

RELIGIES, TOLERANTIE EN LIBERALE DEMOCRATIE

Een theorie van doctrinair, attitudineel en institutioneel leren¹

Veit Bader²

SUMMARY - This article examines some connections among religions, toleration, and democracy. I distinguish between principles/rights of tolerance and virtues, practices and regimes of toleration and I claim that attitudes and virtues of toleration embedded in institutional regimes of toleration matter more than principles of individual and collective tolerance. I also argue that minimalist conceptions of 'gritted teeth tolerance' should not be infringed by attempts to impose more demanding 'respect'-tolerance or 'pluralistic' tolerance. In my recent book *Secularism or Democracy* (2007) I have defended a three-prong theory of doctrinal, attitudinal, and institutional learning of toleration. This theory helps me to criticize secularist claims that religion is incompatible with democracy as well as fundamentalist claims that a stable public morality requires religious backing of some sort. The relationship between religions and democracy is open-ended and context-specific. It depends on the specific nature of religions and of the polity. Different denominations of Christianity and schools of Islam provide the institutional, attitudinal and doctrinal opportunities to resolve the 'fundamentalist dilemma'. They have already learned or are learning to make their own religions compatible with liberal democracy.

In mijn boek *Secularism or Democracy* (2007) verdedig ik een conceptie van gedifferentieerde moraliteit die gebaseerd is op een sterke kern van minimalistische moraliteit en essentiële grondrechten die gecombineerd kan worden met meer veeleisende morele standaarden, mits deze standaarden niet inbreken op de kern. Moreel pluralisme en gecontextualiseerde politieke theorie hebben de meeste baat bij een gematigd agonistische associatieve democratie, die de nadruk verschuift van principes naar deugden, praktijken en instituties en verder kritiek geeft op alle varianten van secularisme, die nog altijd zo prominent aanwezig zijn in liberale, republikeinse, feministische en socialistische politieke theorie en praktijk. In dit artikel wil ik mijn rudimentaire discussie van tolerantie en toleratie (2007, chap. 2) en mijn zeer korte discussie (chap. 3) over of, en zo ja hoe, christendom en islam geleerd hebben de prioriteit van de liberaal-democratie te accepteren verder ontwikkelen.

In de eerste sectie maak ik het onderscheid tussen principes/rechten van *tolerantie* enerzijds en houdingen/deugden, praktijken en regimes van *toleratie* anderzijds. Mijn stelling is dat de tweede uiteindelijk belangrijker zijn dan principes van individuele en

¹ Dit artikel is gebaseerd op een lang hoofdstuk over Religies en Democratie, dat ik heb weggelaten uit de uiteindelijke tekst van mijn boek *Secularism or Democracy* (2007). Het is gepresenteerd tijdens een ECPR panel in Pisa op 8 september 2007. Vertaling Lucas Beerekamp.

² Veit Bader is hoogleraar sociologie en hoogleraar sociale en politieke filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en lid van de programmaraad van het Instituut voor Migratie en Etnische Studies.

collectieve tolerantie (associatieve religieuze vrijheden), die vaak in conflict zijn met elkaar. Ik betoog ook dat minimalistische concepties van 'knarsetandende' tolerantie onaangetaast moeten blijven door pogingen om meer veeleisende respect-tolerantie of 'pluralistische' tolerantie op te leggen. Tandenkarsende en collectieve tolerantie zijn een essentieel onderdeel van iedere minimalistische moraal en van iedere 'decent polity'. Liberaal-democratische grondwetten vereisen niet alleen deze essentiële 'liberale grondrechten' van tolerantie maar ook meer veeleisende, maar toch minimalistische principes van gelijk respect. Het leren van tolerantie en liberaal-democratie 'by doing', het leren van houdingen en het collectief leren binnen liberaal-democratische instituties, is op zijn minst even belangrijk als het theoretisch leren.

Zowel secularistische filosofen en politici als orthodoxe religies vinden religie en liberale democratie onverenigbaar. In de tweede sectie begin ik met een kritiek op de stelling dat religie(s) onverenigbaar zou(den) zijn met liberale democratie. Ik tracht aan te tonen dat de relatie tussen religies en democratie een open en contextafhankelijke relatie is. Het hangt af van de specifieke aard van de religies en de 'polity'. Tot slot probeer ik te laten zien dat de verschillende christelijke denominaties (sectie 3) en de verschillende tradities van de islam (sectie 4) institutionele, *attitudinele*, en theoretische mogelijkheden bieden om hun 'fundamentalistische dilemma' op te lossen en verder hoe ze al geleerd hebben of nog aan het leren zijn om hun respectieve religies verenigbaar te maken met de prioriteit van liberale democratie.

1. Tolerantie en tolerantie. Moreel minimalisme en hoe tolerantie en democratie te leren

1.1. De concepten 'tolerantie' en 'toleratie'

Tolerantie en tolerantie zijn essentieel betwiste concepten. Zoals in alle andere gevallen, komt dit door het feit dat ze vele aspecten omvatten en vanuit conflicterende normatieve en cognitieve (theoretische en praktische) perspectieven bekeken en beoordeeld kunnen worden. Mijn inzet hier is niet om nog een boekwerk over tolerantie aan de vele reeds bestaande toe te voegen, met de ijdele hoop dat uiteindelijk een conceptuele consensus bereikt zou kunnen worden. Ik wil slechts mijn eigen concepten verduidelijken en een verdediging geven van mijn minimalistische maar gedifferentieerde benadering van het onderwerp. Ik begin de discussie met een uiteenzetting van drie verschillende dimensies en van mijn eigen terminologische voorstellen.

Tolerantie/toleratie, ten eerste, kan verwijzen naar (a) een gearticuleerd normatief principe, (b) een houding of dispositie of een deugd, en (c) naar praktijken en institutionele regimes. Als ik een gearticuleerd normatief principe bedoel, noem ik het *tolerantie*, als ik verwijs naar houdingen/deugden, praktijken en institutionele regimes gebruik ik *toleratie*.³

Ten tweede, het object van tolerantie/toleratie kan zijn: 'individueel geweten'/'geloof' (dit noem ik *individuele* tolerantie/toleratie) en/of 'collectieve praktijken' (dit noem ik *collectieve* tolerantie/toleratie). In termen van vrijheden van religies (de kern van traditionele en recente debatten over tolerantie/toleratie), kan dit ook benoemd worden als

'interne' vs. 'externe' religieuze vrijheden of, in de vaak gebruikte taal van 'autonomie': individuele en/of associatieve/collectieve autonomie. Een beperkte uitleg is hier gepast: in het geval van individuele tolerantie, tolereert de tolererende (individuele of collectieve actoren) opvattingen/handelingen van individuen die hij verwerpt of afkeurt, zelfs als hij de macht heeft deze niet te tolereren. Het getolereerde individu oppert een claim of recht op gewetensvrijheid (en om zijn praktijken op zijn minst 'privé' te mogen uitoefenen) en verbonden claims of rechten op vrijheid van apostasie en conversie. In het geval van collectieve tolerantie, tolereert de tolererende collectieve praktijken (van individuen die tot een specifieke groep behoren of van leden van bepaalde verenigingen of organisaties) die hij verwerpt of afkeurt, ook al hebben collectieve actoren zoals de staat of religieuze meerderheden de macht om deze niet te tolereren. De getolereerde groepen, associaties of organisaties opperen claims of rechten op het collectief en openlijk uitoefenen van hun religie en op (een zeker mate van) associatieve vrijheid of collectieve autonomie. De voorwaarden voor het ontstaan en leren zijn eveneens verschillend. In het geval van collectieve, agonistische tolerantie: het bestaan van rivaliserende of conflicterende groepen, associaties of organisaties van 'practitioners' (beoefenaars) die elkaars praktijken afkeuren. Meerderheden, die de macht hebben om deze praktijken niet te tolereren moeten leren ze te tolereren. In het geval van individuele tolerantie: het bestaan van diepgaand 'dissent' en conflict binnen groepen of organisaties van 'practitioners'. De afgekeurde *praktijken* kunnen breed worden opgevat (bijvoorbeeld op basis van sekse, gender, leeftijd, sociale klasse, etniciteit, natie en religie) of smal (als religieuze praktijken). Ik kies in het volgende, waarin ik me exclusief richt op religieuze tolerantie/tolerantie⁴, voor de smalle opvatting.

Ten derde kan tolerantie/tolerantie (zowel in de individuele als de collectieve vorm) beperkt worden tot een *minimalistisch* principe of een minimale houding van zelfbeperking. Deze houding vereist dat het object dat afgekeurd wordt, vrijwillig verdragen wordt, onder de voorwaarde dat de tolererende de mogelijkheid heeft niet te tolereren.⁵ Alternatief kan gesteld worden dat tolerantie/tolerantie stapsgewijs *meer veeleisende* principes en houdingen vereist, zoals – *minimaal (agonistisch)* of – het meer veeleisende – 'gelijk respect' – vaak *respect-tolerantion* genoemd (Forst) – of zelfs maximalistisch 'positieve embrace' of 'enthousiast endorsement' van culturele/religieuze diversiteit/pluralisme, vaak '*pluralistische*' tolerantie/tolerantie (Connolly, Galeotti) of 'strong tolerance' (King) genoemd. De belangrijke *terminologische* vraag is of de meer veeleisende of maximalistische concepten al dan niet opgenomen zouden moeten worden in de taal van tolerantie/tolerantie of dat deze concepten, zoals ik vind, 'voorbij' tolerantie gaan en zodoende beter bij hun meer toepasselijke namen genoemd dienen te worden: 'gelijk respect' of 'pluralistisch' of 'verschil'-respect (Burg 1998:240). De *substantiële* vraag is: als en voor zover de normatieve principes van gelijk respect (of de meer veeleisende eerbied voor verschil op zichzelf) daadwerkelijk 'geïnternaliseerd' zijn – als effectieve, tot

³ King (1998) gebruikt tolerantie/tolerantie vaak door elkaar, terwijl hij de bedoeling heeft een onderscheid te maken tussen 8 vormen van 'tolerantie' (die allen intolerantie teniet doen) en slechts twee van deze (cellen 2 en 3 in figuur 2) tolerantie noemt. Mijn terminologie is wat arbitrair omdat (i) het onderscheid helemaal niet bestaat in veel talen als Duits en Nederlands, en (ii) de 'tolerantie van pijn' zeker meer een houding dan een principe is (zie Thomassen 2006).

⁴ Zie voor terminologische onderscheidingen Bader 1997: 107 en 2003: 134 – 36.

⁵ Voor dit 'intolerabele' aspect van tolerantie, zie King 1998: 9, 21 ('zwakke tolerantie' in Kings figuur 2 en 'permissie' tolerantie in Forst 2007: 217-22 en Nicholson 1985).

actie aanzettende disposities en motivaties –, dan worden de objecten van tolerantie/ tolerantie niet meer 'slechts getolereerd', maar eerder positief gewaardeerd en gestimuleerd. Als men toch over tolerantie/ tolerantie wil blijven praten, kan dit legitiem zijn om twee redenen: (i) Er zou een kloof kunnen zijn (en dat is meestal zo) tussen normatieve tolerantieprincipes en daadwerkelijke, min of meer 'intolerante' disposities (en daden, als dit niet verhinderd wordt). (ii) Minimalistische tolerantie en tolerantie zou gezien kunnen worden als inherent onstabiel, als er geen ondersteuning is door meer veeleisende principes en deugden (dit is dikwijls verbonden met de claim dat minimalistische tolerantie slechts een kwestie van strategische prudentie zou zijn en geen kwestie van morele principes op zich om vrede te bewaren, zie hieronder).

Ten aanzien van de eerste dimensie, verdedig ik een brede conceptie die kritiek levert op de reductie van tolerantie tot de uiteenzetting en fundering van gearticuleerde normatieve principes van tolerantie (zij het minimalistisch of maximalistisch) om twee redenen. (i) Normatieve tolerantieprincipes die niet ondersteund worden door bijpassende deugden (opgevat als disposities en motivaties)⁶ voldoen duidelijk niet voor de stabiele reproductie van tolerantie regimes, of deze nu minimaal fatsoenlijk (*decent*) of liberaal-democratisch zijn. (ii) Als het aankomt op het leren van tolerantie of van liberaal-democratie, is het leren van deugden minstens zo belangrijk als het theoretisch leren van tolerantieprincipes.

Ten aanzien van de tweede dimensie, verdedig ik een opvatting die (i) kritiek levert op zeer geïndividualiseerde, gesubjectieerde, geprivatiseerde concepten van religie en op de hieraan gerelateerde reductie van tolerantie tot principes van individuele tolerantie, omdat zo'n concept van geïdealiseerde protestantse religie (Bader 2007, 1.2.2, Spinner-Halev 2005) discrimineert tegen andere religies en onverenigbaar is met iedere redelijke accommodatie van recente religieuze diversiteit. Bovendien is het incompatibel met liberaal-democratische principes en wettelijke vrijheden van religie, die expliciet rekening houden met niet alleen individuele of 'interne' religieuze vrijheden (van geloof, van geweten, *foro interno*) – die zo uitsluitend onderstreept worden door secularistische verdedigers van individuele autonomie. Tot slot is deze geïdealiseerde conceptie van religie incompatibel met associatieve of 'externe' religieuze vrijheden (het garanderen van gedeelde religieuze praktijken en een zekere mate van collectieve autonomie, Bader 2007, chap. 4.1), die zo vaak compleet genegeerd of verworpen worden door de profeten van de individuele autonomie. (ii) Mijn positie houdt expliciet rekening met de serieuze spanningen en conflicten tussen 'individuele' en 'associatieve' vrijheden of autonomieën (Bader 2007, ch. 4.3-4.5).

Ten aanzien van de derde dimensie, is het verstandig om enige afstand te bewaren tot pogingen om rechten (in het algemeen, en van tolerantie in het bijzonder) te funderen in 'autonomie, rationaliteit, of redelijkheid', die nog altijd zo prominent zijn onder de

⁶ Zie Bader 2007, chap 6.1 voor kritiek op het vervangen van principes door deugden en op post-modernisten zoals Connolly 2005. Van der Burg betoogt ook tegen de 'primacy of beliefs' als de primaire gerichtheid op tolerantie die duidelijk protestants is (*sola fides*, + *sola scriptura*) en voor de 'primacy of practices' (1998:247, 250). "Practices or attitudes need not be reducible to principles. The absence of a principle thus does not imply that there is no valuable attitude or practice" (251). Als tolerantie beperkt opgevat wordt als principe, dan moeten we ons duidelijk 'voorbij tolerantie' begeven. Tolerantiepraktijken vereisen op z'n minst enige collectieve tolerantie. Een "general reluctance to interfere" ("only if there are really strong arguments for interference, interference is considered") zou wel eens de "only" maar zeker de belangrijkste manier kunnen zijn "to prevent divisive strife" (252).

meeste liberale filosofen.⁷ Critici van enorm veeleisende concepten van individuele autonomie (*exercise-of-rational-revisability*) en van de gerelateerde inbreuk op collectieve autonomie (zoals Galston, Kukathas, Margalit) hebben voorgesteld om autonomie überhaupt te vervangen door tolerantie/tolerantie. Echter, hier is er wederom sprake van omstreden, ambigue minimalistische en van meer veeleisende, maximalistische concepten. Een *minimalistisch* begrip van individuele en van collectieve tolerantie, is een onmisbaar onderdeel van mijn algemene verdediging van moreel en wettelijk minimalisme (Bader 2007, tabel 2.1, p. 72). Zowel collectieve als individuele tolerantie zijn ontwikkeld en geleerd in situaties waar langdurige godsdienstoorlogen niet tot beslissende overwinningen hebben geleid.

Collectieve tolerantie werd geleerd onder omstandigheden waarin het voor rijken/staten *strategisch* onverstandig – of zelfs onmogelijk – bleek om minderheden uit te roeien of uit te bannen door middel van 'etnische' of 'religieuze zuivering'. Het werd *moreel* geleerd als een principe van collectieve tolerantie om de vrede en minimale veiligheid te bewaren (bijvoorbeeld door imperiale elites in Alexandrië, Rome, in Moslimrijken; door zowel filosofen als theologen) dat gerespecteerd moest worden, zelfs als uitroeiing strategisch mogelijk leek. Over het algemeen kon (en hoefde) het geen notie van individuele tolerantie te bevatten (of individuele gewetensvrijheid: apostasie, conversie, bekering, heresie)⁸ en het werd ontwikkeld in tijden waarin volledige concepten van individuele autonomie afwezig waren.⁹

Individuele tolerantie en het morele principe van individuele tolerantie werden geleerd, eerst strategisch en later moreel. Dit gebeurde toen de makers van natiestaten en politieke elites inzagen dat het gebruik van statelijk geweld om overtuigingen te veranderen contraproductief zou kunnen zijn, en toen gelovigen en religieuze elites accepteerden dat religieuze overtuigingen, juist omdat ze zo diepgaand zijn, nooit van bovenaf, gewelddadig opgelegd kunnen worden maar met vrijwillige instemming van binnen gesteund moeten worden.¹⁰

⁷ Bader 2007, 2.2.1 met Rob Reich; zie ook Galston 2005 en Khomyakov 2007.

⁸ Voor een gematigd universalistische verdediging van de drie principes van gewetensvrijheid (verwerping, affirmatie en onderscheiding) zie Kymlicka 2002: 230ff en Swaine 2006: 49ff. Moreel, niet slechts prudentieel leren, is vereist bij zowel individuele als collectieve tolerantie, omdat het bewaren van de vrede en het garanderen van veiligheid op zichzelf belangrijke morele doelen zijn. Collectieve tolerantie moet een onmisbaar onderdeel zijn van elk 'tolerabel liberalisme' (Bader 2007: 70, 81).

⁹ Van deze niet-democratische versies van institutioneel pluralisme zijn een aantal belangrijke inleidende lessen te leren:

- (1) Als men vooral geïnteresseerd is in instituties (of 'regimes') en praktijken van tolerantie, kan veel geleerd worden van een aantal niet-democratische types van institutioneel pluralisme, zoals het Millet-systeem van het late Ottomaanse Rijk (Bader 2007: 196ff.).
- (2) Als men geïnteresseerd is in houdingen of motieven van actoren die tolerantiepraktijken kunnen verklaren, is de nogal exclusieve gerichtheid van liberale filosofen en postmodernisten op het 'enthousiast onderschrijven van verschil' (Walzer 1997: 10ff) misleidend. 'Het neerleggen bij verschil omwille van de vrede', 'onschadelijke onverschilligheid' en 'moreel stoïcisme' zouden belangrijker kunnen zijn (Bader 2007, 2.2 en 6.1.1). Alledaagse tolerantiepraktijken in interculturele contexten zijn zeker belangrijker dan heroïsche principes en veeleisende deugden.

¹⁰ Zie Forst 2003, Hunter 2007 voor Franck, Castelli, l'Hospital, Bodin, Erasmus, Coornhert, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Thomasius, Locke. 'Proto-liberalen' (die geen liberalen, laat staan democraten zijn) als l'Hospital, Hobbes en Pufendorf pleitten voor statelijke soevereiniteit en voor statelijke onverschilligheid. Dit omvatte echter noch de volledige garantie van individuele tolerantie of gelijk respect noch van collectieve tolerantie. Beiden worden verwaarloosd in *cuius regio eius religio*-regimes.

Zowel collectieve als individuele tolerantie door regimes ('van bovenaf') zijn lang pure 'toestemmingsconcepties' geweest, slechts vastgelegd door autoriteiten. Lang zijn 'vrijheid en onderdrukking', 'inclusie en exclusie', 'erkenning en disrespect' door elkaar gehaald en, wederom, slechts door autoriteiten vastgelegd. Uiteindelijk, op langzame en inconsistente wijze, zijn al deze concepten vervangen door *liberale* 'respect concepties', die een veiligere erkenning van collectieve tolerantie en van individuele tolerantie als *rechten* eisen en, uiteindelijk ook dat *democratische* burgers elkaar respecteren als wettelijke en politieke gelijken, volgens een logica van emancipatie in plaats van tolerantie (Forst 2007: 224f). Uiteindelijk combineren liberaal-democratische grondwetten moreel minimalistische concepten van tolerantie met meer veeleisende maar nog altijd minimalistische liberale concepties van individuele en collectieve tolerantie als rechten (ingeperkt door andere grondrechten) en minimalistische democratische concepties van 'gelijk respect'. Voor we verdergaan, willen we drie veelvoorkomende misverstanden helpen vermijden.

Allereerst, collectieve tolerantie wordt (en moet worden) ingeperkt door individuele tolerantie en andere grondrechten. Mijns inziens impliceert het recente morele minimum een nuchtere respectconceptie van individuele tolerantie, die niet samengaat met een ban op of vervolging van het wijzigen of afwijzen van iemands religie.¹¹ Echter, individuele tolerantie wordt ook ingeperkt door andere grondrechten en mag niet verward worden met een 'absoluut recht'.

Ten tweede, zelfs als er sprake is van een combinatie van twee verschillende concepties van tolerantie in liberaal-democratische grondwetten, moet men ze zowel conceptueel als substantieel gescheiden houden. Het minimale principe van 'tandenknarsende tolerantie' en de gerelateerde minimale deugd van tolerantie verschillen duidelijk van 'respect-tolerantie': “no one should confuse this with full and complete acceptance”; “[to] tolerate is unlikely to offer them 'equal concern and respect'”, maar dit is geen reden “[to] denigrate toleration which is far preferable to outright suppression” (Levinson 2003: 91, geciteerd in Galston: 2005: 586; Margalit 1996). Het minimalistische tolerantieprincipe is een cruciaal instrument om de vrede te bewaren en men moet erg voorzichtig zijn om te voorkomen dat hierop inbreuk gedaan wordt door meer veeleisende egalitaire en substantieve 'respect'-concepties en, in het bijzonder, maximalistische principes van 'pluralistische tolerantie', zeker als deze opgelegd worden aan andersdenkenden of wettelijk gesanctioneerd worden (Bader 2007:81). Zoals hierboven gesteld: als principes van volledig gelijk respect (moderne antidiscriminatie) of zelfs pluralistisch respect voor 'verschil' geïnternaliseerd worden, dan zouden 'vreemde', 'opstandige' of 'irritante' geloven en praktijken niet afgekeurd of verworpen, maar daadwerkelijk geprezen of empathisch goedgekeurd worden en zouden tolerantie en tolerantie onnodig zijn. 'Zelf-beperking' zou niet nodig zijn, omdat noch de elites en massa's noch alle collectieve actoren (inclusief religieuze organisaties en regeringen en administraties) in de verleiding zouden komen om zich intolerant te gedragen. De 'macht niet te tolereren' zou op effectieve wijze van binnen geblokkeerd worden en de 'paradox van tolerantie'

¹¹ Het recht op vertrek is het absolute minimum dat verdedigd dient te worden (vs. sommige Islamitische doctrines en praktijken). Zoals in het geval van staten, kan *exit* niet volledig gecompenseerd worden door *internal voice*. Mijn *non-infringement proviso* (Bader 2007: 81) is echter ook hier van toepassing: collectieve tolerantie mag niet overstemd worden door het stimuleren (of opleggen) van de vrijheid van individueel geweten en individuele tolerantie, omdat afwezigheid van collectieve tolerantie vaak het grootste kwaad is.

zou verdwijnen. Dit idyllische beeld van harmonieuze, diep diverse samenlevingen is overduidelijk utopisch. In de echte wereld blijven minimalistische tolerantie en alle prudentiële maatregelen van wettelijke dwang, ondersteund door de deugd van tolerantie, cruciaal. Uiteraard is het lovenswaardig als meer veeleisende principes en deugden bevorderd worden, het liefst door ‘kwaad’ te voorkomen en door mogelijkheden te scheppen voor mensen om hun wijd uiteenlopende concepties van het goede leven uit te oefenen, in de hoop dat de praktische ervaringen van het leven in diverse liberaal-democratische samenlevingen hen uiteindelijk overtuigt (meer dan mogelijk zou zijn door slechts argumentatieve overtuiging).¹² De ‘vervanging’ van ‘liberale tolerantie’ door “toleration as recognition of difference” (Galeotti 1993, 1997) is daarom zeer onwelkom. Ten derde, zoals gesteld vereisen fatsoenlijke (‘decent’) en minimale liberaal-democratische samenlevingen deugden om in stand te blijven en te bloeien. De lange lijst van civiele en democratische deugden bevat twee expliciete deugden van tolerantie. (i) Een dispositie van gehabitualiseerde *zelf-discipline* en de zelfverplichting om af te zien van geweld om conflicten op te lossen. Dit moet gebeuren door middel van publiek debat en vreedzame beslissingsprocessen. De corresponderende deugden zijn *civilliteit* (tegenover marteling, wreedheid en barbaarsheid), matiging of knarsentandende tolerantie (Galston 1991: 228; Warren 2001: 73), betrouwbaarheid (Rosenblum 1998) en een gevoel van ‘minimalistische rechtvaardigheid’. Deze deugden zijn elementair voor elke *decent polity*, liberaal-democratisch of niet. (ii) Een dispositie en motivatie om de gelijke rechten van anderen te ondersteunen, te tolereren en te respecteren. De corresponderende deugden van *minimale respect-tolerantie* en mutualiteit zijn elementair voor elke liberaal-democratisch beleid.

De deugd van tolerantie kan aldus geïnterpreteerd worden op minimalistische maar cruciaal belangrijke wijze als ‘gritted teeth tolerance of some things you hate’ (Connolly 2005: 69, zie Walzer’s “resigned acceptance of differences for the sake of peace”, “benign indifference”, and “moral stoicism”) en respect kan gezien worden als ‘agonistisch respect’ (Connolly 2005: 72; 1995: 191, 234f) of als ‘agonistische reciprociteit’ ‘tussen twee strijdige groepen, die beiden een redelijke hoeveelheid erkenning en macht verworven hebben in de bestaande orde,’ in plaats van meer veeleisende en maximalistische interpretaties zoals ‘wederzijdse erkenning’, “openness and curiosity”, of zelfs “enthusiastic endorsement of difference” (Walzer 1997: 10ff) en harmonieuze concepties van respect.

Deze deugden, zoals alle deugden, kunnen niet wettelijk afgedwongen worden, ze dienen geleerd te worden ‘by doing’ (Bader 2007, 183-5). Beslissend in dit verband zijn het ervaren van minimaal adequate praktijken en instituties, goede voorbeelden en adequate (ofwel, niet al te ellendige) sociale omstandigheden (Bader 2007, chap. 9).

¹² Voor het onderscheid tussen beleid (voorschrijvend en mogelijk makend) en (korte-, middenlange-, lange-termijn) processen in het perspectief van associatieve democratie zie Bader 2007, 214, 221.

1.2. *Het institutioneel, attitudineel en theoretisch leren van tolerantie en liberaal-democratie*

Ik onderscheid drie verschillende, met elkaar verbonden manieren waarop politiek fundamentalistische religies kunnen leren (en hebben geleerd) om minimaal moreel te worden en waarop ze uiteindelijk de prioriteit van liberale democratie geaccepteerd hebben: een meer praktische institutionele vorm van leren, een praktische gedragsmatige vorm van leren en een meer theoretische (theologische, doctrinaire) vorm van leren. Ten eerste leggen politieke instituties, tenminste gedeeltelijk, hun eigen logica op aan religies en dwarsbomen ze de verleidingen van politiek fundamentalistische theocratieën. Om redenen van staatsraison scheppen staten en rijken op z'n minst enige minimale differentie van religie en politiek, wereldlijke en goddelijke vraagstukken, en autoriteiten (Bader 2007, chap. 1.2.3). Het leven onder constitutionele liberale democratieën in het algemeen, en het participeren in meer-partijen-concurrentie in het bijzonder, helpt om deze religies liberaler en democratischer te maken. Ten tweede worden praktijken en een ethos van tolerantie geleerd door middel van praktische en alledaagse interacties tussen mensen van wijd uiteenlopende religieuze overtuigingen en praktijken, althans onder fatsoenlijke tolerantierégimes (Walzer 1997). Praktische interactie in democratische politiek brengt democratische deugden bij. Ten derde ben ik er van overtuigd dat zulk institutioneel en praktisch leren minstens zo belangrijk is als het (zozeer door filosofen benadrukte) theoretisch leren van geleerden die proberen dogma's te betwijfelen, opnieuw te interpreteren en religieuze bronnen en rechtvaardigingen te vinden voor de morele principes van tolerantie, persoonsschap, gelijkheid en vrijheid. Theologen (en juristen) hebben massaal bijgedragen aan het orthodox en fundamentalistisch maken van de monotheïstische 'Religies van het Boek' (Berger/Luckmann 1987; Bader 1991:178-81; see Leezenberg 2001:147ff. voor Ghazali). Zo karakteristiek als stelligheid en systematisch denken onder omstandigheden van rivaliteit voor de 'geleerde gebieden' zijn, zo schadelijk zijn ze voor praktische tolerantie. Lekengelovigen, in het bijzonder in praktijk-gecentreerde religies, zijn minder gevoelig voor deze ondeugden dan theoretici.

2. **Zijn religies onverenigbaar met tolerantie en de liberale democratie?**

Voor zowel secularistische filosofen en politici als voor 'orthodoxe' religieuze fundamentalisten zijn religie en democratie in het algemeen, en islam en democratie in het bijzonder, onverenigbaar. Ik geloof dat dit een zeer specifieke, bevooroordeelde presentatie is van het echte "problem of 'citizenship ambiguity'" dat aanwezig zou zijn in elke religie die een goddelijk en transcendente normatieve autoriteit erkent die boven de wereldlijke instellingen staat. (McConnell 2000: 92). Gelovigen hebben onvermijdelijk twee vormen van loyaliteiten en verplichtingen: de eisen van het geloof die afkomstig zijn van een externe autoriteit en de verplichtingen van het liberaal democratisch burgerschap (Rosenblum 2000). Eén manier om deze spanning voor te stellen is het construeren of stileren van "conflicting truths of religion and democracy". (Cunningham

2005¹³) Geheel onafhankelijk van het type religie en de conflicterende interpretaties tussen religies, en ook compleet onafhankelijk van de historische context en het type liberaal-democratische staat en beleid wordt gesteld dat religie serieus nemen niet compatibel is met democratie. (Bruce 2004:18). De andere interpretatie benadrukt dat veel juist afhankelijk is van het soort religie en het soort beleid (McConnell 2000: 91). We kunnen en mogen niet praten over een ‘fundamentele waarheid’ of ‘de essentie van religie’ – en, uiteraard, ook niet van democratie – buiten geschiedenis en samenlevingen om. We kunnen en mogen ook niet in abstracties spreken over desastreuze conflicten tussen religies en democratie, noch over diepgaande harmonie. Daarbij benadrukt deze interpretatie dat we, wanneer theorieën en praktijken van verschillende religies onderscheiden en vergeleken worden, nooit een essentiële, a-historische waarheid van het christendom of de islam mogen construeren, die gevonden zou worden door de ‘oorspronkelijke inhoud’ te bestuderen.¹⁴ Alles hangt af van welke interpretaties van welke religies we voor ogen hebben, en beiden worden in hoge mate beïnvloed door contexten.

Politiek filosofen moeten deze ‘essentialistische’ verleidingen weerstaan. Ze zijn immers grondig in tegenspraak met de sociologie en geschiedenis van religies en met welke kritische theologie dan ook. Als de relatie tussen religie en democratie niet zo definitief en a-priori vastgelegd is, als religies a-priori noch schadelijk noch vriendelijk zijn voor democratie, dan pas kunnen we bespreken hoe, wanneer en onder welke voorwaarden religies van binnenuit verenigbaar gemaakt kunnen worden met liberale democratie. Het is te verwachten dat zulk leren in het bijzonder moeilijk en dringend is voor religies die (i) totalitair of integralistisch (het onderwerpen van alle niveaus en aspecten van het leven) zijn, (ii) niet minimaal tolerant zijn ten aanzien van andere gelovigen en niet-gelovigen, (iii) theocratisch zijn in de zin dat wereldlijke vertegenwoordigers (leiders en/of organisaties) door goddelijke openbaring de absolute waarheid (gegarandeerd en gesanctioneerd door ‘God’ of een transcendente realiteit) en de strikte gehoorzaamheid van ieder (gelovigen en niet-gelovigen) opeisen, en (iv) niet alleen missionair zijn, maar ook agressief en gewelddadig.¹⁵

¹³ Cunningham verdedigt een *zwakke of zachte essentiële conflict hypothese*, gebaseerd op zijn interpretatie van de volgende historische verschijnselen: (i) De lange periodes van daadwerkelijk theocratisch regeren vanuit de drie monotheïstische religies die slechts ingetoemd werden wanneer religieuze verdeeldheden of zowel interne als externe economische, sociale, culturele druk het volhouden van theocratisch gezag te moeilijk maakte. (ii) De druk die vanuit religies uitging en die zelfs in de moderne tijd bestond, om terug te keren naar een theocratie. Accommodaties naar democratie zouden dan voortkomen uit het feit dat kerken (of moskeeën) zich neerleggen bij noodzaak of dat ze hun voordeel doen met democratische praktijken en retoriek in conflicten tussen geloven. Deze interpretatie is voor discussie vatbaar. Hetzelfde zou overigens opgaan voor alle overgangen van seculiere autocratieën naar democratie.

¹⁴ Deze aannames worden gedeeld door alle kritische historici en sociologen van religie en ook door alle historisch en sociologisch geïnformeerde theologen. Historisch onderzoek naar de vroege fasen van het christendom naar de selectie, stroomlijning en dogmatisering van de verschillende ‘evangelien’ richting een misogynistisch Nieuw Testament, laat zien dat het oorspronkelijke christendom in strijd is geweest met de fundamentele waarheden van de ‘theocratie’ die de latere orthodoxen claimden. Hetzelfde gaat op voor de vroege islam (zie Ahmed 1992). De taak van politiek filosofen is niet om de ‘ware’ betekenis van de heilige Schriften te vinden tegenover theologen die het er oneens mee zouden zijn, en zeker niet om het groeiende aantal ‘reformistische’, ‘liberale’ of ‘democratische’ theologen te bekritisieren, die proberen lezingen van de bijbel en de koran plausibel te maken die verenigbaar zijn met liberale democratie, laat staan ze te ‘vervangen’.

De inherente oneerlijkheid van de secularistische ontkenning van de mogelijkheid en het bestaan van principiële religieuze en theologische funderingen van liberale democratie moet overwonnen worden. Religieuze gelovigen – net als secularistische filosofen, professionals, etc.¹⁶ – hebben moeten leren om het ‘fundamentalistische dilemma’ op te lossen. Dit betekent dat ze inzien dat hun eeuwige ‘waarheden’ dezelfde maar niet meer rechten hebben dan ‘dwalingen’ van anderen, en dat ze als ‘opinions’ worden behandeld. Ze hebben dat op verschillende specifieke wijzen geleerd.

3. Het christendom en de liberale democratie

In de Westerse, voornamelijk christelijke traditie, benaderde het katholicisme lang het ideale type van een fundamentalistische politieke religie. Vanaf de reformatie, moesten de katholieke kerk en alle andere kerken, denominaties en theologen een nieuwe manier vinden om met interne religieuze diversiteit, met de opkomende moderne staat en met liberaal-democratische grondwetten om te gaan.

Tijdens een *eerste stap*, leerden ze om vrede, stabiliteit en publieke orde niet slechts te zien als strategische of puur prudentiële waarden, maar als morele waarden. Om “religie vreedzaam” te maken, begonnen auteurs als Hugo Grotius en Coornhert met het vervangen van “dogma and creed with a morality oriented to social peace” (Shah 2000: 125ff, Galston 2002: 24ff). Dit is niet slechts een theoretisch leerproces geweest (‘adiaphora’; de prioriteit van tolerantie), maar ook een proces waarin doctrines (theoretische, systematische, geleerde concepties van religies) minder belangrijk werden dan praktijken van tolerantie (deugden en culturen).¹⁷ Het leren van de prioriteit van tolerantie begon met het temmen van fundamentalistische theologische doctrines. Het opende ook wegen voor de herformulering van parochialistische, dogmatische en sectarische concepties van het christendom als een universele christelijke ethiek. Maar het bevatte geen prioriteit voor liberaal-democratie.

Dit gebeurde pas in een *tweede stap*: verschillende *radicale protestante denominaties* – Quakers, Baptisten, Separatisten, Methodisten (Handy 1976: 199ff) en ook *Remonstranten, Rekkelijken en Unitaristen* (Israel 1995, ch. 5, 16, 20)¹⁸ – begonnen concepties

¹⁵ Deze verleidingen zijn vooral sterk in universele, monotheïstische, missionaire religies zoals het christendom en de islam. ‘Etnische’ religies zoals het hindoeïsme of het confucianisme en universele maar non-theïstische religies zoals het boeddhisme, verbieden gelovigen niet (en laten het zelfs expliciet toe) om ook bij andere religieuze gemeenschappen te horen.

¹⁶ Zie Bader 2007: 113-17 voor een kritiek op het *onvolledig doctrinaire leren* door veel prominente filosofen.

¹⁷ In een poging om christelijke dogma’s te reduceren tot een ethos om nodeloze controverse te vermijden maakte Grotius het onderscheid tussen theologische doctrines (*decreta*) en praktische principes (*praecepta*). Hij was overtuigd dat Calvinisme en liberalisme onverenigbaar waren. De taak van het afzwakken van het ‘ware’ Calvinisme is een van de bepalende projecten van zijn leven geweest (zie Shah 2000: 130 en Simonutti 2003).

¹⁸ Zie Bader 2007, 1.3.2 met Martin 1990 en Manow 2004 voor het onderscheid tussen Lutheranisme en Calvinisme, aan de ene kant, en radicaal Protestantisme, dat theoretische en institutionele/organisatorische bronnen voor moderne liberale democratie voorbereidde, aan de andere kant. Bruce beweert “that there is a strong and non-accidental relationship between the rise of Protestantism and the rise of democracy”, tolerantie en pluralisme (2004: 6), hoewel de sterkste verbanden “are unintended consequences”, een “ironic (and often deeply regretted) by-product”.

te ontwikkelen van een religie waarin liberale democratie expliciet de prioriteit verwerft boven denominationele waarheden als het gaat om politieke besluitvorming of ze ontwikkelden denominationele waarheden in overeenstemming met democratie, zodat de twee niet in conflict zouden komen. Protestantse religies worden van binnen uit verenigbaar gemaakt met liberale democratie (Miller 1985, Parts I en II; Eisenach 2002, Thieman 1996). Zo ontstonden *drie onderscheiden manieren om het probleem van burgerschapsambigüiteit op te lossen*:

- (i) Madison “maintained that religious obligations take precedence” en was “willing to sacrifice some degree of social control (on matters not related to private rights or the public peace) in exchange for liberty of conscience.” Hij probeerde dit veilig te stellen door middel van zijn radicale “liberal anti-majoritarianism” (McConnell 2000: 93, 95f).
- (ii) Jefferson, die – net als Locke – zeker was dat de vrijheden van een natie van God afkomstig waren, nam aan “that civil society is unaffected by the moral and even the theological teachings of its major religions” (McConnell 2000: 96). Om deze reden opteerde hij voor de ‘*wall of seperation*’ in een poging om elke ‘jurisdictionele overlap’ uit de weg te ruimen: hoe minder overlap, hoe beter.
- (iii) Washington – die eveneens een sterk verband legde tussen vrij bestuur en religie in zijn *Farewell Address* – “placed greater emphasis on the contributions of religion to virtue and hence to republican citizenship.” “The teachings of religion, taken as a whole, tend to foster the virtues on which a democratic republic depends”. Net als de Tocqueville en anderen, ging hij uit van een “happy coincidence” van religieuze vrijheid en goed burgerschap. Het gaat hier om een “*salutary*” of “*happy accomodation*” tussen religies en democratieën in plaats van ‘separacionistische’ of ‘anti-majoritaristische’ opties (McConnell 2000:96ff; zie Miller 1985:244, Delfiner 1966:317f, Spinner-Halev 2000:87ff).

Sinds de 18^{de} eeuw is deze liberalisering en democratisering van het protestantisme, in het bijzonder van het Calvinisme en het Lutheranisme, de dominante interpretatie geworden, hoewel ze hevig bestreden werd door ernstige Calvinistische hervormers vanaf de 17^{de} eeuw.

Tijdens de *derde stap*, die veel later en brozer was, leerde het katholicisme dezelfde les. In de jaren 1880 verdedigden de conservatieve katholieke bisschoppen in de Verenigde Staten nog altijd de these dat de “ideal situation could only be an established church in a confessional state” (Casanova 1994: 182). De ‘Amerikanisten’, die de antithese verdedigden dat “the principles of the Church are in thorough harmony with the interests of the Republic”, konden nog steeds geen theologische argumentatie voor democratie, vrijheid van religie en *disestablishment* geven. Uiteindelijk werd deze denkwijze door het katholieke *aggiornamento* uitgesproken voor en tijdens het Tweede Vaticaans Concilie¹⁹, maar het werd nog bestreden tijdens recente pontificaten.

Dit theoretische leerproces is op grote schaal gestimuleerd door *institutionele condities* - de transformatie-effecten van het Amerikaanse constitutionalisme op de Amerikaanse katholieke kerk (Macedo 1998:65ff). Kalyvas heeft uitstekend laten zien hoe de ontwikkeling van katholieke politieke partijen in *Europa*, op paradoxale wijze bijgedragen

¹⁹ Amerikaanse bisschoppen als Murray speelden een belangrijke rol in dit leerproces (Casanova 1994; J. Cohen 2004:5, 14f; Rawls 1993: 60ff; Weithman 1997: 7; Galanter 1966:289f).

hebben aan het liberaler maken van het katholicisme en het uitbreiden en consolideren van democratie. Het katholicisme in de 18^{de} en 19^{de} eeuw in Europa was fundamentalistisch, althans ten aanzien van de officiële doctrine en praktijk van de kerk. Kerkprivileges en religieus onderwijs in het bijzonder, werden op grote schaal aangevallen door liberale secularisten sinds ongeveer 1848. Dit lokte katholieke mobilisatie uit als contrarevolutionaire reactie tegen liberalistisch secularisme en het versterkte de nogal fundamentalistische houding van het katholicisme. Over het algemeen is “an open attack against religion” “more likely to reinforce popular religious devotion” (Kalyvas 1996:261). Daaropvolgend ontstond een kwetsbare relatie tussen de katholieke kerk – intern verdeeld langs twee cruciale lijnen: nationaal en hiërarchisch (lagere geestelijken stonden vaak tegenover paus en bisschoppen) –, en de zich ontwikkelende katholieke beweging (Katholieke Actie), vele katholieke organisaties in de burgermaatschappij (*civil society*) en, uiteindelijk, katholieke politieke partijen. De toenemende betrokkenheid, participatie van leken en het vertrouwen op leken, gaf ze onbedoeld macht, zelfs binnen de katholieke kerk. De leiders van katholieke partijen vormden belangrijke contra-elites tegen geestelijke elites, en katholieke partijen werden uiteindelijk steeds onafhankelijker van de kerk.

Het oorspronkelijke politieke project was fundamentalistisch en openlijk theocratisch, onvermurwbaar, integralistisch en intolerant (zie Kalyvas 1996:258f).

Naturally, such an ideology lends itself easily to theorizing about the antithetical relationship of religion (particularly Catholicism) and democracy. Indeed, it has been repeatedly argued that the ‘injection of religion into political controversies tends to hamper working out the pragmatic accommodations needed by a functioning democracy’ (Reichley); that Catholicism ‘was associated with the absence of democracy or with limited or late democratic development’ (Huntington 1991); and that it ‘appeared antithetical to democracy in pre-World-War II Europe’ (Lipset et al). Yet political Catholicism mediated by confessional parties proved to be a factor of mass incorporation and democratic consolidation. No confessional party sought to impose a dominant religious identity on civil society. As Suzanne Berger notes: ‘Paradoxically, despite the church’s hostility to the state... its impact was in many ways to consolidate and stabilize the political and social order’.” (Kalyvas 1996:258f). “By transforming themselves, they transformed their political and societal environment in ways that were hardly anticipated: democracy in Europe was often expanded and consolidated by its enemies. This lesson should not be lost, especially among those studying the challengers facing democratic transition and consolidation in the contemporary world (ibid: 264).

Fundamentalistische religies die in gevestigde liberale democratieën als de V.S. opereerden onder voorwaarden van meer-partijen-concurrentie staan zodoende onder transformerende druk van buitenaf die zal helpen om ze uiteindelijk van binnenuit te liberaliseren en misschien zelfs van binnenuit te democratiseren.²⁰ “The ‘Christian people’ as Poulat (1982:224) points out, changed: after having remained ‘on their knees’ *within* the church, they had to stand up and defend religion *outside* the church” (Kalyvas 1996:246). Deze *grass roots* participatie in het herinterpreteren van het katholicisme

had uiteindelijk een blijvende impact op de Kerk zelf. “The democratic evolution of the Catholic movement is all the more puzzling because the church accepted democracy far later: the Vatican ceased combat and silently began to tolerate modern democracy only in 1918, while official acceptance came only in the 1944 Christmas address of Pius XII” (Horner 1987: 34f).^{21, 22}

Niet alle secularisten geloven echter dat deze transformaties van de christelijke kerken en denominaties betrouwbaar of degelijk zijn en niet slechts strategisch. Wat moderne gelovigen en theologen ook zeggen, ze houden nog steeds vol dat elke religie inherent intolerant is omdat de religie moet reageren op de menselijke behoeften “to be led, to be told what is right, and to be relieved of the burdens of its own conscience”. Religie “must proclaim its infallibility and universality. It must be dogmatic and authoritarian; for if it were to express self-doubt, it would no longer possess the claim to certainty that makes it attractive” (Marshall 1993:852, 854).²³ Religie blijft voor velen fundamenteel incompatibel met de intellectuele hoeksteen van een modern democratische staat, namelijk dat er geen “sacrosanct principles or unquestioned truths” bestaan. Religies zouden onverenigbaar zijn met de “anti-authoritarian mindset” waarvan democratie afhankelijk is (zie Grey geciteerd in McConnell 1992:739). Religieuze accommodatie wordt beschouwd als een bedreiging van het project van constitutionele democratie, dat afhangt van het vermogen van burgers om onafhankelijk en kritisch te oordelen over beleid en leiders. Religieuze instellingen en leiders claimen immers goddelijke inspiratie en ontmoedigen hierdoor vormen van scepticisme en twijfel. Ze vereisen absolute gehoorzaamheid, een houding dus die haaks staat op de houding die het liberale beslissingsproces vereist (zie Lupu geciteerd in McConnell 1992:738f).

Dit secularistische wantrouwen²⁴ is bekend van Rousseau, die als eerste duidelijk het probleem van burgerschapsambigüiteit gearticuleerd heeft. Omdat hij religie problematisch en verstorend vond, raadde hij de democratische staat aan om religie te onderdrukken. Om te garanderen dat de verplichting tegenover de staat boven die ten aanzien van de religie zou staan, moest een nieuwe *civiele* religie worden ingevoerd. (zie McConnell 2000:92f, 99).²⁵ Deze *vierde* theoretische reactie op het probleem van burgerschapsambigüiteit door politieke theoretici laat terecht zien wat het belang is van civiele en democratische deugden en gewoonten. Ze is echter misleidend op twee manieren: in tegenstelling tot de positie van Washington en de Tocqueville neemt ze aan dat alle religies in dit opzicht schadelijk zijn en dat diepgaande “liberal and democratic congruence” vereist is (Rosenblum 1998). In dit opzicht is ze – in tegenstelling tot Madisons positie – in conflict met vrijheid van geweten en expressie.²⁶

²⁰ De specifieke voordelen van *Associatieve Democratie* in dit opzicht zijn (Bader 2007, Part IV): (i) als een *non-establishment* optie, zou het kunnen helpen om de ontwikkeling van religieuze politieke partijen te voorkomen; (ii) als een variant op Democratisch Institutioneel Pluralisme staat het aparte religieuze organisaties in het openbare leven toe, religieuze politieke partijen in het bijzonder, en verhoogt het de kansen op midden- en lange-termijn leren door fundamentalistische religies die tegen hun oorspronkelijke intenties en doelen ingaan (lessen die door Kalyvas inzichtelijk gemaakt zijn).

²¹ Het is belangrijk hier op te merken dat katholicisme *liberaliseren* niet hetzelfde is als het *democratiseren*: “Liberal Catholics were hostile to mass organization as a method of political action and to ultramontanism as an ideology. Their ‘creed was political moderation, parliamentarism, liberal constitutionalism, and a basic (though increasingly disillusioned) conviction of the compatibility of modern society and Catholicism in a liberal, Christian state...’ (Grubb 1977:368).” (geciteerd door Kalyvas 1996:259). Dat de katholieke Kerk, uiteindelijk, liberalisme en democratie in de staat accepteert, houdt echter geen acceptatie binnen de kerk in.

Uit deze beknopte discussie van ontwikkelingen in ‘het Westen’ zijn twee lessen te leren.

Ten eerste, de verhouding tussen religies en democratie hangt overduidelijk af van *welke religies en welke democratie* we voor ogen hebben. In de Verenigde Staten waren protestantse religies niet alleen verenigbaar met de liberale democratie, ze waren historisch gezien ook de belangrijkste intellectuele en gedragsmatige drijfveren (Madison, Jefferson en Washington waren praktiserende christenen). Zowel het radicaal secularistische en atheïstische karakter van de Franse Verlichtingsfilosofie als het feit dat er in Frankrijk liberaal-democratische instituties opgebouwd moesten worden tegen het felle en langdurige verzet van de godsdienst moet dan weer verklaard worden tegen de achtergrond van de dominantie van het fundamentalistische katholicisme in Frankrijk.²⁷ Ten tweede: dat christelijke religies (staatskerken in het bijzonder) geleerd hebben om democratie de prioriteit te geven is slechts het resultaat van *langdurig conflict* (Bielefeldt 2000: 100). Protestantse denominaties en vrije kerken die onder de condities van een staatskerk leefden, hebben dit veel eerder door pijnlijke ervaringen geleerd dan Lutheraanse en, in het bijzonder, katholieke en orthodoxe staatskerken. Echter, onder de condities van liberaal-democratische constitutionele staten, hebben zelfs kerken die zichzelf zien als ‘de bewaarders van goddelijke waarheid’ geleerd om te aanvaarden dat, als het aankomt op publieke democratisch besluitvorming en stemming, ‘dwalingen’ dezelfde rechten hebben als ‘hun’ waarheid, in plaats van ‘geen rechten’ te hebben (Cohen 2004; Galanter 1966: 289f; Rawls 1993: 60ff; Weithman 1997: 7).

²² Helaas is de analyse van Kalyvas misleidend door onkritische secularistische terminologie: het ‘confessionele dilemma’ (241) vereist niet ‘seculiere organisaties met seculiere prioriteiten’ (242), maar ‘ontkierlikalisering’ in de organisatie. De vereiste herinterpretatie van het katholicisme en het herdefiniëren van de confessionele identiteit zou ook niet gezien moeten worden als ‘een seculiere ideologie’ (247) en het loskoppelen van alle religie (245). Tot slot, het ‘politiseren van religie heeft bijgedragen aan de secularisering van de politiek’ (245, 260), slechts als men liberale democratische instituties en politiek seculier noemt, maar dan regeert het secularisme per definitie, terwijl het daadwerkelijk opnemen van (getransformeerde) religieuze stemmen in het democratische politieke proces de laatstgenoemde meerstemmiger en juist minder ‘seculier’ maakt. ‘Secularisme’ is, zeker, niet het enige antwoord op religieus fundamentalisme. De ‘secularisme’-terminologie heeft duidelijk ook misleidende gevolgen voor het analyseren van islamitische democratische partijen in Turkije (zie WRR 2004; Zürcher/v.d. Linden 2004) en Arabische landen (zie Al-Azm 1996) en ook voor sommige varianten van een ‘Europese Islam’ (zie hieronder). Zowel de politieke protagonisten (zoals Erdogan) en de sociale wetenschappers gebruiken onproblematische de taal van ‘secularisme’ terwijl het voor de hand ligt dat, in het Turks geval, Kemalistisch secularisme autoritair en elitair geweest is en dat recente Islamitische politieke partijen geleerd hebben van democratisering te profiteren en deze te verdedigen (weer een uitstekend voorbeeld van de sluwheid van de institutionele rede). Eisenlohr (2006 pass.) verwacht eveneens minimale liberale moraliteit met seculiere moraliteit en noemt alle projecten van multi-religieuze *nation-building* die een garantie bieden voor relationele staatsneutraliteit en eerlijke, vredige coëxistentie (en hun *common ground* rechtvaardigingen in de Ghandiaanse traditie) domweg ‘seculiere’ projecten.

²³ Zie ook Margalit 1996: 149f; Greenawalt 1995:69f. In een andere context (Bader 2007b) hoop ik duidelijk gemaakt te hebben dat ‘secularisten’ van alle soorten eveneens hun ‘behoefte’ aan zekerheid en macht moeten intomen (de ‘donkere’ zijde van de wetenschap die volledig verwaarloosd wordt door Marshall).

²⁴ Zelfs gedeeld door Walzer (1997:66-71, 81) en Habermas (zie de kritiek in Shaw 1999). Habermas heeft zijn positie intussen slechts lichtelijk bijgesteld (zie 2001:22).

4. Islam en de liberale democratie

Als men onderkent dat een dergelijk leren mogelijk is (en is geweest) voor christelijke denominaties in het Westen, waarom zou het dan onmogelijk zijn voor ‘de rest’, in het bijzonder voor de *islam*? Het idee van ‘radicaal verschil’ wordt in de huidige context agressief verdedigd door Picht, Fikentscher, Huntington, Tibi en veel anderen.²⁸ Het zou evident moeten zijn dat er nooit een inherente neiging is geweest richting fatsoenlijke en democratische samenlevingen in het Westen, laat staan dat moderne liberale democratie en moderne mensenrechten (of, wat dat aangaat, modern kapitalisme) het noodzakelijke resultaat zouden zijn geweest van het christendom of jodendom of de ‘Occidentale beschaving’. Zoals geleerden in vergelijkende geschiedenis als Weber, Hintze, Brunner en vele anderen overduidelijk gedemonstreerd hebben, zijn deze nieuwe instituties het resultaat van een contingente configuratie van constellaties en niet van een diepere logica die inherent is aan ‘cultuur’ of ‘religie’.²⁹ Het feit dat dit uiteindelijk niet op interne wijze gebeurd is in de ‘islamitische wereld’ heeft niets te maken met de islam maar met economie en politiek. In dezelfde lijn: Waarom zou(den) ‘islam(s)’ niet dezelfde lessen leren die christelijke denominaties, uiteindelijk en pijnlijk, geleerd hebben?

Deze ontkenning is in het bijzonder verbazend om de volgende vier redenen.

- (1) De islam, vergeleken met het katholicisme en het orthodoxe christendom, is veel *minder centraal en hiërarchisch georganiseerd*, kent Paus noch ‘kerk’, en veronderstelt een directe en gelijke relatie van elke gelovige tot God.³⁰

²⁵ Rousseau heeft overtuigend beargumenteerd dat geen van de drie *oude* vormen van religie (*religie van de priester, religie van de burger, religie van de mens*) aan de voorwaarden voldoet voor een goed beleid (zie Casanova 1994:58ff, zie Bader 1999: 627). Zelfs de meest aantrekkelijke, de ‘*religie van de mens*’ is politiek nutteloos omdat het geen connectie heeft met het politieke en daarom niets aan het samenleven kan toevoegen. Het heeft zelfs eerder de neiging om republikeinse deugden te ondermijnen. Rousseau zelf lost het dilemma op door tegelijk (maar inconsistent) het moderne recht op godsdienstvrijheid te bevestigen én de nood aan een zuiver burgerlijke religie. Volgens Casanova reproduceren Durkheim en Bellah slechts de oude onopgeloste spanningen in een nieuwe sociologische taal. Casanova denkt dat deze spanningen niet op te lossen zijn ‘either politically at the state level as a force integrating normatively the political community or sociologically at the societal level as a force integrating normatively the societal community’ omdat in beide opzichten zo’n ‘civil religion is unlikely to reappear in modern societies’. ‘The concept of “civil religion” ought to be reformulated from the state or societal community level to the level of civil society’ (Casanova 1994:60, 61, zie 218f). Voor mij blijft het onduidelijk hoe de spanning tussen particularisme en universalisme opgelost wordt door een civiele religie op het niveau van *civil society*. Ze lijkt slechts gereproduceerd te worden in de confrontatie tussen ‘nationale’ en ‘transnationale’ versies van *civil society* zelf.

²⁶ Ik onderzoek hier hoe religies reageren op religieuze diversiteit, de eisen van de staat en van liberaal-democratische politiek. Religies kunnen de Rousseau-optie duidelijk niet accepteren en hebben problemen met Jeffersoniaans separationisme als ze niet hun bestaansrecht willen opofferen. McConnell ziet ook in dat “none of the answers will satisfy all legitimate demands, all come at a price” (100). In een vergelijking van het verschil tussen Rousseau en Washington, merkt hij terecht op dat Rousseau veel diepere en dikkere concepten van de samenleving en solidariteit vereist, terwijl Washington “desired only enough virtue to allow republican institutions to work” (98). Dit wijst al op een belangrijk probleem: hoe een goede balans te vinden tussen ‘de scholen van democratie’ en associatieve religieuze vrijheid (Bader 2007, chaps. 4 en 10). Het belangrijke, uiteraard, is niet of instituties (families, scholen, werkplekken, organisaties, etc.) seculier of religieus zijn, maar of ze het praktisch leren van minimaal vereiste civiele en/of democratische deugden toelaten.

²⁷ Zie Bader 2007, chaps. 1.3.2 en 3.1.1; Willems 2003:25f, McConnell 2000, en Rawls 1999:176.

- (2) Gedeeltelijk om deze reden, is de *differentiatie* tussen politiek beleid en religie veel uitgesprokener geweest in *Moslimrijken*. Deze institutionele differentiatie begon al in de 7^{de} eeuw, beginnend met de *Omajjaden* en is tegengehouden door de *Abbasiden* die probeerden de islam om redenen van staatsraison te instrumentalisieren. De scheiding is volledig ontwikkeld in het Westelijk Keizerrijk door de *Almoraviden* en *Almohaden*, doorgestaan zelfs in het *Mogoolrijk* en is, opnieuw, volledig ontwikkeld in het late *Ottomaanse* keizerrijk in analogie met Europese, in het bijzonder Franse en Zwitserse modellen.³¹
- (3) Fatsoenlijke *regimes van tolerantie* (van de drie ‘religies van het boek’) en verbaazingwekkende *praktijken van alledaagse tolerantie* die verder gingen dan elke vergelijkbare praktijk in de toenmalige christelijke wereld, zijn ontwikkeld in *al-Andalus* en in het Millet-systeem in het late Ottomaanse Rijk.³²
- (4) Naast deze praktische en institutionele aspecten, die, zoals, gezegd de belangrijkste zijn, is de ‘oorspronkelijke’ *leer* minstens zo universeel en is de sociale ethiek van de islam minstens zo egalitair als de christelijke. Er was bovendien een streven naar de gelijkheid van de seksen.³³ Er is een lange en rijke traditie van strijdige interpretaties door scholen van juristen, theologen en filosofen.³⁴ Een aantal van deze theoretische interpretaties zijn redelijk radicaal geweest: bijvoorbeeld, het duidelijke onderscheid tussen de *shari’a* en de islamitische wet (*fiqh*), de interpretatie van de *shari’a* als een universalistische, egalitaire en solidaristische ethiek, en het ‘rationalisme’ van de *mu’tazila theologen* (9de en 10de eeuw), die stonden op de absolute transcendentie van Allah, op zo’n radicale wijze dat God niet eens kon spreken (omdat spreken geen eigenschap kan zijn van een transcendent wezen), zodat zelfs de Qur’an als het woord van God niet eeuwig of identiek aan zijn

²⁸ Cassanova (2005:11,26f) heeft de dominante varianten van het anti-islam syndroom in Europa geanalyseerd (in de VS is het discours verschillend), waar ondanks alle verschillen “anti-immigrant xenophobic nativism, secularist anti-religious prejudices, liberal-feminist critiques of Muslim patriarchal fundamentalism, and the fear of Islamist terrorist networks, are being fused indiscriminately (...) into a uniform anti-Muslim discourse which practically precludes the kind of mutual accommodation between immigrant groups and host societies that is necessary for successful immigrant incorporation. The parallels with Protestant-republican anti-Catholic nativism in mid-19th America are indeed striking” (ook het katholicisme werd gezien als onverenigbaar met moderne democratie en individuele vrijheden). “Today’s totalizing discourse on Islam as an essentially anti-modern, fundamentalist, illiberal and undemocratic religion and culture echoes the 19th century discourse on Catholicism”.

²⁹ Weber 1972, Eisenstadt 2000 en Unger 1987 III en Stepan 2000: 44 tegen de ‘illusie van unieke stichtingscondities’. Bielefeldt heeft weldoordachte kritiek gegeven op zowel ‘cultureel of religieus essentialisme’ (2000:94ff; 1998: chap. 5) als op de radicale verwerping ervan (2000:114). Zijn eigen idee van een “retrospective critical connection” is productief, omdat het in lijn is met moderne hermeneutiek maar ook kritisch is tegenover cultuurrelativisme en het idee van een totale kloof tussen ‘tradities’ en ‘moderniteit’, particularisme en gestipuleerd universalisme.

³⁰ In zijn vergelijking tussen de katholieke partij in België in de late 19de eeuw en de FIS in Algerije, merkt Kalyvas een fijne paradox op: “the centralized, autocratic, and hierarchical organization of Catholicism allowed moderate Catholics to solve their commitment problem, while the absence of a comparable structure in Algeria contributed to the inability of the moderate FIS leadership credibly to signal its future intentions. It is indeed ironic that Islam’s open, decentralized, and more democratic structure eventually contributed to the failure of democratization, while the autocratic organization of the Catholic Church facilitated a democratic outcome.” (2000:390)

³¹ Zie Adanir/Faroqhi 2002, Zürcher/v.d. Linden 2004; WRR 2004:41-5; Mazower 2005. Als men een dergelijke staat een ‘seculiere’ staat wil noemen (zoals Zürcher/v.d. Linden 2004, WRR 2004: chapter 3), dan hoeft institutioneel ‘secularisme’ niet van buiten geïntroduceerd te worden in de Islamitische traditie.

essentie kon zijn omdat het door mensen is gemaakt. Ze verwierpen elke vorm van predestinatie en ontwikkelden een theorie van ‘ethisch rationalisme’, vergelijkbaar met de veel latere theorieën van Bayle of Spinoza: voor hun kennis van goed en kwaad hebben mensen geen religieuze wetten of openbaring nodig maar kunnen ze vertrouwen op de menselijke rede alleen. Menselijke wezens hebben een vrije wil (*ikhitiyar*) en zijn individueel verantwoordelijk voor hun keuzes en daden (*tawallud*).³⁵

Nu ongeveer een eeuw al, is een dergelijk leerproces duidelijk opnieuw gaande binnen islamitische landen en, recenter, onder islamitische geleerden in verschillende Europese landen en Noord-Amerika. Ik zal hier slechts een aantal manieren van *theoretisch leren* samenvatten, onderscheiden door Bielefeldt, en zet instituties en praktijken verder tussen haakjes.

- (i) *Pragmatische hervormingen binnen het raamwerk van de shari'a*. “From early on, Islamic scholars had to face the problem that legal norms and institutions of non-Islamic origin played a role, sometimes an important one, in Muslim societies” (Bielefeldt 2000: 106). Een aantal ‘puriteinse’ *shari'a*-scholen uitgezonderd, “flexible interpretation and pragmatic application of the normative rules always have accommodated moderate reforms. As a result, within most shari'a schools, a tradition of humanitarian pragmatism has developed”, en deze is “typical of large currents within Islam today”.³⁶ Het “permits taking steps toward a gradual reconciliation with modern ideas of freedom and equality” (106).
- (ii) *Kritische herconceptualisering van de shari'a*. Liberale islamitische intellectuelen zijn niet tevreden met pragmatische hervormingen. Ze eisen een openlijke

³² Bader 2007: 196f, Adanir 2000. Praktijken van tolerantie zijn gebaseerd geweest op theologische redenen tegen intolerantie, vervolging en opgelegde bekering (omdat ‘in religie geen dwang bestaat’). In de praktijk was coëxistentie niet voorbehouden aan *dhimmi* maar bestond ze ook tussen moslims en leden van andere religies zoals hindoes, sikhs, zoroastrianen in India.

³³ Leila Ahmed heeft de invloed geanalyseerd van de dominante sekserelaties in het pre-islamitische Arabië (1992:41; 62) op de rol van “Women in the rise of Islam” (chapter 3), in de Koraanse verzen in Mekka, in Medina en de *hadith*, in “The Transitional Age” (chap. 4) en in het tijdperk van de Abbasiden (chap. 5). In dit “process of diminution of the liberties of women as Islam became established” werd de rol van vrouwen meer vergelijkbaar met die in het Jodendom en zelfs in de Zoroastriaanse religie. “Islam’s ethical vision, which is stubbornly egalitarian, including with respect to the sexes, is thus in tension with, and might even be said to subvert, the hierarchical structure of marriage pragmatically instituted in the first Islamic society. The tensions between the pragmatic and ethical perspective, both forming part of Islam, can be detected even in the Qur’an” (63).

³⁴ Zie voor de strijdende *shari'a*-scholen of *madhhabs* (hanafisten, malikisten, sjafisten, hanbalisten, zahiristen): Schacht 1964:6-111, Peters 1998, Bowen 2002, WRR 2006.

³⁵ Zie Leezenberg 2001: 60ff. Helaas is deze lange traditie verwaarloosd in het prijswaardige overzicht van de WRR (2006, hoofdstuk 2). Het is niet verbazend dat ze geprezen werden door 19de eeuwse Europeanen en, recenter, door islamitische modernisten als de eerste vrijdenkers in de islam die door hun geloof in de rede en de vrije wil symbool kunnen staan voor intellectuele vrijheid en moderniteit. Het feit echter dat deze intellectuele oefening niet bepalend is geweest in de moslim traditie laat opnieuw zien dat het attitudeel leren belangrijker zou kunnen zijn dan theoretisch leren. Hun begrip van de rede, de vrije wil en verantwoordelijkheid had invloed op de politieke ethiek van Farabi (Leezenberg 103) en verleide hem tot een filosoof-koning claim in de Platoonse traditie. Dit ‘elitair rationalisme’ wordt gedeeld door Ibn Rushd, hoewel hij het oneens was met de van religie onafhankelijke macht van de menselijke rede (190f). Net als in de christelijke traditie is rationalisme op geen enkele manier intiem verbonden met tolerantie en democratie, nog een reden waarom men, ook in de islamitische traditie, een duidelijker onderscheid zou moeten maken tussen ‘rationalisering’ of ‘modernisering’ enerzijds en ‘rule of law’ en ‘democratie’ anderzijds.

kritiek op de islamitische *shari'a* “that is meant to lead to a thoroughly revised understanding of the main sources of the shari'a, namely the Qur'an and the Sunna” (108). Zoals hun liberale theologische broers en zussen in de christelijke traditie, gebruiken ze historisch-kritische en hermeneutische methodes in een poging aan te tonen dat de oorspronkelijke normatieve aanbevelingen of de “spirit of the Qur'anic legislation” (Rahman 1966:39) bevrijd moet worden van de voor het grootste deel middeleeuwse wettelijke casuïstiek; dat de kern van de *shari'a* – geopenbaarde ethische aanbevelingen – niet gelijkgesteld kan worden met traditionele jurisprudentie (*fiqh*) (Ashmawy). Dit werd gedaan zodat de islamitische wet geanalyseerd kan worden als de uitkomst van de menselijke geschiedenis met al zijn toevalligheden en dit schiep de conceptuele ruimte voor historische kritiek en liberaal democratische politieke hervormingen; dat de ‘eeuwige’ ethische kern van de islam menselijke waardigheid benadrukt, vrijheid en gelijkheid in het algemeen (An-Na'im 1990³⁷, Abu Zaid), tussen de seksen in het bijzonder (Hassan, Othman, Mernissi)³⁸ en met volledige religieuze vrijheid voorbij de grenzen van traditionele islamitische tolerantie (Talbi, zoals Madison).

- (iii) *Politiek Secularisme in de islam of minimale institutionele differentiatie tussen staat en religie* (de twee autonomieën zowel als individuele en collectieve tolerantie). Abdarraziq (1925) heeft laten zien dat de Qur'an geen gedetailleerde aanwijzingen bevat over hoe een staat te bouwen en besturen. Hij onderscheidt helder de profetische van de politieke rol van Mohammed. De politieke rol was voornamelijk ingegeven door de historische omstandigheden van de eerste islamitische gemeenschappen in Medina. Hoewel de profeet geen allusie maakt op een islamitische staat is het toch een erg belangrijk thema geworden. Hij stelt dat de pretentie van religieuze autoriteit van de kaliefen een climax bereikt in de titel ‘Gods schaduw op aarde’. Dit komt neer op idolatrie en hij concludeert dat “the end of the caliphate, far from being a religious disaster, can indeed be appreciated as a liberation of Islam: ‘Muslims are free to demolish this worn-out system (and) to establish the bases of their kingdom and the organization of their state according

³⁶ Zie voorbeelden van zo'n “reworking” van “fiqh to fit France” (Bowen 2003:333-36) en Indonesië (Bowen 2002). Zie ook Saeed's informatieve typologie (2005).

³⁷ Zie het interview van An-Na'im in Noor 2002:5-14; Anwar Ibrahim 1991 (geciteerd in Mandaville 2001:140); Rawls 1999:151, Schwartzman 2005: 697ff. Zie Bowen 2003:337 voor het onderscheid van de veertiende-eeuwse geleerde al-Shatabi tussen de tijdloze principes (*maqasid*) en de historische veranderlijke *fiqh*. “Reasoning from Islamic Principles” (337ff) wordt effectief gedaan door Tariq Ramadan en de directeur van de moskee van Bordeaux, Tareq Oubrou (341f). Naar mijn mening zou het belangrijk zijn voor tweede generatie islamitische intellectuelen om de dubbele druk te weerstaan richting een fundament van ‘onafhankelijke seculiere ethiek’ en richting een ‘protestantisering’ van de islam: ze zouden zelfbewust de ethische kern van de islam kunnen verdedigen en weerstand kunnen bieden tegen de *geloof-gecentreerde en gedeculturaliseerde* versie van de islam die als remedie voorgesteld wordt door Roy, 2002; Charles Taylor 2002. Beide verwerpingen lijken makkelijker in de Amerikaanse context, vergeleken met Frankrijk waar de druk op islamitisch intellectuelen om een “civic Islam” te definiëren in seculiere termen onweersstaanbaar hoog lijkt. Iquioussen “provisionally concludes that Muslims have to be ‘secular citizens’ (des citoyens laïques) and put religion aside” (geciteerd Peter 2004: 24). Peter zelf gaat uit van een “need to translate religious convictions into a secular language and the need to secularize certain domains of life” (25, zie 4). Tweede-generatie Moslms in Frankrijk zouden kunnen leren van Christelijke en Islamitische theologen dat het onderschrijven van de prioriteit voor democratie het niet noodzakelijk maakt om een of andere versie van secularisme te onderschrijven.

³⁸ Ahmed (1992:21ff) benadrukt de belangrijke rol van feministische schrijvers als Alifa Rifaat, Andree Chedid and Nawal El-Saadawi. Zie ook Mandaville 2001: 4, 141ff.

to more recent conceptions” (Bielefeldt 2000: 113). Zoals vroege protestantse kritieken op de gevestigde orde, heeft Ashmawy het verwarren van religie en staatspolitiek een ‘perverseiteit’ genoemd omdat het voor beiden destructief is.

it debases religion by rendering it an instrument of everyday power politics, and it necessarily results in a problematic sacralization of politics that itself is thereby shielded against critical public discourse. Whereas theocracy, in which earthly rulers claim a quasi-divine authority, comes close to polytheism, the monotheistic dogma of Islam demands a clear conceptual and institutional distinction between state and religion.” (Bielefeldt 2000:113).

De antithese van ‘goddelijke’ tegenover ‘menselijke wet’ wordt door Zakariya ontmaskerd als een ideologisch construct:

The real alternative is not one between divine law and human law. It is the alternative between two versions of human law, one of which admits frankly to be human whereas the other version pretends to speak in the name of divine revelation. This latter version of human law is dangerous because it tends to base its particular positions on divine law, thus attributing to its passions and errors a sacredness and infallibility to which it has no title. (1989:115, my translation)

Bielefeldt onderkent dat ‘politiek secularisme’ geen populaire positie is en dat zelfs liberale moslims in het algemeen aarzelen om met seculiere concepten in te stemmen (112) maar hij neemt onterecht aan dat ze ‘politiek secularisme’ zouden moeten onderschrijven. Ik geloof dat ze eerder de ‘twee autonomieën en toleranties’ zouden moeten onderschrijven en, veeleisender, ook de prioriteit van democratie (zie uitgebreid Bader 2007, chap. 3).³⁹ Het gebruik van de taal van ‘secularisme’ is nogal misleidend, in het bijzonder voor hun doelen.

Zulke theoretische leerprocessen – die de islam liberaler en democratischer maken van binnenuit – vinden plaats in zowel Moslimlanden als in landen die een grote instroom van islamitische immigranten hebben. Deze discussies, net zoals hun liberale christelijke theologische tegenhangers, zijn in toenemende mate verbonden met, en hebben een

³⁹ Verschillende politiek filosofen in de islamitische traditie proberen drie basisprincipes te ontwikkelen: (i) *Tawhid* (de Eenheid van God), (ii) *Risala* (Profeetschap), en (iii) *Khalifa* (Kalifaat) op democratische wijze (Esposito 1996:23ff; zie uitgebreid Abou El Fadl 2001, 2002; WRR 2006:35-53; Bayat 2007). De serieuze spanningen worden vooral zichtbaar in pogingen om *tawhid* (opgevat als de volledige monotheïstische ‘soevereiniteit van God’ in tegenstelling tot enige notie van ‘de soevereiniteit van de mens’) te combineren met betekenisvolle noties van democratie. De poging een ‘theo-democratie’ te ontwikkelen (in tegenstelling tot een ‘theocratie’ in de Europese stijl en ‘seculiere Westerse democratie’) “under the suzerainty of God” (24) moet gebruik maken van een zeer flexibele en dynamische interpretatie van *khalifa* (als secundant, vertegenwoordiger, agent van God op aarde, of “viceregency” beperkt door een uitgebreide interpretatie van *ijtihad* (het onafhankelijke interpreterende oordeel van elke Moslim als capabel en gekwalificeerd om een mening te geven als gelijke). Bovendien worden de noties van *shura* (consultatie) en van *ijma* (consensus) op een democratische manier gemobiliseerd als wederzijds advies door allen en als een consensus de niet ingeperkt wordt door “learned scholars” (28). Bovenop dit conceptuele verbinden en herscheppen, is het belangrijkste aspect voor het ontwikkelen van elke betekenisvolle notie van een authentieke islamitische democratie overduidelijk “an adaptation of either the ethical and legal precepts of Islam, or the attitudes and institutions of traditional society, to democracy” (Hamid Enayat, geciteerd op p. 31).

wederzijdse impact op elkaar (Mandaville 2001, ch. 3 & 4). Deze internationalisering en globalisering van het islamitische discours voorkomt echter niet de ontwikkeling van vele ‘nationaal gekleurde’ islams (meervoud). De invloed van uiteenlopende institutionele en politieke kansenstructuren laat theoretisch verwachten, en het eerste empirische onderzoek laat dit daadwerkelijk zien, dat accommodatie van de islam verschillende vormen aanneemt in Frankrijk, Duitsland, het Verenigd Koninkrijk en de V.S. (Koenig 2003, Fetzer & Soper 2005, Bader 2007c, Maussen 2007a). In dit opzicht is de islam net zo gecontextualiseerd als het christendom altijd al is geweest (bijvoorbeeld, de Amerikaanse en Nederlandse katholieke bisschoppen vergeleken met de Poolse en Ierse).

Net als bij het christendom, is theoretisch en praktisch leren afhankelijk van institutionele condities, en vooral van de aan- of afwezigheid van liberaal-democratische constitutionele staten. Om historisch contingente redenen kwamen moderne democratieën op in het Westen, niet in landen met islamitische meerderheden. Volgens de *Freedom House* classificatie kunnen, van de 43 landen met Moslimmeerderheden, slechts zeven als min of meer stabiele en gevestigde liberale democratieën geclassificeerd worden, maar geen van deze in Arabische landen met sterke patriarchale sociale ordes en politieke autocratieën (Brumberg 2003, Minkenberg 2007). De institutionele druk tot democratische transformatie van de islam(s) die te zien is in landen als Turkije en Indonesië en, uiteraard, bij islamitische minderheden in het Westen, is daar afwezig en dit kan niet worden verklaard door ‘de islam’. ‘Als de politieke omstandigheden juist waren geweest’ (Ahmed 1992: 229)⁴⁰, zouden we kunnen verwachten en gedeeltelijk zien dat liberaal-democratische instituties hun disciplinerende werk doen en zo een bijdrage leveren aan het beter verenigbaar maken van de islam met minimaal opgevatte liberale democratie. Een fraai voorbeeld van de paradoxale aard van de sluwheid van de institutionele rede in meer-partijen-systemen is dat islamitische, politiek fundamentalistische partijen in Turkije (zoals hun confessionele zusterpartijen in Europa) opkwamen als reactie op (autoritair en elitair Kemalistisch) secularisme, maar geleerd hebben om hun profijt te doen met democratie en haar uiteindelijk te verdedigen en zodoende een bijdrage leverden aan de democratisering van Turkije.⁴¹

⁴⁰ Leila Ahmed heeft dit verschil in politieke contexten levendig aangewezen in haar grondig gecontextualiseerde interpretatie van de Islam: “If the political circumstances were right, if the societies of the Middle East were politically stable and committed to democratic pluralism (...) this could signal the beginning of a period in which the dictates and assumptions of establishment Islam are fundamentally questioned, (it) could lead to a reconceptualization of Islam as a religion and as a system of law and even perhaps to its becoming as intellectually open a system as, for many, Christianity is in many countries today. Unfortunately, the political circumstances are not right.” (1992:229f)

⁴¹ WRR 2004; Zürcher/v.d. Linden 2004; WRR 2006 en Al-Azm voor Arabische landen, in het bijzonder voor Hamas. Ahmad (2005) legt de transformatie uit van de Jamaat-e-Islami in Noord India van islamisme naar post-islamisme, vooral als gevolg van het opereren in een context van constitutionele democratie vergeleken met de autoritaire politieke systemen in Algerije en Egypte die het islamisme broeden.

5. Conclusie

Als, en in zoverre, religies geleerd hebben om de liberale democratie van binnenuit te accepteren⁴², is het duidelijk oneerlijk om door te gaan met het ‘secularistische wantrouwen’ tegen alle religies, als zouden ze inherent fundamentalistisch zijn. Men moet echter ook kijken naar de keerzijde en de prioriteit van democratie verdedigen tegen de belangrijkste religieuze en theologische tegenwerpingen, die stellen dat de publieke moraliteit van een liberale democratie onmogelijk of instabiel zou zijn zonder religie. Dat is echter een ander verhaal (Bader 1999, 2007: 122-125).

Literatuur

- ADANIR, F. (2000), ‘Religious Communities and Ethnic Groups under Imperial Sway’, ENCS Conference paper, Bremen 18-21 May.
- and FAROQHI (2002). *The Ottomans and the Balkans*. Brill, Leiden.
- AHMAD, I. (2005), *From Islamism to Post-Islamism*. PhD Thesis, Universiteit van Amsterdam.
- AHMED, L. (1992), *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven/ London.
- AL-AZM, S. J. (1996) *Kritiek op godsdienst en wetenschap. Vijf essays over islamitische cultuur*, Amsterdam
- BADER, V. (1991), *Kollektives Handeln*, Leske + Budrich, Opladen.
- (1997), ‘Ethnicity and Class’, in ISAJIW, W. (ed), *Multiculturalism in North America and Europe*, Canadian Scholar’s Press, Toronto: 103-128.
- (1999) ‘Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?’ *Political Theory* 27/5: 597 – 633.
- (2003), ‘Democratic Institutional Pluralism and Cultural Diversity’, in: JUTEAU, D./ HARZIG, C. (eds.) *The Social Construction of Diversity*, Berghahn: 131-167.
- (1999), ‘Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?’ *Political Theory* 27, 5: 597-633.
- (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

⁴² Dit zou geïnterpreteerd kunnen worden als een betreurbaar “flattening of genuine pluralism” (Shah 2000:129), maar zo’n ‘liberalisering van religie’ moet niet verward worden met een “Protestantization of Catholicism”, van het Lutheranisme (Miller 1985:274, Handy 1976:211), of van de islam, en zeker niet als een ‘secularisering van religie’.

- (2007a), 'Misrecognition, Power, and Democracy', in VAN DEN BRINK, B. & OWEN, D. (eds.) *Power and Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge: 338 – 269.
 - (2007b), 'Secularism, Public Reason or Moderately Agonistic Democracy?' in: G. LEVEY and T. MODOOD (eds.) (2007) *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*. Cambridge UP, Cambridge
 - (2007c), 'The Governance of Islam in Europe', *JEMS* 33, 6: 871 – 886.
- BAYAT, A. (2007), *Islam and Democracy*. ISIM Paper 8, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BERGER, P. and T. LUCKMANN (1987), *The Social Construction of Reality*, Harmondsworth.
- BIELEFELDT, H. (1998) *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- BIELEFELDT, H. (2000), "'Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?', *Political Theory* 28, 1: 90-121.
- BOWEN, J. (2002), *Islam, Law and Equality in Indonesia*. Cambridge University Press: Cambridge.
- (2004). 'Does French Islam Have Borders?' *American Anthropologist* 106, 1: 43-55.
- (2006) *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton UP: Princeton.
- BRUCE, S. (2004), 'Did Protestantism Create Democracy?' in ANDERSON J. (ed) (2004). *Religion, Democracy and Democratization*. Special Issue of *Democratization*. Taylor & Francis, 3-20.
- BRUMBERG, D./DIAMOND, L. (2003) Introduction, in: DIAMOND (ed), ix-xxvi
- BURG, W. van den (1998), 'Beliefs, Persons and Practices: Beyond Tolerance', *Ethical Theory and Moral Practice* 1: 227-254.
- CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago/London.
- (2005). 'Immigration and the New Religious Pluralism'. Paper Symposium: Religion and Multicultural Citizenship, Sydney July 11-13. Forthcoming in: G. LEVEY and T. MODOOD (eds.) (2007) *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*, Cambridge UP: Cambridge.
- COHEN, J. (2004), 'Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?', *The Journal of Political Philosophy* 12, 2: 190-213.
- CONNOLLY, W.E. (1995) *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (2005), *Pluralism*, Duke University Press, Durham.

- CUNNINGHAM, F. (2005), 'The Conflicting Truths of Religion and Democracy', *Social Philosophy Today* 21: 65-80.
- DELFINER, H. (1966), *Church state relations and religious instruction in the public elementary schools of Switzerland, West-Germany and the United States*. PhD.
- EI-FADL, A. (2001), *Speaking in Gods Name*, Oneworld Publications, Oxford.
- e.a. (eds.) (2002), *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston.
- EISENACH, E. J. (2000), *The Next Religious Establishment*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- EISENSTADT, S. N. (2000). *Die Vielfalt der Moderne*. Velbrück: Weilerswist.
- ESPOSITO, J. & VOLL, J. (1996), *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- FETZER, J. S. & SOPER, J. C. (2005), *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FORST, R. (2004), 'The Limits of Toleration', *Constellations* 11, 3: 3, 12-25.
- (2007), "'To tolerate means to insult": Toleration, recognition, and emancipation', in VAN DEN BRINK, B. & OWEN, D. (eds.) *Power and Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge: 215 – 237.
- GALANTER, M. (1966), 'Religious Freedoms in the United States: A Turning Point', in *Wisconsin Law Review*: 217-296.
- GALEOTTI, A. E. (1993), 'Citizenship and Equality: The Place of Toleration', *Political Theory* 21, 4: 585-605.
- (1997), 'Contemporary Pluralism and Toleration': *Ratio Juris* 10, 2: 223-235.
- GALSTON, W. (1991), *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge M.A..
- (2002), *Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2005), 'Autonomy, Accommodation, and Tolerance', *Political Theory* 33, 4: 582 – 87.
- GREENAWALT, K. (1995) *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, Oxford.
- HABERMAS, J. (2001) *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- HANDY, R. T. (1976), *A History of the Churches in the United States and Canada*, Clarendon, Oxford.
- HUNTER I. (2007), 'The Shallow Legitimacy of Secular Liberal Orders', forthcoming in: LEVEY/MODOOD (eds), *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*. Cambridge UP, Cambridge.
- ISRAEL, J. (1995), *The Dutch Republic*, Clarendon, Oxford.

- KALYVAS, S. (1996), *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca.
- KHOMYAKOV, M. (2007), 'Religious Pluralism: Paradigms of Tolerant Thinking'. Paper voor het Pisa ECPR panel, September.
- KING, P. (1998), *Toleration*. Frank Cass, London.
- KOENIG, M. (2003), *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen*. Marburg: PhD these Marburg University.
- KYMLICKA, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*. (2nd edn.), Oxford University Press, Oxford.
- LEEZENBERG, M. (2001), *Islamitische Filosofie*, Bulaaq, Amsterdam.
- LEVINSON, S. (2003), *Wrestling with Diversity*, Duke University Press, Durham.
- MACEDO, S. (1998), 'Transformative Constitutionalism and the Case of Religion,' *Political Theory*, 26, 1: 56-89.
- MANDAVILLE, P. (2001), *Transnational Muslim Politics*, Routledge, London, New York.
- MANOW, P. (2004), 'The Good, the Bad, and the Ugly'. MpfG Working Paper 04/3, September.
- MARGALIT, A. (1996), 'The Ring: On Religious Pluralism' in: D. HEID (ed) *Toleration: An Elusive View*, Princeton University Press, Princeton.
- MARTIN, D. (1990), *Tongues of Fire*, Basil Blackwell, Oxford.
- MAUSSEN, M. (2007), *The Governance of Islam in Western Europe*. IMISCOE website.
- MAZOWER, M. (2005), *Salonica*, Harper, London.
- MCCONNELL, M. (1992), 'Accommodation of Religion', in *George Washington Law Review* 60: 3, 685-742.
- (2000), 'Believers as Equal Citizens', in ROSENBLUM (ed.) *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, Princeton: 90-110.
- MILLER, W. L. (1985), *The First Liberty*, Alfred A. Knopf, Inc., New York.
- MINKENBERG, M. (2007) 'Democracy and religion', *Journal of Ethnic and Migration Studies (JEMS)* 33/6: 887-910.
- NICHOLSON, P. (1985), 'Toleration as a moral ideal', in HORTON, J. & S. MENDUS (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen.
- NOOR, F. A. (2002), *New Voices of Islam*, ISIM, Leiden.
- PETER, F. (2004), 'Crisis of Laïcité and Reformist Discourses in France.' (ongepubliceerd. Ms. ISIM/Leiden).
- PETERS, R. (1998) 'Islamic law and human rights', *Recht van de Islam* 15:7-24.

- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press. Preface 2nd edition 1996, New York.
- (1999), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge.
- REICH, R. (2002), *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*. University of Chicago Press, Chicago.
- ROSENBLUM, N. (1998), *Membership and Morals*, Princeton University Press, Princeton.
- (2000), 'Introduction: Pluralism, Integralism, and Political Theories of Religious Accommodation', in ROSENBLUM (ed.) *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, Princeton: 3-31.
- ROY, O. (2002). *Globalised Islam*. Hurst, London.
- SAEED, A. (2007), 'Muslims in the West and their Attitudes to Full Participation in Western Societies'. Forthcoming in: LEVEY/MODOOD (eds) *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*. Cambridge UP: Cambridge.
- SCHACHT, J. (1964/1982). *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon, Oxford.
- SCHWARZMAN, M. (2005), 'The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration', *Political Theory* 33, 5: 678-705.
- SHAH, T. S. (2000), 'Making the Christian World Safe for Liberalism'. in MARQUAND/NETTLER (eds.) *Religion and Democracy*, Blackwell, Oxford: 121-139.
- SHAW, B. (1999) "Habermas and Religious Inclusion", *Political Theory* 27/5, 634-66.
- SIMONUTTI, L. (2003), 'Scepticism and the theory of toleration: human fallibility and *adiaphora*' in PAGANINI, G. (ed) *the Return of Scepticism*, Kluwer: 283-302.
- SPINNER-HALEV, J. (2000), *Surviving Diversity*, John Hopkins UP, Baltimore.
- (2005), 'Autonomy, association and pluralism', in: EISENBERG, A./SPINNER-HALEV, J. (eds) *Minorities Within Minorities*, Cambridge University Press, 157-171.
- STEPAN, A. (2000), 'Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"', *Journal of Democracy* 11, 37-57.
- SWAINE, L. (2006), *The Liberal Conscience*, Columbia University Press, New York.
- TAYLOR, C. (2002), *Varieties of Religion Today*. Harvard UP: Cambridge.
- THOMASSEN, L. (2006) 'The Inclusion of the Other?', *Political Theory* 34: 439 - 462.
- TØNDER, L. (2005), *Experiences of Tolerance*, PhD thesis, Baltimore, Maryland.
- UNGER, R. (1987), *Plasticity into Power: Deel III van zijn Politics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WALZER, M. (1997), *On Toleration*, Yale University Press, New Haven/London.

- WARREN, M. (2001), *Democracy and Association*. Princeton University Press, Princeton, Oxford.
- WEBER, M. (1972) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mohr, Tübingen.
- WEITHMAN, P. (1997), 'Introduction: Religion and the Liberalism of Reasoned Respect', in WEITHMAN, P. (ed.), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 1-38.
- WRR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid) (2004), *De Europese Unie, Turkije en de Islam*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- (2006), *Dynamiek in islamitisch activisme*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- WILLEMS, U. (2003), 'Moralskepsis, Interessenreduktionismus und Strategien der Förderung von Demokratie und Gemeinwohl', in: id. (ed) *Interesse und Moral als Orientierungen politischen Handelns*, Nomos, Baden-Baden: 9-98.
- ZAKARIYA, F. (1989) *Laïcité ou islamisme*. La découverte, Paris.
- ZÜRCHER, E./LINDEN, H. v.d. (2004), *Zoeken naar de breuklijn*, WRR, Den Haag.