

*Sawitri Saharso*

# Gloedvol samenleven in morele diversiteit



Bijna de helft van de autochtone Nederlanders gelooft dat de verschillende culturen en religies in Nederland niet vreedzaam met elkaar kunnen samenleven vanwege verschillen in waarden. Sawitri Saharso bespreekt in haar oratie wat er moet gebeuren om goed samen te leven in morele diversiteit. Zij betoogt dat de overheid randvoorwaarden kan scheppen, maar dat goed samenleven in morele diversiteit ook vraagt om burgers, die compassie hebben met elkaar en in staat zijn om zonder afstand te nemen van de eigen zienswijze over het eigen zelfbetrokken perspectief heen te zien.

**Sawitri Saharso** is persoonlijk hoogleraar Burgerschap en Morele Diversiteit aan de Universiteit voor Humanistiek en universitair hoofddocent bij de afdeling Sociologie van de Vrije Universiteit. Eerder was zij bijzonder hoogleraar Intercultureel Bestuur bij de Universiteit Twente en gasthoogleraar Democracy and Difference in Europe bij de Universiteit Wenen. Zij is hoofdredacteur van het tijdschrift *Comparative Migration Studies*. Zij heeft veel gepubliceerd over migratie, gender en waardenconflict.



Universiteit voor Humanistiek



*Sawitri Saharso*

Gloedvol  
samenleven  
in morele  
diversiteit

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar 'Burgerschap en Morele Diversiteit' aan de Universiteit voor Humanistiek op 27 oktober 2017.



Gloedvol samenleven in morele diversiteit

*Prof. dr. Sawitri Saharso*

ISBN 978 90 8253 5839

NUR 715

Uitgave van de Universiteit voor Humanistiek

Uitgeverij Net aan Zet te Utrecht (2017)

Deze oratie is online te vinden via de website van de  
Universiteit voor Humanistiek: [www.uvh.nl](http://www.uvh.nl).

# INHOUDSOPGAVE

Gloedvol samenleven in morele diversiteit .....	7
Aanpassing .....	11
Liberaler zelfkritiek en multiculturalisme .....	12
Een morele grondhouding van burgers: inclusief en relationeel .....	17
Zorg en compassie .....	24
Religieuze zelfkritiek en hervorming .....	28
Coda: sekse, cultuur en ongelijkheid .....	31
Gloedvol samenleven .....	34
Mijn onderzoeksagenda .....	35
Dankwoord .....	37
Literatuur .....	39
Eindnoten .....	46



# Gloedvol samenleven in morele diversiteit

## INAUGURELE REDE UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK

‘Welkom in Nederland’, zo begint de tekst van de participatieverklaring, die alle inburgeringsplichtige nieuwkomers moeten tekenen, die op of na 1 januari 2016 in Nederland zijn komen wonen. Door de verklaring te ondertekenen verklaart de nieuwkomer dat hij kennis heeft genomen van de kernwaarden van de Nederlandse samenleving en dat hij deze graag zal helpen uitdragen.

Wat is er aan de hand in Nederland? Is het niet langer voldoende als burgers zich aan de wet houden, maar verder vrij zijn om te leven volgens hun eigen waarden? Van de nieuwkomer wordt gevraagd dat hij niet alleen kennis heeft genomen van de Nederlandse kernwaarden, maar deze ook accepteert en zelfs met graagte helpt uit te dragen! De kernwaarden, die in de verklaring genoemd worden, zijn vrijheid, gelijkwaardigheid en solidariteit. Nieuwkomers moeten onder meer beloven dat ze de gelijkwaardigheid zullen uitdragen van mannen en vrouwen, van homo’s en heteros’ en van gelovigen en niet gelovigen. Waarom moeten mensen dat beloven? Het laat zich raden

dat dit alles te maken heeft met wat ik maar zal noemen ‘de stemming in het land’ ten aanzien van het onderwerp immigratie en integratie.

Hoe is die stemming? Onderzoeksbureau Ipsos peilde de stemming op 21 februari jongstleden. Een meerderheid van de Nederlanders denkt volgens dat onderzoek dat het de verkeerde kant opgaat met de wereld (64%) en ook met Nederland (42%). Nederlanders maken zich zorgen over de normen en waarden in Nederland (85% heeft enige tot grote zorgen) en over het thema immigratie en asiel heeft 81% enige tot grote zorgen. Is er een verband tussen zorgen over immigratie en zorgen over het verval van Nederlandse normen en waarden? Ja. De helft van de Nederlanders (48%) vindt de komst van niet-westerse migranten een bedreiging voor de Nederlandse normen en waarden. Ook andere onderzoeken bevestigen dit beeld.<sup>1</sup> De grootste waarden tegenstelling wordt, volgens een ander rapport, ervaren met moslims en dan vooral in opvattingen over de positie van vrouwen (Vrooman et al. 2014: 267). Kortom, we mogen wel concluderen dat met name autochtone Nederlanders immigratie en integratie associëren met een waardenprobleem: verschillende culturen en religies kunnen niet vreedzaam met elkaar samenleven vanwege verschillen in waarden.

Houden Nederlanders met een migratieachtergrond er zulke andere waarden op na dan autochtone Nederlanders? Het Sociaal Cultureel Planbureau (SCP) heeft recentelijk de opvattingen vergeleken van autochtone Nederlanders met die van leden van de vier grootste migrantengroepen (Turks, Marokkaans, Surinaams, Antilliaans). Wat denken zij over bijvoorbeeld gemengde relaties, over de rollen van vrouwen en mannen en over homoacceptatie? Hoewel de opvattingen in alle groepen door de tijd heen moderner zijn geworden, zijn er wel verschillen. De verschillen zijn het grootst tussen autochtone Nederlanders enerzijds en Turkse en Marokkaanse Nederlanders anderzijds. Over gemengd trouwen zijn ze het minst verdeeld. Ongeveer één op de drie Turkse Nederlanders zou het (heel) vervelend



vinden als hun kind een autochtone partner heeft; voor Marokkaanse Nederlanders is dat één op de vijf (idem: 273), net zoals één op de vijf autochtone Nederlanders het (heel) vervelend zou vinden als hun kind thuis zou komen met een partner uit een andere etnische groep (idem: 251). Over de rollen van vrouwen en mannen lopen de opvattingen een stuk meer uiteen. Turkse en Marokkaanse Nederlanders waren het bijvoorbeeld beduidend vaker eens met de uitspraak ‘De man kan het best de verantwoordelijkheid voor het geld hebben’ of ‘Voor jongens is het belangrijker dan voor meisjes om hun eigen geld te verdienen’.<sup>2</sup> Bij het onderwerp homoseksualiteit blijkt het grootste waardenverschil. Op de stelling ‘Ik zou het een probleem vinden als mijn kind een vaste partner heeft van hetzelfde geslacht’ reageert 77% van de Turkse Nederlanders met ‘ik zou dat (heel) problematisch vinden’. Voor de Marokkaanse Nederlanders is dat 78%, tegen 10% van de autochtone Nederlanders (Huijnk & Andriessen 2016: 236). Dus, ja, er is in ieder geval ten aanzien van relaties, gender en seksualiteit inderdaad een verschil in waarden, waardoor we er niet onderuit kunnen ons af te vragen hoe we daar mee om moeten gaan.<sup>3</sup>

Het was door mijn onderzoek naar (jonge) migrantenvrouwen, die hulpvragen hadden, gerelateerd aan culturele opvattingen over eer, gender en seksualiteit, dat ik me realiseerde dat waardenverschillen inderdaad de vraag oproepen hoe je daar mee om moet gaan. Mijn onderzoek betrof onder meer jonge vrouwen, die een maagdenvlieshersteloperatie wilden (Saharso 2005). Het zijn natuurlijk in de eerste plaats artsen, die moeten bedenken hoe ze op een dergelijk verzoek gaan reageren, maar ook de overheid en de zorgverzekering. En de ervaring leert dat ook gewone burgers er niet neutraal in staan. Je hoeft het woord maar te laten vallen en iedereen denkt te weten wat de gepaste reactie is. Ik zal u niet vragen wat u vindt. Ik kan u wel vertellen dat bijna driekwart van de gynaecologen zegt nooit in te gaan op een verzoek tot een hymen(re)constructie (Lunsen & van Moorst 2012: 370), terwijl de richtlijn van de beroepsvereniging is

dat de operatie is toegestaan, maar dat er wel vooraf voorlichting en counseling moet hebben plaatsgevonden (Feitsma & Kagie 2004, geciteerd in Lunsen & van Moorst 2012: 369). Medische professionals zijn dus behoorlijk verdeeld over de kwestie. Hoe we moeten omgaan met kwesties van cultureel waardenverschil is allesbehalve vanzelfsprekend.

Ik zal in mijn rede bespreken hoe we met morele verschillen kunnen omgaan om goed samen te leven. Wat vraagt dat van de maatschappij en wat vraagt dat van ons als burgers en professionals? Ik zoek enerzijds naar maatschappelijke voorwaarden, die omgaan met morele verschillen bevorderen, terwijl ik anderzijds verwacht dat op individueel niveau een zekere morele grondhouding van ons wordt gevraagd. Culturele verschillen in opvattingen over seksenverhoudingen worden door de Nederlandse bevolking als grootste waardenprobleem ervaren. Zelf vind ik dat daar ook de grootste uitdaging ligt. De literatuur, die ik bespreek, is echter weinig gevoelig voor sekseverschillen. Daar kom ik aan het eind van mijn rede op terug. Daar licht ik ook toe welke bijdrage ik vanuit mijn leerstoel hoop te leveren aan het realiseren van die maatschappelijke opdracht om als burgers goed samen te leven in een moreel diverse maatschappij.

Ik wil vooraf nog een korte toelichting geven op de termen waarden en normen. Waarden hebben betrekking op idealen, die we belangrijk vinden, op het goede als wenkend perspectief, dat we nastreven, maar dat nooit volledig realiseerbaar is. Normen zijn gedragsregels, die zijn afgeleid uit waarden, die ons voorschrijven hoe we in concrete gevallen moeten handelen. Uit één waarde kunnen meerdere normen worden afgeleid en omgekeerd kan een norm vaak vanuit meerdere waarden gerechtvaardigd worden. Moraal verwijst naar het geheel van door allen aanvaarde waarden en normen in een cultuur en ethiek naar de studie van moraal (zie Ten Have, ter Meulen & van Leeuwen 2009, hoofdstuk 1). Met een voorbeeld: autonomie is een centrale waarde in de in Nederland geldende liberale moraal,

waaruit de norm volgt dat de overheid zich niet hoort te mengen in het privéleven van haar burgers.

### **Aanpassing**

Een eerste manier om op verschil te reageren is natuurlijk het verschil ongedaan maken door aanpassing te verlangen. Dat is wat in de participatieverklaring wordt gevraagd: draag onze waarden met graagte uit! Minder vriendelijk geformuleerd is dat ook wat minister-president en VVD-leider Mark Rutte eist in zijn Open Brief aan het volk: 'We voelen een groeiend ongemak wanneer mensen onze vrijheid misbruiken om hier de boel te verstieren (...). Mensen die zich niet willen aanpassen, afgeven op onze gewoontes en onze waarden afwijzen. (...) Ik begrijp heel goed dat mensen denken: als je ons land zo fundamenteel afwijst, heb ik liever dat je weggaat. Dat gevoel heb ik namelijk ook. Doe normaal of ga weg.'

Mensen, die onze waarden afwijzen, moeten weggaan, vindt Mark Rutte. Zijn brief en ook de participatieverklaring zijn voorbeelden van wat Evelien Tonkens en Jan-Willem Duyvendak als trend signaleren in Nederland en andere Europese landen: burgerschap wordt verbonden aan het omarmen van zogenaamde moderne Westerse waarden in het bijzonder ten aanzien van sekse en seksualiteit (Tonkens & Duyvendak 2016: 2). Een goede burger is een geassimileerde burger. Vertaald naar mijn voorbeeld van de maagdenvlieshersteloperaties komt dit neer op: 'Wij hechten niet aan maagdelijkheid en dat moet u ook niet doen. Een maagdenvlieshersteloperatie krijgt u niet en moet u ook niet willen'.

Deze vorm van culturalisering van burgerschap werkt op allerlei terreinen door. Een (onbedoeld) gevolg is ook dat de burgerinitiatieven van migranten alleen gewaardeerd worden als ze het op de Nederlandse manier doen. Een voorbeeld: de overheid wil dat burgers in de participatiesamenleving zelf meer zorg dragen voor hun welzijn en dat van hun omgeving, maar juicht het vrijwilligerswerk van migrantenorganisaties, op bijvoorbeeld het terrein van

opvoedingsondersteuning niet toe. ‘Hoe kan dat?’, vraagt Elena Ponzoni (2016) zich af. De vrijwilligersorganisaties signaleren dat veel migrantenouders zich als opvoeders kwetsbaar voelen in een samenleving, die in toenemende mate cultureel verschil als problematisch ziet. Daarom zijn die ouders ook niet erg geneigd om professionele hulp te accepteren. De organisaties beseffen dat en zien het als hun taak te zorgen dat ouders zich veilig voelen (Ponzoni 2016: 58). Hun vertrekpunt vormen het eigen verhaal en de eigen ervaringen van de ouders. Het beleid daarentegen denkt in termen van toegankelijkheid bevorderen. In het beleid wordt de sociale bijdrage van migrantenorganisaties voornamelijk beoordeeld op de mate waarin zij functioneren als brug tussen moeilijk bereikbare migranten en de instellingen. Omdat professionals en beleidsmakers vrijwilligersorganisaties zien als brug – terwijl die zelf hun rol, zoals gezegd, heel anders zien – interpreteren ze het gebrek aan enthousiasme van vrijwilligers om deze brugfunctie op zich te nemen als teken van gebrek aan bereidheid tot samenwerking en als teken van wantrouwen en geslotenheid (Ponzoni 2016: 59). En zo worden deze initiatieven van migranten misverstaan en niet herkend als wat zij in mijn ogen zijn: vormen van goed burgerschap.

Mijn voornaamste bezwaar tegen assimilatie als oplossing is echter dat waarden opleggen weinig liberaal is, dat zouden we niet moeten willen, en ook een onmogelijkheid, omdat het bij waarden om een zaak van innerlijke overtuiging gaat en overtuigingen niet afdwingbaar zijn. Gedrag is afdwingbaar. Bovendien is mijn streven niet om alle verschil ongedaan te maken, maar ben ik geïnteresseerd in de vraag hoe burgers met verschillende culturen en religies met elkaar kunnen samenleven.

### **Liberale zelfkritiek en multiculturalisme**

Wie aanpassing eist legt het probleem bij migranten en hun afwijkende waarden. Bhikhu Parekh, een Britse filosoof van Indiase afkomst, denkt dat Europese landen ook eens wat kritischer naar zichzelf

moeten kijken. De zelfopvatting van Europese landen moet veranderen. Hij schetst eerst het dominante verhaal dat de integratie van migranten, van moslims in het bijzonder, is mislukt, omdat hun manier van leven en manier van denken onverenigbaar is met die van Europa: collectivistisch, intolerant, autoritair, illiberaal en theocratisch. De oplossing, die degenen die zo denken aandragen, is tweeledig. Zij hopen migranten alsnog te laten integreren door enerzijds discriminatie uit te bannen en migranten gelijke kansen te geven en anderzijds culturele integratie te realiseren door grenzen aan de tolerantie te stellen, door transnationale huwelijken te ontmoedigen, door burgerschapseducatie en inburgeringscursussen in te voeren en door nationale identiteit te cultiveren (Parekh 2006).

Maar, zegt Parekh, de analyse is verkeerd en de oplossing eveneens. De meerderheid van de migranten is geïntegreerd. Dat zijn hardwerkende mensen, die zich keurig aan de wet houden en trots zijn op het land, waar zij zich gevestigd hebben.<sup>4</sup> Hij vraagt zich af: als het met de integratie helemaal niet zo slecht gesteld is als beweerd wordt, waarom denken mensen dan dat migranten er niet in geslaagd zijn om te integreren? Hij ziet drie oorzaken.

De eerste is de logica van integratie, die van migranten verwacht dat ze zich houden aan liberale waarden en normen. In een liberale samenleving geldt dat echter alleen voor hun gedrag in de openbare sfeer. De scheiding tussen openbaar en privé is er juist om burgers in hun privéleven zoveel mogelijk ruimte te geven om volgens hun eigen waarden te leven. Maar ondertussen wordt er druk uitgeoefend op migranten om zich die liberale waarden eigen te maken. Zij moeten ook geloven in seksegelijkheid, homoseksualiteit accepteren, voor vrije abortus zijn en voor euthanasie. De participatieverklaring vormt hier een voorbeeld van. Parekh noemt dit de totalitaire logica van integratie. Zijn oplossing is dat we een visie op integratie ontwikkelen, die meer open staat voor morele diversiteit.

De tweede reden heeft met religie te maken. Om alle burgers gelijk te behandelen en hun vrijheid van geweten te respecteren,

mag de overheid zich niet verbinden met één specifieke religie. Maar, zegt Parekh, het is niet waar dat Europese staten zo seculier zijn als liberalen het voorstellen. Elke Europese samenleving is diepgaand gevormd door haar christelijke erfenis. Ideeën over menselijke waardigheid of de gelijke waarde van elk mens hebben een christelijke oorsprong. De zondag en Kerstmis zijn nationale vrije dagen. Zoals de wetgeving en politiek beleid in Europa rekening houden met het christendom en tot zekere hoogte ook het jodendom, zo zouden ze ook rekening moeten houden met andere religies, zoals de islam. Het klopt inderdaad dat moslims soms een theologische stijl van redeneren hanteren, bijvoorbeeld wanneer ze vragen om een verbod, omdat ze een boek, film of theatervoorstelling godslasterlijk vinden. Zij zijn echter niet de enigen, die zich in het publieke domein van een theologische redeneerstijl bedienen. Ons publieke debat bestaat niet uit één uniforme seculiere wijze van spreken. We zien in de praktijk een mengeling van seculiere en religieuze taal. ‘Zonder dat we het zelf weten, spreken we zelf soms in meerdere morele talen’, aldus Parekh ‘en we begrijpen elkaar uitstekend’ (2006: 190 mijn vertaling). Lastig aan het politieke redeneren van moslims is niet zozeer het religieuze karakter ervan, zegt hij, maar het feit dat we onbekend zijn met hun argumenten (idem).

Het bestaan van de SGP lijkt Parekh’s gelijk op dit punt te onderstrepen. De SGP gaat uit van een theocratisch denkkader, waarin alle gezag rechtstreeks van God wordt afgeleid. Het SGP Programma van Beginselen zegt: ‘De overheid regeert bij de gratie Gods (...) Zij ontleent dus haar gezag niet en kan dat ook nimmer ontleen aan het volk.’ (artikel 8) De soevereiniteit van God staat boven de soevereiniteit van de mensen. In onderzoek naar islamitisch fundamentalisme (Koopmans 2015) of radicalisme (Roex, Van Stiphout en Tillie 2010) wordt een theocratisch denkkader geassocieerd met een antidemocratische houding. Is de SGP met haar theocratische uitgangspunt antidemocratisch? Zelf zegt deze partij hierover: ‘Vaak wordt gedacht dat ‘theocratie’ betekent dat religieuze leiders hun wil aan het volk

opleggen. Maar dat is in tegenspraak met het gereformeerde gedachtegoed van de SGP. Met nadruk stelt de SGP dat de overheid mensen niet mag dwingen tot een (christelijk) geloof of tot een (seculiere) levensovertuiging, omdat geloof en dwang elkaar uitsluiten. Democratie en (gereformeerde) theocratie zijn dus geen tegenstelling. In de visie van de SGP duidt democratie het staatsbestel aan, de manier van besturen; theocratie geeft de oriëntatie of gerichtheid aan, namelijk: tot eer van God en het welzijn van ieder mens.<sup>5</sup> De SGP is dus theocratisch, maar vindt dat zelf niet strijdig met democratie en de SGP wordt, ondanks haar theocratische uitgangspunt, in de politiek geaccepteerd en gerespecteerd.<sup>5</sup> Als streng gereformeerden een geaccepteerde maatschappelijke plaats hebben dan moet dat voor moslims toch ook mogelijk zijn.

Een laatste probleem is dat er in Europa van je wordt verwacht dat je rationele argumenten geeft voor je morele principes. Die worden geacht cultuur overstijgend te zijn. Maar, zegt Parekh, ons morele leven is altijd ingebed in een cultuur. Zelfs zoiets basaals en onvermijdelijks als de dood wordt verschillend beleefd in verschillende culturen. In de ene cultuur is de dood het verlaten van deze wereld vol leed en verdriet en wordt de dood met vreugde tegemoet getreden, in de andere wordt de dood gezien als een constante herinnering aan onze menselijke zwakte, aan ons onvermogen om de natuur te overheersen. Dat leidt tot een andere omgang met de dood, maar ook tot bijvoorbeeld een andere houding tot een fenomeen als zelfdoding (ik denk hierbij ook aan de discussie over voltooid leven) (Parekh 2000: 121). Ook de liberale manier van leven is dus ingebed in een specifieke cultuur en liberale waarden zijn verschillend geïnterpreteerd in verschillende nationale culturen.<sup>6</sup>

Zijn er dan alleen maar exclusieve particularistische culturen? Nee, zegt Parekh, culturen zijn nooit totaal verschillend noch volkomen gelijk. Daarom roept hij op tot een interculturele dialoog, want: 'We zijn verschillend genoeg van elkaar om die dialoog noodzakelijk te maken, maar gelijk genoeg om hem mogelijk te maken' (vrij

naar Parekh 2000: 124). In de dialoog met migranten moeten Europese samenlevingen laten zien waarom hun waarden het waard zijn om overgenomen te worden en omgekeerd, wanneer migranten overtuigende argumenten hebben voor hun opvattingen en tradities, zouden we die moeten respecteren. Voor sommige liberale waarden kunnen ook voor niet-liberalen overtuigende argumenten gegeven worden, zoals respect voor het menselijk leven, maar voor andere, zoals individuele autonomie en kritisch rationalisme kan dat niet (Parekh 2006: 194). Dat is het probleem voor de rationalistische liberaal. Hij wil transcendente en transculturele argumenten geven waarom migranten liberale waarden zouden moeten respecteren, maar dat kan hij niet (Parekh 2006: 196). Hij kan wel goede redenen geven waarom de leden van deze liberale samenleving denken dat de manier waarop zij deze samenleving hebben georganiseerd het beste voor hen is en daarmee de meeste migranten overtuigen. Ik vind Parekh's correcties op het Europese liberale zelfbeeld belangrijk, maar wat betekent dit nu voor de praktijk van beleid?

Een logische uitwerking van Parekh's ideeën en een alternatief voor assimilatiebeleid is natuurlijk multicultureel beleid, ware het niet dat multiculturalisme juist als grote veroorzaker van het kwaad wordt gezien. Volgens het multiculturalisme hebben migranten recht op behoud van hun eigen cultuur en moeten wet- en regelgeving aangepast worden als dat nodig is om dat cultuurbehoud mogelijk te maken. Multiculturalisme stimuleert migranten daarmee niet, weerhoudt ze zelfs volgens de critici, om cultureel te integreren. Volgens de bekendste voorvechter van het multiculturalisme, de Canadese filosoof Will Kymlicka<sup>7</sup> (2012), is dit een misvatting over hoe multicultureel beleid werkt. Inderdaad zijn uitzonderingen toestaan op bijvoorbeeld algemeen geldende kledingvoorschriften een onderdeel van multicultureel beleid. De intentie achter het toestaan van een hoofddoek bij de politie of een tulband bij de Canadese bereden politie is echter dat het mogelijk wordt dat moslimas, respectievelijk Sikhs,



kunnen participeren in deze centrale maatschappelijke institutie. De maatregel is dus juist gericht op het bevorderen van hun maatschappelijke participatie. Bovendien stimuleert een dergelijke maatregel hun verbondenheid met en loyaliteit aan de samenleving, aldus Kymlicka, omdat ze zich geaccepteerd voelen als burgers inclusief hun eigen waarden (1998: 170).<sup>8</sup> De vraag is natuurlijk of Kymlicka gelijk heeft. Wat is, met andere woorden, het effect van dit soort maatregelen? Onderzoek naar de effecten van integratiebeleid levert geen eenduidige conclusie op.<sup>9</sup> Ik hou het er voorlopig maar op dat beleid als factor die integratiepatronen beïnvloedt, moeilijk te isoleren is. Kymlicka zelf ziet het meeste heil in een combinatie van multicultureel beleid gecombineerd met inburgeringsbeleid om migranten hun weg laten te vinden in de nieuwe samenleving (maar dan dus niet de assimilationistische variant). Dat hoeft voor hem overigens niet onder de vlag van Multiculturalisme, want het M-woord is voor velen zo besmet geraakt, realiseert hij zich, dat het weer in ere herstellen misschien niet de moeite waard is.<sup>10</sup>

Is de maagdenvlieshersteloperatie nu typisch een voorbeeld van multicultureel respect? Dat valt nog te bezien. In de betrokken gemeenschappen wordt het gezien als bedrog en ondermijnd voor hun moraal en dus allesbehalve als een tegemoetkoming aan hun cultuur (Saharso 2005). Dit illustreert, zoals ik nog zal toelichten, dat gevoelig zijn voor de cultureel geïnspireerde behoeften van migrantenvrouwen niet noodzakelijk hetzelfde is als respect voor hun cultuur. Ik vind het eerste belangrijk; het tweede niet. Kymlicka denkt er overigens net zo over.<sup>11</sup>

### **Een morele grondhouding van burgers: inclusief en relationeel**

De overheid kan randvoorwaarden creëren voor het samenleven met morele verschillen en ik denk dat met name Kymlicka nuttige voorstellen doet voor een meer inclusief beleid, maar samenleven met morele verschillen vraagt ook iets van burgers. Terwijl Parekh en Kymlicka zich richten tot politici en bestuurders, heeft David Wong

(1992; 2006), een Amerikaanse filosoof van Chinese afkomst, een boodschap voor ons als burgers. Hij vertrekt voor zijn theorie van pluralistisch relativisme vanuit het idee dat redelijke, oordeelkundige mensen conflicten tussen waarden anders kunnen oplossen dan je zelf zou doen en dat hun oplossingen net zo gerechtvaardigd kunnen zijn als de jouwe. Dat is wat hij morele ambivalentie noemt. Daarom wijst hij het idee af dat er slechts één (ware) moraal is. Hij onderkent tegelijkertijd wel dat niet elke moraal even goed is. Er zijn grenzen aan wat als een adequate moraal kan gelden. Ik ga daar verder niet op in, want ik vind zijn theorie vooral interessant vanwege de oplossingen, die hij heeft bedacht voor twee problemen, die spelen wanneer mensen met verschillende waarden trachten samen te leven. Het eerste probleem is: hoe kan je nog vertrouwen hebben in je eigen morele overtuigingen als je onderkent dat die van anderen net zo gerechtvaardigd kunnen zijn? Het tweede probleem is: wanneer er sprake is van diepgaand moreel conflict, hoe kun je daarmee omgaan? Hij gaat dus vooral in op de morele grondhouding, die in de omgang met waardenverschil van ons gevraagd wordt.

We beginnen met Wong's antwoord op de eerste vraag: hoe kan je trouw zijn aan je eigen waarden en toch de waarden van anderen accepteren? Je kunt natuurlijk zeggen: 'Mijn zienswijze is ook maar één manier om er tegenaan te kijken'. Dat is hem te relativistisch. Daartegenover plaatst hij Joseph Raz, die zegt: 'Tegelijkertijd trouw zijn aan je eigen waarden en zeggen dat die van anderen net zoveel waard zijn, dat kan niet. Ik hecht bijvoorbeeld veel waarde aan geduld en bedachtzaamheid, terwijl een ander voor snelle actie gaat. De snelle types verachten de bedachtzamen als besluiteloze figuren. Ze kunnen bijna niet anders. Om succesvol te zijn in het door hen gekozen leven van snelle actie moeten ze geloven in de deugden, die daarbij horen en die ontwikkelen. Ze kunnen die andere deugden als geduld en bedachtzaamheid niet beschouwen als waardevol voor hen en het is ook natuurlijk dat ze ook in anderen waarderen wat ze voor zichzelf nastreven. Ze kunnen natuurlijk wel een stapje terug doen, afstand

nemen van hun persoonlijke perspectief, en in abstracto erkennen dat andere manieren van leven ook waardevol kunnen zijn. Maar het (zelf)betrokken perspectief (wat is voor mij een waardevolle manier van leven) en het afstandelijke perspectief (welke manieren van leven kunnen in het algemeen waardevol zijn) kunnen niet tegelijk bestaan. Ze kunnen elkaar hooguit afwisselen' (Raz 1994 in Wong 2006: 235-236, mijn vrije vertaling). Wong is het met Raz oneens. Hij ziet een uitweg in een Chinese tekst, de Zhuangzi, die traditioneel wordt toegeschreven aan een Daoïst met dezelfde naam. In die tekst bedenkt een man waarvoor hij een pompoen zou kunnen gebruiken. Hij probeert er water mee te dragen, maar daar is de pompoen veel te zwaar voor. Wat hij ook bedenkt, de pompoen blijkt nergens geschikt voor. Hij gooit de pompoen kwaad weg. De hoofdpersoon in de tekst vermaant hem en doet hem andere suggesties voor gebruik aan de hand. Hij had er bijvoorbeeld een bootje van kunnen maken, waarmee hij de rivier af had kunnen drijven. Wong leest hier het volgende in: Zhuangzi ondergraaft de aanname dat ons eigen perspectief het enige juiste is, niet door het in twijfel te trekken – het relativistische 'het is ook maar één manier om er tegenaan te kijken' – maar door erop te wijzen dat wat wij zien niet alles omvat dat er valt te zien. We worden ertoe aangezet te onderkennen dat andere morele zienswijzen ook waardevolle elementen kunnen bevatten, zonder dat we afstand hoeven te nemen van onze eigen zienswijze. Als we Zhuangzi volgen is het afstandelijke perspectief, van waaruit we een breder palet aan waarden zien, tegelijkertijd ook een betrokken perspectief. We kunnen onze morele overtuigingen uitbreiden en inclusiever maken (Wong 2006: 236).

Dan ons tweede probleem van diepgaand moreel conflict. Hoe benadert hij dat? Wong gaat ervan uit dat we in een moreel gevarieerde wereld leven en dat diepgaand waardenconflict er daarom gewoon bij hoort en dat we bovendien in de praktijk allang manieren gevonden hebben om daar mee om te gaan. Alleen weten we dat nog niet (Wong 1992: 770-771). Zijn belangrijkste boodschap aan ons is dat we meer waarde zouden moeten hechten aan het onderhouden

van duurzame, niet afgedwongen relaties met anderen, ook als die waarden aanhangen, die lijnrecht staan tegenover die van ons. Er zijn volgens Wong tenminste twee redenen waarom we dat zouden moeten doen. De eerste is, omdat we die relaties op zich waarderen, bijvoorbeeld omdat ze gebaseerd zijn op affectieve banden. De tweede is, omdat samenwerken met anderen om gemeenschappelijke morele doelen te realiseren vaak accommodatie van onze onderlinge morele verschillen vereist (Wong 1992: 773/774). Op een productieve manier samenleven met anderen, ondanks onze morele verschillen met hen, kan op zichzelf moreel waardevol zijn. Het kan een bijzonder sterke vorm van respect voor de persoon van de ander zijn, zegt Wong. Deze vorm van inschikkelijkheid is daarom ook meer dan een *modus vivendi*, want hier gaat het om het positief waarderen van die relaties en niet dat je je neerlegt bij de situatie, omdat de alternatieven nog erger zijn.

Wongs boodschap is dus dat we meer belang moeten hechten aan het onderhouden van relaties met anderen. Wat dat inhoudt voor de omgang met morele dilemma's laat hij zien door het bekende Heinz-dilemma te bespreken. Lawrence Kohlberg heeft in de jaren 1970 een groep kinderen laten reageren op een moreel dilemma, wat de basis vormde voor zijn fasentheorie over de morele ontwikkeling bij kinderen. Carol Gilligan heeft de onderzoeksresultaten later geherinterpreteerd, wat het begin was van de feministische zorgethiek, maar daarover later meer. Het dilemma: Heinz vrouw is ziek, maar hij heeft niet genoeg geld om de medicijnen te kopen en de apotheker wil de prijs van het medicijn niet verlagen. Wat moet hij doen? Moet Heinz het medicijn stelen? 11-jarige Jake construeert het dilemma als een conflict tussen eigendomsrecht en leven en geeft leven voorrang, dus Heinz mag van Jake het medicijn stelen. 11-jarige Amy reageert heel anders op het dilemma. Zij vraagt zich af wat voor effect de diefstal zou hebben op de relatie tussen Heinz en zijn vrouw. Als hij betrapt zou worden, moet hij de gevangenis in en zou de situatie voor haar op de lange termijn misschien wel slechter zijn. Daarom moeten ze erover praten, zegt Amy, hoe ze het probleem op een andere manier kunnen

oplossen. Bijvoorbeeld door andere mensen te vragen of zij hen willen helpen door hen het geld te lenen, of als de apotheker de gevolgen van zijn weigering om de prijs te verlagen zou begrijpen dan zou hij het medicijn gewoon geven en Heinz het geld later laten terugbetalen. Die twee kinderen zien dus twee geheel verschillende morele problemen – ‘Jake een conflict tussen leven en eigendomsrecht, dat opgelost kan worden door logische deductie, Amy een breuk in menselijke relaties, die hersteld moet worden met zijn eigen draad’ (Gilligan 1982: 28, mijn vertaling). Gilligan suggereert dat Amy’s manier van denken meer typerend is voor vrouwen dan voor mannen, maar waar het Wong om gaat is hoe Amy het probleem anders stelt. Ze vervangt de vraag of Heinz het recht heeft om het medicijn te stelen door een vraag over relaties en hoe die hersteld kunnen worden. Amy’s wijziging in de vraagstelling weerspiegelt de morele waarde, die zij hecht aan accommodatie. Haar antwoord illustreert dat je een moreel conflict niet per se op hoeft te lossen door een antwoord te geven in termen van goed en fout, maar dat het ook kan door te redeneren vanuit relaties (Wong 1992: 775).

Niet alleen vrouwen redeneren in termen van relaties. Zich baserend op Cua (1989), stelt Wong dat in het Confucianisme de houding tegenover conflict is dat je dat probeert op te lossen door na te gaan wat elk van de partijen wil en daarin samen een middenweg zoekt in plaats van dat je het oplost door vast te stellen wie er gelijk heeft en op basis daarvan een oordeel te vellen. De achterliggende gedachte is dat een beroep op objectieve principes, die bepalen wat goed en fout is, mensen van elkaar vervreemdt in plaats van dat ze aangemoedigd worden om relaties met elkaar te onderhouden. De voorkeur voor bemiddeling is, omdat in het Confucianisme harmonie en verzoening centraal staan. Goed samenleven met anderen, ondanks je morele verschillen met hen, is een primaire morele waarde.<sup>12</sup>

Wong denkt dat we er veel bij kunnen winnen als we het principe van accommodatie serieus nemen. Wanneer ik zijn ideeën wat meer

concretiseer dan hijzelf doet – en mogelijk geef ik daarmee een wending aan zijn woorden, die hij niet helemaal bedoeld heeft – dan zegt hij ongeveer: de gebruikelijke gang van zaken in een waardenconflict is de waarden en principes, die in het geding zijn, te abstraheren van de concrete aanleiding. Met een voorbeeld: een moslima wil op haar werk als griffier bij de rechtbank een hoofddoek dragen. Vervolgens concentreert de discussie zich op de waarden, die in het conflict in het geding zijn en verwachten we dat ons moreel standpunt ten aanzien van de concrete kwestie – hoofddoek op, hoofddoek af – volgt uit de waarden en principes, die we aanhangen. Maar, zegt Wong, we moeten afstappen van deze deductieve manier van redeneren; een oplossing laat zich vaak veel gemakkelijker formuleren als je niet op dat hoogste abstractieniveau van waarden gaat zitten. In mijn voorbeeld van de rechtbank moeten als je vanuit waarden redeneert, de principes van onpartijdigheid en neutraliteit afgewogen worden tegen bijvoorbeeld het recht op godsdienstvrijheid. Hoe weeg je die tegen elkaar af? Het is inderdaad lastig daar op het hoogste abstractieniveau uit te komen. Ik heb in het verleden wel voorgesteld de principes te contextualiseren: het gaat niet in abstracto om onpartijdigheid, maar om een onpartijdige en neutrale rechterlijke macht. Wat vereist dat? Is die onpartijdigheid voldoende gegarandeerd als alleen de rechter geen hoofddoek draagt, maar mag de griffier dat wel? Of is die onpartijdigheid sowieso al gegarandeerd doordat de rechter bij het aanvaarden van het ambt al in de ambtseed heeft beloofd onpartijdig te zullen zijn? Of is die onpartijdigheid juist beter gegarandeerd als zoveel mogelijk bevolkingsgroepen in de rechterlijke macht zijn gerepresenteerd (Verhaar & Saharso 2004)? Misschien beschouwt Wong dat ook als een Confucianistische manier om het probleem te benaderen. Ik liep echter tegen een ander probleem aan, dat duidelijk maakt dat Wongs oplossing alleen onder specifieke voorwaarden mogelijk is. Ik citeer mezelf en Odile Verhaar uit een ander artikel (over een stagiaire met hoofddoek op een openbare school): ‘De in de besproken casus [door de schoolleiding] voorgestelde oplossing [hoofddoek alleen af in de

klas] houdt weliswaar meer rekening met de wensen en belangen van alle partijen, maar is daarmee nog niet voor alle partijen acceptabel. Zo was de stagiaire niet bereid omwille van een neutraal vreedzaam klimaat binnen de school te accepteren dat zij niet te allen tijde een hoofddoek kon dragen. Dit levert een probleem op voor de benadering. Die pretendeert beter in staat te zijn om oplossingen te genereren die voor alle partijen acceptabel zijn, maar vooronderstelt een bereidheid tot compromis van de betrokkenen. Dit wijst erop dat het sluiten van compromissen (...) wanneer het om mensen hun diepste (geloofs)overtuigingen gaat vermoedelijk moeilijk te realiseren is' (Saharso & Verhaar 2002: 294). Ik dacht destijds dat de sleutel in de bereidheid tot compromis van de partijen gezocht moest worden. Nu denk ik eerder, door Wong geïnspireerd, dat het onderliggende probleem was dat de stagiaire te veel in termen van rechten dacht en zich te weinig verantwoordelijk voelde voor een oplossing, die de relatie met de school in stand hield, waardoor zij niet bereid was over enig compromis na te denken.<sup>13</sup>

Wongs gezichtspunten hebben mijn visie op omgaan met moreel verschil behoorlijk gewijzigd. Ik geef u nog een voorbeeld. Onder de vlag van de participatiemaatschappij verandert er veel in buurten; bewoners moeten het voortaan zelf doen. Vanuit een sterk gemeenschapsgevoel worden zij geacht zorg te dragen voor hun medebewoners en hun omgeving, daartoe gestimuleerd door de professional. Mandy de Wilde (2015) beschrijft, in een proefschrift dat werd begeleid door Evelien Tonkens en Jan Willem Duyvendak, hoe dat in de praktijk uitpakt in de Amsterdamse wijk Slotermeer, waar veel migranten wonen. Bewoners hebben inderdaad initiatieven ontplooid. Migrantenvrouwen zijn koffieochtenden gaan organiseren in het buurtcentrum. Vrouwen uit de buurt ontmoeten elkaar daar en kunnen er hun alledaagse ervaringen en zorgen bespreken. De Wilde benoemt dit als een domesticatie van de publieke ruimte. Maar er is een keerzijde aan die domesticatie. Religieuze en culturele normen, die dominant zijn binnen hun gemeenschap doen nu hun intrede in

de publieke sfeer van het buurthuis. Mannen zijn niet welkom. Er is een strikte seksescheiding, maar ook afwijzing van homoseksualiteit. En etnische grenzen worden in hun activiteiten niet overschreden, veeleer versterkt: er is een Turkse manier van linzensoep maken en een Marokkaanse manier, wij zijn zus en jullie zijn zo. Het is een sterk exclusief gemeenschapsgevoel dat de vrouwen creëren. Tegelijkertijd kunnen zij daarop niet aangesproken worden. De nieuwe professional namelijk stimuleert het gemeenschapsgevoel door bewoners affectief aan te spreken. Daar past een toon van enthousiasme en waardering bij; een kritische noot zou dissoneren. Ik was teleurgesteld. Mijn aanvankelijke conclusie was: ‘Het sociale participatieprogramma in Slotermeer beoogde culturele verschillen te overbruggen, maar is daar niet in geslaagd juist door de wijze waarop de lokale overheid meende burgers te moeten stimuleren tot meer gemeenschapszin’ (Saharso 2015: 589-590). Ik zou die koffieochtenden nu een stuk positiever waarderen. Deze vrouwen slaagden erin, ondanks hun onderlinge morele verschillen, goed met elkaar samen te leven en zorgzaam naar elkaar toe te zijn. Zij zijn elkaar ondanks diepgaande waardenverschillen gaan zien als mensen waar mee valt te leven. Dat is niet niks. Wong denkt bovendien dat mensen door met elkaar om te gaan meer open zullen gaan staan voor elkaars opvattingen en dat het hun bereidheid vergroot tot een compromis over de onderwerpen waarover zij verdeeld zijn (Wong 1992: 777). Ik weet dat niet, maar het zou mooi zijn als het zo was.

Maar wat is er nodig zodat mensen minder hechten aan je recht halen en meer aan er samen uitkomen en het in stand houden van de relatie? En wat stelt ons in staat om zonder afstand te nemen van je eigen zienswijze, in te zien dat andere morele zienswijzen ook waardevolle elementen kunnen bevatten?

### **Zorg en compassie**

Zorgtheoretici denken dat het helpt als zorg meer een centraal organiserend principe in de samenleving zou zijn. Het vertrekpunt



voor de zorgtheoretische benadering van rechtvaardigheid van de Amerikaanse politicoloog Daniel Engster (2007) is het standpunt dat mensen een morele plicht hebben om voor anderen te zorgen en dat mensen als ze niet voor zichzelf kunnen zorgen, het recht hebben om zorg te ontvangen. Aan alle mensen komt zorg toe. De goede samenleving is de zorgzame samenleving.<sup>14</sup> Een zorgzame samenleving is afhankelijk van meer dan alleen zorgzame instituties en beleid; zij heeft ook zorgzame burgers nodig. Zij moeten over een zorgzame instelling beschikken. In deze context bespreekt Engster het begrip compassie of mededogen (Engster 2007: 197-198). Zorgtheoretici maken een onderscheid tussen sympathie en compassie enerzijds en empathie anderzijds en hebben over het algemeen een voorkeur voor sympathie en compassie boven empathie. Compassie verwijst naar een 'voelen met' anderen, dat hun verschil respecteert, terwijl empathie de connotatie heeft van 'jezelf in de positie van een ander verplaatsen', die het verschil negeert, zeggen zij (zie bijvoorbeeld Noddings 2002: 13-14; White 2000: 113-114). Immers, als jij je voorstelt dat jij die ander bent, dan schuif je die ander als ander als het ware opzij. Bij compassie ben je begaan met het lot van anderen, zegt ook Martha Nussbaum (2001: 302), terwijl empathie meer neutraal een strategie is om emoties te begrijpen.

Compassie onderscheidt zich voor mij als houding ook duidelijk van tolerantie. Bij tolerantie gaat het weliswaar ook om het verdragen van opvattingen of gedragingen, die je zelf niet deelt of zelfs ten zeerste afwijst, maar tolerantie komt voort uit een heel andere grondhouding. Het is uit respect voor de persoonlijke autonomie van de ander dat we tolereren wat we moreel verkeerd vinden. Dat doet tolerantie verschillen van een pragmatisch compromis (ik zeg er niets van, omdat ik de gevolgen vrees) en van onverschilligheid (ik doe niets, omdat het me niet genoeg interesseert), maar dus ook van compassie, want tolerantie vraagt van ons niet om mee te voelen met de ander.<sup>15</sup>

Misschien zullen in een meer zorgzame samenleving burgers minder op hun strepen staan en meer hechten aan de relaties met

anderen. Ik verwacht in ieder geval dat een houding van compassie met anderen helpt om over je eigen zelfbetrokken perspectief heen te zien. Begaan zijn met het lot van anderen, terwijl je tegelijkertijd het verschil respecteert, veronderstelt ook dat je niet meteen oordeelt, maar dat oordeel opschort. Dat is een belangrijke voorwaarde. Halleh Ghorashi gebruikt in dit verband het begrip tussenruimte. Zij schrijft: ‘Deze tussenruimte is leeg van oordeel, waardoor het mogelijk wordt naar de ander te luisteren vanuit haar of zijn perspectief, ofwel alteriteit toe [te] laten’ (Ghorashi 2015: 52).

Maar waar komt dit nu allemaal concreet op neer? Laat ik deze redelijk abstracte gedachten toepassen op mijn casus van de maagdenvlieshersteloperaties. Mijn aanvankelijke verwachting was dat het vooral de artsen waren, die een moreel dilemma ervoeren, omdat het verzoek inging tegen hun persoonlijke en professionele waarden. Ze vonden bijvoorbeeld de maagdelijkheidstraditie getuigen van een dubbele moraal en hadden als professionals bezwaar tegen het uitvoeren van medisch onnodige ingrepen.<sup>16</sup> Ik dacht dat de jonge vrouwen alleen maar spijt hadden van wat ze hadden gedaan en bang waren voor de sancties, die ze vreesden als ‘het’ uitkwam. Toen ik mij meer in het insidersperspectief verdiepte, ontdekte ik ten eerste dat van binnenuit zo’n operatie helemaal niet als een tegemoetkomen aan de maagdelijkheidstraditie wordt ervaren en ten tweede dat ook de jonge vrouwen met morele dilemma’s worstelen. Ze vonden het bijvoorbeeld oneerlijk en waren boos dat alleen zij dit moesten ondergaan, terwijl ze tegelijkertijd hun ouders geen verdriet wilden doen. Bovendien leerde ik dat een aanzienlijk deel van de vrouwen niet uit vrije wil haar maagdelijkheid had verloren.<sup>17</sup> De verkrachtings- en incestslachtoffers wilden vaak een hersteloperatie om zich weer heel te voelen en het trauma het hoofd te bieden.<sup>18</sup> Ja, dit kijken zonder te oordelen verruimde inderdaad mijn blik. Ik heb, door wat ik geleerd heb, geen afstand genomen van mijn eigen zienswijze. Ik vind het nog steeds beter als vrouwen zelf bepalen of ze al of niet seks voor het huwelijk willen dan wanneer ze daar onder druk van hun omgeving van

afzien, maar ik heb wel veel meer begrip gekregen voor het perspectief van de betrokken jonge vrouwen. Het heeft alleen het oordelen over wat de juiste handelswijze is er niet gemakkelijker op gemaakt. Weet u nog of u voor of tegen de operaties bent? De betrokken artsen gaven eerst medische voorlichting – er bestaat eigenlijk helemaal niet zoiets als een maagdevlies dat doorboord moet worden en lang niet alle vrouwen bloeden bij de eerste keer. Ook bespraken ze met de vrouwen hun dilemma's en droegen ze alternatieve oplossingen aan (Moorst et al. 2012; Loeber 2015). Dat resulteerde erin dat uiteindelijk veel vrouwen van de operatie afzagen.<sup>19</sup> Sherria Ayuandini en Jan Willem Duyvendak (2017) oordelen niet zo positief over deze aanpak. Zij menen dat de counseling door de artsen getuigt van een culturalisering van burgerschap. De artsen zouden namelijk een waarde als autonomie als Nederlands beschouwen en overname van Nederlandse waarden als vooruitgang zien. Daarom zien de artsen het als een vooruitgang als vrouwen afzien van de operatie. Nederlandse moderne, autonome burgers hebben immers geen behoefte aan zo'n operatie, want voor hen is seks voor het huwelijk geen probleem. Zelf zien de artsen hun counseling als vorm van empowerment: de vrouwen leren hun eigen lichaam beter kennen en krijgen meer zelfvertrouwen, zodat ze uiteindelijk durven te besluiten om zich niet te laten opereren (Van Moorst et al. 2012). Het is inderdaad waar dat de artsen autonomie met Nederlandschap associëren. Dat is ongelukkig, omdat de wens en het vermogen om zelf je leven te bepalen niet exclusief Nederlands is. Mijn onderzoek met Diana van Bergen naar suïcidaal gedrag van migrantenvrouwen (Van Bergen & Saharso 2016), heeft me ervan overtuigd dat ook niet-Westerse vrouwen (en mannen) hun leven zelf kunnen en willen bepalen, maar ze niet altijd die vrijheid krijgen.<sup>20</sup> Tegelijkertijd getuigt de houding van de artsen toch ook van grote betrokkenheid bij hun patiënten en ze dringen hen hun voorkeuren niet op, maar laten hen uiteindelijk de keuze. Wie geopereerd wil worden krijgt haar operatie. Voor mij illustreert de houding van de artsen wat Wong voorstaat in situaties van waardenverschil: blijf trouw aan je

eigen waarden, maar accepteer ook die van de ander en streef naar een oplossing, die recht doet aan de perspectieven van beide partijen. De artsen konden dit alleen, omdat ze in staat waren over hun zelfbetrokken perspectief heen te zien vanuit een grote compassie met hun patiënten.

### **Religieuze zelfkritiek en hervorming**

Samenleven in morele diversiteit vraagt ook van gelovigen om een specifieke houding ten opzichte van hun geloof. Ook zij moeten om open te staan voor de morele zienswijzen van anderen in staat zijn tot kritische zelfreflectie. De denker, die ik nu aan het woord wil laten, Akeel Bilgrami, een Amerikaanse filosoof van Indiase afkomst, richt zich tot moslims, maar wat hij te zeggen heeft is eigenlijk een boodschap over orthodoxie en hervorming aan alle gelovigen.

Bilgrami zou graag een hervorming binnen de islam zien. In hoeverre een hervormingsbeweging in de islam kans van slagen heeft is afhankelijk van de mate waarin moslims de onderdelen van hun identificatie met de islam als onderhandelbaar beschouwen (Bilgrami 1995: 200). Vaak wordt gesteld dat een gelovige de inhoud van zijn of haar geloof niet ter discussie kan stellen, want dat is nu eenmaal inherent aan geloven. De leer wordt beschouwd als het geopenbaarde Woord van God. Daarom kan een oprecht devote moslim, hoe gematigd hij ook is, hervorming niet accepteren. Hervorming van de leer vragen is vanuit dit gezichtspunt het unfair opleggen van je eigen theologische scepsis aan de gelovige.<sup>21</sup> Bilgrami is het hier uiteraard niet mee eens.

De islam is een religie, die zeer uitgewerkte voorschriften bevat, zowel over hoe de mensen zich horen te gedragen, als ook over het bestuur van het land en het rechtssysteem. Bilgrami onderkent dat ook gematigde moslims een fundamentele verbintenis met hun religie kunnen hebben, waardoor zij, als zij (onderdelen van) die voorschriften loslaten, voor hun gevoel de integriteit en authenticiteit van hun identiteit als moslim ondermijnen.

Bilgrami ziet ook dat hun geloof moslims een gevoel van autonomie en waardigheid geeft, maar, zegt hij, we moeten daardoor niet de historische en functionele determinanten ervan uit het oog verliezen. In de hedendaagse islam is die historisch determinerende functie niet zo moeilijk te traceren. De islamitische revival in de verschillende landen van het Midden-Oosten, Azië, Noord-Afrika en ook Europa is het product van een lange koloniale en postkoloniale geschiedenis. De aantrekkingskracht, die van de islam uitgaat als een bron van waardigheid en autonomie, is een reactie op wat gezien wordt als de nederlagen tegenover een alomtegenwoordig, overheersend Westen.<sup>22</sup> Dat verhaal is bekend. Bilgrami legt het ons nog een keer uit, omdat hij ermee wil onderstrepen dat als de islam tegenwoordig een vitale functie heeft in de strijd van mensen om een gevoel van identiteit en van zelfrespect te verwerven, die functie een historische achtergrond heeft. De islamitische revival is een reactie op een geschiedenis van ontkenning en van gebrek aan respect.

Omdat hun religieuze identiteit zozeer een defensieve functie heeft, vinden gematigde moslims het moeilijk om zich kritisch uit te laten over de leerstellingen van hun geloof. Deze defensieve houding doet hen vrezen dat als ze kritiek uiten, dit neer zou komen op alweer een capitulatie voor de krachten van het Westen en verlamt zo hun vermogen tot zelfkritiek. 'Je moet begrijpen waarom we zo zijn', zeggen ze tegen de buitenstaander, 'Tegen de achtergrond van de koloniale geschiedenis en van recente frustraties en nederlagen, heeft de islam een aantrekkingskracht voor ons; deze is gegrond in een leer, die we omarmen en die omvattende implicaties heeft voor de wijze waarop we ons leven invullen en dit geeft ons een gevoel van autonomie en identiteit' (Bilgrami 1995: 215 mijn vertaling). Maar, zegt Bilgrami, dit is wat sympathieke buitenstaanders kunnen zeggen. Als moslims deze woorden uitspreken, spreken ze daarmee als het ware in de derde persoon over zichzelf. 'Er zou ruimte moeten zijn', zegt hij, 'om in de eerste persoon over onszelf te spreken. We zouden moeten kunnen

zeggen: ‘... en dit heeft ons nergens gebracht; het is nu aan ons om de relatieve waarde van de verschillende leerstellingen vast te stellen, het is aan ons ... om een gedepolitiseerde islam vorm te geven, zodat de aantrekkingskracht en relevantie van de islam veeleer spiritueel en universalistisch is ... en de islam daardoor niet langer kwetsbaar is voor misbruik door fundamentalistische politieke facties’ (idem). Wat moet er dan concreet veranderen? Er is in de Koran een onderscheid, aldus Bilgrami, tussen de vroege verzen, die in Mekka geschreven zijn, en de latere verzen, die geschreven zijn na Mohammeds komst in Medina. Alleen die laatste bevatten gedetailleerde aanwijzingen over de organisatie van staat, de economie en de status van de vrouw in huis en samenleving. ‘Het zou mogelijk moeten zijn voor moslims’, vervolgt hij, ‘als ze hun defensieve houding hebben afgelegd, om vast te stellen dat na de diepe, spirituele verkondiging van het nieuwe geloof in Mekka, de post-Medina verzen bedoeld waren om sociale problemen in een specifieke historische context aan te spreken. [We leven nu in een andere tijd. SS] Het zou daarom mogelijk moeten zijn om te zeggen dat de verzen, waar nu de nadruk op moet liggen, de Mekka verzen zijn. Dat zou inderdaad een islamitische reformatie inhouden’ (Bilgrami 1995: 216, mijn vrije vertaling). En Bilgrami denkt dat het mogelijk is. Er zijn in een geloof altijd meerdere stromingen en meerdere interpretaties, ook in de islam. Ik zie zijn gelijk geïllustreerd door een discussie over maagdenvlieshersteloperaties die in 2007 in Egypte plaatsvond. In die discussie mengde zich Ali Guma’a, destijds grootmoefiti van Egypte en daarmee de op één na hoogste religieuze wetsgeleerde in het land en bovendien zeer bekend vanwege zijn televisieoptredens. Hij achtte de operatie geoorloofd en stelde bovendien dat volgens de sharia de echtgenoot niet het recht heeft om zijn vrouw te vragen of ze seks voor het huwelijk heeft gehad (Eich 2010: 756). Dat is een privézaak tussen haar en God (Wynn 2013: 41). Dat in zo’n traditioneel land als Egypte er ook zulke ruimdenkende geestelijke leiders zijn maakt wel duidelijk dat religieuze identiteit geen codificeerbare identiteit is. En het zou de finale overwinning van het imperialisme

zijn, zegt Bilgrami, dat na alle vernederingen, die moslims ten deel zijn gevallen, dat imperialisme in onze geesten blijft hangen in de vorm van een zelfopvatting, die zelfkritiek en vrij en onafhankelijk handelen onmogelijk maakt (Bilgrami 1995: 218). Toegepast op de maagdelijkheidstraditie lees ik dit als een oproep aan jonge vrouwen (en mannen) om zich af te vragen of deze traditie nog voor henzelf waarde heeft of dat ze misschien de waarden, die zij ermee associëren, anders in willen vullen, meer passend bij hun eigen persoonlijkheid.

### **Coda: sekse, cultuur en ongelijkheid**

Ik was hier graag geëindigd, maar ik heb nog een coda. De denkers, die ik de revue heb laten passeren, hebben, Bilgrami uitgezonderd, zich allemaal over multicultureel waardenconflict uitgesproken, en om hun positie te verhelderen gebruiken ze graag de situatie van vrouwen, in het bijzonder vrouwenbesnijdenis. En dan gaat het nogal eens mis, soms erg mis. Dat geldt het minst voor Kymlicka. Hij is het met Susan Okin (1999) eens dat culturele groepsrechten niet gebruikt mogen worden om de vrouwelijke leden van een minderheidsgroep te onderdrukken. Daar zijn die rechten niet voor bedoeld. Maar, zegt hij, als we de gevallen van misbruik uitsluiten dan blijven er nog genoeg groepsrechten over. Door een onderscheid te maken tussen rechten gericht op interne restricties en rechten gericht op externe bescherming, denkt hij het risico van misbruik afdoende afgedekt te hebben. Feministen en multiculturalisten, we staan voor dezelfde zaak, een meer inclusieve samenleving, roept hij vol optimisme uit (Kymlicka 1999). Helaas is dat waarschijnlijk niet zo, omdat zijn onderscheid tussen interne restricties en externe bescherming in de praktijk niet goed te maken is (zie Assies 2003).<sup>23</sup> Parekh bespreekt vrouwenbesnijdenis en meent dat als het om de wens van een volwassen vrouw gaat, die vrijwillig en om diepgevoelde morele redenen besneden wil worden, we dit toe zouden moeten staan (Parekh 2000: 279). Opmerkelijk genoeg vindt hij dat de overheid vrouwen wel tegen polygamie moet beschermen en deze praktijk daarom moet verbieden (Parekh 2000:

282-292). Wong meent eveneens dat volwassen vrouwen het recht horen te hebben om zelf te beslissen of ze besneden willen worden (Wong 2006: 262-265). Daarnaast stelt het ook niet echt gerust dat hij zoveel goeds van het Confucianisme verwacht, maar geen aandacht besteedt aan de vraag hoe te begrijpen is dat in China, de samenleving waar deze filosofie vandaan komt, schending van mensenrechten aan de orde van de dag is en China met India (Parekh!) tot de landen behoort, waar abortus wegens geslacht een groot maatschappelijk probleem is (Hesketh, Lu & Xing 2011). Engster denkt dat praktijken, die vrouwen onderdrukken in de zorgethiek nooit getolereerd zouden worden, omdat dat geen zorgzame praktijken zijn. Tegelijkertijd stelt hij ook dat kinderen beschermd moeten worden en besnijdenis van jonge meisjes daarom niet toegestaan zou moeten zijn, maar dat volwassenen geen zorg opgedrongen horen te krijgen. Zij horen vrij te zijn om voor zichzelf te zorgen op de manier die zij voor zichzelf kiezen, welke manier dat ook is (Engster 2007: 106). Bovendien wil zijn zorgtheorie alleen onderdrukkende praktijken tegengaan voor zover die praktijken niet samengaan met het bieden van adequate zorg voor iedereen. Engsters zorgtheoretische perspectief streeft niet per se volledige sociale of politieke gelijkheid voor allen na. Volledige gelijkheid is een liberale waarde, die zorgethiek kan aanvullen, maar wordt er niet door ondersteund (Engster 2017: 101). Dit soort uitspraken baren mij zorgen. Deze denkers bieden in ieder geval hun vrouwelijke burgers met een minderheidsachtergrond veel te weinig bescherming door structurele ongelijkheden en onderdrukkende omstandigheden te negeren.

Maar geldt dat niet ook voor mij? Moet je wel met begrip reageren wanneer mensen dingen willen, die schadelijk zijn voor henzelf? Terwijl je weet dat ze door hun opvoeding in hun wensen cultureel zijn gevormd, terwijl ze hun keuzen maken onder ongelijke machtsverhoudingen en met beperkte keuzemogelijkheden? Ik werd met deze vragen geconfronteerd in mijn onderzoek naar abortus wegens geslacht en andere gebruiken, die tegenwoordig ook wel



aangeduid worden met de term schadelijke culturele praktijken (zie Longman & Bradley 2015). Compassie betekent voor mij daarom niet een kritiekloos meeleven met anderen. Er zijn ook grenzen aan wat mensen zichzelf aan mogen doen en mensen moeten soms ook tegen zichzelf in bescherming genomen worden. Ik heb veel sympathie voor de houding die Baukje Prins (2008) heeft gekarakteriseerd als een houding van meelevend wantrouwen: wanneer mensen kiezen voor een leefwijze, die hun welzijn schaadt, dan zeg je niet 'je hebt er toch zelf voor gekozen' om ze vervolgens aan hun lot over te laten. Je dwingt hen niet om andere keuzen te maken, maar je probeert hen wel te helpen inzien dat hun keuzen schadelijk voor hen zijn en dat ze andere keuzen kunnen maken. Ik ben daarom ook niet tegen overheids campagnes, zoals de recente Rotterdamse campagne 'Kies je eigen partner'. Tenminste, heette hij maar zo. Hij is helaas gebracht onder de noemer 'In Nederland kies je zelf', en is daarmee weer het zoveelste voorbeeld van culturalisering van burgerschap. Maar de boodschap zelf, daar is niets mis mee.

Tegelijkertijd voel ik me ongemakkelijk onder het paternalisme dat uit deze houding spreekt. Waarom moeten migrantenvrouwen wel tegen zichzelf in bescherming genomen worden, maar andere burgers (m/v) niet? Omdat zij minder in staat zijn om voor zichzelf te beslissen wat ze willen? Waarom respecteren we bijvoorbeeld wel de wens van Jehova's getuigen om geen bloedtransfusies toe te passen, terwijl dat ook grote gezondheidsrisico's met zich meebrengt (Judt & Lynøe 2014)?

Ik bevind me in de lastige situatie dat ik als het ware mijn onschuld heb verloren. Ik kan niet doen, alsof ik niet door heb dat (vrij naar Marx<sup>24</sup>) mensen keuzen maken onder omstandigheden, die ze niet vrij hebben gekozen. Tegelijkertijd wil ik, als feminist, natuurlijk ook niet paternalistisch zijn en omdat ik bekend ben met postkoloniale kritieken (Narayan, 1997, Mohanty, 1991) wil ik ook niet doen alsof alleen autochtone Nederlandse burgers over morele 'agency' beschikken of met Parekh (2000) in het achterhoofd te weinig kritisch

naar mij meer bekende culturele praktijken kijken. Eenzelfde houding van kritische compassie past ook als het om onderwerpen gaat als bijvoorbeeld cosmetische chirurgie of anorexia (zie Jeffreys 2005).<sup>25</sup> Bovendien ben ik me ervan bewust dat onder ongelijke machtsverhoudingen een oproep tot compassie ook perverse effecten kan hebben. In situaties van machtsongelijkheid wordt er van sommigen al te vaak gevraagd zichzelf ondergeschikt te maken aan de wensen van een ander. Die mensen zouden juist eerder opgestookt moeten worden om meer voor hun vrijheid op te komen en wat minder inschikkelijk te zijn.

### **Gloedvol samenleven**

Dat zijn veel kanttekeningen bij mijn eigen verhaal. Heeft deze exercitie dan helemaal geen standpunt opgeleverd? Toch wel. Samenleven met anderen, die er andere morele gezichtspunten op na houden vereist allereerst dat je daarvoor open staat. Minder hechten aan je recht halen en meer aan het onderhouden van relaties is daar zonder meer bevorderlijk voor. Ik verwacht dat meer inclusief beleid, zoals Kymlicka dat voorstaat, en een meer op zorg gericht beleid, zoals zorgtheoretici dat voorstaan, de betere maatschappelijke voorwaarden scheppen voor zorgzame burgers om compassie met elkaar te hebben en met onderlinge morele verschillen om te gaan. De kunst die we moeten leren is – dat denk ik nog steeds – om zonder afstand te nemen van je eigen zienswijze over je eigen zelfbetrokken perspectief heen te zien. Zich inleven in de morele zienswijzen van anderen en daarover de dialoog aan te gaan, vraagt van ons dat dat wij als burgers een houding hebben van compassie met elkaar, waarin we niet te snel oordelen, maar dat kritische oordeel, over onszelf en anderen, uiteindelijk wel geven. Wanneer we elkaar spreken over onze morele verschillen, zal dat een vurig spreken zijn. Onze waarden zijn immers zaken, die ons aan het hart gaan. Het zal schuren en botsen, waarbij we onze compassie met elkaar nodig hebben om te zorgen dat we onderwijl onze medemenselijkheid niet uit het oog verliezen. Gloedvol zullen we samenleven, met passie en compassie.

In mijn onderzoek hoop ik meer inzicht te verwerven in hoe mensen gloedvol samen (kunnen) leven. Ik zie mijn mitsen en maren vooral als methodische aanwijzingen voor mijn onderzoek, als zaken die ik steeds mee moet nemen in de duiding van mijn bevindingen. Het is tijd om u mijn onderzoeksagenda te presenteren.

### **Mijn onderzoeksagenda**

Mijn vraag was hoe we kunnen samenleven in morele diversiteit. Ik hoop in de komende tijd meer onderzoek te doen naar duurzame samenwerkingsrelaties over culturele grenzen heen, omdat we nog veel te weinig weten over de voorwaarden die dit mogelijk maken en omdat ik wil weten of, en zo ja hoe, mensen erin slagen op een vruchtbare manier met elkaar over verschil in waarden te praten. Ik zal daar in ieder geval meer over te weten komen in het onderzoeksproject dat ik ga uitvoeren met Evelien Tonkens en collega's van de organisaties Pharos, Mezzo en Noom. Het project is erop gericht de kwaliteit van zorg voor dementiepatiënten met een migratieachtergrond te verbeteren. Zorg voor dementerenden is intensief en kan gemakkelijk leiden tot overbelasting. We hadden al eerder vastgesteld dat vooral migrantenvrouwen neigen tot te veel compassie met anderen, en dat die compassie door hun omgeving ook van hen gevraagd wordt, waardoor zij dreigen er al zorgend aan onderdoor te gaan (Tonkens et al. 2011). De uitdaging wordt dus hoe het gesprek daarover te voeren, zodat er een andere verdeling van de zorg komt binnen de familie en tussen de familie en professionals. Daarbij zal het onvermijdelijk ook, of juist, over waarden gaan.

Ik doe daarnaast met Petra Verdonk en student-assistent Carlijn Dekker van de Vrije Universiteit onderzoek onder huisartsen. We willen van hen weten hoe ze omgaan met hulpvragen op het snijvlak van cultuur en sekse, zoals over die maagdenvlieshersteloperaties. Ik verwacht dat dergelijke hulpvragen hen morele dilemma's opleveren, omdat ze haaks staan op hun professionele en persoonlijke moraal. We weten niet hoe ze omgaan met de spanning tussen hun eigen

moraal en die van deze groep patiënten en tot welke handelingsbesluiten dat uiteindelijk leidt. Daarbij wil ik ook graag weten of er eigenlijk wel zo'n verschil is met hun omgang met hulpvragen van autochtone patiënten. En wellicht hebben zij in de praktijk allang een goed evenwicht gevonden tussen compassie en kritiek.

Met Gily Coene van de Vrije Universiteit Brussel ga ik verder doordenken hoe we een gender- en cultuursensitief bio-ethisch kader kunnen ontwikkelen, dat de morele dilemma's van gezondheidswerkers met betrekking tot culturele diversiteit en sekse aanspreekt, en dat voor hen daarin een leidraad vormt voor het handelen. Daarnaast hoop ik het debat te stimuleren binnen migrantengemeenschappen en daarbuiten, over schadelijke tradities rond sekse en cultuur.

Promovenda Monique Wijnhuizen richt zich op de morele leegte, die zij vermoedt in linkse politiek. Zij onderzoekt of een gebrek aan waarden de impopulariteit van linkse partijen kan verklaren.

Promovenda Janine Meins wil weten wat vrouwen van verschillende afkomst in staat heeft gesteld om succesvolle leiders te worden. Zijn er waarden, die ze vanuit hun eigen culturele achtergrond hebben meegekregen, die hen geholpen hebben op weg naar de top?

Tot slot: vind ik zelf maagdenvlieshersteloperaties toelaatbaar? Ja. Mijn belangrijkste overweging is dat ik zou willen dat jonge vrouwen zelf de vrijheid hebben om te beslissen hoe ze willen leven. Alleen, niet opereren helpt niet om hun autonomie te vergroten, en vooral, laat hen in de steek. Wanneer deze jonge vrouwen, ook na counseling, nog steeds een operatie willen, dan past het in een cultuurgevoelige, relationele, benadering van autonomie, om daaraan tegemoet te komen. Mijn betrokkenheid, dat zal duidelijk zijn, is bij mensen als (cultureel gevormd) individu.

## Dankwoord

Ik wil om te beginnen allen bedanken, die het mogelijk hebben gemaakt dat ik aan de Universiteit voor Humanistiek mocht komen werken, Evelien Tonkens en Gerty Lensvelt-Mulder in het bijzonder. In het humanisme staat de mens centraal. Volgens de missie van de Universiteit gaat het humanisme ervan uit 'dat de mens een autonome en verantwoordelijke rol heeft in de vormgeving van zijn bestaan.' Wanneer we dan ook nog lezen dat 'Humanisme staat voor waarden als vrijheid en zelfbeschikking, rechtvaardigheid en waardering voor de kracht van diversiteit.' dan zal het duidelijk zijn: ik heb bij deze universiteit mijn intellectuele thuis gevonden. Het was ook een thuiskomst in de zin dat mijn komst naar deze universiteit een weerzien was met vrienden en bekenden van vroeger, zoals Yvonne Leeman, Wiel Veugelers, Evelien Tonkens en Margo Trappenburg. Mede vanwege de warme ontvangst door degenen, die ik nog niet kende, voel ik mij inmiddels helemaal opgenomen in de UvH-gemeenschap. Wat daarbij zeker ook hielp was dat ik al vrij vlug na aankomst werd gevraagd om directeur van de Graduate School te worden. Ik vind dat een bijzondere blijk van vertrouwen; ik hoop dat ik jullie niet zal teleurstellen. Gelukkig sta ik er niet alleen voor, maar kan ik bouwen op de steun van Elena Bendien, Caroline Suransky, Wander van der Vaart en Leander van der Spek.

Ondertussen heb ik nog een andere thuisbasis, de Afdeling Sociologie van de Vrije Universiteit en in het bijzonder de onderzoeksgroep Identity, Diversity and Inclusion. Ook dat is een inspirerende omgeving, waar vooral door de inzet van Halleh Ghorashi diversiteit eveneens een centraal thema is. Die gemeenschappelijke inhoudelijke focus maakt dat ik op twee plekken tegelijk kan werken zonder me daarover verscheurd te voelen. Praktisch ligt dat wat anders, want het zijn beide wel gulzige organisaties.

Er zijn veel mensen, die in mijn wetenschappelijke loopbaan belangrijk voor mij zijn geweest. Ik noem alleen Geert de Vries met

wie ik jarenlang een kamer heb gedeeld. Geert is nu met pensioen; ik mis zijn wijsheid.

Ik wil in het bijzonder Saskia Keuzenkamp, Baukje Prins, en Evelien Tonkens bedanken voor hun steun en vriendschap en ook, omdat ze de concepttekst van mijn oratie hebben gelezen en van veel nuttig commentaar voorzien. Yvonne Leeman bedank ik, omdat zij met mij, op de valreep, de titel van deze oratie heeft bedacht.

Wat is een mens zonder vrienden? Will den Uyl, dankjewel, dat je mijn ceremoniemeester wilde zijn.

En dan is er mijn hechte familie van broer, zussen, schoonfamilie. Het is verdrietig dat mijn vader er niet meer is, maar ik ben dankbaar, mama, dat jij er wel bij bent op deze bijzondere dag. En dan zijn er onze kinderen Niek, Henk en Sophie, inmiddels al zo volwassen dat ik al advies krijg, van Henk, dat een goed praatje genoeg heeft aan alleen ondersteuning van een plaatje. Ik heb mijn best gedaan, Henk, al is het niet helemaal gelukt. Ik moet hier ook een bekentenis doen. Het is door het leven te leven in mijn familie, in al onze gemengdheid, dat ik stiekem afgekeken heb hoe je dat delen van elkaars morele perspectieven in de praktijk doet. En Kees, ten slotte, wij delen al een leven lang lief en leed. Je bent altijd goed voor een stevige mening en toch zo open voor het perspectief van anderen. Mijn familie, kortom, leeft allang gloedvol samen. Zo zijn er vast meer; ik ga naar hen op zoek.

Ik heb gezegd.

## Literatuur

- Assies, W. (2003). Indian justice in the Andes: Re-rooting or Re-routing?. In Salman, T. & Zoomers, A. (eds.) *Imaging the Andes: shifting margins of a marginal world*. CEDLA LATIN AMERICAN STUDIES 91, 167-186.
- Ayuandini, S., & Duyvendak, J. W. (2017). Becoming (more) Dutch as medical recommendations: how understandings of national identity enter the medical practice of hymenoplasty consultations. *Nations and Nationalism*, doi: 10.1017/nana.12329..
- Bergen, D. D., van & Saharso, S. (2016). Suicidality of young ethnic minority women with an immigrant background: The role of autonomy. *European Journal of Women's Studies*, 23(3), 297-311.
- Beauchamp, T.L. and Childress, J.F. (1994). *Principles of biomedical ethics*. 4th ed. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Berry, J.W., Phinney, J.S., Sam, D.L. & Vedder, P. (2006). *Immigrant youth in cultural transition*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Bilgrami, A. (1995). What is a Muslim? Fundamental commitment and cultural identity. In: Appiah, K.A. & Gates, H.L. (eds). *Identities*. Chicago: The University of Chicago Press: 198-219. (org. in *Critical Inquiry* 18 (Summer 1992).
- Bloemraad, I. (2006). *Becoming a citizen: Incorporating immigrants and refugees in the United States and Canada*. Berkeley: University of California Press.
- Coene, G. & Raes, K. (2009). *Ethisch(e) zorgen. Filosofie en ethiek van de zorg en de hulpverlening*, Gent: Academia Press.
- Cua, A.S. (1989). The status of principles in confucian ethics. *Journal of Chinese Philosophy* 16: 273-296.
- Eich, T. (2010). A tiny membrane defending 'us' against 'them': Arabic Internet debate about hymenorrhaphy in Sunni Islamic law. *Culture, health & sexuality*, 12(7), 755-769.
- Engster, D. (2007). *The heart of justice: Care ethics and political theory*. Oxford University Press on Demand.
- Ersanilli, E. & Saharso, S. (2011). The settlement country and ethnic identification of children of Turkish immigrants in Germany, France, and the

- Netherlands: what role do national integration policies play? *International Migration Review* 45(4): 907-937.
- Favell, A. (1998). *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain*. Houndmills, Basingstoke, UK: Macmillan.
- Feitsma, A.H & Kagie, M.J. (2004). NVOG-standpunt hymenreconstructie. Nederlandse Vereniging voor Obstetrie en Gynaecologie. Utrecht: NVOG.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Harvard University Press.
- Ghorashi, H. (2015). Levensverhalen doorbreken het wij-zij denken. *Tijdschrift voor Biografie* 4(2): 51-58.
- Grondtekst Participatieverklaring <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/kamerstukken/2013/12/19/grondtekst-participatieverklaring>, (gedownload 6 februari 2017).
- Hesketh, T., Lu, L., & Xing, Z. W. (2011). The consequences of son preference and sex-selective abortion in China and other Asian countries. *CMAJ: Canadian Medical Association Journal*, 183(12), 1374-1377. <http://doi.org/10.1503/cmaj.101368>
- Heyd, D. (Ed.). (1998). *Toleration: an elusive virtue*. Princeton NJ, Princeton University Press.
- Huijnk, W., & Andriessen, I. (2016). *Integratie in zicht? De integratie van migranten in Nederland op acht terreinen nader bekeken*. Den Haag: SCP-publicatie (2016-32).
- Huijnk, W., Dagevos, J., Gijsberts, M., & Andriessen, I. (2015). *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: SCP-publicatie (2015-31).
- Huijnk, W., & Dagevos, J. (2012). *Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet-westerse migranten in Nederland*. Den Haag: SCP-publicatie (2012-33).
- ‘In Nederland kies je zelf’ <http://zelfgekozen.nl/> (gedownload 26 augustus 2017).
- IPSOS (2017). *Het Radiodebat-onderzoek. Opinieonderzoek onder Nederlandse stemgerechtigden in opdracht van de NOS ten behoeve van het lijsttrekkersdebat op 24 februari op Radio 1*. (21 februari 2017) [http://www.ipsos-nederland.nl/uploads/documenten/16082670\\_Ipsos\\_rap\\_v2.o.pdf](http://www.ipsos-nederland.nl/uploads/documenten/16082670_Ipsos_rap_v2.o.pdf) (gedownload 3 maart 2017).



- Jeffreys, S. (2005). *Beauty and misogyny. Harmful traditional practices in the West*. London and New York: Routledge.
- Juth, N., & Lynøe, N. (2014). Are there morally relevant differences between hymen restoration and bloodless treatment for Jehovah's Witnesses? *BMC Medical Ethics*, 15(1), 89.
- Kesler, C. & Bloemraad, I. (2010). Does immigration erode social capital? The conditional effects of immigration-generated diversity on trust, membership, and participation across 19 countries, 1981-2000. *Canadian Journal of Political Science* 43 (2): 319-47.
- Koopmans, R. (2015). Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(1), 33-57.
- Koopmans, R. (2013). Multiculturalism and immigration: A contested field in cross-national comparison. *Annual Review of Sociology*, 39, 147-169.
- Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: success, failure and the future*. Research commissioned by the Transatlantic Council on Migration, an initiative of the Migration Policy Institute (MPI) for its seventh plenary meeting, held November 2011 in Berlin.
- Kymlicka, W. (1999). Liberal complacencies. In *Is Multiculturalism Bad for Women?* ed. J. Cohen, M. Howard and M.C. Nussbaum. Princeton NJ: Princeton University Press: 31-34.
- Kymlicka, W. (1998). Multicultural citizenship. In Shafir, G. (ed.). *The citizenship debates: A reader*. Choice Publishing Co., Ltd.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lettinga, D. & Saharso, S. (2014), Outsiders within: Framing and regulation of headscarves in France, Germany and the Netherlands. *Social Inclusion*. (ISSN: 2183-2803) 2(3): 29-39
- Loeber, O. (2015). Wrestling with the hymen: Consultations and practical solutions. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 20(2), 128-135.
- Longman, C., & Bradley, T.(eds.) (2015). *Interrogating harmful cultural practices: gender, culture and coercion*. Farnham: Ashgate.

- Mackenzie, C., & Stoljar, N. (Eds.). (2000). *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*. Oxford University Press on Demand.
- Madhok, S., Phillips, A., & Wilson, K. (2013). *Gender, agency, and coercion, thinking gender in transnational times*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Margalit, A. (1998). *The decent society*. Harvard: Harvard University Press.
- Maris, C. & Saharso, S., (2001). Honour killing: A reflection on gender, culture and violence. *The Netherlands' Journal of Social Sciences* 37(1): 52-73.
- Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (MEW), Band 8 (1972). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Berlin/DDR, Dietz Verlag: 115-123.
- Mohanty, C. T., 1991, Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Mohanty, C. T., Russo, A., & Torres, L. (Eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism* (Vol. 632). Indiana University Press, 51-80.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating cultures: Identities, traditions, and Third World feminism*. Routledge.
- Noddings, N. (2002). *Starting at home: Caring and social policy*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okin, Susan Moller (1999). Is multiculturalism bad for women? In *Is multiculturalism bad for women?* ed. J. Cohen, M. Howard and M.C. Nussbaum. Princeton NJ: Princeton University Press: 7-24.
- Oostveen, M. (2001) De vrije wil als westerse illusie. *NRC Handelsblad*, zaterdag 31 januari.
- Opiniepanel EenVandaag (2017). Onderzoek: 'De Stelling van Nederland'. (1 maart 2017) [http://www.eenvandaag.nl/uploads/doc/Rapportage\\_onderzoek\\_'De\\_Stelling'.pdf](http://www.eenvandaag.nl/uploads/doc/Rapportage_onderzoek_'De_Stelling'.pdf) (gedownload 3 maart 2017).
- Parekh, B. (2006). Europe, liberalism and the 'Muslim question'. In Modood, T., Triandafyllidou, A., & Zapata-Barrero, R. (Eds.). *Multiculturalism, Muslims and citizenship: A European approach*. Routledge.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Macmillan Press.

- Pew Research Center (2006). *The great divide. How Muslims and Westerners view each other*. Washington DC. <http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/> (gedownload 18 mei 2017).
- Phillips, A. (2013). *Our bodies, whose property?* Princeton University Press.
- Ponzoni, E. (2016) (diss.) *Enabling inclusion in social policy through participatory research*. Amsterdam, VU.
- Prins, B. & Saharso, S. (2013). Multiculturalism and identity. In Waylen, G., Celis, K. & Laurel Weldon, S. (eds.). *The Oxford handbook of gender and politics*. Oxford: Oxford University Press: 781-802.
- Prins, B. (2008). Sympathetic distrust. Liberalism and the sexual autonomy of women. *Social Theory and Practice* 34 (2): 243-270.
- Raz, J. (1994). Multiculturalism: A liberal perspective. *Dissent* 41 (1994): 73.
- Ruddick, S. (1989), *Maternal thinking. Towards a politics of peace*, Boston: Beacon Press.
- Roex, I., van Stiphout, S. & Tillie, J. (2010). *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: IMES.
- Rutte, M. (2017). Aan alle Nederlanders. 22 januari 2017. <https://www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/> (Gedownload 6 februari 2017)
- Saharso, S. (2015). Welk verschil maakt het verschil? Sekse en etnische afkomst beschouwd. *Sociologie* 11(3): 587-591.
- Saharso, S.(2007). Is freedom of the will but a western illusion? Individual autonomy, gender and multicultural judgement. In Arneil, B., Dhamoon, R.& Eisenberg, A. (eds.). *Sexual justice/cultural justice*, London/New York: Routledge Press: 122-138.
- Saharso, S. (2005). Feminisme versus multiculturalisme? De casus van maagdenvlieshersteloperaties. In Coene, G. & Longman, C. (red.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*. Gent: Academia Press: 39-54.
- Saharso, S. & Verhaar, O. (2002). Hoofddoeken in Holland. Een verkenning van een contextuele benadering van multicultureel conflict. In Maris, C.& Wolff, T. (red.), *Themanummer Rechtspluralisme en multiculturalisme Nederlands Tijdschrift voor Recht en Rechtsfilosofie*, (3): 282- 294.

- Saharso, S. (2000). Female autonomy and cultural imperative: Two hearts beating together. In Kymlicka, W. & Norman, W. (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press: 224-242.
- Schuster, A. (2010)(diss.). *Public reason and religious arguments*. Groningen: RUG.
- SGP (2017). Het SGP Programma van Beginselen. <https://www.sgp.nl/standpunten/t/theocratie> (gedownload 22 mei 2017).
- Ten Have, H. A. M. J., ter Meulen, R. H. J., & van Leeuwen, E. (2009). *Medische ethiek*. Bohn Stafleu van Loghum. (derde herziene druk)
- Thijssen, W. (2017). Nederlands rechtssysteem is vastgeroest. *De Volkskrant*, donderdag 4 mei.
- Tonkens, E., & Duyvendak, J. W. (2016). Introduction: the culturalization of citizenship. In Duyvendak, J. W., Geschiere, P., & Tonkens, E. (Eds.). *The culturalization of citizenship: Belonging and polarization in a globalizing world*. Palgrave Macmillan UK: 1-20.
- Tonkens, E. H., Jansen Verplanke, L. H., & de Vries, L. (2011). *Alleen slechte vrouwen klagen: problemen en behoeften van geïsoleerde allochtone spijzorgers in Nederland*. Utrecht: Movisie.
- Tronto, J. (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.
- Universiteit voor Humanistiek <http://www.uvh.nl/over-de-uvh/over-onze-universiteit/humanisme-en-humanistiek> (gedownload 6 september 2017).
- Van Lunsen, R.H.W. & Van Moorst, B.R. (2012), De gyneacoloog, het hymen, maagdelijkheid en verzoeken tot hymenherstel. *Nederlands Tijdschrift voor Obstetrie & Gyneacologie* 125 (oktober): 368-374.
- Van Moorst, B. R., van Lunsen, R. H., van Dijken, D. K., & Salvatore, C. M. (2012). Backgrounds of women applying for hymen reconstruction, the effects of counselling on myths and misunderstandings about virginity, and the results of hymen reconstruction. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 17(2), 93-105.
- Verhaar, O. & Saharso, S. (2004). The weight of context. Headscarves in Holland. *Ethical Theory and Moral Practice* 7(2): 179-195.

- Vrooman, C., Gijsberts, M., & Boelhouwer, J. (2014)(red.). *Vershil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: SCP-publicatie (2014-33).
- Walzer, M. (1997). *On toleration*. New Haven: Yale University.
- White, J.A. (2000). *Democracy, justice, and the welfare state*. University Park, Pennsylvania: PA State University Press.
- Wilde, M. de (2015) (diss.). *Brave new neighbourhood. Affective citizenship in Dutch territorial governance*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Wong, D. B. (2006). *Natural moralities: A defense of pluralistic relativism*. Oxford University Press.
- Wong, D. B. (1992). Coping with moral conflict and ambiguity. *Ethics*, 102(4), 763-784.
- Wynn, L. L. (2013). Hymenoplasty and the relationship between doctors and muftis in Egypt. *Studying Islam in Practice*, 34-48.

## Eindnoten

- 1 In onderzoek van Eenvandaag, voor 'De Stelling van Nederland' gepubliceerd op 11 maart jongstleden zijn autochtone Nederlanders en Nederlanders met een migratieachtergrond apart bevestigd. De belangrijkste uitkomsten waren: 'Twee derde van de autochtone Nederlanders (65%) vindt dat de Nederlandse identiteit onder druk staat. Als oorzaak hiervoor noemen de deelnemers met name de aanwezigheid van migranten, de islam en de verminderende tolerantie van autochtone Nederlanders. ...Het percentage ligt een stuk lager bij Nederlanders met een migratieachtergrond; van hen vindt 36% dat de Nederlandse identiteit onder druk staat.' (De Stelling 2017: 3)
- 2 Terwijl 78% van de autochtone Nederlanders vindt dat de integratie is mislukt, vindt 40% van de Nederlanders met een migratieachtergrond dat ook. Over de toekomst is men ook weinig positief: 'Slechts iets meer dan de helft van de autochtone Nederlanders (53%) gelooft dat de verschillende culturen en religies in Nederland vreedzaam met elkaar kunnen samenleven.' (idem). De Nederlanders met een migratieachtergrond zijn optimistischer: van hen is 72% het eens met de stelling. Het Sociaal Cultureel Planbureau (SCP) concludeerde al eerder: 'De maatschappelijke tegenstelling die het meest in conflictueuze termen wordt gezien is die tussen autochtonen en allochtonen. Maar liefst 60% van de Nederlandse bevolking ziet veel of zelfs heel veel wrijving tussen beide bevolkingsgroepen (Vrooman et al. 2014: 21). Hetzelfde rapport vermeldt ook: '44% van de bevolking vindt dat de West-Europese leefwijze en de leefwijze van moslims onverenigbaar zijn', (idem: 267).
- 3 Met de eerste uitspraak was 22% van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders het (helemaal) eens tegen 6% van de autochtone Nederlanders, met de tweede uitspraak was 26% van de Turkse Nederlanders, 21% van de Marokkaanse Nederlanders en 9% van de autochtone Nederlanders het eens. Bron: SCP, SIM 2015, met dank aan Willem Huijnk, die mij deze cijfers verschaftte.
- 3 Daarnaast houdt de zorg om bedreiging van Nederlandse waarden vermoedelijk ook verband met het veronderstelde onvermogen van moslims om staat en religie van elkaar te scheiden en hun veronderstelde bereidheid

om geweld te gebruiken ter verdediging van het geloof. Om welk percentage moslims het gaat, daarover zijn de meningen verdeeld. Zie hierover onder meer Koopmans (2015) en Roex, van Stiphout & Tillie (2010). Ik ga geen onderzoek naar islamitisch radicalisme doen. Ik laat deze discussie daarom voor wat hij is.

- 4 Dat beeld van een voorbeeldige integratie is voor Nederland helaas maar gedeeltelijk waar. De meerderheid bestaat inderdaad uit hardwerkende de wet respecterende mensen, maar ik twijfel eraan of ze zo trots op Nederland zijn. Daarvoor moet je toch minimaal geaccepteerd worden als Nederlander, maar daar schort het aan. Marokkaanse en Turkse jongeren ervaren, aldus het SCP, 'dat de Nederlandse identiteit hun wordt ontzegd, en de moslimidentiteit en Marokkaanse of Turkse identiteit [hun] wordt opgedrongen', (Huink et al. 2015: 21).
- 5 Wie in dit onderwerp geïnteresseerd is wijs ik graag op het proefschrift van Anke Schuster (2010). Ik houd daarnaast moeite met de SGP vanwege de opvattingen over genderrelaties, die deze partij uitdraagt, maar dat terzijde.
- 6 Mijn onderzoek met Doutje Lettinga naar het beleid ten aanzien van de islamitische hoofddoek in Frankrijk, Duitsland en Nederland vormt daar een bevestiging van (Lettinga & Saharso 2014). Genoemde landen hebben verschillend beleid ontwikkeld ten aanzien van de islamitische hoofddoek, maar legitimeren dat beleid allemaal onder verwijzing naar liberale waarden en principes. Vaak zijn dat ook nog dezelfde waarden en principes, zoals het neutraliteitsprincipe, maar dan anders ingevuld. Ter verklaring van die nationale verschillen worden vaak nationale burgerschapsmodellen aangevoerd. Er is veel discussie over de vraag of die werkelijk bestaan (hebben) of een uitvinding zijn van politici en wetenschappers (zie voor één van de eerste kritieken Favell 1998). Mijn eigen opvatting is dat er wel duidelijke nationale verschillen in immigratie- en integratiebeleid zijn, maar dat die niet per se terug te voeren zijn op daaraan voorafgaande nationale beleidsfilosofieën.

- 7 Ik heb getracht ook zijn afkomst te achterhalen, maar van de hier besproken auteurs, die tot de dominante groep worden gerekend, kon ik dit niet achterhalen.
- 8 Multicultureel beleid is overigens meer en omvat in de opvatting van Kymlicka bijvoorbeeld ook maatregelen als aanpassingen van de inhoud van het leerplan in het onderwijs of toestaan van dubbele nationaliteit of positieve actie voor achtergestelde migrantengroepen.
- 9 Irene Bloemraad heeft diverse landenvergelijkende studies verricht, waarin zij het effect van multicultureel beleid heeft onderzocht. Die tonen aan dat multicultureel beleid de politieke participatie van migranten en hun sociale kapitaal positief beïnvloedt (Bloemraad 2006; Kessler & Bloemraad 2010). Ook een onderzoek onder meer dan 5000 jongeren in dertien landen bevestigt dat minderheidsgroepen meer geneigd zijn zich te identificeren met de nieuwe nationale identiteit als ze het gevoel hebben dat hun etnische identiteit gerespecteerd wordt (Berry et al 2006). Er zijn echter ook tegenvoorbeelden te vinden. Zo heeft Duitsland lange tijd een beleid gevoerd dat vreemdelingen en hun cultuur uitsloot, voerde Frankrijk een assimilationistisch beleid, dat vreemdelingen wel gemakkelijk toegang bood tot burgerschap, maar nauwelijks ruimte bood voor erkenning van hun cultuur en voerde Nederland een multicultureel beleid. Als Kymlicka gelijk heeft, zouden in Duitsland migrantenjongeren zich het minst met het verblijfslaan moeten identificeren en in Nederland het meeste, terwijl als het klopt dat multicultureel beleid migranten afhoudt van identificatie met het verblijfslaan en assimilatiebeleid deze identificatie juist stimuleert, in Frankrijk migrantenjongeren zich het meest met het verblijfslaan zouden moeten identificeren, meer dan in Nederland. Uit onderzoek dat Evelyn Ersanilli heeft uitgevoerd, destijds mijn promovenda, bleek dat jongeren van Turkse afkomst in het voorheen etnoculturele Duitsland zich minder met het verblijfslaan identificeren dan in voorheen multicultureel Nederland, maar ze vond geen verschillen in identificatie met het verblijfslaan tussen Nederland en assimilationistisch Frankrijk, daarmee zowel de verwachting van Kymlicka, als die van zijn critici logenstraffend (Ersanilli & Saharso 2011)



Ook Koopmans (2013) internationale vergelijking van multicultureel beleid en integratie uitkomsten levert gemengde resultaten op.

- 10 Kymlicka 2012, voetnoot 29. Ik moet bekennen dat ik het wel heel treurig vind dat de auteur, wiens werk bijna synoniem is met multiculturalisme tot deze conclusie moet komen.
- 11 Hij noemt zijn theorie daarom expliciet een liberale theorie van minderheidsrechten en beredeneert deze vanuit individuele autonomie en vrijheid. Zijn redenering is samengevat: autonomie betekent dat wij zelf kiezen volgens welke waarden we ons leven willen inrichten, maar het is onze cultuur, die ons voorziet van betekenisvolle opties. Onze cultuur is dus de onvermijdelijke context van onze autonomie. Culturele minderheidsrechten zijn nodig om te verzekeren dat leden van minderheidsgroepen gelijke toegang hebben tot hun maatschappelijke cultuur en een gelijke keuzevrijheid hebben (Kymlicka 1995). We zijn dus beiden geen verdedigers van cultuurbehoud omwille van de intrinsieke waarde van culturen.
- 12 Ik wil hier toevoegen dat het Confucianisme niet het enige denksysteem dat de voorkeur geeft aan schikken en bemiddelen boven rechtspreken. Ook bijvoorbeeld het inheemse rechtssysteem van Indianen in de Andes is gericht op verzoening en herstel van het evenwicht in de gemeenschap (zie Assies 2003). Verwarrend vind ik wel of we het Nederlandse poldermodel ook moeten beschouwen als een voorbeeld van wat Wong voor ogen staat of dat dit daar toch van verschilt. Met dank aan Evelien Tonkens, die de vraag stelde, die ik dus vooralsnog niet kan beantwoorden.
- 13 Ik kwam overigens uit voor mij totaal onverwachte hoek ondersteuning tegen voor het idee dat ons richten op bemiddeling in plaats van een gerechtelijk oordeel uitspreken beter voor ons is, en niet alleen in gevallen van cultureel waardenconflict. Onlangs verscheen een rapport van the Hague Institute for Innovation of Law (HILL), een gerenommeerd internationaal onderzoeksinstituut, waarin gewezen werd op de noodzaak om het Nederlandse rechtssysteem te vernieuwen. Ik citeer uit het krantenbericht: 'Per jaar stijgt het aantal rechtsproblemen ...Die rechtsproblemen worden minder vaak opgelost. 51% van de rechtsproblemen werd in 2014 opgelost. In 2009 was dat nog 60%. Betrokkenen voelen zich vaak 'niet gehoord' en

daardoor onrechtvaardig behandeld, blijkt uit enquêtes. De rechtspraak moet vernieuwen. ... In plaats van polarisatie moet het zich richten op oplossingen. Zo moeten advocaten hun cliënten bij een echtscheiding bijvoorbeeld niet meer vragen wat ze claimen van de ander, maar wat ze belangrijk vinden om een oplossing te bereiken. Maar daar is het rechtssysteem niet op ingericht.' (W. Thijssen, Nederlands rechtssysteem is vastgeroest' *De Volkskrant*, donderdag 4 mei 2017: 12) Die hervorming kost natuurlijk geld, maar concluderen de onderzoekers 'Er zijn weinig investeringen denkbaar die een zo gunstig maatschappelijk rendement hebben'. (idem). Kortom, we zouden gelukkiger zijn en we zijn nog goedkoper uit ook.

- 14 Engster werkt in dit boek een politieke theorie van de zorgzame samenleving uit. Welke principes, instituties en sociale praktijken vormen de basis van die zorgzame samenleving? Vanwege de focus op politiek spreekt hij over een politieke zorgtheorie en niet over een zorgethiek. Hij is echter duidelijk wel geïnspireerd door zorgethici, zoals Tronto 1993, Gilligan 1982 of Ruddick 1989. Al sinds Tronto (1993) is er discussie of de zorgzame samenleving als alternatief gezien moet worden voor een op rechten gebaseerde samenleving of dat, zoals Tronto het zelf eerder lijkt te zien, zorg, gelijke rechten, vrijheid en democratie elkaar aanvullen.
- 15 Zie over tolerantie onder andere Heyd 1998, Walzer 1997.
- 16 Zie over biomedische ethiek Beauchamp & Childress 1994; Coene & Raes 2009.
- 17 Van Moorst at al (2012) vonden dat bijna de helft (48%) van de vrouwen, die naar de kliniek kwamen, omdat ze een maagdenvlieshersteloperatie wilden, een geschiedenis van seksueel geweld had. Een andere Nederlandse studie rapporteert dat bijna een derde van de vrouwen (48 van de 154) slachtoffer was van incest of verkrachting (Loeber 2015).
- 18 Dit maakt voor mij hun wens begrijpelijker, maar inderdaad alleen, zoals Baukje Prins terecht opmerkt, omdat ik accepteer dat een deel van het trauma gaat over verlies van maagdelijkheid. Begrip van de cultureel geïnspireerde wensen van migrantenvrouwen betekent voor mij inderdaad

dat ik accepteer dat maagdelijkheid voor hen een belangrijke waarde kan vertegenwoordigen.

- 19 In het ene geval zag driekwart van de vrouwen van een operatie af (Van Moorst et al. 2012) en in het andere koos iets minder dan de helft (74 van de 154) uiteindelijk voor een operatie (Loeber 2015).
- 20 Het waren vaak de verregaande beperkingen, die aan hun autonomie werden opgelegd, het negeren van hen als persoon met eigen wensen, en het (door hen gepercipieerde) gebrek aan mogelijkheden om aan hun situatie te ontsnappen, die hen tot suïcidaal gedrag dreven. Niet alleen de artsen van Ayuandini en Duyvendak (2017) zagen individuele autonomie als een Westers concept, dat andere culturen vreemd zou zijn. Dat gebeurt vaker. De kwestie speelde ook in een rechtszaak naar aanleiding van wat later ‘de Veghelse eerwraak zaak’ is gaan heten. Transcultureel psychiater Joop de Jong was daar als getuige-deskundige opgeroepen. Een jongeman, Ali D., had in zijn school in Veghel veertien kogels afgevuurd in een poging de jongen dood te schieten, die zijn zus had ‘geschaakt’ en daarmee de familie-eer had besmeurd. Vast stond dat de vader van Ali D. grote druk op zijn zoon had uitgeoefend. Hoorde de rechter rekening te houden met de culturele context? Volgens Joop de Jong wel. In de culturele context en in de familiecontext, zo zei hij, gaan collectieve waarden boven individuele belangen. ‘Wilsvrijheid is in de Turkse context van de zaak een beetje een westers illusoir concept’, zei hij letterlijk. (Oostveen 2001) Hij was ervan overtuigd dat de zoon nauwelijks anders kon dan wat van hem verlangd werd. Zie voor mijn eigen interpretatie van deze zaak Maris & Saharso (2001) en Saharso (2007).
- 21 Daarnaast is er nog de andere verklaring, volgens welke de afwezigheid van hervormingsdenken en de vatbaarheid voor islamitisch fundamentalisme veroorzaakt wordt door onderliggende politieke, economische en culturele omstandigheden. Volgens deze verklaring volstaat het om die omstandigheden te wijzigen. Dan zouden fundamentalistische bewegingen vanzelf hun aantrekkingskracht verliezen. Maar deze extrinsieke verklaring onderkent onvoldoende de intrinsieke (aantrekkings)kracht

van het fundamentalistische gedachtengoed, meent Bilgrami. Ik denk dat hij gelijk heeft.

- 22 Evelien Tonkens heeft mij erop gewezen dat het niet terecht is om te doen alsof alle ellende in de islamitische wereld de schuld is van het Westen. Dat klopt. Het is niet het hele verhaal, maar het is wel hoe het vrij algemeen wordt ervaren in de islamitische wereld. Zo stelde het PEW Research Center (2006) vast: ‘Muslim publics have an aggrieved view of the West – they are much more likely than Americans or Western Europeans to blame Western policies for their own lack of prosperity.’
- 23 Assies verduidelijkt dit aan de hand van een fascinerende bespreking van een rechtszaak in Colombia. De Paéz zijn een inheemse groep, die van de Colombiaanse overheid het recht op zelfbestuur hebben gekregen, inclusief hun eigen rechtspraak. Toen er in Paéz-gebied een moord gepleegd was, werd er een verdachte opgepakt, meneer Gembuel, en aan Indiaans gewoonterecht onderworpen. Veel van de normale regels, die een ordentelijke rechtsgang moeten waarborgen, ontbraken. Zo mocht Gembuel wel zichzelf verdedigen, maar had hij geen onafhankelijke advocaat. Er was ook geen onafhankelijke rechter; zijn zaak werd besproken in een vergadering waar alle indiaanse gemeenschappen in de Noordelijke Zone waren vertegenwoordigd. Gembuel werd daar veroordeeld tot onder meer zestig zweepslagen. Hij protesteerde en stelde dat zijn rechten als Colombiaans staatsburger geschonden werden. Inderdaad staat het normale Colombiaanse strafrecht geen lijfstraffen toe. Het rechtssysteem van de Paéz is echter niet, zoals in Nederland gebaseerd op een notie van wrekende gerechtigheid (voor elke misdaad een passende straf), maar gebaseerd op een notie van restoratieve rechtvaardigheid. Binnen de denkwereld van de Paéz waren de zweepslagen een zuiveringsritueel, die het het individu mogelijk maakten om terug te keren in de schoot van de gemeenschap. Volledig respect voor Gembuels rechten als staatsburger zou een vergaande inperking inhouden van het Indiaanse gewoonterecht. Daarom besloot het Colombiaanse constitutionele hof dat de Paéz alleen gehouden waren de kern van de mensenrechten te respecteren en dat het begrip ‘reguliere rechtsgang’ contextueel begrepen moest worden.

- 24 Ik doel op Marx' beroemde uitspraak in De achttiende Brumaire: 'Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen.' (1852; MEW 1972: 115).
- 25 Gelukkig zijn er feministische auteurs, die hier wijze gedachten over ontwikkeld hebben, zoals over relationele autonomie (Mackenzie & Stoljar 2000) en over vrijheid en dwang (Madhok et al. 2013) of over onze relatie tot ons lichaam (Phillips 2013). Zie voor mijn eigen positie Saharso 2000, 2007 en Prins & Saharso 2013.

## **Colofon**

Gloedvol samenleven in morele diversiteit

*Prof. dr. Sawitri Saharso*

ISBN 978 90 8253 5839

NUR 715

Vormgeving

*Netty van Haarlem*

Illustratie

*Bethany Walrond*

Lettertype

*Auto Pro*

Deze oratie is online te vinden via de website van de  
Universiteit voor Humanistiek: [www.uvh.nl](http://www.uvh.nl).