Naar een vitale samenleving

Geloof in de samenleving

Christendemocratische reflecties op religie en levensbeschouwing in het publieke domein

C E S

CDA WI Wetenschappelijk Instituut

Geloof in de samenleving

Christendemocratische reflecties op religie en levensbeschouwing in het publieke domein

Publicatie van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA en het Centre for European Studies (CES)

Het instituut heeft ten doel het (doen) verrichten van wetenschappelijke arbeid ten behoeve van het CDA op basis van de grondslag van het CDA en in aansluiting op het Program van Uitgangspunten. Het instituut geeft gedocumenteerde adviezen over hoofdlijnen van het beleid, hetzij op eigen initiatief, hetzij op verzoek vanuit het CDA en/of van de leden van het CDA in vertegenwoordigende lichamen.
Deze publicatie is mede mogelijk gemaakt door een bijdrage vanuit het Europees Parlement. Het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, het CES en het Europees Parlement zijn niet verantwoordelijk voor feiten en meningen in de publicatie of voor gevolgen door het gebruik van de informatie in de publicatie. Het rapport is in 2012 gereed gekomen.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA
Postbus 30453, 2500 GL Den Haag
Telefoon (070) 3424874
Email wi@cda.nl
Internet www.cda.nl/wi
Facebook www.facebook.com/wicda

ISBN/EAN 978-90-74493-83-3

Den Haag, december 2012, Wetenschappelijk Instituut voor het CDA /
Centre for European Studies

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Inhoud

Voorwoord **5**

1 Inleidende beschouwingen **9**

2 Religie en secularisatie in Nederland **23**
2.1 Wat is religie? 25
2.2 Religie en moderniteit 26
2.2.1 Moderniteit 29
2.3 Religies in Nederland 35
2.3.1 Christendom 37
2.3.2 Jodendom 40
2.3.3 Islam 41
2.3.4 Hindoeïsme en boeddhisme 43
2.4 Zoeken naar zingeving: nieuwe vormen van spiritualiteit 44
2.5 Opvattingen over de rol van religie in het publiek domein 45
2.6 Bron van sociale cohesie of kiem van verdeeldheid? 48
2.6.1 Religie als sociaal kapitaal 49
2.6.2 Religie als bron van sociale cohesie en maatschappelijke betrokkenheid 52

3 Christendemocratische visie op de samenleving **55**
3.1 Grondtrekken van het christendemocratisch mensbeeld 56
3.2 Christendemocratische visie op de staat en de samenleving 60

4 De scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid **65**
4.1 Uiteenlopende opvattingen over de scheiding van kerk en staat 67
4.2 Historische gronden van het scheidingsbeginsel 69
4.3 Enige implicaties voor kerk en staat 71
4.4 De neutraliteit van de overheid 75
4.5 Scheidingsbeginsel in context: relatie met vrijheidsrechten 77

5 De vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing binnen de democratische rechtsstaat **79**
5.1 Vrijheid en gelijkheid 81
5.2 Historische ontwikkeling van grondrechten 83
5.3 Godsdienstvrijheid: reikwijdte en beperkingen 85
5.3.1 Wat is godsdienst? 86
5.3.2 Religieuze organisaties en praktijken: individueel en collectief 87
5.3.3 Beperkingen aan de godsdienstvrijheid: de wet als *ultimum remedium* 91

5.4 De werking van het gelijkheidsbeginsel 92
5.4.1 Gelijkheid voor de wet 93
5.4.2 Gelijkheid door de wet 94
5.5 Vrijheid van meningsuiting: religiekritiek en godsdienstige uitingen 97

6 Religie, samenleving en de democratische rechtsstaat 101
6.1 De doorwerking van religie en levensbeschouwing in de samenleving 102
6.1.1 Godsdienst: privé en publiek 103
6.1.2 De sociaal-culturele betekenis van religie 105
6.1.3 De morele betekenis van religie voor de democratische rechtsstaat 106
6.1.4 Schaduwzijden van religie: extremisme en geweld 110
6.2 Pluriformiteit en tolerantie: gelijkheid als verscheidenheid 113
6.3 Vrijheid: zelfaanvaarding en verantwoordelijkheid 116
6.4 Kernwaarden, gemeenschappelijkheid en burgerschap 117

7 Samenvatting en aanbevelingen 121
7.1 Aanbevelingen 131
7.1.1 Religie en levensbeschouwing 132
7.1.2 Religie in de samenleving 132
7.1.3 Religie en overheid 133

Literatuurlijst 137

Voorwoord

In 2011 werd het onderzoek *Geloof in de samenleving* gestart. Het bestuur van het Wetenschappelijk Instituut (WI) was er veel aan gelegen om in het huidige – steeds vaker gepolariseerde – debat over de plaats van religie en levensbeschouwing in de samenleving een christendemocratisch perspectief te bieden.

In dit rapport staat daarom de vraag centraal wat de veranderingen in het religieuze en levensbeschouwelijke landschap van Nederland betekenen voor de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Welke plaats hebben religie en levensbeschouwing in de samenleving en hoe moet de overheid zich daartoe verhouden? Deze thematiek raakt het hart van de christendemocratie. Want in de christendemocratie wordt de mens gezien als een relationeel wezen dat tracht zin te geven aan het leven. Het maatschappelijk en politiek handelen van mensen kan niet los worden gezien van de innerlijke roeping van ieder mens. Het gaat hier om de diepste motivatie van mensen die hun identiteit diepgaand bepaalt.

Daarmee zijn het gedachtegoed en het bestaansrecht van de christendemocratie nauw verbonden met het recht van burgers om zich op basis van hun godsdienst of levensovertuiging te organiseren in maatschappelijke verbanden. Religie en levensbeschouwing zijn dus niet louter een privéaangelegenheid, maar werken door in de samenleving. Bijvoorbeeld als bronnen van immateriële waarden waar geen samenleving zonder kan. Religie en levensbeschouwing zijn van waarde, omdat zij mensen richting bieden en motiveren, een besef van zin en gemeenschap geven en identiteiten vormen. Vanuit dit christendemocratische mens- en maatschappijbeeld is de pluriformiteit van de samenleving een groot goed dat sterk samenhangt met het respect voor menselijke waardigheid.

Het bestuur van het WI meent met dit rapport een fundamentele bijdrage te leveren aan het debat over de plaats van religie en levensbeschouwing in de samenleving. Uit dit rapport blijkt dat de verschijningsvormen van religie en levensbeschouwing weliswaar aan verandering onderhevig zijn, maar voor velen onverminderd een inspiratiebron vormen. Beproefde beginselen worden daarom in dit onderzoek opnieuw geduid met oog voor de veranderingen van religie, samenleving en overheid. Daarbij kan niet genoeg worden benadrukt dat waarden als vrijheid, pluriformiteit en tolerantie van elementair belang zijn voor het vredig samenleven. Wij hopen dat dit rapport een bijdrage aan het debat levert, zowel binnen als buiten de partij.

Voor de totstandkoming van dit rapport is het bestuur van het WI veel dank verschuldigd aan de begeleidende klankbordgroep. De klankbordgroep stond

onder voorzitterschap van prof. mr. dr. S.C. van Bijsterveld en bestond uit de volgende leden: prof. dr. E.P.N.M. Borgman, prof. dr. R.H.J.M. Gradus, mr. drs. B.D. Hengstmengel, prof. mr. A. Soeteman, mr. dr. M.M. van Toorenburg (adviseur) en prof. mr. drs. B.P. Vermeulen. Het rapport is samengesteld door de auteur mr. M. Neuteboom. Ook is met verschillende personen gesproken voorafgaand aan en gedurende de opstelling van dit rapport. Het bestuur van het WI is hen eveneens zeer erkentelijk voor hun waardevolle bijdragen.

Het rapport *Geloof in de samenleving* is een gezamenlijk project met het Centre for European Studies, de politieke stichting van de Europese Volkspartij. Tevens is een bijdrage ontvangen van de Stichting Dr. Abraham Kuyperfonds. Het WI-bestuur dankt deze instanties – die overigens geen verantwoordelijkheid voor de inhoud van dit rapport dragen – voor hun ondersteuning.

Drs. Th.J.F.M. Bovens
Voorzitter
Wetenschappelijk Instituut
voor het CDA

Prof. dr. R.H.J.M. Gradus
Directeur
Wetenschappelijk Instituut
voor het CDA

© iStockphoto.com/ Joop Snijder

1 | Inleidende beschouwingen

Religie staat aan het begin van de eenentwintigste eeuw volop in de belangstelling. Dat is verrassend, want in de loop van de vorige eeuw meenden velen dat de moderne, westerse mens zich juist aan religie had ontworsteld. De tekenen van de tijd leken daarop ook wel te wijzen. Had niet de culturele revolutie van de jaren zestig het einde van de religie, en meer in het bijzonder van het christendom, ingeluid? Vond niet via de naoorlogse protestgeneratie de reeds in de late negentiende eeuw door Friedrich Nietzsche geproclameerde 'dood van God'[1] breed ingang in de burgerlijke samenleving van vooral West-Europa en Noord-Amerika? De gedachte overheerste dat de 'dood van God' als typering van het fenomeen secularisatie onvermijdelijk samenhing met het volwassen en mondiger worden van de mensheid. Of in de woorden van een andere negentiende-eeuwer: de mens ontgroeit zijn religie, zoals een kind zijn kinderkleertjes.[2] Immers, de groei van de (natuur)wetenschappelijke kennis had de wereld onttoverd. Deze nieuwe inzichten droegen eraan bij dat de hemelse cycli hun mystieke glans en religieuze begrenzing verloren. De mens en de aarde werden stofjes in een ruimte waarin God langzaam maar zeker geen woning meer kreeg toebedeeld en tenslotte werd doodverklaard. Met andere woorden: religie en modernisering zouden onverenigbare grootheden zijn.

Onder sociologen is deze gedachte neergeslagen in de zogenaamde secularisatiethese van onder meer Max Weber: religie zou met het voortschrijden van de moderniteit zijn langste tijd hebben gehad. In deze theorie neemt onder invloed van rationalisering, differentiëring en individualisering de rol van religie in de samenleving alsook de betekenis voor het individuele leven af.[3] Bestreek voorheen het christendom vrijwel het gehele maatschappelijk leven in Nederland, inmiddels hebben steeds meer samenlevingsverbanden en maatschappelijke praktijken zich geheel of gedeeltelijk losgemaakt van religieuze invloeden (wat overigens niet betekent dat zij nu levensbeschouwelijk neutraal zouden zijn). Domeinen als politiek, wetenschap, onderwijs, welzijnswerk en media verzelfstandigden zich ten opzichte van de sacrale sfeer. Deze structurele dimensie van het secullariseringsproces beperkte de invloed van religie op het publieke domein en droeg eraan bij dat zij in toenemende mate als een privéaangelegenheid werd gekenmerkt. Die laatste beweging van privatisering van de religie wordt versterkt door het culturele verschijnsel van individualisering, waardoor geïnstitutionaliseerde verschijningsvormen van religie en het geloof

1 | Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Pé Hawinkels, Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 1994, fr. 125.

2 | Zie: Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. F.A. Brockhaus, Leipzich, 1874, pp. 347 – 424. Zie ook: p. 419: 'Religionen sind Kinder der Unwissenheit die ihre Mutter nicht lange überleben'.

3 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, 2011, pp. 139 – 140. Cf. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, pp. 29 – 36.

in een transcendente godheid afnemen ten gunste van de subjectieve beleving van de enkeling.

De vraag is gerechtvaardigd of de werkelijkheid niet gecompliceerder is dan deze gestelde sociologische wetmatigheid, iets wat in de huidige (godsdienst) sociologie om zowel empirische als theoretische redenen ook wordt erkend.[4] Vast lijkt in ieder geval te staan dat sinds het begin van het nieuwe millennium het fenomeen religie de inzet is van een hevig (mondiaal) maatschappelijk en politiek debat. Historisch gezien is religie al veel langer onderwerp van discussie. Bijvoorbeeld in de 17de eeuw oefenden verlichtingsfilosofen – niet zelden vanuit de toenmalige Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden – hevige en scherpe kritiek op religie uit.[5] Het lijkt er echter op dat religiekritiek nu een veel breder draagvlak heeft gekregen dan vroeger het geval was. De afgelopen jaren is in toenemende mate (opnieuw) sprake van hoogoplopende discussie en polarisatie over de aard en functie van religie.

In dit debat dreigt religie voornamelijk in het 'verdomhoekje' terecht te komen, waarbij het niet zelden als achterhaald en onverdraagzaam wordt getypeerd. In het oog springt bijvoorbeeld de zogenaamde beweging van het *New Atheism*, die welhaast een kruistocht tegen religie lijkt te voeren. Schrijvers als Dawkins, Hitchens en Dennet stellen in hun wereldwijde *bestsellers* dat religie uit de aard der zaak vaak gewelddadig, intolerant en onredelijk is, waarbij met name de drie monotheïstische godsdiensten – Jodendom, christendom en islam – het moeten ontgelden. De Nederlandse exponenten van deze beweging zijn onder anderen Herman Philipse, Paul Cliteur en Floris van den Berg. De invloed van deze intellectuelen op het publieke debat mag niet worden onderschat, al wordt de soep over het algemeen niet zo heet gegeten als ze wordt opgediend. Sommige gelovigen repliceren op hun beurt dat religiecriticasters zelf 'intolerant' geworden zijn vanuit een bepaald 'verlichtingsfundamentalisme'.[6]

Tegelijkertijd maakt een blik op de mensheidsgeschiedenis duidelijk dat wat in naam van religie geschiedt of wat zich binnen religieuze instellingen voordoet niet alleen maar mooi is. De kruistochten en de inquisitie in het verleden en heden ten dage het misbruik binnen instellingen van de katholieke kerk zijn weinig fraaie episoden.

---

4 | Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 29 – 32.

5 | Zie: Jonathan Israels, *Radical Enlightenment*: *Philosophy and the Making of Modernity, 1650 – 1750*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

6 | Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2002. Vgl. Agnes van Ardenne, 'The cartoon crisis: a distorted picture', in: *Yemen Times*, nr. 14, 27 februari 2006.

Religie, secularisatie en spiritualiteit

De hernieuwde aandacht voor religie en de vermoedelijke reden van de hedendaagse religiekritiek wordt door een aantal belangrijke, maar uiteenlopende factoren beïnvloed. We noemen er drie en benoemen tegelijk een aantal vragen die in dit rapport naar aanleiding daarvan worden geformuleerd.

Allereerst is dat het tekortschieten van de secularisatiethese, die toch voornamelijk geënt lijkt op betrekkelijk tijdgebonden Westerse ervaringen. Het fenomeen secularisering is echter tamelijk geografisch gebonden aan westelijk en centraal Europa – in de Verenigde Staten speelt religie onmiskenbaar een grotere rol, zeker ook in het publieke leven – en wordt daarnaast in sociologisch opzicht bepaald tot een relatief kleine, maar invloedrijke klasse van intellectuelen die gezamenlijk een zogenaamd mondiaal secularisme vertegenwoordigen.[7] In meerderheid is de wereld religieus en in bepaalde werelddelen is religie zelfs bezig aan een opmars, zoals zichtbaar in Afrika waar velen overgaan tot het christendom of de islam en ook in China waar de christelijke kerk – soms zelfs stormachtig – lijkt te groeien, net als in Brazilië en Zuid-Korea, landen die zich bovendien economisch sterk ontwikkelden.[8] Maar ook in het fors geseculariseerde Westen is het religieuze landschap in al zijn dynamiek allesbehalve eenduidig. Het ziet er naar uit dat de moderne mens, ondanks de grote welvaart, hoge levensstandaard en relatieve politieke stabiliteit die de westerse wereld kenmerken, niet in staat is de diepe en existentiële vraag naar de zin van het leven geheel te verdringen.[9] Volgens de Britse politiek filosoof John Gray vormden de grote politieke massabewegingen van de twintigste eeuw de dragers van mythen die verwant waren aan religie en is het dan ook geen toeval dat religie opleeft nu deze bewegingen ineengestort zijn.[10] De kennelijke zucht naar zingeving betekent echter niet dat religie in haar oude, vertrouwde gedaante op het toneel terugkeert, maar dat vooral nieuwe vormen van spiritualiteit opkomen. Maar het gegeven dat nieuwe interesse voor het reli-

7 | Peter L. Berger & Anton C. Zijderveld, *Lof der twijfel. Hoe we overtuigingen kunnen koesteren zonder daarbij fanatiek te worden*. Cossee, Amsterdam, 2009, p. 16.

8 | Zie voor deze ontwikkelingen in het christendom o.a.: Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, New York, 2002. Vgl. Michiel Hulshof, 'Liever Jezus dan Boeddha – Hoe Onze-Lieve-Heer China verovert', in: *Vrij Nederland*, 18 september 2009.

9 | Peter Berger, 'The Desecularisation of the World: A Global Overview', in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 13. 'The religious impulse, the quest for meaning that transcends the restricted space of empirical existence in this world, has been a perennial feature of humanity. (This is not a theological statement but an anthropological one – an agnostic or even an atheist philosopher may well agree with it.) It would take something close to a mutation of the species to extinguish this impulse for good.'

10 | John Gray, 'The atheist delusion', in: *The Guardian*, 15 March 2008. De Franse politiek filosoof en godsdienstsocioloog Marcel Gauchet wijst hier eveneens op. Zie: Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?* Les Éditions de l'Atelier-Éditions Ouvrières, Paris, 2004.

gieuze in West-Europa onmiskenbaar is, biedt op zichzelf onvoldoende grond voor de conclusie dat er geen seculariseringsproces plaatsvindt. Er valt zelfs veel voor te zeggen dat de secularisering zich in de nieuwe religiositeit voortzet, zodat ook gesproken zou kunnen worden van geseculariseerde religie.[11]

In dit licht moet evenals eerder de secularisering sthese ook de zogenaamde terugkeer van (het spreken over) religie worden gerelativeerd. Immers, de traditionele religies hebben in westelijk en centraal Europa wel degelijk massaal aanhang verloren. Gesproken wordt dan ook wel van een transformatie van religie, hetgeen het definiëren van het verschijnsel religie bemoeilijkt.[12] Deze transformatie roept de vraag op wat de maatschappelijke effecten zijn van het verwisselen van institutioneel gewortelde religie voor meer subjectieve, ongebonden religieuze vormen. Welke gevolgen heeft de secularisering op bijvoorbeeld de sociale cohesie? In hoeverre draagt het bij aan de opbouw of juist afbrokkeling van de het maatschappelijk middenveld? (Vergelijk in dit opzicht het huidige debat in het Verenigd Koninkrijk over de zogenaamde *big society*.)[13] Wat is voorts de invloed van de ontkerkelijking op de beleving van normen en waarden? Is de opbouw van sociaal kapitaal bij nieuwe vormen van spiritualiteit anders dan bij traditionele religiositeit?[14] En welke gevolgen heeft dit nieuwe religieus bewustzijn voor het publieke domein? In hoeverre beïnvloedt bovendien de veranderende conceptie van religie de omgang met en het verstaan van het grondwettelijk recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging?

Ten tweede springt de opkomst van de islam in het oog, die zich met name in de West-Europese samenlevingen een plaats heeft verworven door de immigratie van substantiële aantallen moslims uit verschillende landen. De integratie van deze groepen verloopt vaak moeizaam. Zeker wanneer dit leidt tot spanningen van godsdienstige aard bepaalt dit mede het beeld van religie in het algemeen en van de islam in het bijzonder. Het ongemak met de islam in het Westen vloeit deels voort uit het feit dat deze godsdienst de traditionele verschijningsvorm en aard heeft, die in West-Europa juist zijn afgebrokkeld, zoals een solide institutionalisering, een sterke nadruk op het openbaringskarakter van de Koran, leerstellig, patriarchaal en een vervlechting van religieuze en wereldlijke macht.[15] Nog veel minder positief voor het imago van religie

11 | Zie: Anton van Harskamp, 'In nieuwe religiositeit zet secularisatie zich voort', in: Erik Borgman, Gabriël van den Brink en Thijs Jansen (red.), *Zonder geloof geen democratie*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pp. 46 – 54.

12 | Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 14, 48, 209 – 224.

13 | Zie: Phillip Blond, *Red Tory: How Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It*. Faber and Faber, London, 2010.

14 | Zie: Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, pp. 204 – 216.

15 | Zie: Erik Borgman, Gabriël van den Brink en Thijs Jansen (red.), *Zonder geloof geen democratie*, p. 27.

is de manifestatie van haar fundamentalistische vorm, zoals bij de politieke islam en het islamitisch terrorisme. De moordaanslag op Theo van Gogh heeft laten zien dat Nederland hiervoor niet immuun is. De plaats van de islam in de Nederlandse samenleving is dan ook een onderwerp van een gepolariseerd debat geworden.

Feitelijk draait dat debat om de vraag naar de verenigbaarheid van de islam en de democratische rechtsstaat. Er zal dus – vooral door moslims zelf – moeten worden gezocht naar verbindingen vanuit de islam met de kernwaarden van de democratische rechtsstaat. Hoe dat proces zal verlopen is een open vraag. De rechtsstaat is namelijk de (rechts)politieke uitdrukking van een bepaalde cultuurconstellatie. De kernwaarden waarop onze democratische rechtsstaat berust zijn geen abstracties, maar zijn historisch gegroeid en het besef ervan houdt de rechtsgemeenschap bij elkaar. De cultuurhistorische achtergrond van deze kernwaarden is nauw verbonden met de Nederlandse geschiedenis en verschillende culturele tradities van de westerse beschaving.[16] De vraag is hoe de islam zich positief kan verhouden tot deze dieptestructuren van de democratische rechtsstaat. Van belang is in deze context dat het debat over de rechtsstaat, vrijheidsrechten, pluriformiteit en tolerantie in islamitische kring al lange tijd gaande is, zowel in de islamitische wereld zelf als ook in de moslimgemeenschappen in Europa.[17]

Een laatste oorzaak is gelegen in een factor die nauwelijks aandacht krijgt, maar daarmee niet minder van belang hoeft te zijn, namelijk dat religiekritiek ook samenhangt met een toenemende incongruentie tussen sommige morele opvattingen van orthodoxe gelovigen en de in onze liberaalseculiere samenleving gangbaar geworden normen en waarden. Eeuwenlang waren God en de kerk als vanzelfsprekend aanwezig in het leven van alledag en als zodanig met het culturele en politieke leven verweven. Met de opkomst van de verlichting begon dit te veranderen. Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw is de traditionele moraal gaandeweg door de burgerij grotendeels verlaten. Het christendom vormt niet langer expliciet het primaire morele fundament van de samenleving en christelijke waarden zijn zelf ook aan verandering onderhevig.

Ondanks de secularisatie zijn er nog steeds veel christenen die traditionele christelijke waarden en normen aanhangen en deze blijven beschouwen als het fundament waarop zij hun leven wensen in te richten. Het lijkt erop dat

16 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in integratie*. Den Haag, 2003, pp. 37 – 48. Vgl. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*. Den Haag, 2007, pp. 147 – 155.

17 | Zie bijvoorbeeld: Bassam Tibi, 'De grammatica van een islamitisch humanisme', in: Nexus, *Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal*. Uitgeverij Nexus b.v., 2008, pp. 592 – 616; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, New York, 1996.

de omringende samenleving hiervoor steeds minder begrip op kan brengen en zich in toenemende mate stoort aan de van de meerderheid afwijkende – en volgens hen ook grotendeels onverdraagzame – morele opvattingen van bepaalde gelovigen. Vooral aan de gedragingen die uit deze opvattingen voortvloeien, wil men grenzen stellen. Hetzelfde geldt in versterkte mate voor de morele opvattingen van orthodoxe moslims, die soms zelfs strijdig worden geacht met waarden die in de Nederlandse rechtscultuur van fundamenteel belang zijn. Zo ligt bijvoorbeeld aan de godsdienstvrijheid de gedachte ten grondslag dat geloof zich niet laat verenigen met dwang, maar is de omgang met 'afvalligheid' in veel stromingen van de islam uiterst problematisch.

Actuele spanningen rondom godsdienst, overheid en samenleving

Al deze maatschappelijke ontwikkelingen en onderstromen met betrekking tot religie en levensbeschouwing plaatsen ons voor fundamentele vragen. Die leiden er op hun beurt vervolgens toe dat steeds vaker sprake is van daadwerkelijke controverses naar aanleiding van de publieke uitingsvormen van religieuze overtuigingen. De vraag rijst hoe met deze actuele spanningen moet worden omgegaan binnen de kaders van de scheiding van kerk en staat, de neutraliteit van de overheid en de godsdienstvrijheid.

In de afgelopen jaren heeft zich namelijk een toenemend aantal botsingen – zowel juridisch als politiek-maatschappelijk – voorgedaan. Er is daarom eerder sprake van een tendens, een patroon, dan van incidenten. Zo wist de Partij voor de Dieren in de Tweede Kamer een grote meerderheid te vergaren voor een verbod op het onverdoofd ritueel slachten binnen de joodse en islamitische geloofstraditie.[18] In Amsterdam pleitte de overgrote meerderheid van de gemeenteraad herhaaldelijk voor een verbod op subsidies aan christelijke organisaties, zoals *Youth for Christ* en het *Scharlaken Koord*, vanwege hun beleid om uitsluitend christelijk personeel te werven.[19] Met enige regelmaat doen zich verhitte discussies voor over mannelijke geestelijken, ambtenaren of docenten die – veelal vanuit hun islamitische geloofsovertuiging – weigeren vrouwen de hand te schudden. Andere hete hangijzers vormden de positie van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar[20], de rechtszaak tegen het standpunt van

18 | Zie: *Kamerstukken II* 2007/08, 31 571, nr. 2 – 9.

19 | Pieter Jan Dijkman en Maarten Neuteboom, 'Welzijnswerk kan niet zonder bezieling', in: Pieter Jan Dijkman, e.a. (red.), *De last van gelijkheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011, pp. 126 – 132.

20 | De Commissie Gelijke Behandeling stelde in 2008 in navolging van een aantal politieke partijen dat trouwambtenaren niet met een beroep op hun geweten homoparen mogen weigeren te trouwen (oordeel 2008/40 en CGB-advies 2008/04 'Trouwen? Geen bezwaar!'). De discussie duurt nog altijd voort en kreeg in de zomer van 2011 een nieuwe impuls toen onder meer de gemeente Groningen bekend maakte de aanstelling van een drietal gewetensbezwaarde trouwambtenaren niet te verlengen.

SGP om vrouwen te weren van de eigen kieslijsten[21], de positie van homoseksuele leerkrachten op orthodoxe scholen,[22] het veelbesproken boerkaverbod[23] en vragen over de reikwijdte van de vrijheid van meningsuiting.

In al deze kwesties spelen morele opvattingen van gelovigen een rol en wordt de vraag gesteld in hoeverre daaraan gerelateerde gedragingen gerespecteerd of getolereerd mogen worden. De christendemocratie is in de regel geneigd religieuze gemeenschappen een grote mate van vrijheid en soevereiniteit in eigen kring te gunnen. Toch gaat dit vraagstuk ook aan christendemocraten niet voorbij. Pluriformiteit kan niet oeverloos zijn en vindt een zekere begrenzing in de algemeen geldende kernwaarden van de rechtsstaat, die op hun beurt juist ook in het belang van minderheden zijn.[24]

De plaats van religie en levensbeschouwing in de samenleving is vandaag onmiskenbaar een relevant politiek-maatschappelijk vraagstuk. De omgang met dit vraagstuk is voor de politiek echter geen geringe opgave, omdat religie en levensbeschouwing de eigen identiteit van mensen diepgaand vormt en hen daarmee in hun gehele bestaan raakt. Zolang mensen de voor hen belangrijke geloofs- c.q. levensovertuiging privé houden, is er vaak geen probleem. In de regel doen spanningen zich pas voor op het moment dat die religieuze overtuiging zich publiek manifesteert.

Reeds bleek dat religie zich door de veranderingen die dit fenomeen doormaakt lastig(er) laat definiëren. In dit verband wordt dan ook wel gesproken van een dubbele transformatie, want die begripsvervaging van religie geldt eveneens voor wat als het publieke domein moet worden geduid.[25] Niet alleen ons begrip van religie is ingrijpend veranderd, maar ook de scheiding tussen publiek en privaat is diffuser geworden. Deze ontwikkelingen werpen de vraag op of het beginsel van de scheiding van kerk en staat nog wel voldoende

21 | Hoge Raad, 9 april 2010, LJN BK: 4547. De Hoge Raad veroordeelde de Staat der Nederlanden in de zaak van het Clara Wichmanninstituut c.s. tegen de SGP, omdat er te weinig stappen zouden zijn ondernomen om gelijke behandeling van mannen en vrouwen in de politiek te bevorderen. Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens hield dit oordeel in stand. Zie: EHRM 10 juli 2012, nr. 58369/10 (*Staatkundig Gereformeerde Partij/Nederland*).

22 | Zie de waarschuwing van Plasterk, destijds minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, aan het bijzonder onderwijs dat weigering van openlijk homoseksuele leraren in strijd met de 'enkelefeitconstructutie' uit art. 5 Awgb zou zijn in een brief van 27 april 2009 inzake 'Handreiking homodiscriminatie'. Later overigens tegengesproken door de Raad van State in een advies van 18 mei 2009.

23 | *Kamerstukken II* 2011/12, 33, 165, nr. 2, 3.

24 | Zie hierover bijvoorbeeld het debat tussen George Harinck en Ab Klink in: Erik Borgman, Gabriël van den Brink & Thijs Jansen, *Zonder geloof geen democratie*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pp. 284 – 304.

25 | Wim van de Donk en Petra Jonkers, ' Geloven in het publieke domein: een introductie van deze verkenning', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 14 – 15.

soelaas biedt om alle vragen over de plaats van religie in het publiek domein te beantwoorden. In deze tijd van globalisering en internationalisering verliezen bijvoorbeeld de grenzen van staten aan betekenis en tegelijkertijd laat de huidige religieuze pluriformiteit zich niet langer vangen onder het begrip kerk.[26]

In veel debatten over de plaats van religie in het publieke domein wordt niettemin teruggegrepen op het scheidingsbeginsel. Zo was volgens de Amsterdamse gemeenteraad de scheiding van kerk en staat in het geding bij de vraag of subsidies aan *Youth for Christ* en het *Scharlaken Koord* moesten worden gehandhaafd. Daarmee werd aan de interpretatie van de scheiding van kerk en staat een andere interpretatie gegeven dan gebruikelijk. Het scheidingsbeginsel ziet immers op een institutionele scheiding van kerk en staat, maar impliceert geen waterscheiding tussen religie en overheid.

De huidige spanningen over de publieke uitingsvormen van godsdienstige overtuigingen worden in de regel beheerst door het spanningsveld tussen godsdienstvrijheid en het gelijkheidsbeginsel, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de positie van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar.[27] De uitoefening van de vrijheid van godsdienst – en in het verlengde daarvan de vrijheden van vereniging en onderwijs – lijkt zo problematisch geworden. Immers, die vrijheid kan er toch niet toe strekken dat discriminatie wordt toegestaan? Hoe begrijpelijk die vraag wellicht ook is, een te gretige instemming ermee heeft tot gevolg dat de pluriformiteit van de samenleving juist onder druk komt te staan. Gezocht zal moeten worden naar een nieuw evenwicht tussen de verschillende grondrechten, waarbij vanuit de menselijke waardigheid recht wordt gedaan aan de verscheidenheid en eigen identiteit van mensen.

Het lijkt er op dat in het huidige maatschappelijke en politieke debat het recht op vrijheid van godsdienst op minder instemming kan rekenen dan voorheen. Steeds vaker klinkt dat godsdienstvrijheid gelovigen bevoordeelt ten opzichte van ongelovigen. Voorbeelden van dergelijke ‘discriminatie’ of ‘privileges’ zouden de positie van het bijzonder onderwijs, de ANBI-status van kerken en het verbod op godslastering zijn. In de Tweede Kamer zijn verschillende wetsvoorstellen in voorbereiding om op deze punten veranderingen aan te brengen. Hier en daar wordt in het publieke debat bovendien het idee *salonfähig* dat de vrijheid van godsdienst kan worden afgeschaft of in ieder geval sterk gedevalueerd moet worden. Immers, de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van

26 | Zie: Sophie van Bijsterveld, ‘Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd’, in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 227 – 259.

27 | Zie voor een analyse van deze spanning: Henk Post, *Gelijkheid als nieuwe religie. Een studie over het spanningsveld tussen godsdienstvrijheid en gelijkheid*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2010.

vereniging zouden godsdienst reeds voldoende beschermen. In de woorden van de Leidse hoogleraar Cliteur: 'De Nederlandse samenleving is grotendeels geseculariseerd. We hebben heel andere opvattingen over de verhouding van kerk en staat dan in de zeventiende eeuw. Godsdienst is misschien iets wat we moeten gedogen, maar beslist geen – om maar iets te noemen – kernwaarde voor een goed functioneren van de democratie. Godsdienst is een ervaringsdimensie, zoals psychedelische voorstellingen dat zijn. Waardevol en interessant voor het individu misschien, maar niet meer dan dat.'[28]

Leidt dit er echter niet toe dat het wel is toegestaan om een godsdienstige overtuiging te *uiten*, maar dat het daaraan ook daadwerkelijk *uiting geven* wordt bemoeilijkt? Als religie als een louter individuele aangelegenheid wordt beschouwd, wat betekent dat dan voor de collectieve dimensies van godsdienstbeleving? Welke ruimte is er voor het met geloofsgenoten gemeenschappelijk belijden van religie, voor rituelen en voor de traditie? Hoe moeten individuele rechten en gemeenschappelijke vrijheden onderling worden gewaardeerd? Kortom, wat is de meerwaarde van een zelfstandig recht op vrijheid van godsdienst in de Grondwet?

De huidige spanningen tussen het gelijkheidsbeginsel enerzijds en de vrijheden van godsdienst, vereniging en onderwijs anderzijds raken het hart van de christendemocratie. De politieke filosofie en het bestaansrecht van de christendemocratie zijn nauw verbonden met het recht van burgers om zich op basis van hun godsdienst of levensovertuiging te organiseren in maatschappelijke verbanden. Dit vanuit het besef dat godsdienst en levensovertuiging implicaties hebben voor alle levensterreinen. Religie is niet louter een privéaangelegenheid, maar heeft ook publieke uitstraling. Daarmee is pluriformiteit als vanzelf gegeven en nauw verbonden met de eerbiediging van menselijke waardigheid. Wanneer het gaat om waarden en vraagstukken van morele aard behoren het verschil en de vrijheid gekoesterd te worden. Mensen mogen er verschillende opvattingen op na houden en hun bestaan daarnaar richten. De staat dient op een gepaste afstand van het geestelijk domein te blijven en heeft van daaruit een gelimiteerde opdracht.

Vanuit het besef dat de christendemocratie zich niet alleen vanuit zijn mensbeeld onderscheidt van andere grote politieke stromingen, maar ook een eigen visie op de aard van de staat en de inrichting van de samenleving heeft, zal gezocht worden naar een herkenbare en onderscheidende christendemocratische herijking van de verhoudingen tussen religie, overheid en samenleving. De vraag is hoe vanuit christendemocratische beginselen de maatschappelijke werkelijkheid, die onder meer gekenmerkt wordt door een in levensbeschouwelijk opzicht grote pluriformiteit, kan worden gewaardeerd.

28 | Paul Cliteur, *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*. Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 2004, pp. 124 - 125.

Is het mogelijk om vanuit de christendemocratische traditie de visie op vrijheid opnieuw te doordenken waarbij recht wordt gedaan aan zowel pluriformiteit als gemeenschappelijkheid?

Onderzoeksvragen en leeswijzer
De centrale vraag in dit rapport is wat de veranderingen in het religieuze en levensbeschouwelijke landschap van Nederland betekenen voor de bestaande maatschappelijke verhoudingen, welke plaats religie en levensbeschouwing in de samenleving toekomt en welke rol daaruit voortvloeit voor de overheid.

Richtinggevend voor dit rapport over de plaats van religie en levensbeschouwing zijn de volgende vragen:
– Wat moet worden verstaan onder religie en hoe ziet de religieuze en levensbeschouwelijke kaart van Nederland er vandaag de dag uit?
  Wat betekenen de religieuze veranderingen, waaronder de fenomenen secularisering, nieuwe spiritualiteit en de opkomst van de islam voor het publieke domein c.q. de sociale cohesie in de samenleving? Welke publieke rol speelt religie? Wordt het sociaal kapitaal dat blijkens onderzoek verbonden is met traditionele religiositeit geborgd bij nieuwe vormen van spiritualiteit?
– Wat houdt de scheiding van kerk en staat precies in en in hoeverre is het scheidingsprincipe toe aan een herdefiniëring? Hoe moet het scheidingsbeginsel functioneren nu zowel religie als het publieke domein een transformatie lijken door te maken? Wat betekent de neutraliteit van de overheid?
– Wat is de waarde van het grondwettelijk recht op vrijheid van godsdienst? In hoeverre beïnvloedt het veranderende concept van religie het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging? En hoe moet godsdienstvrijheid – mede in het licht van andere grondrechten en wettelijke verplichtingen – worden geïnterpreteerd? Van bijzonder belang is in dit verband de vraag in hoeverre er sprake is van een onevenwichtige nadruk op het gelijkheidsbeginsel ten opzichte van de godsdienstvrijheid. Hiertoe zullen tevens het gelijkheidsbeginsel en de Algemene wet gelijke behandeling (Awgb) moeten worden geïnterpreteerd.
– Hoe kan de notie van maatschappelijke ruimte voor pluriformiteit naar godsdienst en levensovertuiging van betekenis blijven met inachtneming van de algemene kernwaarden c.q. uitgangspunten van de democratische rechtsstaat? Kernwoorden zijn hier burgerschap, identiteit en rechtscultuur.

In hoofdstuk 2 van dit rapport zullen we ingaan op de relatie tussen religie, secularisatie en moderniteit. Vervolgens wordt een korte schets gegeven van de religieuze en levensbeschouwelijke kaart van Nederland. Naast een weergave van hoe het christendom, de islam en andere godsdiensten er statistisch

voor staan zal ook worden ingegaan op de cijfers van nieuwe spiritualiteit en zingeving. Is er sprake van een religieuze *revival* of zet de secularisering onverminderd door? En welke publieke rol speelt religie in de samenleving?

In hoofdstuk 3 geven we ons rekenschap van de christendemocratische visie op de staat, het publieke domein, de samenleving en religie. De grondtrekken van het christendemocratisch mensbeeld en de samenlevingsvisie van de christendemocratie zijn van groot belang voor het beantwoorden van de vraag welke ruimte religie in de samenleving toekomt.

In hoofdstuk 4 beschrijven we de scheiding van kerk en staat. Dit vraagstuk geeft regelmatig aanleiding tot verwarring. Hoe neutraal kan en moet de overheid eigenlijk zijn? Wat zijn de grenzen van de staatsmacht en waar begint de overheidsvrije sfeer waar burgers recht op hebben? In Nederland wordt steeds vaker de idee van een strikt seculiere staat c.q. de zogenaamde *laïcité* naar voren gebracht. Moet het scheidingsbeginsel echter niet veel meer worden bestudeerd binnen de sociaal-culturele context waarin het functioneert? De mate van scheiding van kerk en staat lijkt niet alles te zeggen over de ruimte voor godsdienstvrijheid.

In hoofdstuk 5 concentreren we ons op de vrijheid van godsdienst tegen de achtergrond van het geheel van de democratische rechtsstaat. Ingegaan zal worden op het gelijkheidsbeginsel. Wat is de bedoeling van dit beginsel in de grondwet en hoe verhoudt het zich tot andere grondrechten? Een ander grondrecht waar kort bij wordt stilgestaan is de vrijheid van meningsuiting. Wat mag vanuit een godsdienstige overtuiging worden gezegd en welke ruimte is er voor religiekritiek?

In hoofdstuk 6 gaan we in op de doorwerking van religie en levensbeschouwing de samenleving. Religie blijkt zowel in sociale als morele zin belangrijk te zijn voor sociale cohesie. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een christendemocratische benadering van vrijheid. Die vrijheid kenmerkt zich onder meer door pluriformiteit enerzijds en kernwaarden anderzijds. Tegen de achtergrond van de kernwaarden van de democratische rechtsstaat wordt stilgestaan bij het belang van een rechtscultuur en rechtsgemeenschap.

In hoofdstuk 7 vindt u de samenvatting. Afgesloten wordt met een aantal conclusies en aanbevelingen die zich richten op (1) religie en levensbeschouwing, (2) religie in de samenleving en (3) religie en overheid. Van belang is een instrumentarium in kaart te brengen dat behulpzaam kan zijn om met de huidige en toekomstige – in de zin van te voorziene – debatten over godsdienst en levensbeschouwing om te gaan.

© iStockphoto.com/ Marekuliasz

2 | Religie en secularisatie in Nederland

In de inleiding is geconstateerd dat religie aan het begin van de eenentwintigste eeuw volop in de belangstelling staat. Maar wat betekent het nu dat religie de inzet lijkt te zijn geworden van veel nationale en mondiale debatten? Veelbesproken in de literatuur is de zogenaamde 'terugkeer van religie'. In de bekende woorden van de Amerikaanse journalist David Brooks: 'It is now clear that the secularization theory is untrue. The human race does not necessarily get less religious as it grows richer and better educated. We are living through one of the great periods of scientific progress and creation of wealth. At the same time, we are in de the midst of a religious boom. […] Secularism, then, is not the future; it is yesterday's incorrect vision of the future.'[29] Niemand minder dan Jürgen Habermas gewaagt het om zelfs te spreken van een postseculiere samenleving.[30]

Inmiddels is het beeld van een religieuze terugkeer en godsdienstige *revival* enigszins bijgesteld, omdat het niet geheel recht lijkt te doen aan verschillende paradoxen waardoor de 'terugkeer van religie' en secularisatieprocessen worden gekenmerkt. Er is namelijk sprake van meerdere ontwikkelingen op het gebied van religie, die allemaal tegelijkertijd plaatsgrijpen en niet zelden tegenstrijdig (lijken te) zijn. Van een seculariserende trend lijkt immers nog steeds sprake te zijn als het bijvoorbeeld gaat om kerkgang, het onderschrijven van religieuze dogma's (leerstukken), de verbondenheid met de christelijke traditie en verzuilde instituties. Anderzijds is er ook sprake van een sacralisering van nieuwe praktijken in relatie tot het eigen leven, individuele beleving en de vormgeving van de eigen c.q. gemeenschappelijke identiteit.[31]

Omdat de traditionele religies in westelijk en centraal Europa wel degelijk veel terrein hebben verloren en nog steeds verliezen, kan niet eenduidig worden gesproken over de terugkeer van religie. Het lijkt daarom adequater om huidige religieuze ontwikkelingen te duiden als een transformatie of gedaanteverandering van religie.[32] Het beeld van een zwart-wit tegenstelling tussen secularisering en religie, moet daarom worden genuanceerd en voorzien van de nodige grijstinten, want religie en het religieuze bewustzijn zelf hebben een verandering doorgemaakt.

29 | David Brooks, 'How Niebuhr Helps Us Kick the Secularist Habit: a Six-Step Program', in: E.J. Dionne e.a., *One Electorate under God? A Dialogue on Religion and American Politics*, The Brookings Institution, Washington, D.C., 2004, p. 67.

30 | Zie bijvoorbeeld: Jürgen Habermas, 'Een "postseculiere" samenleving: wat betekent dat?', in: Nexus, *Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal*. Uitgeverij Nexus b.v., 2008, pp. 279 – 291. Cf. Jürgen Habermas, 'Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: eine Dankrede', in *Süddeutsche Zeitung*, 15 oktober 2001.

31 | Erik Borgman en Anton van Harskamp, 'Tussen secularisering en hernieuwde sacralisering', in: Meerten ter Borg e.a., *Handboek Religie in Nederland*. Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, pp. 14 – 25.

32 | Idem. Vgl. Erik Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2006; Vgl.: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 32 – 36.

2.1 Wat is religie?

De huidige ontwikkelingen op religieus gebied maken bepaald niet duidelijker wat religie nu eigenlijk is. In het verlengde hiervan is het tegelijkertijd zo mogelijk nog lastiger te bepalen wat moet worden verstaan onder begrippen als 'godsdienst', 'geloof', 'spiritualiteit', 'levensbeschouwing' en 'zingeving'. Vast lijkt echter wel te staan dat religie niet (meer) kan worden vereenzelvigd met kerkelijkheid. Maar wat is religie dan wel? Lange tijd kon religie in het Westen worden gedefinieerd vanuit een religie-interpretatie die sterk door het christendom werd bepaald. De moderne pluriforme en multireligieuze samenleving vraagt echter om andere criteria om te bepalen wat religie is en wat niet. Tegelijkertijd blijkt het voor eenieder moeilijk om tot een neutrale, niet-contextgebonden definitie van religie te komen. Alleen al de etymologische herkomst van het woord religie blijft onduidelijk en er zijn dan ook honderden religiedefinities in omloop.[33] Is het zelfstandig naamwoord 'religio' terug te voeren op het Latijnse werkwoord 'relegere', dat 'weer opnemen', 'herlezen' en 'bedenken' betekent? Of is het afkomstig van het werkwoord 'religare', dat vertaald moet worden met 'verbinden'? Ondanks alle begripsverwarring blijft religie een veelgebruikt woord en blijkt er in de praktijk een redelijke mate van overeenstemming te zijn over wat onder religie verstaan moet worden.

Van de Donk en Plum wijzen erop dat het woord 'religie' de veelomvattende betekenis die het nu heeft, pas krijgt in de zeventiende eeuw. Vanaf dat moment wordt het gebruikt als een min of meer neutrale term om het gemeenschappelijke van alle religies te benoemen en als zodanig hangt het begrip 'religie' ook samen met de ontwikkeling van de moderniteit en de secularisering in het Westen.[34] Veel andere culturen onderscheiden religie niet als zodanig en benoemen het niet met één woord als een in de werkelijkheid af te bakenen verschijnsel. 'En zo wordt duidelijk', betogen Van de Donk en Plum, 'dat het westerse begrip religie ook een westerse visie op de werkelijkheid reflecteert, namelijk de visie dat de werkelijkheid in principe op te delen is in twee domeinen: het domein van het seculiere en het domein van het sacrale of heilige. Alleen een cultuur die de twee domeinen zo onderscheidt, als in principe twee van elkaar gescheiden domeinen, kan een begrip construeren voor die bereiken.'[35] Het is ook onderscheiding van domeinen die ideeënhistorisch van belang is geweest voor de ontwikkeling van de scheiding van kerk en staat.

Religie kan dus op tal van manieren worden gedefinieerd, bijvoorbeeld vanuit theologische, filosofische, sociologische of juridische invalshoek. In de

33 | Wim van de Donk en Rob Plum, 'Begripsverkenning', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 37, 40.
34 | Idem, pp. 38 – 39.
35 | Idem, p. 39.

godsdienstwetenschap worden tegenwoordig twee typen definities van elkaar onderscheiden. Enerzijds is er de substantiële of essentialistische definitie, die op zoek gaat naar het wezen van religie. Anderzijds is er de functionalistische definitie van religie die zich richt op de betekenis die religie heeft voor de samenleving en het individu. Beide definities kunnen problematisch zijn, omdat men ofwel inhoudelijk al te zeer voorschrijft wat religie is, dan wel religie reduceert tot iets louter functioneels.

2.2 Religie en moderniteit

In de inleiding is gewezen op de seculariseringthese: religie zou met het voortschrijden van de moderniteit zijn langste tijd hebben gehad. Eveneens hebben wij daar – en dat zal ook in dit tweede hoofdstuk blijken – gezien dat de werkelijkheid gecompliceerder lijkt dan deze (veronderstelde) sociologische wetmatigheid.

De grootste paradox is waarschijnlijk wel dat religie tegenwoordig steeds meer als een privézaak wordt gezien – een individuele aangelegenheid – terwijl er parallel aan die ontwikkeling steeds meer debat wordt gevoerd over religie in het publieke domein. De betekenis van institutionele religie neemt dus af, maar tegelijkertijd wordt er steeds vaker en intensiever publiek gedebatteerd over religie en de betekenis ervan voor zingeving en sociale cohesie.[36] De kerk als dragende institutie lijkt in betekenis – zowel maatschappelijk als voor de individuele gelovige – af te nemen. Tegelijkertijd moet daarbij worden aangetekend dat dit niet impliceert dat religie verdwijnt. Volgens godsdienstsocioloog Joep de Hart beschouwt een meerderheid van de bevolking zich namelijk nog altijd als een (enigszins) religieus mens en doet de weergave van Nederland als een geseculariseerd land geen recht aan de pluriforme en dynamische werkelijkheid in de samenleving.

36 | Idem, p. 17. Zie ook: Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart, *God in Nederland 1996 – 2006*. Uitgeverij Ten Have, Kampen, 2007, pp. 6 – 9.

Tabel 2.1. De rol van het geloof in het leven van de Nederlander

	1966	1979	1996	2006	% verschil 1979 - 2006
Beschouwt zichzelf als gelovig mens (gehele bevolking)					
- ja, beslist wel	-	43	40	31	-28
- eigen wel/enigszins	-	25	27	31	24
- eigenlijk niet	-	12	13	19	58
- nee, beslist niet	-	20	20	19	-5
	-	100%	100%	100%	
De betekenis van het geloof in het leven van alle Nederlanders					
- geloof heeft (zeer) grote betekenis	-	33	35	42	27
- geloof heeft enige betekenis	-	39	28	19	-51
- geloof heeft geen betekenis of niet-gelovig	-	28	37	39	39
		100%	100%	100%	
Overtuiging met betrekking tot God of een hogere macht					
- theïsten	37	33	24	24	-49
- ietsisten	31	40	39	36	16
- agnosten	16	18	27	26	63
- atheïsten	6	9	10	14	133
	100%	100%	100%	100%	

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

De Hart wijst erop dat '[t]ussen de afbrokkelende bastions van het oude, christelijke geloof en de verlichte voorposten van het ongeloof een uitgestrekt niemandsland [ligt] waarin zich een meerderheid van de bevolking lijkt op te houden. Waarheden worden daar beschouwd als zaken die je innerlijk moet ervaren, als iets persoonlijks en niet zozeer als iets wat voortvloeit uit groepsnormen of verbonden is met instituties (bijvoorbeeld een kerkgenootschap), religie als iets wat uit vele bronnen kan opwellen en voortdurend verandert tijdens je leven. Religie heeft meer te maken met vragen die je in een bepaalde fase van je leven intrigeren en dingen waarnaar je op zoek bent dan met vaste overtuigingen en de vacuümverpakte overtuigingen van vroeger dagen.'[37]

Deze ontwikkeling, die hierboven al werd geduid in termen van een transformatie of gedaanteverwisseling van religie, leidt tot wat De Hart het ontstaan van '(nieuwe) spiritualiteit' noemt.[38] In deze duiding staat religie voor de traditionele, geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid, waarin het Heilige een

37 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 19.

38 | Idem. Zie ook: Linda Woodhead en Paul Heelas, e.a., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004; Linda Woodhead en Paul Heelas (red.), *Religion in Modern Times*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000.

transcendente, persoonlijke God is, die zichzelf openbaart in de geschapen werkelijkheid en/of de Bijbel of de Koran. God vormt bovendien niet alleen de grondslag van waarheid en moraal, maar God is tevens nodig voor de verlossing van de mens. Spiritualiteit richt zich in tegenstelling tot traditionele religie meer op de mens zelf en maakt het heilige immanent. Waarheid, waarden en moraal zijn voornamelijk subjectief en tijd- en plaatsgebonden. Bij (nieuwe) spiritualiteit staat niet de institutie maar het individu centraal, de verhouding tot God en medemens is niet hiërarchisch maar horizontaal, in plaats van verlossing heeft de mens balans nodig en de persoonlijke ervaring vertegenwoordigt het voornaamste gezag.[39] Deze onderscheidingen tussen religie en spiritualiteit zijn vanzelfsprekend ideaaltypisch en worden in de dagelijkse praktijk niet zelden vermengd. Niettemin werpt het een helder licht op de transformatie van het religieuze besef, het religieuze bewustzijn en het religieuze gedrag; een verandering die samenhangt met de gedaanteveranderingen van samenleving en cultuur als geheel.[40]

Die transformatie van religie hangt in het bijzonder samen met de moderniteit. Volgens Piet Hein Donner is überhaupt het gegeven dat religie weer meer aandacht lijkt te krijgen het gevolg van het moderne denken dat niet beantwoordt aan de behoefte van mensen. ‘Dat [moderne] denken is steeds meer eenzijdig gericht op individualisme, autonomie en rationalisme. […] Mensen willen zich deel weten van een groter geheel; willen een besef van zin hebben dat het eigen bestaan overstijgt, en weet hebben van waarden en waarheid die men voelt ook als men vindt dat ze niet redelijk aantoonbaar zijn. Individualisme, emancipatie en verlichting zijn wezenlijk voor onze cultuur, maar een individualistisch wereldbeeld eindigt in eenzaamheid bij het graf. En de ratio, ‘der Geist der stets verneint’, kan waarden en waarheid wel falsifiëren, maar kan de leegte die achterblijft niet vullen. Vandaar dat mensen opnieuw zin, zekerheid en zaligheid zoeken in religie, of teruggaan naar kennis die ze daar al van hadden. Dat hoeft niet godsdienst te zijn; het kunnen abstracties zijn, zoals menselijkheid, natuur, wereldzin. Maar het geeft een gevoel van zijn en behoren, van doel en identiteit, en van de begrenzing van rationaliteit door waarde, normen en respect, die in het moderne denken veelal ontbreken.’[41]

---

39 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, pp. 29 – 31. De Hart baseert zich voor zijn beschrijving van de verschillen tussen religie en spiritualiteit op: Eileen Barker, ‘The church without and the God within: religiosity and/or spirituality?’, in: Dinka Marinović Jerolimov e.a. (red.), *Religion and patterns of social transformation*. Institute for Social Research in Zagreb, Zagreb, pp. 23-47.

40 | Erik Borgman en Anton van Harskamp, ‘Tussen secularisering en hernieuwde sacralisering’, in: Meerten ter Borg e.a., *Handboek Religie in Nederland*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, p. 16.

41 | Piet Hein Donner, ‘Religie is nooit uit politiek weggeweest’, in: *NRC Handelsblad*, 12 juli 2006. Het citaat is afkomstig uit een licht ingekorte tekst van de rede die toenmalig minister Donner van Justitie uitsprak bij het in ontvangst nemen van het eerste exemplaar van het boek *Zonder geloof geen democratie*, geredigeerd door

Dat is een scherpe kritiek op de gedachte dat moderne verworvenheden het laatste woord hebben en zonder religie en zingeving zouden kunnen. In ieder geval is duidelijk dat modern-culturele ontwikkelingen enerzijds de blik op religie(s) bepalen en religieuze veranderingen bewerken (zie paragraaf 2.3 voor de opkomst van nieuwe vormen van spiritualiteit). Anderzijds is de moderniteit zelf niet denkbaar zonder het christendom dat Europa, de bakermat van de moderniteit, heeft gestempeld en de context vormde waarbinnen de moderniteit is ontstaan.[42] Het voert te ver om hier uitgebreid in te gaan op het fenomeen van de moderniteit, maar om de huidige spanningen in het politiek-maatschappelijke debat beter te begrijpen, is het nodig er wel iets over te zeggen. Over wat we verstaan onder de moderniteit, over de culturele ontwikkelingen die het met zich brengt en de invloed daarvan op de perceptie van religie.

Wat namelijk opvalt bij bijvoorbeeld het debat over de Zondagswet, de gewetensbezwaarde trouwambtenaar of het bijna-verbod op onbedwelmd ritueel slachten in de Joodse en islamitische traditie, is dat het in hoge mate ook om symbolische kwesties gaat. Symbolisch omdat deze politieke strijdpunten niet zozeer zijn gericht op het oplossen van daadwerkelijke en grote maatschappelijke problemen of spanningen, maar lijken te worden ingegeven door de gedachte c.q. tendens dat religie en haar uitingen coûte que coûte thuishoren in het privédomein en daarom uit het publieke domein zou moeten worden geweerd. In de woorden van Herman De Dijn: ‘Campagnes zoals voor het mensenrecht van de vrouw om ook priester te kunnen worden, lijken niet ingegeven door een ernstige bezorgdheid voor reële noden of diepe verlangens van vele concrete individuen. Zij verraden waar het hier eigenlijk om gaat: puur ideologische eisen in dienst van een abstractie, maar wel met concrete, nefaste gevolgen, het tegen elkaar opzetten van mensen en groepen en de verdere afbouw van sociale instellingen en verbanden.’ ‘Symbolisch’ duidt hier dus niet op iets onbetekenends, integendeel. Het betekent dat achter al deze gebeurtenissen ontwikkelingen schuilgaan die vragen om duiding. Vaak gaat het hier om veranderende waardepatronen c.q. de opkomst van andere waarden. Welke maatschappelijke veranderingen veroorzaken nu eigenlijk de huidige spanningen rondom religie en levensbeschouwing? Wat zijn de diepere oorzaken van het feit dat de plaats van religie in de samenleving (opnieuw) zoveel debat – soms zelf scherpe kritiek – oproept?

2.2.1 Moderniteit

Allereerst wat is dat: de moderniteit? De moderniteit ontstond rond de zeventiende eeuw en heeft een pendant in wat de premoderniteit wordt genoemd.

Erik Borgman, Gabriel van den Brink en Thijs Jansen. Dit boek is een uitgave van *Christen Democratische Verkenningen* uit 2006.

42 | Zie: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusetts, 1983.

Het betreft hier een alomvattende culturele omwenteling, die wordt ingegeven door een veranderend werkelijkheidsbewustzijn dat op zijn beurt het gevolg was van de opkomst van de moderne (natuur)wetenschap. Niet voor niets wordt de geboorte van de moderniteit gezocht in de ontdekking van Copernicus (1473 – 1543) dat niet de aarde, maar de zon het middelpunt van het heelal was. Die zogenaamde Copernicaanse wending zou uiteindelijk ook een ommekeer van de cultuur in al haar facetten betekenen.

Een drietal ontwikkelingen lijkt kenmerkend voor de moderniteit: rationalisering, individualisering en differentiëring. Het is noodzakelijk deze drie begrippen kort te duiden, omdat de betekenis ervan niet eenduidig is. De rationaliteit van de moderniteit verschilt fundamenteel van die in de oudheid of de middeleeuwen: de *mathematische rationaliteit* ging domineren over de *filosofische redelijkheid*.[43] Men zou het moderne rationalisme, dat sterk wordt bepaald door een streng (natuur)wetenschappelijke methode, daarom ook kunnen duiden als mechanisch of instrumenteel denken.[44] Individualisering duidt hier op de (toenemende) nadruk die sinds de moderniteit wordt gelegd op de autonomie en vrijheid van de menselijke persoon. Het gegeven dat mensen als individuen werden beschouwd was niet zozeer nieuw, maar wel de radicale wijze waarop dat werd gedaan. Onder differentiëring moet worden begrepen de verzelfstandiging van domeinen als politiek, wetenschap, ethiek en economie ten opzichte van de religieuze sfeer.

Charles Taylor wijst op vergelijkbare ontwikkelingen in zijn omschrijving van de moderniteit als 'dat in de geschiedenis ongekende amalgaam van nieuwe gebruiken en instellingen (wetenschap, techniek, industriële productie, urbanisatie), van nieuwe levenswijzen (individualisme, secularisatie, instrumentele rationaliteit); en van nieuwe vormen van malaise (vervreemding, zinloosheid, een gevoel van dreigende sociale ontbinding').[45] Wat betekenen deze ontwikkelingen voor de perceptie van religie? En, kunnen we van daaruit wellicht de discussies van vandaag beter begrijpen? Zonder de pretentie te willen hebben volledig te zijn, willen we daarnaar een korte peiling doen aan de hand van de verhouding tussen wetenschap en religie, de emancipatie van het individu en het verdwijnen van het transcendente. Wat zijn dat voor ontwikkelingen en hoe moeten die worden gewaardeerd? Het gaat in ieder geval niet aan de vigerende kritiek op religie simpelweg te wijten aan 'religiestress'.[46] Als

43 | De term 'filosofische redelijkheid' is hier ontleend aan: Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Uitgeverij Pelckmans, Kapellen, 2007, p. 56.

44 | Zie voor het 'instrumentele denken': Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* Den Haag, 2011, pp. 10 – 19.

45 | Charles Taylor, *Moderniteit in meervoud. Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2005, p. 7.

46 | Zie: www.religiestress.nl. Zie tevens: Jeroen Visser, 'Lijdt u aan religiestress? Doe nu de religiestresstest', in: *de Volkskrant*, 11 december 2012. Geraadpleegd via internet op 11 december 2012: www.volkskrant.nl.

wake-up call voor een serieus probleem is het misschien ludiek, maar verder pathologiseert het vooral de kritiek op religie. Wanneer we echter een poging doen (beter) zicht te krijgen op de oorzaken van deze religiekritiek levert dat hopelijk bouwstenen op voor een vruchtbare dialoog over de plaats van religie en levensbeschouwing in de samenleving.

De verhouding tussen wetenschap en religie

Wetenschap en rationalisme worden tegenwoordig vaak als strijdig ervaren met religie. Religie zou primair iets irrationeels zijn, dat vooral te maken heeft met het gevoel. Die houding zegt echter meer over het type wetenschap dat men voor ogen heeft en waardoor vervolgens het beeld van religie wordt bepaald.

Herman De Dijn wijst erop dat twee visies op de relatie tussen wetenschap en religie mogelijk zijn, die beide ook hun vertegenwoordigers in de verlichtingstraditie kennen. Allereerst is er het zogenaamde sciëntisme. In die visie moet het leven worden geleid op een wetenschappelijk verantwoorde manier en bestaat er alleen maar materie. De mens wordt teruggebracht tot hersenen en hersenprocessen; de rest is fictie.[47] Dit type rationalisme is een vorm van instrumentalisme, omdat het leidt tot een 'eenzijdig denken in nut en noodzaak, in beheersing, maakbaarheid en effectiviteit'.[48] Het sciëntisme claimt zuiver wetenschappelijk te zijn, maar eronder schuil gaat een specifiek mensbeeld. Het is eerder een levensbeschouwelijke opvatting, die in feite nauw is verbonden met het vooruitgangsgeloof dat zijn (vrijwel) onbeperkte vertrouwen stelt in het menselijk kunnen om met behulp van de wetenschap de werkelijkheid tot een werk zijner handen te maken.

Maar er is ook een andere visie mogelijk. Onder meer verlichtingsfilosofen als David Hume en Adam Smith hebben erop gewezen dat de mens wordt bepaald door allerlei niet-wetenschappelijke dimensies. Zoals De Dijn het mooi uitdrukt: 'wij zijn vooreerst – zoals Pascal al wist – wezens van het hart en de verbeelding. We kunnen dan ook niet leven vanuit een wetenschappelijke visie op onszelf en de anderen, we kunnen dat alleen vanuit een visie en verlangens die door beelden en symbolen worden bepaald. Zin en waarden zijn bij uitstek niet-wetenschappelijke categorieën'.[49] Men zou ook kunnen zeggen dat niet alleen de rede bepalend is, maar het hart, dat wordt gevormd door traditie, cultuur en historie. Door de context dus waarin wij leven en door onze relaties met anderen. Het sciëntisme ontkent dat het hart redenen heeft die de rede niet kent. Redenen die de mens pas daadwerkelijk tot mens maken. Juist om te voorkomen dat mens en maatschappij door de dominantie van het instrumen-

47 | Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw*, p. 51.
48 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* Den Haag, 2012, p. 11.
49 | Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw*, p. 53.

tele denken hun morele intuïties steeds moeilijker kunnen verbinden met het dagelijks leven, is levensbeschouwelijke reflectie in het publieke leven nodig.[50]

De emancipatie van het individu

In de premoderne tijd werd de identiteit van mens veel minder betrokken op zijn eigen zelf dan tegenwoordig het geval is. Het besef van de eigen individualiteit was sterk ingeweven in de sociale, religieuze en kosmische orde.[51] Vanaf de renaissance wordt de mens zichzelf echter meer als een individu bewust: in hem groeit het besef van zijn eigen vermogen tot zelfbepaling. Maar de grote morele, politieke en sociale waarde die het individu vandaag de dag wordt toegekend, heeft vooral zijn wortels in de moderniteit. In de verlichtingsfilosofie krijgt het individu een steeds centralere plaats wanneer het gaat om bijvoorbeeld het verwerven van rationele kennis (Descartes), moreel inzicht (Kant) of politieke rechten (Locke).

Toch bleef ook tijdens de verlichting het individu ingebed in een zekere bovenindividuele orde van universele redelijkheid. Dat veranderde in de negentiende-eeuwse romantiek. In die denktraditie wordt de nadruk gelegd op de uniciteit van ieder mens. In plaats van de algemene redelijkheid van de mens worden nu zijn eigen gevoel en innerlijkheid geaccentueerd. Mens-zijn betekent zelfverwerkelijking: worden wie je eigenlijk, diep van binnen, al bent. Deze ontwikkeling wordt versterkt door maatschappelijke veranderingen, zoals verstedelijking, toenemende mobiliteit en een hogere levensstandaard. Taylor noemt deze ontplooiing van het unieke zelf 'authenticiteit'. Die authenticiteit houdt in dat 'ieder van ons […] zijn/haar eigen wijze om onze menselijkheid [heeft] te realiseren, en het is belangrijk die eigen levenswijze te ontdekken en te realiseren, tegenover het zwichten voor aanpassing aan een model dat ons van buitenaf wordt opgelegd, door de samenleving, de vorige generatie of religieus of politiek gezag.'[52]

De romantische ervaring van de eigen individualiteit verzet zich volgens Taylor dus onder meer tegen levensmodellen die worden gerechtvaardigd door religieus gezag. Individualisering doet daarmee de betekenis van (religieuze) tradities, die zich vaak alleen van binnenuit laten begrijpen, sterk afnemen. In het debat over het ritueel slachten is dat goed zichtbaar geworden. Hetzelfde geldt voor (religieuze) instituties en gemeenschappen: ook zij hebben voor veel moderne mensen aan betekenis ingeboet. Immers, 'het waagstuk van de moderniteit is', volgens Adam Seligman, 'het vervangen van heteronomie door

50 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* Den Haag, 2012, p. 16.
51 | Idem, p. 81.
52 | Charles Taylor, *Een seculiere tijd*. Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2009, p. 627.

autonomie'.[53] De mens moet *zichzelf* gaan bepalen. Hij wil zichzelf de wet voorschrijven (autonomie) in plaats van de geboden van bijvoorbeeld God te volgen (heteronomie).

Nu heeft deze emancipatie van het individu in veel opzichten bevrijdend gewerkt en meer mensen een grotere verantwoordelijkheid gegeven. Maar er zijn ook schaduwzijden. Enerzijds is de individuele mens zozeer de maat van alle dingen geworden dat we zichtbaar moeite hebben met autoriteit en gezag. Ook de relativering van het eigen gelijk kan dan een zware opgave worden. Er ontstaat, zo schrijft Ad Verbrugge, 'een subject dat geen innerlijke noodzaak en binding meer ervaart in het leven en alleen zijn eigen toevallige subjectieve waarderingen kent. Waren de denkers uit de Verlichting zelf nog religieus bewogen, nu ontstaat er gaandeweg een menstype dat zijn persoonlijke vrijheid en subjectieve waardering als de laatste maatgevende werkelijkheid opvat.'[54] Anderzijds wordt de mens in deze ontwikkeling op zichzelf teruggeworpen en zorgt het wegvallen van vertrouwde structuren juist voor veel onzekerheid en vervreemding. In die vertwijfeling blijft de zinvraag van het leven zich aan mensen opdringen. De zoektocht naar een antwoord op die vraag leidt echter zelden terug naar de oude en vertrouwde zekerheden. De beleving van religie is voor velen fundamenteel veranderd, zoals blijkt uit de opkomst van nieuwe vormen van spiritualiteit (zie par. 2.4).

In individuele vorm is godsdienst acceptabel, maar tegenover de institutionalisering ervan staat men kritisch. Zeker het poneren van waarheidsclaims stuit de moderne mens tegen de borst. Wanneer religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen en praktijken exclusieve aanspraken doen, strijdt dat meer dan ooit met ideeën van gelijkheid. Anderen moeten geen 'last' van iemands morele opvattingen hebben. Over geloof mag worden gesproken in het publieke domein, maar bij voorkeur alleen wanneer dat in neutrale (lees: seculiere) termen gebeurt. Wie zichzelf daarbij beroept op een autoriteit van buiten spreekt als het ware een andere taal. Uitingen van geloof die uitgaan van een transcendente God die regels voorschrijft, worden tegenwoordig veel minder snel geaccepteerd.

Het verdwijnen van het transcendente

'Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten', dichtte Willem Kloos aan het eind van de negentiende eeuw.[55] Hij verwoordde hiermee niet alleen een bepaald soort individualisme dat in de paragraaf hierboven is beschreven, maar ook een daarmee samenhangend punt dat we het verdwijnen van het

53 | Geciteerd in: Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditaties.* Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2007, p. 37.

54 | Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift.* Sun, Amsterdam, 2005, p. 235.

55 | Willem Kloos, *Verzen*. Bezorgd door P. Kralt, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1995, p. 23.

transcendente kunnen noemen. Veel mensen zijn nog steeds religieus, alleen plaatsen ze het goddelijk niet meer in een persoonlijke God *buiten* of *boven* deze zichtbare werkelijkheid (transcendentie), maar zoeken ze het goddelijke *in* zichzelf of zien God juist overal *in* de zichtbare werkelijkheid (immanentie). God wordt bijvoorbeeld gezien als 'moeder aarde' of valt samen met de kosmos.

Het christendom is de gedachte van het goddelijke in de mens overigens niet geheel vreemd. Men kan denken aan Augustinus, die in zijn *Belijdenissen* zijn zoektocht naar God aanvangt met de bekende zinsnede 'mijn hart is onrustig, tot het rust vindt in God'.[56] Het Augustijnse mensbeeld gaat uit van een ruimte c.q. leegte in ons, die vraagt om gevuld te worden met Gods liefde. Vanuit deze traditie verbindt Anselm Grün, een Benedictijnse monnik uit Duitsland, psychologie met geloven.[57] In ons is volgens Grün een ruimte waar we God kunnen ontmoeten en waarin hij wil wonen.

De moderne religiositeit bestaat uit zowel tendensen van heiliging als ontheiliging. Aan de ene kant heeft de secularisering sinds de aanvang van de moderne tijd gezorgd voor een onttovering van de werkelijkheid. Het heilige verdwijnt en maakt plaats voor het louter aardse en profane als de enig bestaande werkelijkheid. Ook het fenomeen van religie zelf wordt gereduceerd tot iets sociaals, biologisch of psychologisch. Het heilige verwijst niet langer naar een autonome, eigen sfeer waaraan de religieuze ervaring haar zelfstandige, unieke inhoud en betekenis ontleent.[58] God, de christelijke traditie en haar klassieke waardepatronen zijn niet langer heilig. Het ontzag c.q. respect daarvoor is weg en de wil om er rekening mee te houden is sterk afgenomen. Vrijwel alles moet kunnen.

In bepaalde gevallen leidt de aanwezigheid of verwijzing naar het heilige in de samenleving tot (juridische) acties daartegen, zoals in de Lautsi-zaak.[59] Daarin klaagde een Italiaanse moeder over kruisjes in openbare scholen. Natuurlijk is het kruis als christelijk symbool een religieus teken, maar het is meer dan dat: in de afgelopen tweeduizend jaar is het onderdeel van de Europese cultuur geworden. Ook in Limburg en Brabant treffen we op tal van openbare plaatsen kruis- en Mariabeelden aan of kleine kapelletjes langs de weg. Zij staan daar als stille getuigen van het christendom: de godsdienst die de westerse wereld en waarden diepgaand heeft gevormd. Een Europa dat via talloze religieuze (kunst)werken nog slechts lijkt te spreken door zwijgende monumenten, letterlijk en figuurlijk terzijde van de drukke weg liggend, en voor

56 | Augustinus, *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Ambo, Amsterdam, 2004, p. 29.
57 | Zie bijvoorbeeld: Anselm Grün, *Einswerden*. *Der Weg des heiligen Benedikt*. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzbach, 2003.
58 | Zie: Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Biederstein Verlag, München, 1974.
59 | Zie: EHRM 18 maart 2011, nr. 30814/06 (*Lautsi and Others/Italy*).

velen ontoegankelijk is geworden.[60] Natuurlijk is de plaats waar een kruis staat voor discussie vatbaar, maar het zichtbare ongemak van vooral West-Europa met de christelijke achtergrond van onze cultuur is opmerkelijk. Soms wordt die achtergrond zelfs verdrongen of ontkend, zoals in de ontwerpgrondwet voor de Europese Unie (2004), waarin pas na veel protest een minimale verwijzing naar het christendom werd opgenomen.

Maar het afbreken van heilige huisjes gaat aan de andere kant ook gepaard met het oprichten van nieuwe goden. De religieuze behoefte van de mens richt zich op andere, over het algemeen immanente, doelen. Het verdwijnen van het transcendente, dat een belangrijk kenmerk is van onder meer het christendom, leidt tot een heiliging van het aardse. In de Europese geschiedenis heeft zich dat sinds de Franse Revolutie geuit in het ontstaan van de 'politieke religies', zoals het jakobinisme, bolsjewisme, communisme, fascisme en nationaal-socialisme.[61] Deze ideologieën 'doorbraken radicaal de christelijke grens tussen het "*otherworldly*" en "*thisworldly*" en ondernamen de immense poging tot realisatie van een aards paradijs, waaruit iedereen moest worden weggezuiverd die dat paradijs mogelijk kon verstoren'.[62]

Deze massabewegingen zijn halverwege de twintigste eeuw ingestort. Zij verloren hun mobiliserende kracht op het individu. Een belangrijk omslagpunt in de naoorlogse geschiedenis is de protestgeneratie van 1968. In het voetspoor van ontvoogding, ontzuiling en ontkerkelijking voltrok zich een razendsnelle verdere individualisering. De maakbaarheidsgedachte lijkt tegenwoordig meer op het individu te worden geprojecteerd: 'ik kan, en ik moet mijn leven maken, hier en nu moet het paradijs in mijn privéleven gerealiseerd kunnen worden'.[63]

De toegenomen betekenis van het individu komt ook naar voren in de zoektocht naar zingeving. In de autenciciteitscultuur moeten religie en levensbeschouwing bij de persoon passen; *what's in it for me?* Mensen construeren daarin vaak zelf hun religieuze identiteit, daarbij puttend uit allerlei tradities. Wat vandaag de dag heilig is geworden, is vooral de eigen religieuze ervaring van mensen.

60 | Enigszins vrij naar Frits van der Meer, *Uit het oude Europa. Twintig herinneringen.* Elsevier, Amsterdam, 1957, p. 5.

61 | Zie: Michael Burleigh, *Aardse machten. Religie en politiek in Europa van de Franse Revolutie tot de Eerste Wereldoorlog*. Vertaling door Auke van den Berg e.a., De Bezige Bij, Amsterdam, 2006, pp. 9 – 33.

62 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De bloedsomloop van de samenleving. Een christendemocratische visie op het belang van vertrouwen*. Den Haag, 2009, p. 76.

63 | Idem, p. 77.

2.3 Religies in Nederland

Na deze algemene inleidende opmerkingen over religie en levensbeschouwing en de relatie daarvan met moderniteit wordt in dit hoofdstuk het Nederlandse religieuze en levensbeschouwelijke landschap wat preciezer in kaart gebracht. Nu is dat landschap altijd aan verandering onderhevig geweest en is het van oudsher tot op zekere hoogte pluriform. De afgelopen halve eeuw lijken de veranderingen echter niet alleen groter en ingrijpender, maar elkaar ook in hoog tempo op te volgen. Vanaf circa het begin van de middeleeuwen kent Nederland het christendom, dat sinds de zestiende eeuw uiteenvalt in twee grote stromingen: het rooms-katholicisme en het protestantisme. Eeuwenlang domineerde deze twee stromingen – gecompleteerd door het Jodendom dat na de Middeleeuwen steevast een plek in Nederland heeft gehad – het religieuze landschap. Inmiddels hebben enerzijds secularisering en ontzuiling de traditionele stromingen doen afbrokkelen, maar zijn anderzijds alle grote wereldgodsdiensten intussen in Nederland vertegenwoordigd, waarbij de islam qua getal en publiek onderwerp van debat het meest in het oog springt. Daarnaast is er vooral in de grote steden sprake van een opkomst van migrantenkerken.[64] In Amsterdam bijvoorbeeld bezoeken bijna tien keer zoveel gelovigen een migrantenkerk dan een dienst van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN).[65]

Verantwoording

Het in kaart brengen van het religieuze en levensbeschouwelijke landschap van Nederland is om minstens twee redenen van belang. Allereerst uiteraard om een zo getrouw mogelijke weergave te geven van de huidige cijfermatige stand en trends omtrent de aanwezigheid van religie en de beleving daarvan in Nederland. Ten tweede omdat de ontwikkelingen die in kaart worden gebracht samenhangen met andere ontwikkelingen op maatschappelijk en politiek vlak. Want indien religie anders gepercipieerd wordt door burgers, dan kan dat ook gevolgen hebben voor hun opvattingen over de scheiding van kerk en staat en de rol van religie in het publieke domein. Wanneer mensen hun religie in meerderheid beleven als iets wat individueel, immanent, subjectief en

64 | Een diffuse term, maar niettemin veel gebruikt in de literatuur. Het gaat hier om christelijke gemeenschappen, die zijn gesticht door en veelal worden gevormd door personen van wie tenminste één ouder in het buitenland is geboren. De opzet van de diensten is in de regel afgestemd op de grootste migrantengroep(en) in de kerk. In Nederland zijn er westerse, Aziatische, Latijns-Amerikaanse en Afrikaanse migrantenkerken die uiteenlopende geloofsstromingen – van Rooms-katholicisme tot charismatische en evangelische bewegingen – vertegenwoordigen. Zie ook: Stichting Oikos, *Gratis en waardevol. Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*, 2006, p. 8.

65 | Zie: Hans Euser, Karlijn Goossen, Matthias de Vries en Sjoukje Wartena, *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam.* VU Drukkerij, Amsterdam, 2006.

non-hiërarchisch is, dan is het wellicht ook niet verwonderlijk als men opvattingen is toegedaan dat religie vooral iets is wat in het privédomein thuishoort. Modernisering, urbanisering en mondialisering brengen enerzijds een nieuwe behoefte aan zingeving en religie met zich mee. In situaties waarin bovendien de rol van de nationale staat kleiner wordt en de overheid niet alle noden van de bevolking kan verlichten, kunnen religieuze gemeenschappen wellicht een alternatief bieden, zowel qua binding als in het voorzien van een sociaal vangnet. Anderzijds beïnvloeden al deze ontwikkelingen ook in hoge mate de religie. Het moderne levensgevoel vertaalt zich naar het zich laat aanzien in nieuwe vormen van spiritualiteit, waarbij traditionele vormen van religie steeds vaker worden ervaren als iets wat haaks staat op de moderniteit. Deze ontwikkelingen kunnen een verhelderend licht werpen op bijvoorbeeld huidige discussies over de vrijheid van godsdienst en de reikwijdte daarvan.

In dit hoofdstuk wordt gebruik gemaakt van verschillende onderzoeksgegevens, waaronder van het CBS en het SCP. De meeste onderzoeksgegevens dateren van 2006 toen het laatste *God in Nederland*-onderzoek werd gehouden (eerdere onderzoeken vonden plaats in 1966, 1979 en 1996). Met name het SCP heeft in verschillende dieptestudies niet alleen onderzoek gedaan naar bijvoorbeeld het lidmaatschap van kerken, maar ook de beleving daarvan gemeten.[66] Immers, veel mensen zijn lid van een kerkgenootschap, maar zij kunnen daarmee nog niet automatisch tot trouwe kerkgangers gerekend worden. Voor het duiden van nieuwe spiritualiteit wordt gebruikt gemaakt van een aantal onderzoeken van godsdienstsocioloog Joep de Hart, die mogen worden beschouwd als de eerste uitgebreide onderzoeken hiernaar in Nederland.

De opbouw is als volgt. Allereerst zal het christendom in kaart worden gebracht. Vervolgens het Jodendom en daarna een aantal andere wereldreligies, namelijk de islam en het hindoeïsme en boeddhisme. Vervolgens zal worden ingegaan op de zoektocht naar zingeving en nieuwe vormen van spiritualiteit. Afgesloten zal worden met een beschouwing van de opvattingen van Nederlanders over de rol van religie in het publiek domein.

2.3.1 Christendom

In deze paragraaf wordt een aantal cijfers en trends weergegeven van het christendom in Nederland.

Zowel het protestantisme als het katholicisme is in Nederland op zijn retour. Weliswaar is de Rooms-Katholieke Kerk (RKK) met in 2006 nog zo'n 4,4 miljoen leden (ingeschrevenen bij de kerk) het grootste kerkgenootschap, maar per weekend maken slechts zo'n 350.000 gelovigen de gang naar de

66 | Zie bijvoorbeeld: Jos Becker en Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie.* Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2006.

kerk.[67] De Protestantse Kerk in Nederland (PKN) kent een kleiner ledental, zo'n 1,9 miljoen, maar kan wel bogen op een iets groter aantal wekelijkse kerkgangers van circa 479.000 personen.

Veelzeggender dan deze huidige stand van zaken zijn de trends. Vooral sinds halverwege de jaren zestig loopt de kerkelijke godsdienstigheid hard terug. Zoals onderstaande tabel 2.2. laat zien halveerde het percentage katholieken sindsdien, zagen de protestantse kerken een daling van ruim 40% en viel het aantal regelmatige kerkgangers sterk terug.[68] Ook met de vrijzinnige kerkgenootschappen gaat het niet goed. Zij verloren de afgelopen veertig jaar ongeveer 65% van hun leden.[69]

Tabel 2.2. Kerklidmaatschap en kerkbezoek in Nederland.

	1966	1979	1996	2006	% verschil 1966 - 2006
Kerklidmaatschap					
- totaal leden	67	57	47	39	-42
- waarvan:					-54
- RKK	35	29	21	16	-44
- PKN	25	22	19	14	29
- overige - buitenkerkelijk	7	6	7	9	85
	33	43	53	61	
	100%	100%	100%	100%	
Frequentie kerkgang					
- regelmatig (bijna wekelijks)	50	31	21	16	-68
- soms	7	13	13	14	100
- hoogst enkele keer	8	16	26	23	188
- nooit	35	40	40	47	34
	100%	100%	100%	100%	

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

In tegenstelling tot de RKK en de PKN groeiden de evangelische bewegingen, pinkster- en migrantenkerken in de afgelopen tientallen jaren. Orthodox gereformeerde kerken en bevindelijk gereformeerde kerken groeiden licht of bleven min of meer stabiel.[70] Dat gegeven betekent echter niet dat er sprake is van desecularisatie, omdat het hier voornamelijk gaat om gelovigen die van het ene naar het andere kerkgenootschap overgaan (*circulation of the saints*). Behalve de terugval in de laatste halve eeuw ziet het er ook in de komende

67 | Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 92 – 94.
68 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 42.
69 | Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, p. 111.
70 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, pp. 44 – 45.

decennia niet rooskleurig uit voor de kerken. Het aantal katholieken zal rond 2020 opnieuw met een derde afnemen, zodat er rond die tijd naar schatting nog zo'n 3,4 miljoen katholieken in Nederland zullen zijn.[71] De protestanten staat een nog grotere daling te wachten: de PKN kan in 2020 een halvering van het aantal leden tegemoet zien (de PKN schat zelf dat het zal gaan om circa 35% ledenverlies).[72] In het verlengde van deze ontwikkelingen zal ook het aantal kerkgebouwen, voorgangers en kerkelijke rituelen sterk afnemen. Nu kent Nederland bijvoorbeeld nog ruim 4.500 kerkgebouwen, maar reeds in de komende tien jaar zullen er daarvan naar schatting meer dan 1.000 verdwijnen.[73]

Al deze ontwikkelingen in de kerken en het toekomstperspectief dat zij hebben, hangen samen met de sociale achtergrond van de gelovigen. Godsdienstigheid in het algemeen correleert met een eerder geboortejaar, een lager opleidingsniveau en het plattelandsleven.[74] Zo laat tabel 2.3 duidelijk zien dat kerklidmaatschap en gelovigheid het meest voorkomt bij mensen van 65 jaar en ouder. De Hart concludeert dan ook dat 'de godsdienstige scheidslijn […] in hedendaagse families vooral tussen enerzijds de grootouders en anderzijds de ouders en kinderen [loopt]'.[75] De vergrijzing is dus ook zichtbaar in de kerk en dat vormt naast kerkverlating een belangrijke oorzaak voor de krimpende kerk. De achtergrondkenmerken van een lager opleidingsniveau en woonachtig zijn op het platteland hangen vooral samen met het hebben van orthodoxere geloofsopvattingen c.q. traditionele geloofsovertuigingen. Het laat zich raden dat de voortgaande verstedelijking van Nederland ertoe kan bijdragen dat de geloofsinhoud van meer gelovigen wellicht 'moderner' wordt.

71 | Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, p. 95.
72 | Idem, p. 98.
73 | Idem, pp. 94, 98. Vgl. Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 45.
74 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 62.
75 | Idem, p. 66.

Tabel 2.3. Opvattingen over god of een hogere macht, kerklidmaatschap en gelovigheid naar generatie (percentages)

	Atheïsten	Agnosten	Ietsisten	Theïsten
- Vooroorlogse generatie (1910 – 1929)	13	19	26	42
- Stille generatie (1930 – 1945)	15	23	42	21
- Protestgeneratie (1946 – 1954)	13	18	45	24
- Verloren generatie (1955 – 1970)	16	24	37	24
- Pragmatische generatie (1971 – 1980)	16	29	33	23
- Jongste generatie (1981 – heden)	12	42	27	19
	Kerks lid	Nominaal lid	Gelovig buiten-kerkelijk	Ongelovig buiten-kerkelijk
- Vooroorlogse generatie (1910 – 1929)	33	25	13	29
- Stille generatie (1930 – 1945	34	19	17	29
- Protestgeneratie (1946 – 1954)	21	15	33	31
- Verloren generatie (1955 – 1970)	19	11	31	39
- Pragmatische generatie (1971 – 1980)	14	7	32	47
- Jongste generatie (1981 – heden)	14	11	22	54
	Beslist wel gelovig	Enigszins gelovig	Eigenlijk niet gelovig	Beslist niet gelovig
- Vooroorlogse generatie (1910 – 1929)	43	35	6	17
- Stille generatie (1930 – 1945)	39	40	8	14
- Protestgeneratie (1946 – 1954)	39	27	15	19
- Verloren generatie (1955 – 1970)	30	33	18	20
- Pragmatische generatie (1971 – 1980)	30	24	26	20
- Jongste generatie (1981 – heden)	15	27	33	25

BRON: JOEP DE HART, ZWEVENDE GELOVIGEN

2.3.2 Jodendom

Rond het einde van de Middeleeuwen ontstond in Nederland een (relatief) grote joodse gemeenschap.[76] Eeuwenlang was zij een minderheid in Nederland. Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog telde Nederland naar schatting circa 140.000 joden. Gedurende de oorlog werden ruim 100.000 joden omgebracht tijdens de Holocaust hetgeen diepe en onherstelbare wonden sloeg in de joodse gemeenschap van Nederland.

Over het aantal joden dat vandaag de dag Nederland bevolkt, lopen de schattingen ietwat uiteen. Dat hangt samen met het gegeven dat het jodendom zowel een etnische als een religieuze dimensie kent en er daarnaast verschillende omschrijvingen zijn van het jood-zijn, die het al dan niet joods zijn van de moeder vereisen. Afhankelijk van de definitie telt Nederland circa 30.000 tot

76 | Zie voor meer informatie: Hans Blom (red.), *Geschiedenis van de Joden in Nederland*. Uitgeverij Balans, Amsterdam, 1995.

45.000 joden, waarvan hetgrootste deel woonachtig is in Amsterdam. Ongeveer 9.000 joden zijn lid van een liberaal of orthodox joods kerkgenootschap.[77]

2.3.3 Islam

Veel hedendaagse debatten over religie in het publiek domein gaan deels over de islam of worden gevoerd in verband met ontwikkelingen binnen de islamitische wereld of de positie van moslimminderheden in Westerse landen. Zo kan ook de aanwezigheid van de islam in Nederland rekenen op veel publieke aandacht. Maar hoe zit het nu precies met de feitelijke aanwezigheid van de islam in Nederland en de godsdienstige beleving van moslims?

Na het christendom vormt de islam de tweede religie in Europa en bovendien behoort de islam tot één van de snelst groeiende religies in de wereld.[78] In Nederland is de islam op dit moment de op twee na grootste religieuze stroming. De overgrote meerderheid van moslims in Nederland (en ook in Europa) bestaat uit migranten en hun nakomelingen. Vanaf de jaren vijftig kwamen zij als gastarbeiders naar Nederland en door de gezinshereniging in de jaren zeventig groeide de moslimgemeenschap in Nederland sterk. Moslims begonnen zich vanaf dat moment ook meer te organiseren en in de grote steden werden moskeeën gebouwd. Inmiddels is sprake van een tweede en derde generatie moslims, die vrijwel geheel in Nederland zijn opgegroeid. Moslims maken nu ruim 5% van de bevolking uit. Zij zijn voornamelijk woonachtig in de grote steden van Noord- en Zuid-Holland.

77 | De genoemde getallen zijn ontleend aan: Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 131 – 133.

78 | Sociaal en Cultureel Planbureau, *Moslim in Nederland*. Den Haag, 2004, p. 5.

Tabel 2.4. Ontwikkeling van het aantal moslims in Nederland[79]

	Aantal moslims	Percentage van de bevolking
1993	566.000	3,7
1994	602.000	3,9
1995	625.000	4,1
1996	654.000	4,2
1997	687.000	4,4
1998	724.000	4,6
1999	765.000	4,9
2000	801.000	5,1
2001	844.000	5,3
2002	886.000	5,5
2003	919.000	5,7
2004	944.000	5,8
2005 – 2006	857.000	5,3
2007 – 2008	825.000	5,1

BRON: CBS 2006

De Nederlandse moslimgemeenschap heeft qua herkomst zeer uiteenlopende achtergronden. Tweederde van de in Nederland wonende moslims zijn oorspronkelijk afkomstig uit Turkije (328.000) en Marokko (296.000). Andere significant grote groepen zijn afkomstig uit Irak (42.000), Afghanistan (36.000), Suriname (32.000), Iran (28.000) en Somalië (25.000).[80]

Grotendeels organiseert de Nederlandse moslimgemeenschap zich langs de lijnen van de herkomstlanden, iets wat deels te maken heeft met het gegeven dat de beleving van de islam samenhangt met de culturele en geografische achtergrond die men heeft. Een goed voorbeeld hiervan is de Turkse Diyanet, een organisatie van de Turkse staat die om sociaal-maatschappelijke redenen de officiële Turkse staatsislam vormt.[81] In Nederland zijn van de in totaal ruim 450 moskeeën er ongeveer 150 aangesloten bij de Turkse Diyanet op een totaal van 245 Turkse moskeeën. Circa 150 moskeeën zijn van Marokkaanse signatuur en 25 moskeeën kennen een Surinaams-Hindostaanse

79 | De schattingen van het aantal moslims in Nederland zijn in de jaren 2005 – 2008 lager uitgevallen dan het CBS in de jaren daarvoor publiceerde. Deze daling is het gevolg van een verandering in methodiek en niet van een dalende aanhang van de islam. Het CBS is namelijk een nieuw weegmodel (POLS-enquêtecijfers) gaan hanteren, hetgeen inhoudt dat aan de inwoners van Nederland is gevraagd tot welke kerkelijke gezindte c.q. godsdienstige stroming zij zichzelf rekenen. De islam was daarbij een keuzemogelijkheid. Zie: CBS, *Bevolkingstrends*, 3e kwartaal 2007, Naar een nieuwe schatting van het aantal islamieten in Nederland.

80 | Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 114 – 116.

81 | Idem, p. 120.

achtergrond.[82] Behalve deze etnische verscheidenheid valt de islam ook uiteen in verschillende stromingen, waarvan de soennieten en sjiieten de belangrijkste zijn. Ongeveer 85% van de moslims wereldwijd is soennitisch, 10% is sjiitisch (voornamelijk in Iran) en 5% behoort tot andere stromingen, waaronder de mystiek georiënteerde soefi's en de vrijzinnige alevieten.[83] De laatste groep wordt in Nederland gevormd door gelovigen met een Turkse achtergrond. Het grootste deel van de Nederlandse moslims behoort tot de soennitische traditie van de islam.

De geloofsbeleving van moslims is wanneer het gaat om de eerste generatie vaak nog traditioneel. De zogenaamde tweede en derde generatie in Nederland geboren moslims vertonen een gevarieerder beeld. Er lijkt in ieder geval sprake van een gespleten geloofsbeleving: thuis zijn de jongeren vaak nog traditioneel, maar buitenshuis ondergaat de geloofsbeleving van moslimjongeren moderne invloeden. Zo wordt de geloofsbeleving niet zelden individueler en lijkt er meer ruimte te zijn voor een meer eigen invulling van de islam. Blijkens recent onderzoek kan naar het zich laat aanzien niet worden gesproken van een secularisatie onder Marokkaanse en Turkse moslimjongeren. In 2004 constateerde het SCP nog een seculariserende trend en stelde het dat de religieuze participatie afnam, bijvoorbeeld als het gaat om moskeebezoek. Daarbij werd destijds al opgemerkt dat secularisatie onder moslims zich niet op dezelfde wijze voltrekt als onder christenen, want waar de religieuze participatie afneemt, geldt dat niet voor de religieuze identificatie en beleving.[84] Inmiddels laat SCP-onderzoek zien dat ook voor die veronderstelde secularisering zelf maar weinig aanwijzingen zijn. Steeds meer moslims van de tweede generatie bezoeken minstens eenmaal per week de moskee. Ook voor weinig praktiserende moslims blijft de islam een belangrijke leidraad in hun leven.[85]

2.3.4 Hindoeïsme en boeddhisme

Het hindoeïsme en het boeddhisme zijn in bepaalde opzichten lastiger te duiden religies dan de drie abrahamitische godsdiensten.[86] Ten aanzien van het hindoeïsme valt niet aan te geven wanneer het precies is ontstaan. Bovendien kan noch van een heilig boek noch van een min of meer eenduidige leer gesproken worden. Het boeddhisme op zijn beurt wordt behalve als religie ook vaak gezien als een levensfilosofie. In die zin hebben relatief veel autochtone Nederlanders er affiniteit mee.

---

82 | Idem, p. 118.
83 | Idem, pp. 117, 121,
84 | Idem, p. 125.
85 | Zie: Sociaal en Cultureel Planbureau, *Moslim in Nederland 2012*. Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2012.
86 | Ton Bernts, Gert de Jong en Hasan Yar, 'Een religieuze atlas van Nederland', pp. 126, 133.

De schattingen van het aantal hindoes lopen uiteen. Er zijn in Nederland ongeveer tussen de 100.000 en 215.000 hindoes, waarvan het overgrote deel van Surinaamse komaf is (tussen de ca. 128.000 en 160.000).[87] De overige hindoes zijn van Indische origine (ca. 15.000) of zijn aanhangers van goeroebewegingen (bijv. Hare Krishna) of zijn een aan het hindoeïsme verwant gedachtegoed van bepaalde westerse stromingen toegedaan (totaal circa 40.000). De deelname van hindoes aan georganiseerde religieuze bijeenkomsten in tempels zou om en nabij de 50% liggen, maar die vrij hoge participatiegraad lijkt wel af te nemen. Bij ongeveer viervijfde van de hindoes worden weleens huisdiensten bij families thuis verricht. Over de toekomst van de beleving van het hindoeïsme valt moeilijk iets met zekerheid te zeggen, maar het lijkt er in ieder geval op dat het grootste deel van de Surinaamse jongeren zich niet of nauwelijks met het hindoeïsme bezighoudt.[88]

Over het aantal boeddhisten in Nederland valt nog veel minder met zekerheid te zeggen. Schattingen lopen uiteen van 70.000 tot 450.000. Op basis van gegevens van de Boeddhistische Unie Nederland wordt uitgegaan van 170.000 boeddhisten, waaronder 100.000 autochtonen en 40.000 Chinezen.[89]

2.4 Zoeken naar zingeving: nieuwe vormen van spiritualiteit

Gevestigde en geïnstitutionaliseerde religie – met name het christendom – is in Nederland dus afgenomen ten opzichte van het verleden en zal naar waarschijnlijkheid ook in de komende decennia verder in de marge van de samenleving terecht komen. Religie zal zich veel minder presenteren in de vorm van kerkelijkheid. Meer dan driekwart van de Nederlanders geeft ook aan dat religie voor hen weinig tot niets met kerkelijkheid van doen heeft (zie tabel 2.5). Opvallend is dat dit ook geldt voor veel kerkleden, iets wat de relatief lage deelname aan wekelijkse kerkdiensten door kerkleden zou kunnen verklaren.

87 | Idem, pp. 127 – 128.
88 | Idem, pp. 130 – 131.
89 | Idem, p. 134.

Tabel 2.5. Religie heeft niet zo veel met kerkelijkheid te maken

	Leden RKK	Leden PKN	Overige leden	Buiten-kerkelijken	Gehele bevolking
Ja, dat klopt voor mij	47	29	27	61	52
Dat klopt gedeeltelijk voor mij	33	43	28	22	27
Nee, dat klopt niet voor mij	20	28	45	17	21
	100	100	100	100	100

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

Maar waar heeft religie dan wel mee te maken? Hiervoor is al meerdere malen opgemerkt dat religie transformeert c.q. een metamorfose doormaakt in de richting van wat godsdienstsociologen omschrijven als (nieuwe) spiritualiteit. Maar wat is die nieuwe spiritualiteit? Waaruit bestaat die en wat zijn de vigerende kernideeën ervan? We zagen al dat religie tegenwoordig minder en minder wordt geassocieerd met gezag, instituties, openbaring en transcendente ordeningen, maar meer met het innerlijk van het subject, losse netwerken, individuele ervaringen en immanentie.

De Hart stelt vast dat 'de holistische spiritualiteit meer innerlijk en privaat is dan uiterlijk, publiekelijk en institutioneel gericht, […] eerder experiëntieel is dan cerebraal getoonzet.'[90] Hij geeft ook kernachtig weer hoe de hedendaagse, getransformeerde religie eruit ziet en welke ideeën tot haar kern behoren. De kern is dat ieder mens deel uit maakt van een bezield verband dat mens, wereld en natuur verbindt. Mensen zoeken hun religie zelf bij elkaar en gaan daarin eclectisch te werk in de wijsheid van allerlei uiteenlopende tradities en ideeën. Spiritualiteit en religie hebben dan ook meer te maken met zoeken, dan met het hebben van vaste overtuigingen. De uiteindelijke zin van het leven ligt in de eigen unieke innerlijke ervaring en de ontwikkeling van het potentieel aan eigen vermogens. In plaats van dogma's mee te belijden en te onderschrijven, moet de waarheid innerlijk worden ervaren. Intuïtie en gevoel verdienen de voorkeur boven koele en rationele overwegingen en de spirituele rituelen vandaag worden gevormd door meditatie in plaats van het christelijk gebed. Of men verdiept zich in spiritualiteit, het lezen van tijdschriften met spirituele thema's of gelooft in magie en paraculturele onderwerpen.[91]

2.5 Opvattingen over de rol van religie in het publiek domein

De ontkerkelijking die halverwege de jaren zestig is ingezet, gaat zoals we in paragraaf 2.2.1 zagen nog steeds door en zal naar verwachting ook de komende decennia voor een verdere kaalslag op kerkelijk gebied zorgen. Tevens hebben we gezien dat religie transformeert en dat nieuwe, meer onge-

90 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 156.
91 | Idem, pp. 158 – 161.

bonden en in hoge mate individualistische spiritualiteit de gevestigde godsdiensten deels vervangt. De vraag is wat al deze ontwikkelingen betekenen voor de publieke rol van religie. Is er voor religie in de komende decennia een rol weggelegd in de samenleving? In hoeverre vormt religie een bron van sociaal en moreel kapitaal?

Voor een vrij grote groep Nederlanders (39%) vormt het geloof in God naar eigen zeggen een belangrijke morele basis voor de samenleving.[92] Zij zijn de mening toegedaan dat zonder geloof in God de samenleving verloedert. 'Als god dood is, is alles geoorloofd', zei Dostojevski reeds bij monde van Iwan Karamazov in zijn roman *De gebroeders Karamazov*.[93] Echter, een even grote groep Nederlanders (39%) ziet het geloof in God niet als een moreel anker-punt, waardoor de meningen op dit punt (gelijk) verdeeld zijn.Nederlanders waarderen religie als sociaal kapitaal vooral vanwege haar morele en rituele functies, zo blijkt uit tabel 2.6. Bijna tweederde van de Nederlanders vindt religie van belang bij belangrijke levensmomenten, zoals geboorte en overlijden. Op zulke momenten is er kennelijk behoefte aan markerende rituelen. Ongeveer eenzelfde aantal Nederlanders acht religie heel of enigszins belangrijk voor het in stand houden van normen en waarden. In het verlengde hiervan ligt vermoedelijk het belang dat 67% zegt te hechten aan religie bij de opvoeding van kinderen.

92 | Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart, *God in Nederland 1996 – 2006*, pp. 84 – 85.

93 | Fjodor M. Dostojevski, *De gebroeders Karamazov*. Vertaald door Dr. A. Kosloff, Van Holkema &Warendorf N.V., Amsterdam, 1962, pp. 561 – 562.

Tabel 2.6. Religie als sociaal kapitaal

	Heel belangrijk	Enigszins belangrijk	Niet belangrijk	Totaal heel/ enigszins belangrijk
Moreel en ritueel in de privésfeer				
- bij levensmomenten als geboorte en overlijden	43	30	27	73
- bij de opvoeding van kinderen	32	35	33	67
Moreel en ritueel in de samenleving				
- voor het behoud van waarden en normen	36	38	26	74
- bij rampen	32	38	30	70
- bij herdenkingen	31	39	30	70
- om ons voor te houden hoe we goed moeten samenleven	26	37	37	63
- bij nationale feestelijkheden	17	39	44	56
Maatschappijkritische rol				
- voor het wijzen op maatschappelijke misstanden	21	43	36	64
- om te wijzen op het belang van soberheid	16	38	46	54
- om een luis in de pels te zijn van de machthebbers	17	31	52	48
Identiteit				
- voor onze identiteit als Nederlander	17	31	52	48
- voor onze identiteit als Europeaan	17	30	53	47

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

Voor het persoonlijk leven en de samenleving als geheel achten veel Nederlanders, zowel kerkelijk als buitenkerkelijk, de rituelen en moraal van religie van belang. Kennelijk fungeert religie als een moreel en sociaal oriëntatiepunt voor veel mensen. Het is heel wel mogelijk dat deze behoefte ontstaat, omdat de moderniteit de vragen die men heeft niet kan beantwoorden. De moderne mens lijkt het in zijn leven niet geheel zonder god te willen stellen. Zingevingsvraagstukken blijven ertoe doen en zouden wel eens aan maatschappelijke relevantie kunnen winnen nu ook de politieke ideologieën van de twintigste eeuw grotendeels ingestort zijn en de massa's niet meer begeesteren.[94]

Tegelijkertijd vormt met name de aanwezigheid van religie in het publieke domein een kristallisatiepunt van veel hedendaagse discussies en kritiek op religie. Waardoor komt dat? Enerzijds geven Nederlanders aan religie als een moreel oriëntatiepunt te waarderen, maar anderzijds lijkt men zich in toenemende mate te storen aan bepaalde publieke uitingen van godsdienst. De

94 | Zie 10n.

verklaring hiervoor moet wellicht worden gezocht in twee richtingen. Allereerst geven burgers weliswaar aan dat zij religie waarderen als moreel baken, maar dat geldt vaak niet voor de traditionele moraal van religie en kerk. Ten tweede blijkt dat burgers zeer verdeeld zijn over de vraag of religie zichtbaar moet zijn in het publiek domein (zie ook tabel 2.7). De helft van de Nederlanders geeft aan dat religie beperkt moet blijven tot het privéleven en 47% is van mening dat religie wel een rol mag spelen in het openbare leven.[95] De scheiding wordt bovendien in hoge mate bepaald door het feit of men al dan niet kerklid is. Tegelijkertijd laat het onderzoek *God in Nederland* zien dat de meeste Nederlandse burgers denken dat de samenleving er op achteruit zou gaan als kerken zouden verdwijnen. Een tweederde meerderheid geeft zelfs aan dat de overheid er zorg voor zou moeten dragen dat iedere plaats één kerkgebouw blijft behouden.[96]

Tabel 2.7. Constitutieve rol religie[97]

	1966	1979	1996	2006
Politiek en godsdienst los van elkaar?				
- ja	57	59	61	66
- nee	34	28	20	15
- hangt ervan af/weet niet	9	12	19	19
	100%	100%	100%	100%
Voorkeur voor basisschool				
- openbare/neutrale school	40	37	34	41
- school op godsdienstige grondslag	54	44	41	36
- maakt niet veel uit	6	19	25	23
	100%	100%	100%	100%

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

2.6 Bron van sociale cohesie of kiem van verdeeldheid?

Religie blijft als fenomeen onvermijdelijk terugkomen in het publieke domein. Maar wat betekent dat voor de samenleving? Is religie een (potentiële) splijtzwam in de samenleving of kan het juist fungeren als een bindmiddel? Het lijkt erop dat religie zowel kan verbinden als verdelen. Niet zelden verbindt religie (of levensbeschouwing) mensen met elkaar, maar kan het gemeenschappen van elkaar scheiden. Enerzijds blijkt religie mensen samen te brengen en geeft het zin, doel en richting aan het leven. Anderzijds maakt religie (diepe) verschillen tussen mensen en gemeenschappen zichtbaar en levert het niet

95 | Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart, *God in Nederland 1996 – 2006*, p. 101.
96 | Idem, pp. 112 – 113.
97 | De vraag is of alle respondenten zich bewust zijn van het gegeven dat de scheiding van kerk en staat wordt onderscheiden van de scheiding van politiek en godsdienst. Zie voor dit vraagstuk paragraaf 4.3.

zelden spanningen op in de samenleving – heden ten dage vaak rondom de positie van de islam in Nederland.[98] Niet voor niets is in het afgelopen decennium onder invloed van de religieuze veranderingen in Nederland meer aandacht gekomen voor de relatie tussen religie en de sociale cohesie in de samenleving.[99]

Maar niet alleen de traditionele (wereld)godsdiensten beïnvloeden ons samenleven. Juist ook de transformatie van religieus bewustzijn naar meer kerkelijk ongebonden vormen (leefstijlen) is evengoed van invloed op de sociale cohesie in de samenleving. 'Het verdwijnen van institutioneel gebonden religieuze vormen van zingeving houdt het risico in dat een negatief effect op de sociale cohesie ontstaat. Daarmee verdwijnen ook de positieve effecten op de democratie en de vorming van sociaal kapitaal. Verder is er een risico voor de sociale cohesie door het ontstaan van een bevolkingsgroep met een zingeving zonder levensbeschouwelijke binding als leefstijl, die zich negatief verhoudt tot de omringende samenleving en de leefstijlen van religieuze groepen.'[100] Kronjee lijkt hier te waarschuwen voor het ontstaan van een seculiere meerderheidscultuur en de spanningen die daardoor in de samenleving kunnen ontstaan. Reeds nu lijkt sprake van een situatie waar in toenemende mate de bevolkingsgroep zonder levensbeschouwelijke binding de afwijkende leefstijlen van religieuze groeperingen wil terugdringen uit het publieke domein of soms zelfs geheel wil tegengaan. De recente debatten over de gewetensbezwaarde trouwambtenaar en het zogenaamd onverdoofd ritueel slachten vormen daarvan goede voorbeelden.

2.6.1 Religie als sociaal kapitaal

Religie vormt dus niet zelden de aanleiding voor politiek-maatschappelijk debat. In die debatten ligt de focus vooral op de spanningsvolle aspecten en komen de positieve publieke uitstralingseffecten van religie minder aan bod. Want ondanks de wrijvingen die er zijn, blijkt religie in praktische zin vaak waardevol voor de samenleving. Zo dragen kerken en religieuze organisaties substantieel bij aan het welzijnswerk in Nederland.[101] Uit onderzoek blijkt dat dit ook opgaat

98 | Marcel ten Hooven, 'Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante', in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij Sun, Amsterdam, 2006, pp. 13 – 37.

99 | Zie bijvoorbeeld: Bart Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?* Ars Aequi Libri, Nijmegen, 2004.

100 | Gerrit Kronjee, 'De religieuze transformatie en de sociale cohesie, in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, p. 85.

101 | Zie bijvoorbeeld: Jorge Castillo Guerra, Marjolein Glashouwer, Joris Kregting, *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*. Nijmegen, 2008.

voor moskeeën.[102] Daarnaast blijkt – ook uit de in dit hoofdstuk opgenomen cijfers – dat religie een bron vormt van sociale bezieling en morele bezinning. In zijn oratie stelt De Hart zeer stellig dat de maatschappelijke betekenis van kerken buiten kijf staat. Hij wijst erop dat de invloed van kerken in Nederland nog steeds groot is en dat zij in het maatschappelijk middenveld een bijzondere positie innemen. Kerken zijn van belang voor de maatschappelijke participatie van mensen en maken onderdeel uit van brede sociale netwerken. Volgens De Hart fungeren 'kerken niet alleen als instituties die spirituele en praktische bijstand kunnen geven aan hun leden, maar ze genereren ook vaak een breder sociaal engagement. Uit Amerikaans onderzoek komt naar voren dat veel mensen die, vanwege hun opleidingsniveau en beroep, anders veroordeeld zouden zijn tot politieke passiviteit, via hun kerkelijke activiteiten vaardigheden ontwikkelen die de weg openen voor een succesvolle participatie op andere sociale terreinen. (…) Meer gevoileerd en maatschappelijk niet meteen zichtbaar geldt nog iets anders: het kerkelijk leven is een heel belangrijke schepper van sociaal kapitaal, van sociale solidariteitsnetwerken waarin de gemeenteleden anderen ontmoeten en gemotiveerd worden tot activiteit. Binnen gemeenten en parochies ontwikkelden zich persoonlijke banden, die aanzetten tot informele hulpverlening, het doen van vrijwilligerswerk en het schenken aan goede doelen. De kerken gebruiken Bijbelse normen, verhalen en voorbeelden om het bewustzijn van menselijke noden te scherpen en de gelovigen te mobiliseren. Ze organiseren met grote regelmaat concrete hulpacties en creëren een zekere sociale druk om daadwerkelijk iets te doen.'[103]

Ook uit de God in Nederland-onderzoeken blijkt het sociaal kapitaal dat verbonden is met religie. In ons land doneren regelmatige kerkgangers, vergeleken met hun landgenoten die zelden of nooit ter kerke gaan, gemiddeld vier keer zoveel aan goede doelen (twee keer zoveel aan niet-kerkelijke doelen). Ze doen aanzienlijk vaker dan de rest van de bevolking vrijwilligerswerk, ook als het gaat om vrijwilligerswerk dat niet gericht is op kerkelijke organisaties, en verlenen ook vaker mantelzorg. Bovendien valt op dat de trouwste kerkgangers het meeste vrijwilligerswerk doen, ook als het gaat om 'seculier vrijwilligerswerk' (dus niet alleen ten behoeve van de eigen kerk of religieuze organisatie).[104]

102 | Stichting Oikos, *Moskeeën gewaardeerd. Een onderzoek naar het maatschappelijk rendement van moskeeën in Nederland*. Den Haag, 2008.

103 | Joep de Hart, *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van kerke: een persoonlijke geschiedenis*. Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2011, pp. 80 – 81.

104 | Zie uitgebreid: Paul Dekker & Joep de Hart, *Vrijwilligerswerk in meervoud.* Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2009, pp. 155 – 177.

Tabel 2.8. Vrijwilligerswerk

	Verricht vrijwillerswerk	Aantal uren per week	Verricht (ook) niet-kerkelijk vrijwilligerswerk
Kerkleden	46	5,4	35
- RKK	43	5,3	36
- PKN	49	5,6	38
- Overig	48	4,1	29
Onkerkelijken	29	4,8	27
- Voormalig RKK	27	5,4	25
- Voormalig PKN	36	3,8	34
- Overig onkerkelijk	27	4,1	27
Totaal	36	5,0	30

BRON: GOD IN NEDERLAND 1996 – 2006

De vraag is in hoeverre vormen van nieuwe spiritualiteit vergelijkbare effecten van sociaal kapitaal opleveren als de kerken en traditionele religieuze organisaties in Nederland. Hoewel daarnaar nog weinig onderzoek is gedaan, wijst De Hart op basis van recent Nederlands onderzoek op een aantal algemene ontwikkelingen.[105] Mensen met belangstelling voor nieuwe spiritualiteit doneren in verhouding tot het kerkelijk deel van de bevolking relatief veel, maar hun betrokkenheid bij vrijwilligerswerk en mantelzorg is lager.[106] Opvallend is dat sociale netwerken rondom belangstelling voor nieuwe spiritualiteit positieve effecten hebben op de maatschappelijke inzet en lijken op de positieve effecten van kerkelijke netwerken. Het geloof lijkt daarmee minder zwaar te wegen dan het deel uitmaken van een netwerk c.q. het samenkomen met anderen als het gaat om de sociale inzet van iemand. Volgens de Hart heeft *praying alone* daarom evenals *bowling alone* een negatief effect op de ontwikkeling van sociaal kapitaal.[107] Daarmee is niet gezegd dat de rol van de kerk als morele gemeenschap niet van belang is. Integendeel, medemenselijkheid en bewogenheid met de naaste in nood zijn belangrijke sociale waarden die door de kerken aan actieve kerkleden worden overgedragen en als zodanig ook voor hen een morele verplichting met zich brengen. Het SCP concludeert dan ook: 'het willen voegen van de daad bij het Woord zal bij individuele gelovigen zeker een rol spelen om vrijwilligerswerk te doen, maar belangrijk lijkt toch vooral een combinatie van kenmerken: het deel uitmaken van een sociaal netwerk (de kerkelijke gemeente of parochie) met zeer regelmatige '*face-to-face*'-contacten, waarin prosociale waarden sterk worden gepropageerd en dat op allerlei wijzen is gerelateerd aan de lokale gemeenschap en ideële organisaties.'[108]

105 | Zie daarvoor: Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, pp. 206 e.v..
106 | Daarbij dient bedacht te worden dat enige correlatie tussen kerkelijke participatie en belangstelling voor nieuwe spiritualiteit aanwezig is.
107 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 209.
108 | Paul Dekker & Joep de Hart, *Vrijwilligerswerk in meervoud*, p. 165.

Een complicerende en intrigerende factor blijft in dit verband dat nieuwe spiritualiteit over het algemeen meer gericht lijkt te blijven op het individuele welzijn, de eigen gezondheid en het persoonlijke geluk. Sociale netwerken rondom nieuwe spiritualiteit ontstaan daarom over het algemeen minder vaak en zijn ook minder stabiel. Dit gegeven vormt eveneens een aanwijzing daarvoor dat de morele boodschap die binnen maatschappelijke verbanden wordt overgedragen mede de drijfveer vormt voor het verrichten van goede werken.

De positie van de kerk staat in Nederland onder druk en zal naar verwachting de komende decennia verder worden gemarginaliseerd (zie par. 2.2.1). Gezien de grote maatschappelijke betekenis van kerken is dat bepaald een zorgwekkende ontwikkeling, omdat sociaal kapitaal dat in eeuwen is opgebouwd, verloren dreigt te gaan. Tegelijkertijd laat recent onderzoek van onder meer socioloog Gabriël van den Brink zien dat we niet hoeven te verzanden in cynisme ten aanzien van maatschappelijk idealisme. Het publieke domein behoeft niet te verworden tot een loze ruimte waarin nihilisme vrij spel heeft, want religieuze waarden, morele idealen en levensbeschouwelijke beginselen blijken een fundamentele plaats te hebben in de moderne samenleving. Veel mensen blijven hoge idealen nastreven en bouwen van daaruit aan de *civil society*.[109]

2.6.2 Religie als bron van sociale cohesie en maatschappelijke betrokkenheid

Het sociaal kapitaal van religie omvat meer dan slechts bijdragen aan welzijnswerk. Onderzoek laat zien dat religieuze gemeenschappen tevens een stimulans vormen voor de ontwikkeling van burgerlijke vaardigheden, democratische houdingen, prosociale waarden en maatschappelijke participatie.[110] Religie blijkt dus veel meer dan louter een object van bestuurlijk handelen, maar religie – c.q. iedere levensbeschouwing – vormt voor de aanhangers ervan een waardevolle bron van maatschappelijk handelen.[111] De identiteit van mensen wordt niet zelden sterk bepaald door religie en van daaruit ervaren zij een sterke betrokkenheid op de werkelijkheid om hen heen. Op basis van de eigen overtuigingen dragen burgers bij aan de samenleving en die vrijheid komt de mens ook toe.

In deze laatste zin begrepen geldt religie in beginsel ook als een belangrijke bron van waarden, vindplaats van deugden en aanknopingspunt voor zingeving. Vanuit dat perspectief is religie ook van belang voor de moderne democratische rechtsstaat, die naar een inmiddels gevleugeld woord van de Duitse staatsrechtgeleerde Böckenforde berust op voorwaarden die ze zelf niet

109 | Gabriël van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2011.
110 | Joep de Hart, *Zwevende gelovigen*, pp. 205 – 206.
111 | Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2009.

kan garanderen.[112] Religie heeft daarop weliswaar niet het monopolie, maar al bij de opkomst van de moderne democratie in de negentiende eeuw wees Alexis de Tocqueville op het belang van religie als een van haar bestaansvoorwaarden.[113] Hij had daarmee vooral het christendom als gevestigde religie van het Westen op het oog. De morele dimensie van de democratische rechtsstaat moet immers onderhouden en gevoed worden. Tegenwoordig wordt die voeding veeleer gezocht in het vermogen van de rede, dan in wat Habermas het betekenispotentieel van de religie noemt. Hij wijst erop dat religie niet per definitie strijdig is met de rede, maar erkend moet worden als een bewaarplaats voor betekenissen en een hulpbron bij het verlenen van zin en identiteit aan de werkelijkheid (zie voor deze thematiek ook paragraaf 6.1.3).[114]

112 | Ernst-Wolfgang Böckenförde, 'Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation', in: Ernst Wolfgang Böckenforde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Von Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

113 | Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Vertaald, bewerkt en ingeleid door Harvey C. Mansfield en Delba Winthrop, University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 275-288.

114 | Jürgen Habermas, 'Een "postseculiere" samenleving: wat betekent dat?', p. 291. Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Von Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005. Zie ook: Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering*. *Over rede en religie*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2009.

© iStockphoto.com/ kemalbas

3 | Christendemocratische visie op de samenleving

In dit hoofdstuk wordt ingegaan op het mensbeeld en de staats- en maatschappijvisie van de christendemocratie tegen de achtergrond van religie. Wie is de mens? Wat is de rol van de staat en welke taken dient de staat uit te voeren? Hoe krijgt de samenleving vorm en wat is haar verhouding tot de enkeling en de overheid? Hoe moet het publiek domein worden gedefinieerd? En, welke rol speelt religie in de samenleving?

Kenmerkend voor de christendemocratie is dat mensen worden gezien als tot verantwoordelijkheid geroepen personen binnen een gemeenschap. De opbouw van de samenleving is geworteld in de vrijheid van burgers, die zowel persoonlijk als gezamenlijk in uiteenlopende maatschappelijke verbanden verantwoordelijkheid dragen. De staat wordt in de christendemocratie gezien als 'het instituut waardoor de (politieke) gemeenschap zichzelf langs lijnen van het (publiek)recht organiseert en realiseert'.[115] De overheid oefent vervolgens de publieke macht uit en heeft binnen de gemeenschap als dienaar van het recht een eigenstandige rol. Daarnaast heeft de overheid taken die vooral aanvullend zijn op de samenleving. Het overheidsoptreden moet voldoen aan de norm van publieke gerechtigheid.

De vraag in dit hoofdstuk is welke handvatten de politieke filosofie van de christendemocratie kan bieden om de verhouding tussen de overheid en het verschijnsel religie in het licht van de huidige ontwikkelingen te (her)ordenen c.q. de mogelijkheden en grenzen van de publieke rol van religie in de samenleving nader te bepalen.

3.1 Grondtrekken van het christendemocratisch mensbeeld

Door de eeuwen heen hebben vele denkers in de christelijke traditie zich gebogen over de vraag: wie is de mens?[116] Om te beginnen is de mens een biologisch wezen, voorzien van een lichaam. De mens is onderdeel van de natuur en onderworpen aan de tijd. Ook moet de mens zijn dagelijks brood verdienen om te overleven. Maar christendemocraten koesteren de diep gevoelde overtuiging dat de mens niet leeft bij brood alleen. Vandaag de dag wordt dat bestreden en is bijvoorbeeld het neurologisme in zwang: sommige hersenwetenschappers betogen dat de mens geheel en al valt te herleiden tot zijn brein en daarmee tot louter materie.[117] Dit mensbeeld, dat overigens vanuit de psy-

115 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*. Den Haag, 2007, p. 34.

116 | Zie voor een beknopt overzicht bijvoorbeeld: Paul van Geest & Everhard de Jong, '"Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk": menselijke waardigheid in de christelijke traditie', in: Rob van de Beeten, Teun van der Linden & Maarten Neuteboom (red.), *Menselijke waardigheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, CDV, 2012, pp. 36 – 45.

117 | Zie: Dick Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*. Uitgeverij Atlas-Contact, Amsterdam, 2010.

chologische en sociologische wetenschap ook weer wordt aangevallen, strookt niet met de christendemocratische opvatting dat de mens behalve een fysiek wezen ook een geestelijk en spiritueel wezen is.[118] Ieder mens zoekt naar de vervulling van zijn leven vanuit een verlangen dat zijn hele bestaan raakt.[119] De mens bestaat niet op zichzelf; zijn bestaan heeft een ankerpunt dat buiten hemzelf ligt. Godsdienst, levensbeschouwing en behoefte aan zingeving laten zien dat de mens wezenlijk open is en een transcendente natuur heeft. De mens is verbonden met het tijdelijke en het eeuwige, dus de mens is, om met psalm 8 vers 6 te spreken, 'bijna goddelijk gemaakt'. De mens is geschapen naar het evenbeeld van God. Als vrij wezen kan hij keuzes maken tussen goed en kwaad en draagt hij daarvoor verantwoordelijkheid. Maar als we kijken naar de mens, dan moeten we toegeven dat de mens zijn vrijheid vaak verkeerd aanwendt of misbruikt. Zoals Martin Luther King schrijft: 'Some of the image of God is gone. Man is a sinner, in need of God's divine grace.'[120] Kortom, een mensbeeld dat geen rekening houdt met het menselijke tekort, is geen realistisch mensbeeld.

In de christendemocratische traditie is altijd veel nadruk gelegd op de relationaliteit en de 'cultuuropdracht' van de mens.[121] De mens leeft niet op en voor zichzelf, maar in gemeenschap met anderen. Van daaruit groeit het weefsel van de samenleving. Als beeld van God is de mens met waardigheid bekleed en als relationeel wezen is hij naar zijn aard aangelegd op zijn medemens. De mens draagt verantwoordelijkheid in relatie tot anderen en heeft hen ook nodig om zichzelf te ontplooien en zijn vrijheden te realiseren. De mens heeft het vermogen om te kiezen voor zichzelf en voor de gemeenschap. De menselijke vrijheid impliceert dat zijn handelen feilbaar is. De christendemocratie heeft vanuit haar traditie oog voor de kwetsbaarheid van de mens. Enerzijds is de mens getooid met *grandeur*, anderzijds wordt hij getekend door *misère*.[122] Deze spanning tussen grootsheid en verval is met zijn bestaan gegeven en het staan in die spanning maakt wezenlijk deel uit van de verantwoordelijkheid van de mens. Het is bemoedigend dat de mens er daarin niet alleen voorstaat, maar is ingebed in zijn gemeenschap en relaties met anderen.[123]

Met zijn relationele mensbeeld wijkt de christendemocratie af van het vigerende sociaal-liberale mensbeeld, dat veeleer de individualiteit van de mens

118 | Zie onder meer: Herman van Praag, *God en psyche. De redelijkheid van het geloof, visies van een jood*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2008.
119 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, pp. 100 – 102.
120 | Martin Luther King Jr., *The Measure of a Man*. Fortress Press, Minneapolis, 1988, p. 16.
121 | Ab Klink, *Publieke gerechtigheid*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 1990, pp. 108 – 110.
122 | Zie ook Blaise Pascal, *Gedachten*. Vertaald door Frank de Graaff. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2004, pp. 27 – 35, 44 – 47.
123 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* Den Haag, 2011, pp. 53 – 57.

benadrukt. De moderne mens wil vooral zelf bepalen hoe hij zijn leven inricht, waar hij dat leven al dan niet aan wil wijden en welke waarden hij belangrijk vindt. Charles Taylor wijst in dit verband op het voortdurend streven van mensen naar authenticiteit, dat in de moderniteit onontkoombaar lijkt.[124] Als de moderne mens één ding moet doen, dan is het wel zichzelf ontplooien teneinde zichzelf te zijn. Om dat te kunnen bereiken is zoveel mogelijk individuele vrijheid van belang en is persoonlijke autonomie de dominante waarde geworden in het denken over de menselijke waardigheid. De wil van het individu is de doorslaggevende factor geworden bij het bepalen van wat van waarde is. Omdat ieder mens zijn eigen levensproject vorm moet zien te geven is in het verlengde van vrijheid en autonomie ook gelijkheid een belangrijke waarde. Niet alleen zijn alle mensen gelijk, maar ook alle (morele) voorkeuren die mensen kunnen hebben zijn in principe aan elkaar gelijk. Het individu is vooral zelf het ijkpunt geworden van zijn keuzen en handelen. In de liberale visie is de mens in feite een individu zonder wezenlijke eigenschappen en kan de staat maar moeilijk publieke idealen propageren.[125]

Nu zijn individuele vrijheid en zelfontplooiing als moderne verworvenheden van blijvende waarde. Autonomie is bovendien onmiskenbaar een aspect van het mens-zijn, maar daarmee is niet gezegd dat het mens-zijn uitsluitend gereduceerd zou moeten worden tot zijn persoonlijke autonomie. Dat zou het hoge ideaal van authenticiteit juist perverteren. Het hedendaagse mensbeeld lijkt niettemin steeds vaker te worden bepaald door verschillende vormen van reductionisme. Denk bijvoorbeeld aan het beeld van de *homo economicus* dat jarenlang de economische wetenschap domineerde. Het eenzijdig benadrukken van de autonomie en individualiteit van de mens lijkt evenzeer te zijn gestempeld door het naar zijn aard eenzijdige reductionisme. De vraag rijst of de huidige cultuur van zelfbeschikking ook niet tot doelloosheid, tot onthechting tegenover bovenindividuele doelen en daarmee tot gebrek aan zingeving heeft geleid. Is vrijheid niet teveel het synoniem geworden voor de doelloze norm van zelfbeschikking?[126]

Van belang is in dit verband dat het mensbeeld van de christendemocratie drie dimensies kent: een individuele, een sociale en een religieuze c.q. zingevende. Vooral de laatste dimensie wordt in het politiek-maatschappelijke debat steeds vaker als een curiositeit beschouwd. Maar '[i]n de mens leeft de behoefte aan een 'zin' die groter is dan hijzelf, zodat hij die ook vaak zoekt in de richting van een gemeenschap waar hij deel van uitmaakt.'[127] We zouden

124 | Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1992.
125 | Robert Musil, *De man zonder eigenschappen*. Vertaald door Ingeborg Lesener, J.M. Meulenhoff bv, Amsterdam, 2011.
126 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, pp. 62 – 63.
127 | Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift.* Sun, Amsterdam, 2005, p. 262.

ook kunnen zeggen dat mensen geroepen wezens zijn, met een bestemming die niet alleen het individu, maar ook de gemeenschap overstijgt. Het maatschappelijk en politiek handelen van mensen kan niet los worden gezien van die innerlijke roeping. Het gaat hier om de diepste motivatie van mensen en die laat zich ook niet zomaar buiten de publieke orde plaatsen. Godsdienst en levensovertuiging zijn voor de christendemocratie om die reden wezenlijk meer dan een mening of subjectieve voorkeur. Religie is bovendien niet iets exclusief individueels; mensen geven aan hun diepe overtuiging ook vorm in gemeenschappen en organisaties en trachten dat wat zij geloven over te dragen binnen de eigen verbanden.

In de huidige samenleving, die in religieus en levensbeschouwelijk opzicht pluriform is, geven mensen op heel verschillende manieren vorm aan dat verlangen. In een tijd waarin aan het streven naar authenticiteit grote morele waarde wordt toegekend is het van belang – en lijkt het ook meer dan ooit voor de hand te liggen – de identiteit van mensen te respecteren.[128] Er is dan ook in de moderne geschiedenis steeds meer oog gekomen voor de erkenning van de religieuze eigenheid van ieder mens binnen de grenzen van de democratische rechtsstaat.[129] Tegelijkertijd moet worden opgemerkt dat die ruimte voor verschil, juist ook met betrekking tot godsdiensten, momenteel weer lijkt af te nemen.

Voor de christendemocratie zijn de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en de gewetensvrijheid van belang zijn voor een open democratische samenleving. Wanneer voor deze dimensie van het mens-zijn geen plaats meer is, ‘rondt heel het bestaan van het mensdom zich volkomen bolvormig af in zichzelf […]’.[130] Religieuze bronnen en levensbeschouwelijke inzichten vormen de subtiele talen van immateriële waarden die helpen voorkomen dat de mens opgesloten raakt in instrumentalisme, materialisme, rationalisme of proceduralisme.[131] Het secularisme als levensfilosofie loopt het risico precies op dit punt tekort te schieten: ‘Secularism in it’s neat distillation is inseparable from *functionalism*; and if so it will generate a social practice that is dominated by instrumental or managerial considerations, since the perspectives that would allow you to evaluate the outcome in other terms are all confined to the private and particular sphere’.[132]

---

128 | Charles Taylor, ‘De politiek van erkenning’, in: Charles Taylor e.a., *Multiculturalisme*. Boom, Amsterdam, 1995, pp. 43 – 95.

129 | Herman De Dijn, *Erkenning, gelijkheid en verschil*. Uitgeverij Aspekt, Soesterberg, 2003. Vgl. Charles Taylor, ‘De politiek van erkenning’, pp. 43 – 95.

130 | Sören Kierkegaard, *Vrees en beven*. Damon, Budel, 2006, p. 160.

131 | Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Vgl. Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*. Vertaald door Maarten van der Marel. Kok Agora, Kampen, 2002, pp. 85 – 95.

132 | Rowan Williams, *Faith in the Public Square*. Bloomsbury Publishing, London, 2012, pp. 12 – 13.

Deze opvatting van religie en levensbeschouwing heeft implicaties voor de politiek. Omdat religie een wezenlijk onderdeel van het mens-zijn is, is het een relevant gegeven voor de overheid. Vooropgesteld zij dat de taak van de overheid hier beperkt is. Tegelijkertijd is niet iedere uitingsvorm van religie en levensbeschouwing acceptabel in het publieke domein, zoals we verderop in dit rapport ook zullen zien.

3.2 Christendemocratische visie op de staat en de samenleving

In de christendemocratische visie op de maatschappij ligt het primaat bij de mensen zelf en bij hun sociale verbanden. De samenleving is als maatschappelijke sfeer nadrukkelijk onderscheiden van de staat en de markt. Ook andere, maar vergelijkbare differentiëringen en typeringen zijn mogelijk. Zo maakt de Franse filosoof Jacques Maritain (1882 – 1973) onderscheid tussen de politieke maatschappij en de staat. De laatste heeft de neiging het eerste te verdringen, maar volgens Maritain is de staat slechts een deel van de politieke gemeenschap en bestaat zijn taak eruit de wet te doen eerbiedigen, de algemene welvaart te bevorderen, de openbare orde te handhaven en het besturen van de publieke instellingen. Opgepast moet dus worden dat het sociale leven te veel van bovenaf door de staat wordt beheerst.[133] De politieke filosofie van de christendemocratie onderscheidt zich vervolgens door een eigen staatsleer en maatschappijvisie waarin langs de lijnen van de begrippen subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring de betrekkingen tussen overheid en samenleving vorm krijgen. Deze structuurbeginselen, respectievelijk van katholieke en protestantse origine, benadrukken beide de zelfstandige positie van verschillende maatschappelijke verbanden in de samenleving, die elk hun eigen mandaat, rechten en opdracht hebben en komen min of meer samen in de grondtoon ‘gespreide verantwoordelijkheid’. Dat betekent dat de staat de eigen aard van andere verbanden zoals onder andere het gezin, het bedrijfs- en verenigingsleven, de kerk en het onderwijs respecteert, erkent en vrijlaat.

Hoewel de maatschappelijke verbanden van mensen dus zelfstandig zijn en een eigen aard hebben, betekent dat niet dat zij geheel autonoom zijn. Niet alleen overlappen de maatschappelijke sferen elkaar, maar soms kan het ook nodig zijn op te komen voor de belangen of rechten van mensen die binnen een bepaald maatschappelijk verband functioneren. Zo heeft bijvoorbeeld het gezin weliswaar een eigen sfeer, maar als daarin kinderen worden mishandeld, zal de overheid toch gehouden zijn op te treden, omdat de publieke gerechtigheidsnorm in het geding is. Soms kan het ook nodig blijken op te komen voor minderheden binnen een minderheid, zoals voor de rechten van vrouwen en

133 | Jacques Maritain, *Mens en staat*. Uitgeverij Lannoo, Tielt en Den Haag, 1966, pp. 21 – 29.

meisjes bij eergerelateerd geweld. Mensen worden dus niet opgesloten in hun maatschappelijke verbanden.

Christendemocratische visie op de samenleving

Het is belangrijk om te onderkennen dat de genoemde maatschappelijke verbanden geen afgeleide van de staat zijn, maar integendeel, om met Kuyper te spreken, soeverein zijn in eigen kring. De functies die door de verschillende niet-statelijke sferen en domeinen worden uitgeoefend zijn geen staatsfuncties, maar in beginsel een eigen verantwoordelijkheid van de burgers en hun maatschappelijke verbanden. In de rooms-katholieke traditie spreekt men van subsidiariteit, waarin de subsidiaire c.q. aanvullende rol van de overheid op de samenleving werd benadrukt. Gespreide verantwoordelijkheid betekent dat de overheid de functies van andere maatschappelijke verbanden niet zomaar kan overnemen, omdat zij kwalitatief verschillen van overheidstaken. Datgene wat individuele burgers of kleinere gemeenschappen zelf kunnen verrichten, daarvan behoort de staat zich te onthouden. Verantwoordelijkheden moeten daar worden neergelegd waar zij het beste kunnen worden gedragen.Binnen de verschillende gemeenschappen en verbanden van mensen bloeit de kracht van de samenleving in al haar veelzijdigheid en veelvormigheid. Het beginsel van gespreide verantwoordelijkheid vraagt echter wel om nadere uitwerking over de inhoud van de uiteenlopende verantwoordelijkheden, de doelen die men daarmee wil bereiken en de middelen die daarbij gebruikt kunnen worden. De verantwoordelijkheden, bevoegdheden, taken en opdracht van de verschillende maatschappelijke sectoren moeten in ieder geval niet worden verabsoluteerd.

Over en weer maken zij aanspraak op een relatieve zelfstandigheid, waarin telkens opnieuw een politieke afweging moet worden gemaakt hoe de precieze betrekkingen tussen staat en maatschappij georganiseerd worden. Daarbij dient de eigen aard van de maatschappelijke verbanden te worden afgewogen tegen de eisen van de tijd en relevante omstandigheden. In hun onderlinge verhouding beïnvloeden de maatschappelijke verbanden elkaar en dragen zo bij aan de totstandkoming van de noodzakelijke voorwaarden waarbinnen elk verband zoveel mogelijk tot zijn recht kan komen en de samenleving als geheel tot zijn recht komt.

Christendemocratische visie op de overheid

De taak van de overheid is vooral gelegen in het bevorderen van publieke gerechtigheid en houdt in dat de christendemocratie van de overheid verwacht dat zij de publieke voorwaarden schept die mensen in staat stellen om zich te ontplooien en hun verantwoordelijkheid te dragen. Mensen en hun maatschappelijke verbanden worden zo toegerust om hun bijdrage aan het algemeen belang van de samenleving te leveren. De overheid heeft als dienaar van het recht een eigenstandige rol ten aanzien van de samenleving. De staat is een

rechtsgemeenschap gericht op de publieke zaak en om het recht tot gelding te brengen, is macht vereist. Tegelijkertijd is de staat meer dan positief recht en macht, want de eigen geschiedenis en cultuur, maken dat de staat wortelt in een specifieke rechtscultuur.

Vanuit het beginsel van publieke gerechtigheid wordt een aantal kerntaken van de overheid afgeleid.[134] Ten eerste moet de overheid het eigen karakter, de verantwoordelijkheid en verscheidenheid van niet-statelijke verbanden respecteren (waarborgkarakter). De zelfstandige organisatie en eigen ontplooiing van bijvoorbeeld kunst en cultuur, het onderwijs en religie moeten worden beschermd en ruimte krijgen. Als de overheid zich toch teveel begeeft op terreinen die primair niet tot haar domein behoren, heeft dat grote gevolgen voor het functioneren van de samenleving. De eigen kracht en vitaliteit worden als het ware uit de samenleving gezogen en mensen worden ontmoedigd hun verantwoordelijkheden te dragen. De samenleving zal in zo'n proces steeds meer verantwoordelijkheden laten lopen waarbij de overheid zich als vanzelf steeds meer bevoegdheden en taken toe-eigent. De uiteindelijke verantwoordelijkheid voor tal van maatschappelijke belangen wordt dan steeds vaker neergelegd bij de overheid en het bestuur.

De overheid treedt daarom alleen in de specifieke verantwoordelijkheid van niet-statelijke verbanden als de publieke gerechtigheidsnorm in het geding is of wanneer men niet in staat blijkt om de eigen verantwoordelijkheid te dragen. Als algemene vuistregel geldt: 'privaat, tenzij publiekrechtelijk handelen geboden is, decentraal, tenzij centrale afwegingen noodzakelijk zijn, pluriform, tenzij minimumnormen worden geschonden'.[135] Echter, dat optreden zal, zoals Schaepman reeds betoogde, altijd gericht moeten zijn op de revitalisatie van de maatschappelijke zelfredzaamheid. 'Men moet hetgeen men bereiken wil niet onmiddellijk maken tot een onderwerp van wetgeving', maar veeleer de vitaliteit van de samenleving aanmoedigen.[136] Kortom, maatschappelijke zelfregulering en een samenleving die zelf vorm en invulling geeft aan maatschappelijke verantwoordelijkheden verdient de voorkeur boven een alomtegenwoordige overheid. Misstanden in de maatschappij kunnen het beste worden gecorrigeerd door een krachtige zelforganisatie van de samenleving.

Gespreide verantwoordelijkheid is daarom van groot belang, maar dat neemt niet weg dat de overheid wel een taak heeft bij het zorgen voor de elementaire voorwaarden waaronder de samenleving tot ontplooiing kan komen (aanspraakkarakter). Dat houdt in dat de overheid de rechtsorde moet handhaven, zorg draagt voor veiligheid en verantwoordelijk is voor een goede infra-

134 | Zie: Sophie van Bijsterveld, 'Publieke gerechtigheid in een veranderende wereld', in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*. Den Haag, 2011, pp. 57 – 67.

135 | Jan Peter Balkenende, *Overheidsregelgeving en maatschappelijke organisaties*. Samsom H.D. Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn, 1992, p. 303.

136 | Aangehaald in: Ab Klink, *Publieke gerechtigheid*, p. 86.

structuur. Voorts dient de overheid een elementair bestaansniveau te garanderen en heeft zij een verantwoordelijkheid voor de sociale en maatschappelijke toerusting van burgers.

Ten slotte is de overheid gehouden normerend op te treden om te zorgen dat in de samenleving zoveel mogelijk rechtvaardigheid wordt betracht (normerend karakter). Maatschappelijke verbanden moeten de wet naleven en wanneer zij bijdragen aan het publiek belang kan de overheid eisen stellen om de kwaliteit, betaalbaarheid en toegankelijkheid van diensten te waarborgen (bijvoorbeeld in de gezondheidszorg). Uiteenlopende en mogelijk botsende gerechtvaardigde belangen moeten door de overheid op een rechtvaardige wijze met elkaar in overeenstemming worden gebracht.

De politieke filosofie van de christendemocratie leidt aldus tot een bescheiden staatsopvatting, wijst de maakbare samenleving af en heeft oog voor het maatschappelijk weefsel dat door mensen en hun verbanden wordt geweven. Door het scheppen van publieke voorwaarden, zoals het handhaven van de rechtsorde, het voorzien in een toereikende ruimtelijke infrastructuur en het garanderen van een zeker bestaansminimum kunnen individuele burgers en hun maatschappelijke verbanden zich optimaal ontwikkelen. Actieve en veelzijdige betrokkenheid van burgers in maatschappij en politiek vormt uiteindelijk ook de ruggengraat van de democratische rechtsstaat. Deze betrokkenheid geeft namelijk richting aan het politiek-maatschappelijke leven, zodat de zinvraag van het leven op verschillende niveaus van het menselijk bestaan aan de orde kan komen. Als aan iets vandaag behoefte lijkt, dan is het wel dat de drie sferen van overheid, markt en samenleving ruimtes zijn voor bezieling, moraal en (geestelijke) waarden.[137]

137 | Govert Buijs, ‘Gespreide verantwoordelijkheid: ruim baan voor bevlogenheid en kleinschaligheid’, in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*. Den Haag, 2011, pp. 25 – 27. Vgl: Jos van Gennip, ‘Values, innovation, society and Europe: central elements of the new EPP Platform’, in: European View, Volume 11, Number 2, December 2012, p. 144: ‘We are all aware that our time and democracy need a reorientation towards values and the search for a meaningful purpose’.

© iStockphoto.com/ M. Fischer

4 | De scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid

In de voorgaande hoofdstukken hebben we gezien dat religie een belangrijk verschijnsel in de samenleving is dat mensen richting biedt en motiveert, een besef van zin en gemeenschap geeft en identiteiten vormt. De relatie tussen het fenomeen religie, de burger en de overheid wordt beheerst door een drietal (staatkundige) beginselen: de scheiding van kerk en staat, de neutraliteit van de overheid en door vrijheidsrechten, met name de vrijheid van godsdienst. Deze beginselen zijn in eerste instantie bedoeld om ruimte te geven aan de samenleving. Zij beschermen tegen overheidsingrijpen dat te diep ingrijpt in het leven van burgers.

Sinds enkele eeuwen zijn deze beginselen in zekere zin vrijwel vanzelfsprekend, maar daarmee nog allerminst eenduidig. Parallel aan de hernieuwde aandacht voor religie is ook de sluimerende discussie over de duiding, invulling en interpretatie van de beginselen die de verhouding tussen de overheid en religie ordenen weer opgelaaid. De interpretatie van de hierboven genoemde beginsel wordt namelijk ingekleurd door een aantal maatschappelijke vooronderstellingen, zoals de idee dat de samenleving sterk is geseculariseerd, de afstand tussen overheid en religie zo groot mogelijk moet zijn omdat het geloof een strikte privéaangelegenheid zou zijn, het schijnbaar uitzonderlijke karakter van religie als maatschappelijk verschijnsel en grondrechten als puur individuele vrijheden.[138]

De werking van deze beginselen moet echter vooral in de verander(en)de maatschappelijke context worden gezien. Het is daarom nuttig om in dit hoofdstuk in te gaan op de scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid. Doel van dit hoofdstuk is na te gaan welke betekenis het scheidingsprincipe en het neutraliteitsbeginsel toekomt nu zowel religie als het publiek domein transformeren en de overheid zich na aanvankelijke verstatelijking terugtrekt uit de samenleving. Allereerst zullen we daartoe verschillende interpretaties van het scheidingsprincipe in kaart brengen. Vervolgens zullen de historische gronden van de scheiding van kerk en staat kort worden geschetst, waarna met oog voor actuele ontwikkelingen in de samenleving wordt beargumenteerd welke interpretatie van het scheidingsbeginsel de voorkeur verdient. De verhouding tussen overheid en godsdienst is immers niet statisch, maar kristalliseert zich uit tegen de achtergrond van maatschappelijke ontwikkelingen. Vast lijkt in ieder geval te staan dat de scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid de verhouding tussen de overheid en het fenomeen religie niet alomvattend tot uitdrukking brengen.[139] Daarvoor zijn ook de vrijheidsrechten van belang die in hoofdstuk 5 aan de orde zullen komen. Maar het belangrijkste is vandaag om religie en levensbeschouwing niet alleen te bestuderen vanuit het

138 | Sophie van Bijsterveld, *Burger tussen religie, staat en markt*. Inaugurele rede, uitgesproken op 2 december 2011, p. 13.

139 | Sophie van Bijsterveld, 'Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, p. 229.

perspectief van de *overheid*, maar ook oog te hebben voor de doorwerking van religie en levensbeschouwing in de *samenleving* (zie hoofdstuk 6).

4.1 Uiteenlopende opvattingen over de scheiding van kerk en staat

Vragen die raken aan de verhouding tussen overheid en godsdienst staan voortdurend volop in de belangstelling. Mag een gemeentelijke ambtenaar weigeren vrouwen de hand te schudden? Is het een politiefunctionaris toegestaan een ketting met een kruisje te dragen? Mag een ambtenaar van de burgerlijke stand vanwege gewetensbezwaren afzien van een huwelijksvoltrekking tussen paren van gelijk geslacht? Mogen religieus geïnspireerde welzijnsorganisaties subsidie van de overheid ontvangen?[140] Is het de overheid toegestaan om godsdiensten van minderheden financieel te ondersteunen? En mag de overheid daarbij eventueel inhoudelijke eisen stellen aan datgene wat beleden wordt?[141] Kunnen (bijgebouwen van) kerken tijdens verkiezingen gebruikt worden als stembureau?[142]

Bij het zoeken naar antwoorden op deze vragen wordt niet zelden teruggegrepen op het principe van de scheiding van kerk en staat. De vraag is echter of het scheidingsbeginsel in dit verband überhaupt betekenis toekomt. De opvattingen daarover blijken in het politiek-maatschappelijke debat danig uiteenlopend.

Houdt de scheiding van kerk en staat ook een scheiding tussen politiek en religie? Is religie niet een privéaangelegenheid en moet zij daarom zoveel mogelijk buiten het publieke domein blijven? Sluit de scheiding van kerk en staat iedere coöperatie tussen overheidsbesturen en religieuze organisaties uit? Is het gerechtvaardigd om religieuze organisaties anders te behandelen dan organisaties met een niet-religieuze identiteit? Hoe verhoudt die laatste vraag zich tot het grondwettelijk gelijkheidsbeginsel? Moeten alle godsdiensten strikt gelijk worden behandeld of is het gerechtvaardigd om differentiatie toe te passen in de omgang met religies?[143]

Het scheidingsbeginsel roept dus vele vragen op en daar zijn kennelijk veel verschillende antwoorden op mogelijk. Het lijkt daarom niet teveel gezegd om te stellen dat over de betekenis van de scheiding van kerk en staat veel verschil van mening heerst of zelfs onduidelijkheid bestaat.[144] Soms is zelfs

140 | Zie 19*n*.

141 | Zie hiervoor bijvoorbeeld de controverse rondom de Westermoskee in Amsterdam.

142 | Volgens Jozias van Aartsen (burgemeester Den Haag) niet. Zie: 'Haagse stembureaus niet in kerken', *NOS* 11 augustus 2012, www.nos.nl (zoek op *Haagse stembureaus*).

143 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst. Herijking van een onderlinge relatie*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2009, pp. 91 – 113.

144 | Zie bijvoorbeeld: Kustaw Bessems, 'Doe niet zo hysterisch', in: *De Pers*, 15 maart 2011. In dit interview stelde Tweede Kamerlid Jeanine Hennis-Plasschaert (VVD)

sprake van regelrechte verwarring. Veel vaker echter strijden verschillende visies op de scheiding van kerk en staat met elkaar om voorrang en het lijkt erop dat de interpretatie van het beginsel de afgelopen decennia onder invloed van maatschappelijke ontwikkelingen, zoals de secularisatie en de opkomst van de islam, aan verandering onderhevig is. Sterker nog: nieuwe vormen van religiositeit zijn veelal niet meer te vangen onder het begrip 'kerk' en zetten het scheidingsbeginsel als zodanig onder druk.[145]

Het scheidingsbeginsel en de Grondwet

Het beginsel van de scheiding van kerk en staat is een belangrijke constitutionele waarde in Nederland en vormt één van de voorwaarden voor de democratische rechtsstaat. Tegelijkertijd moet worden vastgesteld dat dit belangrijke beginsel niet expliciet in de Grondwet wordt genoemd, maar voortvloeit uit het gelijkheidsbeginsel (art. 1 Gw), de gelijke benoembaarheid van alle Nederlanders in openbare dienst (art. 3 Gw), de vrijheid van godsdienst (art. 6 Gw) en de vrijheid van onderwijs (art. 23 Gw).[146] De precieze verhouding tussen kerk en staat wordt overigens in Europa en Noord-Amerika op uiteenlopende wijzen vorm gegeven: er zijn verschillende modellen die de relatie tussen kerk en staat uitdrukken. Verschillende Europese landen kennen bijvoorbeeld een geprivilegieerde verhouding tussen de staat en een bepaalde kerk. Zo staat de Engelse koningin formeel aan het hoofd van de Anglicaanse kerk en is in Denemarken de minister voor religieuze zaken het administratieve hoofd van de Evangelisch-Lutherse Kerk aldaar. In Duitsland heft de regering Kirchensteuer, belasting ten behoeve van de kerken, en in Griekenland is de speciale positie van de Grieks-orthodoxe Kerk grondwettelijk vastgelegd. Frankrijk staat daarentegen bekend om haar strikte laïcistische model (in dat model wordt godsdienst beschouwd als een strikte privéaangelegenheid), maar zelfs daar is de scheiding van kerk en staat lang niet zo rigide als vaak wordt gedacht.[147] Alle 36.000 kerken die in Frankrijk voor 1905 zijn gebouwd kunnen bijvoorbeeld qua onderhoud rekenen op staatssteun, omdat de stenen eigendom van de staat zijn. In de Verenigde Staten bestaat eveneens een strikte scheiding van kerk en staat, maar is het christendom als civiele religie nog altijd minder omstreden dan in Europa.[148]

---

dat confessionele scholen, de organisatie van de publieke omroep en het ritueel slachten aantastingen vormen van de scheiding tussen kerk en staat.

145 | Wim van de Donk en Rob Plum, 'Begripsverkenning', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, p. 43.

146 | Ben Vermeulen, 'Artikel 6', in: A.K. Koekkoek (red.), *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*, Tjeenk Willink, Deventer, 2000, pp. 93 – 94.

147 | Henk Vroom, *Dialogue with Islam. Facing the Challenge of Muslim Integration in France, Netherlands and Germany*. Centre for European Studies, Brussels, 2011, pp. 11 – 13.

148 | Zie: Norman De Jong en Jack Van Der Slik, *The Separation of Church and State: The Myth Revisited*. Paideia Press, Jordan Station, 1985.

In tegenstelling tot zijn complexiteit is het scheidingsbeginsel omgeven met eenduidige beelden. Zo denken sommigen dat de scheiding van kerk en staat betekent dat de overheid zo volstrekt seculier moet zijn dat hieruit een scheiding tussen geloof en politiek voorvloeit. In die visie behoort het geloof strikt tot de privésfeer en moet het publiek domein zoveel mogelijk gevrijwaard blijven van religieuze invloeden. Steeds vaker koppelt men daar de gedachte aan dat politici en burgers hun standpunten eigenlijk niet op hun geloof zouden mogen funderen.[149] Daarmee zouden zij immers een ander iets verbieden of voorschrijven op basis van een godsdienstige overtuiging. De vraag blijft of die positie zelf wel neutraal is, maar daar zal nader op worden ingegaan in paragraaf 4.3 en 4.4. Eerst volgt een korte schets van de historische ontwikkeling van het scheidingsbeginsel.

4.2 Historische gronden van het scheidingsbeginsel

De verhouding tussen kerk en staat is eeuwenlang één van de belangrijkste constitutionele thema's in de westerse politieke filosofie geweest.[150] Zowel de kerk als de staat eisten het gezag over de mens op. Beide instituties bevochten elkaar, omdat zij beiden meenden dat het primaat voor het hoogste gezag hen toekwam. De spanningsvolle verhouding tussen de staat en de religie is niet uitsluitend gegeven met de komst van het christendom. Door sommigen wordt wel gesuggereerd dat de staat vooral botst met de zogenaamde drie monotheistische religies (jodendom, christendom en islam).[151] Anderen betogen juist dat de opkomst van de kerk een belangrijk beginpunt is van de vrijheid in het Westen. Omdat de kerk zich vasthoudend tegen de macht van de staat keerde en daarmee grenzen stelde aan de macht van keizers en koningen ontstond de mogelijkheid voor de ontwikkeling van het concept vrijheid.[152]

Het middeleeuws Europa werd gekenmerkt door zeer nauwe banden tussen kerk en staat, maar het moderne beginsel van scheiding tussen kerk en staat is daarmee niet louter een verlichtingsidee.[153] In de elfde en twaalfde eeuw botsten kerk en staat hevig ten tijde van de Investituurstrijd. De paus en

149 | Paul Cliteur, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Wiley-Blackwell, Chicester, 2010.

150 | Andreas Kinneging, 'De verhouding tussen kerk en staat. Een ideeënhistorisch overzicht', in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij SUN, Amsterdam, 2006, p. 69.

151 | Zie bijvoorbeeld: Paul Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma of De theologie van het terrorisme*. Uitgeverij de Arbeiderspers, Amsterdam, 2010.

152 | Fareed Zakaria, *De toekomst van vrijheid. De paradoxen en schaduwzijden van democratie*. Vertaald door Peter van Huizen, Uitgeverij Contact, Amsterdam, 2008, p. 29.

153 | Reinhold Zippelius, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, pp. 26 – 59; R.C. van Caenegem, *An Historical Introduction to Western Constitutional Law*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 4, 37, 47, 52.

de Duitse keizer bevochten op elkaar hun wederzijdse onafhankelijkheid. Het is deze strijd waarin het scheidingsbeginsel zijn wortels heeft. De kerk wilde vrij zijn van de staat en andersom.[154] Met de reformatie in de zestiende eeuw werd ook de geloofseenheid doorbroken, viel de *respublica christiana* uiteen en kreeg het onderscheidingsproces van kerk en staat een nieuwe impuls. De twee bekendste reformatoren – Luther en Calvijn – poogden beiden de verhouding tussen kerk en staat te herordenen. Luther deed dat met zijn zogeheten Tweerijkenleer, waarin hij een onderscheid aanbrengt tussen het wereldlijke rijk en het geestelijke rijk, die respectievelijk met het rijk van het lichaam en de uiterlijke dingen en met de ziel en het geweten corresponderen.[155] Over het eerste rijk is de overheid bevoegd, terwijl het de roeping van de kerk is om over het tweede te regeren, hetgeen betekent dat de overheid niet over het geweten mag heersen. Het onderscheid tussen de twee rijken – dat min of meer in theorie door Calvijn werd gedeeld – is in theologische zin terug te voeren op uitspraken van Jezus uit het Nieuwe Testament en was ook reeds uitgewerkt door Augustinus in zijn leer van de aardse en de hemelse stad.[156] Ondanks de ontwikkelingen gedurende de reformatie bleven kerk en staat, geloof en politiek vaak nauw op elkaar betrokken. De godsdienst van de vorst was in de praktijk ook de godsdienst van zijn onderdanen (*cuius regio, eius religio*).[157]

De periode rondom de eeuwwisseling van de achttiende naar de negentiende eeuw is een *Sternstunde* voor de constitutionele vestiging van het moderne scheidingsbeginsel. Onder invloed van verlichtingsideeën zou uiteindelijk een expliciete scheiding van kerk en staat worden bepleit en gerealiseerd. Deze ontwikkelingen geraakten in een stroomversnelling tijdens de Franse en de Amerikaanse revolutie. In Frankrijk leidde dit uiteindelijk tot het ontstaan van de laïcistische c.q. secularistische interpretatie van het scheidingsbeginsel, die gericht is op het realiseren van een godsdienstloze staat, terwijl in de Verenigde Staten er weliswaar geen staatskerk werd toegestaan, maar het christendom niettemin de gevestigde religie in het publieke leven bleef.[158]

Nederland kende op zijn beurt ten tijde van de Republiek in de zeventiende en achttiende eeuw een relatieve godsdienstvrijheid. Tot aan de

154 | Harold J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*. Harvard University Press, Cambridge, 1983, pp. 85 – 119.

155 | Huib Klink, *Opstand, politiek en religie bij Willem van Oranje 1559 – 1568. Een thematische biografie*. Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, Heerenveen, 1997, pp. 23 – 26.

156 | Augustinus, *De stad van God*. Vertaald door Gerard van Wijdeveld, Ambo, Amsterdam, 2002.

157 | M.A.H.P. van Stiphout, *Scheiding van kerk en staat en de ontwikkeling van de kerk tot een zelfstandige geloofsgemeenschap. Studies over de rooms-katholieke kerk vanuit juridisch perspectief (1790 – 1965)*. Boom Juridische uitgevers, Den Haag, 2011, p. 41.

158 | Andreas Kinneging, 'De verhouding tussen kerk en staat. Een ideeënhistorisch overzicht', pp. 81 – 83, 86 – 87.

Bataafsche revolutie nam de Gereformeerde kerk weliswaar een bevoorrechte positie in, maar was daarmee nog geen staatskerk. In de praktijk was er veel ruimte voor godsdienstige minderheden en de Republiek gold in die tijd dan ook als buitengewoon tolerant.[159] Het beginsel van gelijkheid van alle godsdienstige stromingen is sinds 1795 geleidelijk aanvaard, maar tot aan 1848 was de invulling hiervan vaak problematisch. Zo kregen in de jaren dertig van de negentiende eeuw de gelovigen die zich afscheidden van de Nederlands Hervormde Kerk soldaten ingekwartierd, hoge boetes en soms zelfs celstraffen. De bisschoppelijke hiërarchie van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, die na de Opstand tegen Spanje teloor was gegaan, werd pas in 1853 hersteld. Dit laatste was het gevolg van staatkundige en maatschappelijke ontwikkelingen in de tweede helft van de negentiende eeuw: uit het samenspel tussen liberale en confessionele politici – de liberaal Thorbecke speelde in dat proces een leidende rol – ontstond een in organisatorische zin strikte scheiding van kerk en staat, maar bleef het christendom de staat via de burgerlijke maatschappij indirect beïnvloeden.[160] Die beïnvloeding van het burgerlijk leven door het christendom is sinds de tweede helft van de twintigste eeuw snel afgenomen. Deze ontwikkeling is deels oorzaak van de huidige dilemma's en leidt soms tot een zoektocht naar een nieuw evenwicht tussen kerk en staat.

4.3 Enige implicaties voor kerk en staat

Zoals we hebben gezien leiden de huidige maatschappelijke ontwikkelingen omtrent religie en de veranderende positie van de overheid (dubbele transformatie) tot veel vragen en debatten over de scheiding van kerk en staat. Tevens is gebleken dat het scheidingsbeginsel een lange geschiedenis heeft en in de geschiedenis op uiteenlopende wijzen is en wordt vormgegeven. Dat betekent echter niet dat in algemene zin geen duiding kan worden gegeven aan de betekenis van het scheidingsbeginsel. De scheiding van kerk en staat betekent in principe namelijk dat er een institutionele scheiding is tussen beide instituties en dat er tevens geen rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap over en weer mag zijn. 'Er is geen formele positie van kerken in publieke besluitvormingsprocedures en er worden geen louter godsdienstige maatstaven aangelegd voor overheidshandelen. Anderzijds: de kerken zijn vrij van overheidsinvloed in hun geloofsleer en zijn vrij in het vormgeven van de kerkelijke organisatie

159 | Ben Vermeulen, 'On freedom, equality and citizenship. Changing fundamentals of Dutch minority policy and law (immigration, integration, education and religion', in: M.-C Foblets, J.-F. Gaudreault & A. Dundes Renteln (eds.), *The Response of State Law to the Expression of Cultural Diversity*. Bruylant, Brussels, 2010.

160 | Andreas Kinneging, 'De verhouding tussen kerk en staat. Een ideeënhistorisch overzicht', pp. 84 – 86.

en in de aanstelling van hun functionarissen.'[161] De kerk mag dus niet regeren (theocratie) en de overheid mag burgers geen geloof of levensbeschouwing opleggen (bijv. atheïstische staat, zoals in de Sovjet-Unie). Dat betekent dus dat de staat de levensbeschouwelijke principes van kerkgenootschappen, maar ook van verenigingen en organisaties, in beginsel moet respecteren. Natuurlijk worden die vrijheden door de wet begrensd, maar terughoudendheid is bijvoorbeeld geboden als het gaat om de toepassing van het gelijkheidsbeginsel. Een beginsel dat een toenemend gewicht lijkt te krijgen in de afweging met andere grondrechten, zoals de godsdienstvrijheid en de vrijheid van vereniging (zie voor deze thematiek in het bijzonder hoofdstuk 5).

Hoewel debatten vaak chaotisch zijn en soms heftig kunnen verlopen, lijkt een beschouwend en afgewogen debat over de scheiding van kerk en staat, de relatie tussen geloof en politiek en de rol van religie in de samenleving tegenwoordig maar moeilijk mogelijk.[162] Wanneer het gaat om de relatie tussen kerk en staat blijken er drie ideaaltypische verhoudingen mogelijk, die beantwoorden aan het scheidingsprincipe: de staatskerk c.q. geprivilegieerde kerk, de neutrale c.q. pluralistische staat en de laïcistische c.q. seculiere staat. In par. 4.1. is gewezen op Engeland en Griekenland als landen met een geprivilegieerde kerk. Het scheidingsbeginsel in Frankrijk en in mindere mate in de Verenigde Staten beantwoordt grotendeels aan de principes van de laïcité – al blijkt de praktijk weerbarstiger dan de theorie. Vermeulen beschouwt alle drie deze vormen van scheiding tussen kerk en staat als aanvaardbare varianten, die in overeenstemming zijn met de kernwaarden en (internationale) grondrechten van de moderne rechtsstaten.[163] Niet aanvaardbaar zijn volgens hem de atheïstische en de theocratische staat. Het Nederlandse systeem kent een gematigde vorm van het scheidingsprincipe. De houding van de Nederlandse overheid is kortom pluralistisch van aard en zij behandelt alle (erkende) religies en levensbeschouwingen gelijkwaardig.

In de praktijk betekent de pluralistische interpretatie van het scheidingsbeginsel dat religie zich in het publieke domein manifesteert. Niettemin beschouwen Nederlanders religie hoofdzakelijk als een privéaangelegenheid en stelt 66 % (zie tabel 2.7) dat politiek en godsdienst idealiter van elkaar gescheiden

161 | Sophie van Bijsterveld, 'Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd', p. 248.

162 | Zie: Bart Jan Spruyt, 'Misverstanden in het debat over staat en geloof', in: *Binnenlands Bestuur*, maart 2011. Geraadpleegd via internet op 23 november 2011: www.binnenlandsbestuur.nl. Wel deed Tofik Dibi, Kamerlid voor GroenLinks, een dappere poging toen de Tweede Kamer op zijn initiatief een hoorzitting organiseerde over de scheiding van kerk en staat.

163 | Ben Vermeulen, 'On freedom, equality and citizenship. Changing fundamentals of Dutch minority policy and law (immigration, integration, education and religion'. Cf. B.P. Vermeulen & B. Aarrass, 'De reikwijdte van de vrijheid van godsdienst in een pluriforme samenleving', in: A.J. Nieuwenhuis & C.M. Zoethout (Eds.), *Rechtsstaat en religie*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2009, pp. 59 – 87.

zouden moeten zijn. Algemeen wordt echter aangenomen dat het scheidingsbeginsel geen scheiding van geloof en politiek impliceert, maar dat de scheiding van kerk en staat het juist mogelijk maakt c.q. de bestaansvoorwaarde is voor gelovige politici om zich met hun religieuze overtuigingen in het publieke debat te begeven.[164] Bovendien is zo'n scheiding om meerdere redenen onwenselijk, zo niet onmogelijk. De religie van mensen raakt hun gehele menselijk denken en doen en werkt zo als vanzelf door in de politieke sfeer. Uiteindelijk zijn levensbeschouwelijke uitgangspunten ook niet voorbehouden aan religieuzen, maar neemt iedereen voor zijn opvattingen op een gegeven moment een uitgangspunt in iets wat men eerder gelooft, dan kan bewijzen.[165] In werkelijkheid blijkt een scherp onderscheid tussen een publiek domein en een privaat domein niet mogelijk (zie voor een uitgebreidere behandeling van deze thematiek paragraaf 6.1.1). Er is juist een voortdurende wisselwerking tussen deze beide domeinen vanwege de met levensovertuiging samenhangende mensbeelden en maatschappijopvattingen.[166]

De scheiding van kerk en staat is dus institutioneel, maar impliceert geen waterscheiding. Integendeel, op tal van terreinen komen kerk en staat elkaar tegen. Vragen over het scheidingsbeginsel komen grofweg terug op drie verschillende niveaus.[167] Ten eerste in het overheidsdomein zelf en de vraag naar de positie van religie daarbinnen, bijvoorbeeld bij het dragen van religieuze tekenen door ambtenaren, hun weigering om handen te schudden of het ophangen van kruisbeelden in overheidsgebouwen. Ten tweede in het overheidsbeleid ten aanzien van geloofsgemeenschappen. Kunnen zij bijvoorbeeld aanspraak maken op erkenning en komen zij in aanmerking voor subsidies wanneer de overheid bepaalde doelstellingen wenst te bereiken? En ten derde het sociaal-culturele domein, waar van oudsher christelijke organisaties zich bezighouden met het welzijnswerk. Komt deze categorie maatschappelijke organisaties in aanmerking voor overheidssteun bij het verrichten van publieke taken of diensten ten bate van het algemeen belang?

Wat deze laatste categorie betreft, staat het scheidingsbeginsel in principe geen samenwerking of financiële betrekkingen tussen overheidsinstellingen en religieuze organisaties in de weg. Dat valt ook te lezen in het *Tweeluik religie*

164 | Marcel ten Hooven, 'Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante', in: *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, p. 29.

165 | Piet Hein Donner, 'Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal', in: Erik Borgman, Gabriël van den Brink en Thijs Jansen (red), *Zonder geloof geen democratie*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006, pp.137 – 140, 142 – 147.

166 | Sophie van Bijsterveld, 'Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd', pp. 230 – 231.

167 | Aernout J. Nieuwenhuis, 'Rechtsstaat en religie: meer dan één dimensie. Enkele rechtsvergelijkende opmerkingen', in: A.J. Nieuwenhuis & C.M. Zoethout (Eds.), *Rechtsstaat en religie*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2009, pp. 31 – 58.

en publiek domein van de Vereniging voor Nederlandse Gemeenten (VNG).[168] Met name gemeentelijke overheden kunnen voor het bereiken van hun doelstellingen soms goed gebruik maken van de infrastructuur van religieuze gemeenschappen. Natuurlijk zijn er wel randvoorwaarden aan deze samenwerking. Zo mag de overheid geen specifieke geloofsgemeenschap bevoordelen boven anderen en mogen subsidieaanvragen niet getoetst worden aan inhoudelijke normen ten aanzien van de geloofsleer. Tegelijkertijd moeten de activiteiten die met overheidsgeld worden gefinancierd wel een publiek doel dienen. Het moet bij de samenwerking tussen de overheid en religieuze organisaties dus gaan om de verwezenlijking van niet-geloofsgebonden overheidsdoelstellingen. In de praktijk kan dat betekenen dat huiswerkbegeleiding in een moskee financieel kan worden ondersteund, maar dat activiteiten die zijn gericht op religieuze vorming daarvoor niet in aanmerking komen.[169]

Hoewel het *Tweeluik religie en publiek domein* heldere theoretische handvatten biedt, laat het ook zien dat de praktijk vaak weerbarstiger is dan de theorie.[170] Allereerst is het onderscheid tussen geloofsdoelstellingen en niet-geloofsgebonden doelstellingen van kerken en maatschappelijke (welzijns) organisaties niet altijd even duidelijk. Vaak zal het zo zijn dat de bereidheid om bepaald (sociaal) werk te verrichten, voortkomt of gedreven wordt door geloofsovertuigingen. Voorts stelt het rapport dat informele contacten tussen overheidsinstellingen en religieuze organisaties altijd de voorkeur genieten zonder duidelijk te maken waarom dat zo zou zijn. Ten derde draagt de (vaak instrumentele) benadering die de VNG kiest het risico in zich dat kerken en moskeeën worden gezien als een verlengstuk van het overheidshandelen. Natuurlijk kan het verstandig zijn om gebruik te maken van de religieuze infrastructuur, zoals in Amsterdam gebeurt in verschillende deradicaliseringsprogramma's. Tegelijkertijd moet er voor worden gewaakt dat de overheid zich met behulp van geestelijken al te zeer een toegang achter de voordeur verschaft. Als het om de islam gaat, is het soms de vraag of niet juist orthodoxere stromingen een extra podium krijgen in de samenwerking met de gemeente. Ten slotte is er het risico dat via het subsidiebeleid bepaalde normen worden opgelegd doordat de overheid in haar beleid kiest voor steun aan wat zij beschouwt als gematigde organisaties.

168 | Zie: Vereniging voor Nederlandse Gemeenten, *Tweeluik religie en publiek domein. Handvatten voor gemeenten*, 2009, pp. 13 – 16.

169 | Arend Soeteman, 'Over de betekenis van vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk/moskee en staat', in: *Pedagogiek*, 2008/1, p. 38.

170 | Bas Hengstmengel, 'Lokaal bestuur en de scheiding van kerk en staat', in: *Denkwijzer*, 2009, nr. 4, pp. 16 – 17.

4.4 De neutraliteit van de overheid

De scheiding van kerk en staat is dus institutioneel en houdt tevens in dat er geen rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap over en weer mag zijn. Maar wat betekent de neutraliteit van de overheid? Hoewel men wel eens anders wil doen vermoeden zijn de scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid allereerst zelf geen neutrale, waardevrije concepten. Het seculiere standpunt is evengoed een levensbeschouwelijke keuze. '[E]r dienen ideologische keuzes gemaakt te worden. Welk type neutraliteit en scheiding van kerk en staat men bepleit hangt af van morele en politieke vooronderstellingen en van – hoe kan het ook anders – de historische ontwikkeling van een land, de culturele setting, de concrete machtsverhoudingen en praktische overwegingen.'[171]

De neutraliteit van de overheid houdt in dat de staat onpartijdig is ten aanzien van religie, maar die neutraliteit kan alsnog op uiteenlopende wijzen gestalte krijgen. In de literatuur wordt een drietal verschillende vormen van het concept neutraliteit onderscheiden, namelijk: exclusieve, inclusieve en compenserende neutraliteit.[172] Deze vormen van neutraliteit vertonen veel overeenkomsten met de drie hierboven beschreven modellen van het scheidingsbeginsel (zie par. 4.3). De *exclusieve neutraliteit* weerspiegelt het Franse model van de laïcite, waarin religie wordt uitgesloten uit het publieke domein en louter een privéaangelegenheid is. Bij *inclusieve neutraliteit* hebben burgers en hun verbanden juist de vrijheid c.q. het recht om vanuit hun eigen levensbeschouwing te spreken en te handelen in de publieke sfeer. Deze opvatting van neutraliteit eist van de overheid onpartijdigheid en betekent dat alle (erkende) religies en levensovertuigingen gelijk worden behandeld. Inclusieve neutraliteit geeft ruimte aan de culturele en religieuze diversiteit van burgers, waarbij de overheid gehouden is tot gelijke behandeling van iedere groep. De overheid kan soms ondersteuning bieden, maar dit mag er niet toe leiden dat een bepaalde religie of levensbeschouwing voorrang krijgt op andere geestelijke stromingen. Dat laatste ligt anders in het concept van *compenserende neutraliteit*. Er is niet alleen gelijke ruimte voor godsdiensten in het publieke domein, maar de overheid kan vanwege historische of structurele ongelijkheden van een religieuze of culturele minderheid ten opzichte van andere groepen extra steun geven om zo daadwerkelijk de gelijkheid van alle levensbeschouwingen te garanderen.

---

171 | Ben Vermeulen, 'Waarom de vrijheid van godsdienst in de grondwet moet blijven', in: *Socialisme en Democratie*, 2008/3, p. 22.

172 | Wim van de Donk en Rob Plum, in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, 'Begripsverkenning', pp. 45 – 46. Zie ook: Wibren van den Burg, *Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur*. Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, 2009.

Nederland is van oudsher bekend met een zekere religieuze en culturele pluriformiteit en heeft in de omgang met verschillende levensbeschouwingen vooral aansluiting gezocht bij het concept van inclusieve neutraliteit. (In de jaren negentig tendeerde men somtijds ook naar het model van compenserende neutraliteit.) Neutraal wil in de Nederlandse traditie daarom zeggen onpartijdig en betekent dat alle levensbeschouwingen in principe dezelfde ruimte krijgen in het publieke domein. Dat houdt tevens in dat de staat geen levensovertuiging bevordert of een visie op het goede leven voorschrijft aan zijn burgers. Een zekere spanning rondom de neutraliteit van de overheid blijft echter in dit model eveneens aanwezig. Volgens Ernst Hirsch Ballin kunnen over de betekenis van wat hij omschrijft als de godsdienstig-levensbeschouwelijke neutraliteit van de staat gemakkelijk misverstanden ontstaan, omdat die neutraliteit niet betekent dat de staat zonder ethische grondslag kan. 'Integendeel, dit beginsel van neutraliteit geeft juist uitdrukking aan een sociaal-ethische conceptie van de staatstaak, die elke druk van de overheid op de burgers om al dan niet tot een bepaalde godsdienstige of levensbeschouwelijke opvatting te behoren, wil uitsluiten.'[173]

Cultuurfilosoof Herman De Dijn wijst er in dit verband op dat ook de moderne democratische rechtsstaat – hoewel hij geen opvattingen mag opleggen – toch een zekere minimale gemeenschappelijkheid veronderstelt, die in de wet tot uitdrukking komt en waardoor absolute neutraliteit onmogelijk is. De vrijheid van burgers is niet puur individueel, maar wordt beïnvloed door gemeenschapswaarden die niet louter het product zijn van rationele keuzen, maar grotendeels zijn terug te voeren op religieuze en culturele tradities.[174]

De inherente spanning die gegeven is met het concept van de neutrale overheid komt in het dagelijks leven vandaag de dag veelvuldig naar voren in discussies over het boerkaverbod, de legalisering van prostitutie en wetgeving met betrekking tot ethische dilemma's als abortus en euthanasie. In alle gevallen is de vraag of aan de genoemde gedragingen beperkingen kunnen worden gesteld of dat de voorrang moet worden gegeven aan de (individuele) vrijheid van betrokkenen. Keer op keer blijkt dat de overheid bij de beantwoording van zulke vragen niet absoluut neutraal kan zijn, maar dat zij zich vanuit een bepaald waardepatroon tot deze fenomenen zoekt te verhouden. Steeds vaker klinkt in het publieke debat daarom de roep om vormen van *exclusieve neutraliteit* gekoppeld aan een op de laïcite geënt seculier burgerschapsideaal.[175]

173 | E.M.H. Hirsch Ballin, 'Staat en kerk, kerk en staat', in: E.M.H. Hirsch Ballin, *Rechtsstaat & Beleid. Een keuze uit het werk van mr. E.M.H. Hirsch Ballin*. W.E.J. Tjeenk Willink, Zwolle, 1991, p. 423.

174 | Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2007, pp. 104 – 108.

175 | Zie bijvoorbeeld: August den Boef, 'Men verlangt geen lamp meer in het volle zonlicht. Een voorstel voor een laïcistische eredienst die geen religie is, ter bevordering van een grotere sociale cohesie', in: Bart Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?*, pp. 55 – 71.

4.5 Scheidingsbeginsel in context: relatie met vrijheidsrechten

De scheiding van kerk en staat kan dus op verschillende wijzen vorm krijgen evenals de neutraliteit van de overheid. Uiteenlopende systemen verdragen zich in principe met grondrechtelijke waarden. Het scheidingsbeginsel moet ook onderscheiden worden van de werking van grondrechten. De scheiding van kerk en staat zegt namelijk niet alles over de ruimte die er wordt gelaten voor godsdienstvrijheid. Zo kent men in Engeland officieel een staatskerk, maar in feite is de staat neutraal ten aanzien van godsdienst. De werking van het scheidingsbeginsel kan dus niet worden geïsoleerd van de context. Altijd zal bijvoorbeeld rekening moeten worden gehouden met de historische component van rechten en plichten. De democratische rechtsstaat is immers zelf geworden in een cultuurhistorische context, die niet kan worden weggedacht. Abstracte rechten krijgen hun beslag in een bepaalde context. In West-Europa is dat de context van de westerse beschaving, die gevoed is door de Griekse en Romeinse oudheid, jodendom en christendom, humanisme en verlichting. Er moet dus rekening worden gehouden met het gegeven dat de rechtsstaat zelf de politieke expressie van een bepaalde cultuurconstellatie is.

Omdat de plaats van religie en levensbeschouwing niet louter valt te duiden aan de hand van het scheidingsprincipe zal in het volgende hoofdstuk worden ingegaan op de vrijheid van godsdienst en andere grondrechten. Met name zal worden stilgestaan bij het spanningsveld tussen de vrijheid van godsdienst en het gelijkheidsbeginsel.

© iStockphoto.com/ MB photo

5 | De vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing binnen de democratische rechtsstaat

In het voorgaande hoofdstuk is gebleken dat het beginsel van scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid ten aanzien van godsdienst niet volstaan om de relatie(s) tussen overheid, samenleving en godsdienst geheel te begrijpen. In dit hoofdstuk zal daarom de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing centraal staan als een belangrijk en fundamenteel recht binnen het geheel van de democratische rechtsstaat. De vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing schept ruimte voor de samenleving en beschermt burgers tegen overheidsbemoeienis met hun overtuigingen. Maar dit grondrecht is net als alle andere niet onbeperkt.

In dit hoofdstuk zal eerst worden ingegaan op vrijheid en gelijkheid als belangrijke waarden voor de rechtsstaat en wordt stilgestaan bij de historische ontwikkeling van grondrechten. Vervolgens wordt de reikwijdte van de godsdienstvrijheid besproken ofwel de vraag naar wat wel en niet valt onder dit grondrecht (toepassingsbereik). In het verlengde hiervan worden de beperkingen besproken die aan de vrijheid van godsdienst kunnen worden gesteld. Vervolgens komt de verhouding met andere grondrechten aan de orde. Hier zal vooral worden stilgestaan bij het gelijkheidsbeginsel, maar ook bij de vrijheid van meningsuiting en de onderwijsvrijheid. Ten slotte zal de verhouding tussen islam en rechtsstaat aan de orde komen. Ofwel, in hoeverre is in 'de' islam sprake van samenbindende waarden met betrekking tot de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat?

Wat zijn grondrechten? Grondrechten beogen een staatsvrije sfeer te scheppen voor individuele burgers, groepen en organisaties. Zij zijn een belangrijke voorwaarde voor de instandhouding van de democratische rechtsstaat. Daarin geldt niet een *rule of man*, maar de *rule of law*. Niemand staat boven de wet en dat betekent dat ook de overheid zelf aan wet- en regelgeving is gebonden en de fundamentele rechten en vrijheden van haar burgers moet respecteren. Ofwel, de uitoefening van de macht is ondergeschikt aan het recht, zodat niet het recht van de sterkste, maar de kracht van het recht geldt. Ten aanzien van religie betekent dat voor iedere burger in beginsel het recht om zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen te belijden. Dat recht is niet alleen vastgelegd in de Nederlandse Grondwet, maar ook in Europees en internationaal verband.

Een beroep op grondrechten met betrekking tot religie zien we op verschillende niveaus veelvuldig voorkomen. Ten aanzien van *individuen* rijzen vragen als: is het een orthodoxe jood toegestaan om vanuit zijn geloofsovertuiging op de sabbath geen identiteitsbewijs bij zich te dragen?[176] Mag een moslima een boerka dragen op straat? Kan een Jehova-getuige weigeren om als leerling-verpleegkundige bloed toe te dienen?[177] Hoe ver mag een gelovig politicus of

176 | Rechtbank Den Haag, 17 februari 2012.

177 | CGB, oordeel 97/46. In deze zaak werd het gewetensbezwaar niet gehonoreerd omdat dit binnen de organisatie van het ziekenhuis niet was op te vangen (rooster-

een geestelijke gaan in het bekritiseren van homoseksualiteit?[178] Rondom de rechten van (religieuze) *groepen* gaan recente debatten over de vraag of joden en islamieten onverdoofd ritueel mogen slachten.[179] Valt bijvoorbeeld een kwetsende cartoon van de profeet Mohammed of een anti-islamposter[180] aan te merken als strafbare groepsbelediging? Mag een politicus een anti-islamfilm maken en verspreiden? Voorts doen zich spanningen voor bij *organisaties* met een religieuze identiteit: mag een bijzondere school een homoseksuele docent weigeren omdat zijn levensstijl niet beantwoordt aan de grondslag van de school?

Mag de SGP vrouwen uitsluiten van passief kiesrecht? Deze en nieuwe vragen zullen zich blijven voordoen – zeker tegen de achtergrond van moderne culturele ontwikkelingen – en mogen rekenen op de aandacht van een groot publiek. Naast de scheiding van kerk en staat zijn vooral ook de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat het vertrekpunt geworden voor de plaatsbepaling van religie in de samenleving.[181] Daarbij worden opvallend vaak de rechten van het individu centraal gesteld. Kenmerkend voor de debatten over godsdienst in de laatste decennia is dat de nadruk is komen te liggen op de grondrechten van burgers. Maar grondrechten hebben als gezegd niet alleen betrekking op individuen.

5.1 Vrijheid en gelijkheid

Reeds de Griekse filosofen uit de klassieke oudheid brachten de democratie in verband met een tweetal (politieke) waarden, die – zij het op andere wijze – ook tegenwoordig van groot belang worden geacht: vrijheid en gelijkheid.[182] Deze twee kernwaarden bepalen diepgaand het moderne denken over menselijke waardigheid, grondrechten en de democratische rechtsstaat. Dat is begrijpelijk gezien het ontstaan van de moderne democratische rechtsstaat tegen de achtergrond van het *ancien régime* en het vorstenabsolutisme. Sindsdien kregen steeds meer mensen politieke erkenning en werden hen rechten en vrijheden toegekend.

technische problemen).

178 | Zie bijv.: HR 9 januari 2001, *AB* 2001, 303 (zaak tegen L.C. van Dijke, Tweede Kamerlid voor de RPF); HR 14 januari 2003, *NJ 2003*, 261 (zaak tegen ds. Herbig).

179 | Zie: Kamerstukken II 2007/08, 31 571, nr. 2 – 9.

180 | Zie: HR 15 april 2003, *NJ 2003*, 334.

181 | Aernout J. Nieuwenhuis, 'Rechtsstaat en religie: meer dan één dimensie. Enkele rechtsvergelijkende opmerkingen', in: A.J. Nieuwenhuis & C.M. Zoethout (Eds.), *Rechtsstaat en religie*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2009, p. 31.

182 | Zie bijvoorbeeld: Plato, *De staat*. Vertaald door X. de Win, Antwerpen, Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, 1978, 556a – b; Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Vertaald door Christine Pannier en Jean Verhaege, Historische Uitgeverij, Groningen, 2009, 1129a30 – 1129b1, 1130b6 – 1131a1; Aristoteles, *Politica*. Vertaald door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels, Historische Uitgeverij, Groningen, 2012, 1317a40 – 1317b16.

Vrijheid en gelijkheid zijn tegelijkertijd geen onproblematische begrippen, want strikt op zichzelf genomen zijn zij leeg. Onder het vaandel van 'gelijkheid' en 'vrijheid' zijn in de moderne geschiedenis zelfs terreurdaden gepleegd.[183] Het is dan ook niet verwonderlijk dat de begrippen vrijheid en gelijkheid door de tijd heen vaak zijn aangevuld met een derde term, zoals gerechtigheid (Adam Smith), broederschap (Maximilien de Robespierre) of zelfstandigheid (Immanuel Kant).[184]De vraag is dus altijd: over welke vrijheid en over welke gelijkheid hebben we het precies? Is vrijheid het recht van het autonome individu om te doen wat hij wil mits aan een ander geen schade wordt toegebracht of valt daar meer over te zeggen? De Britse filosoof Isaiah Berlin heeft een beroemd onderscheid gemaakt tussen twee soorten vrijheid: negatieve en positieve vrijheden.[185] Negatieve vrijheid is de afwezigheid van door anderen gevormde obstakels die in de weg staan aan menselijk handelen. Het gaat hier om het vrij zijn van dwang door anderen, bijvoorbeeld door de overheid. De idee van negatieve vrijheid heeft dus vooral betrekking op het afgrenzen van een privédomein en vormt een erkenning daarvan dat mensen recht hebben op het aanhangen van uiteenlopende waarden, idealen en waarheden. Dat neemt echter niet weg dat dwang soms nodig kan zijn om groter kwaad te voorkomen. Positieve vrijheid is breder en houdt de mogelijkheid in voor het individu om zijn leven te leiden zoals hij wil, om meester te kunnen zijn over het eigen leven. Langs deze weg krijgen individuen ook de mogelijkheid om mee te bouwen aan de samenleving. Maar er is ook een schaduwzijde: beide soorten vrijheid kunnen worden geradicaliseerd en daarmee geperverteerd raken. 'Negatieve vrijheid kan vrijheid van *alle* mogelijke beteugeling gaan betekenen. In die zin sluimert er in iedere overtuigde aanhanger van het liberalisme een anarchist. Positieve vrijheid kan uitmonden in een ongeremd individualisme dat voorbij de eigen voorkeuren geen standaarden wil erkennen – wat weer een andere versie van het anarchisme is.'[186]

Het begrip gelijkheid is zo mogelijk nog lastiger te duiden, omdat het per definitie een vergelijkend begrip is. Deze moeilijkheid weerhoudt sommigen er niet van gelijkheid als de hoogste deugd te bestempelen.[187] Grofweg laten twee uitersten van gelijkheid zich schetsen: gelijke (keuze)vrijheid of gelijke kansen enerzijds en gelijke uitkomsten anderzijds. Binnen deze twee uitersten

183 | John Gray, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008, pp. 36 – 73.

184 | Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditaties.* Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2007, p.27.

185 | Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid*. Vertaald door Tine Ausma, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2010, pp. 7 – 30.

186 | Peter L. Berger & Anton C. Zijderveld, *Lof der twijfel*, p. 160.

187 | Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge, 2002. Dworkin wijst er in zijn boek overigens wel op dat abstracte beginselen moeten worden begrepen in hun context en nauw samenhangen met waarden als vrijheid en individuele verantwoordelijkheid.

is het telkens de vraag welke verschillen als ongelijkheden moeten worden aangemerkt. Maar er kan pas iets zinnigs over gelijkheid en ongelijkheid worden gezegd als duidelijk is wat precies met elkaar wordt vergeleken vanuit welk gezichtspunt. Mensen en dieren zijn bijvoorbeeld in veel opzichten verschillend, maar sommigen stellen dat dieren rechten moeten worden toegekend, omdat zij bijvoorbeeld evenals mensen in staat zijn om pijn te lijden. Anderen stellen dat dit juist niet moet gebeuren, omdat dieren niet over redelijke vermogens beschikken. Uit dit voorbeeld blijkt wel dat de keuze voor een vergelijkingspunt gepaard gaat met het bepalen van een (morele) norm, waarbij bewust of onbewust wordt uitgegaan van onderliggende waarden, die op hun beurt samenhangen met de keuze voor een bepaald mensbeeld. [188]

Zonder ze daartoe volledig te willen reduceren, zijn de begrippen vrijheid en gelijkheid dus contextgebonden. Deze onbepaalde termen krijgen vorm en inhoud in de geschiedenis, cultuur en traditie en zijn sterk afhankelijk van het mensbeeld dat men heeft en de levensbeschouwing die men aanhangt. Hieruit volgt dat bij de afweging van vrijheids- en gelijkheidsrechten een strikt rationele en juridische benadering geen soelaas biedt, maar leidt tot 'grondwetfetisjisme'.[189] Grondrechten worden onvervreemdbaar geacht omdat ze een uitdrukking vormen van de menselijke waardigheid die niet af te leiden valt uit een formeel vertoog over die vrijheden, maar vragen om een door andere waarden geïnformeerde invulling.

5.2 Historische ontwikkeling van grondrechten

Vrijheid en gelijkheid zijn dus fundamentele waarden voor de grondrechten in de democratische rechtsstaat. Zij staan ook centraal in het denken over grondrechten: de rechten die in vergelijking met andere (formele) wetgeving rechten van een hogere orde zijn. Grondrechten brengen de fundamentele rechten van mensen tot uiting, zoals de persoonlijke vrijheid, en beogen de menselijke waardigheid te beschermen. De klassieke grondrechten die zijn opgetekend in nationale constituties en internationale mensenrechtenverdragen zijn de vrucht van het zeventiende- en achttiende-eeuwse denken over de rechtsstaat. Tegen de achtergrond van de opkomst van de soevereine, nationale staat ontwikkelden klassiek liberalen als John Locke rechten die het individu beoogden te beschermen tegen de macht van de overheid.[190]

Tegelijkertijd was het idee van vrijheidsrechten niet geheel nieuw, maar vormde zij de belichaming van natuurrechtelijke beginselen die terug te vinden zijn in de tradities en mensbeelden van de klassieke oudheid, het joden-

188 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, p. 64. Vgl. Henk Vroom, 'De leegte van gelijkheid', in: Pieter Jan Dijkman e.a. (red.), *De last van gelijkheid*, pp. 41 – 47.

189 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, p. 27.

190 | Zie: C.A.J.M. Kortmann, *Constitutioneel recht*. Uitgeverij Kluwer, Deventer, 2012.

dom, christendom en humanisme. Die oorsprong ziet men nog steeds terug in de aanduiding van de positieve grond- of mensenrechtenverplichtingen als natuurlijke en onvervreemdbare rechten van de mens. De lange geschiedenis van fundamentele rechten blijkt ook uit oude verklaringen, zoals de Magna Carta (1215), het Edict van Nantes (1598) en de Engelse Bill of Rights (1688), waarin de vorsten hun macht inperkten ten behoeve van hun onderdanen. Hierin kwam het besef tot uitdrukking dat de vorst geen absolute macht over zijn onderdanen toekomt.

Van daadwerkelijke individuele mensen- of grondrechten kan eigenlijk pas gesproken worden aan het eind van de achttiende eeuw ten tijde van de Amerikaanse en Franse revolutie. Vergelijkbare grondrechten vonden vanaf de negentiende eeuw ook ingang in de Nederlandse Grondwet. Vooral na de Tweede Wereldoorlog werden zij eveneens verankerd in internationale mensenrechtenverdragen.

Horizontale werking

Oorspronkelijk gelden grondrechten tussen de overheid enerzijds en individu(en) en maatschappelijke verbanden anderzijds. De burger kan deze rechten inroepen tegen de macht van de staat en (al te) vergaand overheidsoptreden. Tijdens de laatste, grote herziening van de Nederlandse grondwet in 1983 werd vastgesteld dat grondrechten behalve de verticale werking tussen overheid en burger ook doorwerken in de onderlinge verhoudingen van burgers (horizontale werking c.q. derdenwerking). Veelal gaat het hier niet om directe horizontale werking, maar om indirecte horizontale werking via een wettelijke regeling of door de interpretatie van de rechter.

De horizontale werking van grondrechten is onder meer het gevolg van het besef dat niet alleen de overheid, maar bijvoorbeeld ook allerlei andere vormen van private machtsconcentratie zich kunnen voordoen, die de fundamentele rechten van burgers kunnen belemmeren. Omdat grondrechten doorwerken in de onderlinge verhoudingen van burgers kunnen zij met elkaar in botsing komen, wanneer rechtssubjecten over en weer grondrechtelijke belangen tegen elkaar inroepen. De grondwetgever heeft daarbij uitdrukkelijk aangegeven dat de plaatsing van vrijheidsrechten in de Grondwet geen prioritering uitdrukt: de Grondwet kent dus geen rangorde. (Ook de Europese jurisprudentie erkent geen rangorde van grondrechten).

In de *Nota grondrechten in een pluriforme samenleving* (2004) is dit uitgangspunt nog eens herbevestigd: ‘Geconcludeerd moet worden dat hiërarchiesering onwenselijk is omdat het geen bevredigende oplossing biedt voor conflictsituaties en bovendien onuitvoerbaar is. Daarnaast blijkt de rechter in het algemeen adequaat met het vraagstuk van (indirect) conflicterende grondrechten te kunnen omgaan en biedt de jurisprudentie zelfs een aardig inzicht in specifieke situaties waarin het ene grondrechtelijke belang zwaarder weegt

dan het andere.'[191] De vrijheid van meningsuiting is dus niet belangrijker dan het non-discriminatiebeginsel en dat is op zijn beurt niet belangrijker dan de vrijheid van godsdienst. De rechter zal in de regel per geval moeten afwegen aan welk grondrecht voorrang moet worden gegeven. Een zorgvuldige afweging is niet zelden een delicate kwestie omdat 'het hier vaak om een uiterst gevoelige materie gaat, waarbij soms ideologisch getinte stellingnamen worden ingenomen'.[192]

5.3 Godsdienstvrijheid: reikwijdte en beperkingen

Vrijheid van godsdienst vindt als constitutioneel beginsel zijn oorsprong in de religietwisten tussen katholieken en protestanten gedurende de zestiende en zeventiende eeuw. De overheid werd gedurende die tijd gedwongen zich toe te leggen op het handhaven van een vreedzame co-existentie, waardoor de burger tot op zekere hoogte een eigen, private sfeer werd toegekend waarin hij zijn godsdienst vrij kon belijden en in vrijheid de waarheid mocht zoeken.

Er valt veel voor te zeggen dat de vrijheid van godsdienst het eerste grondrecht c.q. de basis vormde voor de grondrechten.[193] Zij ontwikkelde zich van gewetensvrijheid tot de moderne vormen van godsdienstvrijheid. Een voorbeeld van de vroege juridische verankering van het fundamentele recht op godsdienstvrijheid vinden we wanneer we een blik werpen op de Nederlandse geschiedenis. In dit verband valt ons oog op artikel XIII van de Unie van Utrecht (1579), waarin wordt gesteld dat: '[…] dat een yder particulier in sijn religie vrij sal moegen blijven ende dat men nyemant ter cause van de religie sal moegen achterhalen ofte ondersoucken […]'. Weliswaar was destijds die vrijheid in principe veelal beperkt tot de huiselijke sfeer, maar in vergelijking met andere landen in die tijd gold in de Republiek een relatief ruime vrijheid en tolerantie. Behalve op het gebied van de religie kwam dit ook naar voren in de vrijheid van drukpers die onder andere Descartes en Spinoza de mogelijkheid gaf hun in de ogen van velen onwenselijke geschriften uit te geven.

De formulering van het huidige grondwetsartikel (zie kader) dat de godsdienstvrijheid in Nederland waarborgt, is van recente datum: de grondwetsherziening van 1983. Nieuw aan de bepaling was de toevoeging 'levensbeschouwing', waardoor de reikwijdte van het artikel werd verruimd. Maar datzelfde gold voor de beperkingsmogelijkheden. In de volgende paragrafen wordt verder ingegaan op de reikwijdte en beperkingen van de godsdienstvrijheid.

---

191 | *Kamerstukken II* 2003/04, 29 614, nr. 2, p. 10.

192 | Sophie van Bijsterveld, 'Inleiding hoofdstuk 1', in: A.K. Koekkoek (red.), *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*. W.E.J. Tjeenk Willink, Deventer, 2000, p. 60.

193 | Zie hiervoor bijvoorbeeld: G. Jellinek, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Wissenschaftliche Buchgeschellschaft, Darmstadt, 1974.

ARTIKEL 6 GRONDWET
1. Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.
2. De wet kan ter zake van de uitoefening van dit recht buiten gebouwen en besloten plaatsen regels stellen ter bescherming van de gezondheid, in het belang van het verkeer en ter bestrijding of voorkoming van wanordelijkheden.

5.3.1 Wat is godsdienst?

Wat religie is, bleek in paragraaf 2.1. al geen gemakkelijk te beantwoorden vraag voor de sociologie. Evenmin is het niet altijd eenvoudig om vast te stellen wat in juridische zin onder 'godsdienst' moet worden verstaan. Die vraag is echter wel van belang om te kunnen vaststellen wat überhaupt onder de vrijheid van godsdienst valt. Immers, pas wanneer een bepaalde gedraging, handeling, praktijk of rite godsdienstig is, kan deze aanspraak maken op de grondwettelijke godsdienstvrijheid.

Het begrip 'godsdienst' of 'religie' is vanouds al een breed begrip, maar is tegenwoordig nog een stuk diffuser geworden. De oude en vertrouwde religieuze praktijken volstaan lang niet altijd meer om het fenomeen te duiden. In de woorden van Charles Taylor heeft zich een 'nova-effect' voorgedaan: een enorme veelvoud aan religieuze uitingen is ontstaan. Door deze ontwikkeling doen zich enerzijds vele morele en spirituele keuzemogelijkheden voor, maar anderzijds leidt het ook tot fragmentatie.[194] Bovendien is in 1983 door de toevoeging van levensbeschouwing aan het grondwetsartikel de duidelijkheid niet toegenomen. Er is sprake van een subjectivering van beide begrippen. Voor de overheid – vaak de rechter – is het niet altijd gemakkelijk om uit te maken wat godsdienst is of wat als een godsdienstige handeling valt aan te merken. Volgens sommigen leidt de relativering en subjectivering van het begrip godsdienst er toe dat het recht op godsdienstvrijheid onmogelijk wordt.[195] Immers als niet kan worden uitgemaakt of iets een godsdienst is, op basis waarvan kunnen daar dan rechten aan worden toegekend? En is dat niet veel moeilijker geworden met de transformatie van religie (zie voor deze thematiek hoofdstuk 2)?

Deze ontwikkeling valt te vergelijken met wat Vermeulen heeft beschreven rondom het gewetensbegrip. Het geweten werd eertijds beschermd, maar is een onmogelijk recht geworden omdat het volstrekt is gesubjectiveerd en volledig afhankelijk is geworden van de zelfdefiniëring van het individu en daar-

194 | Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, pp. 411 – 418.
195 | Zie bijvoorbeeld: Paul de Beer, 'Waarom vrijheid van godsdienst uit de grondwet kan', *Socialisme en Democratie*, 2007, nr. 10, pp. 18 – 24.

mee oeverloos is geworden.[196] Zodoende valt niet langer te controleren of het beroep op geweten een uitzondering op de wet kan rechtvaardigen.

De vraag dringt zich op: kan de neutrale staat nog wel vaststellen wat godsdienst is? Kan de rechter het begrip objectiveren? Ondanks alle moeilijkheden, luidt het antwoord nog steeds volmondig: ja. 'Het object van dit recht [de godsdienst, MN] heeft nog steeds een duidelijke historische kern – onder meer de traditionele cultus, riten, organisatievormen – waarbij in het algemeen nog immer duidelijk is wat daaronder valt.'[197] Het simpele feit dat godsdienst transformeert en subjectiveert, maakt nog niet dat het gehele begrip ontdaan is van een historisch vaste kern. Er is nog altijd sprake van een 'zekere mate van objectiviteit, algemeenheid, historische inbedding, herkenbaarheid'. De (letterlijke) tekst van art. 9 EVRM sluit daarop ook aan (zie kader).

Hetzelfde geldt ten aanzien van het begrip levensovertuiging, dat wordt gedefinieerd als 'een min of meer coherent stelsel van ideeën, waarbij sprake is van fundamentele opvattingen over het menselijk bestaan'. Van belang is bij beide begrippen de interpretatieve terughoudendheid van de wetgever. Als het gaat om een godsdienstige uiting is een *restrictief-objectieve* uitleg van belang, waarbij de traditionele religieuze manifestaties het uitgangspunt vormen.

ARTIKEL 9 EVRM

1. Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te verande ren, alsmede de vrijheid hetzij allen, hetzij met anderen, zowel in het open baar als privé zijn godsdienst te belijden of overtuiging tot uitdrukking te bren gen in erediensten, in onderricht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften.
2. De vrijheid zijn godsdienst te belijden of overtuiging tot uiting te brengen kan aan geen andere beperkingen worden onderworpen dan die bij de wet zijn voorzien en in een democratische samenleving noodzakelijk zijn in het belang van de open-bare veiligheid, voor de bescherming van de openbare orde, gezondheid of goede zeden of voor de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.

5.3.2 Religieuze organisaties en praktijken: individueel en collectief

In sommige liberale en progressieve kringen is het niet alleen een populaire gedachte dat godsdienst een privéaangelegenheid is, maar ook dat de godsdienstvrijheid exclusief een individueel recht is, dan wel dat de individuele

196 | B.P. Vermeulen, *'De vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem'*, Gouda Quint BV, Arnhem, 1989.

197 | B.P. Vermeulen & B. Aarrass, 'De reikwijdte van de vrijheid van godsdienst in een pluriforme samenleving', p. 68.

dimensie van dit grondrecht het belangrijkste is.[198] Uiteraard staat het iedere politicus en burger vrij een visie op godsdienstvrijheid te formuleren, maar het uitgangspunt in de wet is anders en voorziet in een veel bredere bescherming van godsdienst en levensbeschouwing. Niet alleen het al dan niet hebben of veranderen van een godsdienstige overtuiging valt daaronder, maar ook 'het uiten van deze overtuiging in de individuele en collectieve godsverering', 'het uitdragen en overdragen', 'het oprichten en inrichten van organisaties waarbinnen genoemde manifestaties van die overtuiging kunnen plaatsvinden' en 'het anderszins zich naar die overtuiging gedragen voorzover dat rechtstreeks uitdrukking geeft aan die overtuiging'.[199] Die brede bescherming vormt een erkenning daarvan dat religie en levensbeschouwing niet zomaar een opvatting zijn, maar de identiteit van mensen diepgaand vormen.

Uit de discussie over de collectieve dimensie van godsdienstvrijheid komt naar voren dat de moeilijkheid niet zozeer zit in welke opvattingen mensen aanhangen, maar dat de spanningsvelden vooral ontstaan bij uitingen en handelingen op basis van religie. Het draait dus veelal om de uitingen van godsdienst en niet om het geloven zelf. Het *forum internum* wordt daarmee gerespecteerd, maar de godsdienstvrijheid *in foro externo* staat onder druk. Overigens is die scheidslijn bij de vrije meningsuiting wel dun getuige de ophef die eens in de zoveel tijd ontstaat wanneer de Paus zijn religieuze opvattingen verkondigt. Gaat het er dan alleen om dat hij bepaalde meningen over bijvoorbeeld het gezin niet mag verkondigen of mag hij het eigenlijk ook niet vinden?[200] Hoe dat ook zij, de fundamentele verschuiving van heteronomie naar autonomie maakt het in de ogen van velen vandaag heel moeilijk te begrijpen dat mensen op basis van een imperatief buiten de eigen individuele rede een bepaalde praktijk uitoefenen. De huidige nadruk op de individuele dimensie van grondrechten hangt onmiskenbaar samen met deze emancipatie van het individu. In het verlengde daarvan wordt ook inzichtelijk waarom volgens sommigen uitgerekend geïnstitutionaliseerde vormen van religie minder snel in aanmerking zouden moeten komen voor godsdienstvrijheid. Hetzelfde geldt min of meer voor tradities: de sterk veranderde waardering en perceptie daarvan leidt tot felle discussies over onverdoofd ritueel slachten of jongetjesbesnijdenis. In versterkte mate geldt voor religie in het algemeen dat het in de ogen van de 'moderne mens' geen sterke papieren kan overleggen om zijn gezag te vestigen.

Een voorbeeld waarin al deze gevoeligheden goed naar voren komen, is het politiek-maatschappelijk debat over het wetsvoorstel van de Partij voor de

198 | Zie bijvoorbeeld het pleidooi van voormalig GroenLinksleider Femke Halsema: Femke Halsema, 'Links moet orthodoxe islam hard aanpakken', in: *de Volkskrant*, 12 oktober 2010. Vgl. Dick Pels, *Opium voor het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*. De Bezige Bij, Amsterdam, 2008.

199 | Ben Vermeulen, 'Artikel 6', p. 96.

200 | Marc van Dijk, 'Paus en vorst de mond gesnoerd', in: *Trouw*, donderdag 3 januari 2013.

Dieren om een verbod in te stellen op het onbedwelmd ritueel slachten, dat onderdeel uitmaakt van de joodse en islamitische rite. In het kader hieronder is deze casus uitgewerkt.

NADER BESCHOUWD: HET DEBAT OVER EEN VERBOD OP ONBEDWELMD RITUEEL SLACHTEN

Het wetsvoorstel

Op 2 september 2008 diende Marianne Thieme, fractievoorzitter van de Partij voor de Dieren, een wetsvoorstel in, dat beoogde artikel 44 van de Gezondheids- en welzijnswet voor dieren te wijzigen.[201] Dat artikel bepaalt dat dieren bedwelmd moeten worden alvorens zij worden geslacht, tenzij zij geslacht worden volgens Israëlitische of islamitische ritus. Het wetsvoorstel van Thieme beoogt dit artikel zo te wijzigen, dat die uitzondering voor de rituele slacht vervalt. Joden en islamieten in Nederland zouden niet langer hun dieren volgens hun ritus onbedwelmd mogen slachten, terwijl dit één van de eisen is waaraan moet zijn voldaan om van koosjer of halal vlees te kunnen spreken. Het wetsvoorstel heeft veel stof doen opwaaien, niet in de laatste plaats onder de joodse en islamitische minderheden, die stelden in hun vrijheid van godsdienst te worden aangetast wanneer dit voorstel tot wet zou worden verheven.

De argumentatie van Thieme

Volgens Thieme zijn er tegenwoordig technische methoden die tegemoet komen aan de intentie van de religieuze ritus, namelijk dat dieren zo min mogelijk pijn moeten lijden als zij geslacht worden. Onverdoofd slachten is daarom volgens haar niet langer een ‘necessary expression’ van godsdienst, waardoor de rituele slacht niet zou vallen onder de godsdienstvrijheid. Uit een uitspraak van het EuropeesHof voor de Rechten van de Mens (Cha’are Sha lom) zou volgens haar blijken dat een verbod op de rituele slacht in overeen stemming is met mensenrechtenverdragen, zolang het joden en moslims niet verboden is om vlees van ritueel geslachte dieren te consumeren. Het kern recht van de godsdienstvrijheid zou hierdoor volgens haar intact blijven.

Thieme opperde dat, als toch sprake zou zijn van een inbreuk op de vrijheid van godsdienst, het dan toch zou gaan om een gerechtvaardigde inbreuk, onder meer omdat de rituele slacht de openbare orde in gevaar zou kunnen brengen. Haar redenering was dat ook het zich inzetten voor dierenwelzijn een Weltanschauung is en dat, bijvoorbeeld tijdens het Offer- of Suikerfeest, mensen geschokt zouden kunnen raken in hun overtuiging wanneer er dieren ritueel geslacht zouden worden.

201 | *Kamerstukken II* 2007/08, 31 571, nr.1.

Een ander belangrijk uitgangspunt dat centraal staat in de redenering van Thieme is dat het slachten van onbedwelmde dieren in strijd is met de goede zeden. Volgens Thieme gaat moraal voor religie en moet godsdienst wijken voor fundamentele ethische waarden. Bij het maken van een afweging door de overheid, mogen godsdienstige opvattingen nooit prevale ren boven de ethische opvattingen die door een samenleving worden gedeeld. Nu de opvatting dat rituele slacht strijdig is met de goede zeden steeds breder wordt gedeeld, gaat deze 'fundamentele ethische waarde' vóór de vrijheid van mensen om hun religieuze ritus in de praktijk te brengen.

Advies Raad van State

Het advies van de Raad van State over dit wetsvoorstel was zeer kritisch.[202] De Raad zette de juridische positie van dieren uiteen, hetgeen van belang is bij de proportio-naliteitstoets die gehanteerd moet worden bij het beperken van grondrechten. Ook vroeg de Raad aandacht voor de terughoudendheid die de politiek dient te betrachten bij het benoemen van wat wel en niet onder de vrijheid van godsdienst valt (de zogenaamde interpretatieve terughou dendheid van de politiek bij religieuze kwes-ties). De Raad concludeerde op basis van de Cha'are Shalom-uitspraak en uit het feit dat een aanzienlijke groep joden en moslims het verbod op onbedwelmd ritueel slachten als onder deel zien van hun geloof, dat de rituele slacht objectief gezien deel uitmaakt van de joodse of islamitische religie, en dus valt onder de bescherming van de godsdienstvrijheid. Volgens de Raad van State voldeed het wetsvoorstel niet aan de vereisten van proportionaliteit en noodzakelijkheid, en kon dus geen sprake zijn van een gerechtvaardigde inbreuk op de godsdienstvrijheid.

Ondanks het kritische advies van de Raad van State is het wetsvoorstel door de Tweede Kamer aangenomen met een ruime meerderheid van 116 vóór en 30 tegen.

Eerste Kamer

De Eerste Kamer toetste het wetsvoorstel zorgvuldig aan de juridische voorwaarden waaraan voldaan moet worden, voordat inbreuk gemaakt mag worden op een grondrecht. Bovendien komt in het Eerste Kamerdebat goed naar voren waarom grondrechten niet los kunnen worden gezien van de waarden die eronder schuilgaan. Volgens senator Koffeman (PvdD) wordt vol daan aan de krachtens het EVRM vereiste 'dringende maatschappelijke behoefte', omdat er in Nederland een intersubjectief ethisch rechtsgevoel leeft inhoudende dat onnodig dierenleed voorkomen moet worden. Dat

202 | *Kamerstukken II* 2007/08, 31 571, nr.4.

rechtvaardigt volgens hem een inbreuk op de godsdienst-vrijheid. Kritiek op dit uitgangspunt wordt misschien wel het duidelijkst verwoord door senator Schaap (VVD), die de PvdD hierom 'ethisch absolutisme' verwijt. Hij meent dat de principes van een meerderheid zo iedere nadere afweging overbodig maakt. De vrijheid van godsdienst wordt expliciet ondergeschikt gemaakt aan fundamentele ethische waarden. Maar stelt Schaap: 'Democratie is niet identiek met het recht van meerderheden eigen opvattingen aan minderheden op te leggen. Dit wetsvoorstel dreigt hiermee in botsing te komen. De Memorie van Toelichting en de Memorie van Antwoord stellen immers dat morele waarden superieur zijn aan godsdienstige voorschriften; in onderhavig geval zouden godsdienstige tradities die dieren in hun welzijn aantasten zich maar moeten vernieuwen. Zo'n stelling kan een gevaarlijk precedent vormen.'[203]
De Eerste Kamer heeft uiteindelijk het wetsvoorstel van Thieme met een stemverhouding van 51 stemmen tegen en 21 stemmen vóór alsnog verworpen.

5.3.3 Beperkingen aan de godsdienstvrijheid: de wet als *ultimum remedium*

We hebben gezien dat de overheid niet alleen de vrijheid om een religieuze of levensbeschouwelijke overtuiging *te uiten* beschermt, maar ook het *uiting* c.q *uitdrukking* geven daaraan, waarbij de vrijheid van (op)richting en inrichting van organisaties – in het bijzonder van kerken – wordt gerespecteerd.[204] Tegelijkertijd is het zo dat de godsdienstvrijheid – evenals andere grondrechten – mag worden beperkt. Het valt buiten het bestek van dit rapport om de grondwettelijke beperkingssystematiek uitgebreid te behandelen, maar het mag duidelijk zijn dat de beperking van grondrechten met waarborgen is omgeven. Zo moet sprake zijn van een wettelijke basis – naar Nederlands recht een formele wet (competentievoorschrift) – en de beperkingen mogen slechts worden aangebracht voor een limitatief aantal doeleinden (doelcriteria). Daarnaast zal altijd aannemelijk moeten worden gemaakt dat een voorgenomen beperking proportioneel en noodzakelijk in een democratische samenleving is (zoals dat een rol speelde bij het voorstel om onbedwelmd ritueel slachten te verbieden – zie kader).

Het is begrijpelijk dat in een geordende samenleving grondrechten moeten worden beperkt. Dat heeft echter steeds meer aandacht gekregen. Sinds de Tweede Wereldoorlog lag het accent op het toekennen van steeds meer vrijheidsrechten, maar dat is nu verschoven naar het beperken ervan. Een uitzondering op deze ontwikkeling lijkt overigens de vrijheid van meningsuiting te

203 | *Handelingen I* 2011/12, nr. 12, item 7, p. 36.
204 | Zie ook: Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, p. 123.

zijn, terwijl de godsdienstvrijheid juist het meest onderwerp is van beperkingsvoorstellen of zelfs hier en daar van voorstellen tot afschaffing. Laten wij ons hier beperken tot de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing. Een aantal ontwikkelingen valt op.

Naast de nadruk op beperkingen in de politiek-maatschappelijke discussies valt op dat deze sterk 'incident-gedreven' zijn.[205] Dat hangt misschien samen met de aard van het vigerende politieke klimaat, maar ook met een zekere (over)gevoeligheid voor alles wat met religie te maken heeft. Het loont daarom allereerst de moeite dat de wetgever of het overheidsbestuur zich ervan vergewist of problemen die zich voordoen wel (hoofdzakelijk) met religie te maken hebben. Zo heeft niet ieder integratieprobleem bijvoorbeeld te maken met de islam. Vervolgens is de vraag – als een vraagstuk wel te maken heeft met godsdienst – of de religie dan het aangrijpingspunt moet zijn voor een eventuele oplossing en of wetgeving noodzakelijk is of dat er alternatieven voor handen zijn.[206]

5.4 De werking van het gelijkheidsbeginsel

Naast vrijheid is gelijkheid een dominante waarde in onze samenleving. De gedachte dat alle mensen gelijkwaardig zijn, heeft diepe wortels in de westerse cultuur. We zagen dat al in paragraaf 5.1. Het is onder meer de uitdrukking van de joods-christelijke notie dat ieder mens naar Gods beeld is geschapen en gelijk is voor Zijn aangezicht.[207] Gelijkheid is in de loop van de geschiedenis een steeds belangrijker ideaal geworden. Tocqueville omschreef in de achttiende eeuw de opkomst van het gelijkheidsidee zelfs als iets universeels en blijvends: 'I discovered without difficulty the enormous influence that this primary fact exerts on the course of society; it gives a certain direction to public spirit, a certain turn to the laws, new maxims to those who govern, and particular habits to the governed […] and it gaines no less dominion over civil society than over government: it creates opinions, gives birth to sentiments, suggest usages […]'.[208] Lange tijd betekende gelijkheid vooral emancipatie binnen de standenmaatschappij, maar na de Tweede Wereldoorlog werd het meer en meer in verband gebracht met het tegengaan van discriminatie en het realiseren van gelijke behandeling.

Het gelijkheidsbeginsel uit artikel 1 van de Grondwet – niet geheel toevallig ook wel het non-discriminatiebeginsel genoemd – was ten tijde van grondwetsherziening van 1983 een nieuw en belangrijk artikel. Dit artikel gebiedt kort gezegd gelijke behandeling en verbiedt discriminatie. De introductie van

205 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, p. 115.
206 | Idem, p. 126 – 133.
207 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*
208 | A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 3.

deze nieuwe grondwetsbepaling is met buitengewoon veel discussie gepaard gegaan evenals later de hieraan verwante Algemene wet gelijke behandeling. De moeilijk schuilt daarin dat er maar weinig artikelen zijn 'die een zo grote rechtspolitieke functie vervullen. Daardoor kan het juist in zijn interpretatie en concrete toepassing en "gebruik" een controversieel karakter krijgen, waarbij (verschillen in) ideologische, levensbeschouwelijke en politieke inzichten een belangrijke rol spelen. Vooral als onderscheidingscriteria in de context van positieve discriminatie, van horizontale werking of botsing met andere grondrechten aan de orde komen, kunnen complexe juridische en ethische vragen ontstaan.'[209]

Artikel 1 Grondwet
Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.

Omdat het gelijkheidsbeginsel artikel 1 van de Grondwet is en evenals vrijheid een belangrijk beginsel tot uitdrukking brengt dat aan het gehele recht (mede) ten grondslag ligt, ontstaat bij menigeen al snel het idee dat artikel 1 van de Grondwet dan ook wel het belangrijkste grondwetsartikel zal zijn. Hierboven is reeds aangegeven dat van een rangorde geen sprake is, maar desondanks doet die idee met enige regelmaat opgeld.[210] We zullen daar in paragraaf 5.4.2 nader op ingaan. De oorspronkelijke bedoeling van het gelijkheidsbeginsel is dat minderheden worden beschermd tegen achterstelling.

5.4.1 Gelijkheid *voor* de wet

Uit artikel 1 van de Grondwet volgt allereerst dat de wet voor iedereen gelijk is c.q. iedereen gelijk is voor de wet, het bestuur en de rechter. Het is in een democratische samenleving van groot belang dat de overheid ons in gelijke gevallen zonder aanzien des persoons gelijk behandelt.[211] Daarbij mag de overheid geen onderscheid maken tussen mensen of groeperingen louter en alleen op basis van de in artikel 1 (zie kader) genoemde kenmerken. Deze eigenschappen worden als zodanig identiteitsbepalend geacht dat daarvan niet of nauwelijks afstand kan worden gedaan zonder dat men zich in zijn persoonzijn miskend voelt.

209 | Sophie van Bijsterveld, 'Artikel 1', in: A.K. Koekkoek (red.), *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*, Tjeenk Willink, Deventer, 2000, p. 63.
210 | Zie bijvoorbeeld: VVD, *Liberaal Manifest*. Den Haag, 2005.
211 | Van der Pot-Donner, *Handboek van het Nederlandse staatsrecht*. W.E.J. Tjeenk Willink, Deventer, 2001, pp. 260 – 262.

Van Bijsterveld wijst er met enige nadruk op dat gelijke behandeling alleen geldt voor gelijke gevallen.[212] Het beginsel moet volgens haar niet worden verabsoluteerd, maar in de context waarin het functioneert worden bezien. Zo kan bij de benoeming van politieke ambtsdragers of geestelijk verzorgers de politieke overtuiging respectievelijk de godsdienstige overtuiging wel een bepalend feit zijn voor de overheid. Nader bezien is dat ook logisch, want het is immers met het overheidsoptreden en de aard van het recht gegeven dat het onderscheidt, categoriseert en differentieert. Waar het gelijkheidsbeginsel op toeziet is dat zulke onderscheidingen niet ongerechtvaardigd zijn. Wanneer dat het geval is, kan worden gesproken van discriminatie.

Daar komt bij dat het gelijkheidsbeginsel ook niet zomaar van toepassing kan worden verklaard op godsdienst of levensbeschouwing als maatschappelijk verschijnsel. Volgens Van Bijsterveld is 'enige vorm van differentiatie hier onvermijdelijk. Sterker nog, gegeven de intrinsieke verschillen tussen godsdiensten en de manier waarop zij zich in Nederland manifesteren, is differentiatie vaak nodig om recht te doen aan de vrijheid van godsdienst'. [213] Dat is bijvoorbeeld het geval bij de omgang met feestdagen in Nederland en de zondag als wekelijkse rustdag, omdat de erkenning daarvan is geworteld in de culturele dieptelagen van de samenleving.

5.4.2 Gelijkheid *door* de wet

Het gelijkheidsbeginsel heeft een bredere werking gekregen dan alleen gelijkheid voor de wet, maar geldt inmiddels ook als een fundamenteel recht om niet gediscrimineerd te worden. Als gezegd werken grondrechten door in de onderlinge verhoudingen tussen burgers en dat geldt ook voor artikel 1. Langs deze weg van indirecte horizontale werking bewerkstelligt de overheid een zekere gelijke behandeling tussen burgers en tracht soms gelijke uitkomsten te realiseren (bijvoorbeeld via positieve discriminatie).

De belangrijkste rechtspolitieke vragen doen zich in dit verband voor rondom maatschappelijke organisaties. In hoeverre mogen zij onderscheid maken op basis van de in artikel 1 van de Grondwet genoemde eigenschappen? Mag een politieke partij als de SGP weigeren om vrouwen op de kieslijst te zetten? Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens heeft beslist van niet. Mag een identiteitsgebonden welzijnsorganisatie alleen maar mensen aannemen met een bepaalde geloofsachtergrond? Mag de Rooms Katholieke Kerk de hostie weigeren aan een praktiserende homoseksuele kerkganger? Omdat bij al deze vragen morele waarden in de (relatieve) privésfeer een rol spelen is terughoudendheid bij dit soort vragen in het algemeen gewenst, maar zeker niet altijd. Een drietal algemene richtlijnen kan hier misschien richting bieden wanneer terughoudendheid niet gepast is: (1) bij monopolieposities, (2)

212 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, pp. 91 – 105.
213 | Idem, p. 112.

bij machtsmisbruik (bijvoorbeeld bij gedwongen uithuwelijking) en (3) vanwege het enkele feit dat men een bepaalde eigenschap bezit of aan een bepaald kenmerk voldoet.[214]

De Algemene wet gelijke behandeling (Awgb)

De Algemene wet gelijke behandeling (Awgb) is de uitwerking van het gelijkheidsbeginsel – het discriminatieverbod voor de overheid jegens burgers – in wetgeving. Zij beoogt uitdrukkelijk de doorwerking van het gelijkheidsbeginsel in de onderlinge verhoudingen van burgers en hun organisaties en regelt de verhouding tussen grondrechten onderling, bijvoorbeeld tussen het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van onderwijs. De Awgb betrof een gevoelige wet: er is meer dan tien jaar over gedebatteerd alvorens zij tot stand kwam. Het verzet tegen de wet kwam in het parlement vooral van confessionele zijde. Partijen vreesden dat andere grondrechten, zoals de godsdienstvrijheid, vrijheid van vereniging en de vrijheid van onderwijs in het gedrang zouden komen. De Awgb houdt hiermee rekening: er zijn uitzonderingen gecreëerd voor kerken, identiteitsgebonden organisaties en bijzondere scholen. Die uitzonderingen zijn de resultante van een nauwkeurige belangenafweging door de wetgever tussen het gelijkheidsbeginsel en de andere betrokken grondrechten.

Het is het bijzonder onderwijs bijvoorbeeld toegestaan om leerlingen te weigeren en/of docenten te weren uit functies binnen hun instelling als zij zich niet willen committeren aan de grondslag van de school. Bij de weigering vanwege een homoseksuele levensstijl stellen bijzondere scholen zich bijvoorbeeld op het standpunt dat zij geen personen weigeren om wie zij zijn, maar omdat zijn gedrag niet in overeenstemming is met de grondslag van de school. De Awgb voorziet hier middels de bekende enkelefeitconstructie in een wettelijke uitzondering (deze constructie zal in de huidige vorm worden afgeschaft en in lijn met Europese regelgeving worden aangepast).[215] Dit betekent dat geen direct onderscheid mag worden gemaakt, maar dat een indirect onderscheid kan worden gerechtvaardigd. Niet het feit dat iemand moslim is mag ertoe doen om iemand niet aan te nemen, maar wel dat hij weigert handen te schudden terwijl dat in die functie noodzakelijk is. Op dit moment is een voorstel van wet van D66 bij de Tweede Kamer aanhangig dat erin voorziet deze uitzondering te schrappen, iets wat ook is voorgenomen in het regeerakkoord van het kabinet-Rutte II. Vanuit het oogpunt van de verenigings- en organisatievrijheid zou dat een veel te algemene afweging zijn. Beter lijkt het om de rechter in voorkomende gevallen een op de situatie afgestemde belangenafweging te laten maken.

214 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*. Den Haag, 2007, p. 146.

215 | Zie Regeerakkoord VVD/PvdA, *Bruggen slaan*, p. 18. De voorgestelde aanpassing in lijn met de Europese regelgeving stelt dat het maken van onderscheid 'redelijk' moet zijn. In principe gaat het om dezelfde vragen als bij de enkelefeitconstructie.

Het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van godsdienst: een verstoorde balans?
Het is niet verwonderlijk dat het beginsel van gelijkheid – vooral in relatie tot de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing – de laatste jaren het uitdrukkelijkst in het brandpunt van de maatschappelijke en politieke belangstelling is komen te staan. Immers wanneer levensbeschouwelijke opvattingen veranderen, en dat is de afgelopen decennia gebeurd, dan werkt dat door in de ideeën van gelijkheid. Maar die toegenomen belangstelling lijkt zich wel te ontwikkelen in de richting van een neiging om een specifieke vorm van gelijkheid als gemeenschapsregel te laten gelden in alle domeinen van de samenleving. In de afweging tussen het recht op gelijke behandeling en de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing is er in politiek, rechtspraak en samenleving een steeds sterker wordende tendens te bestaan om voorrang te geven aan het gelijkheidsbeginsel.

De huidige nadruk in het publiek debat op gelijkheid en eenheid doet nu juist geen recht aan de verscheidenheid van de samenleving. Aan de hand van liberaalseculiere opvattingen over gelijkheid wordt bepaald welke levensbeschouwelijke praktijken geoorloofd zijn. Zijn er gewetensbezwaarde trouwambtenaren die anders denken over het homohuwelijk, dan is dat een intolerante opvatting die ongelijkheid impliceert en waarvoor in het publiek domein geen plek is. Paradoxaal genoeg leidt die handelswijze zelf tot ongelijkheid, want het onthoudt aan bepaalde levensbeschouwelijke opvattingen van minderheden de ruimte. Terwijl de klassieke grondrechten juist minderheden beschermen tegen de wil van de meerderheid en een (staatsvrije) ruimte scheppen waarin pluriformiteit mogelijk is.

In het hedendaagse gelijkheidsdenken zit iets dwingends. Een publiek domein dat wordt gedicteerd door de opvattingen van een bepaalde meerderheid of culturele elite over gelijkheid is niet neutraal. Immers, maatschappijopvattingen impliceren een onderliggende *Weltanschauung*. Een werkelijk in levensbeschouwelijk opzicht neutraal publiek domein laat juist ook ruimte voor religieuze opvattingen, ook als zij afwijken van wat de meerderheid daarvan vindt. Zo'n houding zou ook beter aansluiten bij de oorspronkelijke bedoeling van het gelijkheidsbeginsel.

Volgens Ernst Hirsch Ballin strekt de norm van artikel 1 ertoe 'om de verscheidenheid van een samenleving te beschermen. En misschien is dat ook wel een kernpunt als we terugkijken op de afgelopen 28 jaar dat het Grondwetsartikel bestaat: het beschermen van die verscheidenheid en een impliciet standaardiseren van de samenleving – vanuit het inzicht dat iedereen zo mooi aan elkaar gelijk is – is niet voldoende uit elkaar gehouden'.[216] Het is dus zaak om te trachten vanuit het gelijkheidsbeginsel zoveel mogelijk recht te doen aan

216 | Pieter Jan Dijkman, 'In gesprek met Ernst Hirsch Ballin. Respect voor ieders waardigheid als opdracht voor een gepolariseerde samenleving', in: Pieter Jan Dijkman, e.a. (red.), *De last van gelijkheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011, p. 52.

de eigen identiteit van mensen en het evenwicht te bewaren met andere grondrechten – in het bijzonder de vrijheid van godsdienst.

5.5 Vrijheid van meningsuiting: religiekritiek en godsdienstige uitingen

Een vergelijkbare dubbelheid als bij het gelijkheidsbeginsel is zichtbaar in de omgang met het vrije woord. Het lijkt erop dat voor schokkende religiekritiek zoveel mogelijk ruimte zou moeten zijn en dat aanstootgevende godsdienstige uitingen al snel in aanmerking komen om te worden beperkt. Zo pleitte de VVD haast in één adem voor het uitwijzen van imams die werden verdacht van het zaaien van haat en het afschaffen van het wetsartikel dat haatzaaien verbiedt vanwege de mogelijke vervolging van Geert Wilders om zijn uitlatingen over moslims.[217] Dat men enerzijds wil opkomen voor de vrijheid van meningsuiting is alleszins begrijpelijk in het licht van de bedreigingen die onder meer verschillende politici, journalisten, academici en kunstenaars vanwege hun uitlatingen ontvangen. Anderzijds blijft overeind dat de vrijheid van meningsuiting moet worden begrepen binnen de kaders van de democratische rechtsstaat. Alleen in dat kader kan de vraag worden beantwoord wat allemaal mag worden gezegd vanuit een godsdienstige overtuiging. En ook wat mag worden gezegd over een religie. Bedreigingen vallen buiten dat kader en dienen omdat zij zelf een bedreiging van de rechtsorde zijn scherp te worden bestreden.

Hoewel volgens velen de vrijheid van meningsuiting vrijwel onbeperkt zou moeten zijn, is dat volgens de wet niet zo. Vooral ingegeven door het hierboven besproken gelijkheidsbeginsel wordt het vrije woord beperkt door verschillende strafrechtsartikelen. Zo is in Nederland onder meer smadelijke godslastering op voor godsdienstige gevoelens krenkende wijze verboden (sinds het proces in 1968 tegen Gerard Reve een dode letter en inmiddels is een Tweede Kamermeerderheid voor afschaffing van dit wetsartikel).[218] Eveneens is het strafrechtelijk verboden om te discrimineren, aan te zetten tot haat of iemand te bedreigen. Ondanks deze verbodsbepalingen leiden schokkende religiekritiek en aanstootgevende godsdienstige uitingen zelden tot een veroordeling. De rechterlijke macht heeft een streng toetsingskader ontwikkeld en veroordeelt iemand pas als de uitlating op zichzelf grievend is, de context het beledigende karakter van de uitlating niet ontneemt (c.q. de uitlating een bijdrage aan het maatschappelijk debat is) en de uitlating ondanks de context toch onnodig grievend is.[219]

---

217 | Marcel ten Hooven, 'Hoe anders mag je nog zijn in Nederland?', in: *Nederlands Dagblad*, vrijdag 6 februari 2009.

218 | Zie: *Kamerstukken II* 2009/2010, 32 203, nr. 3.

219 | Gelijn Molier, 'De vrijheid van meningsuiting: 'it's politics all the way down', in: A. Ellian, G. Molier & T. Zwart (red.), *Mag ik dit zeggen? Beschouwingen over de*

Op de huidige terughoudendheid van de rechters valt weinig aan te merken behalve dat opvalt dat zij in een relatief korte periode milder lijken te zijn gaan oordelen om het soms heftige politiek-maatschappelijke debat over integratie, religie en multiculturaliteit de ruimte te geven. Opmerkelijk is wel dat – zeker bij politici en opiniemakers – de ruimte voor hetgeen gezegd mag worden, lijkt te worden bepaald door vigerende liberaalseculiere waarden. 'De inzet voor het "vrije woord" is vooral een inzet voor het niet-religieus geïnspireerde vrije woord.'[220] Dat nu is weinig consistent en is ook niet in lijn met de publieke rechtsorde waarin de identiteit en waardigheid van mensen wordt beschermd.

vrijheid van meningsuiting. Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, 2011, pp. 208 – 224.

220 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, p. 150.

© iStockphoto.com/ ferrantraite

6 | Religie, samenleving en de democratische rechtsstaat

In de voorgaande hoofdstukken hebben we gezien welke spanningsvelden zich in de hedendaagse samenleving voordoen met betrekking tot religie en levensbeschouwing. Gebleken is dat dilemma's en controverses inzichtelijker worden vanuit de verhouding tussen moderniteit en religie. Instrumentalisme, individualisme en immanentie transformeren religie niet alleen, maar zetten zich er soms ook nadrukkelijk tegen af.

Vanuit het christendemocratisch mensbeeld hebben we een poging gedaan dat beeld te nuanceren en geconstateerd dat religie en levensbeschouwing heel wezenlijk zijn voor de mens. We hebben vervolgens gepoogd een interpretatie te bieden van de beginselen van scheiding van kerk en staat, neutraliteit van de overheid en vrijheid van godsdienst die recht doet aan de complexe werkelijkheid van religie en levensbeschouwing in onze moderne samenleving. Van belang was daarbij oog te hebben voor de dynamiek en veranderingen in de samenleving in plaats van abstracte beginselen aan te wenden om de werkelijkheid om te vormen.

Moderne denkbeelden beïnvloeden ook het oude concept van scheiding van kerk en staat, dat vaak onterecht wordt geduid alsof er een absolute scheiding bestaat. Maar het gaat daarin niet om het wegdringen van religie en levensbeschouwing uit de overheid, de politiek of de samenleving. Het scheidingsbeginsel vormt juist een waarborg voor vrijheid en garandeert dat iedereen – gelovig, agnostisch of ongelovig – in het publieke domein (en dus ook in de politiek) kan meedoen. Juist ook vanuit het besef dat absolute neutraliteit absoluut onmogelijk is. Het gaat dus niet aan om het beginsel van scheiding van kerk en staat te ontwikkelen tot een soort omgekeerde tweezwaardenleer, waarin deze keer niet de kerk claimt over het *geestelijke* domein te regeren, maar de staat. Hetzelfde geldt ten aanzien van de vrijheids- en gelijkheidsrechten. Het gaat daarbij niet om het bewerkstellingen van een gelijkheid die gelijkschakelt, maar een gelijkheid die verscheidenheid mogelijk maakt en die recht doet aan de unieke identiteit van mensen. Kortom, deze beginselen vormen goede randvoorwaarden voor waar het uiteindelijk om gaat: vrijheid en pluriformiteit.

6.1 De doorwerking van religie en levensbeschouwing in de samenleving

In het voorgaande is reeds gebleken dat overheid en godsdienst geen gescheiden domeinen zijn. Religie en levensbeschouwing werken namelijk door in de samenleving; zij beïnvloeden het publieke leven. Dat is ook de reden dat de scheiding van kerk en staat geen waterscheiding tussen die beide impliceert, dat neutraliteit niet samenvalt met (de levensbeschouwing van) het secularisme en dat de vrijheid van godsdienst geen louter individueel recht is. Deze

drie beginselen van scheiding van kerk en staat, neutraliteit van de overheid en de vrijheid van godsdienst zijn randvoorwaarden voor een goede inbedding van religie in de samenleving, maar beheersen niet de gehele relatie tussen overheid en godsdienst.[221] Het functioneren van de samenleving zelf is vooral ook van belang. Door de nadruk op vooral de *individuele* vrijheidsrechten is de betekenis van het functioneren van de samenleving zelf onderbelicht geraakt. Daarmee zijn ook de maatschappelijke *waarden*, die evenzeer als *vrijheden* van belang zijn voor het functioneren van de rechtsstaat, grotendeels buiten beeld geraakt. Het gaat dan om waarden als burgerschap en sociale cohesie. Ook andere waarden, zoals respect voor anderen of veiligheid kwamen alleen in beeld als gronden voor het beperken van individuele vrijheden. Als waarden met zelfstandige maatschappelijke betekenis kregen zij onvoldoende aandacht.[222]

Religie werkt dus door in de samenleving. In de hedendaagse multireligieuze en pluriforme maatschappij zal dat alleen maar een dynamischer proces worden. De uitdaging vandaag is niet om religie zoveel mogelijk uit de samenleving te bannen, maar het daarin – met oog voor de verschillen die er zijn – een gepaste plaats te laten. Religie en levensbeschouwing grijpen simpelweg in op de samenleving en de overheid zal zich ertoe moeten verhouden. Voor die maatschappelijke doorwerking van religie lijkt de laatste decennia te weinig oog geweest. Dit komt onder meer doordat de krachtige idee is ontstaan dat godsdienst een privéaangelegenheid is en dus zoveel mogelijk uit het zogenaamde publieke domein zou moeten worden geweerd. Een ontwikkeling die wellicht is versterkt doordat verschillende vormen van religie minder als vroeger binnen voor de samenleving vertrouwde kaders blijft. Bovendien deed de secularisatiethese velen vermoeden dat religie sowieso een aflopende zaak was.

6.1.1 Godsdienst: privé *en* publiek

Godsdienst en levensbeschouwing zijn in grondwettelijk opzicht te bestempelen als een privézaak, maar daarmee is niet gezegd dat zij in de maatschappelijke werkelijkheid geen publieke dimensie zouden kunnen hebben. Het onderscheid tussen een publiek domein en een privaat domein moet vooral worden gezien als een constitutionele en politiek-filosofische constructie, die onder meer aangeeft dat godsdienst en levensbeschouwing in principe geen zaak van de overheid zijn.[223] Het is dus niet aan de overheid om achter de voordeur enige godsdienst of levensovertuiging voor te schrijven. Wat iemand wel of niet gelooft is een persoonlijke zaak. Maar daarmee is niet gezegd dat de godsdienstige of levensbeschouwelijke opvattingen van burgers ook achter

221 | Sophie van Bijsterveld, *Burger tussen religie, staat en markt*. Inaugurele rede, uitgesproken op 2 december 2011, pp. 11 – 14.
222 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, pp. 32 – 33.
223 | Idem, p. 12.

de voordeur moeten blijven. Ook in de uitoefening van publieke taken weten sommige burgers zich gesterkt door hun geloof. Iemand die dat expliciet naar voren bracht, is oud-premier Jan Peter Balkenende (CDA).

Voormalig premier Jan Peter Balkenende over de rol van geloof in zijn werk

In het tv-programma Hour of Power van 17 februari 2008 zei Balkenende: 'Ik heb in mijn werk als minister-president heel veel kracht ontleend aan mijn geloof. Het is geen gemakkelijk vak. Het is een aanslag op je gezinsleven; het kost veel tijd, want je bent zeven dagen per week en 24 uur per dag premier. Je maakt mooie dingen mee en je maakt moeilijke dingen mee. Je staat wel eens alleen in dit vak, maar het geloof heeft mij geweldige kracht gegeven.'

De uitspraken van Balkenende ontlokten een aantal opvallende reacties van Tweede Kamerleden van uiteenlopende politieke partijen. Zij stelden Kamervragen aan de premier waarin hij onder meer verzocht werd aan te geven in welke hoedanigheid hij zijn uitspraken had gedaan (als premier of als privépersoon), of hij met zijn uitspraken geen Nederlanders had gekwetst die niet gelovig zijn, waarom hij als het om een gesprek op persoonlijke titel ging dit had laten opnemen in zijn ambtswoning, het Catshuis en hoe zijn uitspraken zich verhielden tot het seculiere grondbeginsel, dat stelt dat kerk en staat gescheiden moeten blijven.[224] In antwoord op de gestelde vragen liet Balkenende weten dat het om zijn persoonlijke overtuiging ging.[225]

De kwestie was daarmee afgedaan, maar een nadere beschouwing leert dat dit voorval meer is dan de spreekwoordelijke storm in een glas water. Zo werd het scheidingsbeginsel hier ingeroepen tegen de uitspraken van Balkenende, terwijl dit beginsel het juist mogelijk maakt dat gelovigen politieke ambten bekleden. Het lijkt erop dat de betrokken Kamerleden dit beginsel 'oprekken' en dit begrijpen als een scheiding van politiek en geloof vanuit de idee dat de overheid volstrekt seculier moet zijn. In die visie behoort het geloof strikt tot de privésfeer en moet het publiek domein zoveel mogelijk gevrijwaard blijven van religieuze invloeden. Steeds vaker koppelt men daaraan de gedachte dat politici en burgers hun standpunten eigenlijk niet op hun geloof zouden mogen funderen. Voorts werd de suggestie gewekt alsof het premierschap en de privépersoon twee gescheiden werkelijkheden zijn, terwijl in het dagelijks leven iemands persoonlijke inspiratie altijd deel zal uitmaken van de manier waarop een persoon functioneert c.q. zijn ambt uitoefent. Duidelijk komt een opvat-

224 | Zie: *Trouw*, Balkenende sprak voor zichzelf in Hour of Power, 22 februari 2008.
225 | Zie de antwoorden op de vragen van het lid Verdonk d.d. 21 februari 2008, nr. 2070812330, de vragen van het lid Pechtold d.d. 21 februari 2008, nr. 2070812340 en de vragen van het lid Dijsselbloem d.d. 21 februari 2008, nr. 2070812350.

ting naar voren van religie als strikte privéaangelegenheid, waarin het geloof achter de voordeur moet blijven (zolang het dan weer niet de voordeur van het Catshuis betreft).

De tweedeling tussen publiek en privé stuurt het denken – dat is ook zichtbaar in de hierboven besproken casus – in de richting van overheid versus individu. Maar godsdienst is niet louter de optelsom van individuele godsdienstige uitingen. De mens als sociaal wezen beleeft zijn godsdienst in maatschappelijke verbanden, die mede de samenleving uitmaken. Tussen overheid en individu bevindt zich de samenleving als zelfstandige grootheid. Dat is een realiteit die niet moet worden ontkend en waarvoor de christendemocratie zich altijd heeft ingezet. Wanneer zo'n veronachtzaming of zelfs ontkenning van 'such a thing as society' wel zou gebeuren, betekent dat dat het zogenaamde publieke domein van allerlei religieuze en levensbeschouwelijke pluriformiteit dreigt te worden ontdaan. Bovendien is de samenleving als zelfstandige entiteit ook van staatsrechtelijke betekenis, omdat de organisaties van de *civil society* als een buffer functioneren tussen overheid en individu en zo een tegenwicht bieden aan de staatsmacht.

In de manier waarop wij gewend zijn om te gaan met het onderscheid tussen publiek en privé sluiten deze begrippen elkaar volgens Van Bijsterveld uit. Ten aanzien van godsdienst – dat privé-elementen en publieke elementen kent – wordt zo een oneigenlijke tegenstelling gecreëerd.[226] Neem bijvoorbeeld de aanwezigheid van kerken en moskeeën, de inzet van welzijnsorganisaties en scholen met een religieuze identiteit c.q. inspiratie overal in de samenleving. Zo wordt breed erkend dat de welzijnsorganisatie *Youth for Christ* een belangrijke rol speelt in het welzijnswerk. Het onderscheid tussen privé en publiek is niet toereikend in discussies hierover: 'wij leiden niet twee soorten levens; wij leiden talloze levens in zeer veel verschillende rollen, maar in veel van die rollen zitten zowel private als publieke elementen.'[227] Om tot nadere duiding te komen maakt Soeteman een onderscheid dat behulpzaam kan zijn. Het gaat bij de scheiding tussen privé en publiek om een scheiding van verantwoordelijkheden. Privé is wat we tot de eindverantwoordelijkheid van de individuen zelf rekenen. Publiek is waar ook de samenleving zich mee mag bemoeien.

6.1.2 De sociaal-culturele betekenis van religie

Het is een belangrijke vraag hoe de cohesie in een samenleving bevorderd kan worden. De godsdiensten kunnen hieraan een belangrijke bijdrage leveren en blijken door de geschiedenis heen tot op de dag van vandaag in praktische zin vaak waardevol voor de samenleving. Zeker tegen de achtergrond van indivi-

226 | Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, p. 17.

227 | A. Soeteman, 'Vrijheid van godsdienst', in: C.H.C. Overes en W.J.M. van Veen (red.), *Met recht betrokken, opstellen aangeboden aan prof. mr. T.J. van der Ploeg*. Kluwer, Deventer, 2012.

dualisering kan het gemeenschapsvormende element van religie van belang zijn voor een sterke *civil society*. De maatschappelijke betekenis van religie, die onder meer tot uiting komt in het sociaal kapitaal van de kerken in Nederland is gebleken in hoofdstuk 2.

De kerken stellen zich over het algemeen niet eenkennig op. Ook van islamitische instellingen mag een open houding worden verwacht ten aanzien van de samenleving. Recent onderzoek heeft bovendien aangetoond dat geestelijke waarden, morele beginselen en spirituele motieven er in het moderne bestaan toe doen.[228] Veel Nederlanders laten zich hierdoor inspireren en streven op basis daarvan hoge idealen na. Langs deze weg vormt (ook) religie een belangrijk grondmotief voor uiteenlopende vormen van sociaal-maatschappelijke inzet, zoals het verrichten van welzijnswerk.

Religie draagt tevens bij aan het ontwikkelen van burgerschap en de vorming en overdracht van maatschappelijke deugden. Een ruime meerderheid van de Nederlanders ervaart dat ook zo en wijst op het belang van religie voor het behoud van normen en waarden en de spiegel die het ons voorhoudt over hoe we goed moeten samenleven (zie tabel 2.6). Hetzelfde geldt voor de bijdrage van religie aan de sociale cohesie, burgerschap en de (nationale) identiteit. Bij rampen en herdenkingen weet ruim driekwart van de Nederlanders de rol van religie te waarderen en bijna de helft vindt religie van belang voor de identiteit van Nederland en Europa.

Veel maatschappelijke verbanden in Nederland – van kerken tot verenigingen – worden geconstitueerd door religie. Het maatschappelijk weefsel van de samenleving wordt zo mede in stand gehouden dankzij de godsdienstige en levensbeschouwelijke inspiratie van mensen en vormt zo een rijkgeschakeerde *civil society*, die bovendien functioneert als buffer tussen staat en individu. Alleen of in gemeenschap met anderen biedt religie mensen richting, oriëntatie en zingeving.

Tenslotte draagt religie al eeuwenlang bij aan cultuur, architectuur, kunst en muziek. De Matthäus Passion vormt voor veel Nederlanders het hoogtepunt van Pasen, religieus erfgoed neemt een belangrijke plaats in de steden en dorpen in en carnaval start met een mis in de kerk.

6.1.3 De morele betekenis van religie voor de democratische rechtsstaat

Een belangrijke morele betekenis van religie ligt besloten in haar bijdrage aan de instandhouding van de bestaansvoorwaarden voor rechtsstatelijkheid. Volgens Böckenforde leeft de rechtsstaat van voorwaarden die ze zelf niet kan garanderen. De overheid heeft daarom vanuit het perspectief van de democra-

228 | Gabriël van den Brink (red.), *De lage landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2012.

tische rechtsstaat de verantwoordelijkheid om een maatschappelijk klimaat te respecteren en te bevorderen dat daarmee in lijn ligt.[229]

Negatieve religieuze ontwikkelingen die de democratische rechtsstaat kunnen eroderen moeten worden afgeremd. Het laatste decennium heeft in dit verband de nadruk gelegen op het islamitisch radicalisme. Maar het is evenzeer van belang om de positieve bijdragen te stimuleren. Vanuit hun inspiratie zijn gelovigen immers niet zelden van grote betekenis geweest voor de ontwikkeling van de democratische rechtsstaat. Dat was bijvoorbeeld het geval bij William Wilberforce die streed voor de afschaffing van de slavernij in Amerika. Groen van Prinsterer en de kring van het Reveil spraken zich hier in Nederland ook tegen uit. Maar men kan ook denken aan Martin Luther King die vocht tegen de onderdrukking van de zwarte bevolking in Amerika of aan Moeder Teresa die vanuit Calcutta de wereldwijde, religieuze orde Zusters van de Naastenliefde oprichtte.

De aanwezigheid van religie in het publieke domein is dus van belang voor de moraal. De term publiek domein is ambigu en kan verschillende betekenissen krijgen. Charles Taylor betoogt onder meer aan de hand van Jürgen Habermas dat de publieke sfeer zoals wij die kennen een belangrijk en typisch verschijnsel is van de moderniteit c.q. van de moderne samenleving.[230] Zij onderscheidt zich van de premoderne publieke sfeer vanwege de onafhankelijke identiteit van het publieke domein ten opzichte van de politiek – en gaat zelfs aan de politiek vooraf. Ten tweede vormt de publieke sfeer de legitimering van de politieke macht als een soort controle van buiten, terwijl de machtsverdeling binnen de staat zorgt voor interne controle. In de premoderne tijd werd deze externe controle bewerkstelligd door de wil van God of het natuurrecht, maar in de moderniteit is daar de op een sociaal contract berustende volkssoevereiniteit voor in de plaats is gekomen.

De publieke sfeer, waarin de leden van de samenleving elkaar ontmoeten om zaken van het algemeen belang te bespreken, is volgens Taylor inmiddels seculier van aard omdat het gaat om ‘een verband dat wordt geconstitueerd door niets anders dan de gemeenschappelijke handelingen die we erin verrichten: zo mogelijk tot een gezamenlijk standpunt komen door middel van een uitwisseling van ideeën. Dit verband of deze associatie bestaat alleen hierin dat we op deze wijze gezamenlijk optreden. Dit gemeenschappelijke optreden wordt niet mogelijk gemaakt door een kader dat gevestigd moet worden in een of andere ons handelen transcenderende dimensie […].’[231]

229 | Zie ook: Sophie van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst*, pp. 38 – 42.
230 | Charles Taylor, *Moderniteit in meervoud. Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*. Vertaald door Maarten van der Maarel, Uitgeverij Klement, Kampen, 2005, pp. 89 – 106.
231 | Charles Taylor, *Moderniteit in meervoud. Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*, p. 100.

God of religie is daarmee dus als constituerende factor van de gemeenschap verdwenen. Deze vorm van secularisatie houdt echter niet in dat God of religie ook *uit* de gemeenschap zijn verdwenen. De waarde van religies is dat zij – hoewel niet meer in constituerende zin – nog steeds in staat zijn transcendente dimensies c.q. zingevende oriëntaties aan te reiken in de publieke sfeer. Dit is ook wat Habermas sinds 2001 naar voren brengt.[232] De gedachte dat de publieke sfeer losstaat van enige transcendente dimensie geldt voor Habermas ook voor de democratie, maar zijn democratieopvatting is niet langer strikt procedureel. 'De maatschappelijke samenhang kan niet worden geponeerd – niet seculier, door wat in de Nederlandse discussie verlichtingsfundamentalisme is gaan heten, en niet religieus, door vertegenwoordigers van één religieuze traditie –, maar ligt in het gemeenschappelijke, communicatieve en discursieve proces waarin de publieke opinie zichzelf vormgeeft.'[233] Hiermee gaat hij in tegen John Rawls, die stelde dat religieuze argumenten in het geheel niet thuishoren in de publieke sfeer, maar in de private sfeer. Een gedachte die sindsdien veel opgeld heeft gedaan en alleen redelijke argumenten een plaats in de publieke ruimte toebedeelt (*public reason*-idee).[234]

De gelovige moet volgens Rawls een seculiere vertaling geven van zijn religieuze argumenten voordat hij ze in het publieke debat mag brengen. In zekere zin is dit een radicalisering van de door Taylor geschetste ontwikkeling over de secularisering van de publieke sfeer. Omdat er in bijvoorbeeld de gedachte van Rawls vanuit wordt gegaan dat alleen het gebruik van de *publieke rede* tot een 'verlicht oordeel' brengt en het volk soeverein is, neigt het naar eenvormigheid. Pluraliteit van opvattingen wordt beperkt en niet meer volledig op waarde geschat, omdat religieuze argumenten en oriëntaties worden geweerd. Kritiek op dat zogenaamde 'verlichte oordeel' is noodzakelijk, alleen al vanuit het oogpunt van beperkte rationaliteit. Het 'verlichte oordeel' dat zo zwaar steunt op de menselijke rede is niet de opmaat naar een 'verlichte vrede'. Het denken van Rawls draagt het risico in zich dat staat en samenleving worden gereduceerd tot een seculier gesprekscentrum onder seculiere censuur. In het denken van Taylor daarentegen vormt de publieke sfeer een tegenover voor de staat en die twee moeten dan ook goed onderscheiden blijven. Laatstgenoemde moet geen buikspreekpop worden van de publieke opinie, waarbij de meerderheid bepaalt wat wel en wat niet gezegd mag worden. De democratie draait bovendien om meer dan machtsvorming en de macht van het

232 | Zie hiervoor bijvoorbeeld het verslag van het boeiende debat tussen Jürgen Habermas en Joseph Ratzinger, de huidige paus: J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Uitgeverij Klement, Kampen 2009.

233 | Erik Borgman, 'De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, p. 323.

234 | Zie: John Rawls, *Political Liberalism*. Colombia University Press, New York, 1993.

getal. Zij behoort rekening te houden met minderheden en ruimte te geven een verscheidenheid van opvattingen. Grondrechten als de vrijheid van godsdienst en meningsuiting dammen de volkssoevereiniteit enigermate in: er zijn waarden die belangrijker zijn dan de volkswil (in de zin van een eenvoudige meerderheid) op een bepaald moment.

Het weren van religie uit het publieke domein zou niet alleen een miskenning vormen van de westerse cultuurgeschiedenis, maar is ook niet in het belang van het functioneren van de democratie. Voor Nederland als onderdeel van de westerse beschaving heeft het christendom een belangrijke rol gespeeld bij de totstandkoming van de democratische rechtsstaat.[235] Gewezen kan worden op bijvoorbeeld het besef van twee werkelijkheden en de daaruit voortvloeiende idee dat de werkelijkheid niet maakbaar is, omdat verlossing niet door de mens wordt bewerkstelligd. Daaruit vloeit een bescheiden staatsopvatting voort, het vormt een kritisch potentieel tegen het vooruitgangsgeloof en maakbaarheidsdenken, en het heeft oog voor de niet op te heffen feilbaarheid van de mens. Het is kortom belangrijk om de democratische rechtsstaat open te houden voor de inzichten die religie aanreikt, zodat de hemel zich – om het met Sören Kierkegaard te zeggen – niet als het ware geheel sluit boven de aarde, het eeuwige niet volledig versmelt met het tijdelijke en het hart niet wordt overwoekerd door de (instrumentele) rede. Als ieder besef van het sacrale (het heilige) verdwijnt, boet de cultuur in op haar betekenispotentieel, hetgeen kan leiden tot het vervliegen van het respect voor de grenzen van het menselijk leven die met het bestaan zijn gegeven.[236] In het verlengde hiervan wijst Habermas naar aanleiding van het debat over gentechnologie op het besef van het menselijk leven als een gave – een oriëntatie die door veel religies wordt gedeeld. Volgens Johan Huizinga kan een cultuur daarom niet zonder een zeker besef van iets hogers.[237]

Zonder de indruk te willen wekken dat religies de exclusieve leveranciers van waarden voor de democratische rechtsstaat zijn, zien we hier allemaal uitdrukkingen die wijzen op het belang van religieuze oriëntaties. Ook binnen het humanisme wijst bijvoorbeeld de Franse filosoof en voormalig onderwijsminister Luc Ferry erop dat zoiets als de menselijke waardigheid zich aan ons opdringt als iets absoluuts. Een waarde die niet wordt toegekend door de mens, maar slechts door hem erkend wordt en daarom transcendent of heilig

235 | Zie bijvoorbeeld: Jan Willem Sap, *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtsstaat*. Wolters-Noordhoff, Amsterdam, 1993.
236 | Leszek Kolakowski, *Essays van Leszek Kolakowski*. Vertaald door J. Minkiewicz, Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht, 1983, pp. 112 – 113.
237 | Johan Huizinga, *In de schaduwen van morgen*. H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., Haarlem, 1936, p. 36.

genoemd kan worden.[238] Er is kortom een hogere orde, een onzichtbare maat en een diepere oriëntatie die voor alle mensen richtinggevend is.

Het procedurele bouwwerk van de democratie is in zekere zin in de lucht komen hangen. Religie kan dit niet meer constitueren, waardoor de plaats van de macht leeg is geworden.[239] Het gegeven dat noch een religieuze noch een seculiere levensvisie de grondslag van de democratie is, vormt een voorwaarde voor het bestaan van de democratie zelf. Natuurlijk, de ideeën van de democratie rechtsstaat komen ergens vandaan en zijn in belangrijke mate te vinden in de schatkamer van de tradities van de westerse cultuurkring. Tegelijkertijd zijn de waarden waarop de democratische rechtsstaat rust niet exclusief toe te schrijven aan een religie of levensbeschouwing. Maar de vraag dringt zich wel op of een puur procedurele opvatting volstaat en of religies wel allemaal in dezelfde mate in staat zullen zijn om de benodigde morele oriëntaties aan te reiken.

Wanneer religie en zingeving van belang zijn voor de democratie als bron van morele waardeoriëntatie dan betekent een terugdringen van religie uit de publieke sfeer een verschraling van dat domein die negatief kan uitwerken op de democratische rechtsstaat. Dat geldt te meer voor individuen, want een wereldbeschouwing – al dan niet met een transcendente dimensie – biedt richting bij de beantwoording van de moeilijkste vraag van het leven. Namelijk, de vraag wat het doel en de zin van het leven is. Op die vraag heeft de staat geen antwoord en in de christendemocratie is dan ook altijd veel nadruk gelegd op de samenleving (zie hoofdstuk 3) en het recht op zelforganisatie. De mens is een gemeenschapswezen; hij is aangelegd op de ander, maar in tegenstelling tot de klassieke oudheid is de mens niet een *zoon politikon* in de zin dat hij zijn identiteit en bestemming vindt in de *polis*. De staat heeft een eigen aard en zijn rol is beperkt: de mens gaat er niet in op.

6.1.4 Schaduwzijden van religie: extremisme en geweld

Religie is dus van belang voor de samenleving en draagt bij aan de waarden die de bestaansvoorwaarden vormen voor de democratische rechtsstaat. Tegelijkertijd zou het naïef zijn om te doen alsof religie alleen maar goede dingen voortbrengt. Religie heeft ook schaduwzijden.

Uitwassen van religie of de ideologische varianten ervan nopen tot voorzichtigheid. Godsdienst mag geen aantasting vormen van de democratische rechtsstaat en ook niet de scheiding van kerk en staat ondermijnen in de zin dat niet erkend wordt dat de staat van eigen rechte is. Het is belangrijk hierbij onderscheid te maken tussen orthodoxie en religieus conservatisme enerzijds

238 | Luc Ferry & Marcel Gauchet, *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2008, pp. 27 e.v..

239 | Zie: Claude Lefort, 'De vraag naar de democratie', in: Claude Lefort, *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*. Vertaald door Henk van der Waal, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 1992.

en fanatisme en extremisme anderzijds. Controversiële en rechtzinnige uitingen zijn toegestaan (mits binnen de grenzen van de wet), maar prediking van haat is uit den boze. Onderdrukking van (religieuze) minderheden of vrouwen moet aan de kaak worden gesteld. Met name de positie van vrouwen binnen de islam baart soms zorgen. Niet alleen in het buitenland, maar ook in Amsterdam waar naar verluidt circa 200 à 300 vrouwen in een gedwongen geïsoleerd bestaan leven.[240] Daarmee is niet gezegd dat de overheid onmiddellijk en vergaand moet ingrijpen, maar evenmin dat op de zelfstandigheid van maatschappelijke verbanden iedere interventie afstuit.

Tegelijkertijd moet ervoor worden gewaakt dat religie niet een-op-een in verband wordt gebracht met fanatisme, onderdrukking en geweld. Vooral na de aanslagen op 11 september 2001 wordt – niet geheel onbegrijpelijk – religie hiermee voortdurend geassocieerd. De Dijn merkt terecht op dat geweld niet louter aan religie is toe te schrijven, waarbij hij wijst op het nationalisme en 'seculiere' ideologieën als het nazisme en communisme.[241] Maar, zullen sommigen zeggen, die vergelijking doet niets af aan het geweldspotentieel van religie. Volgens De Dijn leert dit ons echter dat geweld iets is dat vooral verbonden is met de mens zelf. Immers, als geweld louter uit de religie moet worden verklaard, is niet te begrijpen waarom religie ook goede en mooie dingen laat zien. Het voert dan ook te ver om een *wezenlijk* verband tussen religie en geweld aan te nemen. De vraag zou daarom moeten zijn onder welke voorwaarden de slechte en goede kanten van religie de overhand krijgen, maar dat geldt ook voor bijvoorbeeld het rationalisme.

Religie: de ene levensbeschouwing is de andere niet

Het valt buiten het bestek van dit onderzoek om al te zeer aan vergelijkende godsdienstwetenschap te doen. Tegelijkertijd kan er niet – zij het summier – aan voorbijgegaan worden dat niet alle religies en levensbeschouwingen over een kam kunnen worden geschoren. Het moderne levensbesef brengt met zich dat de mens beseft dat alles in meervoud bestaat: religies, levensbeschouwingen, tradities en culturen. Dat kan leiden tot een zekere indifferentie en onbekendheid met wezenlijke verschillen tussen bijvoorbeeld culturen en religies. Het veelbesproken cultuurrelativisme is er een vrucht van, maar hetzelfde kan gezegd worden van godsdienstrelativisme. Zowel de secularisatie als de subjectivering en transformatie van religie leiden tot een toenemende onbekendheid met religieuze tradities wat maakt dat er soms minder oog is voor verschillen die er wel degelijk toe doen. Iemand die als een van de eersten heeft geprobeerd om te laten zien hoe subtiele verschillen tussen religieuze stromingen kunnen uitwerken in de maatschappij is Max Weber in onder meer

240 | Verwey-Jonker Instituut, *Leven in gedwongen isolement. Een verkennend onderzoek naar verborgen vrouwen in Amsterdam*. 2012.

241 | Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw*, p. 111.

zijn beroemde boek over het verband dat hij veronderstelt tussen protestantisme en kapitalisme.[242]

Behalve dat er voor moet worden gewaakt om religie te veel op één hoop te vegen, kan ook niet *a priori* worden aangenomen dat iedere religie een vergelijkbaar betekenispotentieel in zich draagt. Wat bijvoorbeeld te denken van de Scientology Church? Of nogal opmerkelijk: de erkenning van illegaal downloaden in Zweden als een religie – de zogenaamde Church of Kopimism – begin dit jaar.[243] In deze studie is onder meer van belang hoe religie kan bijdragen aan de voorwaarden voor de democratische rechtsstaat. En, in het verlengde hiervan: hoe vatbaar zijn verschillende religies voor intolerantie, geloofsdwang en vermenging van religie en politiek? Het is belangrijk om dit soort vragen niet uit de weg te gaan en ze tegelijkertijd met oog voor de verschillende stromingen en variëteit binnen de religies en levensbeschouwingen te beantwoorden. Zeker de grote wereldreligies hebben een lange geschiedenis en kennen dus ook verschillende ontwikkelingsstadia, waarbij telkens opvalt dat religieuze tradities dynamisch zijn. Zij functioneren in een context, zijn geen monolithische gehelen en kunnen zich intern vernieuwen.

Klink betoogt in verband met de islam dat deze niet zozeer door een verlichting heen moet – zoals vaak wordt bepleit – maar vooral een reformatie behoeft.[244] Waarom? Omdat de reformatie de nadruk legt op persoonlijk geloof en – in tegenstelling tot wetticisme – de verinnerlijking van het geloof benadrukt. Volgens Klink is de politieke betekenis hiervan dat noch de overheid noch een religieuze instantie, anders dan bij regelvolgend gedrag, die innerlijkheid kan afdwingen. Dat leidde ertoe dat geloof en dwang meer en meer als onverenigbaar werden gezien. Als zodanig vormt de 'religie van het innerlijk' een waardevolle pijler van de democratie en mensenrechten'.

Volgens de Italiaanse rechtsfilosoof Silvio Ferrari heeft de seculiere staat zoals wij die vandaag kennen christelijke wortels, omdat zijn rechtstraditie diepgaand is beïnvloed door het concept van de natuurwet of het natuurrecht. 'De gedachte dat God ten tijde van de schepping elke menselijke persoon de mogelijkheid gaf om door een juist gebruik van de rede onderscheid te maken tussen goed en kwaad, opent de mogelijkheid om een gemeenschappelijke basis te geven aan mensen van verschillende religies.'[245] De 'ander' verkrijgt daardoor een zekere waardigheid. Volgens Ferrari is het dit vraagstuk van de 'ander' dat binnen de verschillende religieuze en culturele tradities in de wereld

242 | Max Weber, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme.* Vertaald door Mark Wildschut, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2012.

243 | Zie: http://kopimistsamfundet.se/

244 | Ab Klink, 'De onverenigbaarheid van geloof en dwang. Eerder dan een Verlichting moet de islam een Reformatie ondergaan', in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij SUN, Amsterdam, 2006, pp. 234 – 251.

245 | Silvio Ferrari, 'De christelijke wortels van de seculiere staat', in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2012, nr. 3, p. 8.

moet worden onderzocht om zo langs verschillende wegen uit te komen bij 'de gemeenschappelijke doelstelling om religieuze vrijheid zeker te stellen, een vrijheid die een fundamenteel recht is van iedere menselijke persoon'.[246]

6.2 Pluriformiteit en tolerantie: gelijkheid als verscheidenheid

Dit zogenoemde vraagstuk van 'de ander' leidt ons naar het vraagstuk van pluriformiteit en tolerantie. Pluriformiteit is in de Nederlandse samenleving van de 21ste eeuw een gegeven. De democratische samenleving wordt niet alleen gekenmerkt door uiteenlopende religies en levensbeschouwingen, maar ook door een pluraliteit van maatschappelijke verbanden, mensen, (sub)culturen en 'creatieve' groepen mensen die verschillende vormen van maatschappelijke verandering nastreven.[247] De feitelijke pluriformiteit is – zeker de afgelopen halve eeuw – enorm toegenomen. In de christendemocratie is pluriformiteit behalve een feit ook een waarde. Wie een vurig pleidooi daarvoor wil lezen, kan terecht bij Abraham Kuyper die zich in een lezing beklaagde over de eenvormigheid die de moderniteit met zich bracht: 'zoo moet alles gelijkgemaakt en vereffend worden en elke verscheidenheid weggeslepen'.[248] De waarde van pluriformiteit komt ook tot uitdrukking in het door hem ontwikkelde beginsel van soevereiniteit in eigen kring, dat de ruimte van de *civil society* erkent.

De wortels van pluriformiteit reiken diep in de vaderlandse geschiedenis. Er valt zelfs veel voor te zeggen dat het mede aan de basis staat van het ontstaan van Nederland. De Opstand van de Nederlandse provinciën werd niet alleen ingegeven door de strijd voor religieuze vrijheden, maar ook door verzet tegen centraliserende tendensen van de Spaanse koning. Hoe het ook zij, Nederland heeft altijd minderheden gekend en dat heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen dat een model is ontstaan van principiële pluraliteit, dat een viertal basisprincipes kent.[249]

Funderend is ten eerste het principe dat de overheid burgers ongeacht hun religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen gelijk behandelt. Ten tweede werkt dit beginsel vervolgens door en geldt het ook voor de maatschappelijke organisaties van burgers, omdat er ten derde van wordt uitgegaan dat organisaties op religieuze of levensbeschouwelijke grondslag van belang zijn voor burgers. Binnen maatschappelijke organisaties kunnen mensen zin en

246 | Silvio Ferrari, 'De christelijke wortels van de seculiere staat', p. 20.
247 | H. Woldring, *Pluralisme, integratie en cohesie*. Uitgeverij Damon, Budel, 2006, pp. 9 – 49.
248 | Abraham Kuyper, *Eenvormigheid de vloek van het moderne leven*. H. de Hoogh, Amsterdam, 1869, p. 19.
249 | Zie hiervoor: Henk Post, *Godsdienstvrijheid aan banden. Een essay over het probleem van de godsdienst in het publieke domein*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2011, p. 191.

richting geven aan hun leven en verantwoordelijkheid nemen voor elkaar. Ten slotte betekent deze pluraliteit de erkenning van de individuele keuzevrijheid van burgers. Het beginsel van pluraliteit kent dus meerdere dimensies. Het heeft niet alleen oog voor religieuze en levensbeschouwelijke verscheidenheid, maar ook daarvoor dat de mens niet terug te plooien valt op zijn individuele dimensie, omdat hij ook deel is van een groter geheel.

Toch is er met pluriformiteit vandaag de dag iets tegenstrijdigs aan de hand. Natuurlijk associëren wij het nog met ruimte voor verschil, maar doordat het beginsel vooral wordt ingekleurd door het non-discriminatiebeginsel leidt dit er juist toe dat pluriformiteit onder druk komt te staan. De horizontale werking van grondrechten en een steeds meer op het individu gerichte grondrechtenbescherming dragen daaraan bij. In hoofdstuk 5 zagen we dat de oorspronkelijke bedoeling van het gelijkheidsbeginsel niet gericht was op het tot stand brengen van eenvormigheid, maar op verscheidenheid, niet op gelijkschakeling, maar op de bescherming van pluraliteit.

Het gelijkheidsbeginsel moet worden geïnterpreteerd op een manier die juist verscheidenheid mogelijk maakt.[250] Het is niet bedoeld om iedereen langs dezelfde meetlat te leggen, maar als een beginsel van waaruit recht moet worden gedaan aan de gedifferentieerde identiteit van mensen. In het christendemocratisch denken over gelijk(waardig)heid ligt precies daar ook het zwaartepunt: ‘Om rechtvaardigheid te brengen in de wereld, ook in *no man’s land*, is de idee van de principiële gelijkwaardigheid van alle mensen ontwikkeld (dat een mondiale spanwijdte kreeg in de universele verklaring van de mensenrechten). Echter, we herkennen onze wederzijdse humaniteit juist in onze verschillen, in onze individualiteit, in onze geschiedenis. Onze identiteit ligt niet in onze *universaliteit*, maar in onze *particulariteit*. We ontlenen onze waardigheid vooral aan wat ons onderscheidt van anderen, wat ons bijzonder maakt.’[251]

Charles Taylor ontleent aan het gegeven van de eigen identiteit van mensen – dat samenhangt met het moderne verlangen naar authenticiteit – een belangrijke taak voor de politiek: zij moet een politiek van erkenning voeren. ‘Met de politiek van verschil wordt ons gevraagd de unieke identiteit van dit individu of deze groepering, hun verschil met anderen, te erkennen.’[252] In de christendemocratie wordt de individualiteit in verband gebracht met de mens als een beeld van God. Hij is in staat om verantwoordelijkheid te dragen, omdat op een ieder van ons een appel wordt gedaan. ‘Gelijkwaardigheid berust uiteindelijk niet op de aanspraak die het individu op het collectief mag doen, maar andersom, op de aanspraak die op het individu wordt gedaan. […] Het egalitaire zit in de roeping, de aanspraak die op iedere concrete mens met haar

250 | Pieter Jan Dijkman, ‘In gesprek met Ernst Hirsch Ballin. Respect voor ieders waardigheid als opdracht voor een gepolariseerde samenleving’, pp. 48 – 53.
251 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, p. 67.
252 | Charles Taylor, ‘De politiek van erkenning’, in: Charles Taylor, *Multiculturalisme. De politiek van erkenning nader onderzocht.* Uitgeverij Boom, Amsterdam, 1995, p. 55.

concrete talenten in haar concrete situatie wordt gedaan.'[253] Alleen wanneer het gelijkheidsbeginsel dus wordt opgevat als *gelijkheid in verscheidenheid* kan recht worden gedaan aan het fundament van gelijkheid: menselijke waardigheid. Alleen dan wordt duidelijk dat mensen verschillen, maar gelijk zijn in (menselijke) waardigheid.

Een pluriforme en vrije samenleving kan derhalve niet zonder tolerantie. Pleidooien voor verdraagzaamheid zijn het afgelopen decennium wat uit de gratie geweest, maar inmiddels lijkt tolerantie weer terug op de politiek-maatschappelijke agenda.[254] Als we tolerantie serieus willen nemen, zal het echter wel moeten worden geherwaardeerd. Het hedendaagse idee van tolerantie wordt namelijk gekenmerkt door een paradox: 'zij huldigt het extreme principe van de aanvaarding van alle verschillen (tussen groepen, identiteiten, waarden), maar eindigt met een rigoureuze veroordeling van alles en iedereen in verleden en heden die bij deze norm ten achter blijft'.[255] Het is dus een uitgehold begrip geworden dat wellicht ook (deels) een verklaring is voor de vigerende interpretatie van het gelijkheidsbeginsel dat hierboven aan de orde is gekomen. Maar wat is dan wel *ware* tolerantie?

Tolerantie veronderstelt allereerst dat iets moet worden afgekeurd, want er moet iets verdragen c.q. verduurd worden. Tolerantie berust dus ook op verschil en hangt samen met (ver)oordelen en het maken van onderscheid – houdingen waaraan men zich vandaag de dag liever niet 'bezondigt'. Wil er daadwerkelijk sprake zijn van tolerantie zijn dan moet bovendien sprake zijn van de mogelijkheid om de situatie te veranderen (anders is er sprake van berusting) en mag eigenbelang niet het (hoofd)motief vormen voor de tolerantie, maar eerbied, respect of genegenheid. Tolerantie betekent daarom dat je praktijken die je afwijst toch ruimte gunt uit respect voor de ander – en voor zijn vrijheid om een ander waardenpatroon, geloof of levensovertuiging aan te hangen.[256] Daarover moet niet gemakkelijk worden gedacht, want niet zelden zal dat voor degene die verdragen moet hoogst ongemakkelijk of pijnlijk zijn, juist omdat hij er een heel ander oordeel over heeft. Een tolerante houding vereist dan ook 'reflection, restraint and a respect for the right of other people to find their way to their truth'.[257]

---

253 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, p. 68.

254 | Zie de campagne van SIRE in het najaar van 2012 waarmee men een maatschappelijke discussie over tolerantie beoogt te entameren: www.tolerantie.nu.

255 | Aldus Alain Finkelkraut, geciteerd in: Herman De Dijn, 'Tolerantie, liberalisme en conservatisme', in: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2002.

256 | Maarten Neuteboom en Evert Jan Slootweg, 'Tolerantie? Maak dan een SIRE-spotje over rituele slacht', in: *de Volkskrant*, 16 oktober 2012.

257 | Frank Furedi, *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*. Continuum, London, 2011, p. 8.

6.3 Vrijheid: zelfaanvaarding en verantwoordelijkheid

De eerbied voor mensen om hun weg tot de waarheid te vinden vormt een belangrijke voorwaarde voor vrijheid. Die vrijheid van mensen begint met zelfaanvaarding.[258] Dat blijkt voor velen vandaag nog niet zo eenvoudig. Wanneer individuele autonomie en subjectiviteit worden geradicaliseerd, werpt dit de mens terug op zichzelf: hij moet kiezen en zichzelf verwerkelijken. Maar wie dat in pure vorm probeert na te jagen, zal het nooit bereiken. Het lijkt erop dat deze eigenschap van de moderne cultuur bijdraagt aan de reductie van het individu tot zijn prikkels, driften en sociale structuren waaruit hij vervolgens bevrijd moet worden.

Het fascinerende is dat in religieuze visies op de mens de aanvaarding van het leven in al zijn dimensies een bevrijdend effect heeft uit de naar binnengeslagen focus op het zelf. In de christendemocratie grijpt die zelfaanvaarding plaats doordat de enkeling zich als vrij persoon – die in staat is tot het maken van morele keuzes – deel mag weten van de gemeenschap: hij is persoon in relatie tot anderen en tot zijn Schepper. 'De mens heeft een absolute, eeuwige waarde; hij gaat niet op in het accidentele, het tijdelijke en het onmiddellijke.'[259] Het gaat er uiteindelijk om hoe het individu vormgeeft aan zijn leven in de concrete verbanden en betrekkingen waarin er een appel om hem wordt gedaan. Het gaat hier dus niet om vrijheid *en* verantwoordelijkheid alsof het twee domeinen betreft, maar om een invulling van vrijheid *als* verantwoordelijkheid of vrijheid *in* verantwoordelijkheid. Dat is waar de verantwoordelijkheid van de mens in is gegrond en waar een christendemocratische vrijheidsagenda van pluriformiteit en tolerantie begint.

Het is de verantwoordelijkheid van de mens om zelf een antwoord te formuleren op het beroep dat op een ieder van ons wordt gedaan en hem niet de autonomie te ontnemen om te zoeken naar waarden en waarheid. Het waardenpluralisme dat het gunnen van zulk een ruimte in een multireligieuze samenleving positief waardeert, wordt door sommigen gezien als een dreigende ondermijning van de sociale cohesie. Maar juist 'de ruimte om volgens de eigen religieuze waarden te leven en daaraan via maatschappelijk engagement uiting te geven staat burgerschap niet in de weg, maar draagt daartoe bij. Men is niet burger *ondanks* zijn eigen al of niet religieuze overtuigingen, maar *met* zijn eigen overtuigingen'.[260] Zulk een waardenautonomie voor burgers en hun maatschappelijke organisaties is des te belangrijker nu de overheid zich terugtrekt en de behoefte aan maatschappelijk initiatief toeneemt.

---

258 | Deze gedachten zijn ontleend aan: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, pp. 78 – 94.

259 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, p. 88.

260 | Sophie van Bijsterveld, *Burger tussen religie, staat en markt*. Inaugurele rede, uitgesproken op 2 december 2011.

6.4 Kernwaarden, gemeenschappelijkheid en burgerschap

Pluriformiteit, vrijheid en waardenautonomie zijn echter nooit onbegrensd. Het gaat altijd om contextgebonden vrijheid, die nauw verbonden is met verantwoordelijkheid. De vraag is welke grenzen wij vervolgens mogen stellen aan de vrijheid die de democratische rechtsstaat ons biedt. Het is enerzijds denkbaar diversiteit en pluriformiteit maximaal op te rekken en dat als het ijkpunt voor vrijheid te nemen. Iedereen moet kunnen doen wat hij wil, zowel individueel als in gemeenschap met anderen. De verscheidenheid die men dan voorstaat, gaat heel ver en kan ertoe leiden dat delen van de samenleving langs elkaar heen gaan leven, zich van elkaar vervreemden en burgerschap uithollen. Maar men kan anderzijds ook wijzen op de kernwaarden van de rechtsstaat: dat zijn zulke fundamentele waarden die niet mogen worden aangetast. Die bepalen de grenzen van pluriformiteit en vormen de voorwaarde voor de democratische rechtsstaat.

De paradox van de democratische rechtsstaat is dat ze is gebaseerd op een aantal voorwaarden die ze zelf niet kan garanderen, zo stelden we aan het begin van dit hoofdstuk. Die voorwaarden bestaan uit een aantal belangrijke fundamentele waarden c.q. kernwaarden.[261] Zo is de mens drager van een eigen persoonlijke verantwoordelijkheid. Vrijheidsrechten, non-discriminatie en een democratisch staatsbestel zijn daarom essentieel. Persoonlijk geloof en levensovertuiging zijn onverenigbaar met dwang, en de mens heeft het recht om daaraan via eigen instellingen – die het maatschappelijk middenveld als intermediaire kracht tussen staat en individu vormen – uiting te geven. Verder zijn mannen en vrouwen gelijkwaardig en zijn alle mensen gelijk voor de wet, ongeacht geslacht, religie, seksuele gerichtheid en wat dies meer zij.[262]

De rechtsstaat geldt als de politieke expressie van een bepaalde cultuurconstellatie. De kernwaarden waarop de rechtsstaat berust zijn geen abstracties, maar zijn historisch gegroeid en het besef ervan houdt de rechtsgemeenschap bij elkaar.[263] De cultuurhistorische achtergrond ervan is nauw verbonden met de Nederlandse geschiedenis en cultuur. Tolerantie, gewetens- en godsdienstvrijheid wortelen in de strijd tegen de Spaanse koning Philips II. Wanneer dit moreel-culturele besef verbrokkelt, raakt dit de grondslagen van de democratische rechtsstaat. De Nederlandse cultuur bestaat daarbij niet op zichzelf, maar maakt deel uit van de West-Europese cultuur als deel van de westerse beschaving en weet zich daarbij geïnspireerd door het Jodendom en christendom, het Griekse en Romeinse denken en door het humanisme en de verlich-

261 | 112*n*.
262 | 16*n*.
263 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in integratie*. Den Haag, 2003, pp. 37 – 48. Vgl. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*. Den Haag, 2007, pp. 147 – 155.

ting. Men moet er vanzelfsprekend voor oppassen niet een bepaalde traditie maatgevend te maken voor alles. Men ziet dat bijvoorbeeld gebeuren in het gebruik van de term 'joods-christelijke cultuur', die vandaag de dag onder sommige politici vooral functioneert om anderen uit te sluiten. Maar evenzeer geldt dat de bijdrage van het christendom nogal eens wordt vergeten of minzaam terzijde geschoven. Sommigen maken op hun beurt de verlichting maatgevend voor de westerse cultuur en stellen dat de rechtsstaat in louter seculiere termen moet worden gevat. In die opvatting zou een multireligieuze samenleving het niet kunnen stellen zonder een universele moraal die juist helemaal losstaat van religie. De vraag is echter of de angst van het secularisme voor de overheersing van religie niet zelf leidt tot een vorm van ethisch absolutisme, die op gespannen voet staat met de religieuze vrijheid en levensbeschouwelijke pluriformiteit die Nederland kenmerkt.[264]

De vraag naar de voorwaarden waarvan de democratische rechtsstaat leeft, wordt dus heel verschillend beantwoord en leidt niet zelden tot een paradox. Het zoeken naar de (geestelijke) voorwaarden van de rechtsstaat is zinvol, maar tegelijkertijd is het onmogelijk om in een neutrale rechtsstaat burgers bij wet voor te schrijven ook daadwerkelijk te geloven in die voorwaarden. Als de overheid dat namelijk zou doen, ontstaat niet alleen het risico dat geestelijke vrijheden worden ondermijnd, maar ook dat de democratische rechtsstaat toch een poging doet om de eigen (geestelijke) voorwaarden te garanderen. Vermeulen: 'But a *liberal* state may not – because of its own principles – ensure through the force of law that his citizens actively subscribe to these basic values, that they really *believe* in these values; it should not even pretend to be authorized to determine the mindset of the individual. […] It is this vulnerability which is part of the liberal state's essence; it is this modesty that is part of its strength'.[265]

Enerzijds kan dus niet worden verwacht dat alle mensen de moderne samenleving principieel aanvaarden in die zin dat het liberale karakter ervan wordt aanvaard. Anderzijds gaat achter de vrijheid en pluriformiteit die de democratische rechtsstaat ons biedt een *commitment* schuil. Een godsdienst of levensbeschouwing strekt zich enerzijds over alles uit, maar anderzijds moet onderscheid worden gemaakt tussen kerk en staat, tussen het profane en het seculiere domein. Het is belangrijk dat godsdiensten dit beginsel, dat nauw verbonden is met de christelijke godsdienst, aanvaarden. Tegelijkertijd moet de overheid de godsdiensten ruimte geven; dat geldt ook voor de islam – hoe graag sommigen daar vandaag de dag ook omheen zouden willen. In de

264 | Paul Cliteur, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 2007.

265 | Zie: Ben Vermeulen, 'On freedom, equality and citizenship. Changing fundamentals of Dutch minority policy and law (immigration, integration, education and religion'.

multireligieuze samenleving is net zomin plaats voor de theocratie als voor de godsdienstloze staat, maar vormt de neutrale staat het uitgangspunt.

Tolerantie en verscheidenheid zijn dus belangrijke kernwaarden, maar zij mogen op hun beurt nooit de inhoud van alle andere rechtsstatelijke waarden en grondrechten gaan bepalen. Bijvoorbeeld door met behulp van het grondwettelijk gelijkheidsbeginsel een bepaald levensbeschouwelijk perspectief te propageren of door tolerantie te laten omslaan in schijntolerantie en alleen opvattingen te 'verdragen' die de meerderheid heeft geautoriseerd. Wanneer dat gebeurt, zal de paradoxale situatie zich voordoen dat in naam van de vrijheid rechten worden afgenomen.[266] Deze spanningen vragen telkens weer om een delicate afweging van belangen, die niet kan zonder een ethiek van de matiging, die tracht de uitersten van relativisme en fundamentalisme te ontwijken.[267] Wat nodig is, is een prudente politiek die nadrukkelijk het tegenovergestelde is van een ideologische politiek. Dit ligt zeer in lijn met de christendemocratie die met zijn politiek van bemiddeling er altijd op is gericht maatschappelijke tegenstellingen te overbruggen in plaats van te vergroten. Politiek is immers per definitie schikken en plooien, de boel bij elkaar houden en rekening houden met de belangen van minderheden, omdat de democratie meer is dan de helft plus een. Kortom: maatschappelijke vrede bewerken, vormt het primaat van de overheid, zodat de mensen een stil en gerust leven kunnen leiden.

266 | James Kennedy, 'Oude en nieuwe vormen van tolerantie in Nederland en Amerika', in: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie*, pp. 244 – 255.
267 | Peter L. Berger & Anton C. Zijderveld, *Lof der twijfel*, p. 160.

© iStockphoto.com/ amphotora

7 | Samenvatting en aanbevelingen

Religie staat aan het begin van de eenentwintigste eeuw volop in de belangstelling. Dat is verrassend, want in de loop van de vorige eeuw meenden velen dat religie en modernisering onverenigbare grootheden zouden zijn. Deze gedachte is neergeslagen in de zogenaamde secularisatiethese: onder invloed van rationalisering, differentiëring en individualisering zou de rol van religie in de samenleving en de betekenis voor het individuele leven afnemen. De werkelijkheid blijkt echter weerbarstiger dan die theorie. In dit rapport is de centrale vraag wat de veranderingen in het religieuze en levensbeschouwelijke landschap van Nederland betekenen voor de bestaande maatschappelijke verhoudingen en welke plaats religie en levensbeschouwing in de samenleving toekomt.

Deze thematiek raakt het hart van de christendemocratie. De politieke filosofie en het bestaansrecht van de christendemocratie zijn nauw verbonden met het recht van burgers om zich op basis van hun godsdienst of levensovertuiging te organiseren in maatschappelijke verbanden. Dit vanuit het besef dat godsdienst en levensovertuiging implicaties hebben voor alle levensterreinen. Religie is niet louter een privéaangelegenheid, maar heeft ook publieke uitstraling. Daarmee is pluriformiteit als vanzelf gegeven en nauw verbonden met de eerbiediging van menselijke waardigheid.

Wanneer het gaat om waarden en vraagstukken van morele aard behoren het verschil en de vrijheid gekoesterd te worden. Mensen mogen er verschillende opvattingen op na houden en hun leven in overeenstemming daarmee inrichten. De staat dient op een gepaste afstand van het geestelijk domein te blijven en heeft mede daarom een gelimiteerde opdracht.

Vanuit het besef dat de christendemocratie zich niet alleen vanuit zijn mensbeeld onderscheidt van andere grote politieke stromingen, maar ook een eigen visie op de aard van de staat en de inrichting van de samenleving heeft, is een herkenbare en onderscheidende christendemocratische visie op de verhoudingen tussen religie, overheid en samenleving geboden. Dat wordt alleen maar urgenter wanneer zoals vandaag religieuze en levensbeschouwelijke spanningen zich steeds frequenter voordoen. De vraag is daarom hoe de christendemocratie zich dient te verhouden tot de huidige dilemma's over de plaats van religie in het publieke domein. In hoeverre sluiten christendemocratische beginselen nog aan bij de maatschappelijke werkelijkheid? Is het mogelijk om vanuit de christendemocratische traditie een nieuwe visie op (godsdienst) vrijheid te ontwikkelen waarbij recht wordt gedaan aan zowel pluriformiteit als gemeenschappelijkheid?

Het tekortschieten van de secularisatiethese en de transformatie van religie

De hernieuwde aandacht voor religie wordt door een aantal belangrijke, maar uiteenlopende factoren beïnvloed. Allereerst is dat het tekortschieten van de secularisatiethese. De wereld is in meerderheid nog altijd religieus. De seculari-

sering is vooral gebonden aan westelijk en centraal Europa en aan een relatief kleine, maar invloedrijke klasse van intellectuelen die een soort mondiaal secularisme vertegenwoordigen. Maar ook in het fors geseculariseerde Westen is het religieuze landschap allesbehalve eenduidig. Het ziet er naar uit dat de moderne mens de vraag naar de zin van het leven niet kan verdringen.

De interesse voor religie en levensbeschouwing is in West-Europa onmiskenbaar, maar biedt tegelijkertijd geen grond voor de stelling dat er geen secularisering plaatsvindt. Van een seculariserende trend is immers nog steeds sprake als het gaat om kerkgang, het onderschrijven van religieuze dogma's (leerstukken), de verbondenheid met de christelijke traditie en verzuilde instituties. Het lijkt er eerder op dat een soort 'geseculariseerde' religie ontstaat, die zorgt voor een transformatie van religie. De institutioneel gewortelde religie verandert in meer subjectieve, ongebonden vormen van religiositeit, waarin nieuwe praktijken in relatie tot het eigen leven, de individuele beleving en de vormgeving van de eigen c.q. gemeenschappelijke identiteit worden gesacraliseerd. Bij deze '(nieuwe) spiritualiteit' staat over het algemeen niet de institutie maar het individu centraal, de verhouding tot God en medemens is niet hiërarchisch maar horizontaal, in plaats van verlossing heeft de mens balans nodig en de persoonlijke ervaring vertegenwoordigt het voornaamste gezag.

Ten tweede springt de opkomst van de islam in het oog, die zich met name in de West-Europese samenlevingen een plaats heeft verworven door de immigratie van substantiële aantallen moslims. De integratie van deze groepen verloopt van tijd tot tijd moeizaam en zeker wanneer dit leidt tot controverses van godsdienstige aard bepaalt dit mede het beeld van religie en in het bijzonder van de islam. Het ongemak met de islam vloeit deels voort uit het feit dat deze godsdienst de traditionele verschijningsvorm en aard heeft, die in West-Europa juist is afgebrokkeld. Nog minder positief voor het imago van religie is de manifestatie van haar fundamentalistische vorm, waarbij nu vooral de politieke islam en het terrorisme uit naam van de islam zich – vooral in mondiaal opzicht – aan ons opdringen.

Een laatste oorzaak is gelegen in de toenemende afstand tussen sommige morele opvattingen van orthodoxe gelovigen en de in de liberaalseculiere samenleving gangbaar geworden normen en waarden. Het lijkt erop dat de omringende samenleving hiervoor steeds minder begrip op kan brengen en zich in toenemende mate stoort aan de van de meerderheid afwijkende – en volgens hen ook grotendeels onverdraagzame – morele opvattingen van bepaalde gelovigen. Vooral aan de gedragingen die uit deze opvattingen voortvloeien, wil men grenzen stellen. Hetzelfde geldt in versterkte mate voor de morele opvattingen van (orthodoxe) moslims.

Controverses over religieuze uitingen en maatschappelijke onderstromen
Deze maatschappelijke ontwikkelingen leiden ertoe dat steeds vaker sprake is van discussies over de publieke uitingsvormen van religieuze overtuigingen. Zij zijn grotendeels het gevolg van culturele ontwikkelingen die samenhangen met de moderniteit. Het instrumentele denken dat gericht is op maakbaarheid en functionaliteit beschouwt religie al snel als iets wat strijdig is met rationalisme en daarom secundair. Individualisme heeft het gezag van tradities, gemeenschappen en 'het hogere' sterk ondermijnd. We zien dan ook een toenemend aantal botsingen – zowel juridisch, politiek-maatschappelijk als cultureel – zich in de afgelopen jaren voordoen.

Daarin lijkt te worden gezocht naar een nieuw maatschappelijk evenwicht tussen verschillende levensbeschouwelijke groepen. Zo was in de Tweede Kamer een grote meerderheid voor een verbod op het onverdoofd ritueel slachten binnen de joodse en islamitische geloofstraditie. De Amsterdamse gemeenteraad pleitte herhaaldelijk voor een verbod op subsidies aan christelijke organisaties, zoals *Youth for Christ* en het *Scharlaken Koord*, vanwege hun beleid om uitsluitend christelijk personeel te werven. Andere hete hangijzers vormden onder meer de positie van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar, de positie van homoseksuele leerkrachten op reformatorische scholen en het veelbesproken boerkaverbod. De spanningen in Nederland staan niet op zichzelf. Zo verbood het Europees Hof voor de Rechten van de Mens in eerste instantie kruisjes in klaslokalen van het Italiaanse onderwijs. In al deze kwesties wordt de vraag gesteld in hoeverre de morele opvattingen van gelovigen, de eventueel daaraan gerelateerde gedragingen, en culturele uitingen van religie gerespecteerd of getolereerd mogen worden. De ruimte daarvoor lijkt af te nemen en dat is het gevolg van dieperliggende maatschappelijke onderstromen, die samenhangen met de moderniteit. Zo zorgt bijvoorbeeld individualisering ervoor dat vooral geïnstitutionaliseerde vormen van religie waarin het zwaartepunt meer ligt bij de gemeenschap en de traditie onder druk staat. Rationalisering leidt er op haar beurt toe dat gelovig zijn als irrationeel wordt ervaren en religie als onwetenschappelijk. Religieuze rituelen als ritueel slachten en jongetjesbesnijdenis laten zich in dit licht voor velen maar moeilijk begrijpen.

Rechtsstatelijke randvoorwaarden
De plaats van religie en levensbeschouwing in de samenleving wordt vaak ingevuld aan de hand van drie rechtsstatelijke beginselen: de scheiding van kerk en staat, de neutraliteit van de overheid en de vrijheid van godsdienst. Als randvoorwaarden zijn deze beginselen waardevol, maar ze hebben ook ieder hun beperkingen. De interpretatie ervan wordt bovendien ingekleurd door een aantal maatschappelijke vooronderstellingen, zoals de idee dat de samenleving sterk is geseculariseerd, de afstand tussen overheid en religie zo groot mogelijk moet zijn omdat het geloof een strikte privéaangelegenheid zou zijn, het

schijnbaar uitzonderlijke karakter van religie als maatschappelijk verschijnsel en grondrechten als puur individuele vrijheden. De werking van deze beginselen moet echter vooral in de verander(en)de maatschappelijke context worden gezien.

In de context van vandaag is immers niet alleen ons begrip van religie ingrijpend veranderd, dat geldt ook voor de positie en de rol van de overheid. De scheiding tussen publiek en privaat is diffuser geworden, door globalisering en internationalisering verliezen de grenzen van staten aan betekenis en de overheid trekt zich na aanvankelijke verstatelijking van maatschappelijke organisaties terug uit de samenleving. Dat alles gebeurt in een samenleving waarin de religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit enorm is toegenomen.

De scheiding van kerk en staat

Vragen over de verhouding tussen overheid en godsdienst staan voortdurend in de aandacht. Is het een politiefunctionaris toegestaan een ketting met een kruisje te dragen? Mag een ambtenaar van de burgerlijke stand vanwege gewetensbezwaren afzien van een huwelijksvoltrekking van paren van gelijk geslacht? Kunnen (bijgebouwen van) kerken tijdens verkiezingen gebruikt worden als stembureau? Bij dit soort vragen wordt vaak teruggegrepen op het scheidingsbeginsel. Maar de vraag is welke betekenis het scheidingsbeginsel in dit verband precies toekomt. De opvattingen daarover blijken in het politiek-maatschappelijke debat danig uiteenlopend en worden vaak ingegeven door bepaalde vooronderstellingen, zoals de gedachte dat politiek en religie eigenlijk gescheiden zouden moeten zijn en dat religie een strikte privéaangelegenheid is.

In principe betekent het scheidingsbeginsel niets meer en niets minder dan dat er een institutionele scheiding is tussen beide instituties en dat er tevens geen rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap over en weer mag zijn. De kerk mag dus niet regeren (theocratie) en de overheid mag burgers geen geloof of levensbeschouwing opleggen (bijv. atheïstische staat). Dat betekent dus dat de staat de levensbeschouwelijke principes van kerkgenootschappen, maar ook van verenigingen en organisaties, in beginsel moet respecteren. Omgekeerd moeten de kerkgenootschappen de neutraliteit van de overheid respecteren. In Nederland kennen we geen staatskerk of strikte laïcité, maar een gematigde vorm van het scheidingsprincipe: de overheid is pluralistisch van aard en behandelt alle (erkende) religies en levensbeschouwingen gelijkwaardig.

In de praktijk betekent de pluralistische interpretatie van het scheidingsbeginsel dat religie zich in het publieke domein manifesteert en dus geen strikte privéaangelegenheid is. De gebruikelijke situering van religie in het privédomein geeft vooral aan dat godsdienst in principe geen zaak van de overheid is. In werkelijkheid blijkt dit onderscheid tussen publiek en privé niet mogelijk en

is er een voortdurende wisselwerking tussen beide domeinen vanwege de met levensovertuiging samenhangende mensbeelden en maatschappijopvattingen. Ook van een minister-president hoeft niet te worden verwacht dat hij zijn diepste overtuiging thuis laat op het moment dat hij een land bestuurt.

De scheiding van kerk en staat moet dus niet worden opgevat als een waterscheiding. Het scheidingsbeginsel staat ook geen samenwerking of financiële betrekkingen tussen overheidsinstellingen en religieuze organisaties in de weg wanneer men een gemeenschappelijk doel heeft. Bijvoorbeeld in het welzijnswerk of bij de instandhouding van religieus en cultureel erfgoed. Zeker nu de overheid zich richt op haar kerntaken en burgers weer meer verantwoordelijkheid voor elkaar moeten gaan nemen, zal de overheid bij haar faciliterende taken niet kunnen zonder het netwerk van religieuze organisaties. Natuurlijk zijn er wel randvoorwaarden aan deze samenwerking. Zo mag de overheid geen specifieke geloofsgemeenschap bevoordelen boven anderen en mogen subsidieaanvragen niet getoetst worden aan inhoudelijke normen ten aanzien van de geloofsleer. Tegelijkertijd moeten de activiteiten die met overheidsgeld worden gefinancierd in principe een publiek doel dienen. Dat betekent echter niet dat het bij de samenwerking tussen de overheid en religieuze organisaties uitsluitend zou moeten gaan om de verwezenlijking van niet-geloofsgebonden overheidsdoelstellingen. De geestelijke zorg in het gevangeniswezen bijvoorbeeld kan niet losgezien worden van geloofsgebonden doelstellingen.

De neutraliteit van de overheid en de onmogelijkheid van waardeneutraliteit

De neutraliteit van de overheid houdt in dat de staat onpartijdig is ten aanzien van religie, maar die neutraliteit kan alsnog op uiteenlopende wijzen gestalte krijgen. Nederland is van oudsher bekend met een zekere religieuze en culturele pluriformiteit en heeft in de omgang met verschillende levensbeschouwingen vooral aansluiting gezocht bij het zogenaamde concept van inclusieve neutraliteit. Neutraal wil in de Nederlandse traditie daarom zeggen onpartijdig en betekent dat alle levensbeschouwingen in principe dezelfde ruimte krijgen in het publieke domein. Dat houdt tevens in dat de staat geen levensovertuiging bevordert of een visie op het goede leven voorschrijft aan zijn burgers.

Een zekere spanning rondom de neutraliteit van de overheid blijft echter altijd aanwezig. Allereerst zijn de scheiding van kerk en staat en de neutraliteit van de overheid zelf geen neutrale, waardevrije concepten. De moderne democratische rechtsstaat veronderstelt toch een zekere minimale gemeenschappelijkheid, die in de wet tot uitdrukking komt en waardoor absolute neutraliteit onmogelijk is. De vrijheid van burgers is niet puur individueel, maar wordt beïnvloed door gemeenschapswaarden die niet simpelweg het gevolg zijn van rationele keuzen, maar grotendeels samenhangen met religieuze en culturele tradities. In de huidige multireligieuze en multi-etnische samenleving klinkt in het publieke debat steeds vaker de roep om exclusieve vormen van neutrali-

teit gekoppeld aan een seculier burgerschapsideaal. Religie moet in die visie zoveel mogelijk buiten de publieke sfeer worden gehouden. Wanneer we ons echter realiseren dat dit ideaal van het secularisme als levensbeschouwing zelf allerminst neutraal is, is het gezien de veelkleurigheid van *alle* levensbeschouwingen beter te kiezen voor inclusieve neutraliteit. Een keuze dus voor een onpartijdige overheid en een pluriforme samenleving.

Grondrechten: de vrijheid van godsdienst in de democratische rechtsstaat
De huidige discussies over de publieke uitingsvormen van godsdienstige overtuigingen worden vaak beheerst door het spanningsveld tussen godsdienstvrijheid en het gelijkheidsrechten. De uitoefening van de vrijheid van godsdienst – en in het verlengde daarvan de vrijheden van vereniging en onderwijs – lijkt zo problematisch te worden. Immers, die vrijheid kan er toch niet toe strekken dat discriminatie wordt toegestaan? Hoe begrijpelijk die vraag wellicht ook is, een te gretige instemming ermee heeft tot gevolg dat de pluriformiteit van de samenleving en religieuze uitingsvormen als ritueel slachten juist onder druk komen te staan.

Grondrechten beogen een staatsvrije sfeer te scheppen voor individuele burgers, groepen en organisaties. Ook ten aanzien van de vrijheid van godsdienst heeft iedere burger in beginsel het recht om zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen te belijden. Beroep op grondrechten met betrekking tot religie zien we op verschillende niveau's veelvuldig voorkomen: bij de overheid, in maatschappelijke organisaties, groepen en tussen individuen en in de samenleving. Kenmerkend voor de debatten over godsdienst in de laatste decennia is dat de nadruk daarin is komen te liggen op de grondrechten van burgers. Daarbij worden opvallend vaak de rechten van het individu centraal gesteld. Maar grondrechten hebben als gezegd echter niet louter betrekking op individuen. Sommige – zoals de godsdienstvrijheid en de vrijheid van vereniging – hebben zelfs een expliciete collectieve dimensie. Mensen hebben het recht om organisaties op te richten waarbinnen hun overtuiging tot uitdrukking wordt gebracht.

Ten aanzien van grondrechten is het belangrijk om te beseffen dat grondrechten vrijheidsrechten zijn. Primair zijn zij bedoeld om de burger tegen de overheid te beschermen (verticale werking). Sinds enkele decennia hebben grondrechten ook horizontale werking gekregen, ofwel werken zij tussen burgers onderling. Deze werking moet echter terughoudend worden toegepast en mag er niet toe leiden dat de overheid langs deze weg te veel ingrijpt in het leven van burgers.

Religie en levensbeschouwing: van belang voor de samenleving
De drie hierboven besproken beginselen zijn dus niet bedoeld om religie en levensbeschouwing zo ver mogelijk uit het publiek domein te houden. Nog min-

der zijn het privileges louter ten gunste van gelovigen. Integendeel, religie en levensbeschouwing werken door in de samenleving en dat is om verschillende redenen juist van belang voor een sterke *civil society*.

De realiteit gebiedt ook te zeggen dat religie niet alleen maar iets moois is. Uitwassen van religie of de ideologische varianten ervan kunnen negatief inwerken op de samenleving of zelfs de democratische rechtsstaat ondermijnen. We kennen allemaal de voorbeelden van extremisme, geweld, misbruik en onderdrukking in naam van religie. Dit soort uitwassen moet worden tegengegaan. Tegelijkertijd moet daaruit niet de conclusie worden getrokken dat religie een gevaarlijk goedje is. Dat zou net zo vooringenomen zijn als het eenzijdig bejubelen van religie. De vraag moet uiteindelijk zijn onder welke voorwaarden en omstandigheden het kwade in de mens de overhand krijgt binnen welke levensbeschouwing dan ook.

Religie blijkt in praktische zin minstens zo vaak waardevol voor de samenleving. Uit onderzoek blijkt dat kerken en religieuze (welzijns)organisaties substantieel bijdragen aan het welzijnswerk in Nederland. In ons land doneren regelmatige kerkgangers, vergeleken met hun landgenoten die zelden of nooit ter kerke gaan, gemiddeld vier keer zoveel aan goede doelen (twee keer zoveel aan niet-kerkelijke doelen). Ze doen aanzienlijk vaker dan de rest van de bevolking vrijwilligerswerk, ook als het gaat om vrijwilligerswerk dat niet gericht is op kerkelijke organisaties, en geven ook vaker mantelzorg. Bovendien valt op dat de trouwste kerkgangers het meeste vrijwilligerswerk doen, ook als het gaat om ‘seculier vrijwilligerswerk’ (dus niet alleen ten behoeve van de eigen kerk of religieuze organisatie). Recent onderzoek heeft aangetoond dat geestelijke waarden, morele beginselen en spirituele motieven er in het moderne bestaan toe doen. Veel Nederlanders laten zich hierdoor inspireren en streven op basis daarvan hoge idealen na. Langs deze weg vormen religie en levensbeschouwing een belangrijk grondmotief voor uiteenlopende vormen van sociaal-maatschappelijke inzet, zoals het verrichten van welzijnswerk.

Het sociaal kapitaal van religie is bovendien breder dan werken van liefde. Onderzoek laat zien dat religieuze gemeenschappen tevens een stimulans vormen voor de ontwikkeling van burgerlijke vaardigheden, democratische houdingen, prosociale waarden en maatschappelijke participatie. Een ruime meerderheid van de Nederlanders ervaart dat ook zo en wijst op het belang van religie voor het behoud van normen en waarden en de spiegel die het ons voorhoudt over hoe we goed moeten samenleven. Hetzelfde geldt voor de bijdrage van religie aan de sociale cohesie, burgerschap en de (nationale) identiteit. Bij rampen en herdenkingen weet ruim driekwart van de Nederlanders de rol van religie te waarderen en bijna de helft vindt religie van belang voor de identiteit van Nederland en Europa.

Veel maatschappelijke verbanden – van kerken tot verenigingen – in Nederland worden geconstitueerd door religie. Het maatschappelijk weefsel

van de samenleving wordt zo mede in stand gehouden dankzij de godsdienstige en levensbeschouwelijke inspiratie van mensen en vormt zo een rijkgeschakeerde *civil society*, die bovendien functioneert als buffer tussen staat en individu. Religie biedt mensen richting, oriëntatie en zingeving en draagt al eeuwenlang bij aan cultuur, architectuur, kunst en muziek. De identiteit van mensen wordt niet zelden sterk bepaald door religie en van daaruit ervaren zij een sterke betrokkenheid op de werkelijkheid om hen heen. Op basis van de eigen overtuigingen dragen burgers bij aan de samenleving en die vrijheid komt de mens ook toe.

In deze laatste zin begrepen geldt religie in beginsel ook als een belangrijke bron van waarden, vindplaats van deugden en aanknopingspunt voor zingeving. Vanuit dat perspectief is religie ook van belang voor de moderne democratische rechtsstaat, omdat zij berust op voorwaarden die ze zelf niet kan garanderen. Vanuit het perspectief van de democratische rechtsstaat heeft de overheid daarom de verantwoordelijkheid om een maatschappelijk klimaat te respecteren en te bevorderen dat daarmee in lijn ligt. Negatieve religieuze ontwikkelingen die de democratische rechtsstaat kunnen eroderen moeten worden afgeremd. Het laatste decennium heeft in dit verband de nadruk gelegen op het islamitisch radicalisme. Maar het is evenzeer van belang om de positieve bijdragen te stimuleren. De waarde van religies is dat zij – zoals ook de gerenommeerde filosoof Habermas het uitdrukt – zingevende oriëntaties aanreiken in de publieke sfeer. Voor Nederland, als onderdeel van de westerse beschaving, hebben door het christendom ingegeven waarden een belangrijke rol gespeeld bij de totstandkoming van de democratische rechtsstaat.

Vrijheid, pluriformiteit en tolerantie

Pluriformiteit is in de Nederlandse samenleving van de 21ste eeuw een gegeven. Dat geldt niet alleen in levensbeschouwelijk opzicht. Het wordt bijvoorbeeld ook zichtbaar in de vele etniciteiten en levensstijlen. In de christendemocratie is pluriformiteit van de samenleving behalve een feit ook een waarde. De mens is namelijk een relationeel en maatschappelijk betrokken wezen. Hij is dus meer dan een individu. Binnen de verschillende gemeenschappen en verbanden van mensen bloeit de kracht van de samenleving in al haar veelzijdigheid en veelvormigheid. Het maatschappelijk en politiek handelen van mensen kan bovendien niet los worden gezien van de innerlijke roeping – het appel – dat op ieder mens wordt gedaan. De waardigheid van de mens bestaat er onder meer uit dat hij in vrijheid kan zoeken naar de vervulling van zijn leven en naar de zin van het bestaan. In de visie van de christendemocratie kan en hoeft dit verlangen dat mensen ten diepste motiveert niet buiten het publieke en politieke domein te blijven. Dat brengt ook nadrukkelijk een bepaalde waardeautonomie voor burgers en maatschappelijke organisaties met zich.

Met pluriformiteit is vandaag de dag echter iets tegenstrijdigs aan de hand. Natuurlijk associëren wij het nog met ruimte voor verschil, maar doordat het beginsel vooral wordt ingekleurd door het non-discriminatiebeginsel leidt dit er juist toe dat pluriformiteit onder druk komt te staan. Er is een neiging om een specifieke vorm van gelijkheid – namelijk een door de meerderheid ingevulde idee van gelijkheid – als gemeenschapsregel maatgevend te maken voor de gehele samenleving. Een heroriëntatie op de oorspronkelijke doelstelling van het gelijkheidsbeginsel is daarom nodig: gelijkheid moet worden geïnterpreteerd op een manier die juist verscheidenheid mogelijk maakt. Gelijkheid sluit geen mensen uit, maar is een beginsel van waaruit recht moet worden gedaan aan de gedifferentieerde identiteit van mensen. Alleen dan kan ook recht worden gedaan aan het fundament van gelijkheid: menselijke waardigheid. Dat betekent dat de eigenheid en verscheidenheid van mensen erkenning verdient, ook als het gaat om een religieuze c.q. levensbeschouwelijke identiteit en de ideële inbreng die zij op basis daarvan hebben in de samenleving.

Wanneer we daadwerkelijk recht willen doen aan de verscheidenheid van identiteiten van mensen dan kunnen we niet zonder (een herwaardering van) tolerantie. Tolerantie staat onder druk omdat de meerderheid op basis van de waarden die zij belangrijk vindt steeds minder rekening houdt met afwijkende minderheidsopvattingen, die echter tot de elementaire democratische vrijheden behoren. Tolerantie betekent echter dat je praktijken die je afwijst toch accepteert uit respect voor de ander – en zijn vrijheid om een ander waardenpatroon, geloof of levensovertuiging aan te hangen. Ook als we dat zelf hoogst ongemakkelijk of pijnlijk vinden omdat we er een heel ander oordeel over hebben.

Grenzen aan pluriformiteit: kernwaarden en de eis van minimale gemeenschappelijkheid

Aan de vrijheid en pluriformiteit die de democratische rechtsstaat ons biedt mogen grenzen worden gesteld. Het is denkbaar diversiteit en pluriformiteit maximaal op te rekken en dat als het ijkpunt voor vrijheid te nemen. Iedereen moet kunnen doen wat hij wil, zowel individueel als in gemeenschap met anderen. De verscheidenheid die men dan voorstaat, gaat heel ver en kan ertoe leiden dat delen van de samenleving langs elkaar heen gaan leven en van elkaar vervreemden. Maar men kan ook wijzen op de kernwaarden van de rechtsstaat: dat zijn zulke fundamentele waarden dat zij niet mogen worden aangetast, de grenzen van pluriformiteit bepalen en de voorwaarde vormen voor de democratische rechtsstaat. Die kernwaarden zijn historisch gegroeid en het besef ervan houdt de rechtsgemeenschap bij elkaar. De cultuurhistorische achtergrond van de democratische rechtsstaat is nauw verbonden met de Nederlandse geschiedenis en cultuur, die deel uitmaakt van de West-Europese cultuur als deel van de westerse beschaving en zich daarbij geïnspireerd weet

door het Jodendom en het christendom, het Griekse en Romeinse denken en het humanisme en de verlichting.

Belangrijke kernwaarden uit deze tradities zijn de erkenning van mens als drager van een eigen persoonlijke verantwoordelijkheid, waarbij vrijheidsrechten, non-discriminatie bepalen en een democratisch staatsbestel essentieel zijn. Persoonlijk geloof en levensovertuiging zijn onverenigbaar met dwang, en de mens heeft het recht om daaraan via eigen instellingen – die het maatschappelijk middenveld als intermediaire kracht tussen staat en individu vormen – uiting te geven. Verder zijn mannen en vrouwen gelijkwaardig en zijn alle mensen gelijk voor de wet, ongeacht geslacht, religie, seksuele gerichtheid en wat dies meer zij.

Deze kernwaarden vormen als het ware de (geestelijke) voorwaarden van de rechtsstaat. De paradox is dat het tegelijkertijd onmogelijk is om in een neutrale rechtsstaat burgers bij wet voor te schrijven ook daadwerkelijk te geloven in die voorwaarden. In deze situatie schuilt onmiskenbaar een zekere kwetsbaarheid, die echter ook de kracht is van de vrijheid die de democratische rechtsstaat biedt. Deze vrijheid kan niet zonder een prudente politiek, die tracht de uitersten van relativisme en fundamentalisme te ontwijken. De politiek van bemiddeling die de christendemocratie voorstaat, is er daarom altijd op gericht maatschappelijke tegenstellingen te overbruggen in plaats van te vergroten. Politiek is immers per definitie schikken en plooien, de boel bij elkaar houden en rekening houden met de belangen van minderheden, omdat de democratie meer is dan de helft plus een. Kortom: maatschappelijke vrede bewerken, vormt het primaat van de overheid, zodat de mensen een stil en gerust leven kunnen leiden.

7.1 Aanbevelingen

In dit rapport hebben we gezien welke spanningsvelden zich in de hedendaagse samenleving voordoen met betrekking tot religie en levensbeschouwing. Ontwikkelingen als secularisering en de transformatie van religie, het ontstaan van een multireligieuze samenleving, de opkomst van de islam in Nederland, de verandering van wat onder het publieke domein wordt verstaan, de terugtrekkende overheid en globalisering doen nieuwe vragen rijzen over de rol van geloof in de samenleving. Gebleken is dat de spanningen inzichtelijker worden vanuit de verhouding tussen moderniteit en religie. Onder meer instrumentalisme en individualisme transformeren religie niet alleen, maar zetten zich er soms ook nadrukkelijk tegen af. Vanuit zowel sociologisch onderzoek naar religie als vanuit de politieke filosofie van de christendemocratie hebben wij dat beeld genuanceerd en geconstateerd dat religie en levensbeschouwing heel wezenlijk zijn voor de mens.

We hebben vervolgens gewezen op een aantal maatschappelijke voorondersteLlingen die de beginselen van scheiding van kerk en staat, neutraliteit van de overheid en vrijheid van godsdienst inkleuren. Gepoogd is te midden van alle dynamiek een interpretatie te geven die recht doet aan de complexe werkelijkheid van religie en levensbeschouwing in de samenleving. Zo beoogt het scheidingsbeginsel niet het wegdringen van religie en levensbeschouwing uit de overheid, de politiek of de samenleving. De scheiding van kerk en staat vormt juist een waarborg voor vrijheid en garandeert dat iedereen – gelovig, agnostisch of ongelovig – in het publieke domein (en dus ook in de politiek) kan meedoen. Juist ook vanuit het besef dat absolute neutraliteit absoluut onmogelijk is. Hetzelfde geldt ten aanzien van de vrijheidsrechten: zij zijn er niet om een gelijkheid te bewerkstelligen die gelijkschakelt, maar die verscheidenheid mogelijk maakt en die recht doet aan de unieke identiteit van mensen. Kortom, deze beginselen vormen goede randvoorwaarden voor waar het uiteindelijk om gaat: vrijheid en pluriformiteit. Tegelijkertijd is duidelijk geworden dat er ook noodzakelijk grenzen zijn gesteld aan de vrijheden die de democratische rechtsstaat ons biedt. In de christendemocratie is altijd oog geweest voor het belang van een rechtscultuur, voor kernwaarden, voor gemeenschappelijkheid en voor burgerschap. Op basis van deze analyses doen we hieronder een aantal aanbevelingen, die vooral zijn bedoeld als handreikingen voor een goede omgang met religie en levensbeschouwing in de samenleving.

7.1.1 Religie en levensbeschouwing

1. *Benader religie niet als een geïsoleerd verschijnsel*
   De nadruk op individuele godsdienstvrijheid en godsdienst als een (strikte) privéaangelegenheid heeft ervoor gezorgd dat de maatschappelijke doorwerking van religie in de samenleving buiten beeld is geraakt. Nu de aandacht voor religie herleeft, komt ineens een beeld van religie naar voren als een eigensoortig – soms zelfs vreemdsoortig – fenomeen. Dat is opmerkelijk, want religie is een zeer permanent verschijnsel in de mensheidsgeschiedenis. Op zijn minst is het een antropologisch gegeven dat de mens is gegrepen door vragen van zingeving en religieus is.

2. *Sluit religie en levensbeschouwing niet op in een verondersteld privédomein*
   Het onderscheid tussen publiek en privé is een belangrijke constitutionele en politiek-filosofische constructie. Deze onderscheiding betekent echter geen absolute scheiding: het publieke en het private grijpen op tal van plaatsen in elkaar, komen elkaar tegen en transformeren ook door de tijd heen. Het doet geen recht aan de complexe werkelijkheid om godsdienst en levensbeschouwing aan de hand van deze constructie op te sluiten in een privédomein. De mens als sociaal wezen beleeft zijn godsdienst juist ook in

maatschappelijke verbanden.

7.1.2 Religie in de samenleving

3. *Laat de overheid nabijheid en betrokkenheid tonen bij gezamenlijke belangen samenleving*
   Welzijnsorganisaties en kerken vertegenwoordigen belangrijk sociaal kapitaal. Ondersteuning en tegemoetkoming van deze organisaties is geen uitdrukking van een geprivilegieerde positie voor religie, maar is goed voor de samenleving als geheel. Koudwatervrees van (lokale) overheden om samen te werken met religieuze organisaties is onnodig.

4. *Herwaardeer tolerantie en werkelijke verdraagzaamheid*
   Wanneer we daadwerkelijk recht willen doen aan de verscheidenheid van identiteiten van mensen dan kunnen we niet zonder (de herwaardering van) tolerantie. Het hedendaagse idee van tolerantie wordt gekenmerkt door een paradox. De meerderheid bepaalt tegenwoordig namelijk wat tolerantie inhoudt en wie of wat als intolerant moet worden aangemerkt en uitgesloten. Tolerantie betekent echter dat je praktijken die je afwijst toch accepteert uit respect voor de ander en zijn vrijheid om een ander waardenpatroon, geloof of levensovertuiging aan te hangen. Ook als we dat zelf hoogst ongemakkelijk of pijnlijk vinden omdat we er een heel ander oordeel over hebben.

5. *Respecteer de verschillende domeinen van de samenleving*
   In de ordening van de relaties tussen overheid, godsdienst en samenleving is het van belang om oog te houden voor de verschillende domeinen van de samenleving (bijvoorbeeld de staat, de politiek, de economie en het sociale domein). Niet zelden klinken vanuit de Tweede Kamer oproepen om de publieke uitingen van religie terug te dringen, ook wanneer dit buiten het domein van de overheid valt. De publieke ruimte is echter niet van de staat, maar van de samenleving. Evenmin is het vanuit het oogpunt van domeinonderscheiding aan de overheid om zich vergaand te bemoeien met de maatschappelijke verbanden van burgers. Alleen wanneer de publieke gerechtigheidsnorm in het geding is, dient de overheid op te treden.

7.1.3 Religie en overheid

6. *Ga het gesprek aan en leer de godsdiensten en levensbeschouwingen kennen waar nodig*
   Nederland is in religieus en levensbeschouwelijk opzicht een pluriform land. Het belang van de dialoog is dan onmiskenbaar. Erkenning en

het leren kennen van godsdiensten en levensbeschouwingen kan veel onbegrip voorkomen. Overheden moeten het gesprek en regelmatig contact metvertegenwoordigers van religies dan ook niet schuwen. De dialoog vraagt om een open houding van beide kanten.

7. *Respecteer de scheiding van kerk en staat, maar vat het scheidingsbeginsel niet op als een waterscheiding*
   De scheiding van kerk en staat betekent dat er een institutionele scheiding is tussen beide instituties en dat er tevens geen rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap over en weer mag zijn. De kerk mag dus niet regeren en de overheid mag burgers geen geloof of levensbeschouwing opleggen. De scheiding van kerk en staat impliceert dus geen waterscheiding. In de praktijk betekent dit dat het scheidingsbeginsel in principe geen samenwerking of financiële betrekkingen tussen overheidsinstellingen en religieuze organisaties in de weg staat wanneer men een gemeenschappelijk doel heeft.

8. *Speel vrijheid(srechten) en gelijkheid(srechten) niet tegen elkaar uit*
   Vrijheid en gelijkheid gelden vandaag de dag als belangrijke waarden in de moderne democratische rechtsstaat. Zij kunnen gaan fungeren als tegengestelde waarden, waarbij in naam van de vrijheid mag worden gediscrimineerd of in naam van de gelijkheid de pluriformiteit van de samenleving en de vrije zelforganisatie van burgers onder druk komt te staan. Het is zaak beide waarden in het oog te blijven houden, waarbij het gelijkheidsbeginsel dient te worden geïnterpreteerd naar de oorspronkelijke bedoeling, namelijk op een manier die juist verscheidenheid mogelijk maakt. Zo kan meer recht worden gedaan aan de eigen identiteit van mensen. En aan het fundament van gelijkheid: menselijke waardigheid. Zo blijft ook de vrijheid beter gewaarborgd.

9. *Houd als overheid gepaste afstand bij waardenconflicten*
   De waarden die mensen aanhangen vloeien over het algemeen voort uit religieuze of levensbeschouwelijke voorkeuren. Burgers en hun verbanden komt daarin een grote mate van (waarden)autonomie toe. Distantie en terughoudendheid van de overheid zijn hier daarom geboden. Dit geldt te meer als het gaat om waarden die zich nog aan het uitkristalliseren zijn in de samenleving.

10. *Stimuleer processen die van belang zijn voor de democratische rechtsstaat en rem ondermijnende ontwikkelingen af*
    Religies en levensbeschouwingen reiken zingevende en morele oriëntaties aan in de publieke sfeer die van belang zijn voor de fundamentele waarden

van de democratische rechtsstaat. Daar waar die fundamentele waarden worden ondermijnd en mensen bijvoorbeeld radicaliseren dient de overheid op te treden.

11. *Weeg conflicterende (grondrechtelijke) belangen op proportionele wijze tegen elkaar af*
    Veel van de huidige wetsvoorstellen die de vrijheid van godsdienst beogen te beperken, zijn in hoge mate symbolisch en vormen niet de oplossing van een prangend probleem (bijvoorbeeld de kwestie van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar). De wetgever dient hier oog te hebben voor een proportionele afweging van belangen. Wat door de meerderheid wordt gezien en ervaren als een belangrijke symbolische of principiële daad vormt voor sommige minderheidsgroepen een fundamenteel kernprobleem (bijvoorbeeld de praktische uitsluiting van het ambt van trouwambtenaar of een verbod op onbedwelmd ritueel slachten). Het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens spreekt bij grondrechtenbeperkingen niet voor niets van de eis dat een beperking ‘noodzakelijk in een democratische samenleving’ en ‘proportioneel’ moet zijn.

12. *Durf te differentiëren in de omgang met godsdiensten*
    De eis van gelijkheid moet worden bezien in de maatschappelijke, culturele en historische context. Alleen gelijke gevallen hebben volgens de Grondwet recht op gelijke behandeling. Op uiteenlopende wijzen kunnen verschillen tussen godsdiensten, bijvoorbeeld vanwege hun culturele inbedding zoals zichtbaar wordt in nationale feestdagen of de zondagsrust, relevant worden.

Literatuurlijst

An-Na'im, A.A., *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, New York, 1996.

Ardenne, A. van, 'The cartoon crisis: a distorted picture', in: *Yemen Times*, nr. 14, 27 februari 2006.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Vertaald door Christine Pannier en Jean Verhaege, Historische Uitgeverij, Groningen, 2009.

Aristoteles, *Politica*. Vertaald door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels, Historische Uitgeverij, Groningen, 2012.

Augustinus, A., *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Ambo, Amsterdam, 2004.

Augustinus, A., *De stad van God*. Vertaald en ingeleid door Gerard van Wijdeveld, Ambo, Amsterdam, 2002.

Balkenende, J.P., *Overheidsregelgeving en maatschappelijke organisaties*. Samsom H.D. Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn, 1992.

Beer, P. de, 'Waarom vrijheid van godsdienst uit de grondwet kan', *Socialisme en Democratie*, 2007, nr. 10, pp. 18 – 24.

Becker, J., en Hart, J. de, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie.* Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2006.

Berger, P.L., & Zijderveld, A.C., *Lof der twijfel. Hoe we overtuigingen kunnen koesteren zonder daarbij fanatiek te worden*. Cossee, Amsterdam, 2009.

Berger, P.L., 'The Desecularisation of the World: A Global Overview', in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

Berlin, I., *Twee opvattingen van vrijheid*. Vertaald door Tine Ausma, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2010.

Berman, H.J., *Law and Revolution*. *The formation of the western legal tradition*. Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Bernts, T., Dekker, G., en Hart, J. de, *God in Nederland 1996 – 2006*. Uitgeverij Ten Have, Kampen, 2007.

Bernts, T., Jong, G. de, en Yar, H., 'Een religieuze atlas van Nederland', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

Bessems, K., 'Doe niet zo hysterisch', in: *De Pers,* 15 maart 2011.

Bijsterveld, S.C. van, *Burger tussen religie, staat en markt*. Inaugurele rede, uitgesproken op 2 december 2011.

Bijsterveld, S.C. van, 'Publieke gerechtigheid', in Wetenschappeljk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*. Den Haag, 2011.

Bijsterveld, S.C. van, *Overheid en godsdienst. Herijking van een onderlinge relatie*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2009.

Bijsterveld, S.C. van, 'Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

Bijsterveld, S.C. van, 'Inleiding hoofdstuk 1', in: Koekkoek, A.K., (red.), *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*. W.E.J. Tjeenk Willink, Deventer, 2000, pp. 45 – 62.

Bijsterveld, S.C. van, 'Artikel 1', in: Koekkoek, A.K,. (red.), *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*, Tjeenk Willink, Deventer, 2000, pp. 63 – 74.

Blom, H., (red.), *Geschiedenis van de Joden in Nederland*. Uitgeverij Balans, Amsterdam, 1995.Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusetts, 1983.

Blond, Ph., Red Tory: *How left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix it.* Faber and Faber, London, 2010.

Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusets, 1983.

Böckenförde, E.-W., 'Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation', in: Böckenförde, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Von Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

Boef, A.H. den, 'Men verlangt geen lamp meer in het volle zonlicht. Een voorstel voor een laïcistische eredienst die geen religie is, ter bevordering van een grotere sociale cohesie', in: Bart Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?*, Ars Aequi Libri, Nijmegen, 2004.

Borgman, E., *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2009.

Borgman, E., en Harskamp, A. van, 'Tussen secularisering en hernieuwde sacralisering', in: Meerten ter Borg e.a., *Handboek Religie in Nederland*. Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008.

Borgman, E., 'De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, pp. 315 – 335.

Borgman, E., Brink, G. van den, en Jansen, T. (red.), *Zonder geloof geen democratie*. CDV, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006.

Borgman, E., *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2006.

Brink G. van den (red.), *De lage landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2012.

Brink, G. van den, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2011.

Brooks, D., 'How Niebuhr Helps Us Kick the Secularist Habbit: a Six-Step Program', in: Dionne, E.J., e.a., *One Electorate under God? A Dialogue on Religion and American Politics*, The Brookings Institution, Washington, D.C., 2004.

Buijs, G.J., 'Gespreide verantwoordelijkheid: ruim baan voor bevlogenheid en kleinschaligheid', in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*. Den Haag, 2011.

Burg, W., van den, *Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur*. Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, 2009.

Burleigh, M., *Aardse machten. Religie en politiek in Europa van de Franse Revolutie tot de Eerste Wereldoorlog*. Vertaling door Berg, A. van den, e.a., De Bezige Bij, Amsterdam, 2006.

Caenegem, R.C., van, *An Historical Introduction to Western Constitutional Law*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Centraal Bureau voor de Statistiek, *Bevolkingstrends*, 3e kwartaal 2007. Den Haag, 2007.

Cliteur, P., *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*. Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 2004.

Cliteur, P., *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 2007.

Cliteur, P., *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Wiley-Blackwell, Chicester, 2010.

Cliteur, P., *Het monotheïstisch dilemma of De theologie van het terrorisme*. Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 2010.

Commissie Gelijke Behandeling, CGB-advies 2008/04 'Trouwen? Geen bezwaar!'

De Jong, N. en Van Der Slik, J., *The Separation of Church and State: The Myth Revisited*. Paideia Press, Jordan Station, 1985.

Dekker, P. & Hart, J. de, *Vrijwilligerswerk in meervoud.* Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2009.

Dijk, M. van, 'Paus en vorst de mond gesnoerd', in: *Trouw*, 3 januari 2007.

Dijkman, P.J., & Neuteboom, M.,'Welzijnswerk kan niet zonder bezieling', in: Dijkman, P.J., e.a. (red.), *De last van gelijkheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011.

Dijkman, P.J., 'In gesprek met Ernst Hisch Ballin. Respect voor ieders waardigheid als opdracht voor een gepolariseerde samenleving', in: Dijkman, P.J., e.a. (red.), *De last van gelijkheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011.

Dijn, H. De, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2007.

Dijn, H. De, *Erkenning, gelijkheid en verschil*. Uitgeverij Aspekt, Soesterberg, 2003.

Donk, W. van den, & Plum, R., 'Begripsverkenning', in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

Donner, P.H., 'Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal', in: Borgman, E., Brink, G. van den, en Jansen, T. (red.), *Zonder geloof geen democratie*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006.

Donner, P.H., 'Religie is nooit uit politiek weggeweest', in: *NRC Handelsblad*, 12 juli 2006.

Dostojevski, F.M., *De gebroeders Karamazov*. Vertaald door Dr. A. Kosloff, Van Holkema &Warendorf N.V., Amsterdam, 1962.

Dworkin, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Euser, H., Goossen, K., Vries, M. de, en Wartena, S., *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam.* VU Drukkerij, Amsterdam, 2006.

Ferrari, S., 'De christelijke wortels van de seculiere staat', in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2012, nr. 3.

Ferry, L., & Gauchet, M., *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2008.

Furedi, F., *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*. Continuum, London, 2011.

Gauchet, M., *Un monde désenchanté?* Les Éditions de l'Atelier-Éditions Ouvrières, Paris, 2004.

Geest, P. van, & Jong, E. de, '"Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk": menselijke waardigheid in de christelijke traditie', in: Beeten, R. van de, Linden, T. van der, & Neuteboom, M. (red.), *Menselijke waardigheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, CDV, 2012, pp. 36 – 45.

Gennip, J.J.A.M. van, 'Values, innovation, society and Europe: central elements of the new EPP Platform', in: European View, Volume 11, Number 2, December 2012.

Gray, J., *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008.

Gray, J., 'The atheist delusion', in: *The Guardian*, 15 maart 2008.

Grün, A., *Einswerden*. *Der Weg des heiligen Benedikt*. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzbach, 2003.

Guerra, J.C., Glashouwer, M. & Kregting, J., *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*. Nijmegen, 2008.

Habermas, J., & Ratzinger, J., *Dialectiek van de secularisering*. *Over rede en religie*. Uitgeverij Klement, Kampen, 2009.

Habermas, J., 'Een "postseculiere" samenleving: wat betekent dat?', in: Nexus, *Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal*. Uitgeverij Nexus b.v., 2008.

Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Von Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

Habermas, J., 'Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: eine Dankrede', in *Süddeutsche Zeitung*, 15 oktober 2001.

Halsema, F., 'Links moet orthodoxe islam hard aanpakken', in: *de Volkskrant*, 12 oktober 2010.

Harskamp, A., van, 'In nieuwe religiositeit zet secularisatie zich voort', in: Erik Borgman, E., Brink, G. van den, & Jansen, T., (red), *Zonder geloof geen democratie*. CDV, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2006.

Hart, J. de, *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van kerke: een persoonlijke geschiedenis*. Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2011.

Hart, J. de, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, 2011.

Hengstmengel, B.D., 'Lokaal bestuur en de scheiding van kerk en staat', in: *Denkwijzer*, 2009, nr. 4, pp. 16 – 17.

Hirsch Ballin, E.M.H., 'Staat en kerk, kerk en staat', in: E.M.H. Hirsch Ballin, *Rechtsstaat & Beleid. Een keuze uit het werk van mr. E.M.H. Hirsch Ballin*. W.E.J. Tjeenk Willink, Zwolle, 1991, p. 423.

Hooven, M. ten, 'Hoe anders mag je nog zijn in Nederland?', in: *Nederlands Dagblad*, 6 februari 2009.

Hooven, M. ten, 'Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante', in: Hooven M. ten, & Theo de Wit, T. de, (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij Sun, Amsterdam, 2006.

Hooven, M. ten, (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2002.

Huizinga, J., *In de schaduwen van morgen*. H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., Haarlem, 1936.

Hulshof, M., 'Liever Jezus dan Boeddha – Hoe Onze-Lieve-Heer China verovert', in: *Vrij Nederland*, 18 september 2009.

Israels, J., *Radical Enlightenment*: *Philosophy and the Making of Modernity, 1650 – 1750*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

Jellinek, G., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Wissenschaftliche Buchgeschellschaft, Darmstadt, 1974.

Jenkins, P., *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press, New York, 2002.

Kennedy, J., 'Oude en nieuwe vormen van tolerantie in Nederland en Amerika', in: Hooven, M. ten, (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2002, pp. 244 – 255.

Kierkegaard, S., *Vrees en beven*. Damon, Budel, 2006.

King, Jr., M.L., *The Measure of a Man*. Fortress Press, Minneapolis, 1988.

Kinneging, A.A.M., 'De verhouding tussen kerk en staat. Een ideeënhistorisch overzicht', in: Hooven, M. ten, & Wit, T. de, (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij SUN, Amsterdam, 2006.

Klink, A., 'De onverenigbaarheid van geloof en dwang. Eerder dan een Verlichting moet de islam een Reformatie ondergaan', in: Hooven M. ten, & Wit, T. de, (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Uitgeverij Sun, Amsterdam, 2006.

Klink, A., *Publieke gerechtigheid*. *Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*. Bohn Stafleu van Loghum, Houten, 1990.

Klink, H., *Opstand, politiek en religie bij Willem van Oranje 1559 – 1568. Een thematische biografie*. Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, Heerenveen, 1997.

Kloos, W., *Verzen*. Bezorgd door P. Kralt, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1995.

Kolakowski, L., *Essays van Leszek Kolakowski*. Vertaald door J. Minkiewicz, Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht, 1983.

Kortmann, C.A.J.M., *Constitutioneel recht*. Uitgeverij Kluwer, Deventer, 2012.

Kronjee, G., 'De religieuze transformatie en de sociale cohesie, in: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein*, pp. 67 – 86.

Kuyper, A., *Eenvormigheid de vloek van het moderne leven*. H. de Hoogh, Amsterdam, 1869.

Labuschagne, B.C., (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?* Ars Aequi Libri, Nijmegen, 2004.

Lefort, C., 'De vraag naar de democratie', in: Claude Lefort, *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*. Vertaald door Henk van der Waal, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 1992.

Maritain, J., *Mens en staat*. Uitgeverij Lannoo, Tielt en Den Haag, 1966.

Meer, F. van der, *Uit het oude Europa. Twintig herinneringen.* Elsevier, Amsterdam, 1957.

Molier, G., 'De vrijheid van meningsuiting: 'it's politics all the way down', in: Ellian, A., Molier, G., & Zwart T.,(red.), *Mag ik dit zeggen? Beschouwingen over de vrijheid van meningsuiting*. Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, 2011, pp. 208 – 224.

Musil, R., *De man zonder eigenschappen*. Vertaald door Ingeborg Lesener, J.M. Meulenhoff bv, Amsterdam, 2011.

Neuteboom, M., en Slootweg, E.J., 'Tolerantie? Maak dan een SIRE-spotje over rituele slacht', in: *de Volkskrant*, 16 oktober 2012.

Nietzsche, F., *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Pé Hawinkels, Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, 1994.

Nieuwenhuis, A.J., 'Rechtsstaat en religie: meer dan één dimensie. Enkele rechtsvergelijkende opmerkingen' in: Nieuwenhuis, A.J., & Zoethout, C.M., (Eds.), *Rechtsstaat en religie*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers

Otto, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Biederstein Verlag, München, 1974.

Paas, S., *Vrede stichten. Politieke meditaties.* Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2007.

Pascal, B., *Gedachten*. Vertaald door Frank de Graaff. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2004.

Pels, D., *Opium voor het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*. De Bezige Bij, Amsterdam, 2008.

Plato, *De staat*. Vertaald door X. de Win, Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1978.

Post, H., *Godsdienstvrijheid aan banden*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2011.

Post, H., *Gelijkheid als nieuwe religie*. *Een studie over het spanningsveld tussen godsdienstvrijheid en gelijkheid*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen, 2010.

Pot, C.W. van der, & Donner, A.M., *Handboek van het Nederlandse staatsrecht*. W.E.J. Tjeenk Willink, Deventer, 2001.

Praag, H. van, *God en psyche. De redelijkheid van het geloof, visies van een jood*, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2008.

Rawls, J., *Political Liberalism*. Colombia University Press, New York, 1993.

Sap, J.W., *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtsstaat*. Wolters-Noordhoff, Amsterdam, 1993.

Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. F.A. Brockhaus, Leipzich, 1874.

Soeteman, A., 'Vrijheid van godsdienst', in: Overes, C.H.C. & W.J.M. van, (red.), *Met recht betrokken, opstellen aangeboden aan prof. mr. T.J. van der Ploeg*. Kluwer, Deventer, 2012, pp. 334 – 344.

Soeteman, A., 'Over de betekenis van vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk/moskee en staat', in: *Pedagogiek*, 2008/1.

Sociaal en Cultureel Planbureau, *Moslim in Nederland*. Den Haag, 2004.

Sociaal en Cultureel Planbureau, *Moslim in Nederland 2012*. Den Haag, 2012

Stichting Oikos, *Moskeeën gewaardeerd. Een onderzoek naar het maatschappelijk rendement van moskeeën in Nederland*. Den Haag, 2008.

Spruyt, B.J., 'Misverstanden in het debat over staat en geloof', in: *Binnenlands Bestuur*, maart 2011.

Stichting Oikos, *Gratis en waardevol. Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*, 2006.

Stiphout M.A.H.P. van., *Scheiding van kerk en staat en de ontwikkeling van de kerk tot een zelfstandige geloofsgemeenschap. Studies over de rooms-katholieke kerk vanuit juridisch perspectief (1790 – 1965)*. Boom Juridische uitgevers, Den Haag, 2011.

Swaab, D., *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*, Uitgeverij Atlas-Contact, Amsterdam, 2010.

Taylor, C., *Een seculiere tijd*. Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Lemniscaat BV, Rotterdam, 2009.

Taylor, C., *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Taylor, C., *Moderniteit in meervoud. Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*. Vertaald door Maarten van der Maarel, Uitgeverij Klement, Kampen, 2005.

Taylor, C., *De malaise van de moderniteit*. Vertaald door Maarten van der Marel. Kok Agora, Kampen, 2002.

Taylor, C., 'De politiek van erkenning', in: Taylor, C. e.a., *Multiculturalisme*. Boom, Amsterdam, 1995.

Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Tibi, B.,'De grammatica van een islamitisch humanisme', in: Nexus, *Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal*. Uitgeverij Nexus b.v., 2008, pp. 592 – 616.

Tocqueville, A. de, *Democracy in America*. Vertaald, bewerkt en ingeleid door Harvey C. Mansfield en Delba Winthrop, University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Verbrugge, A., *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift.* Uitgeverij Sun, Amsterdam, 2005.

Vereniging voor Nederlandse Gemeenten, *Tweeluik religie en publiek domein. Handvatten voor gemeenten*, 2009.

Vermeulen, B.P., 'On freedom, equality and citizenship. Changing fundamentals of Dutch minority policy and law (immigration, integration, education and religion)', in: Foblets, M.-C., Gaudreault, J.-F., & Dundes Renteln, A., (eds.), *The Response of State Law to the Expression of Cultural Diversity*. Bruylant, Brussels, 2010.

Vermeulen, B.P. & Aarrass, B., 'De reikwijdte van de vrijheid van godsdienst in een pluriforme samenleving', in: Nieuwenhuis, A.J., & Zoethout, C.M., (Eds.), *Rechtsstaat en religie*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2009.

Vermeulen, B.P., 'Waarom de vrijheid van godsdienst in de grondwet moet blijven', in: *Socialisme en Democratie*, 2008/3.

Vermeulen, B.P., 'Artikel 6', in: Koekkoek, A.K., (red)., *De Grondwet. Een systematisch en artikelsgewijs commentaar*, Tjeenk Willink, Deventer, 2000, pp. 93 – 109.

Vermeulen, B.P., *De vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem*, Gouda Quint BV, 1989.

Verwey-Jonker Instituut, *Leven in gedwongen isolement. Een verkennend onderzoek naar verborgen vrouwen in Amsterdam*. 2012.

Visser, J., 'Lijdt u aan religiestress? Doe nu de religiestresstest', in: *de Volkskrant*, 11 december 2012. Vroom, H.M., *Dialogue with Islam. Facing the Challenge of Muslim Integration in France, Netherlands and Germany*. Centre for European Studies, Brussels, 2011.

Vroom, H.M., 'De leegte van gelijkheid', in: Pieter Jan Dijkman e.a. (red.), *De last van gelijkheid*. Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011.

VVD, *Liberaal Manifest*. Den Haag, 2005.

Weber, M., *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme.* Vertaald door Wildschut, M., Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2012.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christendemocratisch mensbeeld*. Den Haag, 2011.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De bloedsomloop van de samenleving. Een christendemocratische visie op het belang van vertrouwen*. Den Haag, 2009.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*. Den Haag, 2007

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in integratie. Reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*. Den Haag, 2003.

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

Williams, R., *Faith in the Public Square*. Bloomsbury Publishing, London, 2012.

Woldring, H., *Pluralisme, integratie en cohesie*. Uitgeverij Danom, Budel, 2006.

Woodhead, L., en Heelas, P., e.a., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Woodhead, L., en Heelas, P., (red.), *Religion in Modern Times*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000.

Zakaria, F. *De toekomst van vrijheid. De paradoxen en schaduwzijden van democratie*. Vertaald door Peter van Huizen, Uitgeverij Contact, Amsterdam, 2008.

Zippelius, R., *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

Naar een vitale samenleving

Dit rapport verschijnt in de serie Naar een vitale samenleving. Christendemocraten willen vanuit hun bronnen en waardeoriëntatie een hoopvol perspectief bieden op de grote vragen waar de samenleving voor staat. We doen dat in de rotsvaste overtuiging dat mensen en de vitaliteit van hun sociale verbanden daarbij een cruciale rol spelen.

In dit rapport staat de vraag centraal wat de veranderingen in het religieuze en levensbeschouwelijke landschap van Nederland betekenen voor de maatschappelijke verhoudingen. Welke plaats heeft het geloof in de samenleving en hoe moet de overheid zich daartoe verhouden? Omdat religie, samenleving en overheid veranderen, vragen beginselen als de scheiding van kerk en staat, de neutraliteit van de overheid en de godsdienstvrijheid om een heroriëntatie.
In de christendemocratie zijn vrijheid en pluriformiteit van wezenlijk belang voor mens en maatschappij. We dienen daarbij tevens oog te hebben voor de doorwerking van religie en levensbeschouwing in de samenleving, onder meer als bron van immateriële waarden. Religie en levensbeschouwing zijn onverminderd van betekenis, omdat zij mensen richting bieden en motiveren, een besef van zin en gemeenschap geven en identiteiten vormen.