

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/40630>

Please be advised that this information was generated on 2019-04-22 and may be subject to change.



CENTRUM VOOR ETHIEK

RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

Het Centrum voor Ethiek van de Radboud Universiteit Nijmegen organiseerde in het najaar van 2006 en het voorjaar van 2007 enkele bijeenkomsten rond publicaties van medewerkers en actuele gebeurtenissen. U treft hieronder de verslagen.

SYMPOSIUM *DIGNITY AND RECOGNITION*
ANNUAL MEETING CENTRES FOR ETHICS NIJMEGEN/UTRECHT/TÜBINGEN/MÜNSTER

Olga Kondrikova

On 3 and 4 November 2006 Radboud University Nijmegen hosted the annual international symposium of the four research institutes of ethics located in Nijmegen, Utrecht, Tübingen, Münster. The central theme was announced as ‘dignity and recognition’. The issue proved vital enough to invite contributions from all four institutes and to initiate an invigorating discussion.

Apparently the concept of dignity can brag about its rich historical tradition – this conclusion arose from the report delivered by Rieke van der Graaf (Utrecht). Involving a comprehensive overview of historical-linguistic evidence, the author claimed that dignity occurs in two basic forms, an individual form which is characteristic mostly for the Greco-Roman ancient philosophers and conceived either in subjective terms, as based on the individual’s free will in shaping his own life, or in relational terms, as related to a certain social status or rank. Since the Middle Ages onwards a generic form of dignity has been prevailing; the generic usage can be subsequently subdivided in unconditional conception of dignity, i.e. regarding dignity as embedded in human nature, and in conditional view on dignity, entrenched in the interpretation of Thomas Aquinas and of I. Kant.

On the long run this loaded semantics of the concept of dignity contributed systematically to the vagueness and lack of its definition, which became in a current



ethics-related debate a sort of a container concept impeding its reception. The participants of the symposium undertook to correct the situation.

Marcus Düwell (Utrecht) forcefully expressed his mayor concern on this issue. The main merit of his contribution consisted in that he shrewdly observed the centrality of the concept of dignity to ethical theory and extensively worked out the notion's implications. Regardless of specific ethical approaches he sought to formulate a range of basic questions which would serve as touchstones of a theory of dignity. Firstly, Düwell pleads for a rational reconstructing and justifying of the evaluative basis of the normative concept of dignity. Doubtlessly, such an attempt would provoke a lot of questions concerning its very grounding. The second item on the agenda of a researcher embarks on possible interconnection between dignity and moral status: does a concept of dignity entail a theory of moral status and how can we legitimize that moral status? Next question to be tackled locates dignity on the arena of the moral universe and requires a formulation of a principle of human dignity in the whole of morality. Finally, dignity is essentially an immeasurable concept; the term descends from German *Unverrechenbarkeit*, which implies that the individual's dignity stays beyond any considerations of a balance between price and value and cannot be weighed against collective values or against non-moral goods. To conclude, unless we can systematically justify and explicitate the use of the concept of dignity by tackling each of those questions, we should better avoid the term.

The two following reports embarked on the structure and nature of the concept. Reflections of Paul van Tongeren (Nijmegen) and of Bert van den Brink (Utrecht) yielded a similar tentative conclusion concerning the ambiguous, two-sided nature of the concept. Bert van den Brink in his lecture demonstrated that both *ascription* of and *responsiveness* to human dignity should be considered as fundamental to our best account of human dignity. Emphasizing practical attitudes in the acts of recognition and normative status in the concept of dignity, van den Brink argued that recognition of human dignity specifies the way of how subjects treat each other and themselves in the light of the value of human dignity as they understand it to entitle humans to moral respect. One-sided understanding of recognition of dignity as a mere act of ascription proves to be insufficient and needs responsiveness on the part of those whose dignity is being recognized. Provocative as van den Brink's conclusion may seem, what we respond to does not refer to quasi-natural anthropological facts with moral import, rather the ontological value at stake is that of a socially



sanctioned evaluative property we conceive in the light of our interest in autonomous agency and practical freedom.

If we may conclude following Bert van den Brink that the modern concept of dignity denotes primarily the process of reciprocal interaction between the inputs from the outside (ascription) and from the inside (responsiveness), then we will be able to notice that the same attempt at spanning the external and internal perspectives in the moral experience of dignity was undertaken by Paul van Tongeren. The focus of P. van Tongeren is also on the balancing between the objective and subjective elements in the way we treat each other as dignified creatures. Our perception of dignity cannot be therefore disconnected from the attitude we assume in relation to someone we regard as having dignity, which excludes any possibility of elaborating a neutral and objective concept of human dignity. The real problem lies rather in the nature of the experience we know as recognition of dignity. Dignity reveals itself in a remarkable ambiguity of obviousness and frailty. Despite its illusionary omnipresence, dignity is not at all an obvious matter. For this reason, van Tongeren undertakes to qualify the fragile phenomenon of dignity by way of a tentative analysis of the moral emotion of shame with a view to discover the deep-lying structural correlation between the experience of dignity and shame. Both refer to an experience that fundamentally presupposes the external glance of the other and thus involves the process of reciprocal evaluation between the subject and the object.

From another angle the tension between dignity and recognition grasped in their asymmetrical relations was considered in the lecture of Ruth Denkhaus (Tübingen). By criticizing the theory of Alan Gewirth she tried to demonstrate in how far neglect of intersubjectivity results in a questionable picture of morality. The strategy induced to focus on a cognitive capacity to refer to oneself both as a subject and as an object – the method entrenched in the anti-Cartesian claim that no one can ascribe personal predicates to himself if he is not able to ascribe them correctly to others, too. Denkhaus' hypothesis proclaims that the epistemic decentring of the agent's perspective which is involved in his thinking of himself not only in the subjective mode but as a person among other persons might already be an elementary form of recognition.

A note of constructive critique of the normative content of the concept of dignity sounded in the report delivered by Johann S. Ach (Münster). Normativity is constituted by free chief functions of dignity. Whereas the argumentation in favour of the decorative and foundational functions prove to be seriously flawed, dignity



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

sustains only the declarative function which considers dignity in relation to a concrete group of people with a minimal, emphasized moral claim.

Two following reports elucidated practical implications of the notion of dignity for various bordering topics. Jochen Berendes (Tübingen) shared his reflections on the antagonistic relationship between human dignity and recognition of human mortality. Every theoretical aspiration to justify human mortality leads eventually to the same deadlock: it unconditionally excludes any possibility of a world without death. Without death human existence would be meaningless and hollow, all precious and valuable would vanish – such is the deep underlying message of the established ethical theories. Berendes on his part ventures to pinpoint the overt faults in the line of their argumentation and eventually demonstrates that the concept of human mortality in the current moral debate does not necessarily entail a sceptical renunciation of the principle of death, and is in serious need of a new vocabulary.

From the perspective of medical ethics, Petra Gelhaus (Münster) embarked on the disputable relationship of compassion and dignity. The tricky question arises to whether dignity and compassion are indeed complementary whereas compassion reflects the emotional motivational side of the doctor and human dignity designates autonomy of the patient. Gelhaus suggests a medical practice where respect for patients will entail a balance between the doctor's readiness to offer comfort and on the other hand to maintain business-like distance and professionalism. Both can be a proper expression of recognition of the patient's dignity.

APOLOGIE VAN DE UNIVERSELE REDE

Elianne Muller

De spraakmakende, zo niet omstreden Regensburger lezing van Benedictus XVI, getiteld 'Geloof, rede en universiteit', was op 9 november 2006 het onderwerp van een goed bezocht symposium, georganiseerd in samenwerking met het Heyendaal Instituut van de Radboud Universiteit.



De ruim dertig deelnemers, vooral Nederlandse en Vlaamse filosofen en theologen bogen zich over de thema's die Benedictus in zijn college van 12 september aansnijdt: de gronden van het geloof, het wezen van de waarheid, de inperking of juist de verbreiding van de rede, de kenmerken van de moderniteit, de schadelijke of eerder begrijpelijke hang naar voluntarisme, de ruimte voor het contingente. Niet verwonderlijk dat het debat bijzonder levendig was.

Moderator Paul van Tongeren formuleerde in zijn inleiding de kerngedachte van Benedictus' college als volgt, in parafraze: "De *inzet* van de tekst is onmiskenbaar deze: steeds wanneer mensen aan anderen en aan zichzelf duidelijk willen maken wat wezenlijk waar, waardevol, de moeite waard (en daarmee, aldus Benedictus, goddelijk) is, moeten geloof en rede bijeen gehouden worden. *Niet naar de rede te handelen, gaat in tegen Gods wezen*; de centrale zin uit zijn betoog. En dat kan onmogelijk als een particuliere en al helemaal niet als vrijblijvende opvatting beschouwd worden."

Daarmee blijken de drie sprekers, de filosofen Inigo Bocken, Marc De Kesel en Dirk De Schutter te kunnen instemmen. Maar in hun uiteindelijk verstaan van en waardering voor de inzet van de pauselijke rede verschillen ze. Daarover verderop meer. Terug nu eerst naar Benedictus zelf.

Verpakt in een retorische vraag stelt hij: *Is de overtuiging dat onredelijke optreden in tegenpraak is met het wezen van God een Grieks idee, of is het altijd en intrinsiek waar?*¹.

Wat hij hier op appellerende wijze aan de orde stelt, is de gelovige overtuiging dat de Griekse logos én het Oudtestamentische denken (gearticuleerd in de passage waar de Ene zich sprekend manifesteert als 'Ik ben die ben'), én het Hellenistische Johannes-evangelie (als de adequate interpretatie van het scheppingsverhaal) eenduidig verwijzen naar de éne, universele kennis. En het is (alleen) het Nieuwe Testament dat deze universaliteit ten volle uitstraalt, beoogt de paus in zijn college.

Wat is daarbij zijn pleidooi en wat is zijn bekommernis met de wereld? De diepe, grondige eenheid of eenstemmigheid van Bijbels geloof en Griekse filosofie vormt het fundament op grond waarvan alle geweld als instrument van bekering kan en moet worden afgewezen. Op grond van diezelfde "Einklang" kan zeker het



voluntarisme op scherpe kritiek rekenen. Benedictus schetst in enkele ferme streken de onthelleniseringsgolven (en de even zovele voluntaristische tendensen) in de periode sinds de opkomst van de Islam en sinds de moderniteit. Veel meer dan op de Islam richt zijn kritiek zich op de reformatie. Ook de (naoorlogse) liberale theologie staat onder kritiek, en zeker de moderne wetenschap – waar zij althans de empirie als enige kenbron accepteert. Al deze tendensen maken de weg vrij naar een geloof in een willekeurige en wispelturige God die niet meer gebonden zou zijn aan de wezenlijke waarheid die even zo wezenlijk goedheid en liefde is en die zich aan ieder meedogend handelen zou kunnen onttrekken. Met in het verlengde daarvan: naar (inhumane) berusting in eigen en andermans onverschilligheid en latente onverantwoordelijkheid. Of zoals Inigo Bocken in zijn voordracht zal stellen²: *‘Waar voluntarisme zich doorzet, waar de autonomie van de wil absoluut wordt, en religieuze inzichten als contingente, niet fundeerbare opvattingen van mensen begrepen worden, daar is geen argument meer om niet naar het zwaard te grijpen.’*

Een van de deelnemers aan het debat was theoloog en directeur van het Heyendaal Instituut Erik Borgman. Hoewel hij geen inleiding hield, klonk op de achtergrond van de debatten gedurig zijn eerder in Trouw³ gepubliceerde reactie op de Regensburger rede mee. In citaat:

‘Het gaat er (in Benedictus’ voordracht, EM) om dat het ware en het goede voor ieder mens redelijkerwijs inzichtelijk gemaakt wordt. God wordt in het christendom niet slechts beleden als de oorsprong van de christelijke openbaring, maar als de Schepper van bemel en aarde die ieder mens gemaakt heeft naar zijn beeld en gelijkenis. Daarom is christelijke theologie niet alleen op gelovigen gericht, maar op iedereen. Zij sluit redelijke discussie niet af, maar opent haar.’ Maar het is ook Borgman die zich in zijn tekst en gaande het debat afvraagt: plaatste Ratzinger zich, als “patenthouder” op de Ene Waarheid, niet al eerder buiten het debat – dat hij, als paus, zegt te stimuleren?

Ook Inigo Bocken, Marc De Kesel en Dirk De Schutter, gaven, als gezegd, in hun voordrachten zowel blijk van hun instemming als van hun soms niet mis te verstane kritiek op (inhoud of retoriek van) het pauselijk college. Over de kern van het betoog was men het eens: *Niet naar de rede te handelen, gaat in tegen Gods wezen.* Met zijn apologie van de universaliteit van de rede en daarmee van de redelijke



toerusting van elke mens, toont Benedictus per definitie de bereidheid tot dialoog met anders-denkenden (Bocken). Maar wie of wat mag zich als houder, hoeder of maatstaf van die rede afficheren? Toont zich in die toe-eigening de rationaliteit zélf niet als, tenminste latent, gewelddadig? (De Kesel). Ziet Benedictus met zijn exclusieve aandacht voor de rationaliteit niet zowel de levende, wisselvallige werkelijkheid als de waarheidspretentie van ieder menselijk zoeken naar zin en betekenis over het hoofd? (De Schutter) En daarmee de werkelijke, liefdevolle inspiratie van het christendom?

Noten

¹ Voor de Nederlandse vertaling van de pauselijke rede verwijs ik naar: www.isidorusweb.nl

² De inleiding van Inigo Bockens wordt, licht gewijzigd, begin 2007 gepubliceerd in *Streven*, onder de titel: 'De kwetsbare kracht van de rede. Benedictus XVI over de gewelddadigheid van het voluntarisme'.

³ Erik Borgman, 'Benedictus en zijn patent op de redelijkheid', in *Trouw*, 30-09-2006. Ook Borgmans voordracht zal begin 2007, met enkele aanvullingen naar aanleiding van het pauselijk bezoek aan Constantinopel, onder de titel 'Benedictus XVI en het geloof in Gods redelijkheid.' in *Streven* verschijnen.

⁴ Rosier, T. (1997). *Vrijheid van meningsuiting en discriminatie in Nederland en Amerika* (dissertatie, VU Amsterdam). Nijmegen: Ars Aequi Libri.

BOODSCHAP VAN DE BUNDEL VAN HET CENTRUM VOOR ETHIEK IS MINISTER "UIT HET HART GEGREPEN"

Wieneke Mulder

De Nederlandse minister president riep begin dit jaar de intellectuelen op zich in het publieke debat te mengen. Voor deze oproep had het Centrum voor Ethiek zich echter al aan de publieke zaak gewijd door een onderzoek te starten naar de impasse waar Europa zich na het referendum van 1 juni 2005 in bevindt. Op 30 oktober 2006 werd het resultaat van dit onderzoek, het boek: "Na het referendum over Europa: een uitweg uit de impasse" minister E. Hirsch Ballin, tijdens het onderzoek vicevoorzitter van de Raad van State, aangeboden.



Op het ministerie overhandigde Kees Klop het eerste exemplaar aan de minister en schetste de context waarbinnen het boek tot stand was gekomen: op 1 mei 2005 liet de Nederlandse bevolking een “nee” horen tijdens het referendum over het grondwettelijk verdrag van de Europese Unie. Daarna ontstond er een impasse in het debat omtrent deze grondwet. Ten onrechte, aangezien een dergelijke uitslag schreeuwde om vervolggesprekken: waar was het “nee” tegen gericht? Wat wilden de burgers dan wel? En is er wel een weg terug; is een Nederland zonder Europese Unie denkbaar? De discussie moest een doorstart krijgen, en de artikelen in de bundel bieden daartoe een opstap.

Een eerste discussiepunt betreft de constatering van Van Kersbergen en Verbeek dat de Europese Unie door politici en bevolking voornamelijk beschouwd wordt als een arena waar winst geboekt moet worden, in plaats van een samenwerkingsverband dat stabiliteit garandeert. Deze benadering van de Europese Unie, waarin het profijt de voornaamste motivatie en legitimatie is, is volgens de auteurs erg wankel, want wat staat ons te gebeuren als de economische winst even tegenvalt? Bovendien is het volgens hen geen goede manier om het wantrouwen ten opzichte van de Europese Unie te verminderen. Een duidelijkere machtsstructuur binnen de Europese Unie (en als het aan hen ligt zelfs het afbouwen van het subsidiariteitsbeginsel omdat dat de burgers enkel nog verder in verwarring brengt) zou wél bijdragen aan het toenemen van het vertrouwen. Met Van Kersbergen en Verbeek stelt Paul van Tongeren dat eigenbelang op dit moment het cement van de Europeese Unie vormt. Hij koppelt, leunend op Aristoteles én Mill aan deze observatie een poging om het debat boven het niveau van dit eigenbelang uit te tillen. Thomas Mertens breekt in de bundel een lans voor het ontkoppelen van de natie en de staat, en stelt de vraag of het Europees Burgerschap niet op constitutief patriotisme gebaseerd kan zijn.

Na deze impressie van de analyses en de voorstellen van de onderzoekers, hield Eerste Kamerlid voor de PvdA, en hoogleraar rechtsfilosofie Erik Jurgens een referaat. Ook hij was blij met de heropende discussie, en vestigde de aandacht op het door auteur Jean Pierre Wils belichte punt van de publieke ruimte; Europa kent op dit moment geen gemeenschappelijke arena, geen gedeelde publieke ruimte, en zolang als die ontbreekt is het moeilijk, zo niet onmogelijk, om een Europese identiteit en gemeenschapszin te ontwikkelen. In tegenstelling tot Van Kersbergen en Verbeek



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

meent Jurgens echter wel dat het subsidiariteitsbeginsel de Europese Unie dichter bij de burgers brengt. Het laat hen tenslotte de ruimte om zaken die uiteindelijk enkel hun staat aangaan op nationaal niveau te beslissen. In het belang van de Europese Unie zouden de nationale regeringen volgens hem dan ook weer meer zeggenschap moeten krijgen.

Hirsch Ballin stelde dat de observaties en de poging om de discussie van nieuwe brandstof te voorzien hem ‘uit het hart gegrepen’ waren. Wat betreft Europa is er tenslotte geen weg terug. Hirsch Ballin hecht dan ook sterk aan de herstart van het debat en toonde zich verheugd over deze voorzet op een diepgaande, en bovendien uiterst noodzakelijke discussie over de Europese Unie.

Mogelijk kan dankzij de inmenging van de “intellectuelen” van het Centrum voor Ethiek beter recht worden gedaan aan zowel de mening van de Nederlandse burgers als de onvermijdelijkheid én de kansen van Europese samenwerking.

EPIEIKELA ALS ETHISCH-HERMENEUTISCH ZOEKMOTIEF

Wouter Sanderse

In tegenstelling tot *phronèsis* (verstandigheid), heeft *epieikeia* (billijkheid) nooit veel aandacht van filosofen gekregen. Onterecht, laat Jean-Pierre Wils zien in zijn boek *Nachsicht* – de Duitse vertaling van dit oud-Griekse begrip. Tijdens zijn afscheidssymposium als directeur van het Nijmeegs Centrum voor Ethiek op 27 november 2006 verdedigde hij *epieikeia* als een belangrijk motief in een hermeneutische ethiek.

Tijdens het symposium namen zes sprekers ieder een deel van het boek *Nachsicht – Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie* (Paderborn: Schöningh, 2006) onder de loep. Uit de ondertitel blijkt dat Wils’ boek niet uitsluitend over één antiek begrip gaat, maar over dat wat *epieikeia* in meerdere contexten over ethiek duidelijk maakt. De sprekers richtten zich in hun bijdragen ieder op een ander deel van deze context. De één ging in op de dubbelzinnige betekenis van het antieke begrip *epieikeia*, een



ander verzette zich tegen Wils' coherentistische fundering van de ethiek en anderen concentreerden zich in hun betoog op de relatie tussen hermeneutiek, pragmatisme en ethiek. Met deze veelzijdige invalshoeken werd recht gedaan aan Wils' these dat *epieikeia* een heteroog begrip is dat in verschillende discourses opduikt.

Omdat men door onderzoek naar de antieke context waarin het begrip ontstond meer inzicht in het begrip kan krijgen, wijdt Wils een deel van zijn boek aan de antiek-Griekse cultuur. *Epieikeia* was van oudsher van belang bij de rechtvaardige toepassing van wetten en regels – in het Engelse recht leeft zij als zodanig voort als 'equity'. Of, en in welke mate er sprake is van een rechtvaardig oordeel, werd bij de oude Grieken door zowel *phronèsis* als *epieikeia* bepaald. *Phronèsis* is daarbij het oordeelsvermogen, terwijl *epieikeia* volgens Wils duidt op de geïnternaliseerde houding (*habitus*) van degene die oordeelt. In het Nederlands kan *epieikeia* als 'tactvolheid' of 'billijkheid' worden vertaald.

Hoewel tijdens het symposium ook over de antieke betekenis van *epieikeia* werd gediscussieerd, ging de meeste aandacht uit naar de relatie tussen ethiek en hermeneutiek. In de bijdrage van Paul van Tongeren werd de spanningsvolle verhouding tussen beiden duidelijk. Enerzijds is een hermeneuticus – zoals Wils in *Nachsicht* – iemand die betekenis probeert te verstaan. Dit 'verstaan' typeerde Van Tongeren als de interpretatie van iets dat zich altijd aan de interpreter onttrekt. Dat noopt tot terughoudendheid en bescheidenheid. Ook de feitelijke pluraliteit aan interpretaties in de wereld om hem heen maakt de hermeneuticus onzeker over zijn eigen interpretatie. Met *epieikeia* houden we er oog voor dat handelingen het resultaat zijn van een veelheid, of zelfs een conflict van interpretaties. Anderzijds zal een ethicus in concrete situaties een standpunt moeten innemen. Daarmee laat hij de onzekerheid van de hermeneuticus achter zich. Van Tongeren vroeg zich af of de figuren van een ethicus die betrokkenheid toont en een hermeneuticus die afstand houdt wel te verenigen zijn?

Deze spanning keerde op verschillende manieren in de bijdragen van andere sprekers terug. In de reacties op de co-referaten gaf Wils aan vast te willen houden aan de normatieve oriëntatie die ethiek de mens volgens hem hoort te geven. De meta-ethiek heeft bovendien de belangrijke taak om binnen een coherentistisch netwerk een rechtvaardiging voor of kritiek op deze normativiteit te geven. Wanneer zo'n



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

ethiek als hermeneutiek opgevat wordt maakt zij normatieve uitspraken volgens Wils niet per se onmogelijk. Alleen, een ethiek die zichzelf 'hermeneutisch' noemt, zal dan wel moeten accepteren dat haar normatieve oriëntatie een element in zich heeft dat niet uitputtend te begrijpen of te verklaren is. In de gespannen verhouding tussen ethiek en hermeneutiek kan de *epieikeia* als zoekmotief een appel op ons doen om de eindigheid van onze interpretaties te erkennen.

WEG MET DIE VOORHUID

Carla Bal

Onlangs verscheen bij uitgeverij Damon *Besnijdenis, lichamelijke integriteit en multiculturalisme Een empirische en normatief-ethische studie* van Wim Dekkers, Cor Hoffer en Jean-Pierre Wils. Voor het Centrum voor Ethiek aanleiding voor het symposium van 11 december 2006, dat zich beperkte tot jongensbesnijdenis.

Cultureel antropoloog en socioloog Cor Hoffer opende met de vraag hoe het begrip lichamelijke integriteit in de praktijk wordt geïnterpreteerd en hoe het zich verhoudt tot het fenomeen jongensbesnijdenis in het Jodendom en in de Islam in Nederland. In literatuur en interviews met joden en moslims kwam hij een breed scala van opvattingen over lichamelijke integriteit tegen. Beide religies hebben lichamelijke integriteit hoog in het vaandel staan. Echter joodse en islamitische gelovigen zien besnijdenis van een jongen niet als aantasting ervan. Er zijn ook verschillen tussen beide religies wat betreft deze praktijk. Voor de joden is jongensbesnijdenis een religieus gebod, teken van het verbond tussen God en Abraham. Een speciale functionaris, de moheel, voert de besnijdenis uit op de achtste levensdag van het jongetje. In de Islam is besnijdenis geen gebod maar een aanbeveling om het voorbeeld van de profeet na te volgen. Hygiëne is het prominente argument ervoor. Voor moslims is het niet van principieel belang dat een religieus onderlegde persoon de handeling uitvoert. Er is geen precieze datum waarop moslimjongens moeten worden besneden, zolang het maar ergens tussen 0 en 12 jaar gebeurt. Het onderzoek van Hoffer toont overigens



aan dat de leeftijd waarop moslimjongens in Nederland besneden worden drastisch aan het dalen is.

Wim Dekkers, universitair hoofddocent medische ethiek, had als centrale vraag voor zijn voordracht: Is niet-medisch geïndiceerde jongensbesnijdenis een aantasting van de lichamelijke integriteit? Routinematige neonatale circumcisie (RNC), zoals die in Nederland maar nog veel meer in de U.S.A. gebruikelijk is, tast volgens Dekkers de lichamelijke integriteit onnodig en onnuttig aan. Daarom wil hij dat men stopt met RNC. Bij religieuze besnijdenis ligt het anders. De religieuze betekenis van jongensbesnijdenis weegt volgens Dekkers op tegen de beperkte mate waarin de lichamelijke integriteit wordt aangetast.

Hans Schilderman, universitair hoofddocent pastoraaltheologie, becommentarieerde de bevindingen van Hoffer vanuit rituelogisch perspectief. Jongensbesnijdenis is een ritueel, stelde Schilderman, en rituelen hebben morele betekenis in een cultuur. Zij verschaffen publieke identiteitsmodellen, ze laten zien hoe je behoort te leven. Rituelen zijn werkzaam oftewel door disciplineren, of door encenering. De interpretatie van rituelen of riten als disciplineren past vooral goed op het premoderne leven. Via het ondergaan van een ritueel werd je gedisciplineerd tot lid van de morele gemeenschap. De encenerende interpretatie past beter bij de moderne tijd. Zij veronderstelt autonome individuen die in rituelen hun reeds bestaande identiteit publiekelijk vieren, waardoor deze een voorbeeldkarakter kan krijgen. Besnijdenis dient volgens Schilderman met het premoderne ritueelbegrip geïnterpreteerd te worden. Anders zou je over het hoofd zien dat een kind door het ondergaan van pijn en vernedering op weg gezet wordt naar de realisering van de morele oriëntaties van de cultuur waartoe het behoort. Schilderman is van mening dat beide interpretaties van rituelen een beroep doen op ons respect, want ze maken een groep tot een gemeenschap.

Tot slot stelde Gerrit Steunebrink, universitair docent metafysica en kenleer, dat de auteurs van de bundel *Besnijdenis, lichamelijke integriteit en multiculturalisme* teveel van een medisch perspectief zijn uitgegaan. Hij wil het verschijnsel jongensbesnijdenis zien in de logica van het offer, in die van de reinheid, en als initiatierite. Binnen de gemeenschappen waarin jongensbesnijdenis een gebruik is, zijn ook grappen over castratie



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

aan de orde van de dag. Maar je kruipt door het oog van de naald, je wordt niet echt gemutileerd en dat is ook geenszins de bedoeling. Het doorstaan van de pijn heeft ook volgens Steunebrink een positieve, psychische functie.

Laten we eens verder denken op het commentaar van Schilderman. Als het nu eens zo is, zoals hij zegt, dat besnijdenis de jongens wordt aangedaan om ze door de pijn en de vernedering mores te leren, hun plaats te wijzen? Het is voorstelbaar. Waarom zou je je ouders gehoorzamen en iets van ze aannemen? Daarvoor moet je ze vrezen, zou dan de onderliggende gedachte zijn. Maar is het gezag van ouders noodzakelijk gebaseerd op angst en vrees? Of zou het misschien op eerbied, liefde, en besef van hun deskundigheid kunnen stoelen? En zijn mores, morele oriëntaties, zó weinig aantrekkelijk dat ze via pijn en vernedering afgedwongen moeten worden? Je sluit mensen in zichzelf en in hun gemeenschap op als je hun je kritische vragen onthoudt. Met ze in gesprek gaan is ze uitnodigen mogelijke nieuwe vormen van gemeenschap en cultuur te verkennen.

SYMPOSIUM VAN HET NEDERLANDS-AFRIKAANSTALIG WIJSGERIG GENOOTSCHAP
TE STELLENBOSCH (ZUID-AFRIKA) 14-16 JANUARI 2007

Marcel Becker

Na de politieke omwenteling in Zuid-Afrika ontwikkelden zich, langzaam maar zeker, contacten tussen Nederlandse, Vlaamse en Zuid-Afrikaanse filosofen. Uit de behoefte deze van enige institutionele bedding te voorzien werd in 2005 te Nijmegen het 'Nederlands-Afrikaanstalig Wijsgerig Genootschap' opgericht. Een verslag van het oprichtings-symposium is te lezen in *Ethische Perspectieven* 2005-4. Het tweede symposium vond recentelijk plaats in Zuid-Afrika. Er namen dertig filosofen aan deel, waarvan twaalf uit de lage landen. Om het symposium zo toegankelijk mogelijk te maken was er geen thema vastgesteld. Dit stond intensieve discussies niet in de weg. Kenmerkend waren ook op dit symposium de gedeelde (continentaal) wijsgerige achtergrond en de gemeenschappelijke interesse de filosofie in gesprek te brengen met de (maatschappelijke) actualiteit.



Problemen die spelen bij de actualisering van klassiek wijsgerig gedachtegoed stonden al centraal in de openingsvoordracht van Marcel Becker (Radboud Universiteit Nijmegen) ‘Aristotelische handelingstheorie, contingentie en integriteit’. Becker bevroeg de aristotelische handelingsfilosofie op haar te actualiseren potentieel voor hedendaagse politieke vraagstukken. Deze filosofie blijkt bij uitstek in staat de onvrede met de instrumentele rationaliteit te verwoorden. De *fronèsis* (verstandigheid) bepaalt niet zozeer de aan het doel uitwendige ‘middelen’, maar eerder de wegen om op een mooie manier het doel te specificeren en tot werkelijkheid te maken. Het *praxis*-karakter van bestuurlijk werk betekent dat de bestuurder niet zozeer ‘dingen’ voortbrengt maar bijdraagt aan het realiseren van *states of affaires*. Dit maakt bestuurlijke activiteit in zich waardevol. Intrigerend daarbij is de bijzondere status van *eudaimonia*, die als overkoepelend ideaal alle andere activiteiten waarde verschaft.

Ernst Wolff (Universiteit Pretoria, ‘Oor die dubbelsinnige betekenis van etiek in politiek’) doordacht de spanning tussen ethiek en politiek vanuit Levinas. Bepalend voor de ethische impuls zijn, in de nabijheid van de ander, de heteronomie en passiviteit. Dit onuitspreekbare eerste moment moet in het samenleven een vervolg krijgen; er zijn meerdere mensen waartoe de mens zich heeft te verhouden. De oneindige verantwoordelijkheid moet worden opgewogen tegen en gemeten met ... andere oneindige verantwoordelijkheden. Zo is er de noodzaak van de wet waarin de rechtvaardigheid duurzaam wordt gevestigd (het model van Athene). Maar het is ook van belang dat de oorspronkelijke impuls niet verloren gaat, waarvoor bij uitstek het profetisch optreden zorgt (het model van Jeruzalem). Ieder Athene moet zich deze ethische impuls herinneren; politiek die aan zichzelf wordt overgelaten is tirannie. Hierop doordenkend stelt Wolff, radicaler dan Levinas, dat in de totalitaire dictatuur verzet, zelfs gewelddadig verzet, denkbaar is. De oneindige verantwoordelijkheid wordt niet zozeer beperkt in de politiek, in het aangezicht van de vele derden blijft zij bestaan. Niemand mag voorschrijven hoe mensen hieraan vorm moeten geven, omdat de mens zijn oneindige verantwoordelijkheid nooit geheel aan de arbitrerende institutie kan overlaten. Het betekent dat de rol van de ethiek in de politiek dubbelzinnig is; zij bevat een fanatiserend moment.

De geweldsproblematiek speelde (we moeten helaas zeggen uiteraard) een grote rol in de geëngageerde Afrikaanse bijdragen. In een ongewoon emotioneel betoog stelde Fannie de Beer (Universiteit Pretoria, ‘Perspektiewe op geweld, een filosofiese besinning’) dat de gijzeling van Zuid-Afrika door zijn moordenaars allen moet aanzetten



tot zelfonderzoek. In referentie aan onder andere Marcuse, Fromm en Baudrillard zag De Beer het geweldspotentieel dat iedere samenleving in zich draagt onder ogen. Maar moeten we de omvang van geweld in het hedendaagse Zuid-Afrika begrijpen in termen van kwantitatieve toename, of komen er wezenlijk andere geweldsvormen in zwang? En hoe verhouden de sociale oorzaken (misstanden in het township-systeem) zich tot psychologische oorzaken (als frustratie van begeerten)? In ieder geval vraagt de huidige 'geweldscultuur' om een transformatie, waarbij de macht van het woord, het discursieve discours, een rol heeft te spelen.

Meer analyserend stelde Danie Goossen (UNISA) in 'Kitsch en catastrofe. 'n Dramatologische interpretatie van die postmoderne' twee ontologieën van het geweld tegenover elkaar. De 'catastrofe' is nihilistisch, waardoor zij gedijt in relativiserende en zelfs destructieve tendensen die modernisme en postmodernisme eigen zijn. Het geweld dreigt er te worden genaturaliseerd en daarmee moreel geneutraliseerd. Daarentegen opent het 'drama' een perspectief op de vrede. Geweld is daarin een privatio van de werkelijkheid, eerder dan een verwerkelijking ervan. In het drama is nog plaats voor verwachtingen en kan, in narratieve termen, een positieve wending worden gedacht. Een perspectief op heling blijft bestaan.

Een dergelijk perspectief stond centraal in de voordracht van Sampie Terreblanche (Johannesburg) 'Die verlange na morele herstel: gedagtes oor tyd, kuns en herinnering'. Herstel in sociale relaties na geleden onrecht is méér dan het terugdraaien van de klok, het is ook vernieuwing. Deze kan vorm krijgen vanuit het besef van onrecht, zo is met name door Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologen uitgewerkt. Levinas leert hoezeer de *tijd* de mogelijkheid verschaft iets nieuws toe te voegen, zodat de logica van compensatie wordt overvleugeld. De *kunst* wijst op het creatieve vernieuwingspotentieel, en opent nieuwe perspectieven. De *herinnering* kan via verschillende modi aan herstel bijdragen: als aanboren van een verlossingspotentieel in het verleden of als 'onthutsing'; het urgeren van de grote nood die gelenigd moet worden.

Tot een problematiserende én verdiepende analyse van het herstelproces kwam Marinus Schoeman (Universiteit Pretoria) in 'Onmag as magstrategie. Enkele opmerkinge oor slagoffer-retoriek'. Hij presenteerde een kritische blik op de slachtoffercultuur. In een tijd die meer dan ooit ongeduld heeft met lijden kan de asymmetrische relatie dader-slachtoffer zich tegen de dader keren. Het slachtoffer wordt aanklager tegen een zondebok, of voelt zich de dupe van geanonimiseerd structureel geweld.



In het uiterste geval pleit hij zich vrij van schuld. Evengoed keert ook die de dynamiek zich om: de dader presenteert zich als slachtoffer en doet een beroep op verzachtende omstandigheden.

Een in zekere zin veel radicaler perspectief op herstel bood Schalk Engelbrecht (Noordwes-Universiteit Potchefstroom). In 'Atlantis afgeskud: Repressie, apatie en gebalsemd utopie in laat-kapitalisme' bepleitte hij een herwaardering van de utopie. Dat is inderdaad *unzeitgemäß*; de hedendaagse samenleving leidt onder een 'utopische atrofie'. In een actualisering van het gedachtegoed van Marcuse en in dialoog met enkele andere actualiseerders analyseerde Engelbrecht het hedendaagse onvermogen de sprong in de verbeelding te maken. De consumptiemaatschappij voedt de valse behoeften en nivelleert de smaken, wat tot apathische tevredenheid leidt. De dynamiek van het kapitalisme voedt de illusie dat ooit alle behoeften bevredigd worden. De 'vergiftiging van de utopische bronnen' zien we ook in de kunst, die niet meer appelleert aan het onbehagen in de samenleving. De exclusieve vakantie en de virtuele realiteit absorberen het resterende verlangen naar grensoverschrijding. Resterend slechts 'gebalsemd utopisme'. Een eventuele uitweg formuleert Engelbrecht in termen van een therapie: bewustzijn van de manipulatieve mechanismen, waaruit een individu radicale consequenties trekt.

De lagelandse actualiteitenfocus richtte zich sterk op tolerantieproblematiek. Theo de Wit (Katholieke Theologische Universiteit Utrecht) verdiepte tolerantie als middenweg tussen onverschilligheid en onverdraagzaamheid. Het gaat hier om twee geoponeerde denkkaders die zich uiteenlopend manifesteren. Met name de deviant onverdraagzaamheid fileerde hij tot op het bot. Zij komt voor in bijvoorbeeld een totalitair regiem en in verlichtingsfundamentalisme, die beide een monopolie op waarheid claimen. In de liberale samenleving dreigt paradoxalerwijze bij gebrek aan een waarheid iedere zelfexpressie sacrosanct te worden. De Wit suggereerde als mogelijke wortel hiervan het piëtisme. Geïnspireerd door Ricoeur schetste hij een 'ascese van voorbeeldige tolerantie'.

Onder de intrigerende titel 'Xenofobie en fetisjisme. Achtergronden van de opkomst van nieuw rechts' zocht Rudi Visker (K.U. Leuven) naar de oorsprong van vreemdelingenhaat. Het Vlaams Blok schetst, even eendimensionaal als naïef, een utopische idylle van eenheid. Daarmee wordt ten principale de pluriformiteit van de democratische conditie ontkend. In het simplistische wereldbeeld worden de genuanceerde politici cynisch als belangenbehartigers gezien. Van overtuigd racisme is



geen sprake, wel van een basale angst, die evenwel ieder mens aankleeft vanwege de ‘onvertrouwdheid met het eigene’. De onbestemdheid van die angst is moeilijk te hanteren en leidt bij nieuw rechts tot een fobie voor een concreet (schijn)object dat is te ontwijken of ‘weg te werken’. Als mogelijke oplossing werkte Visser het naar buiten treden in de publieke ruimte uit, waarmee de cirkel rond was. De publieke ruimte als forum om de eigen vreemdheid te ‘veruitwendigen’ had hij op het symposium anderhalf jaar terug besproken.

Naast maatschappelijke kwamen ook meer existentieel beleefde thema’s aan bod. Anton van Niekerk (Universiteit Stellenbosch, ‘Is kommer oor lewenskwaliteit die moeite werd?’) problematiseerde het denken in termen van ‘leenskwaliteiten’ (‘qualities’). Retorisch onovertroffen schetste hij laatdunkend de door kwaliteitsbekommerissen gekwelde mens als meelijwekkend. Moeten we niet de futiele zorg over leenskwaliteiten, die zo vaak van contingente zaken wordt bepaald, vervangen door de vraag naar de zin van het leven? Die vraag betreft het leven als geheel en raakt veel meer de kern. De levens van Socrates en Mandela hadden vele elementen die vanuit het ‘kwaliteitsperspectief’ problematisch zijn, het zinperspectief opent ons de ogen voor de kracht en waarde van die levens.

Philip van Haute (Radboud Universiteit Nijmegen, ‘Lacan leest Hamlet: tussen fenomenologie en psychoanalyse?’) besprak hoezeer *Hamlet* de fundamentele waarheid van ons verlangen toont, dat als ‘meest intieme exterioriteit’ niettemin de ‘kern van ons zijn’ uitmaakt. Een bespreking van Hamlets aarzeling om het bevel tot wraak uit te voeren leert ons over de grenzeloosheid van het menselijke verlangen en de oneindige schuld tegenover het bestaan. Eerst bij Ophelia’s dood, wanneer Hamlet inziet dat het fundamentele verlangen een verlangen naar niets is (ofwel, dat geen object in de fenomenale wereld het kan bevredigen) is een inscriptie in de symbolische orde mogelijk. Van Haute wijst op de parallel van het proces dat Hamlet doormaakt met de ‘fenomenologische reductie’. Steeds gaat het om een eliminatie van een naïef beeld van het subject, en het (her)vinden van een verborgen waarheid over subject en wereld.

Emeritus-hoogleraar K.U. Leuven Wim de Pater verhelderde in ‘Christelijk gebed. Een filosofische bijdrage’ het (christelijk) gebed taalanalytisch. Vanuit de taaldadentheorie (Austin, Searle en Ducrot) bracht hij de intentie van het gebed ter sprake: de eerbiedige erkenning door de gelovige van Gods tegenwoordigheid; deze fundeert trouwens de plicht tot bidden. Ramsey’s disclosure-theorie verduidelijkt het onderscheid



tussen Gods alomtegenwoordigheid (aanleiding tot aanbidding) en Zijn lokaliseerbare tegenwoordigheid (de andere vormen van gebed). Aansluitend op Wittgensteins notie 'taalspel' (vruchtbaar voor de samenhang tussen gebed en actie) analyseert Ch. Fillmore het gesprek als een balspel. Van hieruit is een antwoord mogelijk op de klacht dat God niet lijkt te antwoorden: de bal is ons reeds toegeworpen.

De titel van het referaat van Frans van Peperstraten (Universiteit van Tilburg) was 'Verdringing of samenstelling? Lyotard en Nancy over de *trait d'union* tussen 'Joods' en 'Christelijk'. Volgens Lyotard wordt het jodendom gekenmerkt door de overtuiging enkel de aanzet tot het Goddelijk woord te hebben gehoord. Het jodendom is zo doordrenkt van het besef dat zich iets heeft voorgedaan dat zich niet zomaar laat vertalen in een mening, en dat leidt tot eindeloze interpretatie-arbeid. De christelijke incarnatie-gedachte heeft hierin verandering gebracht. Volgens Paulus is met de incarnatie aan de 'vervreemding van het Goddelijke' een eind gekomen. Niet abstracte tekens maar de Goddelijke geest die in ons woont zijn toegang tot de rechtvaardigheid. Nancy beschrijft het Christendom aan de hand van Jacobus' insisteren op werken en actieve bevestiging van Gods heil, wat leidt tot minder gewicht aan het gesprek over inhoud van het geloof. Het werk is de existentie. Via deconstructie van de aard van 'werken' geeft Nancy het een bijzonder primaat. De mens is niet louter sterfelijk tegenover het eeuwige, maar 'stervend-levende'; het leven wordt nu meer gezien in perspectief van de dood. In het christendom is deze 'binnenwereldlijke transcendentie' een centrale rol gaan innemen.

Het symposium besloot passend met een overzicht van de geschiedenis van de Afrikaanstalige wijsbegeerte. Onder de titel 'Die verskynsel van 'n Afrikaanstalige filosofie' schetste Pieter Duvenage (NMMU) interessante kruisbestuivingen. De Afrikaanse wijsbegeerte is in veel opzichten te begrijpen als reactie op het Britse idealisme, dat tot begin twintigste eeuw dominant was op de Zuid-Afrikaanse universiteiten. Ze groeide ook sterk in de directe relatie met theologische debatten inzake vrijzinnigheid versus orthodoxie, en met uiteraard maatschappelijke actualiteiten. De theologische en maatschappelijke thema's werden sterk vanuit inspiratie door de Europese 'continentale' stromingen als fenomenologie en existentialisme ingevuld. In het symposium dat met de voordracht afsloot was zeker de invloed van deze stromingen (met name de fenomenologie) zichtbaar geweest.

De komende bijeenkomst van het genootschap is gepland in september 2008, te Leuven. Voor verdere informatie of aanmelding als belangstellende wende u zich tot ondergetekende: Mbecker@Phil.ru.nl



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOUD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

DELIBERATIEVE DEMOCRATIE ALS LEERPROCES OF BESLUITVORMING?

Wouter Sanderse

Hoe moeten burgers bij de politiek betrokken worden? Die vraag stond centraal op 19 maart 2007 tijdens een studiemiddag van het Centrum voor Ethiek over het boek *Rituelen van beraadslaging. Reflecties over burgerberaad en burgerbestuur*, waarin Bas van Stokkom pleit voor een vorm van ‘deliberatieve democratie’.

In *Rituelen van beraadslaging* (AUP, 2006) schetst Van Stokkom hoe gemeentes vanaf het begin van de jaren negentig interactieve manieren bedachten om burgers meer bij het overheidsbeleid te betrekken. Zulke experimenten kunnen ‘deliberatief’ worden genoemd wanneer een groep gelijkwaardige burgers een collectief gesprek heeft, waarbij ze proberen een gedeelde visie te bereiken over zaken die voor hen van gemeenschappelijk belang zijn. Verschillende vormen van zulke gesprekken zijn de afgelopen tien jaar verder uitgewerkt en getest, zoals burgerjury’s, deliberatieve *polls*, burgerforums en burgerkamers – en met name van die laatste variant gaat Van Stokkom hart sneller kloppen.

Hoe ziet zo’n deliberatieve bijeenkomst er concreet uit? Bij de gesprekken die het Instituut voor Publiek en Politiek (IPP) organiseert, praten zo’n tachtig tot honderd deelnemers met verschillende achtergronden over een actueel probleem dat hen direct aangaat, zoals de luchtverontreiniging in hun stad. Ambtenaren treden tijdens de bijeenkomsten als deskundigen op om de deelnemers te informeren over verschillende aspecten van het probleem. Bestuurders nemen de uitkomsten van het overleg serieus. De kunst is om de defensieve manier waarop autobezitters, winkeliers en milieu-activisten e.d. hun eigen belangen zullen verdedigen, te transformeren in een integrale belangenafweging. Dat kan alleen als de deelnemers bereid zijn van gedachten te veranderen. Behalve besluitvorming, heeft een deliberatief project van het IPP daarom ook een didactisch doel, namelijk burgers leren om verschillen bespreekbaar te maken en met conflicten om te gaan.

Uit de discussies tijdens de studiemiddag bleek dat niet alle vormen van deliberatieve democratie even onproblematisch zijn. Hoewel de sprekers het op veel punten met Van Stokkom eens waren, wisten ze tegelijkertijd vanuit hun eigen disciplines



goede aanvullingen te geven op de beschouwingen in *Rituelen van beraadslaging*. Monique Leyenaar en Berry Tholen, respectievelijk hoogleraar en universitair docent bij Politicologie (RU Nijmegen), deden dat vanuit empirische hoek. Machiel Karskens, hoogleraar Politieke Filosofie, liet de empirie voor wat het was, en probeerde in zijn bijdrage de spanning die in het begrip ‘deliberatieve democratie’ verscholen zit, naar boven te halen. Een vraag die tijdens de middag in verschillende gedaanten terugkwam, was wat precies de verhouding is tussen enerzijds de besluitvorming en anderzijds het leerproces dat de deelnemers doormaken.

In zijn commentaar ging Tholen niet in op de sociaal-psychologische praktijk – waarop Van Stokkom zich richt – maar op de ambtelijke organisatie van deliberatieve vormen van democratie. Op grond van Webers analyses en onder verwijzing naar concrete voorbeelden gaf hij aan hoe ook deze vorm van democratisering in feite leidt tot bureaucratisering. Mede daardoor zijn de ‘rituelen’ waarover Van Stokkom schrijft in de praktijk nog veel ‘ritueler’. In een reactie liet Van Stokkom weten dat dit niet erg hoeft te zijn, als het groepsproces van onafhankelijk oordelen over een politiek thema maar zijn beloop krijgt. Maar hoe kunnen vormen van deliberatieve democratie nog de democratie versterken, als burgers niet echt invloed hebben? Volgens Leyenaar werken burgerjury’s, waarnaar ze zelf onderzoek heeft verricht, vooral goed op lokaal niveau. In Amsterdam is er bijvoorbeeld een burgerjury georganiseerd over parkeertarieven en andere mogelijke maatregelen ter verbetering van de luchtkwaliteit in de stad. De deelnemers aan de bijeenkomst blijken positief over de mogelijkheden om mee te denken en te praten over maatregelen die direct gevolgen voor hun eigen leven hebben.

Hoewel de vorming van een oordeel en het nemen van een besluit in de deliberatie niet zonder elkaar kunnen, leiden ze wel degelijk tot tegenstrijdige eisen aan de deelnemers. Het *democratische* belang van burgeroverleg zou er volgens Leyenaar tonopen dat de deelnemers een goede afspiegeling van de samenleving (in termen van leeftijd, geslacht, sociaal-economische positie, opleidingsniveau, herkomst) vormen. Doel is om van elke betrokken groep iemand aan het woord te laten komen, zodat zoveel mogelijk perspectieven naar voren komen die in de uiteindelijke besluitvorming kunnen worden verdisconteerd. De *deliberatieve* kwaliteit van het burgeroverleg stelt mogelijk andere eisen aan de representatie. Weliswaar zijn er verschillende perspectieven nodig voor groepsoverleg, maar over de precieze afspiegeling is daarmee nog niets gezegd. Moeten er niet juist mensen participeren die *niet* gewend zijn om in



termen van eigenbelang of groepsbelang over actuele problemen van gedachten te wisselen? Geeft men aan zulke participanten voorrang dan kan dat ten koste gaan van een evenwichtige afspiegeling, maar tegelijkertijd kan wel worden voorkomen dat kalende ‘vergadertijgers’ de bijeenkomsten domineren.

In een analyse van Lyotards definitie van democratie, liet Karskens tenslotte zien hoe de daarin gebruikte termen voor meerdere interpretaties vatbaar zijn. Zo bestaat er enerzijds een homogeen begrip van democratie en anderzijds een heterogeen begrip van democratie. In het eerste geval bevindt de burger zich als burger op het niveau van de *volonté général*. In het tweede geval is de burger eigenlijk geen burger, maar een individu met privé-belangen. Daartussen bevindt zich dan de Arendtiaanse, republikeinse opvatting als derde weg. Karskens koos in zijn co-referaat voor een vorm van deliberatie, waarbij met name verschillen zichtbaar worden gemaakt, zonder dat een einddoel, zoals een consensus, wordt verondersteld of nagestreefd. Maar in welke mate impliceren dissensus en consensus elkaar? En wat is de betekenis van een compromis in deliberatieve vormen van democratie? In de discussie werd verder ingegaan over de verhouding tussen de verschillende doelstellingen van deliberatieve vormen van democratie, dat wil zeggen: een draagvlak creëren voor te nemen besluiten, en tevens bevordering van actief burgerschap.

‘SLAPEND’ VERBOD OP GODSLASTERING WORDT GEWEKT

Wouter Sanderse

In het debat dat zich ontspon na de moord op Theo van Gogh vroeg voormalig minister van justitie Donner zich af hoe het kwetsen van mensen in hun geloofsovertuiging zou kunnen worden tegengegaan. Medewerkers van het Nijmeegse Centrum voor Ethiek werkten ruim een jaar aan deze opdracht, en op 16 april 2007 werden de conclusies van het rapport tijdens een symposium gepresenteerd – en kritisch besproken.

De opdracht die aan het rapport ‘Godslastering, discriminerende uitingen wegens godsdienst en haatuitingen’ (BJu, 2007) ten grondslag ligt, was drieledig. Ten eerste



zochten CvE-medewerkers Bas van Stokkom en Jean-Pierre Wils met jurist Henny Sackers uit of er wel een aanleiding was om het juridische instrumentarium aan te scherpen. Verder onderzochten ze hoe moeilijk het was om belediging en godslastering strafbaar te stellen. Tenslotte keken ze naar de mogelijke maatschappelijke gevolgen. Leidt het afschaffen van het verbod op godslastering, zoals D'66 eerder bepleitte, niet tot onverdraagzaamheid of moeizame integratie van etnische minderheden?

De onderzoekers stellen dat er goede redenen zijn om het verbod op godslastering (artikel 147 Sr) af te schaffen. Zo is er sprake van rechtsongelijkheid, omdat het wetsartikel alleen het christelijke godsbeeld beschermt, en niet de joodse of islamitische. Al eerder dit jaar had een aantal sprekers tijdens het symposium van de Nijmeegse faculteiten Theologie en Religiestudies voor afschaffing van het wetsartikel gepleit. De auteurs van het rapport waren hierover niet zo stellig. Wetsvoorstellen die betrekking hebben op de vrijheid van meningsuiting en godsdienst leiden vaak tot woede en verontwaardiging. De afgelopen jaren leidde eenzelfde discussie in Engeland bijvoorbeeld tot grote maatschappelijke onrust. Voor het in stand houden van artikel 147 Sr pleiten dan ook meer pragmatische redenen: afschaffing is grote spanningen tussen bevolkingsgroepen niet waard. Bas van Stokkom noemt het artikel 'een symbool', namelijk voor de bescherming van minderheden in Nederland.

Tijdens het goedbezochte symposium van het Centrum voor Ethiek (CvE) stonden drie sprekers langer stil bij deze conclusie. Aan het woord kwamen uit Nijmegen hoogleraar ethiek Kees Klop en hoogleraar strafrecht Ybo Buruma, en uit Utrecht de ethicus Christoph Baumgartner. Zij waren soms lovend over het rapport, maar even vaak kritisch met betrekking tot de filosofische aannames en juridische implicaties ervan.

Baumgartner erkende het belang dat religieuze uitingsvormen voor groepen in de samenleving hebben, maar stelde dat deze niet beschermd hoeven te vormen tegen andere uitingen. Het verbod op godslastering maakt het voor gelovigen mogelijk om hun eigen identiteit te vormen en te articuleren, maar dat verbod houdt tegelijk etnisch-religieuze minderheden ervan af over overtuigingen te discussiëren die belangrijk worden gevonden. Zij zullen moeten leren omgaan met kritiek waarin beledigende of godslasterlijke uitingen liggen vervat. Tegelijkertijd benadrukte hij dat het schrappen van het godslasteringsartikel uit het Wetboek van Strafrecht nooit een absoluut recht op vrije meningsuiting mag betekenen.



Klop pleitte niet voor de afschaffing van artikel 147 Sr, maar juist voor een verruiming en actualisering ervan. Het rapport had volgens hem meer moeten uitwerken hoe het begrip ‘godslastering’ ook van toepassing kan zijn op lastering van de diepste gevoelens van mensen *in het algemeen*. Godslastering is ook voor niet-gelovigen actueel, omdat zij net als gelovigen erkenning willen voor de betekenis van symbolische handelingen. Het ontkennen van de Holocaust kan voor niet-gelovige mensen bijvoorbeeld bijzonder schokkend zijn. Klop refereerde aan de uitspraak van rechtsfilosoof Theo Rosier: “Als iemand tegen een christen zegt dat zijn godsdienst een absurde vorm van debiel bijgeloof is, ... dan sluit dat geenszins uit dat die persoon bereid is het recht van de andere om dat geloof te verkondiging tot de laatste snik toe te verdedigen.”⁴ Klop noemde dit ‘een vrijbrief om alles te kunnen zeggen’. Het *mogelijke* opiniërende karakter van de kwetsing is niet genoeg om de kwetsende partij vrijuit te laten gaan. Volgens Klop moet het criterium zijn of een uiting *daadwerkelijk* een bijdrage levert aan het debat.

Buruma liet in zijn referaat merken meer dan Klop te geloven in een nagenoeg ongebreidelde vrijheid van meningsuiting. Gelovigen moeten niet te snel lange tenen krijgen wanneer uitingen hen niet bevallen, stelde hij. Tegelijkertijd vond hij dat er in strafrechterlijke zin wel degelijk meer tegen godslastering moest worden gedaan. Hoe waren deze ogenschijnlijk tegenstrijdige posities met elkaar te verenigen? De posities waren te herleiden tot de twee perspectieven die Buruma voor ogen had: die van wat hij ‘de slachtoffers’ noemde, namelijk gelovige moslims, en die van ‘de regent’, die geen rotzooi in de samenleving wil. Religie is voor sommige mensen dermate belangrijk dat kwetsende opvattingen hen in het hart raken. Hun opvatting is zo kwetsbaar, dat de vrije uitwisseling van gedachten daaraan geen afbreuk mag doen. Vanuit sociaal oogpunt zou het schrappen van artikel 147 Sr daarom een ferme ‘natrap’ zijn richting maatschappelijk zwakke groepen. Vanuit het perspectief van de regent daarentegen is alles toegestaan, zolang het beledigen van religieuze groepen de orde niet verstoort.

Ondanks de verschillen, waren de sprekers het erover eens dat religie een dermate bijzondere, maar kwetsbare plaats in de samenleving inneemt, dat juridische bescherming geoorloofd is. Voor de ene spreker ging die juridische bescherming verder dan voor de ander. Volgens Baumgartner kan er van een absoluut recht op vrije meningsuiting geen sprake zijn, maar moeten gelovigen zich wel weerbaar opstellen. Klop wil het godslasteringsartikel niet alleen handhaven, maar zelfs verruimen, zodat het ook



CENTRUM VOOR ETHIEK RADBOD UNIVERSITEIT NIJMEGEN

voor niet-gelovigen gaat gelden. Buruma tenslotte, benadrukt het identiteitsbepalende karakter van religie. Onnodig kwetsende uitingen mogen volgens hem daaraan geen afbreuk doen. Tegelijk mag de openbare orde niet in gevaar komen. Het verbod op godslastering bleek daarmee meer te zijn dan een slapende bepaling in de wet, die alleen nog niet is afgeschaft om het uitbreken van maatschappelijke onrust te vermijden.