

Wat te zeggen?

Tolerantie en vrijheid van meningsuiting na Parijs

Floris Mansvelt Beck

Inleiding

“*May you live in interesting times*”, zo schijnt een oud-Chinese verwensing te luiden. In deze tijden laat de kracht van de verwensing zich voelen. Na opnieuw een grote terroristische aanslag in Parijs dringen, opnieuw, de vragen zich op: Wat is hier (in godsnaam) aan de hand? En wat kunnen we eraan doen? Premier Rutte ziet een aanslag op “onze manier van leven” – “naar een restaurant gaan, een voetbalwedstrijd bezoeken, een concert bezoeken” – en maant ons daar vooral mee door te gaan. Maar terwijl de cameraploegen zich verdringen om in Molenbeek te achterhalen wat voor soort mensen in staat is tot dit soort terreur, laten de reacties uit binnen- en buitenland zien dat er meer nodig wordt geacht om het radicaal jihadisme het hoofd te bieden dan louter het weekend te blijven vieren. CNN meldt dat Syrische vluchtelingen in 31 staten in de VS niet meer welkom zijn.¹ Aanstormend Republikeins presidentskandidaat Donald Trump maakt internationaal furore door een algeheel verbod op moslimimmigratie naar de VS voor te stellen.² In Nederland krijgt een parlementaire motie die de regering verzoekt te onderzoeken of het Salafisme verboden kan worden brede steun in de Tweede Kamer. O ja, en Frankrijk gooit bommen op Raqqa om Parijs te wreken...³

Ondertussen voltrekt zich in het publieke domein, vooral op de sociale media, de inmiddels rituele dans van het steun betuigen en afstand nemen. Met name van moslims wordt verwacht dat zij hun afkeer uiten over dit soort terreurdaden. Foto's van moslims die benadrukken geen terrorist te zijn of de aanslagen veroordelen worden enthousiast getweet. In Groot-Brittannië krijgt een onbekende moslim die na een vrijdelde steekpartij in de Londense metro de overmeesterde dader toeroept “*You ain't no Muslim, bro[ther]*” publiekelijk bijval van niemand minder dan premier Cameron. Tegelijkertijd zie je in de Nederlandse media toenemende aandacht voor moslims die weigeren ter verantwoording te worden geroepen voor jihadistische terreur.⁴

Aanslagen zoals die in Parijs zetten de vrije samenleving onder druk, zo veel is duidelijk. Aan de ene kant vormt dit soort aanslagen de opmaat voor repressieve maatregelen zoals de opschorting van vrijheden, de inzet van het leger om de openbare orde te bewaken, het verbieden van religies of religieuze uitingen, het gooien van bommen. Aan de andere kant plaatst dit soort aanslagen de islam in het centrum van de aandacht en het publieke debat. Deze verscherpte aandacht voor één religie is ook niet goed voor de vrije samenleving. Het is deze tweede, wellicht

minder voor de hand liggende bedreiging van de vrije samenleving die ik in dit essay nader wil onderzoeken.

In dit essay zal ik betogen dat de wijze waarop het publieke debat wordt gevoerd in een liberale samenleving niet alleen beïnvloedt hoe er, bijvoorbeeld, tegen de islam wordt aangekeken in die samenleving, maar dat het ook van invloed is op de grondslagen van die liberale samenleving zelf. Ik zal als volgt te werk gaan. Eerst zal ik kort iets zeggen over het Nederlandse integratiedebat in het algemeen en de rol die de vrijheid van meningsuiting daarin speelt in het bijzonder. Daarbij zal ik de nagenoeg onaantastbare status van de vrijheid van meningsuiting in het Nederlandse debat koppelen aan een bepaalde opvatting van het liberalisme, die ik emancipatieliberisme noem. Centraal in dit emancipatieliberisme staan het vertrouwen in de menselijke rede en de kritische benadering van religie en religiositeit. Deze kritische benadering maakt dat er binnen het emancipatieliberisme niet zonder meer een draagvlak is voor godsdienstvrijheid. Deze eveneens liberale vrijheid, die juist van belang is voor gelovigen, wordt in het volgende deel uiteengezet. Na deze inleidende bewegingen zal ik in het centrale deel van dit essay ingaan op twee contrasterende wijzen waarop in het publieke debat omgegaan kan worden met religies en religieuze gevoeligheden; één die de religiekritiek als belangrijkste verworvenheid van het liberalisme beschouwt en één die ruimte probeert te geven aan religieuze diversiteit. Terwijl ik vaststel dat in Nederland ruim baan wordt gegeven aan de kritische beschouwing van religie in het algemeen

en de islam in het bijzonder, wijs ik daarbij ook op de geringe maatschappelijke invloed die religie in de praktijk in Nederland nog heeft. Deze constatering is reden om in de laatste twee delen van dit essay enkele kritische kanttekeningen te plaatsen bij de wijze waarop de vrijheid van meningsuiting in het huidige debat in Nederland wordt geïnterpreteerd. In het voorlaatste deel gaat het daarbij over de mogelijke effecten hiervan op moslims als groep in de samenleving. In het laatste deel gaat het over de effecten op het draagvlak voor de centrale waarden en instituties van de liberale samenleving zelf.

1. Het integratiedebat

De publieke discussie over de islam kreeg in Nederland in 2000 een belangrijke aanzet met het artikel 'Het multiculturele drama' van Paul Scheffer. Na de aanslagen in de VS van 11 september 2001 kwam het debat goed op gang. De integratie van immigranten uit overwegend islamitische landen werd door die aanslagen een kwestie van nationale veiligheid. Tegelijkertijd kreeg de discussie over integratie ook een expliciet culturele dimensie. Terwijl het integratiebeleid zich in de jaren 90 van de vorige eeuw in toenemende mate op arbeidsparticipatie en sociaaleconomische integratie had gericht, moest nu versterkt worden ingezet op culturele integratie. In 2004 gaf de regering dan ook in de officiële kabinetsreactie op het rapport 'Bruggen Bouwen' van de tijdelijke onderzoekscommissie integratiebeleid (de commissie-Blok) aan dat het 'multi-

culturalisme als normatief ideaal' verlaten diende te worden. Daarbij uitte het kabinet zijn zorgen over de invloed van de islam op integratie – "vaak in negatieve zin, soms als kans". Sindsdien gaat het politieke en publieke debat over inburgering en integratie eigenlijk altijd ook over de islam en de verenigbaarheid ervan met 'onze manier van leven'.

Het lastige in die discussie is dat wij zelf – wij, westerse, gesecculariseerde, democratische, hooguit 'cultuur'-christenen – niet zo goed meer weten wat onze manier van leven is. Althans, we noemen onszelf liberaal-democraten, ondersteunen de rechtsstaat en de rechtsstatelijke waarden, maar als ons gevraagd wordt die waarden te identificeren komen we niet veel verder dan gelijkheid, vrijheid, tolerantie, democratie. Nobeles waarden, maar van een dergelijk hoog abstractieniveau dat ze nauwelijks handvatten bieden hoe te handelen wanneer er een concreet beroep op wordt gedaan. Een uitzondering betreft de vrijheid van meningsuiting; deze lijkt vrijwel onaantastbaar te zijn. Na de vorige aanslagen in Parijs, op de redactie burelen van het satirische weekblad *Charlie Hebdo*, uitten velen hun afschuw door onvoorwaardelijk stelling te nemen voor het vrije woord. Dat het ook mogelijk is de moordaanval op de redacteuren van *Charlie Hebdo* te veroordelen en tegelijkertijd kritisch te staan tegenover de satirische (of beledigende) vorm van humor van het blad bleek pas een aantal maanden later, toen er protest ontstond tegen de toekenning van een prijs voor moedige vrije meningsuiting aan het blad.⁵

Een mogelijke verklaring voor de nauwgevoegde onaantastbare status van de vrij-

heid van meningsuiting in Nederland is, naast haar evidente belang voor een goed functionerende democratie, dat ze bovendien de levensbeschouwelijke belangen van de meerderheid dient: de westerse, gesecculariseerde, democratische, hooguit 'cultuur'-christelijke meerderheid. Deze meerderheid hangt, wellicht zonder het zelf echt te beseffen, namelijk een specifieke vorm van liberalisme aan, die je zou kunnen aanduiden als emancipatieliberisme – met de belangrijke toevoeging dat het daarbij gaat om de emancipatie van alle individuen, niet alleen vrouwen, vanonder het juk van traditie, religie, en autoriteit, zodat iedereen vanuit eigen kracht en keuzen invulling kan geven aan het leven.⁶ Centraal in deze vorm van liberalisme staat het vertrouwen in het kritische gebruik van de rede, niet alleen om feitelijke onjuistheden op te sporen en te corrigeren, maar ook om foute waarden of geloofsartikelen als zodanig te herkennen en te verwerpen. De vrijheid van meningsuiting is daarbij onmisbaar, omdat onwaarheid alleen maar bestreden kan worden als ze eerst benoemd kan worden.

Dit soort liberalisme heeft, net zoals veel Nederlanders anno nu, 'niet zoveel' met religie; godsdienst wordt geduld als een overblijfsel van vroegere, minder verlichte tijden. Het mag er zijn, maar het hoeft niet te rekenen op een voorkeursbehandeling, al helemaal niet als die behandeling wordt geëist op grond van religieuze argumenten die niet gedeeld worden door de niet-religieuze meerderheid. Als zodanig is het areligieus emancipatieliberisme nauw verwant aan het humanisme, althans zoals het in Nederland gepropageerd wordt door het Hu-

manistisch Verbond. Het Humanistisch Verbond is natuurlijk niet tegen religie en al helemaal niet tegen religieuze vrijheid. Maar, zo valt op de website van het Verbond te lezen: "Humanisten beschouwen kritiek op religies, levensbeschouwingen en ideologieën als een belangrijke verworvenheid. Ook als deze kritiek de vorm van spot en satire aanneemt".⁷ Na de aanslag op *Charlie Hebdo* stelde de voorzitter van het Humanistisch Verbond, Boris van der Ham: "In reactie op zo'n aanslag op de vrijheid van meningsuiting mag het enige antwoord zijn: nog meer satire, nog meer grappen, nog meer debat over de islam. Ook door moslims zelf".⁸

De toevoeging "ook door moslims zelf" verdient extra aandacht, want hier klinkt bedoeld of onbedoeld een verwijt in door: moslims kunnen niet tegen kritiek, of hebben geen gevoel voor humor, of maken te weinig haast met het verlichten van de eigen religie. Hoe dan ook is dit een voorbeeld van hoe moslims de maat wordt genomen naar aanleiding van jihadistisch terrorisme. Tegelijkertijd legt het een enigszins perverse dynamiek bloot: terwijl geen redelijk mens zal beweren dat jihadistisch terrorisme een voortzetting is van de islam met andere middelen, wordt wel van moslims verwacht dat zij zich expliciet distantiëren van dat jihadistisch terrorisme. Tegelijkertijd is het gepropageerde antwoord op dat jihadistisch terrorisme een oproep om de islam (in al zijn vormen) toch vooral belachelijk te blijven maken. De moslim die hier bezwaar tegen aantekent, riskeert zich verdacht te maken: ondersteunt hij/zij dan niet de westerse verworvenheid kritiek te uiten op religies? Is hij/zij dan tegen de vrijheid van meningsuiting?

De moslim die hier bezwaar tegen aantekent, bevindt zich niet alleen in een lastig parket omdat jihadistisch terrorisme wel degelijk gepleegd wordt met een beroep op zijn of haar godsdienst, hoe misplaatst dit beroep ook mag zijn. Hij bevond zich namelijk al in een lastig parket, dat slechts expliciet gemaakt is in de maatschappelijke reacties op het jihadistisch terrorisme, net zoals 9/11 en de zogenoemde 'Fortuyn-revolte' al langer sluimerende sentimenten aan de oppervlakte brachten. Tekenend voor de situatie waarin moslims maar ook andere belijdende gelovigen in Nederland zich bevinden, is namelijk het hierboven beschreven afgenomen maatschappelijke draagvlak voor religie in algemene zin. Daardoor ontbreken zij een belangrijke troefkaart in de discussie over de islam in Nederland: een beroep op godsdienst- en gewetensvrijheid. Net zoals de vrijheid van meningsuiting is godsdienstvrijheid een centrale waarde in het liberale pantheon. Maar in tegenstelling tot de vrijheid van meningsuiting is de status van deze vrijheid in Nederland in toenemende mate ongewis. Vandaar dat ik in de volgende paragraaf wat langer stil zal staan bij deze liberale vrijheid en haar betekenis.

2. Godsdienstvrijheid en gewetensvrijheid

De kern van godsdienstvrijheid is gewetensvrijheid. Wat houdt deze vrijheid in? Het is goed om hier wat langer stil te staan, want godsdienstvrijheid en gewetensvrijheid worden in Nederland maar al

te vaak gezien als overbodige vrijheden. Godsdienst en godsdienstigen worden immers voldoende beschermd door de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van vereniging, onderwijsvrijheid en het verbod op discriminatie. Dit miskent echter de essentie van godsdienstvrijheid. Deze is immers niet gelegen in de vrijheid om publiekelijk uiting te geven aan je geloofsovertuiging, of om religieuze school- of andersoortige verenigingen te stichten, of om niet voor een baan of een opleiding geweigerd te worden wegens je geloofsovertuiging. De essentie van geloofsvrijheid is gelegen in de vrijheid een geloofsovertuiging te hebben en te belijden. De essentie van geloofsvrijheid is daarmee de gewetensvrijheid. Zonder die gewetensvrijheid zal geen gelovige iets hebben aan de eerder genoemde vrijheden.

Wat houdt dat in, gewetensvrijheid? Wat is dat geweten, dat vrij moet zijn, wil een samenleving liberaal zijn? De Van Dale definieert het als volgt: het geweten is het "innerlijk besef van goed en kwaad, de gezamenlijke al of niet bewuste voorstellingen en begrippen, waarnaar de mens de zedelijke waarde van eigen handelen beoordeelt, het bewustzijn van plicht, in zoverre het zich zelfs tegenover natuurlijke wensen en begeerten stelt". Cruciale elementen in deze definitie zijn dat het geweten een innerlijk besef is, en niet een van buiten opgelegd stelsel van regels; dat het morele vraagstukken betreft, en niet, bijvoorbeeld, esthetische of empirische vraagstukken, en dat het geweten zich manifesteert als verplichtend: wie zijn geweten hoort spreken, kan niet anders dan luisteren en (proberen te) gehoorzamen.

In het begrip gewetensvrijheid ligt besloten, dat de inhoud van het innerlijke besef van goed en kwaad – wat men goed acht en wat kwaad – kan verschillen. Wat gerespecteerd wordt, is daarom niet de individuele (of liever: groepsgebonden) invulling van goed en kwaad, maar de kracht waarmee het geweten tot elk individu spreekt, ongeacht die invulling. Gewetensvrijheid erkent dat het geweten een dermate verplichtend karakter heeft voor de drager ervan, dat het gedwongen moeten handelen tegen het geweten in, of het niet kunnen voldoen aan de door het geweten opgelegde verplichtingen, het geestelijke equivalent is van foltering of lichamelijke verkrachting. En net zoals het moeten aanschouwen van of lezen over folteringen of verkrachtingen in films of boeken afschuw opwekt, wekt het moeten aanschouwen van een ontkenning van, of 'min spelen met' het geweten van een individu afschuw. Denk maar aan de Joodse moeder die door een sadistische nazi-officier gedwongen wordt te kiezen welk van haar twee kinderen direct naar de gaskamers moet vertrekken en aan welk kind nog een kans op overleven wordt geboden in de kampen (*Sophie's Choice*). Of aan Afrikaanse kindsoldaten die gedwongen worden om familieleden of ouders te vermoorden. Tegelijkertijd herkennen en prijzen we gewetensvolle daden van anderen, vooral als de inhoud van het geweten overeenkomt met die van onszelf. Ook dit is voer voor schrijvers en scenaristen: *Braveheart*, *Schindler's List*, *The Road*; al deze films gaan over mensen die gewetensvol proberen te handelen onder boze omstandigheden.

Hoewel het makkelijker is om bewondering te voelen voor diegenen die blijken te geven van hetzelfde innerlijke besef van goed en kwaad, ligt in de erkenning van de gewetensvrijheid besloten dat de inhoud van het geweten kan verschillen van persoon tot persoon en van groep tot groep. Als iets de macht van het geweten over het individu duidelijk maakt, zijn het wel de vele mislukte pogingen tot geloofsbekeerling tijdens de gewelddadige en wrede geschiedenis van de reformatie en contrareformatie. Waarom jezelf dagenlang laten folteren door de inquisitie voordat je levend verbrand wordt, in plaats van bakzeil te halen en trouw te zweren aan het enige juiste geloof? Omdat je daarmee je geloof, je geloofsgenoten, je god en jezelf zou verloochenen, en dat is makkelijker gezegd dan gedaan. De erkenning van dit gegeven ligt aan de basis van de religieuze tolerantie die de historische voorloper was van de liberale godsdienstvrijheid. Religieuze tolerantie is namelijk niet hetzelfde als godsdienstvrijheid; tolerantie houdt in dat afwijkende religieuze overtuigingen getolereerd worden door de staat en de nauw daaraan verbonden officiële, publieke godsdienst, zoals verkondigd door de gereformeerde kerk in Nederland tijdens de Republiek. Religieuze tolerantie is daarmee gelijk aan de tolerantie van pijn: het liefst wil je er vanaf zijn, maar als het niet anders kan valt ermee te leven. Liberale godsdienstvrijheid is van een andere orde. Daarin wordt geen enkele religie getolereerd en is iedereen vrij naar eer en geweten te geloven en te belijden, zonder toestemming of sanctie. In Nederland werd deze liberale godsdienstvrijheid gevestigd door de grondwet van 1848.

Maar wat houdt godsdienstvrijheid dan *in concreto* in? Tijdens het vrij recente debat over de rituele slachtwet werd dit nog eens expliciet gemaakt in de Tweede Kamer. Toen verdedigde CDA-Tweede Kamerlid Ormel de rituele slacht met een beroep op de godsdienstvrijheid. Na eerst duidelijk te hebben gemaakt dat gewetensvrijheid tot de essentie van de godsdienstvrijheid behoorde, ging hij als volgt verder:

“Voor velen in Nederland lijkt het onbegrijpelijk dat een slachtproces onderdeel is van een religie. Het recht op godsdienstvrijheid is echter niet bedacht omdat alle mensen begrijpelijke opvattingen hebben waarover zij vriendelijk met elkaar van mening kunnen verschillen, maar waar zij in het café wel uit kunnen komen. Nee, dat grondrecht staat juist in de Grondwet omdat wij voor elkaar niet-begrijpelijke opvattingen hebben en samen in Nederland leven”.⁹

Kortom, de in godsdienstvrijheid vervatte gewetensvrijheid betreft juist de vrijheid om er ‘voor elkaar niet-begrijpelijke opvattingen’ op na te houden. Deze opvattingen betreffen geen trivialiteiten, maar de fundamentele van het morele handelen, ofwel onze opvattingen over goed en kwaad.

Het debat over de rituele slacht laat zien hoe moeilijk het is om gewetensvrijheid in de praktijk te brengen; hoe fundamenteler onze morele opvattingen zijn, des te moeilijker het is om te erkennen dat een ander daar eveneens fundamen-

teel anders over denkt en hem of haar daarin vrij te laten. Juist de vanzelfsprekendheid van ons eigen morele geweten staat eraan in de weg om een ander vrij te laten een tegenovergestelde positie in te nemen. En omgekeerd is het juist makkelijk om mensen die vrijheid te gunnen wanneer iets ons niet werkelijk aan het hart gaat. Zie het verschil tussen vrouwenbesnijdenis en mannenbesnijdenis, of tussen religieuze regels met betrekking tot respectievelijk gezichtsberging en gezichtsbedekking. Terwijl clitoridectomie en het dragen van een niqab voor veel mensen in het Westen zo evident aanstootgevend zijn dat zij moeite hebben om hun gewetensbezwaren hiertegen coherent te verwoorden, hebben zij even zo vaak geen enkele moeite met mannenbesnijdenis of het bestaan van religieuze regels met betrekking tot baarden en snorren, zo zij überhaupt van het bestaan daarvan op de hoogte zijn. Net zo bij het debat over de rituele slacht; terwijl dit debat voor de religieuze partijen in de Tweede Kamer ging over godsdienstvrijheid, zag een meerderheid van de Tweede Kamer dit heel anders. Voor hen ging het debat eerst en vooral over dierenwelzijn. Voor deze meerderheid was dit zo'n fundamentele waarde, dat het niet voor mogelijk werd gehouden dat iemand anders een andere waarde, zoals godsdienstvrijheid, boven dierenwelzijn zou kunnen laten prevaleren.

Hoewel het evident moeilijk is om godsdienst- en gewetensvrijheid in de praktijk te brengen, is het niet eens zo lang geleden dat godsdienstvrijheid een spel was waaromheen de Nederlandse sa-

menleving, en daarmee de politiek, draaide. Ten tijde van de pacificatiepolitiek in het nog verzuilde Nederland deed de politieke elite haar best de voorwaarden te scheppen waaronder de zuilen de vrijheid hadden zich naar eigen inzicht en levensbeschouwelijke overtuiging te organiseren en te manifesteren. Maar let wel: juist het bestaan van verschillende zuilen, die er ieder een eigen levensbeschouwelijke overtuiging op na hielden, zorgde in die tijd voor een voldoende draagvlak voor gewetensvrijheid. Omdat gewetensvrijheid een vrijheid was waarmee nagenoeg elke zuil zijn voordeel deed, bestond de bereidheid deze vrijheid aan een ander te gunnen, ook wanneer men het fundamenteel oneens was met de levensbeschouwelijke uitgangspunten die de ander naar eer en geweten wilde hanteren.

Het in herinnering roepen van de verzuiling laat zien dat het maatschappelijke krachtenveld van belang is voor het draagvlak voor een liberale institutie als godsdienstvrijheid. In dat licht is de centrale positie van die andere liberale institutie, de vrijheid van meningsuiting, in Nederland heden ten dage ook veelzeggend. Deze is, zoals eerder gezegd, vrijwel onaanastbaar. In het integratiedebat wordt deze vrijheid dan ook vaak gelijkgesteld met een recht om te beledigen, met name als het gaat om de belediging van moslims.¹⁰ Dat deze vergaande interpretatie van uitingsvrijheid niet vanzelfsprekend is in een liberale samenleving, wordt duidelijk als we dit zogenaamde recht om te beledigen contrasteren met 'gag rules', regels die bepalen waarover juist niet gesproken dient te worden.

3. Vrijheid van meningsuiting vs. gag rules

Zelfs in de beste relaties kan het nodig zijn om bepaalde onderwerpen uit de weg te gaan, wil de relatie haar kwaliteit behouden. Een Nederlandse krant had een tijd geleden het lumineuze idee twee kleinkinderen van respectievelijk holocaustslachtoffers en collaborateurs met elkaar te laten praten over hun familieverleden. Het voorspelbare gevolg was dat de relatie na dit journalistieke experiment er slechter aan toe was dan ervoor. Minder beladen, maar even illustratief, zijn de taboes die elk gezin respecteert wil het kerstdiner tot een gezellig eind worden gebracht. Evenzo kan een samenleving baat hebben bij het niet publiek of politiek bediscussiëren van bepaalde gevoelige onderwerpen. De politicoloog Stephen Holmes noemt dit *gag rules*, ofwel zwijgregels.

Niet toevallig verwijst Holmes in zijn behandeling van *gag rules* naar Nederland ten tijde van de verzuiling. In deze periode, waarin de Nederlandse samenleving zoals gezegd bestond uit verschillende levensbeschouwelijke zuilen die toch politiek en maatschappelijk een eenheid moesten vormen, speelden *gag rules* een belangrijke rol in het bewaren van de goede vrede. Dit bewust uit de weg gaan van gevoelige onderwerpen, zodat deze niet het onderwerp zouden worden van politieke of publieke discussie, staat niet op gespannen voet met het liberalisme, maar is een voorbeeld van een vermijdingsstrategie die we in de geschiedenis van het liberalisme vaker tegenkomen. Sterker nog, de 'privatisering' van geloof, waarmee geloof van een staatsaangelegenheid ver-

anderde in een privéaangelegenheid, is de bakermat van de neutrale, liberale staat.

Dat een staat liberaal, is wil niet zeggen dat religie in een dergelijke staat geen grote rol van maatschappelijke betekenis kan spelen. Indien er in een dergelijke maatschappij ook nog sprake is van religieuze diversiteit, zullen bepaalde *gag rules* daar hoogstwaarschijnlijk gerespecteerd worden. Een recent voorbeeld hiervan was te zien in Amerika, toen Donald Trump een dergelijke *gag rule* schond door impliciet vraagtekens te plaatsen bij de geloofsovertuiging van een medekandidaat voor de Republikeinse nominatie.¹¹

Uit dit oogpunt kan de interpretatie van de vrijheid van meningsuiting als een recht om te beledigen gezien worden als een indicatie dat dergelijke *gag rules* in algemene zin minder belangrijk zijn geworden voor de maatschappelijke vrede in Nederland. Tegelijkertijd roept het de vraag op hoe het dan zit met het recht om kritiek te hebben op religies en hoe dit zich verhoudt tot het bestaan van dit soort *gag rules*; is dit dan toch niet een belangrijke verworvenheid van het liberalisme?

Jawel. Het recht om kritiek te hebben op religies brengt ons terug bij het eerder aangehaalde emancipatieliberalisme, ofwel de stroming binnen het liberalisme die ernaar streeft alle individuen te (laten) emanciperen van de macht van traditie, religie en autoriteit. Deze stroming heeft wortels in de Verlichting, toen de overtuiging onder intellectuelen opgedeed, dat niet godvruchtigheid maar kennis alleen in staat was mensen vrij en gelukkig te maken. Het recht op religiekritiek moet in deze liberale traditie geplaatst worden.

Een mooi voorbeeld van dit emancipatieliberale in actie is op YouTube terug te zien in het 'televiesiemoment van het jaar 2007'. In dit door Nederlandse televisiekijkers tot hoogtepunt van het televisiejaar 2007 gekozen fragment wordt cabaretier Hans Teeuwen door 'de meiden van Halal', drie Nederlandse moslima's die het gelijknamige televisieprogramma maken, op de zogenaamde 'pijnbank' gelegd vanwege een zinsnede uit zijn herdenkingslied voor Theo van Gogh, voorgedragen tijdens de onthulling van het monument ter nagedachtenis aan Van Gogh:

"Christenhonden, geitenneukers,
iedereen doet mee.
Jezus en Mohammed op een
openbare plee.
Nee ik mag niet kwetsen, mijn
excuses en ik zal,
voor straf me laten pijpen door de
Meiden van Halal".

Door de meiden van Halal gevraagd waarom hij in zijn conferences religies op de korrel neemt, antwoordde Teeuwen: "alles wat enige status heeft, heeft namelijk ook een vorm van macht en macht corrupteert altijd en moet geridiculiseerd kunnen worden. Als dat niet meer kan, dan krijg je enge toestanden". Je kan natuurlijk kanttekeningen plaatsen bij zijn vrije interpretatie van Acton's adagium ("*power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*"). Maar het onderliggende sentiment, dat elke vorm van macht met argusogen bekeken dient te worden en dat het vrije woord het beste medicijn is tegen die macht, is niet ver verwijderd van wat doorklinkt in Voltaires

beroemde uitspraak "*écrasez l'infâme*". Voor de Verlichtingsdenker Voltaire was het eerloze datgene wat niet op basis van het gezonde verstand verdedigd kon worden; daarvoor past geen respect, dat dient vermorzeld te worden.

Zonder de goede werken van zowel de Verlichting als het emancipatieliberale te willen ontkennen, wil ik bij dezen wijzen op een opvallend verschil tussen de religiekritiek zoals die bedreven werd door, bijvoorbeeld, Voltaire, en de modernere religiekritiek van iemand als Richard Dawkins, of, in Nederland, Herman Phillipse of Hans Teeuwen. Want terwijl iemand als Voltaire het opnam tegen de *powers that be*, is het belachelijk maken van religie in Nederland anno 2007 eerder een stijloefening dan een revolutionaire bezigheid. Als religiekritiek verdedigd wordt met een beroep op de macht van religies, moet toch de vraag gesteld worden welke macht religies daadwerkelijk hebben in Nederland anno nu, en over wie.

Simplificerend kan je stellen dat met betrekking tot de macht van religies een onderscheid gemaakt moet worden tussen de intrinsieke en de maatschappelijke macht van religies: een geloof of geloofsinstelling heeft in de eerste plaats macht over de gelovigen zelf; zij geloven immers en gedragen zich naar de regels van dat geloof. Maar dit soort intrinsieke macht heeft religie niet over een niet-gelovige; die gelooft immers niet en laat zich dan ook niets gelegen aan de geloofsartikelen van een geloof waaraan hij geen waarde hecht of dat hij niet eens kent. Daartegenover staat de maatschappelijke macht die een religie heeft of kan hebben, en die losstaat van het al dan niet geloven. Deze

macht wordt deels weerspiegeld, deels bepaald, door de staatsrechtelijke positie van een geloof en door de status die aan gelovigen en geloofsinstellingen meer in het algemeen wordt toegekend. Deze maatschappelijke macht vindt in Nederland haar weerslag in grondwetsartikelen zoals artikel 6 en artikel 23 (respectievelijk de vrijheid van godsdienst en onderwijs), maar ook in de eerbiediging van de wensen en behoeften van godsdienstigen in (subsidie)regelingen en in het dagelijks verkeer.

Het ligt voor de hand dat er een verband bestaat tussen de hoeveelheid mensen in een samenleving voor wie de kerk of het geloof een intrinsieke macht vertegenwoordigt en de maatschappelijke macht die die kerk of dat geloof heeft. De middeleeuwse investituurstrijd tussen paus en keizer, met als inzet de kerkelijke benoemingen en daarmee de macht over de kerk, kon alleen maar plaatsvinden in een samenleving waarin de intrinsieke macht van de kerk nagenoeg door iedereen gevoeld werd. In een ongelovige samenleving zal kerk noch geloof maatschappelijke macht bezitten, omdat er niemand is over wie ze een intrinsieke macht hebben.

Kijken we naar Nederland, dan zien we in algemene zin een met de secularisering corresponderende afname van de hoeveelheid mensen voor wie het geloof een intrinsieke macht vertegenwoordigt. Het SCP-rapport 'Geloven binnen en buiten verband: godsdienstige ontwikkelingen in Nederland' uit 2014 concludeert weinig verrassend: "Zowel institutionele tellingen als enquêtes leren dat [de aantrekkingskracht van kerken] gestaag is af-

genomen en dat geldt eveneens voor hun invloed en prestige".¹² Dit geldt echter niet voor iedereen: 16% van de bevolking geeft aan wekelijks naar kerk of moskee te gaan. Juist onder jonge kerkleden bestaat een tendens tot sterkere binding met het geloof en meer orthodoxie, ongeacht of het christenen of moslims betreft.¹³

De afnemende maatschappelijke macht van de kerk blijkt ook uit Tweede-Kamerdebatten, waarin een steeds duidelijker oppositie is waar te nemen tussen de christelijke partijen en de rest, als het gaat om bijvoorbeeld de interpretatie van de onderwijsvrijheid of respect voor geloofsvrijheid.¹⁴ Terwijl met name de klein-christelijke partijen blijven hameren op het belang van geloofsvrijheid, lijken andere partijen de grondwettelijk beschermde vrijheid van religie en godsdienst vaak vooral als een belemmering te beschouwen bij het maken van wetten of het halen van beleidsdoelen.

Met het afnemen van de intrinsieke macht van kerken neemt, zo valt hieruit af te leiden, ook hun maatschappelijke macht af. Tegen de achtergrond van deze ontwikkelingen lijkt de religiekritiek van Teeuwen *cum suis* dan ook vooral een achterhoedegevecht te zijn, tenminste voor zover deze kritiek gerechtvaardigd wordt met een beroep op de maatschappelijke macht van de kerk. Maar wellicht is niet zozeer de maatschappelijke macht als wel de intrinsieke macht van kerken over gelovigen steen des aanstoots, en is het doel van religieuze criticasters simpelweg om, in lijn met de Verlichting, de gelovigen te bevrijden van onder het juk van religieuze dogma's en om hen in die zin te emanciperen. Zo beschouwd voeren zij

geen achterhoedegevecht, maar strijden zij simpelweg voor de idealen van het emancipatieliberale en zullen zij dat blijven doen zolang er mensen zijn die in de onvrijheid van het geloof leven.

In het integratiedebat zien we dus een botsing tussen twee opvattingen van liberale vrijheid: vrijheid als individuele emancipatie, de vrijheid om zich te ontworsten aan traditie, religie en autoriteit; en gewetensvrijheid, de vrijheid om er voor anderen niet-begrijpelijke opvattingen op na te houden. De liberale stroming waarin het eerste centraal staat, heb ik al aangeduid met de term emancipatieliberale. Laten we de tweede, waarin gewetensvrijheid centraal staat en waarin groepen andersgelovigen of -denkenden ruimte voor zichzelf en elkaar proberen te creëren, verzuilingsliberalisme noemen. Deze twee liberale interpretaties verdragen elkaar slecht. Voor emancipatieliberale staat gewetensvrijheid gelijk aan een misplaatst recht om dom te blijven. Voor verzuilingsliberale staat emancipatievrijheid gelijk aan het opdringen van het eigen gelijk door een gesecculariseerde meerderheid, ofwel voor 'verlichtingsfundamentalisme'.

Het tegenover elkaar stellen van verzuilingsliberalisme en emancipatieliberale kan ons helpen te begrijpen wat in Nederland, en wellicht in het Westen meer in het algemeen, 'in godsnaam' aan de hand is. De centrale waarden van het emancipatieliberale, individuele vrijheid en het vertrouwen in de rede als medicijn tegen de onvrijheid van geloof, traditie en autoriteit, hebben een groot draagvlak in Nederland. De centrale waarde van het verzuilingsliberalisme, gewetensvrijheid, kan binnen die samenleving op steeds minder begrip rekenen. Geloven mag nog altijd, maar wie met zijn geloof in de openbaarheid treedt, stelt zich wilens en wetens bloot aan kritiek, zo is de heersende opvatting. Wie niet tegen kritiek kan, moet maar een olifantenhuid kweken. In een dergelijke samenleving is geen plaats voor *gag rules*; wie zich beleedigd toont door de uitingen van anderen, verdient eerder een brevet van onvermogen. Die begrijpt de regels van het spel niet.

Toch zijn er wellicht goede redenen om de toon enigszins te matigen. Een eerste reden is gelegen in het emancipatieliberale doel dat nagestreefd wordt door geen enkel blad voor de mond te nemen. De tweede reden heeft te maken met de gevolgen van een ongebreideld debat voor de liberale samenleving zelf. Deze twee redenen zullen, ieder afzonderlijk, worden uitgewerkt in de twee slotparagrafen van dit essay.

4. **Rede, redelijkheid en het eigen gelijk**

Centraal in het emancipatieliberale staat het vertrouwen in de rede. Met behulp van de rede kan onredelijkheid herkend, bekritiseerd en geneutraliseerd worden, zo is de leidende gedachte. Dit vermogen is met name van belang wanneer onredelijkheid, zoals religieuze dogmatiek, in dienst staat van onderdrukking of geweld. De centrale rol voor de vrijheid van meningsuiting binnen het emancipatieliberale is direct gekoppeld aan deze

emanciperende rol die de rede te spelen heeft: alleen in een open discussie is er de ruimte om alle zin en onzin op zijn merites te beschouwen en kan het onredelijke kaf van het redelijke koren gescheiden worden.

Dat de vrijheid van meningsuiting van wezenlijk belang is voor een vrije samenleving laat onverlet dat je kritisch kan staan tegenover de wijze waarop de vrijheid van meningsuiting wordt geïnterpreteerd en gebruikt in zo'n vrije samenleving. Het bestaan van *gag rules* duidt er ook op, dat onder bepaalde omstandigheden een verantwoord gebruik van de vrijheid van meningsuiting zelfs van wezenlijk belang geacht kan worden voor het voortbestaan van die vrije samenleving zelf. Beweer ik hiermee dat er op dit moment in Nederland *gag rules* in acht genomen zouden moeten worden? Nee, al kan ik me wel verplaatsen in de positie van minderheden, en dan vooral van moslims, die wat moe worden van alle satire en grappen en debatten over hun religie. Het antwoord dat zij dan maar wat minder lange tenen moeten hebben, of een olifantenhuid moeten ontwikkelen, vind ik wat te makkelijk. Behalve dat het de grieven van moslims niet serieus neemt, is het een antwoord waarmee discussie over die grieven uit de weg wordt gegaan. Een olifantenhuid weert immers alles af.

Vanuit het perspectief van het emancipatieliberalisme is het antwoord ook onheus. Het emancipatieliberalisme streeft er immers naar om individuen vrij te maken van geloof en dogmatiek. Als het doel is om een discussie aan te zwengelen over de onredelijkheid van andermans denk-

beelden, dan is het maar de vraag of die discussie gediend is met het bedrijven van spot enerzijds en het ontwikkelen van olifantenhuiden anderzijds; beide staan een open discussie immers in de weg.

Behalve de vraag hoe een dergelijke discussie gevoerd kan worden, kan ook de vraag gesteld worden door wie de discussie het beste gevoerd kan worden, wil ze het gewenste effect sorteren. Bij de beantwoording van deze laatste vraag kan je niet voorbijgaan aan de maatschappelijke omstandigheden waaronder de discussie – als het integratiedebat zo genoemd kan worden – gevoerd wordt. De belangrijkste omstandigheid is dat er geen gelijkheid is tussen de twee belangrijkste partijen in dit debat. Aan de ene kant heb je namelijk vertegenwoordigers van de meerderheid, vaak voornamelijk in debat met elkaar, en aan de andere kant leden van een minderheid (of liever: minderheden), waarvan de sociaaleconomische en culturele integratie in de Nederlandse samenleving al jaren onderwerp is van politieke en publieke discussie. Er is, kortom, geen sprake van een discussie tussen gelijken, voor zover het debat voorgesteld wordt als een discussie tussen meerderheid en minderheid. Dit gegeven beïnvloedt de discussie van beide kanten. De minderheid kan zich met gemak niet gehoord of niet serieus genomen voelen, en onmachtig hier iets aan te veranderen. Als deze minderheid bovendien het gevoel heeft sociaaleconomisch uitgesloten te worden, is het des te makkelijker zich van de discussie af te wenden en de Nederlandse maatschappij te beschouwen als iets van anderen, maar niet van hem of haar.

Een Engels spreekwoord luidt: “*You can lead a horse to water, but you can't make it drink*”. Veel migrantenkinderen of -kleinkinderen voelen zich als paarden die naar het water zijn geleid en graag willen drinken, maar juist niet *mogen* drinken. Dit gevoel maatschappelijk uitgesloten te worden staat niet alleen een open discussie in de weg. Het zorgt ervoor dat pogingen om moslims van buitenaf te emanciperen, of deze nu de vorm van debat, satire, of een verbod op het Salafisme aannemen, de kloof tussen moslims en de rest van de samenleving zullen bevestigen en bestendigen. Totdat dit gevoel is verdwenen, is het wellicht prudent moslims zelf het voortouw te laten nemen in de gewenste emancipatie van hun geloof, in de hoop en verwachting dat “onze manier van leven” voldoende aantrekkingskracht heeft om deze ontwikkeling in gang te zetten. Anders dreigen beide kampen zich op te sluiten in het eigen gelijk.

De verwachting dat groepen immigranten zich, ongeacht hun culturele of religieuze herkomst, na verloop van tijd zullen voegen naar de liberale uitgangspunten van westerse democratieën en zich deze eigen zullen maken, wordt de *'liberal expectancy'* genoemd. Soms wordt hier laatschuldig over gedaan, maar wie de geschiedenis overziet, ziet de verwachting eerder bevestigd dan gelogenstraft. Natuurlijk is wat je ziet ook een kwestie van de afstand die je neemt; wie kan zich nog de integratieproblemen herinneren van de Sefardische joden, of de tijd, veel korter geleden, dat de katholieken als staatsgevaarlijk golden? Terwijl te veel afstand van alles een bloedeloze historische ontwikkeling dreigt te maken, heeft ook bijziend-

heid bezwaren: wie verwacht dat migranten en samenleving binnen een paar jaar, of zelfs binnen één of twee generaties, op elkaar ingespeeld zullen raken (om de eenzijdigheid van de term 'integratie' te vermijden), verwacht te veel. Wil de liberale verwachting uitkomen, en me dunkt dat er weinig anders opzit dan daarvan uit te gaan, dan is het zaak de boel ondertussen een beetje bij elkaar te houden. Dit betekent enerzijds dat je moet proberen te vermijden dat mensen zich afkeren van de samenleving. Tegelijkertijd betekent het dat je als liberale samenleving moet blijven uitgaan van je eigen kracht.

5. De kracht van de liberale samenleving

Wat is dan de kracht van de liberale samenleving? Deze is wat mij betreft niet gelegen in de verworvenheden van om het even het verzuilingsliberalisme of het emancipatieliberale. De kracht van onze samenleving en ook van andere liberale democratieën is gelegen in het weefsel van de verzamelde instituties die in de loop der eeuwen ontwikkeld zijn, dan weer beïnvloed door de ene bedreiging van de vrijheid, dan weer door de andere. Deze instituties zijn niet het product van de rede, maar van staatkundige prudentie, de praktische wijsheid die met vallen en opstaan ontstaat en die vervat is in onze rechtsstatelijke instituties, waaronder godsdienstvrijheid en de vrijheid van meningsuiting. Zoals blijkt uit het voorgaande, is het geheel van deze instituties niet gespeend van interne contradicties; vrij-

heden kunnen met elkaar botsen, net zoals democratie en rechtsstaat voortdurend met elkaar botsen. Deze botsingen zijn ook nodig, wil individuele vrijheid niet ten prooi vallen aan de grillen van een toevallige democratische meerderheid, of van een op macht beluste president, of gewetensdwang binnen een groep, of onverdraagzaamheid daarbuiten.

Dit brengt me ten slotte op de invloed van het integratiedebat, en meer specifiek van de hoge mate van aandacht daarin voor moslims, op de liberale samenleving zelf. Zojuist zei ik al dat de discussie over moslims in de Nederlandse samenleving niet een discussie tussen gelijken is, en dat dit van invloed is op beide partijen die deelnemen aan het debat. De geconstateerde onevenwichtigheid is namelijk ook niet goed voor de meerderheid en in het verlengde daarvan niet voor de liberale samenleving. Hoewel de kracht van de liberale samenleving schuilt in haar instituties, moeten deze instituties, en daarmee die samenleving zelf, in hun kracht gezet worden door de leden van de samenleving. Zonder continue bekrachtiging zal het de liberale instituties op dezelfde wijze vergaan als het geloof in tijden van secularisering: eerst verliezen zij hun intrinsieke macht, daarna snel hun maatschappelijke kracht. Dan worden het dode instituties, waarvan niemand meer weet waarom ze ooit een goed idee waren en waarom we ons er nu aan zouden moeten houden.

Voor de meerderheid bestaat, omdat deze vaker bevestigd wordt in haar gelijk dan tegengesproken, het gevaar van een overmaat aan zelfingenomenheid en, ironisch genoeg, in het licht van de uitgangs-

punten van het emancipatieliberalisme, een gebrek aan zelfkritisch vermogen. Dan wordt het makkelijker de onredelijke splinter in andermans oog te zien dan de onredelijke balk in het eigen oog. Naarmate de liberale samenleving meer door-desemd is van het emancipatieliberalisme en de daarin vervatte waarden, worden de uitgangspunten ervan steeds meer gemeengoed. Daarmee vervalt de noodzaak die uitgangspunten kritisch tegen het licht te houden; hun geldigheid wordt vanzelfsprekend geacht. Dan zie je ook dat kritiek op bepaalde aspecten van de rechtsstaat makkelijk afgedaan wordt als een aanval op het hele systeem – een diskwalificatie die Fortuyn overigens ook ten deel viel toen hij vraagtekens plaatste bij aspecten van artikel 1 van de Grondwet.¹⁵

De herinterpretatie van de vrijheid van meningsuiting als een recht tot beledigen past ook in dit beeld; naarmate die vrijheid vanzelfsprekender is, is kritiek erop makkelijker af te doen als kritiek op de vrije samenleving zelf. Wie zich daartegen uitsprekt, is op zijn minst een politiek correcte minkukel en in het ergste geval een verrader, iemand die het radicale jihadisme rechtvaardigt. Behalve dat dit een open discussie in de weg staat, kan het ook een effect hebben op onze interpretatie van wat van waarde is in en voor de vrije samenleving zelf. Als de veronderstelling postvat dat de vrijheid van meningsuiting het *unique selling point* is van de liberale samenleving, verliest men oog voor het complexe staatkundige geheel waarin die vrijheid van meningsuiting ingebed is.

Tegelijkertijd zie je in reactie op jihadistisch terrorisme een afgenomen be-

reidheid zich iets gelegen te laten liggen aan andere liberale of rechtsstatelijke instituties, zoals godsdienstvrijheid, maar ook de bescherming van privacy of procedurele waarborgen in het strafrecht. Dan worden deze waarborgen en rechten bovenal gezien als een belemmering bij het efficiënt aanpakken van dat terrorisme. Terwijl de continue uitdaging waar de rechtsstaat voor staat het bewaken is van het precare evenwicht tussen individuele vrijheid en bestuurlijke daadkracht.

In een samenleving die onder druk gezet wordt door jihadistisch terrorisme en waarin niemand een blad voor de mond wenst te nemen, is er alle ruimte om in het politieke debat voorstellen te doen die daadkracht tonen in tijden van crisis, maar die de rechtsstaat in wezen ondermijnen. Het sluiten van de grenzen voor leden van één religie, het verbieden van een godsdienst, het registreren en internen van moslims, het laten zinken van boten met vluchtelingen om 'aanzuigende werking' tegen te gaan; al deze voorstellen druisen rechtstreeks in tegen de waarden waar we in Nederland voor heten te staan. Aan de ene kant kan je de nieuwe politieke incorporeerbaarheid verwelkomen als een 'realistische opstelling' die nodig is om de problemen te kunnen benoemen en oplossen.¹⁶ Toch kleven er evidente nadelen aan dit 'nieuw realisme'.¹⁷

Jon Elster heeft het weleens gehad over de "*civilizing force of hypocrisy*", ofwel de beschavende werking van huichelarij: doordat men in een publieke discussie in ieder geval de indruk wil wekken niet alleen voor het nauw begrepen eigenbelang te gaan maar ook nog rekening te houden met een ander, wordt toch maar het goede

voorbeeld gegeven. En ook al is dat soms hypocriet, goed voorbeeld doet volgen, zozeer zelfs dat men zelf kan gaan geloven dat het publieke belang een eigenstandige waarde heeft die verder gaat dan het eigen belang. Door bepaalde dingen te moeten zeggen wordt kortom een bepaald waardenpatroon in stand gehouden. Omgekeerd kan je stellen dat het voeren van een publieke of politieke discussie zonder acht te slaan op politieke correctheid, ook een uitwerking heeft op het debat. Dit zou je, vrij naar Elster, de '*decivilizing force of realism*' kunnen noemen. Als niets met respect wordt behandeld, verliest alles zijn waarde. Stoere praat in reactie op terreur zoals die van Trump met betrekking tot het sluiten van de grenzen voor moslims, maar eveneens de roep om godsdiensten te verbieden of om schepen met bootvluchtelingen te laten zinken of zelfs lek te schieten om een voorbeeld te stellen, heeft daarmee een negatief effect op de maatschappelijke omgang met elkaar en met nieuwkomers. Tegelijkertijd kan het een negatief effect hebben op het draagvlak voor de liberale instituties zelf: door een retorisch repertoire te hanteren dat geen acht slaat op de rechtsstaat, daalt het daadwerkelijke respect voor de rechtsstatelijke instituties.

De kracht van woorden brengt me, tot slot, bij de vraag wat wel gezegd moet worden na aanslagen zoals die in Parijs. Na de meest recente aanslagen had premier Rutte het, zoals gezegd, over "onze manier van leven"; "naar een restaurant gaan, een voetbalwedstrijd bezoeken, een concert bezoeken". Hij somde "zichtbare en onzichtbare" maatregelen op in reactie op de aanslagen: een verhoogde

staat van paraatheid voor alle diensten, geïntensiveerde grensbewaking, het laten doorgaan van grote evenementen zoals de intocht van Sinterklaas, die gepland stond voor de volgende dag. Als we de intocht niet zouden laten doorgaan, zo impliceerde de premier, dan zouden de terroristen hebben gewonnen, dan zou onze manier van leven het onderspit delven. Nu is het natuurlijk prima dat de minister-president aangeeft welke maatregelen genomen worden in het kader van de nationale veiligheid; *don't panic* is een goed devies bij rampen. En dat hij 'onze manier van leven' koppelt aan datgene wat veel mensen in hun vrije tijd plegen te doen, kan ik ook wel billijken; dat maakt het extra invoelbaar en zorgt er wellicht voor dat zijn boodschap van empathie beter overkomt. Daar had hij het alleen niet bij moeten laten. "Onze manier van leven" omhelst namelijk meer dan het consumeren van vrije tijd en het vieren van evenementen – althans, dat mag ik hopen – en vereist veel meer dan orde- en veiligheidsmaatregelen en het doorgaan met de dagdagelijkse bezigheden. Een jaar eerder, na die vorige aanslag in Parijs, deed premier Rutte het wat mij betreft beter. Toen veroordeelde hij die aanslag nog als een aanslag op "onze fundamentele waarden en normen: vrijheid, veiligheid, tolerantie". Er zijn mensen die dit waardenverhaal slechts vinden en hypocriet.¹⁸ Toch kan het in het licht van mijn analyse in dit essay geen kwaad nog eens aan te geven dat dit een aanslag is op onze waarden. Als deze niet af en toe genoemd worden, zullen ze hun betekenis verliezen. Dan heeft de liberale staat opgehouden te bestaan.

Noten

1. <http://edition.cnn.com/2015/11/16/world/paris-attacks-syrian-refugees-backlash/>.
2. <http://www.nytimes.com/politics/first-draft/2015/12/07/donald-trump-calls-for-banning-muslims-from-entering-u-s/>.
3. <http://nieuws.tpo.nl/2015/11/15/frankrijk-slaat-terug-bombardementen-op-isis-hoofdstad-raqqa/>.
4. Zie bv. Kamerman, S., Moslims nemen nooit genoeg afstand, *NRC Handelsblad* 21 november 2015 en Oualhadj, O., Moet ik accepteren dat een individu verantwoordelijk wordt gehouden voor het corrigeren van stereotypen?, *de Volkskrant* 21 november 2015.
5. Zie Mansvelt Beck, F., 2015, Vrijheid van meningsuiting, tolerantie en het PEN-Award-protest, *Filosofie & Praktijk*, 36(3), 66-75.
6. Elders heb ik dit ook aangeduid als levensbeschouwelijk liberalisme.
7. <http://www.humanistischverbond.nl/eigentijds-humanisme-de-grondslag>.
8. <http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/afschuw-over-aanslag-op-vrijheid-van-meningsuiting>.
9. HTK 2010/11, No. 96(16), 102.
10. Zie bv. Mudde, C., Welnee, velen zijn niet Charlie Hebdo, *NRC Handelsblad* 9 januari 2015.

11. <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2015/10/25/donald-trump-no-apology-for-questioning-ben-carsons-seventh-day-adventist-faith/>.
12. De Hart, J., 2014, *Geloven binnen en buiten verband: godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*, Den Haag, SCP, p. 65.
13. De Hart, J., 2014, *Geloven binnen en buiten verband: godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*, Den Haag, SCP, p. 112.
14. Zie bv. het debat in de Tweede Kamer over de kabinetsreactie op het rapport 'Bruggen bouwen' van de tijdelijke commissie onderzoek integratiebeleid (de commissie-Blok), HTK 2003/04, No. 92 en No. 94, en het debat over de initiatiefwet Bedwelming Ritueel Slachten (de wet Thieme), HTK 2010/11, No. 54(4), No. 73(2) en No. 96(16).
15. Zie bv. de Rotterdam-lezing van Jos de Mul, <http://www.demul.nl/nl/lezingen/item/1471-%EF%BB%BFop-weg-naar-het-beloofde-land-lezingtekst>.
16. Zoals betoogd door o.m. CDA en VVD tijdens het eerder genoemde debat met de regering over het rapport 'Bruggen bouwen'. Zie respectievelijk HTK 2003/04, No. 92: 5970-5971 en 5960.
17. Deze term is gepopulariseerd door B. Prins in onder meer Prins, B., 2004, *Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland*, Amsterdam, Van Gennep, maar is zover ik kan nagaan geïntroduceerd door Vuijsje in Vuijsje, H., 1986, *Vernoorde onschuld: Etnisch verschil als Hollands taboe*, Amsterdam, Bert Bakker.
18. Zie bv. Schinkel, W., 2015, *Waarom aanslagen geen aanval op onze waarden zijn (en politici ons dat wel willen doen geloven)*, *De Correspondent* 19 november 2015.