

## GODSDIENSTVRIJHEID EN ISLAM

**B.C. Labuschagne**

### **1 Inleiding**

Wanneer men godsdienstvrijheid en islam met elkaar in verband brengt, denkt men over het algemeen al gauw aan de vraag of religieuze gebruiken van deze godsdienst te verenigen zijn met de normen die het grondrecht van de godsdienstvrijheid stellen. Te denken valt aan de vraag of gebedsoproepen vanaf de minaret, al dan niet vaker per week, toegestaan zijn of niet.<sup>1</sup>

Het perspectief van waaruit deze vraag gesteld wordt, is die van het Nederlandse constitutionele recht, waarbinnen een conceptie van godsdienst en godsdienstvrijheid vooral gestalte heeft gekregen in relatie tot vraagstukken waarin de christelijke godsdienst de meest voorkomende en 'overheersende' was.

Wat er ook van dit perspectief zij (er kan uitvoerig in juridische zin over gedebatteerd worden), een zekere eenzijdigheid kan het niet ontzegd worden. Een vraag die in verband met het thema godsdienstvrijheid en islam evenzeer, en wellicht in toenemende mate van belang is, is of de conceptie van godsdienst die aan de constitutionele godsdienstvrijheid ten grondslag ligt wel voldoende 'herkenbaar' is voor aanhangers van niet-christelijke godsdiensten. Met andere woorden: niet zozeer de vraag of de gebruiken van de islam in overeenstemming zijn met de grondrechtelijke normen staat dan centraal, maar veeleer andersom: zijn de grondrechtelijke normen wel adequaat als bescherming voor de aanhangers van deze godsdienst? Spreekt uit de grondrechtelijke conceptie van godsdienst en godsdienstbescherming misschien niet een te christocentrisch beeld? Zijn de opvattingen omtrent individuele geestelijke vrijheid wellicht niet te eenzijdig-westers van aard, en daarom niet of weinig vatbaar voor universalisering? Deze vraag kan in zijn algemeenheid gesteld worden, en meer in het bijzonder met het oog op de islam getracht worden te beantwoorden.

Waar ik in deze lezing vooral op in zou willen gaan, is:

(1) hoe luiden de grondrechtelijke normen op het terrein van de godsdienstvrijheid, en in hoeverre zouden aanhangers van de islam zich daarin kunnen vinden?

(2) in hoeverre biedt dit grondrecht voldoende bescherming voor aanhangers van niet-gevestigde godsdiensten zoals de islam?

(3) wat zou gedaan kunnen worden om godsdienstvrijheid en islam, en andere niet-gevestigde godsdiensten, dichter bij elkaar te brengen in de Nederlands constitutionele verhoudingen? En wat is de betekenis van een waarde zoals tolerantie?

## 2 Grondrechtelijke normen en islam

Wanneer men de grondrechtelijke normen beziet die geformuleerd zijn op het terrein van de godsdienstvrijheid, dan kunnen globaal twee rechtsgebieden onderscheiden worden, het internationaalrechtelijke en het nationaalrechtelijke, c.q. Nederlandsrechtelijke. Binnen elk van deze rechtsgebieden zijn normen ontwikkeld die aanhangers van godsdiensten de ruimte bieden om hun godsdienst te belijden en in praktijk te brengen. Om met de eerste te beginnen: in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens<sup>2</sup> van 1948 heeft de toenmalige wereldgemeenschap (enkele belangrijke uitzonderingen daargelaten) zich kunnen verenigen met een tekst die de godsdienstvrijheid aldus verwoordde (artikel 18 UV):

Een ieder heeft het recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven, zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en het onderhouden van de geboden en voorschriften.

Zoals men kan zien, is dit grondrecht geformuleerd vanuit het individu; het is het zogeheten *forum internum* van het individu dat absolute bescherming geniet, en waarop aantastingen of dwang van buitenaf verboden zijn. Het is ook omwille van dit interne forum dat de manifestatievormen (het *forum externum*) beschermwaardig geacht worden. Niet de godsdienst *an sich* wordt beschermd, maar de individuele aanhangers ervan. Het verbod op dwang blijkt overigens des te sterker bij de verdragsrechtelijke vertaling van dit artikel enige jaren later in het BUPO-verdrag<sup>3</sup> van 1966, waar in artikel 18 lid 2 geschreven staat:

Op niemand mag dwang worden uitgeoefend die een belemmering zou betekenen van zijn vrijheid een door hemzelf gekozen godsdienst of levensovertuiging te hebben of te aanvaarden.

Opgemerkt moet worden dat de juridische status van het BUPO-verdrag meer bindend is dan de Universele Verklaring, die volkenrechtelijk de status heeft van een resolutie van de Algemene Vergadering.

Reeds in de totstandkomingsgeschiedenis van deze bepalingen heeft een voor onze probleemstelling belangwekkende kwestie gespeeld.<sup>4</sup> Aanvankelijk stond het recht om van godsdienst te veranderen helemaal niet in de voorgestelde tekst van de UV. Op instigatie van het lid van het redactiecomité<sup>5</sup> Charles Malik, de (overigens christelijke) vertegenwoordiger van Libanon, is dit er toen ingekomen, met als argumentatie dat de situatie in zijn land waar velen heengevlucht waren die vervolgd werden vanwege hun geloof of vanwege hun geloofsverandering hem

daartoe volop aanleiding gaf. Toen de tekst van het artikel vervolgens werd besproken in een commissie<sup>6</sup> van de Algemene Vergadering van de VN, ontstond heftige oppositie van de zijde van enkele islamitische staten tegen dit ontwerp-artikel. Irak, Syrië, Afghanistan, Pakistan en vooral Saoedi-Arabië keerden zich fel tegen met name het recht om van godsdienst of geloof te veranderen. Saoedi-Arabië diende een amendement in met de strekking de omstrede woorden 'vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen' in te trekken. De vertegenwoordiger van dit land, Baroody, gaf als argumenten dat

Gedurende de gehele geschiedenis missionarissen naar deze landen hun rechten vaak hadden misbruikt door de voorlopers te worden van buitenlandse politieke interventie, en dat het voorgestelde artikel zou kunnen dienen als een gemakkelijk voorwendsel om haat te stichten en gevaarlijke verschillen van overtuigingen te bevorderen.

Tenslotte zou deze tekst islamieten van over de gehele wereld voor het hoofd stoten. Argumenten tegen dit amendement werden van verschillende zijden aangedragen, o.a. van de kant van de Franse vertegenwoordiger, en lid van het redactiecomité René Cassin. Deze stelde dat één van de belangrijkste consequenties van de vrijheid van denken de vrijheid om van overtuiging te veranderen is. Het Saoedische amendement werd verworpen met 22 tegen 12 stemmen, met 8 onthoudingen. Tenslotte nam de commissie de formulering van dit artikel in dezelfde bewoordingen aan als deze werd ingediend, met 38 tegen 3 stemmen bij 3 onthoudingen. Onder degenen die tegen stemden of zich van stemming onthielden, moesten voornamelijk islamitische landen gezocht worden die zich niet konden verenigen met de vermelding van de vrijheid om van godsdienst te veranderen. In een stemverklaring bij monde van de afgevaardigde Aziz hield Afghanistan zich zelfs het recht voor om zich te houden aan islamitische wetten waar het de kwestie van verandering van geloof betrof. Hierbij moeten we denken aan diverse burgerrechtelijke en familierechtelijke bepalingen in de Shar'ā waarin rechtsgevolgen op deze gebieden verbonden zijn aan het veranderen van geloof (apostasie).

In een later stadium, toen men zich boog over een tekst ten behoeve van het BUPO-verdrag,<sup>7</sup> is door het Egyptische lid van de Commissie voor de Rechten van de Mens<sup>8</sup> een veelzeggend amendement ingediend dat luidde:

Nevertheless, any change of religion made unlawfully or to evade obligations under the law governing the personal status of the person concerned shall be declared null and void.

Ter toelichting vertelde de Egyptische afgevaardigde dat in sommige landen personen behorende tot een bepaalde godsdienstige gemeenschap er een eigen wetgeving op nahielden. Het probleem was dat men door van godsdienst te veranderen zich zou kunnen ontdoen van wettelijke verplichtingen, bijvoorbeeld inzake alimentatie of belastingen. Dit voorstel werd echter verworpen omdat de

meeste afgevaardigden niet wensten te tornen aan de vrijheid om van godsdienst te veranderen.

Op de zitting van de Algemene Vergadering van de VN in het najaar van 1950 kwam het ontwerp-verdrag in zijn geheel ter sprake. Daarbij werd door afgevaardigden van islamitische landen (Afghanistan, Egypte, Saoedi-Arabië en Yemen) wederom oppositie gevoerd tegen het vermelden van de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen. Expliciete vermelding van deze vrijheid zou in hun ogen ernstige repercussies kunnen hebben in islamitische landen. Met name de Nederlandse vertegenwoordiger De Beaufort keerde zich tegen dit standpunt. Weliswaar toonde hij begrip voor de opvatting van de genoemde islamitische landen. Objectief bezien wijst elke godsdienst wel het idee van verandering van godsdienst af, omdat praktisch alle godsdiensten de geldigheid van andere godsdiensten verwerpen. De Beaufort benadrukte echter dat het in het ontwerp-verdrag, evenals in de Universele Verklaring, gaat om subjectieve rechten van personen en dat ook in het onderhavige voorstel het persoonlijk geweten van de individuele mens voorop dient te staan.

De nadruk op het individu als uiteindelijke drager van fundamentele rechten zien we ook bij de bepalingen in het Nederlandse constitutionele recht. Artikel 6 lid 1 van de Grondwet luidt als volgt:

Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.

In de Memorie van Toelichting bij dit artikel kan men lezen:

Het onderhavige artikel waarborgt het recht van een ieder zijn godsdienst of levensovertuiging vrij te belijden. Daarbij omvat het begrip belijden niet alleen het huldigen van de godsdienstige of levensbeschouwelijke overtuiging maar ook het zich daarnaar gedragen.<sup>9</sup>

In beide gevallen, zowel nationaal als internationaal, wordt het begrip van de godsdienstvrijheid onderscheiden in enerzijds het interne, onaantastbare forum van het individu, anderzijds het externe, voor nadere regeling en beperking vatbare forum van de handelingsvrijheid van het individu. Blijkens het verzet dat islamitische staten hebben geleverd tijdens de totstandkomingsgeschiedenis van internationale normen op dit gebied, is tenminste de schijn gewekt dat de conceptie van godsdienst en godsdienstvrijheid zoals deze in een door het westen gedomineerde VN verwoord is<sup>10</sup> op gespannen voet staat met normen van de islam. Dit roept de vraag op hoe universeel deze grondrechtelijke bepalingen werkelijk zijn. Dit geldt met name twee aspecten van de godsdienstvrijheid: ten eerste de nadruk op het individu en ten tweede het onderscheid tussen intern en extern forum. Om nu te bezien of dit tot problemen in de toepassing van dit grondrecht leidt, zullen we bezien hoe het Nederlandse recht omgaat met deze problematiek.

### 3 Toepassing van grondrechtsnormen en islam

In de Nederlandse rechtspraak wordt over het algemeen een tweetal criteria, een positief en een negatief, gehanteerd om te bezien of bepaald verdrag van individuen beschouwd kan worden als voortvloeiend uit hun geloofsovertuiging. Allereerst moet vastgesteld worden of gedragingen 'op het tot uiting brengen van godsdienst of overtuiging in enigerlei vorm betrekking hebben.' (1960)<sup>11</sup> Als alternatief kan het criterium uit 1983 gelden waarin 'naar objectieve maatstaven'<sup>12</sup> een handeling verband houdt met de godsdienstige of levensbeschouwelijke belijdenis. Ten tweede mag het geen handeling betreffen die te veel uitwendige overeenkomsten heeft met een in het maatschappelijk verkeer als niet-godsdienstig beschouwde activiteit (1986).<sup>13</sup> In beide gevallen wordt er impliciet verwezen naar inzichten van algemene bekendheid, en het is maar de vraag hoe algemeen islamitische religieuze gebruiken door de rechter geacht kunnen worden bekend te zijn. Voor de meeste gebruiken van gevestigde godsdiensten is dit globaal gesproken geen probleem. Opmerkelijk is voorts dat in de jurisprudentie pogingen ondernomen zijn om op basis van analogieën met gebruiken van gevestigde religies te redeneren. Dit is het geval geweest bij de rechtspositie van de Imam in vergelijking met de christelijke geestelijke.<sup>14</sup>

In enkele gevallen is wel in wetgeving veelal op deze analoge wijze gedeeltelijk tegemoet gekomen aan islamitische gebruiken. Te wijzen valt op de Vleeskeuringswet en het Vleeskeuringsbesluit waar de islamitische slachtingsrite op gelijke voet met de israëlitische beschermd is,<sup>15</sup> de vrij nieuwe Wet Opnabare Manifestaties waarin in artikel 10 expliciet de gebedsoproep beschermd is op gelijke voet als het christelijk klokgelui,<sup>16</sup> en de Wet op de Lijkbezorging waar de wens van de begravenen uitgangspunt is (dus in doeken gewikkeld worden mag), maar waar wel wordt vastgehouden aan de wachttijd van zesendertig uur.<sup>17</sup> Maar dit lijkt niet genoeg te zijn; want waarom zou de bescherming van de godsdienstvrijheid, naast wettelijke tegemoetkomingen, afhankelijk moeten zijn van wat algemeen bekend is van die godsdienst, of moeten bestaan uit (wellicht toevallige) analogieën met gevestigde of bekende godsdiensten?

Van verschillende kanten zijn mogelijkheden aangedragen om verder tegemoet te komen aan religieuze gebruiken van godsdiensten die een minder gevestigde positie hebben dan de christelijke. Allereerst zou men kunnen afgaan op wat betrokkene zelf beschouwt als voortvloeiend uit zijn godsdienst. Deze subjectivistische conceptie van godsdienst lijkt het meest in overeenstemming met de opbouw van het grondrecht (immers het individu staat centraal, en wat hij vindt bezit een zekere onaantastbaarheid),<sup>18</sup> echter het zet de sluisen open voor de hoogst individuele 'privé-godsdienst' die tegelijk oeverloos en oncontroleerbaar kan zijn. Hiertegenover is te stellen dat men moet kijken naar wat de godsdienstwetenschap aan te dragen heeft, om te kunnen bezien of een bepaalde gedraging voortvloeit uit godsdienst. In de praktijk is dit ook al gebeurd, bijvoorbeeld als getuige-deskundige in een proces.<sup>19</sup> Probleem bij deze benadering is dat als het ware door 'deskundi-

gen' wordt beslist wat als een beschermwaardige uiting van iemands godsdienst heeft te gelden, hetgeen allerminst in overeenstemming is met de aard en strekking van de godsdienstvrijheid. Door Vermeulen is de categorie van de 'interpretatieve terughoudendheid'<sup>20</sup> ontwikkeld als tussenvorm die enerzijds rekening houdt met wat betrokkenen onder het belijden van hun geloof verstaan, anderzijds eisen en voorwaarden stelt die het mogelijk maken evident misbruik van dit grondrecht tegen te gaan. De Hoge Raad heeft dit criterium impliciet gehanteerd in een arrest uit 1984 waarin geoordeeld werd dat behoudens grote schade voor het bedrijf de islamitische werknemer de snipperdag dient te krijgen die hij vraagt om een belangrijk religieus feest te kunnen vieren (in casu het Suikerfeest). Volgens de Advocaat-Generaal had de rechter een onderzoek moeten verrichten naar de aard van de betreffende feestdagen en de intensiteit van de geloofsbeleving van de werknemer. De Hoge Raad legde echter een ander criterium aan, namelijk dat het moet gaan om een voor de werknemer belangrijke godsdienstige feestdag.<sup>21</sup> Hiermee doet de rechter recht aan het belevings-karakter van godsdienst, maar wordt wel verlangd dat aantoonbaar is dat het überhaupt om een religieuze feestdag gaat.

#### 4 Grondrechten, islam en tolerantie

Zijn de resultaten tot nu toe bevredigend? Kunnen we zeggen dat met dit criterium van 1984 als toevoeging op de klassieke criteria van 1960, 1983 en 1986 voldoende tegemoet gekomen wordt aan de geloofsvoorschriften van islamitische medelanders?

Van groot belang is de vaststelling dat deze vraag pas beantwoord kan worden door deze aanhangers zelf. Daarom is het van groot belang dat bij bijvoorbeeld wetgeving die mogelijkwerwijs religie betreft vertegenwoordigers van deze godsdiensten geraadpleegd worden. Dat dit mogelijk is, is tijdens de totstandkomingsgeschiedenis van de nieuwe Wet op de Lijkbezorging gebleken, namelijk dat met vertegenwoordigers van de hindoestaanse gemeenschap gesproken is over de wijze waarop de rituele lijkverbranding gestalte kon worden gegeven.<sup>22</sup> Het zou nog altijd toe te juichen zijn dat er stappen als deze worden genomen, al valt dat niet mee sinds een aantal vaste adviesorganen voor de wetgeving onlangs zijn afgeschaft. Pas in en door dialoog met betrokkenen zelf kan vooruitgang geboekt worden, alleen al om te bezien of de bescherming die geboden wordt adequaat is.<sup>23</sup>

Deze belangrijke eis van dialoog kan verhelderd en nader beargumenteerd worden door te kijken naar de ideeënhistorische achtergronden van de godsdienstvrijheid, in relatie tot de waarde van tolerantie. Deze schets bedoelt op grondrechtelijk begripsniveau aan te tonen dat met de bescherming van de godsdienstvrijheid in feite meer beschermd wordt dan uit de positiefrechtelijke resultaten blijkt. Wat ik hiermee wil betogen, is dat er met dit beginsel een verdergaande bescherming te behalen valt dan tot nu toe in de rechtspraak gerealiseerd is voor niet-gevestigde godsdiensten; en dat argumenten hiervoor uit de aard en de achterliggende waarden

van dit beginsel geput kunnen worden.<sup>24</sup>

Van oudsher zijn de begrippen godsdienstvrijheid en tolerantie nauw met elkaar verweven. Als belangrijke staatsrechtelijke beginselen en waarden stammen ze uit de tijd van de Reformatie en de daarop volgende godsdienstoorlogen. Toen werd immers duidelijk dat de staat zich niet langer exclusief kon identificeren met een bepaalde godsdienst, evenmin van zijn onderdanen instemming met dit geloof kon vergen. Was nog in de vrede van Augsburg (1555) het principe *cuius regio, eius religio* gehuldigd, waarbij de landsvorst bepaalde of het gebied luthers of katholiek zou zijn, al gauw werd het beginsel verdedigd dat het niet aan de overheid was om voor te schrijven wat het geloof van de onderdaan zou zijn.

De Franse 'Politiques', een groep denkers die tijdens de strijd tussen Hugenoten en Katholieken aandrong op herstel van politieke orde en vrede, verdedigden dat eenheid van godsdienst wel tot het *bene esse* van een samenleving behoort, maar niet tot haar *esse*. Liever geloofsverdeeldheid accepteren dan mensen met geweld tot het 'ware' geloof dwingen. De staat moest juist tolerantie waarborgen, zodat de verschillende geloofsgemeenschappen naast elkaar in vrede konden leven. De Franse tolerantie-edicten van de jaren '60 van de 16e eeuw tot en met het beroemde Edict van Nantes (1598) zijn hiervoor de eerste juridische waarborgen. Bovendien kon men in deze optiek als religieuze 'dissident' normaal staatsburger zijn, en alle rechten en plichten genieten die aanhangers van heersende godsdiensten toekwamen. In aanvankelijk beperkte mate, maar later steeds uitgebreider werd men in staat gesteld zijn afwijkende godsdienst ook meer in het openbaar uit te oefenen. Aldus kwam een breuk tussen staat en kerk tot stand waarvan de godsdienstvrijheid en religieuze tolerantie de belangrijkste staatsrechtelijke vruchten waren.

In de hierop volgende eeuwen werd dit beginsel in vele grondwetten en staatsregelingen neergelegd en verder uitgewerkt. Ook in ons land werd dit gepositieerd, onder andere in achtereenvolgens de Unie van Utrecht (1579), de Bataafse Staatsregeling van 1798, alsmede de Nederlandse Grondwet van 1814, laatstelijk geheel herzien in 1983. Ook op internationaal vlak is dit beginsel neergelegd, zoals in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948, het Verdrag van Rome van 1950 en het Burger- en Politieke rechtenverdrag van New York uit 1966. Met recht kan men stellen dat dit beginsel van godsdienstvrijheid en tolerantie universele gelding claimt.

Deze universele claim is de laatste tijd echter onderhevig aan kritiek, met name van de zijde van niet-westerse staten. Voornaamste bezwaar is dat hen een ideeënstelsel wordt opgedrongen waarin zij zich niet kunnen herkennen. Niet-westerse staten waren toendertijd bij het opstellen van deze internationale regelingen nog nauwelijks vertegenwoordigd. Het was in de tijd van vóór de grote dekolonisatiebeweging. Stemt het idee van de godsdienstvrijheid zoals dat in deze verdragen is neergelegd, wel overeen met niet-westerse concepties van godsdienst en de betekenis ervan in relatie tot de staat?

In de westerse filosofie zijn deze ideeën van godsdienstvrijheid en tolerantie altijd verbonden geweest met de liberale filosofische traditie. Wat door velen toen

als een noodoplossing werd gezien, zagen anderen als iets positiefs. Doorgaans worden zij aangeduid als liberale filosofen, of vertegenwoordigers van het filosofisch liberalisme. Wanneer we bijvoorbeeld John Lockes *Letter on Toleration* (1689) lezen, zien we daarin een gepassioneerd pleidooi voor een niet-staatelijke verantwoordelijkheid op het terrein van de godsdienst. Locke zegt zelfs dat godsdienst zó belangrijk is, dat we dat juist niet aan de vorst zouden willen toevertrouwen. We geloven immers niet op gezag van de staat, maar alleen in geweten bindt het geloof. Ook Luthers *Von Weltlichen Obrigkeit* (1523) ademt de afkeer van de staat als instrument ter monopolisering van het christendom. Het geloof kan niet gedwongen worden; slechts een in vrijheid aanvaard geloof heeft werkelijke waarde.

Het is kenmerkend voor de westerse politieke- en rechtsfilosofie dat het een centrale waarde toekent aan deze vrijheidsidee. Vrijheid wordt hierbij opgevat als autonomie, zelfwetgeving. Bij Hegel is dit nog het meest expliciet. Hij stelt zelfs dat het recht de verwerkelijking van de vrijheid is, dat het de realisatie van de vrijheid op wereldlijk niveau is. Volgens hem heeft het christendom de vrijheid geïntroduceerd in de wereldgeschiedenis, het kon echter vanwege interne verdeeldheid (lees: de Reformatie en de daarop volgende godsdienstoorlogen) dit niet langer zelf opbrengen. Daarom is na de Reformatie die taak aan de staat en het recht opgedragen, teneinde de vrijheid op zowel geestelijk (religieus) als wereldlijk niveau te garanderen.

Het gevolg van deze ontwikkelingen was dat de grondrechten als belangrijke ijkpunten werden beschouwd waarlangs deze vrijheid gestalte zou moeten krijgen. Zo ook het grondrecht van de godsdienstvrijheid. Echter, omdat de nadere inhoud van deze godsdienstvrijheid bepaald werd door wat volgens de in West-Europa gevestigde godsdiensten als godsdienstig handelen werd beschouwd, schiet deze principiële toets kort waar het gaat om niet-gevestigde godsdiensten, zoals we hierboven zagen. Daarom moeten we de hierin vastgelegde tolerantie- en vrijheidsbegrippen opnieuw interpreteren. Wat doet zich immers voor?

Wat juridisch krachtens de vrijheid van godsdienst beschermd wordt, is, zoals we hebben gezien, gemodelleerd naar de als religieus handelen herkenbare uitingen van veelal *christelijke* religies. Wat beschermd wordt op grond van de godsdienstvrijheid, is toch vooral een zaak die het christendom zelf 'bevoorrecht', juist omdat het zo'n herkenbaar en integraal onderdeel vormt van de algemene cultuur hier in het westen. Niet-gevestigde religies, die in veel mindere mate verweven zijn in onze cultuur, komen krachtens het dominante godsdienstmodel daarom minder gauw aan hun grondrechtelijke trekken: gebruiken die een rechter niet als 'godsdienstig' kan herkennen, vallen buiten de juridische boot. En een rechter heeft bij wat godsdienstig handelen is toch vooral het gangbare model van het christendom voor ogen.

Het komt er dus op aan, enerzijds met het oog op een faire rechtsbescherming voor niet-gevestigde religies en anderzijds met het oog op de grondrechtelijke universaliteitsdiscussie, het dominante grondrechtelijke kader en de vanzelfsprekende grondrechtslegitimering kritisch te bevragen. Dit kan, door te wijzen op de

(eezijdige) nadruk die in het westerse liberalisme gelegd wordt op de vrijheid van het 'ik'. In deze optiek immers is de vrijheid en autonomie van het 'ik' de laatste en doorslaggevende morele instantie bij de beoordeling van grondrechtelijke casus. Het gaat er daarin om het afgrenzen van de vrijheid van de één *tegenover* die van de ander, waarbij de vrijheid van de ander voorgesteld wordt als iets dat inherent vijandig is aan de eigen vrijheid. In anderen wordt in de eerste plaats een bedreiging van de eigen vrijheid gezien.

Is dit uiteindelijk de moraal die we met z'n allen willen laten doorklinken in de idee van grondrechten? Valt er niet (positiever) te wijzen op elementen die impliciet veel meer respect veronderstellen voor die ander? Waarom zijn we überhaupt bereid om het godsdienstige zo'n belangrijke plaats te geven in onze grondrechtencatalogus; het behoort immers tot de oudste en meest verstrekkende grondrechten die we kennen. De tolerantie die we nu al uitoefenen, bijvoorbeeld ten aanzien van minder tolerante groeperingen binnen het christendom, wijst er toch op dat we op z'n minst respect opbrengen voor wat voor andere mensen heilig is? En dat is nou precies de aanzet voor een nieuwe interpretatie van de westerse vrijheidsidee.

De Franse filosoof Emmanuel Levinas heeft in een groot aantal publicaties deze notie van respect voor de ander uitgewerkt. Hierin gaat hij lijnrecht tegen het dominante, ik-gerichte liberale denken in, en bepleit hij een vrijheidsconceptie waarin niet de vrijheid van het 'ik' centraal staat, maar de vrijheid van de 'ander'. Hij stelt dat juist dóór het verwerklijken van de vrijheid van de ander de vrijheid van de mens zelf pas echt verwerkelijkt wordt. Met andere woorden, de vrijheid van de ander is niet iets wat 'vreemd' aan mijn eigen vrijheid is, maar vormt juist een belangrijke voorwaarde voor mijn eigen vrijheid. Wij realiseren onze eigen vrijheid pas werkelijk, wanneer de vrijheid van de ander gewaarborgd wordt.

Mijns inziens zijn deze inzichten van Levinas zeer verhelderend voor de wijze waarop in het recht gestalte zou moeten worden gegeven aan religieuze tolerantie: de gedachte dat de vrijheid van 'andere' godsdiensten wel eens onze eigen vrijheid zou kunnen verrijken, verdient nadere juridische uitwerking. Voorbeelden zijn te vinden op het terrein van religieuze gebruiken rondom geboorte, huwelijk en overlijden. Deze kunnen het klimaat hier verrijken, en onze keuzemogelijkheden omtrent hoe om te gaan met dergelijke levensstadia vergroten. Een heel skala aan invullingen voor het goede leven kan zich zo ontploffen, waardoor ieders vrijheid om hiertussen te kiezen groter wordt. Een pleidooi voor een positieve invulling van godsdienstvrijheid en tolerantie is mijns inziens onontkoombaar, willen we inderdaad de impliciete positieve moraal van grondrechten onder ogen zien.

Daarbij moet voor ogen worden gehouden dat dit onderliggende beginsel ook het criterium verschaft voor de *grens* van tolerantie: tolerantie houdt namelijk precies daar op, waar de getolereerde (als 'ander') zelf géén respect meer opbrengt voor de voor-hem-andere. Tolerantie houdt wederzijds respect in. Daarmee kan de intolerantie, het niet opbrengen van dat respect, afgewezen worden. Pas waar religieuze uitingen van niet-gevestigde religies intolerantie impliceren (bijvoorbeeld

de roep om een publicatieverbod voor Salman Rushdies *Duivelsverzen*) en in tegenspraak komen met wat in de liberale samenleving wezenlijk is (in dit geval: vrijheid van meningsuiting), houdt de tolerantie op. Juist omdat dat respect wederzijds moet gelden, stelt het ook grenzen aan het negeren ervan.

Hoe dit echter concreet in juridische normen en rechtsbeslissingen moet doorklinken, is weer een andere vraag; maar de richting is in elk geval aangegeven, die hopelijk voldoende grondslag biedt voor de zo noodzakelijke dialoog met de ander.<sup>25</sup>

### Noten

- 1 Dit hypothetisch voorbeeld is ontleend aan de inleiding en probleemstelling van mijn proefschrift, B.C. Labuschagne, *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies. Een grondrechtelijk-rechtsfilosofische studie naar de betekenis en grenzen van religieuze tolerantie*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1994, pp. 1 e.v.
- 2 Aangenomen tijdens de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties te Parijs op 10 december 1948.
- 3 Het Internationaal Verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten, gesloten te New York op 19 december 1966.
- 4 Zie B.C. Labuschagne, *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies*, (verder: o.c.) pp. 58 e.v.
- 5 Een 'kleine' commissie met experts, afkomstig uit enkele landen.
- 6 Een plenaire commissie, waarin ieder VN-lid vertegenwoordigd is.
- 7 Zie o.c. pp. 66 e.v.
- 8 Een aparte VN-Commissie die zich vooral in het verlengde van de totstandkoming van de UV gericht heeft op het verbeteren van de bescherming van de mensenrechten, en daarom aan de wieg heeft gestaan van het BUPO-verdrag.
- 9 Geciteerd in o.c. p. 75.
- 10 Men bedenke zich dat deze teksten tot stand kwamen grotendeels vóór de dekolonisatiegolf.
- 11 Hoge Raad, 13 april 1960, Nederlandse Jurisprudentie 1960, nr. 436. Zie o.c. p. 3.
- 12 Afdeling Rechtspraak Raad van State, 7 april 1983, Administratiefrechtelijke Beslissingen 1983, nr. 430. Zie tevens l.c.
- 13 Hoge Raad 31 oktober 1986, Nederlandse Jurisprudentie 1987, nr. 173. Zie o.c. pp. 50 e.v.
- 14 Zie o.c. par. 5.2.3. Soms mislukte deze analogie echter, zoals in het geval van het hindoestaans priesterschap. Daar was zijn rol juist niet te vergelijken met een pastor waarbij gold dat 'het behoort tot de verantwoordelijkheid van de gemeenschap waarvoor hij werkzaam is om in zijn kosten van bestaan te voorzien.' Koninklijk Besluit nr. 57, 22 februari 1984, Jurisprudentie Algemene Bijstandswet 1984, nr. 144. Zie o.c. p. 196.
- 15 Zie o.c. paragraaf 5.1.1.
- 16 Zie o.c. paragraaf 5.1.2.
- 17 Zie o.c. paragraaf 5.1.3.
- 18 Deze problematiek wordt vooral in hoofdstuk 1 o.c. nader besproken.
- 19 Zoals bijvoorbeeld in de uitspraak van de President van de Rechtbank te Amsterdam van 8 december 1983, Kort Geding 1984, nr. 2, waarin de islamoloog J.P.J. Waardenburg schriftelijk concludeerde dat het ambt van imam als geestelijk leider van een religieuze gemeenschap gelijk is te stellen

- met het begrip 'geestelijk ambt' in artikel 2 lid 1 sub c Buitengewoon Besluit Arbeidsverhoudingen 1945. Zie o.c. p. 193.
- 20 Zie B.P. Vermeulen, commentaar op artikel 6 GW, in: P.W.C. Akkermans en A.K. Koekkoek (red.), *De Grondwet. Een artikelsgewijs commentaar*, Tjeenk Willink, Zwolle 1992, pp. 115 e.v.
- 21 Hoge Raad 30 maart 1984, Nederlandse Jurisprudentie 1985, nr. 350, Zie mijn proefschrift pp. 200 e.v. en Vermeulen l.c.
- 22 Zie o.c. p. 169.
- 23 Zo kunnen er vraagtekens gezet worden bij het gebrek aan overleg en dialoog met betrekking tot het recente wetsvoorstel van de minister van justitie om over te gaan tot erkenning op beperkte schaal van het islamitisch verstotingsrecht binnen huwelijken. Zie kamerstukken vergaderjaar 1995-1996, 24 709 nrs. 1-4, gedateerd 4 mei 1996.
- 24 Het volgende is vooral gebaseerd op hoofdstuk 6 van mijn proefschrift, pp. 217 e.v., met name pp. 226 e.v.
- 25 Waarbij het een goed idee zou zijn om in het wetgevingstraject deze dialoog gestalte te geven via geïnstitutionaliseerd overleg, bijvoorbeeld in de vorm van de tot nu toe niet levensvatbaar gebleken islamitische Raad.