijk.[11] Daarom moeten uiteindelijk redelijke argumenten beslissen. Religieuze intuïties kunnen wel universele betekenis hebben, zoals we hierboven hebben gezien, maar zij moeten daarvoor wel in niet-religieuze termen vertaald kunnen worden.

Er staat hier voor Habermas veel op het spel. De scheiding van kerk en staat is voor hem afhankelijk van de idee van de seculiere staat. Op de achtergrond staat de situatie waarin de idee van de scheiding van kerk en staat tot stand is gekomen: de godsdienstoorlogen in de zestiende en zeventiende eeuw. Als de idee van de seculiere staat wordt losgelaten, als uiteindelijk redelijke argumenten niet tot de

nodige overeenstemming kunnen leiden, dan kunnen verschillen in levensovertuiging gemakkelijk weer tot politieke conflicten leiden, met gewelddadige gevolgen.[12] Hier raken we aan het derde belangrijke punt van Habermas' visie op de democratische rechtsstaat.

2.3 Discussiegemeenschap als opgave naar twee kanten

Kenmerkend voor Habermas is dat hij de staat opvat als een vorm van gemeenschap. Burgers hebben zich in de moderne staat door middel van de grondwet onderling verbonden, in tweeërlei opzicht. In de eerste plaats kennen zij elkaar onderling dezelfde rechten toe. Daarbij gaat het om vrijheid van godsdienst en levensovertuiging: ieder heeft het recht zelf te bepalen wat voor hem of haar het 'goede leven' is en in overeenstemming daarmee te handelen, zij het met erkenning van de vrijheid van de ander. In feite gaat het om de fundamentele mensenrechten als geldig voor alle burgers. Dit is het universele gelijkheidsprincipe dat eventueel tot buiten de eigen staat kan worden uitgebreid. Even belangrijk is een vorm van onderlinge solidariteit. De staat als gemeenschap is er niet alleen voor de bescherming van individuele belangen, de staat is er ook voor het algemene belang. Daarvoor is van betekenis dat er offers gebracht kunnen worden voor elkaar en voor de staat als geheel. Rijken delen van hun rijkdom met de armen. Er is zorg voor elkaar. Dat is het sociale karakter van de moderne rechtsstaat.

Het functioneren van de staat als gemeenschap is evenwel niet vanzelfsprekend. Daarvoor is de staat te abstract. De band die mensen onderling in de staat verbindt heeft immers geen persoonlijk karakter. Burgers van een staat kennen elkaar niet in die zin dat zij door regelmatig contact met elkaar vertrouwd zijn. Om toch een besef van gemeenschap in de staat te laten ontstaan en in stand te houden is het noodzakelijk dat er een vorm van gemeenschappelijkheid wordt ervaren. Deze kan alleen groeien in een proces van onderlinge wils- en meningsvorming, met andere woorden: in de publieke discussie. Doordat burgers zich vertegenwoordigd weten in het politieke proces en daar hun stem kunnen laten horen, kunnen zij een vorm van gemeenschappelijke verbondenheid ontwikkelen die het draagvlak vormt voor het goed functioneren van de moderne staat. Een 'democratisch constitutionele staat' kan alleen functioneren indien die begrepen wordt als 'een door het volk zelf gewilde en door vrije wils- en meningsvorming gelegitimeerde orde' waarin 'de adressaat van het recht' 'zich tegelijk als de auteur ervan' kan begrijpen.[13]

Daarmee zijn we terug bij het seculiere karakter van de staat enerzijds en de plaats van de religie in het publieke debat anderzijds. Wil er echte gemeenschappelijkheid zijn, dan is de voorwaarde dat de argumenten voor iedereen toegankelijk zijn. Daarvoor is de religieuze taal een obstakel. Zij hanteert argumenten die gebaseerd zijn op geloof in openbaring. In de moderne tijd kan niet meer gevraagd worden dat deze als voor iedereen geldig worden gezien. Dat betekent

een opgave voor de godsdienstige burger. In het algemeen ziet Habermas drie punten waarop het geloof zich zal moeten aanpassen aan de moderne tijd: 1. De erkenning dat er meer godsdiensten of overtuigingen zijn dan die van het eigen geloof en dat die een legitieme plaats hebben in de samenleving, overigens zonder dat dit betekent dat de eigen waarheidsaanspraak wordt gerelativeerd. 2. De erkenning van het gezag van de wetenschap op allerlei kennisgebieden. 3. De erkenning van de seculiere basis van de moderne staat.[14] Het derde punt betekent dat religieuze argumenten vertaald moeten kunnen worden in algemeen toegankelijke taal. In het algemeen ziet Habermas de theologie als het instrument waardoor dit proces van aanpassing van het geloof aan de moderne tijd feitelijk ook heeft plaatsgevonden.
Nu zou het erop kunnen lijken dat de opgave er alleen is aan de kant van het geloof. Dat is evenwel niet de overtuiging van Habermas. Weliswaar erkent hij dat er, juist vanwege het seculiere karakter van de staat, een asymmetrie is tussen de opgave voor de gelovige en voor de seculiere burger.[15] Tegelijk ziet hij ook voor de seculiere burger een belangrijke opgave. In de eerste plaats is er een relativering nodig van het seculiere standpunt, zelfs in die zin dat de waarheidsaanspraken van de religie als legitiem erkend worden. Daarom wordt van het seculiere denken evenzeer als van het religieuze een kritische zelfreflectie gevraagd. Zoals de theologie daarvoor het middel is in de religie, heeft de filosofie deze taak bij het seculiere denken. Deze relativering houdt ook in dat de aanhangers van een religie van het seculiere denken de ruimte krijgen zelf uit te maken wat als redelijk verantwoord kan gelden in hun overtuiging. Religie houdt daarmee als levensovertuiging in de moderne samenleving dezelfde rechten als de seculiere levensovertuiging. Zij is een serieus te nemen gesprekspartner. In de tweede plaats heeft de seculiere burger de opgave zich in te spannen om de religieuze burger te begrijpen. De opgave om religieuze argumenten seculier te vertalen geldt daarom niet alleen voor de religieuze burger, zij is er ook voor de seculiere burger. Hij moet zelf proberen de mogelijke seculiere betekenis van het religieuze argument te begrijpen. Ook al is de vorm waarin het gesprek tot stand komt uiteindelijk dat van de seculiere rede, de gelovige en de seculiere burger moeten beiden proberen zich in het standpunt van de ander te verplaatsen. Alleen op deze wijze is er een echt gesprek mogelijk waardoor de gemeenschappelijkheid kan ontstaan die als basis voor de moderne democratische rechtsstaat nodig is.

3. Waardering en kritiek

De punten die Habermas aan de orde stelt in zijn beschouwingen over politiek en geloof zijn van wezenlijk belang. Het is duidelijk dat op de achtergrond daarvan niet alleen zijn uitgangspunt in het moderne denken speelt, maar ook zijn zorg over het werkelijk functioneren van de democratische rechtsstaat. Zijn beschou-

wingen zijn erop gericht de legitimiteit van het gezag in de staat te versterken vanuit het besef dat dit gezag niet (meer) vanzelfsprekend is. Daarom moeten de burgers zich in dat gezag zelf vertegenwoordigd weten: zij zijn zelf de auteur van de wetten waaraan zij dienen te gehoorzamen. De staat is niet de overheid, zoals soms wordt gedacht. Een treffend voorbeeld daarvan gaf Mark Rutte in een van de verkiezingsdebatten op de TV, toen hij zei dat wij de eerste helft van het jaar werken voor de overheid en pas daarna voor onszelf. Afgezien van het feit dat je waarschijnlijk minstens tweemaal modaal moet verdienen voordat je 50 procent over het totaal van je inkomen aan belasting moet betalen, gaat deze uitspraak er totaal aan voorbij dat belasting wordt betaald om publieke voorzieningen mogelijk te maken en dat wij daar allemaal belang bij hebben. Habermas wijst er terecht op dat de staat een gemeenschap is waarbij iedere burger met een eigen verantwoordelijkheid betrokken is en de overheid alleen een specifieke taak heeft te vervullen. De democratische rechtsstaat kan alleen goed functioneren wanneer dat besef op de een of andere manier aanwezig is. Anders gaat de burger de overheid steeds meer zien aan de ene kant als de instantie die zijn of haar belangen moet verdedigen en aan de andere kant als een obstakel om zijn of haar eigen gang te kunnen gaan. Ook de ruimte die Habermas wil geven aan religieus gemotiveerde argumenten in het politieke debat doet weldadig aan.
Toch zijn er ook vragen te stellen bij de opvatting van Habermas. Hoe realistisch is het om de legitimiteit van de overheid zowel in haar wetgevende als uitvoerende taak te funderen in de wils- en meningsvorming van de burgers? Heeft de overheid niet een eigen verantwoordelijkheid en leidt juist de opvatting van Habermas niet tot de ervaring van een kloof tussen burger en overheid? Bovendien, is het niet teveel gevraagd van gelovige burgers dat zij moeten uitgaan van het seculiere karakter van de moderne staat? Is het voor gelovige mensen aanvaardbaar dat democratie niet alleen betekent dat het volk de uiteindelijke macht heeft en niet de vorst, maar ook dat de uiteindelijke basis voor de uitoefening van gezag en van de normen daarvoor ligt in de wil van het volk en niet in de wil van God?
In het tweede deel van dit artikel wil ik op drie punten ingaan: de aard van de democratische rechtsstaat; de noodzaak van politieke discussie tussen burgers met een verschillende al of niet religieuze levensovertuiging; de ruimte voor politiek in het christelijk geloof.

3.1 Democratie en rechtsstaat

Voor Habermas staat vast dat de moderne staat geen religieus of metafysisch fundament nodig heeft. Maar hoe vanzelfsprekend is dit uitgangspunt? Die vraag kan naar twee kanten worden uitgewerkt: historisch en systematisch. Habermas ziet de moderne staat ontstaan wanneer zowel bij de Amerikaanse als de Franse revolutie door de burgers zelf een grondwet wordt opgesteld als basis voor wetgeving en bestuur van de staat. Maar Habermas weet ook dat daarmee

de geschiedenis van de staatsvorming niet begint. Frankrijk bestond al als een zelfstandige staat en de Verenigde Staten van Noord-Amerika maakten voor hun zelfstandig bestaan deel uit van het Britse imperium.
Historisch is het de vraag of de moderne staat heeft kunnen ontstaan zonder de daaraan voorafgaande geschiedenis. De moderne staat is niet iets volstrekt nieuws. Tegelijk is duidelijk dat er wel iets nieuws optreedt als er een grondwet wordt opgesteld die de basis vormt voor wetgeving en overheidsbeleid. Daarmee raken we aan de systematische vraag: in hoeverre kan de moderne staat zonder meer begrepen worden als gefundeerd in een beslissing van autonome burgers. Zijn er geen structurele en normatieve condities waaraan de staat moet voldoen wil die als staat kunnen optreden? Met andere woorden, zijn er geen gegeven voorwaarden, structureel en normatief, waaraan iedere staat behoort te voldoen, wil zij het karakter van 'staat' vertonen? Iedere staat heeft bepaalde functies die te maken hebben met recht en macht. En de onderlinge verhouding daartussen bepaalt of er van een rechtsstaat kan worden gesproken. Is macht ondergeschikt aan recht – voorwaarde om van een rechtsstaat te kunnen spreken – of is het recht ondergeschikt aan de macht – zodat er gesproken moet worden van een machtsstaat. De voorwaarden waaraan een staat moet voldoen zijn dus niet alleen van structurele maar ook van normatieve aard. De staat kan niet alleen op een willekeurige beslissing van een aantal mensen berusten. Vormen mensen een nieuwe staat, zoals bij de Amerikaanse revolutie, of geven mensen een nieuwe vorm aan een bestaande staat, zoals bij de Franse revolutie, dan moet aan bepaalde voorwaarden worden voldaan, wil er überhaupt een staat ontstaan, en aan nog meer voorwaarden wil er een rechtsstaat ontstaan.
Ook Habermas ontkomt er niet aan dit element te erkennen. Niet voor niets wijst hij nadrukkelijk op het epistemische moment of kennismoment dat naast het moment van de wilsbeslissing aanwezig is. Alleen op deze wijze is willekeur te vermijden. Hij verbindt dit kenniselement met het redelijk karakter van de argumenten in de politieke discussie. De vraag is: waarin ligt de uiteindelijke norm voor deze redelijkheid? Ligt daar geen verband met de gegeven structurele en normatieve voorwaarden voor de democratische rechtsstaat? Hoe deze voorwaarden verder worden geduid is een volgende vraag. De metafysische traditie zal de staat funderen in de gegeven redelijke orde van de werkelijkheid. Wie de werkelijkheid ziet als schepping van God zal daar de verankering zoeken voor het goed functioneren van de staat. In beide gevallen is er een fundering die uitgaat boven de autonomie van de burgers.
In dit verband is het van belang iets verder in te gaan op de verhouding tussen democratie en rechtsstaat. Voor Habermas vallen zij fundamenteel samen. De staat kan alleen rechtsstaat zijn als die gefundeerd is in een grondwet die burgers zichzelf opleggen. Maar als die grondwet zelf aan voorwaarden moet voldoen die voor die burgers een gegeven zijn, dan is de vraag of rechtsstaat en democratie

wel noodzakelijk samenvallen. Voor Habermas is democratie de voorwaarde voor de rechtsstaat. Ik zou het eerder omgekeerd zeggen: de rechtsstaat is voorwaarde voor het goed functioneren van de democratie. Terugkomend op de relatie tussen recht en macht, zou ik de rechtsstaat willen formuleren als een staat die gekenmerkt wordt door het streven naar een rechtvaardige wetgeving die geldt zowel voor de overheid als voor de burger. De wetgeving is niet een instrument om macht te legitimeren, maar macht is een instrument om rechtvaardige wetgeving te bevorderen en in praktijk te brengen. Ook de overheid is ondergeschikt aan de wet. Dat is kenmerkend voor de rechtsstaat. Daarbij is voorondersteld dat er gegeven principes zijn voor wat rechtvaardig is, ook al zullen die principes concrete vorm moeten krijgen in wetgeving en praktijk. Wat die principes precies inhouden zal een punt van discussie blijven. Beslissend is dat er gegeven rechtsprincipes zijn waaraan elke rechtsstaat zal moeten voldoen en dat we in het algemeen ook een intuïtie hebben van wat deze principes inhouden. In dit verband is het interessant dat Habermas zelf spreekt van fundamentele intuïties in religieuze tradities die ook voor het seculiere denken van betekenis zijn.
Een rechtsstaat is een gemeenschap van overheid en burgers waarbij beide verantwoordelijk zijn voor het goed functioneren ervan. Dat geldt niet pas bij de democratische rechtsstaat. Ook als burgers niet bij het proces van wetgeving betrokken zijn via vertegenwoordigende lichamen en er geen instituties zijn waardoor burgers het uitvoerend beleid van de overheid kunnen beoordelen, zijn burgers verantwoordelijk voor het functioneren van de rechtsstaat. Als zij de geldigheid van de wetgeving niet erkennen in de praktijk van hun handelen, verwordt de rechtsstaat haast noodzakelijk tot een machtsstaat, omdat de wet dan alleen met machtsmiddelen kan worden gehandhaafd. Het kenmerk van de democratie is dat burgers mee verantwoordelijkheid dragen voor de wetgeving zelf en via het beoordelen van het uitvoerend beleid van de overheid deze eventueel kunnen afzetten en vervangen. Alles binnen het kader van de principes van de rechtsstaat. Wil de democratie niet zelf tot een machtsstaat verworden, dan dient zij ondergeschikt te blijven aan het functioneren van de rechtsstaat. Dit houdt in dat het optreden van de burgers zelf niet wordt bepaald door het streven naar macht maar door het verantwoordelijkheid nemen voor het bevorderen van rechtvaardige wetgeving en rechtvaardig beleid. Binnen iedere rechtsstaat zijn burgers mee verantwoordelijk voor het publieke belang dat het goed functioneren van de rechtsstaat inhoudt. In de democratische rechtsstaat is deze verantwoordelijkheid alleen maar groter geworden. Met die grotere verantwoordelijkheid is inderdaad meer macht verbonden. Maar die macht dient ondergeschikt te blijven aan het recht en niet gericht te zijn op het eigen belang. Vandaar dat iedere politieke beweging een visie nodig heeft op het publieke of algemene belang en van daaruit zijn politieke doelstellingen behoort te formuleren en niet vanuit bepaalde individuele belangen of groepsbelangen. Politieke macht behoort in de eerste plaats

begrepen te worden in termen van verantwoordelijkheid voor het goed functioneren van de rechtsstaat en het publieke belang, niet als een mogelijkheid het eigen individuele belang of groepsbelang te bevorderen. Als het laatste steeds meer bepalend gaat worden, zal geleidelijk de basis voor de rechtsstaat vervallen en zich feitelijk een machtsstaat of politiestaat ontwikkelen.
Ik heb eerder de vraag gesteld hoe realistisch het is om met Habermas de erkenning van het gezag van wetgeving en overheidsbeleid te funderen in de gemeenschappelijke wils- en meningsvorming van de burgers. Maar komt die vraag niet terug in verband met de visie die ik hierboven heb geschetst? Het is duidelijk dat regelgeving door de overheid niet als vanzelfsprekend wordt aanvaard. Een duidelijk voorbeeld daarvan gaf het nieuws van enkele maanden geleden. Er werd aangekondigd dat in een bepaalde plaats de komende dag geen parkeergeld hoefde te worden betaald, omdat de parkeerwachters aangekondigd hadden te zullen staken. Deze aankondiging ging er kennelijk vanuit dat automobilisten parkeergeld betalen omdat er parkeerwachters zijn en niet omdat dit door de bevoegde instanties is afgesproken. Met andere woorden, er zijn parkeerwachters omdat er parkeergeld moet worden betaald. Het is nu eenmaal zo dat niet iedereen zich vanzelfsprekend aan de regels houdt. Maar dat kan niet betekenen dat wij parkeergeld betalen omdat er parkeerwachters zijn. Bij het goed functioneren van de rechtsstaat zou het staken van parkeerwachters geen zin hebben, omdat mensen hun parkeergeld toch wel betalen. Dat is de wettelijke regel, door de bevoegde instanties vastgesteld. Parkeerwachters zijn er alleen voor mensen die lak hebben aan de rechtsstaat.
Er is dus een duidelijk probleem met de erkenning van de legitimiteit van regelgeving en beleid. Juist daarom probeert Habermas deze legitimiteit een nieuw fundament te geven. Het is voor mij de vraag of zijn idee dat regels geldig zijn omdat we er zelf de auteur van zijn werkelijk veel mensen zal aanspreken. Zijn beroep op de redelijkheid van regels op grond van de gevoerde discussie zal zeker niet aan iedereen besteed zijn. Ik denk eerder dat het omgekeerde het geval is. De redelijkheid van bepaalde wet- en regelgeving in onze complexe samenleving zal vaak pas na behoorlijke inspanning ingezien kunnen worden. En dan nog kan er deskundigheid nodig zijn, die niet van iedereen kan worden gevraagd. Er bestaat inderdaad een idee dat regels gelden, 'omdat we dit met elkaar hebben afgesproken'. Maar juist daardoor ontstaat er gemakkelijk een kloof tussen overheid en burger als de regels een complexe situatie vooronderstellen die niet direct inzichtelijk is. Bovendien dienen regels de rechtsstaat te bevorderen en dus niet alleen de belangen van bepaalde groepen. En ten slotte, de opvatting over wat redelijk is wordt mee bepaald door iemands levensovertuiging en de daardoor bepaalde visie op mens en samenleving.
Heeft mijn voorstelling van rechtsstaat en democratie meer kans van slagen? Dat is zeker niet vanzelfsprekend. Toch zijn er argumenten voor aan te voeren die niet direct een beroep doen op geloof of levensovertuiging. Als iedereen zich

alleen aan de regels houdt wanneer het hem of haar uitkomt of wanneer de kans om gepakt te worden groot is, ontstaat er gemakkelijk een onaantrekkelijke situatie. Immers, de controle zal steeds meer moeten worden uitgebreid. Anders ontstaat er een chaotische situatie of zelfs anarchie. En daar hebben maar weinig burgers voordeel bij. Bovendien zijn er grenzen aan de controlemogelijkheden van de overheid. Het is niet voor niets dat Kant in zijn beroemde artikel over de vraag: 'Wat is Verlichting?' uitdrukkelijk stelt dat iedereen het wettig gezag moet gehoorzamen, ook als hij of zij het er niet mee eens is. Alleen in de publieke discussie moet er alle ruimte zijn voor kritiek op basis van argumenten.[16] Met andere woorden, de wet moet eerst op legitieme wijze worden veranderd, voordat ze niet meer als geldig hoeft worden beschouwd. Dat is een van de grondprincipes van de rechtsstaat. Er zijn ook goede argumenten te geven voor de stelling dat iets niet goed is omdat we het met elkaar hebben afgesproken, maar dat we iets met elkaar afspreken omdat we ervan overtuigd zijn geraakt dat het goed is. Verder is het niet moeilijk in te zien dat de overheid een eigen verantwoordelijkheid moet hebben, ook al dient zij zich te verantwoorden voor haar beleid. De overheid is er niet om uit te voeren wat wij als burgers willen, maar om rechtvaardige wetgeving te bevorderen en die in de praktijk toe te passen. Daarvoor is kennis en inzicht nodig die niet van iedere burger gevraagd of verwacht kan worden. Dit betekent wel dat de overheid haar verantwoordelijkheid zelf serieus neemt en niet vooral uit is op pragmatische oplossingen die van de wetgeving in de eerste plaats een bestuursinstrument maken om problemen op te lossen. Dat laatste moet natuurlijk ook gebeuren, maar alleen tegen de achtergrond van wat rechtvaardig is, zodat het rechtsbesef niet wordt uitgehold maar versterkt. Het zou goed zijn als ook de media vanuit dit perspectief de nieuwsvoorziening en de kritische bevraging van de overheidspersonen vorm zouden geven.

In één zin samengevat: er zijn goede argumenten te geven waarom politiek niet in termen van autonomie van de burger (en daarmee in termen van macht), maar in termen van de eigen verantwoordelijkheid van overheid en burger voor het goed functioneren van de rechtsstaat moet worden verstaan. Verantwoordelijkheid vooronderstelt gegeven normativiteit. Zonder het besef daarvan kan noch de rechtsstaat noch de democratie functioneren. Maar juist het 'gegeven zijn' van normativiteit is problematisch geworden vanuit het moderne levensbesef. Habermas' uitgangspunt in de seculiere staat is daarom geen gelukkige keuze. De democratische rechtsstaat heeft een verankering nodig die uitgaat boven de autonomie en redelijkheid van de burger.

3.2 Staat als gemeenschap

We hoeven dus niet in te stemmen met het uitgangspunt van Habermas in de seculiere staat. Houdt dit nu ook in dat daarmee zonder meer aan zijn idee van de vertaling van religieus gemotiveerde argumenten in seculiere taal kan worden

voorbijgegaan? Dat denk ik niet. Als de staat inderdaad als een gemeenschap moet worden opgevat, of, in de woorden van Dooyeweerd, als een samenlevingsverband, dan zijn in een democratie burgers verplicht zoveel mogelijk in voor elkaar verstaanbare en aanvaardbare taal te spreken. Dit betekent echter niet dat gelovige burgers de taal van de seculiere zouden moeten overnemen. Het betekent dat religieuze argumenten in politieke termen moeten worden vertaald. Met andere woorden, religieuze argumenten moeten worden vertaald in termen van publiek belang. En daarbij moet rekening gehouden worden met de feitelijke samenstelling van de politieke gemeenschap.
Laat ik proberen dit met een aantal voorbeelden duidelijk te maken. Vrijheid van godsdienst is als zodanig een politiek geladen term. Dat betekent dat zij niet slechts voor bepaalde groepen in de samenleving kan gelden, maar voor iedereen in dezelfde mate. De grenzen van de rechtsstaat gelden daarbij ook voor iedereen op dezelfde wijze. Een ander voorbeeld, de zondagsrust. Voor zover het daarbij ook gaat om vrijheid van godsdienst kunnen christenen bepaalde aanspraken laten gelden zodat voor hen de viering van de zondag in overeenstemming met hun geloof mogelijk is. Maar aan deze geloofsovertuiging kan als zodanig geen argument ontleend worden om de samenleving als geheel ook zoveel mogelijk de zondagsrust in acht te laten nemen. Daarvoor is nodig dat het in acht nemen van de zondag in het algemeen als een publiek belang geargumenteerd kan worden, zonder dat het uitgangspunt wordt gekozen in het Bijbelse geloof. De mogelijkheid daartoe ligt trouwens in het vierde gebod zelf. Ook al is het problematisch of dit gebod op de zondagsrust in de traditionele zin kan worden toegepast, de strekking ervan is alleszins zinvol om het alles dominerende van de economie in onze samenleving aan banden te leggen. Het politieke argument voor het eigen karakter van de zondag is dat er alle reden is om op de een of andere wijze ook in wet- en regelgeving duidelijk te maken dat er voor de politiek naast productie en consumptie ook nog andere waarden zijn die met het menselijk welzijn te maken hebben. Dat zal niet iedereen overtuigen, maar het argument is politiek en niet meer zonder meer religieus.
Vergelijkbare overwegingen zouden moeten gelden in verband met de vrijheid van onderwijs. Het kan daarbij niet alleen gaan om het belang van een bepaalde groep in de samenleving. Er moeten redenen zijn om de vrijheid van onderwijs als een publiek belang te verdedigen. Die redenen zijn niet moeilijk te vinden. Dit heeft te maken met de aard van het onderwijs zelf. Het is duidelijk dat in de tegenwoordige complexe samenleving de overheid een eigen verantwoordelijkheid heeft voor het onderwijs. Zonder voldoende basisonderwijs en voortgezette opleidingen zou onze samenleving niet meer kunnen functioneren. Maar het onderwijs heeft van zichzelf niet een politiek of zelfs maar publiek karakter. Het doel ervan is niet in de eerste plaats het bevorderen van een rechtvaardige samenleving of het algemene belang. Het doel van het onderwijs is veel breder.

Het gaat om een veelzijdige ontwikkeling van mensen zodat zij zich naar hun aard als verantwoordelijke mensen kunnen ontplooien. Daarom is onderwijs aan kinderen in de eerste plaats een verantwoordelijkheid van de ouders. Een ander argument voor de vrijheid van onderwijs is dat in het onderwijs vanwege zijn brede karakter noodzakelijk ideeën over de aard van mens en samenleving een rol spelen. In die zin is onderwijs nooit 'neutraal', ook al zal onderwijs vanuit welke levensovertuiging dan ook veel elementen gemeenschappelijk hebben met ander onderwijs. Het kader waarin onderwijs wordt gegeven zal altijd het stempel dragen van de overtuiging van waaruit het wordt gegeven. Daarbij maakt het nogal verschil of de werkelijkheid als schepping van God wordt gezien, ook als dit niet 'creationistisch' wordt opgevat, of vanuit een naturalistisch perspectief. De aard van het onderwijs en de aard van de tegenwoordige samenleving zijn dus zelf een argument om verscheidenheid in het onderwijs niet aan te tasten vanuit wat voor quasidemocratische argumenten ook. Op grond van het principe van de rechtsstaat dienen de belangen van minderheden in de democratie beschermd te worden.

Het gaat in de politiek dus niet om het vertalen van religieuze argumenten in seculiere, maar om de vertaling van de religieuze overtuiging naar het eigen terrein van de politiek. Daarbij zullen de verschillen in overtuiging hun betekenis niet verliezen, al zullen die zich niet altijd op dezelfde wijze opdringen. Politieke opvattingen worden wel beïnvloed en gemotiveerd door dieperliggende overtuigingen, maar zij hebben ook betrekking op een werkelijkheidsgebied met een eigen karakter. Ondanks verschil in levensovertuiging kan er daarom op politiek gebied in grote mate overeenstemming gelden. Politieke opvattingen en argumenten moeten aan de aard van dat werkelijkheidsgebied recht doen, zoals ik eerder in verband met onderwijs heb proberen te laten zien. Beslissingen die ten aanzien van het onderwijs worden genomen betreffen zowel de structurele voorwaarden (wat is de aard van het onderwijs waaraan recht gedaan moet worden) als de empirische gevolgen (wat gebeurt er als bijvoorbeeld het onderwijs steeds meer vanuit bedrijfsefficiëntie zou worden georganiseerd). Op die manier is het mogelijk om ondanks verschillende uitgangspunten toch in veel opzichten tot een gemeenschappelijke conclusie te komen. Op sommige punten zullen verschillende levensovertuigingen tot tegenovergestelde standpunten leiden zoals ten aanzien van het homohuwelijk. Maar het is ook mogelijk dat bij dezelfde levensovertuiging toch politiek een verschillend standpunt wordt ingenomen.

Maar hoe staat het met de opvatting van Habermas dat de taal van de staat zelf seculier zou moeten zijn? Ook aan dit punt kunnen we niet zonder meer voorbijgaan, ook al is onze opvatting van de staat een andere dan die van Habermas. Opnieuw is de visie op de staat als gemeenschap van wezenlijk belang. Wie binnen de staat optreedt, spreekt of handelt niet namens zichzelf, maar namens de staat. Dat geldt voor ministers en regeringswoordvoerders, voor politieagenten en

voor andere ambtenaars. In een staatsverband waarin mensen met heel verschillende levensovertuigingen als burgers in een rechtsgemeenschap verbonden zijn, moet in principe iedereen zich kunnen herkennen in het spreken en handelen van personen die namens de staat optreden. Het gaat enerzijds om een taal die uitdrukking is van de eigen verantwoordelijkheid van de staat. Die wordt niet gekenmerkt door het bevorderen van een bepaalde levensovertuiging of godsdienst, maar door het publieke belang, door macht onder de norm van het recht. Anderzijds gaat het om een taal die niet kiest voor een bepaalde levensovertuiging ten koste van andere. Idealiter is de taal die gesproken wordt dus niet seculier, ook niet gelovig, maar gemeenschappelijk en voor ieder herkenbaar en aanvaardbaar. Je kunt daarvoor de term 'neutraal' gebruiken, of 'onpartijdig', maar dat zijn negatieve termen, terwijl gemeenschappelijkheid de nadruk zou moeten krijgen.
Samenvattend zou ik drie punten willen formuleren. 1. Habermas wijst terecht op het gemeenschapskarakter van de staat. 2. Voor het versterken van het gemeenschapsbesef in de staat is het nodig dat burgers met verschillende levensovertuigingen politieke discussies voeren waarbij zij elkaar met politieke argumenten proberen te overtuigen, zonder daarbij de betekenis van die levensovertuigingen te negeren. 3. De taal van wetgeving en overheid zal zoveel mogelijk voor iedereen herkenbaar en aanvaardbaar moeten zijn, zodat niet voor een bepaalde levensovertuiging wordt gekozen. Op deze wijze wordt aan de strekking van Habermas' beschouwingen recht gedaan zonder dat zijn opvatting over het seculiere karakter van de staat wordt overgenomen.

3.3 Politiek in het perspectief van het christelijk geloof

De achtergrond van Habermas' beschouwingen over geloof en politiek is het moderne zelfbesef met zijn uitgangspunt in vrijheid of autonomie en redelijke argumentatie. Daarmee neemt hij nadrukkelijk afstand van het postmoderne denken voor zover dat afscheid heeft genomen van dit uitgangspunt. Tegelijk is het boeiend te zien hoe Habermas vanuit zijn uitgangspunt ruimte probeert te geven aan religieuze overtuigingen, ook in de politiek. Aan de ene kant moet het religieuze denken zich aanpassen aan de eisen van de moderniteit. Aan de andere kant moet het ruimte krijgen mee te doen aan het publieke debat vanuit de eigen religieuze overtuiging.
Het is duidelijk dat een christelijke visie op de politiek niet kan instemmen met het uitgangspunt van Habermas. Zonder het belang van vrijheid en redelijke discussie voor de politiek te ontkennen, haar perspectief wordt bepaald door de komst van het koninkrijk van God en de betekenis daarvoor van het leven, het sterven en de opstanding van Jezus Christus. Betekent dit dat de aanpassing aan de moderne tijd die Habermas als voorwaarde ziet voor het religieuze denken om aan de publieke discussie mee te kunnen doen, daarmee zonder betekenis is geworden? Opnieuw, dat denk ik niet. Christelijk geloof kan niet werkelijk vrucht

dragen in de samenleving als het zich integraal afkeert van de ontwikkelingen in die samenleving. De drie punten die Habermas noemt (samenleven met andere levensovertuigingen, serieus nemen van de resultaten van wetenschap, politieke verantwoordelijkheid in een niet-christelijke samenleving) vormen daarom voor het christelijk geloof een echte uitdaging.

De overgang van een traditioneel religieuze naar een modern seculiere cultuur is evenwel, hoe belangrijk ook, niet bepalend voor het christelijke perspectief. Veel wezenlijker is de verandering die heeft plaatsgevonden met de komst van Jezus Christus, de overgang van het Oude Testament naar het Nieuwe Testament. Ik noem twee punten. In de eerste plaats betekent de overgang van het oude naar het nieuwe verbond dat de religieuze identiteit niet meer samenvalt met een bepaalde cultuur. Voor het joodse volk had (en heeft) de culturele eigenheid, die bijvoorbeeld blijkt in wetten en regels voor reinheid en voeding, religieuze betekenis: zij maken van het joodse volk het bijzondere volk van God. Voor christenen is de identiteit van het geloof niet meer verbonden met bepaalde cultuurgebonden voorschriften. In die zin wordt het christelijk geloof evenals het moderne denken gekenmerkt door vrijheid: vrijheid om op een eigen wijze vorm te geven aan het leven in al zijn verscheidenheid. Die vormgeving blijft nodig, maar zij vormt niet langer een scheiding. Met die vrijheid is een grotere verantwoordelijkheid verbonden. Christelijke vrijheid kan daarom niet zonder een innige band met Christus en een geleid worden door de Heilige Geest. Persoonlijk geloof ik dat de moderne idee van vrijheid, zoals Habermas die voorstaat, zelf niet te begrijpen is dan als secularisatie van de christelijke vrijheid. Het is deze christelijke vrijheid die christenen de mogelijkheid geeft op een open en verantwoorde manier op de drie genoemde uitdagingen in te gaan.

De tweede grote verandering die met de overgang van het oude naar het nieuwe verbond heeft plaatsgevonden is dat het koninkrijk van God minder verbonden wordt met de politiek. Vanuit het Oude Testament is de verwachting van het koninkrijk van God nauw verbonden met het nieuwe Israël en de troon van David. Geloof en politiek zijn onlosmakelijk verbonden. Wie het Nieuwe Testament leest kan er niet omheen dat het optreden van Jezus niet in de eerste plaats een politiek karakter heeft. Zijn boodschap heeft duidelijk ook politieke betekenis, zoals blijkt in de nadruk op dienen tegenover gediend worden.[17] Maar de strekking is breder en dieper. Zij is gericht op de wortel van het leven, de houding van het hart van waaruit heel het leven bepaald wordt. Zij is gericht op de relatie met God en de medemens die veel verder reikt dan de politieke werkelijkheid.

Wat betekenen deze twee veranderingen voor een christelijke visie op de politiek? Laat ik drie aspecten mogen noemen. In de eerste plaats is er de noodzaak zicht te krijgen op het eigen karakter van de politiek. Als het koninkrijk van God niet samenvalt met de politieke orde, wat is dan de eigen aard van staat en politiek? In de traditie van Abraham Kuyper (1837-1920) en Herman Dooyeweerd (1894-1977)

is daarop een duidelijk antwoord gegeven, dat niet aan betekenis heeft verloren. Naast en in samenhang met de andere samenlevingsverbanden heeft de staat een typische eigen verantwoordelijkheid die gekenmerkt wordt door publieke gerechtigheid. Hoezeer de concrete invulling hiervan in onze complexe samenleving ook vragen oproept, het principe blijft van grote betekenis. Het dilemma van regeling van maatschappelijke opgaven door ingrijpen van de staat of het overlaten daarvan aan de wetten van de markt kan maar door één ding echt overwonnen worden: door het inzicht dat alle verbanden in de samenleving een eigen verantwoordelijkheid hebben die gericht is op normatieve ontplooiing van menselijke mogelijkheden. De verantwoordelijkheid van de overheid is daarom naar zijn aard beperkt. Tegelijk is de verantwoordelijkheid van staat en overheid groot, vanwege de brede betekenis van het publieke belang en het vervlochten zijn daarvan met de andere verbanden in de samenleving zoals economie en onderwijs.
In de tweede plaats heeft de aard van de vrijheid onder het nieuwe verbond belangrijke implicaties. Elke historische situatie heeft haar eigen mogelijkheden en beperkingen. De opgave is vanuit de eigen aard van staat en politiek op die mogelijkheden en beperkingen het juiste zicht te krijgen. De Bijbel geeft ons hiervoor geen blauwdruk, hoogstens enkele algemene aanwijzingen. Een samenleving met in grote lijnen een christelijk stempel heeft andere mogelijkheden dan de tegenwoordige, die steeds meer een seculier karakter heeft gekregen. Dat is intrinsiek gegeven met het karakter van de staat als gemeenschap of samenlevingsverband, zoals hierboven is uiteengezet. In dit verband is het onderscheid dat Dooyeweerd maakt tussen de christelijke idee van de staat en de idee van een christelijke staat van essentieel belang.[18] De christelijke idee van de staat is normatief voor elke situatie. Zij betekent dat de staat een eigen verantwoordelijkheid heeft in het bevorderen van publieke gerechtigheid, ongeacht de concrete situatie. De idee van de christelijke staat impliceert dat het gezag van Jezus Christus als Heer ook door staat en overheid wordt erkend. Met gevolgen zowel voor de taal die door de officiële instanties wordt gesproken, als voor de keuzes die in de concrete politiek worden gemaakt. Vanwege het karakter van de staat als gemeenschap vooronderstelt een christelijke staat minimaal een christelijke consensus onder zijn burgers. Mocht die situatie al ooit aanwezig geweest zijn, tegenwoordig is dat duidelijk niet het geval. De paradox van de christelijke politiek is nu dat het ideaal van een christelijke staat niet nagestreefd kan worden met politieke middelen. De instrumenten van de politiek, recht en macht, zijn niet geschikt voor de verkondiging van het Evangelie, die mensen oproept tot het maken van een geestelijke keuze. Politiek gezien moet die keuze in alle vrijheid kunnen worden gemaakt. Ook, misschien zelfs juist, vanuit het perspectief van christelijke politiek. Het behoort tot de opgave van de rechtsstaat dat de geestelijke vrijheid van alle burgers gelijk wordt beschermd. Het alternatief is de totalitaire staat die de levensovertuiging van zijn burgers zelf wil bepalen.

Daardoor kan de vraag opkomen of de christelijke visie op de staat als democratische rechtsstaat nog dienstbaar kan zijn aan het koninkrijk van God. Die vraag raakt het laatste aspect van een christelijke visie op politiek dat ik wil noemen. Als het gaat om het bevorderen van de kern van het koninkrijk van God: de erkenning van het koningschap van Christus als Verlosser en Heer voor heel het leven, hebben staat en politiek inderdaad geen directe betekenis. De roeping op dit vlak is er voor de kerk als gemeenschap van gelovigen en voor iedere gelovige afzonderlijk. Maar dat betekent niet dat de roeping van staat en overheid los komt te staan van het perspectief van het koninkrijk van God. Zoals de erkenning van Christus als Heer en Verlosser implicaties heeft voor het verstaan van de roeping op elk ander levensgebied (gezin, bedrijf, onderwijs, wetenschap enzovoorts), opdat elk gebied weer iets laat zien van zijn eigen aard en oorspronkelijke bedoeling, zo heeft het christelijk geloof ook implicaties voor de roeping in de politiek. Overal waar in de politiek besef van verantwoordelijkheid voor en dienstbaarheid aan publieke gerechtigheid de toon aangeeft in plaats van gerichtheid op macht en het vooropstellen van eigen belang, wordt naar Mattheüs 20 iets zichtbaar van de omkeer die het volgen van Jezus als Verlosser en Heer, en daarmee van het koninkrijk van God, betekent.

4. De laatste horizon

De beschouwingen van Habermas over politiek en geloof worden ingegeven door grote zorg over het functioneren van de democratische rechtsstaat, ook in de westerse wereld. Die zorg heeft gegronde redenen. Daar mag geen misverstand over bestaan. Ook aan de visie op christelijke politiek, zoals ik die geprobeerd heb in korte lijnen te schetsen, ligt geen optimistische kijk op het functioneren van de democratische rechtsstaat ten grondslag. Tegelijk is er een belangrijk verschil met Habermas. De laatste horizon van Habermas is seculier. Ook al erkent hij de blijvende betekenis van religieuze intuïties ten aanzien van het kwaad, schuld, verzoening, vergeving en verlossing, de werkelijke diepte daarvan moet hem wel ontgaan, juist vanwege zijn uitgangspunt in het seculiere levensbesef van de moderne tijd. Hoe sympathiek het ook klinkt als hij met Adorno schrijft over een denken dat 'weet dat er geen God is en toch in hem gelooft', het geeft tegelijk de beperktheid aan van zijn perspectief. Geloof dat open staat voor het spreken en handelen van God geeft een grotere ruimte dan denken dat zich vastlegt op het standpunt van het ongeloof, ook al wordt het niet dogmatisch maar agnostisch genoemd.

Noten

1 De teksten uit het eerste boek zijn vertaald door Frank Rebel en Hans de Vries en gekozen en ingeleid door René Gabriëls en Ruth Sonderegger. Het boek is uitgegeven bij Boom, Amsterdam, in 2009. De teksten uit het tweede boek zijn vertaald door Lieven de Winter en Guido van Heeswijck en ingeleid door Patrick Loobuyck, met een voorwoord van Florian Schuller. Dit boek is uitgegeven bij Klement/Peckelmans, Kampen, in 2009.
2 Habermas, *Geloven en weten*, 143v.
3 Ibidem, 138.
4 Ibidem, 139.
5 Ibidem, 141.
6 Ibidem, 87, 147; vgl. *Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger*, 47.
7 Ibidem, 151v.
8 Ibidem, 154.
9 Ibidem, 154.
10 Ibidem, 39.
11 Ibidem, 146.
12 Ibidem, 157v.
13 Ibidem, 39.
14 Ibidem, 133, 159.
15 Ibidem, 158, 160.
16 Zie Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band VI, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesllschaft, 1966), 60-61, vergelijk 55 vv. (A 492-493, A 485 vv.)
17 Zie Mattheüs 20:20-27.
18 Zie *A New Critique of Theoretical Thought. Volume III The Structures of Individuality of Temporal Reality*, (Amsterdam/Philadelphia: Paris / The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1957), 492-508.

Vrijheid spreekt niet vanzelf

Het belang van de democratische rechtsstaat voor een vrije samenleving

Kars Veling

Vrijheid is een spannend politiek thema, essentieel maar ook omstreden. In dit artikel wil ik betogen dat de democratische rechtsstaat unieke mogelijkheden biedt om het idee van vrijheid in de samenleving te ontwikkelen en om vrijheden te realiseren. Deze mogelijkheden zijn echter kwetsbaar. Simplistische ideeën over democratie, ideologische kortzichtigheid, maar ook nonchalance en gebrek aan historisch besef kunnen leiden tot slijtage van de democratische rechtsstaat. Er is alle reden om te werken aan een herbezinning en een bevestiging van een breed commitment in de Nederlandse samenleving en politiek.

1. Inleiding

Wie zich dagelijks kan wassen en schone kleren kan aantrekken zal daar doorgaans niet echt bij stilstaan. Maar doe het maar eens een week zonder! Vrijheid lijkt in zekere zin op deze basale voorwaarden voor hygiëne: vanzelfsprekend voor de meeste Nederlandse burgers, zelden een onderwerp van serieuze bezinning. Vrijheid wordt pas spannend als wij zelf onvrijheid ervaren of als anderen – volgens ons – hun vrijheid misbruiken. En dan blijkt dat vrijheid geen eenduidig begrip is.

Er zijn in Nederland twee politieke partijen met 'vrijheid' in hun naam. Ook alle andere partijen hebben vrijheid hoog in het vaandel geschreven. Maar ze bedoelen beslist niet allemaal hetzelfde.

Je zou zeggen dat dit reden kan zijn om het begrip 'vrijheid' maar te mijden. Politieke doelstellingen en maatschappelijke idealen kunnen misschien ondubbelzinniger onder woorden worden gebracht zonder het begrip. Rechtszekerheid, veiligheid, de mogelijkheid om te handelen of te spreken zonder bang te hoeven zijn voor repercussies, toegang tot belangrijke voorzieningen, geaccepteerd worden zoals je bent, invloed kunnen uitoefenen, al deze formuleringen duiden op wat als vrijheid kan worden beschouwd. Zullen we het daar dan maar over hebben en het woord 'vrijheid' vermijden?

Misschien is dat mogelijk. Maar voor de politieke discussie lijkt dit me toch niet verstandig. Het punt is dat de verschillende preciseringen van wat vrijheid kan betekenen, in een samenleving tot spanningen kunnen leiden. Rechten van

criminelen kunnen burgers het gevoel geven dat hun veiligheid wordt bedreigd. Mensen kunnen zich minder thuis gaan voelen als anderen invloed krijgen. Ruimte om in eigen kring onderscheid te maken tussen mensen kan worden beperkt met verwijzing naar rechten van individuen die gevrijwaard moeten blijven van discriminatie. Het zijn herkenbare thema's die discussie oproepen en soms heftige tegenstellingen bloot leggen. En gemakkelijk op te lossen zijn ze niet.
Ik heb de spanningen nu geformuleerd zonder gebruik te maken van het woord 'vrijheid'. Maar goed beschouwd zijn de tegenstellingen juist spannend omdat vrijheid lijkt te botsen met vrijheid. Het is daarom goed om het 'idee' van maatschappelijke vrijheid te verkennen. Dat wil ik in dit artikel doen. In de aanduiding *maatschappelijke* vrijheid ligt wel een begrenzing. Vrijheid en bedreigingen van vrijheid kunnen ook van persoonlijke aard zijn. Een verslaving kan iemand gevangen houden. Ziekte of andere fysieke beperkingen kunnen een aanslag betekenen op de vrijheid van een persoon. Morele schuld kan zwaar op iemand drukken. Vrijheid en onvrijheid kunnen spanning opleveren in persoonlijke relaties, tussen partners, tussen ouders en kinderen. Daarover gaat dit artikel niet. Het gaat mij om de wijze waarop mensen in de *samenleving* met elkaar verkeren, om de wijze waarop onze vrijheid afhankelijk is van de mensen met wie wij ons land, onze stad, ons dorp, onze buurt, onze straat delen. Maatschappelijke vrijheid vraagt om arrangementen die de mogelijkheden van individuen en van particuliere levensverbanden te boven gaan. We hebben het dan ook over staat en politiek.
De democratische rechtsstaat zoals die zich in de westerse wereld heeft ontwikkeld, heeft als belangrijke verdienste dat hij de vrijheid van burgers beschermt, en ook manieren kent om conflicten tussen vrijheidsclaims van burgers vreedzaam te beslechten. De waarde van deze rechtsorde kan moeilijk worden overschat. Zeker in een meer pluriform wordende samenleving biedt de democratische rechtsstaat unieke mogelijkheden om vrijheid in de samenleving te ontwikkelen en te handhaven. Voorwaarde is wel dat die democratische rechtsstaat serieus wordt genomen en breed wordt gedragen. Een christelijk-politieke benadering moet daaraan naar mijn overtuiging bijdragen en geeft daaraan ook een eigen kleur.

2. Methode

De inzet van dit artikel is een bijdrage te leveren aan de discussie over politiek en vrijheid. Zoals gezegd doe ik dat in de vorm van een beschouwing over de democratische rechtsstaat. De redenen daarvoor liggen voor de hand. De democratische rechtsstaat is de drager van de maatschappelijke vrijheden en deze democratische rechtsstaat is in onze tijd niet onomstreden. Voor veel mensen staat de democratische rechtsstaat ver weg, wat onder andere blijkt uit de lage opkomst bij verkiezingen. Bestuurders, politici en rechters luisteren niet echt naar wat

in de samenleving leeft, zo wordt beweerd. Mogelijk zit daar ook een probleem. In ieder geval spelen populistische politici graag in op deze onvrede. Door de behandeling van het thema 'vrijheid' in de context van de democratische rechtsstaat zoek ik aansluiting bij de gaande debatten, ook als ik bewust en expliciet argumenteer vanuit een christelijk perspectief.

Deze aanpak betekent een methodische keuze. Er zijn andere benaderingen mogelijk en in de christelijke traditie ook gangbaar. Ik noem er twee: die van Groen van Prinsterer en Verbrugh.

In de lijn van Groen van Prinsterer zou ik kunnen zoeken naar de ideologische wortels van moderne vrijheidsbegrippen. In het midden van de negentiende eeuw betoogde Groen dat christelijke politiek principieel 'antirevolutionair' moet zijn. De ideeën achter de Franse revolutie kregen steeds meer invloed, constateerde Groen. De zeggenschap van God en van wat geschreven staat werd verdrongen door de opvatting dat de mens zijn eigen oordeel moet volgen. De aandacht voor wat historisch is gegroeid werd verdrongen door het geloof dat de mens de wereld nieuw kan maken. Deze combinatie van tendensen is levensgevaarlijk, meende Groen. De terreur die na de revolutie in Frankrijk veel slachtoffers maakte, bewijst dat macht niet veilig is bij mensen die zich niets willen laten gezeggen. In meer gematigde gedaanten ziet Groen de geest van de revolutie overal aan invloed winnen, ook in de liberale politiek in Nederland.

Groens analyses zijn nog altijd waardevol. Dat ik toch niet kies voor deze aanpak, komt voort uit mijn vrees dat wie de strijd primair voeren wil op het niveau van de filosofische en religieuze beginselen, moeite zal hebben om een herkenbare bijdrage te leveren aan de discussies die zich vanuit de praktijk van de politiek aandienen. Graven naar de wortels van politieke opvattingen zal tegenstellingen aan het licht brengen, hoe dieper hoe scherper. Het probleem is dat eigen politieke opvattingen vervolgens antithetisch vanaf de bodem ontwikkeld moeten worden, dat wil zeggen – zoals Groen het zei – vanuit het christelijke evangelie.

Toen de GPV-er A.J. Verbrugh in 1980 het eerste deel van zijn politieke theorie *Universeel en Antirevolutionair* publiceerde, schreef hij dat hij een uitwerking wilde geven aan Groens kritische analyses van de 'revolutiegeest'. Hij wilde uitzoeken wat er zou moeten gebeuren om in staat en maatschappij de doorwerking van de beginselen van de Franse revolutie terug te dringen. "Groen gaf wel enkele uitgangspunten voor het antwoord, maar aan een nadere uitwerking is hij slechts zeer gedeeltelijk toegekomen."[1] Met deze constatering legt Verbrugh de vinger op de zere plek. Groens methode voerde hem van de feitelijke politiek naar het niveau van de beginselen. De weg terug is dan moeilijk, zeker wanneer vanuit het eigen, christelijke beginsel, in feite een nieuw politiek stelsel ontwikkeld moet worden. Voor mij is dit een reden om in dit artikel de bezinning op maatschappelijke vrijheid van meet af aan te plaatsen in de praktische discussies over de democratische rechtsstaat van vandaag.

Overigens moet met respect worden gezegd dat Verbrugh met verve de uitdaging van Groens antirevolutionaire beginsel aanging. Vanuit een lezing van de Bijbel ontwikkelde hij een uitgewerkte 'universeel-christelijke' politieke visie. In aansluiting bij de opdracht die Adam al vóór de zondeval kreeg, zouden overheden ook vandaag 'hoofd van de openbare samenleving' moeten zijn. Daarbij moet het 'universele doel van de mensheid', namelijk dat God geëerd wordt, de koers bepalen.[2] Principieel was voor Verbrugh christelijke politiek de uitwerking van het christelijk geloof in een politiek program. Interessant is dat veel GPV-ers van het eerste uur aanvankelijk erg huiverig stonden tegenover deze gedachte. Het christelijk geloof kan tot politieke stellingnames leiden, maar die zouden in de loop van de tijd beweeglijk moeten blijven. Zij waren beducht voor tijdloze politieke beginselen die gemakkelijk speculatief worden en kunnen leiden tot boven-Schriftuurlijke bindingen. Verbrugh won het pleit, hoewel bij velen wel reserves bleven bestaan.
In de jaren sinds het ontstaan van de ChristenUnie klinken de kritische geluiden sterker. Is het niet overmoedig het geloof in Christus en zijn rijk te verbinden met een politiek program voor de wereld van nu? George Harinck en Hugo Scherff stelden ten tijde van het tienjarig bestaan van de ChristenUnie terecht dat de partij nog klaar moet zien te komen met de spanning tussen democratie en theocratie.[3] 'Christendom' in de zin van een door christenen gestempelde politieke cultuur moet niet worden vereenzelvigd met de regering van Christus, schrijft Ad de Bruijne in aansluiting bij de Britse theoloog Oliver O'Donovan.[4]
Ik stem met deze geluiden in. Ik kies in de volgende bespreking van het thema van maatschappelijke vrijheid positie midden in de huidige discussies en ik zal benadrukken dat het in de politiek moet gaan om maatschappelijke vrijheid als *publiek belang*. Het belang van de democratische rechtsstaat gaat uit boven belangen van personen of groepen, maar kan ook niet exclusief worden verbonden met het christelijk geloof. De formulering steekt nauw. Een partij als de ChristenUnie kan de overheid oproepen beleid te voeren dat aansluit op waarden met een christelijke oorsprong. Maar als ze claimt dat het de taak van de overheid als zodanig is te luisteren naar de Bijbel, dan ontstaat kortsluiting. Natuurlijk worden mijn opvattingen beïnvloed door mijn christelijke achtergrond.[5] Maar het politieke debat zal – ook vanuit christelijk perspectief – gevoerd moeten worden binnen de spelregels van de democratische rechtsstaat.

3. Maatschappelijke vrijheid

Iemand is vrij als hij kan doen en laten wat hij wil. Zo zou vrijheid formeel omschreven kunnen worden. Maar een bruikbaar uitgangspunt voor de waardering van vrijheid als politiek doel levert dit niet meteen op. Mensen leven niet in een vacuüm, hun vrijheid moet een plek hebben in een samenleving met anderen.

Bovendien is vrijheid als de mogelijkheid om te doen wat in je opkomt, onvoldoende afgegrensd van grilligheid en willekeur. Maatschappelijke vrijheid heeft een sociale context en moet – om aanspraak te kunnen maken op bescherming – een zekere betekenis hebben, in ieder geval voor de betrokkene.
Maar de typering van vrijheid als wilsvrijheid maakt wel duidelijk dat vrijheid staat tegenover dwang. Hoezeer vrijheid ook is ingebed in verantwoordelijkheden jegens anderen, vrijheid als zodanig is het ontbreken van beperkingen. Hoe iemand zijn vrijheid gebruikt is per definitie niet aan anderen om te beoordelen. Het is niet overbodig daar even bij stil te staan. In de christelijke traditie heeft vrijheid in algemene zin geen onverdeeld positieve reputatie. Vrijheid als positieve waarde moet worden afgegrensd tegen revolutionaire anarchie, tegen eigenzinnigheid die geen rekening houdt met God of gebod. Wanneer iemand kiest voor het goede, kan diens vrijheid positief worden beoordeeld. Dat geldt ook wanneer de keuze voor het één boven het andere geen moreel beladen kwestie is. Maar als dat wel het geval is rijzen bedenkingen.
Toch kan vrijheid alleen maar vrijheid heten als die ruimte geeft aan keuzes die beslist geen genade vinden in de ogen van anderen. Dat vonden 'antirevolutionaire' politici natuurlijk ook, maar hun argumentatie kreeg soms iets krampachtigs. De motivering van godsdienstvrijheid ligt primair in het belang van ruimte om Christus te volgen. Gewetensdwang is dan ook uit den boze. De vrijheid om religieus heel andere wegen te kiezen lijkt dan een bijproduct. Een betere benadering is echter die vanuit een intrinsieke waardering van vrijheid, van zelfstandigheid en van eigen verantwoordelijkheid. Wat er verder ook te zeggen valt, vrijheid is in ieder geval het ontbreken van dwang. Vrijheid is het ontbreken van belemmeringen en van dwingende verplichtingen van buitenaf.
Spannend wordt het natuurlijk als de vrijheid van de één gevolgen heeft voor anderen. De vraag wordt dan hoeveel van anderen gevergd kan worden. Bij wet kunnen grenzen worden gesteld, zoals expliciet wordt gezegd in de grondwetsartikelen waarin vrijheiden staan omschreven. Ook volgens de Nederlandse Grondwet ontslaat een grondrecht niemand van zijn of haar verplichtingen jegens de wet.
Er kan echter nog meer gezegd worden, wat duidelijk wordt als we beseffen dat vrijheid altijd grenzen kent. De afweging van de vrijheid van de een tegen de belangen van de ander behoort onlosmakelijk tot het idee van maatschappelijke vrijheid. Misschien kunnen we zeggen dat maatschappelijke vrijheid het in principe mogelijk maakt dat burgers hun geweten volgen en hun identiteit geen geweld aan hoeven te doen. Daardoor wordt een zekere weging van een vrijheidsclaim mogelijk, ook wanneer anderen bezwaren maken. Een gevolg van deze benadering is dat vrijheden niet alleen maar individuele vrijheden kunnen zijn. Dat zijn ze natuurlijk *ook*! Maar mensen kunnen deel uitmaken van gemeenschappen die voor hun identiteit essentieel zijn. Hun vraag om ruimte voor deze gemeenschappen weegt dan zwaar. Als maatschappelijke vrijheid te maken heeft met de realisering van de

eigen identiteit, dan mag van anderen gevraagd worden om daarmee rekening te houden. Discriminatie en belediging zijn bedreigingen van de maatschappelijke vrijheid van burgers en passen daarom niet in een vrije samenleving. Een vrije samenleving vraagt om respect voor de identiteit van mensen en van hun gemeenschappen. Maatschappelijke vrijheid kan alleen maar bestaan in een samenleving waarin mensen oog hebben voor elkaars belangen. Een democratische rechtsstaat moet dit gezamenlijke, dit publieke belang veilig stellen.

4. De democratische rechtsstaat

In de democratische rechtsstaat bestaat de mogelijkheid om maatschappelijke vrijheid te realiseren. Er zijn wetten die voor iedereen gelden, ook voor de machtigen. De democratische rechtsstaat kent instituties en procedures om de aard van de beoogde maatschappelijke vrijheid in een open forum te bespreken en vast te leggen. Hoe belangrijk dat is, wordt duidelijk als we ons realiseren wat de consequenties zijn van het ontbreken van vrijheid. Er zijn in de wereld tal van regimes die daarvan afschrikwekkende voorbeelden laten zien. Onvrijheid is overal waar machthebbers naar willekeur kunnen optreden, waar burgers gedwongen worden een bepaalde ideologie te aanvaarden en tegen hun geweten in te handelen, waar hun identiteit wordt ontkend of onderdrukt, waar hun de toegang tot essentiële voorzieningen wordt ontzegd.
Europa heeft de tijd gekend dat mensen die zich tegen de heersende macht verzetten, moesten vrezen voor hun vrijheid of zelfs voor hun leven. In later eeuwen werden verliezende opponenten uit het centrum van de macht verbannen naar hun bezittingen in de provincie. In de democratische rechtsstaat heeft oppositie een structurele functie, in en buiten het parlement!
Het is belangrijk te beseffen dat het bestaan van de democratische rechtsstaat een historisch wonder mag heten. Dat wordt duidelijk als we zien hoe de verschillende componenten, de 'rule of law', de onafhankelijkheid van de machten en de volksinvloed, zich in onderlinge balans hebben ontwikkeld. De 'rule of law' betekent dat er geschreven wetten gelden voor alle burgers, ook voor overheden en voor overheidspersonen. Een grondwet legt de rechten en plichten van overheid en burgers vast. Daarin zijn de bepalingen die burgers vrijheden garanderen essentieel, zoals de vrijheid van godsdienst, van meningsuiting, van vergadering en van onderwijs. Overheden mogen daarop geen inbreuk maken. In de loop van de twintigste eeuw is er in internationale verdragen een rechtsorde gegroeid, waarbinnen burgers ook rechten kunnen claimen. Een Europese rechter kan op grond van het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens nationale overheden overrulen.
Wetten kunnen niet naar willekeur door de uitvoerende macht worden aangepast of buiten werking geplaatst. Voor verandering van de Grondwet is zelfs tweemaal

een goedkeuring door Tweede en Eerste Kamer vereist. De wetgevende en de uitvoerende macht zijn principieel onderscheiden. En daarnaast is de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht essentieel.
In een rechtsstaat bestaat een systeem van *checks and balances*. Daardoor worden rechten beschermd. Voor ons moderne besef is daarvoor democratie en specifiek het algemeen kiesrecht onmisbaar. Maar er zijn historische voorbeelden van machtsevenwicht te noemen waardoor zonder uitgebouwde democratie toch vrijheden werden gewaarborgd. Denk aan de onderlinge afhankelijkheid van steden en provincies in de lage landen, of aan de gedeelde macht van koning, adel en burgerij in Engeland. In de loop van de twintigste eeuw is in Nederland en in andere westerse landen het algemeen kiesrecht ingevoerd, waardoor alle burgers inspraak hebben in de vaststelling van de aard en de reikwijdte van maatschappelijke vrijheden.
Dat de democratie in feite het sluitstuk is geworden van de ontwikkeling van de democratische rechtsstaat is één van de redenen van zijn succes, in het bijzonder voor de vrije samenleving. Een rechtsstaat met de 'rule of law' en de onafhankelijkheid van de rechter is tot op zekere hoogte denkbaar zonder democratie. Maar in een democratie zonder rechtsstaat kunnen vrijheden niet gedijen. Meerderheden hebben niet de neiging spontaan de rechten van minderheden te respecteren. Er zijn regimes door verkiezingen aan de macht gekomen die vervolgens de rechten van burgers vertrapten. Nazi-Duitsland is een berucht voorbeeld.
De Amerikaanse politieke commentator Fareed Zakaria betoogt in zijn *De toekomst van vrijheid* dat democratie geen tovermiddel is. Voor een vrije samenleving is het – in landen zonder stevige rechtsstatelijke en democratische traditie - belangrijker dat de overheid ruimte geeft aan burgers dan dat die burgers stemrecht hebben. In China ziet Zakaria een voorbeeld van een samenleving die door groeiende economische vrijheden gaandeweg ook in andere opzichten vrijer wordt.[6]

5. Overheid terughoudend, maar niet passief

De oorspronkelijke functie van grondwettelijk vastgelegde vrijheden[7] is de overheid op afstand te houden. Het belijden van een godsdienst, het uiten van een mening, het bijeenkomen met anderen, het geven van onderwijs, het publiceren in media: hiermee bemoeit de overheid zich in principe niet. De overheid maakt ook geen onderscheid tussen burgers op welke gronden dan ook. Zij respecteert de persoonlijke levenssfeer van burgers. De werking van grondrechten is – zoals dat wordt gezegd – primair *verticaal*.
In deze verticale werking kunnen ingewikkelde kwesties opduiken. Ook ten opzichte van de overheid spreekt vrijheid niet altijd vanzelf. Een actueel voorbeeld is dat overheden soms de vrijheden van burgers willen beperken om daardoor misdaad en terreur effectiever te kunnen bestrijden. Deze gedachtegang is legitiem

en zal in eerste aanleg op begrip kunnen rekenen. Maar duidelijk is dat er een balans moet worden gezocht. Het idee van maatschappelijke vrijheid kan niet alleen maar formeel worden vastgesteld. Niet alleen moet overwogen worden hoe ernstig de bedreigingen zijn, steeds opnieuw, ook moet een samenleving de vraag onder ogen zien hoe we met risico's willen omgaan. Mijns inziens moet krampachtigheid worden vermeden. Absolute veiligheid is niet bereikbaar. Dit is geen pleidooi voor fatalisme. Maar een open samenleving moet beseffen dat het kwaad realiteit is en onheil in deze wereld niet kan worden uitgesloten.

De overheid moet terughoudend zijn en de maatschappelijke vrijheid respecteren. In de loop van de negentiende en twintigste eeuw groeide echter het idee dat de rechtsstaat niet per definitie een 'nachtwakersstaat' is, dat wil zeggen een staat waarin de overheid het economische en maatschappelijke leven passief volgt. Machtsverschillen kunnen in de samenleving zo groot zijn dat de vrijheid van de zwakke in de klassieke zin niets anders is dan overgeleverd zijn aan de sterke. Wie met een beroep op vrijheid de vos ongehinderd zijn gang laat gaan in een kippenhok, maakt van vrijheid een karikatuur. De 'sociale kwestie' vroeg volgens velen om een actieve overheid, bij voorbeeld in wettelijke bescherming van kinderen en ouderen. Onze huidige Grondwet verplicht de overheid actief te zijn met het oog op werkgelegenheid, sociale zekerheid, spreiding van welvaart, volksgezondheid, en ook het milieu. Uiteraard leidt de uitwerking van 'sociale grondrechten' tot politieke discussies. Tot op vandaag wordt fel gedebatteerd over de reikwijdte van de overheidsverantwoordelijkheid, nu vaak in de termen van 'markt' en 'overheid'. Opnieuw vinden we bevestigd dat het idee van maatschappelijke vrijheid meer is dan een formeel gegeven. De democratische rechtsstaat heeft een open, democratisch forum nodig waar over de aard van de maatschappelijke vrijheid kan worden overlegd en besloten.

De concretisering van vrijheden wordt nog ingewikkelder wanneer wordt gevonden dat burgers zich op dezelfde vrijheidsrechten zouden moeten kunnen beroepen tegenover medeburgers. Vraagt maatschappelijke vrijheid ook geen bescherming tegen machtconcentraties, bijvoorbeeld van economische aard? Het meest sprekende voorbeeld in dit verband biedt het grondwetsartikel dat de overheid verbiedt te discrimineren. Bij de grondwetsherziening die in 1983 haar beslag kreeg, werd als eerste artikel in het hoofdstuk met de grondrechten het antidiscriminatie-artikel opgenomen. Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie op welke grond dan ook is niet toegestaan. Dat de overheid zich daaraan moet houden tegenover burgers is evident. Maar moet 'gelijke behandeling' niet ook worden afgedwongen in de omgang tussen burgers? De kwesties dringen zich meteen op. Kan de vrijheid van godsdienst een grond opleveren om bijvoorbeeld in scholen onderscheid te maken tussen gelovige en niet-gelovige sollicitanten? En mag de levensstijl die wel of niet passend wordt geacht in een particuliere instelling met een bepaalde

identiteit, een grond zijn om onderscheid te maken? In 1994 kreeg de horizontale werking van artikel 1 van de Grondwet een wettelijke uitwerking. In de voorbereiding toonden christelijke politieke partijen zich ongerust.[8] Zouden vrijheden van christelijke organisaties beperkt worden onder de druk van een 'gelijkheidsideologie'? De praktijk bewees dat ook christenen met succes een beroep konden doen op de wet als ze in algemene instellingen achtergesteld werden. Daartegenover staat bijvoorbeeld dat het beleid van de SGP om geen vrouwen als volksvertegenwoordigers te kandideren tot in hoogste instantie door de Nederlandse rechter onwettig is verklaard.
Opvallend is dat de PVV van Geert Wilders af wil van artikel 1 van de Grondwet. De PVV wil ruimte om de islam en islamitische organisaties anders te behandelen dan religies en organisaties die wel passen in wat zij noemt de joods-christelijk-humanistische traditie van Nederland.

6. Christelijke inbreng

Voordat ik afsluit met een aantal conclusies wil ik terugkomen op de vraag naar de christelijk-politieke methode om een kwestie als die van maatschappelijke vrijheid te behandelen.
Zoals al duidelijk is geworden pleit ik voor een bezinning midden in de praktijk. Het is niet vruchtbaar om los van de vraagstellingen van vandaag te zoeken naar Bijbelse uitgangspunten. Dit is geen vrijbrief voor pragmatisme of zelfs opportunisme. Het Bijbelse geloof kan wel degelijk een (zelf)kritische invloed hebben, maar het is goed te proberen deze tot gelding te brengen midden in de politieke discussies van vandaag.[9] Deze aanpak is minder pretentieus en biedt meer openheid. En heel belangrijk is dat christenpolitici hun rol beter zullen vinden in het politieke forum, dat naar zijn aard uit moet zijn op communicatie, op pogingen om te overtuigen en dus aansluiting te vinden bij wat anderen (ook) vinden. Voor alle duidelijkheid; dat betekent natuurlijk niet dat consensus is gegarandeerd. Principiële politiek kan zich gedwongen voelen om programmatisch eigenzinnig te zijn. Maar wel midden in het politieke debat en met oog voor het algemene belang.
Voor het thema van de maatschappelijke vrijheid betekent dit mijns inziens concreet dat in het Nederland van vandaag ideeën over een christelijke overheid nauwelijks nog relevant zijn. In (lokale) situaties met een door christenen gedomineerde politieke cultuur kan dat anders zijn, maar ook daar moet de notie 'Bijbelse politiek' worden heroverwogen. Politici die vragen naar Gods wil voor de publieke zaak en die zich daarbij laten leren door de Bijbel, willen uiteraard invloed uitoefenen op het overheidsbeleid. Maar christelijke politiek moet haar inbreng leveren in de context van de democratische rechtsstaat. Van de overheid vragen om Gods eer te zoeken of zich door Gods Woord te laten gezeggen is niet juist.

Nationaal maar ook lokaal wordt steeds duidelijker dat de christelijke bezinning zich moet bevrijden uit de klem van twee vragen die elkaar ernstig in de weg zitten. De ene vraag is hoeveel vrijheid niet-christenen (niet-protestanten?) gegund kan worden waar christenen het voor het zeggen hebben. De andere vraag is het spiegelbeeld daarvan, namelijk hoeveel vrijheid christenen (nog) gelaten wordt in een niet-christelijk politiek klimaat. De eerste vraag is een erfenis van een geschiedenis waarin de Nederlandse samenleving in haar algemeenheid gevoelig was voor christelijke noties. Het bijzondere is dat het wantrouwen jegens de islam de sympathie ervoor lijkt te doen toenemen, wat een merkwaardige verbinding tussen de theocratisch denkende SGP en de seculiere PVV lijkt op te leveren. De tweede vraag, die naar de ruimte voor christenen en voor christelijke organisaties, wijst een andere politieke route. Niet duidelijk is hoe het pleidooi voor meer ruimte voor levensbeschouwelijke instellingen zich verdraagt met het bestrijden van ruimte voor de islam. De SGP lijkt in het verzet van de PVV tegen artikel 1 van de Grondwet steun te zien tegenover de consequenties van het verbod op discriminatie voor de eigen organisaties. Deze gedachte is naïef en principieel bedenkelijk.
Abraham Kuyper was in de jaren 1916 en 1917 mee door de praktijk van de politiek veel voorzichtiger geworden in het pleiten voor een christelijke overheid dan in de tijd van de oprichting van de ARP. Maar wie de in die jaren gepubliceerde nieuwe toelichting op het Antirevolutionaire beginselprogram leest,[10] ziet hoe hij nog steeds worstelt met het idee van de christelijke staat. Kuyper ziet de staat als een gave van Gods algemene genade, die de samenleving als een 'chirurgisch verband' kan weerhouden van bijvoorbeeld ontheiliging van de zondag, losbandigheid in kermissen en ontucht. Deze doelen hebben een Bijbelse oorsprong, maar ze worden algemeen herkend. Kuyper zoekt aansluiting bij de brede samenleving. Maar Gods eer moet volgens hem de overheid leiden. Kuyper verdedigt daarom het ambtsgebed in de gemeenteraad, maar dat moet wel kort zijn en niet te specifiek, eventueel voor te lezen door de secretaris. Deze poging om de overheid in zekere zin een christelijk karakter te blijven geven[11] is geforceerd en ongeloofwaardig. Uitgangspunt moet zijn dat het openbaar bestuur *algemeen* is. Alle burgers hebben daarin – vanuit hun eigen levensbeschouwelijke achtergrond – gelijkelijk toegang en inbreng. Deze algemeenheid maakt het overheidsbeleid niet politiek of moreel neutraal, maar de legitimering ervan ligt in de rechtsstatelijke procedure die is gevolgd.

7. Agenda voor vrijheid en de democratische rechtsstaat

Er is reden voor een brede herbezinning op de democratische rechtsstaat, juist ook met het oog op het belang van een vrije samenleving. In deze brede herbezinning kunnen christelijke politici en kan ook de ChristenUnie een actieve bijdrage

leveren. Ik benadruk dat de bezinning breed moet zijn. De democratische rechtsstaat staat onder druk, in onze tijd het meest in het oog lopend door het succes van vormen van populisme. Het is tijd om te zoeken naar het algemene, het gezamenlijke belang van een revitalisering. Voor de agenda van de noodzakelijke herbezinning noem ik samenvattend zes punten.

Het *eerste* agendapunt is dat we *niet teveel moeten verwachten van de staat*. Daardoor verschaffen we ons enige ruimte om bij alle mogelijke kwesties goed te overwegen of het publieke belang zodanig in geding is dat de samenleving formeel gebonden moet worden. Dat is belangrijk ter bescherming van de vrije samenleving. Bij voorbeeld: angst voor misdaad en terreur kan leiden tot overspannen verwachtingen van de mogelijkheden van de overheid om veiligheid te garanderen en als consequentie daarvan tot buitenproportionele inperkingen van de privacy. Kuypers typering van de staat als 'chirurgisch verband' dat nooit de levende samenleving kan vervangen, is niet zo gek.

Het *tweede* agendapunt is het risico dat de instituties van de democratische rechtsstaat en de bestuurlijke en ambtelijke vertegenwoordigers ervan *teveel naar binnen gekeerd* raken. De groei van de democratische rechtsstaat is nauw verbonden met de ontwikkeling van bureaucratie. Dat is niet verkeerd, omdat in een bureaucratie persoonlijke willekeur en cliëntelisme uitgesloten worden. Maar gebleken is dat in bureaucratie het besef kan slijten dat de overheid er is ten dienste van de samenleving. Ambtelijke diensten moeten gericht zijn op de belangen van de samenleving en de burgers. Bestuurders moeten dat goed beseffen. Vicepresident van de Raad van State Herman Tjeenk Willink heeft dit punt in achtereenvolgende jaarverslagen overtuigend geanalyseerd.

Het *derde* agendapunt is de uitdaging van het *populisme*. Dit punt heeft alles met de beide vorige te maken. Wie veel van de overheid verwacht en ziet dat machthebbers wel erg met hun eigen zaken bezig zijn, zoekt mensen die hun onvrede ongezouten verwoorden. Of hun plannen realiseerbaar zijn of zelfs onderling consistent is dan minder belangrijk. 'Het moet maar eens gezegd worden!' Het risico van populistische bewegingen is dat die gemakkelijk zondebokken zoeken, groepen waarvoor de vrijheden van de democratische rechtsstaat dan maar niet te serieus genomen moeten worden.

Het *vierde* agendapunt is de verhouding tussen *individu en gemeenschap*. Vrijheden in de samenleving zijn uiteraard persoonlijk. De individualisering die de westerse cultuur kenmerkt, heeft onmiskenbaar positieve kanten. Maar wie maatschappelijke vrijheid – zoals ik eerder in dit artikel deed – verbinden wil met ruimte voor de identiteit van mensen, die zal moeten beseffen dat daarbij gemeenschappen belangrijk zijn. Groepsdwang betekent onvrijheid, soms zelfs in de extreme vorm van geweld. Maar mensen zijn aangewezen op gemeenschappen. Met name voor minderheden zal dit moeten worden verdisconteerd in de vormgeving van vrijheidsrechten.

Het *vijfde* agendapunt is de *publieke verantwoordelijkheid* van bestuurders en politici. 'Democratie is niet voor bange mensen', is een gevleugeld woord geworden. Eén kant daarvan is speciaal te overwegen in de bezinning op de democratische rechtsstaat, namelijk de moed om persoonlijke of partijpolitieke populariteit re relativeren. Het dienen van de publieke zaak is niet altijd hetzelfde als het gehoor geven aan de publieke opinie. Bij dit agendapunt zou ook de rol van de media ter sprake moeten komen. Journalisten moeten uiteraard hun lezers en kijkers bedienen, maar ook zij moeten zich bewust zijn van een publieke verantwoordelijkheid.
Het *zesde* agendapunt is het belang van een breed en gezaghebbend *forum* voor het debat over de democratische rechtsstaat. Je zou kunnen zeggen dat de democratische rechtsstaat voorziet in een dergelijke institutie, namelijk in het parlement. Inderdaad moet zo'n forum een politiek karakter hebben, maar de hiervoor genoteerde risico's voor het functioneren van de democratische rechtsstaat geven reden om er toch een apart punt van te maken. De kwestie is dat de democratische rechtsstaat niet alleen bestaat uit wetten, instituties en procedures, maar ook uit het idee van het publiek belang!

Noten

1 A.J. Verbrugh, *Universeel en Antirevolutionair; toelichting bij de richtlijnen voor de nationaal-gereformeerde, dat is universeel-christelijke en antirevolutionaire politiek. Deel I* (Groningen: De Vuurbaak, 1980), 5.
2 A.J. Verbrugh, *Universeel en Antirevolutionair*, 85, 106 e.v.
3 Zie George Harinck en Hugo Scherff, "Oude wijn in nieuwe zakken; over de continuïteit in politieke visie en standpunten tussen GPV en RPF en de ChristenUnie" in Joop Hippe en Gerrit Voerman (red.), *Van de marge naar de macht; de ChristenUnie 2000-2010* (Amsterdam: Boom, 2010), 155. Het kernprogramma van de ChristenUnie bevat formuleringen die moeilijk te verenigen zijn met de democratische rechtsstaat die naar zijn aard algemeen is. De overheid als zodanig kan niet de taak hebben 'de publieke samenleving te richten op de dienst aan de Allerhoogste'.
4 Zie Ad de Bruijne, *Levend in Leviatan; een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan* (Kampen: Kok, 2006.).
5 In mijn bijdrage in de afscheidsbundel voor Gert Schutte heb ik diens consequente aandacht voor het staatsrecht (hij werd het staatsrechtelijk geweten van de Tweede Kamer genoemd) in verband gebracht met zijn christelijk-politieke overtuiging: "Opkomen voor staatsrecht is een kwestie van principe", in George Harinck en Michiel Niemeijer (red.), 'Altijd de moeite waard'; opstellen voor G.J. Schutte (Soesterberg: Aspekt, 2003), 161-167.
6 Zie Fareed Zakaria, *De toekomst van vrijheid; de paradoxen en schaduwzijden van de democratie.* (Amsterdam/Antwerpen 2003), 74 e.v.
7 In de brochure *Grondrechten zonder basis; over vrijheidsrechten en gelijkheidsdwang* van de Groen van Prinsterer Stichting (Groningen, 1985) is een schets te lezen van de geschiedenis van de grondrechten.
8 De in noot 7 genoemde brochure is gepubliceerd vanwege de plannen voor een Wet Gelijke Behandeling.
9 In mijn *Ruimte voor de rede; filosofie als systematische reflectie* (Kampen: Agora, 2000), heb ik deze gedachtegang uitgewerkt. In een lezing in een serie georganiseerd door de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) heb ik mijn eigen historische ontwikkeling geschetst. De tekst van deze lezing met de titel "*Gelovigen zijn net mensen*" is beschikbaar op de site van de TU: www.tukampen.nl, doorklikken via 'TU & KERK' en 'De kracht van de Schrift'.

10 Zie A. Kuyper, *Antirevolutionaire staatkunde; met nadere toelichting op Ons Program* (Kampen: J.H. Kok, deel 1: 1916; deel 2: 1917), deel 1: hoofdstuk X; deel 2: hoofdstuk IX.
11 Dit is niet hetzelfde als de overheid beschouwen als 'dienaresse Gods'. Met deze typering wordt de ernst van het ambt van de overheid aangeduid. De overheid mag gehoorzaamheid vragen, maar moet zich van haar verantwoordelijkheid ook bewust zijn. Autoriteiten moeten zich geen goddelijke status toe-eigenen. Dat overheden in dienst van God staan, moet aansporen tot een beleid dat goed is voor de samenleving. Christelijke politici zien het als hun taak na te denken over de inhoud daarvan.

Veilig wonen in een glazen huis?

'Securitisering' van de samenleving en het welzijn van het volk

Beatrice de Graaf

> Ezechiël 34:28 (Statenvertaling): "En zij zullen den heidenen niet meer ten roof zijn en het wild gedierte der aarde zal ze niet meer vreten; maar zij zullen zeker wonen en er zal niemand zijn, die ze verschrikke."

1. Inleiding

De rokende torens van het World Trade Center veroorzaakten negen jaar geleden een wereldwijde schok. De schokgolven ervan zijn nog steeds te voelen, ook in Nederland. Ook hier hebben de terroristische aanslagen een veel grotere aardverschuiving op het gebied van vrijheid en veiligheid veroorzaakt dan we toen dachten. We zouden zelfs kunnen spreken van een paradigmawisseling. De jaren negentig waren op het gebied van internationale vrede en veiligheid een decennium van veel kleine oorlogen en conflicten, maar toch vooral een periode waarin *The End of History*,[1] de overwinning van het liberalisme en de nieuwe rol van de krijgsmacht als *peacekeeping* instrument werden aangekondigd. Wie had kunnen denken dat het vredesdividend van de Koude Oorlog maar tien jaar zou duren? Want met 11 september 2001 brak een nieuw tijdperk aan: het tijdperk van 'securitization'.

Het begrip securitization doelt op het proces dat steeds meer beleidsaangelegenheden in het domein van nationale veiligheid worden getrokken en dat veiligheidsmaatregelen worden toegepast op steeds ruimere schaal. Het bepalende argument hierbij is dat er sprake is van een noodtoestand, een uitzonderingstoestand of een situatie van dreiging en gevaar.[2] Een voorbeeld hiervan is het verschijnsel dat er de afgelopen jaren niet alleen nieuwe wetten tegen criminelen en terroristen zijn bijgekomen, maar dat ook sociaal zwakke gezinnen, voetbalsupporters en immigranten steeds vaker als veiligheidsprobleem beschouwd en behandeld worden. Wetten die bedoeld waren om terrorismebestrijding te faciliteren, worden gebruikt om gegevens over steeds meer onschuldige burgers op te slaan. De nieuwe voetbalwet geeft burgemeesters de mogelijkheid om al bij voorbaat allerlei voetbalfans als veiligheidsrisico uit een bepaald gebied te weren, zonder dat zij zich al strafbaar hebben gemaakt.[3]

Zonder er meteen een normatief oordeel over te vellen, wil ik in dit artikel stil-

staan bij het politiek-sociologische en bureaucratische proces van 'securitisering'. Dit proces ontsnapt immers grotendeels aan onze aandacht: het gaat heel geleidelijk en kan zo gemakkelijk worden 'verkocht'. Want wie wil er nu niet meer veiligheid? Critici hebben het veel moeilijker om de adoptie van nieuwe veiligheidsmaatregelen te weerleggen dan de voorstanders om steeds weer nieuwe maatregelen te bedenken.
In dit artikel ga ik in op de ontwikkeling van dit verschijnsel van securitization en de daarmee gepaard gaande ontwikkeling van een 'surveillance society'. De internationale betrekkingen, ontwikkelingssamenwerking en vredesmissies laat ik hier buiten beschouwing. Het gaat mij vooral om de vraag hoe het binnenlandse veiligheidsdenken in Nederland zich ontwikkelde en hoe dat te verklaren valt. Ik zal betogen dat securitization het denken over persoonlijke vrijheid, privacy, grondrechten en het denken op collectief niveau over de rechtsstaat revolutionair omgooit. Wat zijn de achtergronden van dit proces, hoe voltrekt het zich, en waarom is het erg?

2. Een korte geschiedenis van het Nederlandse veiligheidsdenken tot 2001

Tot in de jaren tachtig was veiligheid in Nederland een zaak van politieke besluitvorming in achterkamertjes. Politie, justitie en de veiligheidsdiensten voerden hun taken achter gesloten deuren uit, zonder veel peilingen of ruchtbaarheid. De bewindslieden van de ministeries van Algemene Zaken, Binnenlandse Zaken, Justitie en in mindere mate Defensie waren hierbij betrokken, evenals hun hoogste ambtenaren. Maar dit was een gesloten circuit. Toen in de jaren zeventig Molukse jongeren treinen kaapten, passagiers executeerden en zelfs een lagere school met 105 kinderen gijzelden, haalde dit vanzelfsprekend wel het nieuws. Er kwam echter geen veiligheidsdebat. Minister-president Barend Biesheuvel probeerde zelfs een tijdlang de oprichting van de Bijzondere Bijstandseenheden voor het parlement geheim te houden. Ook zijn opvolger Joop den Uyl en diens minister van Justitie Dries van Agt oefenden druk op de media uit om niet te veel details rond terroristische aanslagen prijs te geven.[4]
Vanaf het einde van de jaren zeventig veranderde dit. De regenteske terughoudendheid omtrent veiligheidsvraagstukken werd poreus. De media emancipeerden zich als eigen machtsfactor en het grote publiek begon zich met het veiligheidsbeleid te bemoeien. Vanaf het einde van de jaren zeventig werd 'veiligheid' een thema in de campagnes van de politieke partijen. Die verschuiving hing samen met structurele processen van toegenomen emancipatie, politieke profilering en massamobilisering. Deze processen zetten in Nederland vanaf de jaren tachtig de tegenstelling tussen links/progressief enerzijds en rechts/conservatief anderzijds scherper op de kaart. Daarbij ging het aanvankelijk vooral

over internationale veiligheid. Duizenden Nederlanders protesteerden tegen de stationering van nieuwe kernwapens op het Nederlandse grondgebied. De grote partijen (PvdA en CDA) waren verdeeld. De angst voor de bom dan wel voor de Rus verdeelde in de jaren zeventig en tachtig de gemoederen.[5]
De discussie over de internationale veiligheid hield na 1989 nog even aan: progressieve partijen waren van mening dat de veiligheidsdiensten na het einde van de Koude Oorlog afgeschaft konden worden. Ook de krijgsmacht moest eraan geloven. Sinds 1996 zijn er geen nieuwe dienstplichtigen meer opgeroepen en is de opkomstplicht feitelijk afgeschaft. In het politieke discours werd gesproken over een multipolaire, 'nieuwe wereldorde' en over de vraag wat de rol van de NAVO was. Er was echter geen zichtbare vijand meer en voor internationale veiligheidsvraagstukken gingen niet veel mensen meer de straat op. Buitenlandse veiligheid verdween dan ook als thema naar de achtergrond. In plaats daarvan werd de binnenlandse veiligheid steeds belangrijker.
In de jaren negentig kwamen problemen op het gebied van binnenlandse veiligheid hoog op de agenda te staan. Nederland raakte in de ban van georganiseerde criminaliteit (waaronder drugs- en mensensmokkel), maatschappelijke verloedering en zinloos geweld. Voor een deel was die publieke angst voor deze vormen van criminaliteit terug te voeren op het feit dat Nederland hiermee voor het eerst echt in aanraking kwam. De IRT-affaire in 1993 onthulde de aard, omvang en ernst van de zware, georganiseerde criminaliteit in Nederland en de onmacht en het onvermogen van politie en justitie om hiertegen adequaat op te treden.[6]
De eerste protestmars tegen zinloos geweld vond in september 1997 plaats, als reactie op de dood van Meindert Tjoelker in Leeuwarden. 'Zinloos geweld' was de nieuwe dreiging.[7]

3. De omslag na 9/11

De aanslagen van Al Qaeda op 11 september 2001, de moord op Pim Fortuyn op 6 mei 2002 en de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 gaven het veiligheidsdiscours opnieuw een slinger. Het veiligheidsdiscours is sindsdien op tenminste drie punten ingrijpend gewijzigd. In de eerste plaats wordt de regering in de media geconfronteerd met een openlijke eis tot méér veiligheidsmaatregelen in plaats van minder. In de jaren tachtig zetten de burgers de regering onder druk om veiligheidsmaatregelen af te schaffen, tegenwoordig wil de burger juist méér veiligheid. Vooral op binnenlands gebied is het net van veiligheidsmaatregelen gestaag uitgebreid. Nederland is in Europa het land dat de meeste telefoontaps plaatst, dat een vergaand beleid van digitale gegevensopslag voert en waar sinds 2004 elk jaar meer antiterrorismewetten zijn bijgekomen.[8]
In de tweede plaats valt op dat ook de politici en bestuurders veiligheid niet meer als een zaak van achterkamertjespolitiek en terughoudendheid zien. Oppositie-

partijen, maar ook regeringspartijen en bewindslieden gebruiken het dossier binnenlandse veiligheid, met de nadruk op de gevaren van immigratie en integratie, juist als een middel om de bevolking te mobiliseren. 'Voluit op het orgel', aldus minister van Volksgezondheid Klink over de politieke profilering van Geert Wilders' PVV.[9] Veiligheid is een ordeningsprincipe geworden. Dit heeft ervoor gezorgd dat het discours over veiligheid niet alleen een salondebat is, maar ook als een concrete hefboom fungeert om de politieke en maatschappelijke verhoudingen grondig te beïnvloeden en te veranderen. Partijen als de LPF, TON of de PVV deden en doen dit uit partijpolitieke doeleinden, maar ook regeringspartijen gaan hierin mee. Dat betekent dat het thema veiligheid door alle partijen hoger op de agenda is gezet, vooral dankzij de angst voor terroristische aanslagen.

In de derde plaats werd het thema veiligheid thematisch en discursief ook steeds verder uitgebreid. Veiligheid was in Nederland in de twintigste eeuw vooral een zaak van territoriale integriteit: land en burgers moesten tegen externe en interne vijanden beschermd worden. Veiligheid was zo een vrij technische aangelegenheid. Door de Koude Oorlog kwam daar in de jaren vijftig een element bij van bescherming tegen onvrijheid: de dreiging was niet alleen territoriaal, maar ook ideologisch van aard. Dit aspect verdween in de jaren zeventig weer naar de achtergrond, toen de 'dooi' in de Oost-Westbetrekkingen inzette.

Sinds het einde van de jaren negentig, en vooral na '9/11' gaat veiligheid weer een stap verder. Het gaat niet langer om het afweren van indringers van buitenaf (met de nooit heel breed gedragen angst voor communistische vijfde colonnes als uitzondering) of om bescherming van grondgebied. Onveiligheid door terrorisme wordt verbreed naar het gevaar van radicalisering in zijn algemeenheid, zoals blijkt uit de rapporten van de AIVD die in 2004 en de jaren daaropvolgend verschenen.[10] In 2007 werd aan dat gevaar door het ministerie van Binnenlandse Zaken vervolgens het gevaar van 'polarisatie' gekoppeld: de angst voor toenemende spanningen die de sociale cohesie ondermijnen.[11] Het thema veiligheid werd in een paar stappen vanuit het domein van het internationale terrorisme naar het rijk van de lokale opstootjes en etnische en religieuze spanningen getrokken. "Vroeger bang voor Russen, nu voor Marokkanen", kopte het *NRC Handelsblad* in een portret over angstgevoelens in een dorpsgemeenschap.[12]

Het verlangen naar veiligheid fibrilleert met onzekerheid over nationale cultuur, sociale cohesie en eenheid; thema's die tot de jaren negentig nooit ter discussie stonden, maar met de opkomst van Pim Fortuyn, de LPF en soortgelijke partijen rond 2001 het publieke debat in werden gekatapulteerd.[13] De bevolking (of de overheid?) zoekt bescherming tegen sociale ontbinding die het gevolg zouden zijn van processen van radicalisering en (culturele) polarisatie. Daarbij gaat het niet om bescherming tegen een concrete vijand, maar om de indekking tegen een risicovol proces. Dat risico schuilt bijvoorbeeld reeds in een "verscherping van tegenstellingen tussen groepen in de samenleving die kan resulteren in

spanningen tussen deze groepen en toename van de segregatie langs etnische en religieuze lijnen".[14] Veiligheid is van een defensief begrip een offensief begrip geworden. Maatregelen worden in een steeds vroeger stadium genomen en richten zich niet langer op een concrete dreiging of vijand, maar op een 'onveiligheidsgevoel', ingegeven door een mogelijk risico in de toekomst. Dat brengt ons bij een dieperliggende verklaring voor dit proces van securitisering: we zijn in een risicomaatschappij beland.

4. Leven in een *Risikogesellschaft*

Het proces van securitisering hangt samen met de opkomst van de postindustrialistische samenleving. Dit type samenleving werd door Ulrich Beck in 1986 al 'Risikogesellschaft' genoemd.[15] Hij betoogde dat de postmaterialistische samenlevingen in het vrije Westen niet meer konden omgaan met persoonlijk ongeluk, falen of tegenslag. Het denken in termen van individuele ontplooiing en maakbaarheid sloeg door: pech en tragedies werden niet meer geaccepteerd. Moderne burgers dekten zich niet alleen zelf steeds beter in tegen schade, overlast of ongeluk, maar eisten in toenemende mate ook van hun staat vrijwaring van dreiging en schade. Volgens Beck gaan sociale conflicten in de huidige wereld dan ook steeds minder over de verdeling van welvaart en steeds meer over de verdeling van risico's.

Volgens de criminoloog Hans Boutellier, die ook over het fenomeen securitisering publiceerde, leven we sinds het einde van de Koude Oorlog in een 'netwerksamenleving'. Deze samenleving wordt gekarakteriseerd door het wegvallen van vertrouwde sociale kaders, door een toegenomen diversiteit en dito complexiteit.[16] Boutellier stelt in navolging van Baumann[17] dat moreel onbehagen in een risicocultuur een behoefte aan veiligheid genereert.[18] Die behoefte wordt enerzijds ingegeven door het feit dat de overheid zichzelf minder als probleemeigenaar van criminaliteit en onveiligheid ziet. De overheid legt de verantwoordelijkheid hiervoor meer bij de burger en maatschappelijke organisaties, die in strikte zin niet met veiligheid te maken hebben – zoals het gezin, de school of de buurtwerkers. Anderzijds begon de burger door het wegvallen van vertrouwde hiërarchieën en instellingen (on)veiligheid ook sneller te 'voelen'.

Het "bevorderen van een veiliger samenleving" was dan ook een centrale doelstelling van de kabinetten-Balkenende I, II en III.[19] Daarbij ging het erom dat de feitelijke criminaliteit en overlast moesten afnemen, maar ook dat de burger zich veiliger moest gaan voelen. De ministers van Binnenlandse Zaken en Justitie kondigden aan dat ze zouden uitzoeken hoe de onveiligheidsgevoelens van burgers positief beïnvloed konden worden.[20] Maar wat kan de overheid daar nog aan doen? Welke risico's zijn we bereid te aanvaarden, wie beslist daarover, en wie is verantwoordelijk voor de gevolgen van ongelukken en catastrofes? Deze

kwesties beheersen in toenemende mate de maatschappelijke agenda. Ze zijn niet alleen aan de orde bij terrorisme en criminaliteit, maar ook bij ecologische problematiek van droogte en overstromingen, bij het vraagstuk van de volksgezondheid (Q-koorts epidemie, crisis rond de Mexicaanse griep) en bij financiële crises (hypotheekinflatie, omgevallen banken, pensioennood). De verschillende ideeën hierover leiden herhaaldelijk tot conflicten, denk aan de verhitte debatten tussen voor- en tegenstanders van inentingen.
Opmerkelijk in Nederland is dat de overheid, of de achtereenvolgende regeringen, wel strategieën over een verbetering van veiligheidsgevoelens produceren, maar geen visie lijken te hebben op de veranderde maatschappelijke behoefte aan veiligheid: we leven in een risicosamenleving, maar wat betekent dat voor een land, voor de democratie? De discussies over veiligheid, en in het kielzog daarvan over privacy en de rechtsstaat, zijn reactief en worden gedicteerd door nieuwe technologische uitvindingen en incidenten. Dat blijkt uit de hausse aan veiligheidsdiscussies uit de afgelopen jaren.

5. Voorbeeld: de digitalisering van de openbare ruimte

Een goed voorbeeld hiervan is de digitalisering van de openbare ruimte en de invloed die dat heeft op privacy, zoals het Rathenau Instituut onlangs met een geruchtmakend onderzoek aantoonde.[21] In de jaren zeventig en tachtig bestond er in Nederland nog een grote mate van privacygevoeligheid. De volkstelling van 1971 stuitte op veel protest, en die van 1981 kon niet eens doorgaan. Protesten ertegen waren onder meer ingegeven door angsten uit de Tweede Wereldoorlog. Toen had persoonsregistratie immers de Jodenvervolging vergemakkelijkt. Maar ook een blik over de grens, waar de Duitse justitie op grote schaal jacht maakte op terroristen en daar voor die tijd allerlei revolutionaire computergestuurde dataminingprogramma's introduceerde, schrok de Nederlandse burgers af. In 1983 werd een artikel over eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer aan de Grondwet toegevoegd (artikel 10), in 1988 werd de Wet persoonsregistraties aangenomen en in 2001 aangepast tot de nieuwe Wet bescherming persoonsgegevens (WBP). In deze wet is het gebruik van persoonlijke data gebonden aan strenge voorwaarden.[22]
De securitisering breidde zich ondanks deze voorwaarden toch uit naar de digitalisering van de persoonsgegevens. Met de verwijzing naar allerlei nieuwe risico's (internationale georganiseerde criminaliteit, terrorisme) kon de WBP al snel weer op allerlei manieren buiten werking worden gesteld. Het Nederlandse opsporingsapparaat mag nu steeds meer uitzonderingsregels toepassen wanneer het gaat om veiligheid. Elektronische communicatie werd verplicht aftapbaar: in 1998 voor telecommunicatie en in 2001 voor internetcommunicatie. Nederland loopt nu voorop wat betreft het aantal telefoontaps. Telecomproviders zijn sinds

2004 bovendien verplicht om opsporingsdiensten inzage te geven in digitale verkeersgegevens, als uitvloeisel van de Europese richtlijn Dataretentie. Op 7 juli 2009 nam de Eerste Kamer de Wet bewaarplicht telecommunicatiegegevens aan. Die wet verplicht providers verkeers- en locatiegegevens twaalf maanden lang ten behoeve van opsporing van ernstige delicten te bewaren.
Strafrecht wordt daarmee preventief ingezet, ook tegen personen op wie nog geen verdenking rust, maar die zich in de buurt van een verdachte persoon of locatie bevonden. Sinds januari 2006 staat het de officier van justitie vrij om allerlei gegevens op te vragen van personen met wie een verdachte toevallig contact had. Met de aanvulling op de Wet op de inlichtingen- en veiligheidsdiensten van 2007 kan de AIVD complete bedrijfsbestanden opvragen en met slimme software doorzoeken. Bovendien krijgen lagere politiefunctionarissen in dit proces steeds meer bevoegdheden. Zij kunnen nu zelf telefoonnummers natrekken. Verder mag een officier van justitie zonder toestemming van een rechter bevelen dat iemand langdurig wordt geobserveerd en kunnen opsporingsambtenaren allerlei gegevens opvragen. Door de digitalisering van persoonsgegevens en de invoering van het Burger Service Nummer zijn al die gegevens ook veel beter beschikbaar en aan elkaar gekoppeld.[23] Gegevensbestanden kunnen ook makkelijker van elders gehaald worden: in 2007 vorderde (en kreeg) het Openbaar Ministerie reizigersgegevens afkomstig van gebruik van de OV-chipkaart om een verdachte te identificeren. Zo werden gegevens die voor een heel ander doel waren verzameld (OV-verkeer) ineens als opsporingsmiddel gebruikt.[24]
Het risico van terrorisme, of in het geval van het Elektronisch Kinddossier (ook zo'n voorbeeld van digitalisering en centralisering van persoonsgegevens) het risico van kindermishandeling, is ernstig genoeg. Vandaar dat veiligheidsmaatregelen en de daarmee gepaard gaande inbreuken op privacy ook relatief gemakkelijk worden geaccepteerd. Slechts een minderheid van 32 procent tekende in een publieksonderzoek over de OV-chipkaart in 2007 bijvoorbeeld protest aan tegen het gebruik van reisgegevens voor opsporingsdoeleinden.[25] Ook de bodyscans op Schiphol genieten na wat initieel gepruttel brede steun onder de passagiers.[26] Zo worden er steeds meer nieuwe controlemogelijkheden gecreëerd en dossiers in het veiligheidsdomein getrokken. Een nieuwe aanslag en een nieuw kinderdrama a la Savannah worden simpelweg niet meer getolereerd. En de nieuwe technologische ontwikkelingen op het gebied van informatietechnologie en 'ambient intelligence' drijven die veiligheidsbehoefte op. Voorstanders houden de critici van deze nieuwe ontwikkelingen voor dat ze 'zeuren' en 'privacypreuts' zijn. Zij vinden het niet erg dat we in een 'glazen samenleving' of 'surveillance society' zijn beland. Toch zouden alleen al vanuit het voorzorgprincipe ook de risico's en gevaren van zo'n glazen samenleving serieuzer genomen moeten worden.

6. Slinkende behoefte aan privacy

Het directe gevolg van securitization is de ontwikkeling van een glazen samenleving of een surveillance society, om de woorden van Jakob Kohnstamm, de voorzitter van het College Bescherming Persoonsgegevens (CBP) aan te halen. Kohnstamm doelt daarmee op een samenleving waar individueel gedrag uitvoerig wordt gemonitord en waar het persoonlijke leven steeds transparanter wordt: "We worden ongemerkt omgeven door wolken van digitale persoonsgegevens, die ieder afzonderlijk misschien niets zijn om de wenkbrauwen over op te trekken, maar die in samenhang ervoor zorgen dat individuen zich in een minder vrije situatie bevinden." Dat proces van 'verglazing' wordt versneld door het 'zwaan-kleef-aan-effect' van digitale data, die gemakkelijk van de ene setting naar de andere stromen. 'Function creep' zorgt er bovendien voor dat een bepaalde maatregel en bijbehorende gegevens ook voor iets anders gebruikt gaan worden (het voorbeeld van de OV-gegevens). Verglazing wordt tevens bevorderd door het nieuwe public managementdenken dat sinds de jaren negentig zo in opkomst is. De overheid streeft naar rationalisatie en efficiëntie. Ze wil een betere dienstverlening aan de burger en een efficiëntere overheidsadministratie realiseren. Niet alleen de overheid, ook het bedrijfsleven streeft naar betere dienstverlening en marketing. Daartoe nemen ze ook steeds meer toevlucht tot 'social sorting': databanken worden gefilterd op bepaalde kenmerken en categorieën, om zo doel- en risicogroepen beter te kunnen identificeren en te 'bedienen'. Kortom, aldus Kohnstamm: burgers leven steeds meer in een "glazen huis waar nauwelijks gordijnen voor hangen"[27]

Toch vinden burgers dat vaak helemaal niet zo erg. Het oprukkende veiligheidsdenken en de toenemende controle vallen namelijk samen met een ontwikkeling van nieuw digitaal 'empowerment'. Nieuwe informatietechnologieën worden door de individuele burger meestal niet in de eerste plaats als dreiging gezien, maar als middel om de handelingsmogelijkheden te vergroten, zich te bevrijden van geografische of andere beperkingen en zich te kunnen mobiliseren.[28] TomToms met gps-systemen, de iPhone die onze locatie bijhoudt: we maken er gretig gebruik van. Internet stelt mensen in staat nieuwe werelden te creëren. In Nederland is bijna iedereen *op* het net: in 2009 had 93 procent van de bevolking een internetaansluiting.[29]

Tegelijkertijd kiezen mensen er steeds vaker bewust voor om ook zelf *in* het net aanwezig te zijn. Zonder profiel op een sociaal mediaplatform (Hyves, LinkedIn) ben je nergens. We leven in een samenleving waarin privacy niet meer als groot goed wordt waargenomen. Het omgekeerde is het geval. Virtuele presentatie en mediapresentie is het kapitaal van nu. Wie wil er niet zijn of haar vijftien 'minutes of fame' op Hyves, zijn nieuwe carrièresprong registreren op Facebook en een hoop nuttige vrienden verzamelen op LinkedIn? 'Ik ben zichtbaar dus ik ben', zo

zou de tijdsgeest samengevat kunnen worden. We leven in een aandachtssamenleving en willen gezien worden.
De controlebehoefte door overheid en bedrijfsleven gaat gepaard met de vrijwillige terbeschikkingstelling door de burger. Facebook en de iPhone zijn onze nieuwe digitale enkelband, en niemand vindt het erg. We voelen ons immers geen gevangene van de staat; het zijn onze eigen behoeftes aan service, entertainment en veiligheid die ons ketenen.[30] Protest tegen inbreuken op de privacy wordt vaak niet begrepen en weggezet als – het eerdergenoemde - 'privacypreutsheid'.[31] De noodzaak van privacy en van bescherming tegen te veel veiligheidsmaatregelen wordt nauwelijks onderkend. We kijken dwars door die glazen samenleving heen en zien haar niet. We lopen er immers pas tegenaan wanneer we zelf het slachtoffer zijn geworden van 'identity theft', of veel banaler: van fouten in het systeem.

7. Drie risico's van een glazen samenleving

Volgens het CBP moet er veel meer aandacht aan mediawijsheid bij de burger worden besteed en moet het naleven van de wetgeving rond privacybescherming beter worden gecontroleerd.[32] Er zitten namelijk drie grote nadelen aan de toenemende securitisering en verglazing van de samenleving. In de allereerste plaats leveren veel veiligheidsmaatregelen en nieuwe digitaliseringstoepassingen niet de oplossing voor het geponeerde probleem. Neem bijvoorbeeld de maatregel van de Europese ministers van Justitie en Binnenlandse Zaken om gegevens van telefoon- en e-mailgebruik van burgers langer te bewaren. Die maatregel moet het probleem van het tijdig identificeren van voortvluchtige terroristen of terrorismeverdachten oplossen. Onderzoekers van de Erasmus Universiteit kwamen echter tot de conclusie dat het nut en dus de noodzaak van het langer bewaren van elektronische en digitale verkeersgegevens voor opsporingsonderzoeken niet aangetoond kon worden. Het echte probleem zit hem namelijk niet in een tekort aan gegevens, maar ligt aan een te trage besluitvorming en aan te starre bureaucratische procedures op het gebied van internationale opsporingssamenwerking, of eenvoudigweg aan een tekort aan middelen, waardoor niet genoeg prioriteit aan een langer lopend rechercheonderzoek kan worden gegeven.[33]
Meer gegevens (en dus ook meer capaciteiten om die gegevens te controleren) bieden voor het terrorismeprobleem meestal niet de oplossing. De aanslagen van elf september en de moord op Theo van Gogh werden gepleegd door personen die al gedeeltelijk in beeld waren. De daders zaten al in de databestanden van de inlichtingen- en veiligheidsdiensten. De informatie werd alleen niet op de goede manier gecombineerd. Het blijven verzamelen van hooibergen om die ene speld te vinden, kan dus niet het antwoord zijn op het (zeer kleine) risico van een terroristische aanslag. Bestaande bevoegdheden moeten eerst veel beter worden benut

en uitgeput voordat nieuwe maatregelen worden ingevoerd. Bovendien zouden die nieuwe maatregelen ook eerst op hun effect en nut beoordeeld moeten worden – en dat is iets wat zelden gebeurt.[34] Sterker nog, met de hausse aan nieuwe antiterrorismemaatregelen en alle gegevens die daaromtrent verzameld en geraadpleegd mogen worden, worden vaak juist nieuwe problemen gecreëerd. Terrorismeverdachten blijven ook na hun dood eindeloos op de zogenaamde zwarte lijsten van de VN en de EU staan. Ook onschuldige burgers kunnen per ongeluk op zo'n lijst belanden (door bijvoorbeeld een foute spelling) en hoe komen die er ooit weer af? De kosten van al die maatregelen drukken zwaar op de begroting, maar eenmaal gerealiseerd, komen we er nauwelijks meer van af.[35]

Dat brengt ons bij het tweede risico van de securitisering en verglazing: het tast de rechtsstaat aan. Schendingen van de Wet bescherming persoonsgegevens druisen in tegen de Grondwet (artikel 10) en tegen de internationale rechtsorde (artikel 8 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens). Technocratisering en veiligheidsdenken hollen de principes van de democratische rechtsstaat uit. Onze persoonlijke vrijheid wordt geschonden als de overheid of commerciële ondernemingen dingen onthullen die we liever geheim houden. We hebben er recht op en belang bij om met rust gelaten te worden. Iedereen die zegt niets te verbergen te hebben, heeft met de woorden van Kohnstamm "een onwaarschijnlijk saai leven ofwel ziet een essentiële randvoorwaarde voor individuele ontplooiing in samenleving met anderen over het hoofd"[36]

Bescherming tegen alziende overheidsmaatregelen is nodig om te kunnen beschikken over belangrijke principes van de democratische rechtsstaat: individuele autonomie, informationele gelijkheid en gelijke behandeling. Zo wordt schade of onrechtvaardigheid voorkomen. Dat schade of onrechtvaardigheid voorkomt is geen theoretisch gevaar. De genoemde principes van gelijke behandeling en solidariteit zijn nu reeds in het geding wanneer de overheid of commerciële ondernemingen gebruik maken van 'social sorting'. Het leven in een bepaalde risicowijk of het behoren tot een risicogroep kan leiden tot vermeerderde politiecontrole of een verhoogde verzekeringspremie. Het hebben van zo'n risicoprofiel is echter lang niet altijd de schuld van de burger zelf. Kan een arme havenarbeider er wat aan doen dat hij in een slechte buurt woont? Mag een keurige voetbalsupporter de dupe worden van de nieuwe voetbalwet?[37]

Nieuwe veiligheidsmaatregelen worden vaak gepresenteerd in een context van urgentie en onmiddellijke dreigingen en worden voorgesteld als uitzondering op de regel. Het kenmerk van veiligheidsmaatregelen is echter dat ze de onvermijdelijke neiging hebben om tot 'normaaltoestand' uit te groeien. Veiligheidscamera's hangen niet alleen in winkels, maar volgen ons nu overal op straat. 'Ethnic profiling' wordt door al die bewakingssystemen en veiligheidseisen een steeds groter gevaar. Personen worden gefouilleerd, aangehouden of uit horecagelegenheden geweerd vanwege hun huidskleur of komaf.[38]

Het derde en allerbelangrijkste gevaar van securitisering en verglazing is echter de uitholling van het meest cruciale goed in een samenleving: vertrouwen, zowel in elkaar als in de overheid. Een te sterke preoccupatie met risico's kan volgens Furedi leiden tot een fatalistisch mensbeeld: 'be careful or else'.[39] Bij een dergelijk mensbeeld zijn we alleen nog bezig met het nemen van voorzorgsmaatregelen, het controleren en uitbreiden van die maatregelen en wachten we verder angstig af. Door al die maatregelen raken de verwachtingen overspannen. Wanneer we maatregelen nemen of te horen krijgen dat de overheid dat doet, accepteren we niet langer dat er een terrorist of pedofiel door de mazen van het net glipt. Elke ontplofte bom wordt zo een bom onder het vertrouwen in de staat.
Tegelijkertijd neemt het cynisme toe. Nederland staat in vergelijking met andere Europese landen nog steeds in de top vijf wat betreft vertrouwen dat men heeft in andere mensen en politieke instellingen.[40] Niettemin neemt het vertrouwen bij burgers al sinds enkele jaren af, omdat ze steeds vaker geconfronteerd worden met relevante instellingen zoals ziekenhuizen, politie en justitie, banken of de belastingdienst die onzorgvuldig met hun gegevens omspringen. Denk aan het falen van het peperdure nieuwe communicatiesysteem C2000 dat de politie op het cruciale moment in de steek liet op het strand van Hoek van Holland in augustus 2009.[41] Denk ook aan de schandalen in Groot-Brittannië, waar veiligheidsagenten cd's met persoonlijke gegevens van mensen op straat lieten slingeren. Wanneer de Wet bescherming persoonsgegevens als obstakel wordt beschouwd en zowel overheid, burgers als bedrijfsleven onnadenkend omgaan met die gegevens, brokkelt het algemeen vertrouwen in de overheid en in de maatschappelijke instanties dus af.[42] Erger nog: we zien steeds vaker dat bonafide burgers (dus geen paranoïde of marginale protestgroepjes) zelf met allerlei vergezochte complottheorieën komen om falen te verklaren. Pech of ongeval kan in hun optiek geen oorzaak zijn: alles was immers afgedekt. Er moet dus wel een duister complot aan ten grondslag liggen. Illustratief is de hetze tegen RIVM-directeur Roel Coutinho, die te maken kreeg met de meest vreemde verdachtmakingen toen hij de bevolking opriep zich tegen de Mexicaanse griep te laten inenten.[43]
Die uitholling van het onderling vertrouwen door een teveel aan veiligheidsmaatregelen en een te ver doorgevoerde verglazing van de samenleving is geen onontkoombaar proces. De laatste jaren is er veel meer aandacht besteed aan de gevaren hiervan. Het CPB en het Rathenau Instituut liepen er tegen te hoop. Volgens Kohnstamm krijgt het CPB ook vanuit de bevolking steeds meer vragen over wat nog toelaatbaar is.[44] Actiegroep Bits for Freedom en de website Het Nieuwe Rijk voerden diverse protestacties uit tegen inbreuken op de privacywetgeving onder het mom van veiligheid. Het Nieuwe Rijk verspreidde in november 2009 een persiflagefolder, waarin burgers werden opgeroepen om kosteloos hun Burger Service Nummer op hun arm te laten tatoeëren.[45] De Tweede Kamer gaf in 2007 de opdracht tot een onderzoek naar de effecten van de nieuwe antiterrorismewetten.

De Eerste Kamer hield in 2009 en 2010 nieuwe bepalingen op dit vlak tegen, uit onvrede over het gebrekkige zicht op nut en noodzaak hiervan. Toch blijft de angst bestaan dat zonder een duidelijke visie op veiligheid en privacy incidenten en technologische ontwikkelingen de discussie blijven gijzelen. Er hoeft maar een aanslag plaats te vinden en de slinger in het maatschappelijke debat slaat weer door naar meer veiligheidsmaatregelen ten koste van privacy.

8. Balans

Vaak wordt vrijheid tegenover veiligheid gezet, waarbij dan gesteld wordt dat een beetje minder vrijheid niet erg is, wanneer het onze veiligheid dient. In sommige gevallen kan het inderdaad gebeuren dat het genot van een (individuele) vrijheid moet worden opgeschort om de veiligheid van een groep te garanderen: "Salus populi suprema lex esto." (Het welzijn van het volk is de hoogste wet.)[46] Veiligheidsmaatregelen en digitalisering van het persoonlijke leven kunnen dat welzijn wel degelijk verhogen. Veiligheidsdiensten moeten telefoonverkeer van terrorismeverdachten en hun contacten kunnen aftappen. Het is van levensbelang dat verschillende artsen via een elektronisch patiëntendossier van elkaar weten wat ze doen. Ook het streven naar meer coördinatie in de jeugdzorg kan niemand verontrusten. De pogingen van de overheid om straatcriminaliteit terug te dringen zijn eveneens lovenswaardig. Het streven naar veiligheid in een omvattende zin is een oud Bijbels begrip, denk aan het begrip 'shalom' in het Oude Testament en aan de herders in Ezechiël 34:28, die moeten waken over het welzijn van hun kudde.[47]

Veiligheidsmaatregelen zijn noodzakelijk en een voorwaarde voor een functionerende samenleving. Ze bieden echter niet de oplossing voor allerlei onderliggende, ongearticuleerde problemen die met moreel onbehagen, ontheemding en onzekerheid te maken hebben. Erger nog: wanneer de overheid zelf afscheid begint te nemen van de tot voor kort nog gebruikelijke houding van vertrouwen in zijn burgers, wordt dat onbehagen van de burger er niet minder op. Misschien vraagt de afname van sociale controle wel om andere en meer beheersingsmechanismen. Maar wanneer die overheid begint om de op vertrouwen en op verondersteld onschuld gefundeerde omgangsvormen in de samenleving te vervangen door omgangsvormen die zijn gebaseerd op geïnstitutionaliseerd wantrouwen, wordt de bijl aan de wortel van onze democratische rechtsstaat gelegd. De risico's die vaak ter legitimatie van die nieuwe maatregelen worden opgevoerd (terrorisme, kindermishandeling), kunnen zulke vergaande beheersingsmechanismen nooit rechtvaardigen. Ten eerste lossen ze de onderliggende problemen niet op. De grondoorzaken van veiligheidsproblemen kunnen niet met meer veiligheidsmaatregelen worden weggenomen. Het nut en de efficiëntie van die peperdure instrumenten zijn nauwelijks te bewijzen. Bovendien verhouden de nieuwe

veiligheidsmaatregelen zich slecht tot andere waarden die er ook toe doen, zoals rechtsgelijkheid, een eerlijke rechtsgang en bescherming van de individuele autonomie. Bovendien kan de overheid nu eenmaal geen garantie op lijfsbehoud bieden.

Het welzijn van de individuele burger is niet gebaat bij een offensief en totalitair veiligheidsstreven. "Privacy is cruciaal voor autonomie en psychologisch welzijn", aldus de Britse filosoof A.C. Grayling.[48] Welzijn begint bij onderling vertrouwen, sociale samenhang en persoonlijke zingeving. Een samenleving wordt niet beschermd door veiligheidspoortjes. Een terrorist vindt altijd zijn weg. Maar een samenleving zonder onderling vertrouwen raakt op drift. De prepolitieke waarden van solidariteit, onderling vertrouwen en zorg maken een samenleving leefbaar en veilig. De rechtsstaat biedt daar de kaders voor en geeft grenzen aan. Veiligheidsmaatregelen zijn sancties op de overschrijding van die grenzen, maar ze kunnen de rechtsstaat niet met leefbaarheid en vertrouwen vullen.

Elektronische ontwikkelingen zijn niet meer terug te draaien, de totstandkoming van de netwerksamenleving evenmin. De behoefte aan veiligheid en de behoefte om gekend te worden kunnen en mogen niet onderdrukt worden. Maar die behoeften mogen er niet toe leiden dat we ons uitleveren aan totale securitisering of digitalisering van de samenleving. Het gevaar schuilt tegenwoordig niet alleen in terroristen of straatcriminelen, maar ook in de allesdoordringende pogingen van de meest uiteenlopende instanties – publiek of privaat – om burgers in kaart te brengen, hen te normeren en te categoriseren en via agressieve methoden allerlei consumptieve verlangens op te dringen. Daar zou de overheid zich ook tegen teweer moeten stellen. De burger moet tegen zijn of haar 'verglazing' worden beschermd. Artikel 10 van de Grondwet zou daarom best iets offensiever uitgelegd kunnen worden.

Wanneer het domein van individuele autonomie, van zeggenschap en zelfbeschikking, de grondsteen van democratische participatie is, mag die persoonlijke ruimte niet worden opgeofferd aan een totalitair veiligheidsstreven of winstmaximalisatie. Ook christelijke partijen mogen die bescherming van de persoonlijke vrijheid wel eens wat opwaarderen. Ze zijn op sommige punten (te denken valt hier aan het Elektronisch Kinddossier) wel erg ver meegegaan in de securitisering van het openbare leven. Roel Kuiper betoogt in *Moreel kapitaal* terecht dat het hele vrijheidsdebat teveel door Hobbesiaanse zwartgalligheid en Lockes nadruk op het individuele zelfbelang is geconditioneerd. De mens is geen wolf en hij is ook niet alleen uit op zijn eigen persoonlijke gewin.[49]

We hoeven niet in alles en iedereen een gevaar te zien en we hoeven ons niet tegen alle mogelijke risico's en rampen in de toekomst in te dekken. We zijn niet van glas. We mogen ook een beetje vertrouwen op de weerbaarheid en verbindingskracht in de samenleving. Anders zijn we bij voorbaat al bezig alle kiemen van transcendentie, onbaatzuchtigheid en zelfopoffering te verstikken. Veiligheid

is een voorwaarde voor het opbloeien van sociale deugden. Het is een rechtsgoed dat geïnstitutionaliseerd moet worden in correct en slagvaardig opererende instanties. Maar daarbij moet altijd worden bedacht dat er een verband is tussen 'the good life' en 'just institutions'.[50] Rechtvaardige instanties zullen als herders hun kudde bewaken tegen gevaren. Maar dan moeten ze zich ook als herders gedragen en de kudde zelf evenmin verschrikken.

Noten

1 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York, NY: Free Press, 1992).
2 Zie Barry Buzan, Ole Waever en Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998), 25.
3 Zie "Klappen gekregen? Dan mag u het stadion niet meer in", *NRC Handelsblad*, 26 augustus 2010.
4 Vgl. Beatrice de Graaf, *Theater van de angst. De strijd tegen terrorisme in Nederland, Duitsland, Italië en Amerika* (Amsterdam: Boom, 2010).
5 Vgl. Remco van Diepen, *Hollanditis: Nederland En Het Kernwapendebat, 1977-1987* (Amsterdam: Bert Bakker, 2004); Philip Everts, *Wat denken 'de mensen in het land'?: ontwikkelingen in de publieke opinie over problemen van buitenlandse en defensiepolitiek, 1983-1992*. Cahier 55 (Nijmegen: Studiecentrum voor Vredesvraagstukken, 1992); Dick Engelen, *Frontdienst. De BVD in de Koude Oorlog* (Amsterdam: Boom, 2007).
6 Zie Tweede Kamer (red.), *Inzake opsporing*. Eindrapport van de enquetecommissie Opsporingsmethoden (commissie-Van Traa), ingesteld naar aanleiding van de IRT-affaire (Tweede Kamer 1995-1995, nr. 24072).
7 Naar aanleiding van de oproep van Cees Bangma, districtschef van het politiekorps Midden-Friesland, in de *Leeuwarder Courant*, 16 september 1997. Vgl. ook P.L.M. Vasterman, "Zinloos geweld als mediahype. De aanjagende rol van de media bij de sociale constructie van zinloos geweld", *Bestuurskunde*, jaargang 10, nummer 7 (oktober 2001): 299-309.
8 Vgl. Buro Jansen & Janssen, *Onder Druk: Terrorismebestrijding in Nederland* (Breda: Papieren tijger, 2006).
9 Zie "Klink: Wilders voluit op het orgel", NOS-nieuwssite, 1 september 2010, Zie: http://nos.nl/artikel/182120-klink-wilders-voluit-op-het-orgel.html.
10 Zie Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst, *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde* (Den Haag: AIVD, 2004); *De gewelddadige jihad in Nederland* (Den Haag: AIVD, 2006); *Jihadisten en het internet* (Den Haag: AIVD, 2006); *Radicale dawa in verandering. De opkomst van islamitisch neo-radicalisme in Nederland* (Den Haag: AIVD, 2007).
11 Zie Ministerie van Binnenlandse Zaken, *Actieplan polarisatie en radialisering, 2007-2011* (Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, 2007).
12 Zie "Vroeger bang voor Russen, nu voor Marokkanen", *NRC Handelsblad*, 2-3 januari 2010.
13 Vgl. Leo Lucassen en Wim Willems, *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies* (Amsterdam: Bert Bakker, 2006).
14 Ministerie van Binnenlandse Zaken, *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011* (Den Haag, 2007), 5.
15 Zie Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).
16 Vgl. Hans Boutellier, *De veiligheidsutopie: Hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf* (Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2002; herziene druk 2005); Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I* (Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell, 1996).
17 Zie Zygmunt Baumann, *Community. Seeking Safety in an Insecure World* (Cambridge: Polity, 2001); *The Individualized Society* (Cambridge: Polity, 2001).
18 Zie Sociaal en Cultureel Planbureau, *Angstige burgers? De determinanten van gevoelens van onveiligheid onderzocht* (Den Haag: SCP, 2006), 34.
19 Zie Minister van Justitie, minister van Binnenlandse Zaken, *Naar een veiliger samenleving* (Den Haag, oktober 2002).

20 Zie Sociaal en Cultureel Planbureau, *Angstige burgers?*, 9.
21 Zie Christian van 't Hof, Rinie van Est en Floortje Daemen, *Check in/check uit. De digitalisering van de openbare ruimte* (Rotterdam: Rathenau Instituut, 2010).
22 Zie ibidem, 22-23.
23 Zie "Iedereen verdacht", *NRC Handelsblad*, 12-13 mei 2007.
24 Zie Christian van 't Hof, Rinie van Est en Floortje Daemen, *Check in/check uit*, 53.
25 Zie ibidem, 54.
26 Zie onder andere "Passagiers accepteren bodyscan Schiphol", 21 juli 2010; zie: http://www.security.nl/artikel/33935/1/'Passagiers_accepteren_bodyscan_Schiphol'.html.
27 Jakob Kohnstamm, "Glazen samenleving in zicht", *Nederlands Juristenblad*, jaargang 82, nummer 37 (2007): 2369-2375.
28 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I* (Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell, 1996); *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II* (Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell, 1997).
29 Zie Christian van 't Hof, Rinie van Est en Floortje Daemen, *Check in/check uit*, 20.
30 Zie Friedrich von Borries, "Lieber grosser Bruder, bitte folge allen meinen Wegen! Von der Fussfessel zu Google Street View: Wie wir Überwachung lieben lernten", *Die Welt*, 10 augustus 2010.
31 Zie Peter Giesen, "De privacypreutsheid. Kom maar op met die bodyscan", *De Volkskrant*, 9 januari 2010.
32 Zie "Meer nadruk op waarborg privacy", *NRC Handelsblad*, 9 augustus 2007.
33 Zie Jakob Kohnstamm, "Geef privacy niet zomaar op voor terreur", *NRC Handelsblad*, 9 augustus 2005.
34 Zie Jakob Kohnstamm, "Een bruikbaar rechtsgoed. Veiligheid en de Wet bescherming persoonsgegevens". Johan de Wittlezing, Dordrecht, 4 oktober 2006.
35 Vgl. M.J. Borgers, *De vlucht naar voren* (Den Haag: Boom, 2007); T. Roos, "Terrorisme en strafrecht in Nederland", in S. Harchaoui (red.), *Hedendaags radicalisme. Verklaringen & aanpak* (Apeldoorn/Antwerpen: Het Spinhuis, 2006), 81-113; zie ook B. de Graaf en B. de Graaff, "Counterterrorism in the Netherlands: the 'Dutch approach'", in Jon Moran en Mark Phythian (eds.), *Intelligence, Security and Policing Post-9/11* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 183-202.
36 Zie Jakob Kohnstamm, "Een bruikbaar rechtsgoed. Veiligheid en de Wet bescherming persoonsgegevens". Johan de Wittlezing, Dordrecht, 4 oktober 2006.
37 Zie David Lyon (ed.), *Surveillance as Social Sorting. Privacy, risk, and digital discrimination* (Londen/New York: Routledge, 2002).
38 Zie Open Society Justice Initiative, *Ethnic Profiling in the European Union: Pervasive, Ineffective, and Discriminatory* (New York: Open Society Institute, 2009).
39 Zie Frank Furedi, *Culture of Fear* (Londen/New York: Continuum, 1997), 170.
40 European Foundation for Improvement of Living and Working Condition, *Second European Quality of Life Survey* (Luxembourg: EFILWC, 2009), 56.
41 Zie "Communicatiesysteem reddingsdiensten ramp", *De Volkskrant*, 27 september 2009.
42 Zie Jakob Kohnstamm, "Een bruikbaar rechtsgoed. Veiligheid en de Wet bescherming persoonsgegevens". Johan de Wittlezing, Dordrecht, 4 oktober 2006.
43 Zie Jan Staman, "De tatoeagefolder was precies in de roos", *NRC Handelsblad*, 1 december 2009.
44 Zie "Meer nadruk op waarborg van privacy", *NRC Handelsblad*, 9 augustus 2007.
45 Zie website hetnieuwerijk.nl; https://www.hetnieuwerijk.nl/media/FOLDER-overzicht.jpg.
46 Eigen vertaling; Cicero, *De Legibus*, III, 3.
47 Zie Andries Zoutendijk, "Het veilige land", in Andries Zoutendijk, *Mensenkind* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2003), 55-59.
48 Zie A.C. Grayling, *Liberty in the Age of Terror. A Defence of Civil Liberties and Enlightenment Values* (Londen/Berlijn/New York: Bloomsbury, 2009).
49 Zie Roel Kuiper, *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn), 80-83.
50 Zie Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (translation: Kathleen Blamey; Chicago: University of Chicago Press, 1992), 180, 262.

Bureaucratie bevordert onvrijheid

Jan Westert en Herman Timmermans

Een van de tegenstrijdige tendensen in onze samenleving vormt de bureaucratie. We roepen voortdurend om minder regels, maar slagen er nauwelijks in de bureaucratie terug te dringen. In de moderne maatschappij kunnen we niet zonder bureaucratie, maar een overdaad aan regels en protocollen tast de vrijheid van burgers, professionals, ondernemers en maatschappelijke ondernemingen aan. Vrijheid behoort ons niet te ontglippen, omdat we te gemakkelijk de eigen verantwoordelijkheid van mensen en hun verbanden overnemen.

1. Wat is bureaucratie?

Over bijna geen onderwerp wordt zoveel gesproken als over de bureaucratie. Bureaucratie betekent in de volksmond: te veel ambtenaren, te veel regels, onpersoonlijk en anoniem. Er zit een kern van waarheid in, maar het reikt dieper. Bureaucratie tast ook de verantwoordelijkheid aan. Dat aspect komt de samenleving niet ten goede. In dit artikel willen wij dat duidelijk maken. Het kan echter geen kwaad om met een definitie van bureaucratie te beginnen. Er zijn meerdere definities in omloop. De onderstaande omschrijving bevat een aantal belangrijke aspecten uit deze definities.

Bureaucratie is een organisatievorm waarin regels, procedures en afspraken standaard voor iedereen gelijk worden toegepast. Deze vorm van organiseren heeft als voordeel dat iedereen gelijk wordt behandeld, dat er een duidelijke taakverdeling is en dat er rationeel en efficiënt gewerkt kan worden. Nadelen aan bureaucratie zijn er ook. Omdat regels strak en rationeel worden uitgevoerd, kan bureaucratie zorgen voor een kille en onpersoonlijke behandeling. In gevallen waarin mensen zich persoonlijk benadeeld voelen, komt het gevoel bij mensen op dat regels voorrang hebben. Daarnaast is de hiërarchische structuur, die onlosmakelijk vastzit aan bureaucratische organisaties, vaak een hinderlijk probleem voor snel en efficiënt werken. Een bureaucratische organisatie geeft al snel de indruk log en traag te zijn. De persoonlijke benadering verdwijnt uit beeld. De professionele verantwoordelijkheid wordt gemakkelijk overruled door protocollen en voorschriften. Dat is niet goed voor de motivatie. Wetten, regels en voorzieningen moeten transparant zijn, maar zijn dat vaak niet. De cultuur van de organisatie is eerder nog gericht op verdere verfijning van de regels. De regeldruk en regeldichtheid wordt

vergroot. Bovendien is er een wantrouwen richting de burger en organisaties gekomen. Dit heeft gevolgen voor een steeds ingrijpender toezicht. Het moeten verantwoorden aan inspecties, zbo's en autoriteiten doet de regeldruk en controlezucht toenemen. Kortom: de voordelen van een zekere mate van bureaucratische organisatie zijn omgeslagen, omdat we te veel geloof zijn gaan hechten aan maakbaarheid en beheersing door anonieme regels. Niet voor niets wordt in de zorg en het onderwijs regelmatig de vraag naar het eigenaarschap gesteld. Wie is nu eigenlijk de eigenaar?
Deze bijdrage is geschreven in het kader van het begrip vrijheid. Bureaucratie bevordert onvrijheid. Tegen deze achtergrond behandelen we het thema bureaucratie vervolgens, te beginnen bij de studie *Bewijzen van goede dienstverlening* van de Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid (WRR). Het advies van de WRR is helder. In de paragraaf 'De managementstaat' gaan we nader in op de oorzaak van de steeds omvattender wordende bureaucratie. We werken vervolgens uit waar de bureaucratie toe leidt en ronden af met enkele aanzetten voor een antibureaucratische agenda.

2. Bewijzen van goede dienstverlening

Terecht vroeg de WRR in het rapport *Bewijzen van goede dienstverlening*[1] om radicale verandering van controle: durf iets over te laten aan de professionele kracht van een instelling. Een overheid die steeds meer controleert en rekenschap vraagt, reduceert de eigen verantwoordelijkheid van burgers en verbanden. Dat leidt tot wantrouwen ten opzichte van de overheid en onverschilligheid ten aanzien van regelgeving. Daarom pleiten we ervoor het oog meer te richten op het gemengde en relationele karakter, dat in maatschappelijke dienstverlening aan de orde is. Vakmanschap, beroepseer van de professional en de professionele kracht van een maatschappelijke onderneming mogen in het centrum van de aandacht worden geplaatst. Doorleefde eigenschappen als zorg, aandacht, respect, loyaliteit en authenticiteit versterken de beroepseer. Wil beroepseer creatief kunnen gedijen, dan is professionele verantwoordelijkheid een belangrijk aspect. Integraal rekenschap geven is goed, maar dan moet het meer zijn dan voldoen aan productie- en rendementsafspraken, cliëntcontacten en aantallen processen-verbaal of andere verrichtingen. Goede verantwoordelijkheid kan alleen 'bottom-up' worden georganiseerd. Morele betrokkenheid verbeter je door vakmensen wezenlijke invloed te geven. Wie vertrouwen en macht samen op laat gaan zal een toenemende effectiviteit zien.
In onze rechtsstaat worden belangrijke vrijheden relatief goed beschermd, maar gelijktijdig is er sprake van vrijheid die ons ontglipt, omdat regelgeving en toezicht te gedetailleerd invloed hebben op ons leven. De Indiase winnaar van de Nobelprijs voor de economie, Amartya Sen, heeft aandacht gevraagd voor een

vrijheidsbegrip als de mogelijkheid om keuzes in je leven te realiseren.[2] Vrijheid als het opheffen van onvrijheden. Vertaald naar onze situatie betekent dat werken aan herstel van vertrouwen in de creatieve kracht en professionaliteit van maatschappelijke organisaties.

3. De managementstaat

In een bundel over de bedrijfsmatige overheid wijst Jouke de Vries[3] op een dieperliggende oorzaak voor de alsmaar oprukkende en uitdijende bureaucratie: de inhoudsloze managementstaat. De managementstaat is een staatsvorm die meer ondernemend en resultaatgericht wil werken dan de traditionele regel- en procedureregerichte staatsbureaucratie. Deze staatsvorm leidt tot een bureaucratie zonder politiek, waarbij effectiviteit en efficiëntie voorop staan. Doordat de staat volgens de politiek een probleem is geworden, verdwijnen grote maatschappelijke vraagstukken naar de achtergrond en zijn organisatieproblemen van de staat zelf het hoogste goed geworden. Zowel linkse als rechtse politiek uit tegenwoordig heftige kritiek op de bureaucratie. Hierdoor is een vertrouwensbreuk ontstaan tussen politici en ambtenaren. De Vries wijst er vervolgens ook op dat de lege staat en inhoudsloze managers niet alleen een gevolg zijn van interne politieke en bureaucratische ontwikkelingen. De problemen zijn een afspiegeling van maatschappelijke ontwikkelingen, waar commercialisering en bedrijfsmatig management hot is. De politiek is getransformeerd van ideologie tot management. Het gaat om het managen van bestuurlijke vraagstukken. Een minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen wordt in een volgend kabinet zonder blikken of blozen minister van Economische Zaken. Niet de inhoudelijke deskundigheid van bestuurders is bepalend, maar hun vermogen tot het managen van processen. Politieke en maatschappelijke doelen worden afgeleid uit een bestuurlijke procesbenadering. Zo is de politiek instrumenteel en procesgericht geworden, en vooral ook ingesteld op het mijden van risico's. Het geringe vertrouwen in de overheid heeft met deze publieke managementbenadering te maken. Het leidt tot een onverschillige burger, met als gevaar een uitholling van de democratische rechtsstaat. De publieke manager levert geen werkelijk innovatieve kracht voor het functioneren van de samenleving. Maatschappelijke organisaties, verzelfstandigde of geprivatiseerde overheidsorganisaties en professionals zijn wel op afstand gezet, maar blijven ook vazal. Het is een verschil met een ondernemer, die zich eigenaar weet. Hij streeft naar vernieuwing. Dat geldt ook voor de publieke ondernemer of charismatische politici die de overheidsbureaucratie bij tijd en wijle ter discussie stellen. In sectoren als de zorg en het onderwijs wordt echter regelmatig de vraag gesteld: 'Wie is de eigenaar?' De politiek is 'managerial' gemaakt en gericht op afrekenbare prestaties.
De Vries wijt het dalende vertrouwen in de overheid aan de opkomst van de

inhoudsloze managersstaat. De kritiek van Fortuyn op deze staat kreeg veel instemming. Deze ontwikkeling heeft ook tot gevolg dat kennis steeds meer rondom de overheid zit, en niet bij de overheid zelf. De overheid wordt daardoor afhankelijker van consultants die zich dicht om de macht hebben geconcentreerd. Het antwoord op deze ontwikkeling is niet eenduidig. De publieke sector zal veel aandacht moeten hebben voor normatieve en ideologisch-politieke vraagstukken. De staat zal meer oog moeten hebben voor de burger, de vrijheid van de professional en de ondersteuning van maatschappelijk ondernemerschap. Daarvoor is meer nodig dan communicatie met het middenveld. Ook het vraagstuk van 'governance' verdient aandacht. Governance is de term, waarmee goed, verantwoord en transparant bestuur en toezicht voor maatschappelijke ondernemingen wordt geduid. 'Governance' maakt duidelijk dat in een complexe samenleving niet alles op het niveau van de staat kan worden beslist, maar moet worden overgelaten aan maatschappelijke ondernemingen, de markt, de burger of de 'civil society'. Met dien verstande dat 'good governance' ook vraagt om 'good government'. Dienstbaarheid, terughoudendheid en wederkerigheid in de relatie zijn daartoe belangrijke kernbegrippen. In de ontwikkeling van governance wordt de nadruk gelegd op de versterking van het interne toezicht en bestuur. De maatschappelijke verankering in de samenleving door belanghebbenden dient een belangrijke rol te worden toegekend. Governance gaat ook over de kwaliteit van de publieke dienstverlening: voor de professional die zich verantwoordt.
Maar zover is het nog niet. Het advies van de WRR is helder, maar leidde niet tot aanpassing van het beleid. De bureaucratie is door het wantrouwen van de staat in de burger en ook in de lagere overheden feitelijk alleen maar toegenomen. In de komende twee paragrafen willen we kort uiteenzetten waar dat toe leidt.

4. Geprotocolleerd werken

Er is een toenemende scheiding tussen de beleefde werkelijkheid binnen (en buiten) de werkomgeving enerzijds en de papieren werkelijkheid anderzijds. Die kloof tussen de werkvloer enerzijds en de van buiten doorgevoerde structuurveranderingen anderzijds, loochenen het met de mond beleden paradigma dat we vertrouwen moeten teruggeven aan de burger. De werkomgeving is in hoge mate gedisciplineerd. In organisaties staan rationalisaties centraal. Verantwoording 'by protocol' is een belangrijk kenmerk van onze tijd. Scholen worden vooral afgerekend op cijfermatige prestaties en rendementen. De zorg lijkt steeds meer op een gewoon productiebedrijf. Het tekent de situatie als 11.000 zorgverleners in een petitie meer zeggenschap en minder regelzucht eisen, omdat ze niet gelukkig zijn met hoe zij hun werk moeten doen. Zorgverleners in verpleeg- en verzorgingshuizen haken af, omdat hun regelruimte te gering is. Herman Tjeenk Willink wijst er in het jaarverslag 2009 van de Raad van State op dat het tijd

wordt artsen meer ruimte te geven om hun eigen vakmanschap en verantwoordelijkheid te tonen. Volgens hem is de oorzaak gelegen in de marktwerking. Ook andere professionals, zoals politieagenten en leraren, ervaren de last van een sterk geconditioneerde organisatiecultuur. In hoog tempo worden steeds nieuwe gedragscodes, richtlijnen, protocollen, processen en procedures bedacht en ingevoerd. Er is te veel bestuurlijke drukte. Gedetailleerd toezicht houden heeft er toe geleid dat we bezig zijn om alles zoveel mogelijk gecontroleerd te laten plaatsvinden. We zijn de vrijblijvendheid voorbij. Dat is goed. Maar bereiken we met deze 'vinkjescultuur' echt iets wezenlijks? Stimuleert dat de beroepseer, professionele verantwoordelijkheid en maatschappelijk ondernemerschap? Wordt er niet een bureaucratische werkwijze bevorderd, waar de regels gaan heersen over de eigen opdracht om goede zorg te verlenen, krachtig onderwijs te geven of eigen verantwoordelijkheid te nemen als politieagent? Wordt het vertrouwen beter? Verantwoording afleggen vraagt ook om gepaste afstand en vertrouwen in de professionele beroepshouding.[4]

5. Risico-regelreflex

Met het terugdringen van bureaucratie wordt meestal beoogd: minder regels, minder ambtenaren. Het bestrijden van deze bureaucratie blijkt net zo populair als vruchteloos. Het is opvallend hoe eenvoudig er nieuwe regels bijkomen. Om daarvoor alleen te wijzen op het fenomeen van de marktwerking binnen het openbaar bestuur is te gemakkelijk. Bovendien is dat een niet gemakkelijk terug te dringen fenomeen. Een preventieve overheid stuurt veel papieren tijgers het land in. Een risicomijdende overheid is er op gericht na elk incident nieuwe regels op te stellen om herhaling in de toekomst te voorkomen. Wanneer dat niet lukt, gaan we nog strenger handhaven. Volgens Margo Trappenburg is het een illusie te denken dat incidenten kunnen worden uitgebannen door steeds met nieuwe regels te komen.[5] Zij waarschuwt voor de 'risico-regelreflex': 'Een incident kan plaatsvinden, maar van nu af aan niet weer', roepen politici in koor. De verantwoordelijke bewindspersoon wordt op het matje geroepen en krijgt te horen dat het al lang bekend was dat de rivierdijken moesten worden versterkt, dat er strengere regels voor brandveiligheid moesten komen, of dat er strenger toezicht nodig was. Welke bewindspersoon gaat na een incident niet mee in de wens om herhaling uit te bannen? Margo Trappenburg: "*Shit happens*. Kan gebeuren, maar denk eerst rustig na voordat onder druk van de politiek en de media een papieren tijger wordt georganiseerd."[6] Kabinetten maken terecht werk van minder regels. De les van Trappenburg leert de vruchteloosheid van het beleid, indien de spa niet dieper in de grond wordt gestoken.

Een bepaalde mate van bureaucratie is niet te voorkomen. Wanneer dat echter leidt tot 'bureaucratisme', ontstaat een gevoel van onvrijheid. De burger staat niet

meer centraal. We vallen Tjeenk Willink bij in zijn pleidooi voor professionele ruimte. De beroepseer van de vakman staat onder druk. De overheid treedt teveel op het terrein van de competenties van de professional. Daardoor wordt dit terrein te geprotocolleerd. Volgens Tjeenk Willink ligt de oorzaak vooral bij de ingevoerde marktwerking in het openbaar bestuur. Die benadering is te globaal. Marktwerking legt een grote verantwoordelijkheid neer bij burgers en organisaties, maar even vaak is deze verantwoordelijkheid gebonden aan strikte grenzen. In het onderwijs moeten taal en rekenen hoger op de agenda staan; daarvoor komt extra geld beschikbaar. Dat geld wordt echter pas gegeven, nadat een instelling een invoeringsplan heeft ingediend conform de vooraf opgestelde eisen waaraan het plan moet voldoen. Dat plan wordt vooraf beoordeeld. De grens van de professionele autonomie van de school wordt op deze manier echter wel overschreden. Zo ontstaat verstikkende regelgeving, omdat het onderscheid tussen het *wat* (het op niveau brengen van rekenen en taal) en het *hoe* (hoe en met welk plan de onderwijsorganisatie dat doet) onvoldoende wordt bewaakt.

6. Antibureaucratische agenda

Hieronder volgen een aantal aanzetten voor een antibureaucratische agenda. Dit impliceert dat de overheid het advies van de WRR serieus neemt en concrete maatregelen treft. Dat is een kwestie van doorpakken en vraagt ook verandering van houding, door concreet te snoeien in dubbele controles, regeldrukte en aantal ambtenaren en overheidsorganen. We zien dat als belangrijk, omdat er een verband is tussen het aantal ambtenaren enerzijds en cultuur en houding anderzijds. Zie hiervoor de eerder gegeven omschrijving. Maar omdat het ook een cultuurgegeven is, zal er eveneens op macroniveau iets moeten veranderen. Daarop gaan we nu in.

a. Verantwoordelijke mensen en ondernemingen

Eigen verantwoordelijkheid vraagt om eigen regelruimte om professioneel en ondernemend te kunnen handelen, zelfs met de wetenschap dat waar gehakt wordt ook spaanders vallen. Deze bundel gaat over het thema vrijheid. We verbinden vrijheid met een pleidooi voor de herwaardering van vakmanschap, ondernemend handelen en beroepseer. Vrijheid vraagt voortdurend om een antibureaucratie-agenda. Dat pleidooi voeren we vanuit de notie dat de mens een verantwoordelijk wezen is. Dat de burger centraal moet staan, is een relevant politiek uitgangspunt. Het is ontleend aan onze Bijbelse visie op de mens. De mens is geschapen om het goede te zoeken en niet het kwade en om het recht te herstellen.[7] Deze mens heeft een eigen verantwoordelijkheid om verantwoord te handelen. Niet slechts voor zichzelf, maar ook om het algemeen belang in het oog te houden.[8] Met Peter Mulder zeggen wij: “De mens is bijna goddelijk, met een wil tot

het goede, maar ook met een diepgewortelde neiging tot het kwade."[9] Dat vraagt om ruimte voor de eigen professie en ondernemend handelen. De mens is aanspreekbaar op zijn verantwoordelijkheid voor zijn belang en dat van anderen, op zijn creativiteit en vermogen om te leren van fouten. Het ontplooien en tot bloei brengen van talenten, hoort bij de mens. Waardecreatie is een scheppend proces geworden, dat maakt dat de mens uitstijgt boven een vervangbare arbeidskracht of een geprotocolleerde uitvoerder. In het christelijk-sociaal denken wordt bij dit mensbeeld aangehaakt. Aan mensen moet vertrouwen worden geboden. Vertrouwen moet in de praktijk zichtbaar zijn. Vertrouwen dient te worden gestimuleerd. Vertrouwen vraagt om toezicht op de hoofdlijnen, van 'low trust' naar 'high trust'. Professionals moeten trots kunnen zijn op de maatschappelijke opdracht waar zij voor staan en op de diensten die zij leveren.

In het verlengde van deze lijn valt er ook iets te zeggen over maatschappelijk verantwoord ondernemen. In de christelijke traditie is de onderneming vaak als gemeenschap beschouwd. Ondernemingen hebben een maatschappelijke opdracht voor hun omgeving. Ze verschaffen werk, ondersteunen maatschappelijke projecten en hebben aandacht voor de invloed op de natuurlijke omgeving waar zij hun activiteiten uitoefenen. Een actueel voorbeeld is FC Twente. Dit voetbalbedrijf verbindt zich met de regio door maatschappelijke projecten. De bredere maatschappelijke opdracht van ondernemingen is door de Sociaal-Economische Raad (SER) in het rapport *De winst van waarden* veel breder uitgewerkt.[10] De opdracht van een onderneming richt zich bewust op 'profit', 'people' en 'planet' en levert een bijdrage aan het maatschappelijk welzijn.

Maatschappelijk ondernemerschap kenmerkt zich door een relatie van wederkerigheid. De stakeholders beperken zich niet tot de kapitaalverschaffers of de werknemers, maar ook tot de regionale omgeving. Zij zorgen samen voor de 'license to operate'. De gezamenlijke stakeholders scheppen een klimaat waar ondernemen kan plaatsvinden en waarbij regelgeving niet nodeloos frustreert. Wederkerigheid in de relatie is een noodzakelijke voorwaarde. Het gaat om een ondernemerseconomie, waarbij ondernemingen de maatschappelijke component ten behoeve van het algemeen belang nadrukkelijk meenemen. De christelijk-sociale traditie legt gemakkelijker een link naar het belang van menselijk kapitaal dan financieel kapitaal. De Bijbel leert immers de schaduwzijden van geld te zien. Geld wordt gemakkelijk tot een macht in levens van mensen. Bij de kracht van maatschappelijk verantwoord handelen sluiten we aan. Vertrouwen schenken betekent bewust minder bureaucratie en toezicht. Als vertrouwen wordt geschaad, mag de sanctie ook zwaar zijn. Wie een dienstbare samenleving wil bevorderen moet vanuit het publieke domein daadwerkelijk vertrouwen als basis hanteren. Om die route te bevorderen dient moreel ondernemerschap en bedrijfsethiek in veel studies en leergangen een verplicht onderdeel van het curriculum te worden.

b. Publiek ondernemerschap en middenveld

Door de marktwerking in het publieke domein vraagt ook het publieke ondernemerschap meer aandacht. De overheid heeft er ook zelf mee te maken, omdat er binnen het openbaar bestuur nieuwe vormen van ondernemerschap tot stand zijn gekomen.[11] Sectoren als het openbaar vervoer, de zorg, het onderwijs en wonen zijn van oudsher sterk gereguleerd. De overheid bewaakt toegankelijkheid, beschikbaarheid, kwaliteit en prijs. Er is sprake van semimarktwerking. De instellingen op dit terrein mogen zich bewegen als maatschappelijk ondernemer, maar de overheid bewaakt via regels en toezicht. Daarbij valt een zekere dubbelheid te noteren. Met de ene hand geeft de overheid ruimte, met de andere beperkt zij de ruimte even gemakkelijk met nieuwe regels. De roep om maatschappelijk ondernemerschap in deze sectoren is een tamelijk onomkeerbare ontwikkeling. De burger of de klant vraagt immers meer individuele keuzevrijheid en maatwerk. De grenzen tussen landen en tussen sectoren vervagen. De overheid zal via kaderstelling deze dienstverlening moeten waarborgen. De overheid dient gelijktijdig te beseffen dat van maatschappelijke ondernemingen en professionele dienstverleners creativiteit, dienstbaarheid en innovatief ondernemerschap wordt verlangd om klantgericht te kunnen opereren. Tegen die achtergrond is het van belang de rechtsvorm van de maatschappelijke onderneming via het burgerlijk wetboek goed te regelen. Het gaat om een vorm van privaat ondernemerschap, waarbij de winst ten goede komt aan de maatschappelijke missie.

De publiek-maatschappelijke ondernemingen onderscheiden we vervolgens ook van het maatschappelijk middenveld. De middenveldorganisaties hebben in onze samenleving een lange traditie als verbindende schakel in de verantwoordelijkheidsverdeling tussen overheid en burger. Vakbonden en werkgeversorganisaties zorgden samen met de overheid voor stabiliteit. Ze organiseerden een goede verantwoordelijkheidsverdeling tussen overheid en markt. Omroepverenigingen deden dat voor de omroep. Kerken vervulden een betekenisvolle rol in de verbinding naar de samenleving. Vanuit de kerk zijn tal van charitatieve organisaties ontstaan. De representativiteit van veel middenveldorganisaties is drastisch afgenomen. Werknemers worden veel minder vaak vertegenwoordigd door vakbonden. Vooral maatschappelijke belangenbehartiging met een stevig oog voor de notie van het algemeen belang is weggevallen. Het middenveld is gefragmenteerd. Er zijn veel smalle, kortstondige, 'single issue-organisaties'. Het kader van de middenveldorganisaties bestaat tegenwoordig uit goed opgeleide, onderling uitwisselbare professionals. Waar in het verleden opgeklommen leden de bestuurlijke posities bezetten, zijn het nu vooral mensen die zelf niet uit de achterban afkomstig zijn. Zij brengen hun eigen waarden en globalere oriëntatie mee. Ze zijn minder herkenbaar voor de achterban en corrigeren mede daardoor steeds minder de politieke agenda. Dat is een bedreiging waar we aandacht voor vragen. Het gaat om het wegvallen van een verbindende schakel, die niet door een bureaucratisch proces kan worden overgenomen.[12]

c. De overheid is een bijzondere partner

Christelijke politiek heeft de neiging te eenzijdig het accent te leggen op het normatieve karakter van de overheid, met als gevolg dat ze vaak een te romantisch beeld van de overheid schetst. Vooral de noodzaak om te komen tot een herwaardering van het gezag van de overheid wordt benadrukt. Deze herwaardering krijgt zijn uitwerking in het benadrukken van regelgeving. Hoe essentieel die normatieve benadering ook moge zijn, het heeft ook tot gevolg dat te veel geloof wordt gehecht aan de maakbaarheid van de samenleving. Bij het nemen van maatregelen worden de gevolgen van het handelen in termen van voor- en nadelen voor de eigen verantwoordelijkheid van de burger en maatschappelijke ondernemingen onvoldoende verdisconteerd. De centra voor jeugd en gezin dreigen daarvan een voorbeeld te worden. De wens is om de noodzakelijke aandacht voor jeugd- en gezinsbeleid te stimuleren, maar de praktijk is veel bestuurlijke drukte. Met als mogelijk gevolg dat jeugd- en gezinsbeleid een bestuurlijk gedrocht wordt. Ogenschijnlijk is het een bijdrage aan het gezin, terwijl het vooral zou moeten gaan om het versterken van de eigen pedagogische kracht van gezinnen en hun omgeving. Een dienstbare samenleving vraagt om een dienstbare overheid, die gekenmerkt wordt door terughoudendheid en bescheidenheid. Vanuit deze overweging verdienen bestuursstijlen en verantwoordelijkheden in het besluitvormingsproces meer aandacht. De taak van de overheid wordt vaak nog te statisch en te hiërarchisch ingevuld. In een snel veranderende, geglobaliseerde en horizontaal georganiseerde netwerksamenleving is een voortdurende bezinning op de grenzen van de overheidstaak noodzakelijk. Structuren zijn minder hecht, verbanden minder duurzaam, verantwoordelijkheden diffuus. Veel wordt bij afspraak of bij contract geregeld. Het antwoord is niet alleen gelegen in het herstel van het overheidsgezag, het stellen van strengere regels of het terugdringen van marktwerking. We wezen al op de 'risico-regelreflex'. In een meer horizontaal georganiseerde samenleving met burgers die hun eigen keuzes maken, zijn andere mechanismen nodig. Alert reageren, improviseren, toegankelijkheid en flexibiliteit vanuit een koersvaste algemene visie mag als bestuurlijke stijl meer worden benadrukt. Regelgeving is vooral een zaak van 'high trust'. Vanuit het denken over management organiseert de staat vaker 'low trust': striktere regels, aanwijzingen en meer toezicht door een preventief denkende en risicomijdende overheid. De Eerste Kamer – het orgaan van het parlement, dat meer in het bijzonder waakt over de kwaliteit van de wetgeving – zou een extra onderzoeksbevoegdheid moeten krijgen om te waken over het bureaucratisch gehalte van de regelgeving.

De overheid is een bijzondere partner tussen andere partners. Als enige heeft de overheid 'regelgezag' in het kader van het algemeen belang. Het is zaak zuinig te zijn op die positie door er terughoudend gebruik van te maken. Paul Schnabel introduceerde in 2001 zijn visie op de nieuwe overheid aan de hand van zijn 4R-model.[13] Het 4R-model draait om de begrippen richting, ruimte, resultaat en

rekenschap. Het model biedt een uitstekende kapstok om een sterk normatief gekleurde visie op de overheid te verbinden met nieuwe bestuursstijlen, die 'high trust' kunnen bevorderen. Richting bepalen, ruimte geven, resultaat meten en rekenschap verlangen: mits goed uitgewerkt kan dit model de autonome regelruimte van burgers en maatschappelijke ondernemingen bevorderen. Een dergelijke dynamische en 'trust' stimulerende bestuursstijl dient overigens ook regelmatig geëvalueerd te worden vanuit de begrippen autonomie en verantwoordelijkheid. In *De Nieuwe Overheid* is het 4R-model aangevuld met een zogenaamde IV-toets.[14] Deze *interactieve verantwoordelijkheidstoets* geeft het 4R-model meer diepgang. De overheid geeft richting aan en biedt ruimte voor professioneel handelen. Het uitgangspunt is dat de eigen autonomie van burgers en verbanden worden gestimuleerd. In het 4R-model wordt er meer ruimte gelaten aan de professional en aan maatschappelijke organisaties, terwijl er geen afbreuk wordt gedaan aan de politieke keuze van meer aandacht voor rekenschap en verantwoording.
Kortom: er is een breuk nodig met de dwingende traditie van de 'risico-regelreflex' bij de overheid, anders blijft het bestrijden van regels even populair als vruchteloos. Voor het bevorderen van 'high trust' is het verstandig aan te sluiten bij de roep om maatschappelijk verantwoord ondernemerschap. Ook het publieke domein vraagt een meer ondernemende houding. Een minder instrumentele benadering van de vakman, de professional en maatschappelijke ondernemingen helpt bureaucratisering te voorkomen. Vertrouwen en waardering vergen een lossere teugel. De overheid is een bijzondere partner vanwege haar regelgezag. Een dienstbare overheid is zich ook voortdurend bewust van die minder op controle gerichte benadering.

Noten

1 WRR, *Bewijzen van goede dienstverlening,* Rapport 70 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).
2 Amaya Sen, aangehaald uit het weekblad *Het goede leven,* 15 mei 2009.
3 Jouke de Vries, "Ambtenaren zonder inhoud" in Frank Ankersmit en Leo Klinkers (red.), *De tien plagen van de staat. De bedrijfsmatige overheid gewogen* (Amsterdam: Van Gennep, 2008), 40-60.
4 Zie ook het schema van Evelien Tonkens, "Marktwerking in de zorg, democratisch en demotiverend", in *De tien plagen van de staat,* 103-129.
5 *NRC Handelsblad,* 16 mei 2010.
6 Ibidem.
7 Zie Amos 5:15.
8 Zie Filippenzen 2:4.
9 Peter Mulder, Groen van Prinstererlezing, Amersfoort, 2010.
10 SER, *De winst van waarden* (Den Haag, 2000).
11 Zie voor meer het SER-advies *Ondernemerschap voor de publieke zaak* (Den Haag, 2004).
12 Zie ook Mark Bovens, *De meritocratisering van het middenveld* (15 oktober 2009), lezing ter gelegenheid van het afscheid van de WRR van Wim van den Donk.
13 Paul Schnabel, "Bedreven en gedreven. Een heroriëntatie op de rol van de rijksoverheid in de samenleving" in Paul Schnabel e.a., *Haagse tegenstrijdigheden* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002) 71-93.
14 Jan Westert, "Sociale Zekerheid: cappuccino-WAO" in Rien Rouw e.a., *De nieuwe overheid* (Amersfoort: Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 2002), 53-61.

Wilders' vervolging

Over begrenzing en bedoeling van de vrijheid van meningsuiting

Geert Jan Spijker

1. Inleiding

De afgelopen jaren is het publieke debat in Nederland onmiskenbaar verruwd. Werd buitenbeentje Janmaat veroordeeld wegens de uitlating "Wij schaffen, zodra wij de mogelijkheid en de macht hebben, de multiculturele samenleving af.", nu zouden we dit al bijna als soft beoordelen. De toon is in brede kring en in hoog tempo harder geworden, met name sinds de opkomst van Pim Fortuyn. We hebben te maken met een 'kakofonie van harde meningen', om met James Kennedy te spreken.[1] Geert Wilders loopt voorop in deze ontwikkeling. Telkens weet hij – bijvoorbeeld bij de Algemene Beschouwingen – wel een nieuw dieptepunt toe te voegen aan het politieke debat. Hoe hiermee om te gaan? Moet de rechter dit bestraffen? Of moet dit via het debat zelf worden opgelost?[2]
Momenteel loopt een rechtszaak tegen Wilders, vanwege uitingen als: "De kern van het probleem is de fascistische islam, de zieke ideologie van Allah en Mohammed zoals neergelegd in de islamitische Mein Kampf: de Koran."[3] Het Openbaar Ministerie (OM) seponeerde de zaak eerst, omdat het geen veroordeling verwachtte. Wilders' uitlatingen zouden zich immers richten op de islam, niet op moslims. Het Hof Amsterdam oordeelde echter anders. In dit artikel ga ik na of dat terecht is. Moet Wilders kunnen zeggen wat hij zegt? Allereerst kijk ik welke aanknopingspunten het recht biedt voor veroordeling (paragraaf 3-4). Vervolgens plaats ik het vraagstuk in een breder kader en kijk ik naar de morele kant van de zaak (paragraaf 5). Daarna betrek ik randvoorwaarden en bedoeling van de uitingsvrijheid erbij (paragraaf 6). Ik begin echter met een uiteenzetting van de zaak zelf.

2. Tweespalt

De film Fitna gaf aanleiding tot veel tumult vooraf, maar bracht uiteindelijk weinig teweeg. Ze gaf aanvankelijk ook geen aanleiding voor het OM om te vervolgen. Wilders wilde "kennelijk", aldus het OM, zijn ongenoegen uitdrukken over de godsdienst islam en het boek waarin die islam is opgetekend. "Zijn kritiek, hoe kwetsend deze ook voor moslims zal zijn, is niet gericht op de gelovigen zelf. Zo

goed als dat krachtige kritiek op het katholieke geloof in beginsel ook niet gericht is op de katholieke gelovigen als groep. Ook als Wilders de ideologie van Allah en Mohammed 'ziek' noemt, is dit in strafrechtelijke zin geen belediging over de groep, want er wordt geen negatieve eigenschap toegedicht aan moslims als zodanig."[4] Wilders trekt dus – in de ogen van het OM – geen conclusies ten aanzien van mensen. Bovendien roept hij niet op tot haat of concreet geweld jegens moslims. Hij bekritiseert alleen een religie, en dat mag.

Het Hof stelt echter in een verwijzingsbeschikking, dat het OM te kort door de bocht gaat.[5] Wilders betoogt dat het hem gaat om de islam, als politieke ideologie, en niet om de moslims. Maar hij beweert ondertussen dat mensen die de islam belijden van hun geloof moeten vallen omdat ze anders gevaarlijk zijn. Nieuwe moslimmigranten moeten worden geweerd, en de in ons land aanwezige gelovigen en de uitingen van hun geloof moeten worden teruggedrongen. Dat komt neer op het aankweken van vooroordelen en haatgevoelens en de uitsluiting van moslims.

Er is sprake van haat zaaien vanwege inhoud en vorm, aldus het Hof. Wilders kan ook heel goed op een andere manier zijn kritische punt maken. Bovendien gebruikt hij een gebiedende en militante stijl ("Verbied de Koran"). Wilders is er "kennelijk" op gericht om "conflictueuze tweespalt" in de samenleving te bewerkstelligen, de bevolking bang te maken en tot discriminatie, intolerantie, minachting en vijandschap jegens moslims te bewegen. Het gaat hier niet alleen om godsdienstkritiek, maar ook worden moslims als groep in een kwaad daglicht gesteld en neergezet als gevaar voor de samenleving. In Fitna zit ook de "nauwelijks verholen suggestie dat het moslimgeloof met moslimextremisme dient te worden gelijkgesteld." De grenzen moeten dan ook dicht voor (moslim)migranten.

Sommige uitlatingen zijn in de ogen van het Hof zo beledigend voor moslims dat een algemeen belang aanwezig is om Wilders te vervolgen. Voorbeelden zijn de uitspraak dat de "Koran het Mein Kampf is van een religie die beoogt anderen te elimineren", en: "We moeten de tsunami van de islamisering stoppen." Dergelijke krenkende beweringen brengen de moslims als groep in diskrediet. Het Hof vindt dat Wilders, wanneer men al zijn uitingen bij elkaar optelt, moslims "feitelijk [van] deelname aan het maatschappelijk debat uitsluit vanwege hun geloof." De kritiek is zo hard en diskwalificerend dat die in strijd komt met de grondvoorwaarde van een stabiele democratie. "Wie een ander van de maatschappelijke discussie buitensluit, plaatst hem ook buiten de democratische rechtsorde (Wilders: "Als moslims willen participeren, moeten ze afstand nemen van deze Koran.")" Hij schept zo een vijandbeeld dat gevoelens van haat kan oproepen, gebaseerd op intolerantie en minachting. Hij vernietigt daarmee andermans rechten, hetgeen in strijd is met de waarden van het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM). Tot slot is van belang dat het Hof het Wilders vooral kwalijk neemt, dat hij "het moslimgeloof als zodanig met het nazisme in verband heeft gebracht."[6]

3. Veel ruimte in onze democratische rechtsstaat

De uitspraak van het Hof acht vervolging van Wilders dus maatschappelijk geboden. Het Hof geeft bovendien een uitvoerige en principiële beschikking die de rechtbank moet meenemen in haar oordeel. Op deze beschikking is – naast bijval – veel kritiek gekomen: Is dit geen voortzetting van politiek met strafrecht? Zet die uitspraak de vrijheid van meningsuiting niet ernstig onder druk?
Het Europese Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) – en in navolging daarvan de Nederlandse rechter – biedt veel vrijheid aan degenen die hun mening willen uiten.[7] Een inmiddels klassieke uitspraak is dat ook (in het publieke debat gedane) uitlatingen worden beschermd die "schokkend, grievend of verontrustend" zijn. Het EHRM acht dat van fundamenteel belang, omdat in een democratische samenleving een open discussie moet kunnen plaatsvinden. Burgers dienen samen uit te kunnen zoeken waar het heen moet met een land.
Een beperking van de uitingsvrijheid moet "noodzakelijk zijn in een democratische samenleving". Daarvan is niet heel snel sprake, want een echte democratie kenmerkt zich door openheid, tolerantie en pluralisme, aldus het EHRM. Hierbij behoren met name uitlatingen van minderheden te worden beschermd. Zij hebben immers vaak afwijkende meningen. Voor een beperking moet ook sprake zijn van een "dringende maatschappelijke behoefte", benadrukt het EHRM. Die kan per land verschillen en nationale rechters hebben dan ook vaak een zekere beoordelingsmarge.
In Nederland is er sinds de jaren dertig wetgeving ten aanzien van discriminerend beledigen (van bepaalde bevolkingsgroepen) en aanzetten tot haat.[8] Doorgaans is de rechter terughoudend in zijn toepassing hiervan. Dat was destijds ook de bedoeling van de wetgever: "Alle, zelfs felle kritiek op opvattingen, die in de groep leven of op het gedrag van hen, die tot de groep behoren, blijft buiten het bereik van de strafwet."[9] Bedreigingen en oproepen tot geweld zijn echter verboden.

4. Le Pen en Féret veroordeeld, Wilders dus ook?

Voor politici geldt dat zij een bijzondere plek hebben in het rechtsbestel. Zij hebben enerzijds meer ruimte zich te uiten dan andere burgers, op basis van hun parlementaire onschendbaarheid.[10] Tegelijk wijst de rechter politici soms ook op hun speciale verantwoordelijkheid buiten het parlement, juist omdat ze publieke figuren zijn.[11]
De afgelopen jaren en ook dit jaar nog zijn er enkele zaken geweest, vooral rond politici, die van bijzonder belang zijn voor de zaak-Wilders. Het EHRM lijkt in deze kwesties een strengere lijn neer te zetten en (religieuze) bevolkingsgroepen meer te beschermen, iets wat het Hof in de zaak-Wilders overneemt: de dringende sociale reden om tot beperking van de uitingsvrijheid te komen "heeft het

EHRM, en de laatste jaren in steeds krachtiger bewoordingen, aanwezig geacht bij politici die kwetsen, intolerantie prediken en haat zaaien. (...) Het EHRM acht een volledige gelijkstelling van moslimgeloof met geweldsextremisme door een lid van een politieke partij, waaraan de conclusie wordt verbonden dat voor de islam in eigen land geen plaats is, zeker als dat ongenuanceerd gebeurt, verwerpelijk."[12] We zien dit terug in twee recente zaken van het EHRM, rond de politici Daniel Féret van het Waals Front National en Jean-Marie Le Pen, van het Franse Front National.

Féret werd – ondanks zijn onschendbaarheid – eind 2006 veroordeeld wegens het verspreiden van teksten met discriminerende en geloofs- en rassenhaatpropagerende uitlatingen in het openbaar en ook vanwege diens partijprogramma dat zich keerde tegen de islamisering van België.[13] Hij kreeg uiteindelijk een taakstraf van 250 uren, te vervullen in de sector die zich bezighoudt met de integratie van buitenlanders. Ook mocht hij zich tien jaar niet verkiesbaar stellen.[14] Het EHRM stelde: "Politieke toespraken die aanzetten tot haat op basis van religieuze, etnische of culturele vooroordelen zijn een gevaar voor de sociale vrede en politieke stabiliteit van democratische staten." En: "Het aanbevelen in immigratiekwesties van oplossingen zoals rassendiscriminatie bevordert waarschijnlijk sociale spanningen en ondermijnt het vertrouwen in democratische instellingen."[15] Het EHRM beschermt zo instituties en minderheden, een centraal element van de rechtsstaat. Bovendien: Féret was er echt op gericht zijn woorden in daden om te zetten als hij aan de macht zou komen. De rechter wil al met al door deze uitspraak de openbare orde en migranten beschermen.

De Franse politicus Le Pen[16] werd veroordeeld vanwege de uitspraak "Als de moslims eenmaal de baas zijn, zullen de Fransen langs de muren schuifelen en de ogen neerslaan." De Franse rechter veroordeelt hem tot aanzetten tot discriminatie van, en haat en geweld tegen, groepen personen vanwege hun herkomst, etnische achtergrond, ras en/of godsdienst. Hij zet volgens de rechter 'Fransen' tegenover 'moslims', en 'mensen' tegenover 'buitenlanders' en wekt hierbij gevoelens van vijandigheid jegens die 'buitenlanders'.[17] Het EHRM acht de klacht van Le Pen vervolgens "kennelijk ongegrond" (niet-ontvankelijk). Het stelt daarbij dat er veel ruimte moet zijn voor het publieke debat, maar dat die ruimte niet onbegrensd is. Hierbij houdt de rechter rekening met het moeizame integratieproces in Frankrijk, dat veel spanningen kent en soms met geweld verloopt. De straf van 20.000 euro is behoorlijk, al was een gevangenisstraf van maximaal 1 jaar ook mogelijk geweest.

Opvallend is dat Le Pen (overigens evenals Féret) niet tot geweld heeft opgeroepen en toch schuldig wordt bevonden. Volgens mensenrechtendeskundige R.A. Lawson is niet helemaal te overzien of hier een "welbewuste koerswijziging is ingezet. Zou het kunnen dat het Hof (...) meer overhelt naar de *streitbare Demokratie* – geen vrijheden voor de vijanden van de vrijheid? Of maakt het Hof onderscheid

tussen uitingen die zich tegen de overheid keren, en uitingen die het op bepaalde bevolkingsgroepen gemunt hebben?"[18]
Wat staat Wilders te wachten? Gezien de recente jurisprudentie is het niet te voorspellen. Het EHRM geeft veel ruimte aan de vrije meningsuiting, maar het lijkt de laatste tijd dus meer nadruk te leggen op de bestrijding van racisme, godsdienstkritiek en intolerantie. De veroordelingen van beide politici bevestigen dat. Wilders is dus allerminst 'veilig'. Tegelijk heeft de Nederlandse rechter een grote ruimte om – gezien de nationale context – tot een andere afweging te komen. Dit geldt met name als de bescherming van godsdienstige gevoelens op het spel staat.[19] Aangezien onze situatie minder gespannen lijkt dan bijvoorbeeld de Franse, is strafbaarheid niet noodzakelijk. Zo vond de Hoge Raad vorig jaar het ophangen van de poster met de tekst 'Stop het gezwel dat islam heet' niet strafwaardig.[20] Nu lijken Wilders' uitspraken ernstiger en ook meer gericht op de *aanhangers* van de islam, bijvoorbeeld door de islam gelijk te stellen aan geweldsextremisme en daarmee alle gelovigen als terroristen aan te merken. Alles bij elkaar laat de uitspraak zich moeilijk voorspellen. De rechter zal – als onafhankelijke instantie - uiteindelijk de omstandigheden van het geval moeten afwegen en zich moeten uitspreken over de uiterste grenzen van het debat. Deelnemers aan het debat mogen andere burgers niet buitenspel verklaren en daarmee uitsluiten van dat debat. Laten we aansluiten bij de woorden van E.J. Dommering, hoogleraar Informatierecht: "Het gaat erom dat er een normatief oordeel komt, vooral ook naar de beschadigde partij toe. Belangrijk is dat er een relatie wordt gelegd tussen zijn uitlatingen en het effect. (...) Mijn inschatting is dat de uitslag zal zijn dat hij zich voorzichtiger moet uitlaten. Dat is hoe dan ook winst, maar geen overwinning."[21]

5. Liefdevol kwetsen

De vraag is natuurlijk of er op juridische wijze überhaupt zo'n overwinning te behalen valt. Uiteindelijk is dat een kwestie van beschaving, die niet met rechtsmiddelen valt af te dwingen. We worden wel geacht verantwoord gebruik te maken van de vrijheid van meningsuiting – het is opvallend dat van alle grondrechten in het EVRM alleen artikel 10 aandacht heeft voor plichten en verantwoordelijkheden die men in acht moet nemen bij het gebruik van dit grondrecht! Maar het recht biedt slechts een ethisch minimum, van gebruikers zelf mag verwacht worden dat ze daar bovenuit gaan.[22] Het gebod tot naastenliefde roept ons op liefdevol met elkaar om te gaan. Dat betekent dat we met vriend en vijand het beste voorhebben, onze medemens recht willen doen, ook in het politieke debat. Paulus spreekt van deugden als liefde, vreugde en vrede, geduld, vriendelijkheid. Ook bidt hij dat de "liefde blijft groeien door inzicht en fijnzinnigheid", zodat we kunnen "onderscheiden waar het op aankomt."[23]
Maar gekwetst worden blijft een onvermijdelijk onderdeel van het publieke debat

en het is goed dat het recht dat – tot op zekere hoogte – toestaat. Was dat niet het geval, dan zou het onmogelijk worden controversiële onderwerpen nog ter sprake te brengen zonder minderheden of de meerderheid tegen het hoofd te stoten.[24] De uitingsvrijheid is er juist ook om – zo nodig scherp – kritiek te leveren op overheden en op opvattingen en gedragingen van mensen. Gekwetst worden is soms onvermijdelijk. Democratie schuurt – zonder wrijving geen glans. We kunnen hier ook verwijzen naar de profeten uit het Oude Testament.[25] Zij dienden waarheid en recht juist door scherpe uitspraken te doen. En ook Jezus zei mensen de onverbloemde waarheid. Tegelijk zocht hij in dit alles wel het heil van de ander. Hij wilde anderen niet buitensluiten, integendeel.[26]
Het is dus de kunst om te zeggen waar het op staat – en soms komt dat kwetsend over – maar tegelijkertijd de waardigheid van de medemens als schepsel van God hoog te houden. Dat sluit ook aan bij de geest van het EVRM, zoals verwoord door de rechter: de essentie van het EVRM is respect voor de menselijke waardigheid en de menselijke vrijheid.[27] Het gaat erom dat we debatteren met het doel de medeburger niet uit te sluiten van het publieke debat. Dat is wat anders dan Wilders vaak doet. Zijn opmerkingen zijn doelbewust grievend voor een groep inwoners van Nederland. Het lijkt erop of hij telkens weer probeert te verzinnen hoe nu weer zo kwetsend mogelijk de aandacht te kunnen trekken en hoe zo creatief mogelijk een bepaalde bevolkingsgroep te kunnen kleineren. Uiteraard zal Wilders inhoudelijk een punt hebben en willen maken, maar het sneeuwt – bewust – onder door de gekozen vorm. Bovendien luistert hij niet naar tegengeluiden. En is dat niet juist een belangrijk onderdeel van het publieke debat? Misschien heeft Wilders teveel geluisterd naar Hirsi Ali, die naar aanleiding van de Deense cartoons stelde dat het recht op kwetsen de kern van de uitingsvrijheid is. Mij lijkt dat doelbewust op iemands ziel trappen echter niet het doel van de vrije meningsuiting kan zijn, maar hooguit een betreurenswaardig neveneffect.[28] Debatteren vergt recht doen aan de andere partij, niet die uitsluiten.

6. Publiek debatteren: tussen absolutisme en relativisme

Het doel van het publieke debat is een open discussie gericht op het algemeen belang. Daarbij speelt de overtuiging dat er waarheid is een belangrijke rol, alsmede het besef van eigen feilbaarheid.[29] Wij mensen zijn onvolmaakt in ons kennen en juist daarom hebben wij elkaar nodig, om samen het goede te zoeken voor de samenleving. We hebben de publieke discussie nodig om meningen te testen en zo politieke 'waarheid' beter in het vizier te krijgen.[30] Niet dat iedere opvatting evenveel waard is, maar goede raad is onvoorspelbaar en wijsheid komt vaak uit onverwachte hoek. Waarheid wordt vaak niet herkend op het moment dat ze voor het voetlicht treedt.[31] We moeten niet op politiek-correcte manier van tevoren bepaalde meningen uitsluiten. Iedere stem die iets over het algemeen belang te

zeggen heeft moet gehoord kunnen worden. Hierbij is het goed opletten geblazen, want ware woorden zijn schaars. De vrijheid van meningsuiting gaat dus om goed spreken, maar ook om goed luisteren.

Hoe zit dat bij Wilders? Hij voegt zeker iets toe aan het publieke debat – een kritisch geluid over de islam – en maakt daarmee tegen de stroom in een punt waar hij vol in gelooft. Zijn opvatting sluit aan bij een groot deel van de bevolking en heeft zeggingskracht. Maar wil hij ook luisteren naar zijn opponenten? Heeft hij oor voor moslims en immigranten? Het lijkt er niet op. Dommering: "Wilders zegt wel dat hij de discussie zoekt, ook met Fitna. Wie de film nauwkeurig heeft bekeken, moet toch tot de conclusie komen dat je iemand uitnodigt voor een debat nadat je hem eerst met een honkbalknuppel op het hoofd hebt geslagen. Moslimopinieleiders zeggen wel dat de moslims hier flink van zijn geworden, maar sociaal onderzoek wijst uit dat vreemdelingenhaat jegens moslims de laatste jaren is toegenomen."[32] En Wilders zelf zegt over het gebrek aan echte communicatie met (en aanspreekbaarheid door) moslims: "Dat doe ik niet omdat ik de dialoog niet wil, maar omdat een debat niet mogelijk is. Dan is het zinloos."[33] Wilders lijkt vooral vol van zijn eigen verhaal en heeft weinig oog voor zijn 'tegenstanders'. Zijn mening is waar en behoeft daarom geen correctie, althans in zijn ogen. Vanuit een dergelijk absolutistisch standpunt gezien is gesprek dus ook niet nodig.[34]

Wilders' insteek lijkt haaks te staan op de huidige relativistische tijdgeest. Want waar Wilders uitgaat van zijn absolute, onfeilbare gelijk, is de trend momenteel eerder absolute twijfel aan een gelijk. Als echter waarheid persoonlijk en relatief is geworden, waarom zou je dan nog in gesprek gaan met elkaar? Waarom dan nog echt luisteren naar de opvatting van de ander? Waarom je nog serieus verdiepen in iemands mening? Waarom nog ergens naar streven? Hoofdredacteur van *NRC.Next* Rob Wijnberg, zelfverklaard nihilist, erkent dat. "Als geen enkele opvatting gezaghebbender is dan enig andere, waarom dan überhaupt nog opvattingen huldigen? Het gevaar van het nihilisme is aan de orde van de dag. Desinteresse en cynisme kenmerken immers al jaren het publieke debat in Nederland – voor zover je al van een echt debat kunt spreken."[35] Volgens Wijnberg heeft deze naar nihilisme neigende desinteresse niet alleen te maken met de kloof tussen burger en bestuur, maar ook met het wantrouwen jegens de media. Zij schotelen ons immers maar een subjectief, gemanipuleerd beeld voor.[36]

Volgens theoloog Stefan Paas zorgt dit postmoderne klimaat met een afnemend geloof in een overkoepelende, vindbare waarheid mede voor de toename van kwetsende uitlatingen in het publieke debat.[37] Als waarheid slechts persoonlijk is, moeten we de dingen niet te serieus meer nemen. Ironie en spot vervangen ernst en waarheid. Niets heeft meer de status van laatste ernst. Het gesprek met de ander is niet zo zinvol meer en wordt gemakkelijk vervangen door een gesprek over de ander. Het gaat er nog slechts om jezelf te profileren. Gelijk krijgen is

belangrijker dan de waarheid zoeken. Hierbij is niets meer heilig, behalve de individuele zelfexpressie. De vrijheid van meningsuiting zelf lijkt het laatste heilige huisje.
Voor het publieke debat over de inrichting en toekomst van de Nederlandse samenleving lijkt het stimulerend om zoveel mogelijk af te zien van spot en kwetsingen. Vanuit de overtuiging dat er vindbare waarheid is, maar dat we beperkte mensen zijn, moeten we het gesprek met de medeburger aangaan om zo tot een formulering van het algemeen belang te komen, in iedere tijd weer. Christenen doen dat met een open Bijbel, vanuit het geloof dat die voor de hedendaagse sociale en politieke vraagstukken onmisbare inzichten bevat (maar dus geen kant-en-klare oplossingen). Stefan Paas spitst het verder toe: " [Christenen] geloven dat de gebeurtenissen in het leven van Jezus Christus, zijn geboorte, zijn leven, zijn lijden, dood en opstanding het beslissende venster op de werkelijkheid zijn, dus ook op de morele orde waarover wij in Nederland debatteren. Wanneer wij deelnemen in het leven van hem in wie alle schatten van wijsheid en kennis verborgen zijn (*Kolossenzen* 2:3), ontvangen wij kennis van de werkelijkheid."[38]
Kortom: de kunst is het voeren van een open discussie gericht op politieke waarheidsvinding. Daarbij moeten we twee uitersten vermijden: enerzijds een absolutistische houding die zwelgt in het eigen gelijk en anderzijds een relativistische instelling die twijfel als begin- en eindpunt beschouwt.

7. Afsluiting

Mag Wilders zeggen wat hij zegt? Juridisch gezien is het nog niet zo duidelijk. Burgers – en zeker politici – hebben veel ruimte in het publieke debat om zich te uiten. Ook worden uitingen beschermd die kwetsend of aanstootgevend zijn. Tegelijk heeft het EHRM afgelopen jaar enkele politici (Féret en Le Pen) veroordeeld die in hun opstelling en uitlatingen wel erg op Wilders lijken. We moeten dus afwachten wat de nationale rechter zal gaan doen. Als het aan het Hof Amsterdam ligt, ligt een veroordeling in het verschiet. De Hoge Raad was eerder echter kritisch over de strafbaarstelling van een godsdienstkritische uiting. Het wordt dus spannend, ook voor Wilders.
Ook als de rechter de kwetsende uitlatingen van Wilders toelaatbaar acht, wil dat natuurlijk nog niet zeggen dat ze dat ethisch gezien ook zijn. De vrijheid van meningsuiting is er primair niet voor om mensen (nodeloos) te grieven en bevolkingsgroepen – al dan niet over de band van een religie – te discrimineren en kleineren. Men kan zich afvragen waarom Wilders in zijn islamdebat geen andere bewoordingen kiest. Hij kan zijn opvattingen toch ook op beschaafdere manieren verwoorden? Spotzucht bevordert het gesprek niet en gesprek is toch de manier om verder te komen in de Nederlandse samenleving. Relevant is de vraag hoe we in het publieke debat tot een beschaafde en opbouwende discussie komen, tot

een gesprek waarin over en weer geluisterd wordt. Waarin we een balans vinden tussen elkaar onverbloemd de waarheid zeggen en 'de boel bij elkaar houden' en waarin we aanspreekbaar zijn op onze woorden.
Is het zinvol hierbij het recht in te zetten? Enerzijds wil ik pleiten voor terughoudendheid bij het inzetten van juridische middelen om slechte ideeën te bestrijden. Het gevaar ontstaat dat controversiële zaken niet meer gezegd kunnen worden, hetgeen funest zou zijn voor het publieke debat. Belangrijk is dat er tegenkrachten worden gemobiliseerd zodat moslims zelf weerbaarder worden en meer van zich af kunnen bijten, zoals ook het Hof oppert. Uiteindelijk blijven deelnemers aan het publieke debat, burgers en politici, zelf verantwoordelijk voor hun doen en laten. En een mogelijke cultuurcrisis laat zich niet met juridische middelen oplossen. Anderzijds moge duidelijk zijn dat we het recht niet voor niets hebben. Het strafrecht is een uiterste remedie, maar wel een remedie. In ons staatsbestel heeft de rechter de taak op onafhankelijke wijze grenzen af te bakenen en normatieve uitspraken te doen. Zeker als burgers zelf het spoor bijster lijken te raken, hebben we de rechterlijke macht nodig die eigenrichting voorkomt en het zelfreinigend vermogen van de samenleving een helpende hand biedt.

Noten

1 *Nederlands Dagblad*, 29 maart 2008.
2 Dat is het voorstel van Mark Rutte: "De beste reactie op hate speech [is] more speech." (*NRC Handelsblad*, 21/22 februari 2009).
3 Aan dit citaat zijn vele andere toe te voegen, zoals: "En de Koran is het Mein Kampf van een religie die beoogt anderen te elimineren (...)." En: "De islam is een gewelddadige religie. Als Mohammed hier vandaag leefde, zou ik voorstellen om hem als extremist met pek en veren het land uit te jagen."
4 *NRC Handelsblad*, 1 juli 2008.
5 Het gaat hier om een zogenaamde artikel 12-procedure. Het Hof geeft daarin opdracht aan het OM om Wilders te vervolgen. In theorie kan het OM vrijspraak eisen, maar ook dan komt er een oordeel van de rechtbank. Zie Hof Amsterdam, 21 januari 2009, LJN BH0496.
6 Maurits Berger, hoogleraar Islam in het hedendaagse Westen, acht dit echter een typisch westerse benadering. Voor veel Nederlanders van buitenlandse afkomst geldt de gevoeligheid op dit punt niet, "omdat het simpelweg niet hun geschiedenis is. Voor Egyptenaren bijvoorbeeld, waren 'nazi's' bevrijders (...)." in *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* (2010/1): 74.
7 De vrijheid van meningsuiting is in onze Grondwet en onder meer in het Europese Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM) geformuleerd. Art. 7 (lid 1) Grondwet stelt: "Niemand heeft voorafgaand verlof nodig om door de drukpers gedachten of gevoelens te openbaren, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet." En art. 10 EVRM:
Lid 1: "Een ieder heeft recht op vrijheid van meningsuiting. Dit recht omvat de vrijheid een mening te koesteren en de vrijheid om inlichtingen en denkbeelden te ontvangen of te verstrekken, zonder inmenging van enig openbaar gezag en ongeacht grenzen. Dit artikel belet Staten niet radio-omroep-, bioscoop- of televisieondernemingen te onderwerpen aan een systeem van vergunningen."
Lid 2: "Daar de invloeden van deze vrijheden plichten en verantwoordelijkheden met zich brengt, kan zij worden onderworpen aan bepaalde formaliteiten, voorwaarden of sancties, die bij de wet zijn voorzien en die in een democratische samenleving noodzakelijk zijn in het belang van de nationale veiligheid, territoriale integriteit of openbare veiligheid, het voorkomen van wanordelijkheden of strafbare feiten, en bescherming

van de gezondheid of de goede zeden, de bescherming van de goede naam of de rechten van anderen, om de verspreiding van vertrouwelijke mededelingen te voorkomen of om het gezag en de onpartijdigheid van de rechterlijke macht te waarborgen."

8 Zie Art. 137c Wetboek van Strafrecht: "Hij die zich in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding, opzettelijk beledigend uitlaat over een groep mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging of hun hetero- of homoseksuele gerichtheid, wordt gestraft met (...)" Art. 137d Wetboek van Strafrecht: "Hij die in het openbaar, mondeling of bij geschrift of afbeelding, aanzet tot haat tegen of discriminatie van mensen of gewelddadig optreden tegen persoon of goed van mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging, hun geslacht of hun hetero- of homoseksuele gerichtheid, wordt gestraft met (...)"

9 Toen Theodor Holman in zijn column in het *Parool* (2 juli 1994) schreef dat hij iedere 'christenhond' nog steeds een misdadiger vindt, werd dat niet veroordeeld. De rechter vond het kwetsend, maar kwam toch tot vrijspraak, omdat er geen opzet tot beledigen aanwezig was. Het ging de auteur er in zijn artikel namelijk om waarheidsmonopolies te relativeren. Verder is het in dit verband interessant om te vermelden dat de Bond tegen het Vloeken zich in het verleden vele malen tot het OM heeft gewend om smaad en belediging van de christelijke bevolkingsgroep te doen vervolgen. Tot op heden zonder resultaat. Overigens valt het ook onder de godsdienstvrijheid om andere geloven 'dwaasheid' te noemen.

10 De zaak-Castells laat dat bijvoorbeeld zien: "Instellen van stafvervolging *kan*, maar terughoudendheid is geboden.", aldus R.A. Lawson in "Wild, Wilder, Wildst. Over de ruimte die het EVRM laat voor de vervolging van kwetsende politici" *NJCM-Bulletin* (2008/4): 474.

11 Zie Lawson (2008/4): 472, 473, waarin wordt verwezen naar onder meer de zaak-Erbakan (2006): "Juist van politici mag men verwachten dat zij zich in het openbaar onthouden van uitspraken die tot intolerantie kunnen leiden." Uitgebreider over dit thema A.J. Nieuwenhuis, "Tussen grondrechtelijke vrijheid en parlementaire onschendbaarheid: de vrijheid van meningsuiting van de parlementariër" *Tijdschrift voor Constitutioneel Recht* (januari 2010): 4-23.

12 In Norwood versus Verenigd Koninkrijk (EHRM, 16 november 2004, Appl.nr. 23131/03) werd een strafrechtelijke veroordeling vanwege het ophangen van een raamposter met een discriminerende oneliner toelaatbaar geacht. In deze zaak had een actief lid van een radicale antivreemdelingenpartij voor zijn raam een poster opgehangen, met daarop afgebeeld de brandende Twin Towers vergezeld van de tekst 'Islam out of Britain – Protect the British People'.

13 Het partijprogramma gebruikte bewoordingen als: het volk beschermen tegen de "veroveringslustige islam".

14 E.J. Dommering, hoogleraar Informatierecht, zegt hierover: "Ik vond de straf te hoog. Het gaat mij bij die zaak vooral om de kwestie dat wij in Europa, in tegenstelling tot de VS, ervoor hebben gekozen om discriminatie en haat zaaien juridisch te bestrijden." (*Groene Amsterdammer*, 28-01-10).

15 EHRM, 16 juli 2009, 15615/07.

16 EHRM, 20 april 2010, 18788/09; R.A. Lawson, "Schuifelend langs de muur – Het Hof markeert de grenzen van de vrijheid van meningsuiting voor politici" *NJCM-Bulletin* (2010/5): 533-540.

17 Lawson, ibidem, 533.

18 Lawson, ibidem, 538.

19 "De (...) jurisprudentie maakt duidelijk dat er ruimte is voor allerlei beleidsoverwegingen bij het al dan niet instellen van strafvervolging tegen Wilders.", aldus Lawson (2008/4): 479.

20 Iemand werd aanvankelijk veroordeeld vanwege de poster 'Stop het gezwel dat islam heet'. De rechter kwam tot die veroordeling gezien de verbondenheid tussen de islam en haar gelovigen. Die uitleg was echter te ruim volgens de Hoge Raad (10 maart 2009, LJN BF0655). Die vond dat beledigende uitlatingen over een godsdienst als zodanig niet strafbaar zijn; dat geldt alleen als ze onmiskenbaar betrekking hebben op een bepaalde groep mensen die zich door hun godsdienst onderscheiden van andere. In dit geval richtte de belediging zich tot de islam, niet tot moslims.

21 *Groene Amsterdammer*, 28 januari 2010.

22 Vgl. J. Douma, *Ethiek en recht* (Kampen: Van den Berg, 1990), 70: "Terwijl het in de ethiek gaat om goed en kwaad, zouden we kunnen zeggen dat het strafrecht zich bezighoudt met kwaad en minder kwaad."

23 Filippenzen 1:9-10a.

24 Zie bijvoorbeeld de zaak rond voormalig RPF-politicus Leen van Dijke, wiens voor homoseksuelen kwetsende uitlatingen werden beschermd door uitings- en godsdienstvrijheid.

25 Zie Lodewijk Dros, "Kwetsen is juist heel Bijbels", *Trouw*, 26-01-08.

26 Vgl. Eimert van Middelkoop, "De waarheid moet altijd gezegd kunnen worden", *Trouw*, 5 mei 2008: "Laten we, gepolijst of ongepolijst, de ander zoeken, niet om hem uit te sluiten, maar om hem in te sluiten in het domein van waarheid, recht en vrijheid."

27 In de zaak Christine Goodwin (Lawson (2008/4): 482).

28 Vgl. André Rouvoet in deze zin in: *Het Hart van de zaak* (Amsterdam: Bert Bakker, 2006), 222-225.
29 Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditaties* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 308, 309.
30 Zie over de relatie tussen de vrijheid van meningsuiting en het publieke debat bijvoorbeeld A.J. Nieuwenhuis, 5-7.
31 De liberale filosoof J.S.Mill haalt in dit verband Socrates en Jezus aan als voorbeelden in *Over vrijheid* (Amsterdam: Boom, 1978), 62, 63.
32 *NRC Handelsblad*, 28 januari 2009.
33 *Algemeen Dagblad*, 18 augustus 2007, aangehaald door Henk Medema in *Nederlands Dagblad*, 11februari 2010. Medema laat zien dat Wilders stelselmatig niet aanspreekbaar wil zijn op zijn woorden. "Hij bevraagt. Maar hij weigert consequent en categorisch zichzelf normatief serieus te nemen. Van iedere respons op zijn woorden – met name als die respons verwerping is – wijst hij terug naar wat hijzelf gezegd heeft, daarbij zich beperkend tot het waarheidsgehalte. Enige normatieve binding tussen Geert Wilders en de aangesprokene(n) wordt ontkend."
34 Ik vermijd hier de term fundamentalisme, omdat die gemakkelijk misverstanden kan oproepen. Zie overigens voor een inzichtgevende bepaling omtrent de begrippen 'fundamentalisme' en 'relativisme': Peter Berger and Anton Zijderveld, *In Praise of doubt. How to have convictions without becoming a fanatic* (New York: HarperCollinsPublishers, 2009).
35 *NRC Handelsblad*, 7/8 maart 2009: "Niemand heeft, in metafysische zin, meer recht van spreken dan een ander. Maar dat neemt niet weg dat dit uitgangspunt in de dagelijkse praktijk van een publiek debat wel degelijk nadelige effecten heeft. Voor het grootste nadelige effect waarschuwde Nietzsche zelf al toen hij God (oftewel de waarheid) 'dood' verklaarde: het gevaar van het nihilisme. Als geen enkele opvatting gezaghebbender is dan enig andere, waarom dan überhaupt nog opvattingen huldigen? Het gevaar van het nihilisme is aan de orde van de dag. Desinteresse en cynisme kenmerken immers al jaren het publieke debat in Nederland – voor zover je al van een echt debat kunt spreken."
36 Met als nihilistisch gevolg: "We hechten geen waarde meer aan nieuws ('het is maar een beeld'), we wantrouwen de bron ('de media manipuleren') en we zijn bovendien cynisch over de mogelijkheid tot verandering ('het is nu eenmaal zo'). De ironie van deze desinteresse is dat ze vaak zelfversterkend werkt." (*NRC Handelsblad*, 7/8 maart 2009) Wijnberg roept op dit patroon te doorbreken, maar je kunt je met recht afvragen waarom eigenlijk. Elders zegt hij namelijk: "Ik ben bij uitstek van de huidige generatie twintigers. Zoals de jeugd in de dertiende eeuw in God geloofde, zo geloven wij in niets. Wij zijn structureel sceptisch. Daar kun je op twee manieren mee omgaan. Je kunt cynicus worden, maar je kunt ook - zoals ik - zeggen: als alles zinloos en flauwekul is, maakt het niet uit waaraan je je verbindt, zolang het maar tijdelijk is. Behalve aan mijn vriendin, hoed ik me ervoor serieus aanhanger te worden van wat dan ook. Ik doe alleen mee aan dingen die op dit moment bruikbaar voor me zijn. (...) Mensen die veel nadenken zoals ik, zijn doorgaans niet de types die erg doelgericht zijn. Filosofen blijven maar peinzen over de zin van het leven, wat wel en niet moreel verantwoord is, rechtvaardig of goed. Mijn filosofie is erop gericht daarvan af te komen. Ik omarm het nihilisme. Het verlamt me niet zoals bij veel andere filosofen, het geeft me juist de ruimte zelf te kiezen waar ik zin in heb. *Veel mensen zeggen: "Zo'n manier van denken leidt tot het recht van de sterkste." Zo werkt het inderdaad in de wereld. Kijk om je heen. Mensen stelen, liegen zestig keer per dag, declareren ten onrechte bonnetjes. Zo is het nou eenmaal.*" (http://www.intermediair.nl/artikel/de-loopbaan-van/80217/rob-wijnberg-omarmt-het-nihilisme.html, cursivering GJS.)
37 Paas, ibidem, 306, 307.
38 Paas, ibidem, 53-54. Vgl. ibidem, 137: "Houdt dit in dat een christen altijd gelijk heeft? Zeker niet. Het epistemologisch standpunt van de christen is kwetsbaar. Zijn kennis van de morele orde hangt direct samen met de groei van zijn liefde en gehoorzaamheid. Dit is een dagelijks proces, dat in dit leven nooit tot perfectie zal komen. 'Ons kennen schiet tekort', zegt Paulus. (...) Het is wat het is: een uitdiepen en verder verkennen van een morele orde die wij ten dele kennen, maar niet het ontwerpen van geheel nieuwe morele waarden."

Een liberale injectie in christelijke politiek

Stefan Paas

1. Christenen en individuele vrijheid

In christelijke discussies over politiek en samenleving zijn 'liberalen' nogal eens het mikpunt. Liberalen hebben een oppervlakkig, optimistisch, individualistisch mensbeeld. Hun vrijheidsbegrip is leeg en komt neer op het domweg vermeerderen van keuzemogelijkheden. Omdat liberalen alle nadruk leggen op de menselijke wil als de maker van betekenis en geen oog hebben voor transcendente normen of morele tradities die ons betekenis geven 'van buitenaf', loopt dit liberale project uit op het trivialiseren van elke keuze. Zo is liberalisme paradoxaal genoeg een aantasting van de menselijke waardigheid. Liberalen plegen dit te verbloemen door hoog op te geven van de westerse beschaving en in het algemeen een naïef vooruitgangsgeloof te omarmen.

Deze kritiek is niet helemaal onzin. Er zijn vormen van liberalisme die behoorlijk lijken op dit profiel. Het emancipatieliberalisme dat zijn weerslag heeft gevonden in het *Liberaal Manifest* van de VVD is een goed voorbeeld van dit lege en oppervlakkige liberalisme, dat veel (orthodoxe) christenen afschrikt.[1] Maar ik ben ervan overtuigd dat hiermee niet alles is gezegd. Liberalisme is een veelzijdige familie van politieke stromingen,[2] waaronder varianten die diepchristelijke inzichten hebben bewaard – misschien wel meer dan sommige versies van wat zich vandaag 'christelijke politiek' noemt.

In dit artikel verdedig ik dat één van de kernbegrippen van het liberalisme, namelijk individuele vrijheid, een meer centrale plaats zou moeten krijgen in christelijke bezinning op politiek. De lakmoesproef daarvoor is de mate waarin christelijke politiek van harte bereid is ruimte te maken voor niet-christelijke keuzes van burgers. Met 'van harte' bedoel ik dat die bereidheid niet wordt ingegeven door pragmatische overwegingen als de onhaalbaarheid van een christelijke staat vandaag de dag, maar door principiële overtuigingen die voortkomen uit het christelijk geloof zelf.

2. Enkele uitgangspunten

Eerst wil ik enkele uitgangspunten nader toelichten. Woorden als 'regering', 'overheid' en 'politiek' gebruik ik hier door elkaar heen als aanduidingen voor de instantie die *wetten* uitvaardigt en handhaaft. Naar mijn mening is dit de kernfunctie van wat wij een 'overheid' noemen, afgezien van wat zij misschien nog

meer doet. Het handhaven van wetten heeft vervolgens een *dwingend* karakter. Het is mooi en gewenst dat mensen uit overtuiging de wet gehoorzamen, maar als het niet goedschiks gaat, dan zal het kwaadschiks moeten. Dit dwingende karakter is kenmerkend voor het optreden van de overheid. Opnieuw: zij zal méér doen dan dwingen, maar een overheid die niet kan dwingen, is een overheid die niet naar behoren functioneert.[3] Hieruit volgt, in de derde plaats, dat een overheid dus altijd de *vrijheid* van mensen zal beperken. Mensen mogen hun leven leiden zoals zij willen, voor zover dit binnen de wettelijke kaders valt. Als zij daarbuiten treden, eigenen zij zich meer vrijheden toe dan hun is toegestaan. De overheid zal dan ingrijpen.

Deze kenmerken van aardse regeringen hebben geleid tot een stroom van theologische en filosofische bezinning. Daarin wordt geprobeerd antwoord te geven op minstens vier belangrijke vragen:

1. *Wat is de legitimiteit van aardse overheden*? Welk recht hebben mensen om over andere mensen te regeren en zo hun vrijheden te beperken? In de christelijke traditie is deze vraag altijd beantwoord met de stelling dat de overheid door God gegeven is. Mensen mogen regeren, niet omdat zij beter zijn dan anderen of omdat de machtsverhoudingen in hun voordeel zijn gekanteld, maar omdat zij door het Hoogste Gezag daartoe zijn aangesteld en verantwoordelijk worden gehouden.
2. *Welke regeringsvorm is de beste*? Gegeven het feit dat overheden veel macht bezitten over andere mensen, is de vraag altijd gesteld wie dan het beste kan regeren. Een (hopelijk wijze) enkeling? Een elite van de besten onder het volk? Of moet het volk zichzelf regeren? Hoewel christenen momenteel breed en met een vloed van argumenten de democratie aanvaard hebben, is het belangrijk om te zien dat de christelijke traditie als geheel vrij onverschillig staat tegenover de vraag wie het beste kan regeren. In de Bijbel zelf vinden we verschillende staatsvormen op een rij, zonder dat één een duidelijke voorkeur krijgt.
3. *Welke gestalte moet 'regering' krijgen*? Deze vraag is in de westerse geschiedenis, onder sterke invloed van het christendom, vooral juridisch-constitutioneel beantwoord. Overheden kunnen hun regerende taak het beste uitoefenen door zichzelf te onderwerpen aan de wet en door zelf te regeren via wetgeving en wetshandhaving. Hiermee worden vormen van regering tegengegaan die zich baseren op de willekeur van een vorst of op toevallige machtsverhoudingen.
4. *Hoeveel bevoegdheid moet een overheid krijgen*? Onder deze vraag valt een cluster van andere vragen, over de taak van de overheid en de middelen die zij daarvoor moet hebben. De uitersten aan beide kanten zijn de dictatuur en de nachtwakersstaat. In een dictatuur ziet de overheid het als taak om het volk tot in de kleine details van het leven voor te schrijven hoe het moet leven.

> Zij zet daarvoor alle dwangmiddelen in waarover zij beschikt. In een nachtwakersstaat is de taak van de overheid tot het uiterste minimum teruggebracht: zij zorgt voor de verdediging van de grenzen en de bestrijding van misdaad en laat de rest over aan de samenleving.

Het is belangrijk deze vragen goed te onderscheiden. Veel moderne liberalen suggereren bijvoorbeeld dat individuele vrijheid nauw verbonden is met de vraag naar de juiste regerings*vorm*. De individuele vrijheid is dan vanzelfsprekend beter gewaarborgd in een democratie dan in een monarchie. Maar er is geen noodzakelijke verbinding tussen individuele vrijheid en democratie. De vraag wie er moet regeren is een andere dan de vraag tot hoever de regering zich mag bemoeien met mijn leven.[4] Juist liberale denkers als J.S. Mill hebben gewezen op het gevaar dat de publieke opinie in een democratie zo dominant kan zijn, dat de vrijheden van minderheden met afwijkende overtuigingen in het gedrang komen. In de geschiedenis is gebleken dat sommige verlichte despoten die vrijheden meer respecteerden dan volksregeringen.
Individuele vrijheid heeft dus vooral te maken met de vierde vraag hierboven. Het gaat hier om de ruimte die de overheid mag claimen, afgezien van de vorm die zij aanneemt. Die ruimte is afhankelijk van het aantal taken en bevoegdheden dat we de overheid toekennen. In het algemeen zullen denkers die de overheid een grote taak toeschrijven minder plaats geven aan individuele vrijheid, terwijl het omgekeerde het geval is bij denkers die de taak van de overheid bescheiden willen invullen. Ikzelf schaar mij bij die laatste groep. Daarvoor heb ik drie theologische argumenten:

1. De aard van ons mens-zijn om, staande onder Gods uitnodiging, Hem en onze naaste lief te hebben, vraagt om een inrichting van de samenleving die de persoonlijke levensinvulling van mensen zoveel mogelijk respecteert.
2. De taak van de overheid is primair het beteugelen van het kwaad en niet het opbouwen van het goede leven.
3. De zwakheid en zonde van mensen en de complexiteit van ons menselijk bestaan vragen om een terughoudende opstelling van de overheid.
   Voor mij betekent dit dat een christelijke bijdrage aan de politiek zich zal richten op een beperkte rol van de overheid, die zoveel mogelijk ruimte geeft aan de individuele vrijheid van burgers. In het vervolg werk ik deze argumenten verder uit.

3. Gods uitnodiging en onze vrijheid

Een christelijke mensbeschouwing legt de nadruk op het antwoordkarakter van ons bestaan. Wij scheppen onszelf niet, maar reageren op wat God ons gegeven heeft. De wereld en wijzelf hebben onze oorsprong in Gods gevende liefde.[5]

Zoals bijvoorbeeld het verhaal van Jezus over de vader en de twee zonen laat zien,[6] is daarmee ook het karakter getekend van Gods verhouding tot zijn schepping. God biedt zijn schepping ruimte en vrijheid om te reageren op zijn geschenk. De theoloog Berkhof spreekt hier van Gods 'weerloosheid', dat wil zeggen: "de eigenschap krachtens welke Hij ruimte laat voor zijn 'tegenover' en de vrijheid, het initiatief en de reactie van dat tegenover aanvaardt en ondergaat."[7] We moeten deze 'weerloosheid' niet zien als 'onmacht'. God laat de mens niet vrij omdat Hij niet anders kan. In de Bijbel is de schepping een vrolijk en soeverein initiatief, dat werd genomen "terwijl de morgensterren samen jubelden en Gods zonen het uitschreeuwden van vreugde."[8] In de christelijke theologie wordt benadrukt dat de schepping niet noodzakelijk voortvloeit uit Gods wezen en ook niet aan Hem wordt ontwrongen. Ons bestaan is een vrij en vreugdevol geschenk.

De ruimte die God ons geeft, is niet leeg. Zij is gevuld met een uitnodiging om ons toe te vertrouwen aan onze Schepper. Ons wordt gevraagd te vertrouwen op zijn liefde en genade als basis voor ons leven. Wij kunnen dit weigeren en veel mensen doen dat ook. Maar het is belangrijk om te zien dat deze weigering om God te vertrouwen alleen mogelijk is vanuit de vrijheid die God ons geeft om te reageren op zijn liefdevolle uitnodiging. Zo is elk leven altijd een statement van vertrouwen (of het gebrek daaraan). God verhindert het niet wanneer mensen hun vertrouwen geven aan andere 'goden'. Hij vernieuwt daarentegen zijn uitnodiging in de menswording, kruisiging en opstanding van Jezus Christus. Door dit Evangelie roept God ons op Hem en onze naaste lief te hebben en zo tot onze bestemming te komen.

Wanneer christenen dit beamen, moeten zij er volgens mij naar streven dat christelijke politiek de ruimte respecteert die mensen nodig hebben om te kunnen ingaan op Gods uitnodiging. Dit kan alleen wanneer zij die uitnodiging ook kunnen afwijzen. Alleen de maffia doet aanbiedingen die niemand kan weigeren. Anders gezegd: geloven kan niet onder dwang gebeuren. Dit inzicht is niet typisch christelijk; we vinden het al in de klassieke oudheid en ook de Koran spreekt ervan. Een probleem met dit inzicht is dat de praktijk laat zien dat aanvankelijke bekeringsdwang op termijn (bijvoorbeeld in de tweede of derde generatie) wel degelijk kan leiden tot overtuigd geloof. Bijna elke Zuid-Amerikaan die nu enthousiast christen is, heeft voorouders die te vuur en te zwaard gedoopt zijn.

In de vroegmoderne westerse politieke bezinning was men er ook van overtuigd dat dit inzicht belangrijk is, maar geen afdoende waarborg vormde tegen geloofsdwang. Zo ontstonden pleidooien voor gewetensvrijheid, als een verdere ontwikkeling van het principe 'geloof kent geen dwang'. Zulke pleidooien liepen ongeveer als volgt: wanneer iemand wordt gedwongen tegen zijn geweten in een bepaalde geloofsovertuiging te belijden, dwingt men hem te zondigen. Immers, wanneer iemand zelf overtuigd is van de waarheid van dogma A en wordt gedwongen dogma A te ontkennen, zondigt hij naar eigen overtuiging. Ongeacht

de vraag of dogma A nu waar is of niet, heeft deze persoon toch gezondigd, omdat hij willens en wetens ongehoorzaam was aan Gods waarheid (zoals hij deze zag). Hij is mensen meer gehoorzaam geweest dan God.
Dit pleidooi is te vergelijken met de opmerkingen van de apostel Paulus over de 'sterken' en 'zwakken' in het geloof.[9] Een 'sterke' die een 'zwakke' overhaalt tot zijn eigen standpunt, zonder de 'zwakke' innerlijk te overtuigen van de waarheid van dat standpunt, verleidt de 'zwakke' tot zonde. Kortom: iemand dwingen om te geloven is misschien op den duur wel mogelijk, maar is per definitie fout, omdat het contraproductief is. Met het doel iemands ziel te redden, stort men hem in het verderf.
Wanneer eenmaal is geaccepteerd dat geloofsdwang niet strookt met christelijke principes, kan vervolgens de discussie ontstaan wanneer er sprake is van 'dwang'. Het is duidelijk dat dreiging met straffen een poging is tot dwang. Maar geldt hetzelfde niet wanneer men het gemakkelijker en aantrekkelijker maakt voor burgers om christen te zijn dan iets anders? Of wanneer het voor niet-christenen moeilijker is om hun eigen levensovertuiging volwaardig in praktijk te brengen dan voor christenen? Of wanneer het voor een christelijk theoloog gemakkelijker is om boeken te schrijven dan voor een moslim of een atheïstisch filosoof? Historisch gezien vloeien zodoende de fundamentele vrijheden van meningsuiting, vergadering en dergelijke voort uit de fundamentele erkenning van gewetensvrijheid. Wil dit geen wassen neus zijn, dan zullen niet-christelijke levenskeuzes evenveel ruimte moeten krijgen als christelijke. Dit vloeit niet voort uit relativisme of onverschilligheid, maar uit de overtuiging dat ieder mens de ruimte nodig heeft om in te gaan op Gods aanbod en dat dit alleen mogelijk is wanneer hij of zij de vrijheid heeft dit aanbod af te wijzen.

4. De taak van de overheid

Wat moet de overheid doen? Moet zij alles doen wat zij kan doen? En moet zij alles doen wat goed is? In dit soort vragen gaat het om de rechtvaardigingen die de overheid levert voor haar optreden. Stel dat de overheid roken verbiedt in openbare gelegenheden, met als argument dat roken ongezond is. De onmiddellijke wedervraag is of dit het overheidsingrijpen voldoende rechtvaardigt. Heeft de overheid als taak de bevolking gezond te houden? Zo ja, waarom? Is dit verbod gerechtvaardigd om de simpele reden dat het beter is voor mensen om niet te roken? Maar er zijn zoveel dingen 'goed' voor mensen. Snoepen is ongezond. Moet de overheid snoepen verbieden? Overspel is slecht voor relaties. Heeft de overheid als taak sterke huwelijken te bevorderen en moet zij daarom overspel bestraffen?
Duidelijk is dat rechtvaardigingen voor overheidsoptreden direct verwijzen naar de taak van de overheid. Om die taak goed te kunnen omschrijven, moeten we

haar onderscheiden van de taak van individuen en van de samenleving. Het is een ieder duidelijk dat de overheid niet concurreert met individuele taken, zoals eten, wassen, trouwen, werken en kinderen krijgen. De overheid doet dit niet voor ons. De discussie rond de taak van de overheid ligt vooral op een ander terrein: de verhouding tussen overheid en samenleving.

Hier zijn twee belangrijke denklijnen te onderscheiden. De één kent de overheid een actieve rol toe bij het vormen en tot ontplooiing brengen van de samenleving. De ander kent de overheid een reactieve en beschermende rol toe. Zij 'maakt' de samenleving niet, maar faciliteert haar en verdedigt haar tegen het kwaad.[10]

Er is een oeroude gedachte dat de samenleving wordt geschapen door de politiek. Die gedachte is al te vinden in het oude Nabije Oosten, waar het ontstaan van volken en staten werd teruggevoerd op een mythologische strijd van de goden tegen de chaos. Het resultaat van die strijd, zoals beschreven in de mythologie van het oude Babel of Ugarit, was de stichting van een stad en de vestiging van het koningschap. Daarmee was een eiland van orde geschapen in een zee van chaos. De taak van de koning was vervolgens dit domein van orde te beschermen en het bovendien uit te breiden ten koste van de chaos. In dit scenario is oorlogvoering een heilige zaak; het is een voortzetting van de oorspronkelijke schepping. Deze denklijn herleeft in de vroegmoderne tijd, bij denkers als Hobbes en Spinoza. Alles begint met een sociale chaos, waarin iedereen oorlog voert tegen iedereen. De sterfelijke god van de politiek brengt hierin orde aan. Vanzelfsprekend moet zo'n instantie worden bekleed met het gezag van de Schepper zelf.

In de christelijke traditie begint de wereld echter niet met oorlog, maar met een tuin en het in cultuur brengen van de aarde. Politiek is dus geen scheppende instantie, zoals in oudoosterse mythologieën en bij veel seculiere denkers. Politiek is in de klassieke christelijke visie een reactieverschijnsel, een noodzakelijke bijzaak. De overheid werd volgens de kerkvaders ingesteld in Genesis 4 (de bouw van de eerste stad) of in Genesis 9, als Noach uit de ark komt en er wetten moeten komen over moord en doodslag.

Dit is één van de meest fundamentele christelijke inzichten als het gaat om politiek. Aardse overheden zijn ingesteld 'vanwege de zonde'. De klassieke christelijke traditie heeft zich altijd een prepolitieke samenleving kunnen voorstellen. In zo'n samenleving kon er sprake zijn van gecoördineerde actie, organisatie, van gezag zelfs. Maar politiek of de instelling van een overheid met een geweldsmonopolie werd alleen nodig door de infiltratie van het kwaad in deze samenleving. De samenleving had bescherming nodig. Dit stelt de klassiek-christelijke visie op politiek scherp: belangrijk, maar niet te belangrijk. Wij moeten politiek niet te serieus nemen. Als dat toch gebeurt, komen er brokken van, zoals bijvoorbeeld atheïstische regimes genoegzaam hebben aangetoond.

Op een andere manier nemen sommige moderne christelijke stromingen de politiek echter óók te serieus. In neogereformeerde politieke bezinning, vooral in

Amerika, wordt nogal eens de nadruk gelegd op de rol van de overheid bij het tot 'ontplooiing' of 'bloei' brengen van de samenleving. Politieke activiteit is dan een vorm van rentmeesterschap en maakt deel uit van de cultuuropdracht in Genesis 1:26-28. Het leven in een politieke samenleving is een uniek middel waarmee God bepaalde dimensies in mensen tot bloei brengt die anders niet tot bloei hadden kunnen komen. Dit betekent dat de overheidstaak nooit beperkt kan blijven tot het bestrijden van misdaad en het beperken van de effecten van de zonde. De overheid doet niet alleen aan reparatie en onderhoud, maar zij bouwt ook mee aan het samenleven van mensen tot eer van God. Zelfs wanneer er geen zonde was geweest, zou er een overheid nodig zijn geweest. Politiek is een instrument in dienst van God om zijn toekomst te bewerken.

Ik wil graag benadrukken dat dit, voor zover mij bekend, geen klassiek christelijk denken is. We vinden het niet in het Nieuwe Testament, niet bij de kerkvaders en ook niet in de christelijke traditie tot de twintigste eeuw. Dat alles moet ons al enigszins argwanend maken tegen een dergelijke schoon klinkende visie. Het feit dat de politiek nobele doelen nastreeft en goede dingen doet, is niet voldoende reden om de vrijheid van de samenleving te beteugelen. Er zijn zoveel goede dingen die gedaan kunnen worden en zoveel nobele doelen om na te streven, maar dat is op zichzelf geen reden om ze door de *overheid* te laten doen. Overheidsactie is in zijn kern *oordelen*.[11] Het moet worden gelegitimeerd als een *rechtshandeling*, als het verhinderen of bestraffen van kwaad. Dit kan kwaad zijn dat al is verricht (misdaden), maar het kan ook kwaad zijn dat in de toekomst dreigt te ontstaan, bijvoorbeeld door consequente achterstelling van bepaalde groepen of regio's.[12] In het laatste geval kan het toekennen van subsidies of het aanleggen van infrastructuur dus ook behoren tot de overheidstaak.

In haar verschijningsvormen kan de taak van de overheid dus tamelijk uitgebreid zijn. In haar aard is zij echter beperkt. Telkens draait het om de legitimatie van overheidsoptreden. Dit is niet bedoeld om, met een beroep op de zogenaamde 'cultuuropdracht' samenlevingen tot bloei te brengen. Bloeien moet de samenleving zelf doen. Het werk van de overheid is dit mogelijk te maken, door bescherming te bieden tegen het voortdurend dreigende kwaad.

In de tweede plaats moeten we politiek niet legitimeren vanuit Gods toekomst. Politici doen goed werk, maar zij bouwen niet aan Gods Koninkrijk. Politieke orde is geen voorsmaak van Gods volmaakte vrede en gerechtigheid. In herinnering aan Augustinus zou ik hier een ander kader willen introduceren: aardse politiek kan op zijn best een *analogie* vormen van Gods gerechtigheid en vrede.[13] Dat doet zij door van zichzelf af te wijzen, door zich niet op te werpen als de gids naar het heil en door de kerk in staat te stellen haar missiewerk zo goed mogelijk te doen. En op zijn slechtst is aardse politiek een parodie op Gods gerechtigheid en vrede. Dat is het geval wanneer overheden zich opwerpen als scheppers en goden, als de ultieme focus van loyaliteit. Aardse politiek bevindt zich zodoende

tussen de beide polen van Romeinen 13 en Openbaring 13.
Ik concludeer dat een aardse overheid niet als taak heeft mensen tot het goede leven te leiden. Haar taak is het om een samenleving te beschermen en te faciliteren, waarin het goede leven te vinden is. Omdat dit goede leven voortdurend wordt bedreigd door erosie en trivialisering, moet de overheid waakzaam zijn. Zij moet erop blijven letten dat echte keuzes mogelijk zijn. Maximale individuele keuzevrijheid kan daarmee op gespannen voet staan. Het vermenigvuldigen van tv-zenders kan bijvoorbeeld leiden tot een vervlakking van het aanbod. Er is een zeker 'beschermd aanbod' nodig, waarin creativiteit, kunstzinnigheid en diepgang tot stand kunnen komen zonder de voortdurende druk van commerciële belangen (ofwel 'kijkcijferterreur'). Tegelijk moet de overheid ervoor oppassen dat zij dit aanbod niet inhoudelijk censureert of bijstuurt via subsidies. Een overheid die de aard van haar taak beperkt opvat als bescherming van de samenleving tegen het kwaad, heeft daarom wel degelijk een visie op het goede leven nodig. Althans, zij moet een visie hebben op de *voorwaarden* die nodig zijn om dit goede leven mogelijk te maken en zij zal besef moeten hebben van de gevaren die het bedreigen. Dit, en niet een programmatisch uitgevoerde visie op het goede leven, is haar normatieve inzet. Om met Abraham Kuyper te spreken: de overheid zal moeten waken voor de dwang van eenvormigheid die het moderne leven zo vaak bedreigt.[14] Individuele keuzevrijheid kan alleen iets voorstellen in een kwalitatief hoogwaardige, gevarieerde samenleving.[15]
Concreet betekent dit dat de overheid investeert in gezinnen, in onderwijs en kunst, in een goede publieke omroep, en dat zij publiekelijk de waarde onderkent van religieuze tradities. Zij zal zorgen voor een eerlijke verdeling van welvaart en bescherming van de zwakken in de samenleving, omdat juist hun vrijheden zo gemakkelijk worden aangetast door de sterken. Zij zal waakzaam zijn tegen commercialisering en de daarmee gepaard gaande verplatting van keuzes. Maar het is niet haar taak om mensen voor te sorteren voor enige levensbeschouwing en zij moet steeds waakzaam zijn wanneer zij daartoe wordt uitgenodigd.

5. Zwakheid en zonde

Liberalen wordt vaak een te optimistische mensvisie verweten. Vaak is dat terecht. Er is echter een oude liberale denklijn die opkomt voor de vrijheid van het individu, juist vanuit de overtuiging dat de mens zwak is en zondig. Uit dit besef komt een diep wantrouwen voort ten aanzien van ambitieuze politieke projecten. Volgens de negentiende-eeuwse liberaal Lord Acton heeft het christelijk geloof de diepte, subtiliteit en alomtegenwoordigheid van het kwaad aangetoond. "Een christen is verlicht, gehard en gescherpt met betrekking tot het kwaad; hij ziet het waar anderen het niet zien."[16]
Christenen gruwen vaak van goedkope praatjes als 'mensen weten zelf wat het

beste voor hen is'. Zij benadrukken dat mensen geneigd zijn tot het kwade. Het probleem is dat zij dit vaak niet verwerken in hun politieke visie. Zeker theocratisch gestemde christenen lijken soms te denken dat, ook al weten mensen niet wat goed is voor henzelf, christenen toch zeker wel weten wat goed is voor anderen. Een beroep op de zondigheid van mensen kan zo naadloos verbonden worden met een pleidooi voor vergaande overheidsinvloed. Van individuele vrijheid kan immers toch nauwelijks sprake zijn bij mensen die zelf niet weten wat goed voor hen is?

Het probleem is dat deze christenen de zonde niet serieus genoeg nemen. Als mensen werkelijk zondig zijn, dan zijn overheden dat ook. Van Lord Acton is ook de uitspraak afkomstig dat macht corrumpeert en dat absolute macht absoluut corrumpeert. Zijn steun voor democratie rechtvaardigde hij met de woorden: "Het gevaar is niet dat een bepaalde klasse niet geschikt is om te regeren. Geen enkele klasse is geschikt om te regeren."[17] Wie serieus gelooft in de zondigheid van mensen, zou alleen al daarom de taak van de overheid beperkt willen houden.[18]

Liberalen in de lijn van Acton geloofden niet in de verbeterbaarheid van de mens. Mensen zijn zondige schepselen, diep afhankelijk van Gods genade. Daaruit volgt dat politiek enerzijds volop rekening moet houden met deze zondige natuur van mensen, anderzijds zichzelf moet beperken in de wetenschap dat zij niet kan leveren wat de mens echt nodig heeft.

Tegelijk is dit geen nihilistische politiek, die zich slechts kan neerleggen bij de omstandigheden. Mensen zijn zondaars, maar wel *gevallen* zondaars. Edmund Burke, een andere vertegenwoordiger van deze denklijn, zei het als volgt: "Er is iets waarvandaan we zijn gevallen, iets wat wij hadden moeten zijn, een morele orde die goedheid, schoonheid en harmonie inhoudt, en wij moeten ons nog steeds zoveel mogelijk oriënteren op deze orde."[19] Een politiek die besef heeft van menselijke zwakheid zal daarom de hoop op hervorming niet opgeven, maar zal zich daarbij altijd laten leiden door de omstandigheden. Zij werkt niet met grootse, abstracte visies, maar durft 'rommelig' te werken, stap voor stap, dichtbij mensen. Zij zal met compassie en geduld handelen, in het besef van de beperktheid van menselijke mogelijkheden.

Kortom: vanuit de christelijke zondeleer is er een dubbel bezwaar tegen een overheid die zich opwerpt als gids tot het goede leven. Enerzijds is geen menselijke instantie, ook niet de overheid, vertrouwd met en bekwaam tot zo'n taak. Anderzijds verdient het individu, zwak en gevallen als het is, bescherming tegen alle pogingen van anderen om hem te domineren. Waarborging van de individuele vrijheid wordt zodoende niet gebaseerd op geloof in de vermeende goedheid van de mens, maar op de wetenschap dat voor ons teveel onmogelijk en onduidelijk is om overheden toe te staan zich te mengen in de levenskeuzen van burgers.

6. Conclusie

Er zijn sterke christelijke argumenten aan te voeren om individuele vrijheid een belangrijke, zo niet centrale plaats toe te kennen in christelijke politieke bezinning. Elke christelijke politieke partij zou zich moeten bezinnen op de vraag welke ruimte zij kan maken om niet-christenen van harte te gunnen hun eigen levenskeuzes in praktijk te brengen – ook wanneer die haaks staan op christelijke overtuigingen. Die ruimte kan alleen gemaakt worden, wanneer de taak van de overheid als beperkt wordt opgevat. Het is mijn overtuiging dat er voldoende christelijke redenen zijn om dat te doen.

Noten

1 Vgl. Stefan Paas, *Vrede stichten: Politieke meditaties* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 332-334; Stefan Paas, "Geen huis zonder fundament" *Wapenveld* 57/3 (2007): 30-34 (zie http://www.wapenveldonline.nl/viewArt.php?art=747); Stefan Paas, "Liberalen en ultra-liberalen" *Wapenveld* 57/4 (2007): 33-38 (zie http://www.wapenveldonline.nl/viewArt.php?art=766); Stefan Paas, "Liberalen en religie *Liberaal Reveil* 48/4 (2008): 200-205.

2 Robert Song, *Christianity & Liberal Society* (Oxford: OUP, 1997), 5-6.

3 Te denken valt aan een regering in ballingschap.

4 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: OUP, 1958), 118vv.

5 Dit alles uitgebreid in Stefan Paas, *Vrede stichten: Politieke meditaties* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 197-204.

6 Zie Lucas 15.

7 H. Berkhof, *Christelijk geloof* (Nijkerk: Callenbach, 1973[2]), 142.

8 Job 38:7 (Nieuwe Bijbelvertaling).

9 Zie Romeinen 14-15.

10 Voor het vervolg, zie Stefan Paas, "Politiek en het kweken van begonia's", zie http://www.cvkoers.lamaquina.nl/kaders/200801/politiek_en_het_kweken_van_begonias.php

11 Zie Romeinen 13:4.

12 Zie Paas, *Vrede stichten*, 418-425.

13 Vgl. *De Civitate Dei*, 5.13, 15.

14 Over de 'ban der eenvormigheid', zie bijvoorbeeld zijn "Het Calvinisme en de historie", in: *Het Calvinisme: Zes Stone-lezingen (1898)* [uitgever] Kampen 1959[3], 20.

15 Een voorbeeld is het besluit van de rechter om de SGP niet langer toe te staan vrouwen te weren van de kieslijst. Zolang het vrouwen mogelijk is hun passief kiesrecht uit te oefenen in dit land en zolang SGP-vrouwen niet gedwongen worden SGP te stemmen, ben ik van mening dat de overheid er goed aan doet kwalitatieve keuzes in stand te houden. Het SGP-standpunt maakt dat er werkelijk wat te kiezen valt. Door het besluit van de rechter is het SGP-vrouwen in feite onmogelijk gemaakt zich te laten vertegenwoordigen door een partij die hun standpunt over de rol van de vrouw in praktijk brengt. Hun keuzemogelijkheden zijn teruggebracht, zonder dat er sprake is van 'winst' in de vorm van rechtvaardigheid. Hier heeft de overheid, met andere woorden, een visie op het goede leven opgelegd in plaats van mogelijk gemaakt.

16 Uitspraak geciteerd in Christopher J. Insole, *The Politics of Human Frailty: A Theological Defence of Political Liberalism* (London: SCM, 2004), 23-24.

17 Uitspraak geciteerd in Insole, *The Politics of Human Frailty*, 24.

18 Zie Paas, *Vrede stichten*, 413.

19 Uitspraak geciteerd in Insole, *The Politics of Human Frailty*, 34.

Slotbeschouwing: naar een christelijk-sociale vrijheidsagenda

Gert-Jan Segers

1. Een eigen opvatting

Onze vrijheid is niet van vandaag of gisteren en is ons niet op een goede dag zomaar in de schoot geworpen. Vrijheid heeft zich een moeizame weg door de geschiedenis moeten banen en is vaak een onrustig bezit. Verschillende bijdragen in deze bundel doen verslag van die lange en moeizame weg naar de vrijheid van vandaag. En het feit dat vrijheid ook nu een onrustig bezit is, wordt in belangrijke mate veroorzaakt doordat er tegenstrijdige opvattingen bestaan over vrijheid en de invulling daarvan. Het maakt bijvoorbeeld groot verschil waardoor het streven naar vrijheid is ingegeven. Is dat ingegeven door de wens om zo weinig mogelijk hinder van anderen te hebben en zoveel mogelijk ruimte voor individuele zelfontplooiing? Of is dat streven ingegeven door het verlangen naar ruimte om de waarheid te zoeken en de naaste te dienen?

Hierbij is het verschil relevant dat de, ook elders in deze bundel genoemde, Britse filosoof Isaiah Berlin maakt tussen negatieve en positieve vrijheid. Het streven naar negatieve vrijheid – de bevrijding van beperkingen en belemmeringen – domineert het huidige politieke debat over vrijheid nogal eens en de daaraan verbonden opvatting van vrijheid lijkt ook de meest gangbare. Deze bundel vraagt de aandacht voor een rijkere opvatting van vrijheid en een bredere uitwerking van deze waarde dan het enkele streven naar de maximalisatie van de eigen individuele speelruimte. In de christelijk-sociale traditie wordt vrijheid namelijk veel meer gezien als de mogelijkheid om onbelemmerd de waarheid te zoeken en onbelemmerd het goede te doen. De overheid is geroepen om die vrije ruimte voor burgers en bedrijven te garanderen. Tegelijk is ze evenzeer geroepen om, daar waar ze zelf een taak heeft, ook het goede te doen. Bij de bepaling van wat dan het goede is, wil de ChristenUnie luisteren naar wat het evangelie daarover zegt en dat inbrengen in het politieke en culturele beraad.

Deze vrijheidsopvatting – de mogelijkheid om onbelemmerd de waarheid te zoeken en het goede te doen – heeft niet alleen betrekking op het persoonlijke leven van mensen, maar ook op ons maatschappelijke, economische en politieke samenleven. In deze traditie is vrijheid altijd 'socially embedded' (Van den Brink) en voor hogere doeleinden bestemd dan alleen maar het individuele geluk van de enkele mens. Mensen kunnen besluiten om zich niets aan God en zijn gebod gelegen te laten liggen, maar er is vrijheid voor nodig wil de verloren zoon weer

kunnen terugkeren naar zijn Vader.[1] Niemand is verplicht om altijd anderen te helpen, maar het is een glorieus moment van vrijheid als de barmhartige Samaritaan besluit om niet aan de gewonde man voorbij te lopen maar hem te verzorgen en naar een veiliger onderkomen te vervoeren.[2] We kunnen besluiten om met de rug naar de samenleving toe te leven, maar je hebt toch echt vrijheid nodig om je met hart en ziel in te kunnen zetten voor de bloei van je stad.[3]

2. Een broodnodige bijdrage

Vrijheid is zeker nu een onrustig bezit. Er is in ons land geen sprake meer van een eenheidscultuur met een gedeelde bron van moraal. Secularisatie, individualisering, het einde van de verzuiling, de komst van nieuwe Nederlanders, de sterke wisseling in politieke voorkeuren; ze hebben een einde gemaakt aan een overzichtelijke maatschappelijke ordening en geleid tot een cultuur waarin vrijheid onder druk staat. De levensbeschouwelijke en culturele diversiteit is de laatste decennia zo sterk toegenomen dat als vanzelf de nadruk op negatieve vrijheid is komen te liggen. We willen niet lastig gevallen worden door anderen en hun opvattingen en passen ervoor om ons door de overheid de les te laten lezen. En doordat er geen sprake meer is van een algemeen gedeelde bron van moraal valt het ook niet mee om vrijheid in positieve zin te vullen. De publicatie van deze bundel komt zo op een moment waarop, vanwege genoemde ontwikkelingen, vrijheid meer dan ooit in het centrum van het politiek-culturele debat is komen te staan. In de inleiding zijn de uitdagers van de christelijk-sociale vrijheidsopvatting op een rij gezet. Het betreft allereerst het liberalisme met zijn nadruk op negatieve vrijheid en met het soms bijna naïeve geloof dat mens en markt tot het goede geneigd zijn. Vervolgens is er de seculier-progressieve neiging om te streven naar een van religieuze compassie verschoond publiek domein en naar 'bevrijding' van alle mensen tot gelijkheid en vrijzinnigheid. Daarnaast is er een nieuwe vorm van populisme die vrijheid slechts lijkt te willen reserveren voor hen die die vrijheid verdienen, waarbij aanhangers van een 'ideologie' als de islam van bepaalde vrijheden worden uitgesloten. En tot slot is na de komst van grote groepen moslims in Nederland de moeizame verhouding tussen de islam en de westerse politieke en religieuze vrijheden relevant geworden.
In deze context is het debat over vrijheid cruciaal. Het raakt onze samenleving en onze cultuur tot in hun diepste wezen. Deze bundel is dan ook geen vrijblijvende, academische bijdrage, maar een broodnodige, christelijk-sociale inbreng in een debat waarin het er op aankomt. Want het gaat daarbij om niets minder dan de rechtsstaat, om de ruimte voor religieuze verschillen, de positie van levensbeschouwelijke organisaties in het publieke domein, godsdienstvrijheid, om maatschappelijke en politieke vrijheid. Vandaar dat deze bundel uitloopt op een christelijk-sociale agenda voor vrijheid.

3. Een hernieuwde verbinding

Met het uitbrengen van deze bundel en het opstellen van een christelijk-sociale agenda voor vrijheid worden twee doelen gediend. Allereerst wordt het debat over vrijheid verrijkt met een christelijk-sociale bijdrage. Want waar vrijheid en verantwoordelijkheid van elkaar worden ontdaan, waar de eigen vrijheid en die van de ander tegen elkaar worden uitgespeeld en waar democratie en rechtsstaat dreigen te worden losgekoppeld, daar is een bundel als deze broodnodig. Dit boek is een stevig pleidooi voor – mede door de overheid gegarandeerde – ruimte om onbelemmerd de waarheid te zoeken en het goede te doen. Maar daarnaast doet deze bundel ook nog iets anders en dat is opnieuw de verbinding leggen tussen de christelijk-sociale traditie en de waarde van vrijheid. Want zelfs voor velen die in die traditie staan, is vrijheid niet altijd de waarde die als vanzelfsprekend onderdeel van de christelijk-sociale traditie wordt beschouwd. Liberale en populistische partijen hebben zich opgeworpen als de toonaangevende advocaten van vrijheid en hebben zich tot in hun partijnaam toe met vrijheid verbonden. En doordat de negatieve opvatting van vrijheid het debat vaak domineert, zijn zelfs christenen soms gaan geloven dat het streven naar vrijheid primair een liberale aangelegenheid is. Deze bundel laat zien dat er goede gronden zijn om vrijheid opnieuw voluit met de christelijk-sociale traditie te verbinden en de eigen opvatting vol overtuiging in te brengen in het brede beraad over de betekenis van vrijheid. Daarbij is zelfcorrectie overigens allerminst uitgesloten. Juist omdat we opnieuw de christelijk-sociale betekenis van vrijheid onderzoeken kan het zijn dat we tot de ontdekking komen dat politieke keuzes opnieuw doordacht en wellicht aangepast moeten worden. Dat zou dan ook direct het levende bewijs zijn van het feit dat de christelijk-sociale traditie een dynamische is.

4. Een christelijk-sociale agenda voor vrijheid

Deze bundel is een nieuwe verkenning van de waarde van vrijheid voor de ChristenUnie. De woorden van deze bundel zullen dan ook moeten worden gevolgd door verdere bezinning en door een hernieuwde politieke inzet. Met een vrijheidsagenda geven we ons rekenschap van datgene wat ons te doen staat.

1. *Policy of reminding – inbrengen van het 'christelijke tegoed'*

Onze cultuur heeft soms last van een matig ontwikkeld geheugen, maar is tegelijk gevormd en gestempeld door langdurige invloed van het christendom. In zo'n cultuur hebben degenen die een levende band hebben met het hart van de christelijke traditie een speciale verantwoordelijkheid om ons land aan zijn eigen fundamenten te herinneren. Want het is de zoektocht van kerk en staat naar hun eigen positie geweest die tot onze maatschappelijke orde met de onderscheiden

verantwoordelijkheden van beide instituties heeft geleid. Het was het verlangen naar godsdienstvrijheid dat in de zestiende eeuw leidde tot onafhankelijkheid en politieke vrijheid. Daarnaast is het vermogen tot associatie (in gildes en verenigingen) en het vermogen om elkaar trouw te beloven en bijstand te verlenen wel aangemerkt als een cruciale christelijke bijdrage aan de westerse publieke orde (Hannah Arendt). En de waardering voor de *civil society*, het conglomeraat van sociale verbanden als gezin, bedrijf, school en vakbond, kan niet los gezien worden van de christelijk-sociale traditie. Ons land onderscheidt zich met zijn specifieke verleden juist op dit punt van bijvoorbeeld een land als Frankrijk dat zich in zijn revolutionaire verleden van die sociale verbanden heeft ontdaan.

Dat de christelijke traditie niet altijd tot optimale vrijheid leidde is evident. De bijdrage van Emo Bos over godsdienstvrijheid laat dat bijvoorbeeld zien. Tegelijk valt te vrezen dat het doorsnijden van de wortels waardoor onze cultuur haar levenssappen heeft ontvangen verstrekkende gevolgen zal hebben. En een collectief geheugenverlies ten aanzien van de fundamenten van onze vrijheid en onze instituties kan op de langere termijn de vitaliteit van die vrijheid en instituties aantasten. Christenen zijn de aangewezen personen om met een *policy of reminding* onze samenleving te herinneren aan haar eigen verleden. Deze bundel draagt daar zijn steentje aan bij. Soms moeten christenen daarbij ook aan hun eigen verleden herinnerd worden. De bijdrage van Henk Bakker en Jan Martijn Abrahamse laat zien hoe christenen in de eerste eeuwen zelf hebben gesnakt naar vrijheid. De argumenten die zij in hun pleidooien voor vrijheid gebruikten, zijn nog altijd toepasbaar als ook nu om levensbeschouwelijke vrijheid wordt gevraagd en aan anderen dient te worden gegund. Lactantius achtte het al in het begin van de vierde eeuw 'heilzaam', 'in overeenstemming met de goede rede' en 'passend bij een welgeordende staat' dat mensen vrijheid hebben om als christen te leven "of naar welke andere godsdienst zijn verstand hem ook heenleidt."

Maar bovenal zijn het christenen die geroepen zijn om ook zelf daadwerkelijk de positieve, christelijke vrijheid te belichamen. Gijsbert van den Brink spreekt in dat kader over het tegoed van het christelijk vrijheidsbegrip. Zo kunnen ze laten zien dat echte vrijheid ontstaat waar de ander positief in beeld komt. Dit blijkt ook in het artikel van Geert Jan Spijker over de vrijheid van meningsuiting. Hoewel die vrijheid ver gaat en dat grondrecht aan burgers en ook aan politici het recht geeft anderen te kwetsen, is er op een dieper, ethisch niveau een verantwoordelijkheid die we hebben te erkennen. Zonder naastenliefde kan de uitingsvrijheid snel verworden tot nodeloos kwetsen en beledigen. Kortom: vrijheid en liefde blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dat die christelijke vrijheid geen dwingende vrijheid is, onderstreept Stefan Paas met zijn pleidooi voor een grotere, Bijbels gefundeerde waardering van individuele vrijheid. Alleen als we echt de keus hebben en als ook de overheid ons inderdaad de ruimte gunt, bezitten we de mogelijkheid om onbelemmerd de waarheid te zoeken en het goede te doen.

2. Verdediging van het recht van allen

De recente christelijke politieke traditie is in Nederland geboren met een vrijheidsstrijd, schrijft Rienk Janssens. Het was de strijd om een vrije kerk en een vrije school, waarin burgers de ruimte hadden om, los van een moraliserende overheid, naar het evangelie te luisteren en te handelen. Maar dat recht werd niet slechts voor zichzelf opgeëist. Tot in de namen van de antirevolutionaire kiesverenigingen – 'Vrijheid en regt', 'Regt voor allen' – klonk het verlangen naar deze vrijheid en de belofte om ook anderen te behandelen zoals de antirevolutionairen zelf behandeld wilden worden. De ChristenUnie is een nazaat van de antirevolutionaire vrijheidsstrijders en doet er goed aan deze erfenis te koesteren. Zo kan de ChristenUnie zich opnieuw committeren aan de gelijke berechtiging van alle minderheden, inclusief de christelijke.

In het gesprek dat hij met Marcel ten Hooven had, onderstreept André Rouvoet dat niet eerst de eigen geloofsovertuiging gerelativeerd hoeft te worden voordat mensen vruchtbaar met pluraliteit kunnen omgaan. Het is juist de afgelopen periode geweest dat Rouvoet heeft laten zien dat ook met een diepgewortelde overtuiging de hele samenleving gediend kan worden en politieke compromissen gesloten kunnen worden. Regeermacht vraagt om zelfbeperking van de regerende partijen. Maar in de huidige verhoudingen dreigen populistische willekeur en seculier-liberale dwingelandij de gelijke berechtiging van alle minderheden aan te tasten. Rouvoet ziet bij de casus van de SGP het "onuitgesproken streven om het non-discriminatiebeginsel tot supergrondrecht te verheffen". En ook bij andere onderwerpen hoort Rouvoet de echo van Rousseau: "Desnoods zullen we u dwingen vrij te zijn." Maar ook als het christenen pijn doet, zoals bij de bouw van een moskee of vrijheid van islamitisch onderwijs, behoort het volgens Rouvoet tot de "essentialia van christelijke politiek om op te komen voor de vrijheid van iedereen". En dit is weer de echo van de strijd die onder andere Groen van Prinsterer – zoals Emo Bos beschrijft – voerde voor de vrijheid van godsdienst en de terughoudendheid van de overheid met betrekking tot religieuze zaken.

Je hoeft geen profeet te zijn om te beseffen dat de vrijheid voor levensbeschouwelijke organisaties en de vrijheid van onderwijs steeds meer onder druk zullen komen te staan. Remmelt de Boer benadrukt het belang van het in artikel 23 gegarandeerde grondrecht van vrij onderwijs en de blijvende taak van christelijke politiek om hierbij de wacht te houden. Jan van der Stoep geeft daarbij aan dat vrijheid van godsdienst en de vrijheid om naar je diepste overtuiging te leven niet alleen een individuele zaak is. Geloof heeft ook een collectieve dimensie en krijgt vorm in organisaties en verenigingen. Mensen die de voor de organisaties funderende levensovertuiging niet delen, hebben geen *right of entry*. Dat betekent allerminst een vrijbrief voor deze religieuze instellingen om te doen en laten wat ze willen. Als de ChristenUnie opkomt voor ruimte voor en het goed recht van levensbeschouwelijke instellingen in het publieke domein dan is dat aan twee

voorwaarden gebonden. Deze instellingen en gemeenschappen mogen namelijk nooit anderen uitsluiten op grond van aangeboren kenmerken. En in de tweede plaats moet de *right of exit* zijn gewaarborgd. De vrijheid van levensbeschouwelijke organisaties en hun gemeenschapen staat of valt met de vrijheid die de afzonderlijke leden hebben om zich los te maken van die gemeenschap.
Christelijke politiek kan soms de indruk wekken slechts uit te zijn op het behoud van de verworvenheden voor de christelijke gemeenschap. Maar zoals het bijzonder onderwijs en de confessionele politiek zijn geboren in een vrijheidsstrijd die recht wilde doen aan allen, zo strekt het de christelijke politiek ook van vandaag tot haar eer als ze diezelfde strijd voortzet met datzelfde doel.

3. Democratische rechtsstaat

Als deze bundel iets onderstreept, dan is het wel de waarde van de democratische rechtsstaat. Tegenover de willekeur van de meerderheid, de wraakzucht van het populisme, de dreiging van islamitisch radicalisme en het antireligieuze sentiment van sommige secularieren staat de democratische rechtsstaat. Burgers die besef hebben van de democratische rechtsstaat zullen een meerderheidspositie niet misbruiken om gulzig alleen maar voor henzelf voorrechten binnen te halen of om de rechten van anderen te beperken, maar gunnen juist anderen de vrijheden waar ze zelf ook van genieten. Rouvoet: "Als het doorzetten van de meerderheidswil de essentie van democratie zou zijn, dan is de vraag waarin een democratie zich nog onderscheidt van een dictatuur. Weliswaar beslist in een democratie de meerderheid, maar dat is een procedurele afspraak." Essentieel voor de democratische rechtsstaat is dus dat meerderheid en minderheid dezelfde rechten en plichten hebben en alle burgers voor de wet gelijk zijn. Dat is fundamenteel anders dan de banale opvatting van democratie, die er vanuit gaat dat 51% bepaalt wat recht en onrecht is. Om het met Kars Veling te zeggen: de meerderheid krijgt misschien wel altijd gelijk, maar heeft het niet altijd. De democratische rechtsstaat heeft de waarborgen tegen die willekeur van de meerderheid. Maar de rechtsstaat moet ook hoog gehouden worden tegenover bijvoorbeeld sommige moslims met de moraal van de meerderheidscultuur van hun landen van herkomst. Vrijheid van godsdienst garandeert namelijk niet alleen de vrijheid om een moskee te bouwen, maar ook de vrijheid van een moslim om christen of ongelovig te worden. De democratie en haar rechten staan open voor alle nieuwkomers, maar de rechtsstaat kan nooit dulden dat er alleen van rechten gebruikt gemaakt wordt om uiteindelijk de democratische rechtsstaat om zeep te helpen.
Het is goed om ook hier te onderstrepen dat in onze geschiedenis vrijheden en burgerrechten vooraf gingen aan de democratie zoals we die nu kennen. Eerst verkregen burgers vrijheden en ontstond er de rechtsstaat, terwijl het algemeen kiesrecht (actief en passief) voor iedereen in ons land nog geen eeuw oud is. Als westerse landen met die kennis naar landen in het Midden-Oosten en Azië had-

den gekeken, had hun buitenlandse politiek er anders uitgezien. Nu veronderstelden die landen, en zeker de Verenigde Staten, dat invoering van de democratie vanzelf zou leiden tot een democratische gezindheid en de aanvaarding en waardering van vrijheid. Het was een geloof in 'the redeeming power of democracy', dat in ieder geval niet gebaseerd was op de geschiedenis van de eigen democratische rechtsstaat. Redelijk vrije verkiezingen in bijvoorbeeld Gaza en Afghanistan hebben allerminst geleid tot vrijheid en respect voor religieuze minderheden. Tegelijk gunnen minder democratische landen hun minderheden aanzienlijk meer rechten en vrijheden dan het democratisch gekozen Hamasbewind in Gaza. Dat betekent dat in ons buitenlands beleid niet primair democratisering het eerste en hoogste doel zou moeten zijn, maar vooral de vorming en bevordering van de rechtsstaat met de daarbij horende instituties en *civil society*. Rechten van (religieuze) minderheden, vrijheid voor vakbonden en andere burgerlijke organisaties en eerlijke rechtspraak zonder aanzien van de persoon zijn cruciaal. Vrije verkiezingen kunnen dan volgen.

In zijn bijdrage over de Nederlandse democratische rechtsstaat geeft Kars Veling aan dat het belang van die rechtsstaat uitgaat boven het belang van personen of groepen. Dat betekent volgens hem ook dat christelijke politiek in die context haar bijdrage moet leveren en dat het niet juist is om van de overheid te vragen Gods eer te zoeken of zich door Gods Woord te laten gezeggen. Het is helder dat hier indringende vragen liggen. Want waar de overheid gerechtigd en zelfs geroepen is morele oordelen te vellen, daar kan een christenpoliticus moraal nooit los zien van wat God in de Bijbel goed noemt. Het is ontegenzeggelijk waar dat de context van onze grotendeels seculiere samenleving een totaal andere is dan die van Groen van Prinsterer en Kuyper, om maar twee aartsvaders van de christelijke politiek te noemen. Dat heeft zonder meer al geleid tot ander taalgebruik en andere verwachtingen ten aanzien van de overheid. Maar dat betekent nog geen aanvaarding van een neutrale overheid en het opgeven van de publieke ruimte door christenen die zich dan in een isolement zouden terugtrekken. Maar wat betekent dat dan wel? De Britse theoloog Oliver O'Donovan en, in zijn kielzog, de Nederlandse theologen Ad de Bruijne en Stefan Paas hebben ons op dit punt uitgedaagd en het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie wil die uitdaging aangaan. Het thema staat op onze agenda en zal ongetwijfeld ook in breder partijverband verder doordacht worden.

Aan het eind van zijn bijdrage agendeert Kars Veling kwesties die samenhangen met de democratische rechtsstaat, zoals publieke verantwoordelijkheid en de tempering van verwachtingen ten aanzien van de staat. Beatrice de Graaf sluit zich daar in haar bijdrage volmondig bij aan als het gaat om de spanning tussen het streven naar veiligheid en bescherming van de burgerlijke privacy. Hoe belangrijk veiligheid ook is, het dreigt soms een utopisch streven te worden. "[E]n wanneer die overheid begint om de op vertrouwen en op veronderstelde onschuld

gefundeerde omgangsvormen in de samenleving te vervangen door omgangsvormen die zijn gebaseerd op wantrouwen, wordt de bijl aan de wortel van onze democratische rechtsstaat gelegd."
Een laatste aspect van de democratische rechtsstaat dat genoemd moet worden is het ethos dat de rechtsstaat fundeert en in stand houdt. Regels kunnen ons niet redden als niemand er meer in gelooft. Henk Geertsema maakt dat duidelijk met zijn illustratie van de stakende parkeerwachters, waarbij gemeld werd dat er *dus* geen parkeergeld hoefde te worden betaald. Alsof regels van de rechtsstaat alleen nageleefd zouden moeten worden als er voldoende sancties op overtreding bestaan. Des te belangrijker is dus het gesprek over de waarde van de rechtsstaat en het noodzakelijke burgerlijke ethos waarmee die rechtsstaat uiteindelijk staat of valt.
Ook met betrekking tot vrijheid in relatie tot de democratische rechtsstaat zal het Wetenschappelijk Instituut met een vervolgstudie komen.

4. Nieuwe bezinning op verhouding overheid, markt en samenleving
Als de ChristenUnie en haar voorgangers zich ergens op bezonnen hebben, dan is het wel de taak van de overheid in relatie tot de verantwoordelijkheid van de samenleving. Maar als er ook ergens huiswerk gemaakt moet worden, dan is dat paradoxaal genoeg juist met betrekking tot de rollenverdeling tussen overheid, markt en samenleving. Rienk Janssens schrijft aan het eind van zijn bijdrage dat de antirevolutionaire erfenis de ChristenUnie aanmoedigt om ruimte te vragen en te scheppen voor de samenleving, zodat die zich, los van te veel regels en te veel overheidssteun, kan ontplooien. Ondertussen lijkt de samenleving eerder afgekneld te worden door toenemende bureaucratisering dan dat ze bevrijd wordt tot verantwoordelijkheid, zelfredzaamheid en creativiteit. Jan Westert en Herman Timmermans zijn er uitermate kritisch over. En doordat christelijke politiek de nadruk legt op het normatieve karakter van de overheid, dreigt er volgens hen een soms romantisch beeld van de overheid te ontstaan, waarbij de eigen verantwoordelijkheid van burgers en maatschappelijke ondernemingen onvoldoende verdisconteerd wordt.
Bureaucratisering van de samenleving, een bemoeizuchtige overheid en een miskenning van de eigen kracht van de samenleving zijn inderdaad een bedreiging van de maatschappelijke vrijheid. Een uitermate belangrijk onderdeel van die maatschappelijke vrijheid is de ruimte voor talent en ontwikkeling van dat talent. Peter Ester doet, zich baserend op een Bijbels mensbeeld, een vurig pleidooi voor talentenbudget, dat ook de onderkant van de arbeidsmarkt ten goede moet komen. Zo kunnen mensen langer blijven werken, meer uit zichzelf halen en de samenleving vitaal houden. Dat is ook hard nodig. Want er is een groeiend besef dat de overheid financieel en materieel niet kan blijven doen wat ze nu doet (denk aan de mate van zorg die verleend wordt) en dat de samenleving meer zelf zal

moeten doen. Maar waar twee vechten om een been, ging een derde er vooralsnog mee heen. De overheid heeft namelijk wel degelijk taken en verantwoordelijkheden afgestoten, maar dan nauwelijks richting de samenleving, maar vooral richting de markt. Er is sprake van marktwerking in de zorg, energievoorziening, openbaar vervoer, postbezorging en andere delen van de maatschappij. Daarbij zijn publieke voorzieningen op afstand van de overheid geplaatst en 'vermarkt', waarbij er gezien de aard van de sector niet of nauwelijks sprake kan zijn van concurrentie. Soms werd nog met de mond beleden dat de samenleving meer verantwoordelijkheden moest overnemen, maar in praktijk werd het heil verwacht van de markt. Die zou zorgen voor dienstverlening van de beste kwaliteit tegen de laagste prijs. Inmiddels zijn we een aantal crises verder en hebben we de pijnlijke gevolgen gezien van markimperfecties. Johan Graafland beschrijft die en laat zien dat dit marktfalen weer om een beschermende en toezichthoudende overheid vraagt. Hoe hoog de prijs kan zijn als de overheid die rol niet waarmaakt heeft de kredietcrisis laten zien. Die crisis vindt zijn oorsprong namelijk in de deregulering van de niet-bancaire sector van tussenpersonen in de Verenigde Staten en de overmatige vrijheid van banken om leningen te verstrekken. We hebben er een hoge prijs voor betaald.
In de ideale samenleving garandeert de overheid de ruimte voor ondernemers en burgers om onbelemmerd het goede te doen. Omdat mensen zowel geneigd zijn tot het kwade als in staat zijn het goede te doen, is de onderlinge verhouding tussen overheid, markt en samenleving precair. Het is de grote vraag wie waarvoor verantwoordelijkheid heeft en wie zichzelf moet beperken ten behoeve van de ander. Veel politici belijden met de mond de samenleving te vertrouwen, maar zoeken uiteindelijk hun heil bij ofwel de overheid ofwel de markt, al naar gelang hun politieke kleur. De ChristenUnie is bij uitstek een partij van de samenleving, maar heeft huiswerk te maken als het gaat om de rollenverdeling tussen overheid, markt en samenleving. Het Wetenschappelijk Instituut gaat er zich met experts van binnen en buiten de partij over buigen. Want die rollenverdeling zal bepalend zijn voor het beleid op terreinen als onderwijs, zorg, vervoer, veiligheid, wonen en duurzaamheid. Vrijheid voor burgers en bedrijven en een verantwoordelijke overheid zijn daarbij, zoals Graafland laat zien, belangrijke maatstaven.

5. Ethos voor vrijheid

Onze samenleving staat momenteel voor een krachtproef. De bitterheid van het populisme, de gevoelens van onveiligheid en onderlinge vervreemding in delen van onze samenleving en de onmacht van het politieke midden om het vertrouwen van een groot deel van de kiezers te winnen en te behouden, bedreigen de stabiliteit van onze samenleving. Tegelijk constateren we ook een breed gedeeld besef van het belang van de rechtsstaat. Vanuit de eigen overtuiging wil

de ChristenUnie doen wat ze kan om mede de samenleving te dienen. Met haar perspectief op het goede leven kan de ChristenUnie een ware partij voor vrijheid zijn. Ze wil goede politici en bestuurders leveren voor de publieke zaak waar zoveel burgers inmiddels zo cynisch over zijn geworden.
De selectie, opleiding en begeleiding van die politici heeft een hoge prioriteit, omdat de publieke zaak nu de beste mensen nodig heeft. Er zal ook steeds een appel moeten worden gedaan op betrokken christenen om als goede burgers zich te blijven inzetten voor de 'vrede van de stad'. De partij zal daarbij voorop moeten gaan in de strijd voor 'het recht van allen' op vrije toegang tot het publieke domein en ze wil het debat over de democratische rechtsstaat blijven voeren. Met een hernieuwde bezinning op de verhouding tussen overheid, markt en samenleving kan ze het politieke debat verrijken met nieuwe inzichten.
Het beste wat de leden van de ChristenUnie echter te bieden hebben, zijn geloof, hoop en liefde. Want het geloof in God, die de wereld die Hij begon niet los laat, voorkomt onverschilligheid en maakt verantwoordelijk. Liefde tot God en de naaste behoedt voor bitterheid en zet aan tot zorg, ondersteuning en hulp. En de hoop zorgt ervoor dat je doorgaat waar je anders bij de pakken neer zou zijn gaan zitten. In het verlengde hiervan is het ook niet vreemd dat in de keuze voor christelijk-sociale kernwaarden naast vrijheid ook dienstbaarheid en duurzaamheid een plek hebben gekregen. Want ware vrijheid ontsluit zich in de richting van verantwoordelijkheid voor medemens en schepping. Dit is het ethos dat verschil maakt en van christelijke burgers hartstochtelijke advocaten van vrijheid maakt.

Noten

1 Zie Lucas 15.
2 Zie Lucas 10.
3 Zie Jeremia 29.

Personalia

Drs. Jan Martijn Abrahamse is als docent dogmatiek verbonden aan de Evangelische Theologische Academie en De Wittenberg.

Dr. Henk Bakker is als docent theologie en historische theologie verbonden aan de Vrije Universiteit, het Baptistenseminarium en de Christelijke Hogeschool Ede. Hij publiceerde onder meer *Ze hebben lief, maar worden vervolgd: Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu*.

Drs. Remmelt de Boer is lid van de Eerste Kamer der Staten-Generaal. Eerder was hij onder andere voorzitter van de Centrale Directie van een Hogeschool, lid van de Onderwijsraad en Wethouder onderwijs van de gemeente Kampen.

Mr. Emo Bos was jarenlang werkzaam als rechter. In 2009 verscheen van zijn hand het proefschrift *Soevereiniteit en religie. Godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten*.

Dr. Gijsbert van den Brink is bijzonder hoogleraar in de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme aan de Universiteit Leiden, universitair hoofddocent dogmatiek aan de Vrije Universiteit en visiting fellow van Princeton University.

Dr. Peter Ester is socioloog en hoogleraar Arbeid, Cultuur en Beleid. Hij was lid van de Commissie-Bakker en is Kroonlid van de SER.

Dr. Henk Geertsema is emeritus hoogleraar aan de faculteit wijsbegeerte van de Vrije Universiteit (Dooyeweerd-leerstoel) en van de rijksuniversiteiten van Groningen en Utrecht (reformatorische wijsbegeerte).

Dr. Beatrice de Graaf is als universitair hoofddocent en onderzoeker werkzaam aan het Centrum voor Terrorisme & Contraterrorisme van de Universiteit Leiden/Campus Den Haag. In 2010 verscheen *Theater van de angst. De strijd tegen terrorisme in Nederland, Duitsland, Italië en de Verenigde Staten*. Ze is voorzitter van de Vereniging voor Christenhistorici.

Dr. Johan Graafland is hoogleraar Economie, Onderneming en Ethiek aan de Universiteit van Tilburg (Tilburg Sustainability Center, European Banking Center). In 2007 publiceerde hij *Het oog van de naald; over de markt, geluk en solidariteit*.

Marcel ten Hooven is journalist en oud-politiek redacteur van *Trouw* en *Vrij Nederland*. Hij was redacteur en auteur van *De lege tolerantie* en *Ongewenste Goden*. Een serie tweegesprekken die hij verzorgde voor het *Nederlands Dagblad* bundelde hij in *U bevindt zich hier*. Hij is winnaar van de Vondelingprijs voor politieke journalistiek 2003.

Dr. Rienk Janssens is algemeen secretaris van de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. Van 1997 tot 2001 was hij directeur van de Mr. G. Groen van Prinstererstichting, het wetenschappelijk bureau van het GPV. Hij is gepromoveerd op *De opbouw van de Antirevolutionaire Partij (1850-1888)*.

Dr. Stefan Paas is theoloog en J.H. Bavinck hoogleraar kerkplanting en kerkvernieuwing aan het Center for Evangelical and Reformation Theology aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Daarnaast is hij docent missiologie aan de Theologische Universiteit Kampen. In 2007 publiceerde hij de politiek-theologische studie *Vrede stichten: Politieke meditaties*.

Mr. André Rouvoet is voorzitter van de Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie. Hij was vice-premier en minister van Jeugd en Gezin en eerder was hij directeur van de Marnix van St. Aldegondestichting, het wetenschappelijk bureau van de RPF.

Drs. Gert-Jan Segers MIPP is directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, de mr. G. Groen van Prinstererstichting. In 2009 publiceerde hij de islamstudie *Voorwaarden voor vrede*.

Mr. drs. Geert Jan Spijker is medewerker van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, de mr. G. Groen van Prinstererstichting en redacteur van deze bundel.

Dr. ir. Jan van der Stoep is lector Religie in Media en Publieke Ruimte aan de Christelijke Hogeschool Ede. Tevens doceert hij aan de Master Christian Studies of Science and Society van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Drs. Herman Timmermans is oud-directeur van de mr. G. Groen van Prinstererstichting, was onder meer werkzaam bij het VNO-NCW en is nu werkzaam in het bedrijfsleven.

Dr. Kars Veling was van 1991 tot 2002 lid van de Eerste Kamer, eerst voor het GPV, later voor de ChristenUnie. In 2002 was hij lijsttrekker voor de ChristenUnie bij de Tweede Kamerverkiezingen. Sinds 2003 geeft hij leiding aan de Johan de Witt Scholengroep in Den Haag.

Jan Westert is voorzitter van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, de mr. G. Groen van Prinstererstichting en verbonden aan ROC Menso Alting.

Vrijheid

Een christelijk-sociaal pleidooi

Heeft het bijzonder onderwijs toekomst? Blijft er ruimte voor christelijke zorginstellingen? Bestaat het recht op privacy nog in tijden van terrorisme? Mogen burgers en politici altijd zeggen wat ze denken? Vragen die laten zien dat vrijheid geen vanzelfsprekend bezit is, ook niet in het Nederland van vandaag.

Deze bundel toont de christelijke wortels van onze vrijheden aan en laat zien hoe die in Nederland zijn uitgegroeid tot een veelzijdige civil society en een stevige democratische rechtsstaat. Vanuit verschillende invalshoeken wil dit pleidooi het huidige vrijheidsdebat een stap verder brengen door het opnieuw te verbinden met de christelijk-sociale traditie.

Met onder meer bijdragen van Gijsbert van den Brink, Beatrice de Graaf, Stefan Paas, Jan van der Stoep, Kars Veling en een interview met André Rouvoet.

ISBN: 978-90-71075-14-8

9 789071 075148

wi
MR. G. GROEN VAN PRINSTERER STICHTING
WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VAN DE CHRISTENUNIE

