

# HETE HOOFDEN, KOUDE HARTEN

## *Over religieuze overtuigingen, politiek Esperanto en democratie*

Olga Crapels<sup>1</sup>

**SUMMARY** – Conflicting moral convictions in the political arena have led political philosophers to come up with the idea of public reason or political Esperanto. The use of public reason should simplify debates on the public good in the political arena. This idea became a dominant political reality in for instance the United States. However, this contribution argues that the idea of public reason has some unwanted, nasty side-effects. Not only are (religious) minorities denied to say what they want the way they want it, the use of public reason also invites these minorities to erode democracies from within. Analytical philosophical tools like the idea of public reason do not make the problem of pluralism go away. Therefore, it only seems wise to organise a public debate on the content and aims of the democratic rules of conversation.

In Nederland maken steeds meer mensen zich zorgen over een zeer specifieke religieuze minderheid in de samenleving. Er wordt dan vaak in ‘wij’ en ‘zij’ termen gedacht. Wat willen die conservatieve moslims eigenlijk? Ligt hun loyaliteit in een land ver weg? Zijn ze erop uit om van binnen uit onze rechtstaat uit te hollen en een islamitische staat van ons land te maken met de sharia als wet? Staat onze liberale democratie op het spel? Dit soort vragen worden niet alleen gesteld door burgers en politici, maar ook door politiek filosofen en andere geleerden. Ook al winnen deze vragen aan relevantie tegen de achtergrond van het islamdebat, het is niet de enige context waarin ze opduiken. Al veel langer wordt er gediscussieerd over onder andere de scheiding tussen kerk en staat, religieuze vrijheid, tolerantie en de legitimiteit van religieuze overtuigingen in de politiek. Vooral in de VS lijkt het merendeel van de literatuur daarbij niet zozeer in te gaan op de rol van *islamitisch* fundamentalisme, maar van *christelijk* fundamentalisme in de politiek.

In haar boek *Kingdom Coming* (2006: 3 e.v.) beschrijft Michelle Goldberg een ontmoeting met Ned Ryun. Ryun is een voormalig speechschrijver van George W. Bush en een in Amerika bekende ‘biblical literalist’. Hij traint christelijke ‘home schooled’ kinderen in het overbruggen van ‘de twee werelden’: de religieuze en de seculiere samenleving. Volgens Ryun heeft het christendom een antwoord op alle vragen die centraal staan in publieke en privé debatten, maar helaas:

*because the American people do not accept this, Christian ideas need to be rationalized in secular terms. Ryun teaches thousands of protégés this rhetorical two-step through online seminars, chats and book clubs. A lot of time in*

<sup>1</sup> Olga Crapels is filosoof en promovendus aan de Faculteit der Godsdienstwetenschappen van de Universiteit Leiden. De auteur bedankt Edgar Karssing en Willem B. Drees voor hun commentaar op het concept van deze bijdrage.

*the public debate, Christians will say, 'Well, the bible says so', or 'God says this is wrong', Ryun explained. 'And that's true. God is not for same-sex marriages. God believes that the Bible protects life'. In public, though, 'Usually you have to use terms and facts that the other side accepts as reasonable. What I'm trying to do with young people is, let's take the Bible and the Constitution, and let's look at current events. What does the Bible have to say about it? Let's get a firm, solid biblical world view, and then learn how to communicate it in terms that the other side accepts'. (Goldberg, 2006: 3-4)*

In de VS hebben christenen zoals Ned Ryun, die conservatieve, religieus gefundeerde morele en sociale waarden aanhangen, zich vaak verenigd in allerlei activistische groepen. Hierin maken ze zich sterk om bepaalde waarden in ere te houden of om verzet te bieden tegen zaken als abortus, stamcelonderzoek, de rechten van homoseksuelen of het onderwijzen van de evolutietheorie. In de media en de wetenschappelijke literatuur worden deze groepen meestal onder één noemer gezet en wordt de term 'Christian Right' gebruikt om hen te typeren. Meer dan één op zes Amerikanen schijnt zich aangesloten te voelen tot deze beweging. Eén van de opvallendste fenomenen bij het volgen van het politieke nieuws in de VS is de verschijning van deze 'Christian Rightists' in politieke debatten. Het aspect dat opvalt is niet zozeer dat de Christian Right activisten deelnemen aan debatten, maar dat ze dit steeds vaker doen op een manier die lijkt aan te tonen dat ze zich hebben aangepast aan in de VS dominant zijnde liberale politieke ideeën over democratie en de rol van private geloofsovertuigingen daarin. Daarmee lijken zij het eens te zijn met het idee van een 'politiek Esperanto' (vergl. Stout: 1988, Walzer: 1994, Jelen: 2005, Cliteur: 2006): ze 'vertalen' hun religieus gefundeerde ideeën naar argumenten in een politieke taal die voor iedereen begrijpelijk is, ook voor diegenen die niet geloven in een God of in heilige geschriften. Maar het blijft niet bij vertalen. Deze in moreel en sociaal opzicht conservatieve christenen proberen liberale instrumenten van de democratie, zoals rechten, in te zetten om hun gelijk te halen. Zo stellen zij dat bepaalde rechten belangrijker zijn dan andere rechten, dat vrijheid van godsdienst ook betekent dat zij alles kunnen denken en zeggen wat ze willen over andere mensen en dat ze het recht hebben om hun kinderen te beschermen, bijvoorbeeld tegen homoseksuelen in publieke domeinen als scholen.

Je zou je kunnen afvragen of dit wel is wat denkers als Rawls, Rorty en Audi voor ogen hadden toen ze het idee van 'public reason' uitwerkten. In dit artikel wil ik ingaan op de vraag of je kunt stellen dat christelijke fundamentalisten in de VS bepaalde liberaal democratische instrumenten op een onheuse manier inzetten. Deze christenen lijken liberaal te handelen in politieke debatten, maar dit levert geen liberale democratie op. Integendeel. Misbruiken zij de democratische rechtstaat? Wat staat er dan op het spel? Kan het deze mensen verweten worden wat ze doen? En zo nee, moeten we het idee van een 'politiek Esperanto' dan maar loslaten?

## 1. Pluralisme en conflict

Een discussie voeren met een grote groep mensen is altijd een flinke opgave. Zo'n discussie kan alleen gevoerd worden als er een aantal spelregels zijn, waaraan iedereen

geacht wordt zich te houden. Zo is er meestal een agenda opgesteld die gevolgd moet worden. Daarnaast geldt ook vaak de regel dat mensen niet door elkaar heen mogen praten. Het is dan namelijk niet goed meer te volgen waar de discussie over gaat. In publieke debatten, vooral in debatten die over politiek gaan, worden ook basale eisen gesteld aan bijvoorbeeld het onderwerp van discussie: dat moet helder en eenduidig zijn. Meestal wordt al voor het debat besloten en gecommuniceerd wat er met de uitkomsten van de discussie zal gebeuren. Al dit soort regels helpen om discussies gestructureerder te laten verlopen en om het mogelijk te maken conflicten met woorden op te lossen. Sommige conflicten lijken echter niet voldoende geholpen met regels als dat je niet door elkaar heen mag praten. Hoe stel je gespreksregels op voor het omgaan met conflicterende morele waarden in discussies? Kunnen daar überhaupt wel regels voor worden gemaakt?

Het lijkt veel mensen behoorlijk zinloos om te proberen regels te formuleren over hoe er met conflicterende morele waarden in discussies moet worden omgegaan. Waarden staan niet alleen voor wat we belangrijk of waardevol vinden in het leven, maar in feite ook voor wie we zijn. Onze waarden zijn verbonden met onze *identiteit*: “*Identity is defined as an abiding sense of the self and of the relationship of the self to the world. It is a system of beliefs or a way of construing the world that makes life predictable rather than random*”. (Terrell Northrup geciteerd door Susskind & Fields, 1996:155) Zoals Susskind & Fields (vergl. 1996:155) het stellen: discussies over waarden gaan niet alleen over wat we willen, maar vooral over wie we denken te zijn en hoe we ons verhouden tot ‘anderen’ waarvan we denken dat ze waarden hebben die botsen met de onze. Er staat daarom veel op het spel wanneer waarden in discussies ter sprake komen. Dit maakt het vaak moeilijker om tot een besluit te komen, dan wanneer morele waarden geen of niet zo’n grote rol spelen. In discussies over bijvoorbeeld de economische voor- en nadelen van een mogelijk besluit, kan er meestal wel onderhandeld worden tussen de partijen die tegenover elkaar staan. Een voorbeeld. Als er nu meer geld naar het salaris van onderwijzers gaat, dan krijgen studenten minder of geen studiebeurs. Daar kan dan bijvoorbeeld tegenover worden gezet dat studenten een fiks goedkopere lening kunnen afsluiten. In discussies waarin morele waarden centraal staan, lijkt onderhandelen op deze manier geen optie. Waarden zijn niet vergelijkbaar met economische belangen of behoeftes. Ze zijn persoonlijk, subjectief en ontwikkeld binnen een bepaalde morele en/of spirituele traditie. Je persoonlijke waarden op de onderhandeltafel leggen lijkt het ultieme zwaktebod, een verloochening van jezelf. Daarom worden ze meestal in eerste instantie als niet onderhandelbaar begrepen. Wie wel wil onderhandelen, loopt het risico als ongeloofwaardige ‘draaikont’ te worden neergezet. Deze visie op waarden blijkt elk goed gesprek, waarin een conflict tussen verschillende waarden centraal staat, in de weg te staan. Hoe meer we vasthouden aan het idee dat onze morele waarden vaststaan, als iets waar niet over te praten valt en dat immuun is voor elk rationeel (tegen)argument, hoe meer we klem komen te zitten in ogenschijnlijk onoplosbare situaties. In deze situaties wordt de kloof tussen personen met verschillende waarden alleen maar groter. Als het sluiten van morele compromissen als ‘draaien’ wordt gezien, lijkt een praktische oplossing waarbij we respectvol met elkaar omgaan steeds verder weg.

John Rawls probeerde in zijn werk een oplossing te vinden voor dit probleem. In zijn boek *Political Liberalism* (1993: 152-156 e.v.) stelt hij dat het in onze moderne plura-

listische samenleving onvermijdelijk is dat mensen een grote variatie aan tegenstrijdige en uiteenlopende overtuigingen en standpunten hebben. Die hebben betrekking op kwesties als hoe en waarom mensen bepaalde keuzes maken en op welke manier zij hun leven willen leiden. Om recht te doen aan dit pluralisme en om overleg over samenleven mogelijk te maken hebben we een aantal ‘verkeersregels’ nodig. Volgens Rawls kunnen die verkeersregels het beste gebaseerd worden op wat mensen met elkaar gemeen hebben: over veel zaken zijn we het niet met elkaar eens, maar er is altijd een punt waarop onze levensbeschouwingen elkaar overlappen. Op dat punt van overlap kunnen we een consensus proberen te bereiken over de minimale politieke voorwaarden waaraan onze samenleving moet voldoen. Het onderwerp van deze ‘overlapping consensus’ is het algemeen belang ofwel ‘the public good’. Het ‘goede’ staat hier voor een aantal basale zaken, zoals politieke rechtvaardigheid en grondwettelijk verankerde rechten en plichten van burgers. In discussies over ‘the public good’ is het van belang dat we redelijk blijven en dat onze argumenten publiek gemaakt kunnen worden. Rawls introduceerde daarom het idee van de ‘public reason’: we moeten met elkaar afspreken dat we levensbeschouwingen niet inbrengen als rechtvaardiging in discussies in het officiële politieke forum, omdat we het toch niet eens kunnen worden op grond van onze levensbeschouwingen. Dit betekent concreet dat het gebruik van de publieke rede in politieke debatten geen (religieuze) levensbeschouwelijke argumenten toestaat. De ‘public reason’ is daarmee in feite een synoniem voor ‘een publieke taal’. Alleen door deze taal te gebruiken en ideeën over ‘the private good’ achterwege te laten, kunnen we er samen voor zorgen dat ‘the public good’ gerealiseerd wordt en gehandhaafd blijft. Je kunt je levensbeschouwelijke overtuigingen echter niet zomaar als bagage achterlaten bij de deur, realiseerde Rawls zich: mensen hebben nog steeds allerlei verschillende meningen over waarden, ook als ze de publieke rede gebruiken. De inhoud van wat mensen denken over het publiek belang staat niet los van hun levensovertuiging:

*All those who affirm the political conception start from within their own comprehensive view and draw on the religious, philosophical, and moral grounds it provides. The fact that people affirm the same political conception on those grounds does not make their affirming it any less religious, philosophical, or moral, as the case may be, since the grounds held determine the nature of their affirmation. (Rawls, 1993: 147-148)*

Rawls erkent dat de neutraliteit voornamelijk zit in de presentatie van de politieke beslissingen. Men kan er niet tegen zijn dat de burgers zelf die politieke beslissingen op een niet-neutrale manier rechtvaardigen en hierbij wel een beroep doen op een of andere *comprehensive doctrine*.

Rawls heeft in dit verband zijn visie ook bijgesteld en vond het verdedigbaar als deelnemers aan debatten over het algemeen belang hun levensbeschouwelijke overtuiging laten spelen, zolang die overtuigingen en redenen maar vertaalbaar zijn in algemeen gedeelde politieke concepten die deel uitmaken van de overlappende consensus. (Rawls, 2001)

Rawls neemt een genuanceerde positie in (cf. Tinnevelt, 2007) en is uiteenlopend geïnterpreteerd. Filosofen als Robert Audi en Richard Rorty hebben Rawls’ idee van de publieke rede ingezet om te beargumenteren dat alleen de op *religie* gebaseerde argumenten niet gebruikt mogen worden in politieke debatten. Audi (1997 & 2000) stelt dat

‘the concept of liberal democracy’ gelovigen verbiedt om religieuze overtuigingen te gebruiken ter ondersteuning van hun politieke keuzes. Hij maakt zich zorgen over het feit dat individuele gelovige burgers teveel beïnvloed worden door kerken of andere religieuze organisaties. Kerken zouden daardoor aan macht kunnen winnen en een gevaar kunnen worden voor de stabiliteit en het functioneren van de democratische rechtstaat. De scheiding tussen kerk en staat moet volgens Audi daarom ook begrepen worden als een scheiding tussen geloof en politiek. Met de bedoeling om religieuze instellingen en organisaties te verhinderen deel te nemen aan politieke debatten, of in ieder geval om hun rol zo klein mogelijk te maken, formuleert Audi daarom twee principes waaraan deelnemers in politieke debatten zich moeten houden.

Het eerste is ‘the principle of secular rationale’: religieuze argumenten moeten altijd vertaald worden in seculiere argumenten die ook mensen die niet geloven kunnen begrijpen en die hen ook zouden kunnen overtuigen. Het tweede principe noemt hij ‘the principle of secular motivation’. Dit houdt in dat gelovigen die deelnemen aan politieke debatten niet alleen hun overtuigingen moeten vertalen in seculiere argumenten, maar dat ze zich hierdoor ook gemotiveerd moeten voelen. Stel, een gelovige politicus denkt dat polygamie slecht is omdat het tegen de wil van God ingaat. In het politieke debat zegt hij echter dat hij tegen polygamie is, omdat dit slecht is voor de kinderen die uit zulke relaties voortkomen. Volgens Audi is dit manipulatief en afkeurenswaardig gedrag. De Verlichtingsfilosoof Kant stelde al dat een handeling alleen deugdzaam is als de persoon die handelt zelf deugdzaam is. In navolging van Kant redeneert Audi dat gelovigen die zich niet gemotiveerd weten door seculiere argumenten, maar stiekem voor zichzelf nog steeds een religieus geïnspireerd argument hebben, niet zouden moeten deelnemen aan politieke debatten.

Rorty heeft andere zorgen dan Audi. Hij erkent dat religie een grote rol kan spelen in het dagelijkse leven van mensen. Volgens hem is het echter “*enough to privatize religion, to view it as irrelevant to social order but relevant to, and possible essential for, individual perfection*”. (Rorty, 1991:175) In dit opzicht verschilt Rorty’s opvatting dus nog niet zoveel van de liberale prioriteit van de ‘public good’ over ‘the private good’ waar Rawls het over had. Dit is ook de reden waarom Rorty het niet eens is met Audi’s idee van ‘secular motivation’: het is onzin om regels te bedenken die vastleggen waar mensen zich door gemotiveerd moeten voelen. Dat is ieders eigen zaak. Rorty gaat echter toch een stap verder dan Rawls. Hij heeft zijn eigen redenen om religieuze argumenten uit politieke debatten te weren. In een boekbespreking van Stephen Carter’s *The Culture of Disbelief* schrijft Rorty dat:

*the main reason religion needs to be privatized is that in political discussions with those outside the relevant religious community, it is a conversation stopper. (Rorty, 1994: 3)*

Gelovigen hebben namelijk een “*independent moral source coming from the will of God that is external to the human mind*”. Deze wil van God wordt bovendien ook nog alleen maar gecommuniceerd via de Bijbel en door openbaringen. Dat vindt Rorty onacceptabel in de politiek. Het is nog tot daaraan toe om je religieuze overtuigingen te gebruiken om je politieke positie te verklaren, maar het gaat een stap te ver als dat betekent dat je alleen maar een autoriteit citeert. Op die manier kun je namelijk zonder veel omhaal religie gebruiken om de autoriteit van de rest van de wereld (bijvoorbeeld de grondwet)

naast je neer te leggen. Dat draagt er alleen maar toe bij dat het gesprek stopt, in plaats van dat het gesprek mogelijk en potentieel verdiept en verrijkt wordt. In een later artikel (2003) komt Rorty weer een beetje terug op deze pittige uitspraken. Nu stelt hij dat het gelovigen natuurlijk vrij staat om te zeggen wat ze willen in ‘the public square’, net zoals andere mensen dat ook mogen doen. Ze mogen zelfs de Bijbel citeren of het woord van God als een autoriteit inzetten. Maar waar Audi stelde dat gelovigen hun religieuze overtuigingen *nooit* mogen gebruiken in de politieke arena, stelt Rorty nu, à la Rawls, dat ze in ieder geval *niet alleen* die religieuze overtuigingen mogen inzetten. Daarnaast meent hij echter ook dat hoewel de wet het niet kan verbieden bijbelteksten te citeren in politieke debatten, fatsoen of goede gewoonte het moeten verhinderen dat dit daadwerkelijk gebeurt. Neem bijvoorbeeld een situatie waarin gelovigen ‘the freedom of religious expression’ gebruiken om hun homofobie te uiten. Rorty (2003: 143) meent dat in dit soort gevallen gelovigen zich zouden moeten schamen dat zij deze vrijheid hiervoor gebruiken, terwijl het eigenlijk als ‘hate speech’ gezien zou moeten worden.

## 2. Discriminatie?

Liberaal politieke ideeën van onderling zeer verschillende denkers als Rawls, Rorty en Audi hebben een stevige voet aan de grond gekregen in Amerikaanse overheidsinstellingen. Zo heeft de ‘Supreme Court’ herhaaldelijk gesteld dat overheidsingrijpen gerechtvaardigd moet worden door wetgeving met een seculiere intentie en doelstelling. Toch kunnen sommige liberale ideeën als filosofisch problematisch worden gezien. Veel Amerikaanse gelovigen zijn het niet eens met liberale ideeën over hoe bijvoorbeeld de scheiding tussen kerk en staat begrepen moet worden. Soms worden deze ideeën door hen zelfs weggezet als onzinnig. Zo redeneren sommige gelovigen dat de seculiere rede door het idee van ‘the public reason’ bevoorrecht wordt en dat religieus redeneren gediscrimineerd wordt: alle levensbeschouwingen, of die nu religieus of niet-religieus zijn, zijn gebaseerd op een bepaald geloof of bepaalde geloofsovertuigingen, ook al wordt er soms gesteld dat dit keiharde feiten zijn, of zelfs de waarheid. Seculiere levensbeschouwingen, en daarmee ook de seculiere rede, zijn daarom niet neutraler te noemen dan religieuze levensbeschouwingen. Sommige gelovigen stellen dat dit natuurlijk niet betekent dat de staat dan alleen maar religieuze redenen moet accepteren als rechtvaardiging. Dit zou slechts een sektarische voorkeur zijn en tot gevolg hebben dat de seculiere rede wordt gediscrimineerd. In plaats daarvan zou de staat een zo breed mogelijk scala aan rechtvaardigingen voor argumenten in politieke debatten moeten toestaan. Het bekende onderscheid tussen het religieuze en het seculiere, tussen privaat en publiek is “*inadequate to justify restricting religious participation in the formulation of public policy*”. (Guinn, 2006:11)

Daarnaast stellen sommige gelovigen dat er wel eens wat kritischer gekeken kan worden naar uitspraken van bijvoorbeeld Rorty en Audi. Zo menen zij dat Rorty de plank volledig mislaat als hij het over het religieuze ‘authoritarianism’ (dat gelovigen het woord van God als autoriteit zien) heeft:

*While it is true that they may use religious texts as a primary (if not exclusive) source for their reflection (...) these texts rarely provide simple authoritative answers. People of faith are forced to struggle to discern how the values in the text apply to a given situation. How they achieve this is no different from how secular ethicists use philosophical ethics, narrative ethics, or other techniques to interpret general values they deem normative to see how they apply in a particular situation. (Guinn, 2006: 12)*

Anderen stellen dat mensen die religieuze argumenten gebruiken ook niet zomaar van absolutisme (dat zij geloven dat er absolute morele standaarden zijn en dat die alleen in hun religie zijn te vinden) beschuldigd zouden mogen worden. In de eerste plaats zou je je kunnen afvragen of absolutisme wel echt zo'n kwalijke zaak is. Sommige mensen kunnen dit absolutisme juist waarderen: het houdt namelijk in dat bepaalde argumenten hun wortels vinden in *"intrinsic values at the core of traditions of moral identity"*. (Guinn, 2006) Dit beroep op het waarderen van absolutisme spreekt echter niet iedereen aan. Het probleem van absolutisme is namelijk dat het onoverbrugbare obstakels opwerpt op weg naar het oplossen van problemen of het bereiken van consensus. Hier voeren sommige critici van het liberale perspectief daarom in de tweede plaats tegen aan dat absolutisme niet alleen een probleem is van religieuze tradities. In bijvoorbeeld het kamp van de bio-ethici is autonomie welhaast verheven tot de status van een principe waar niet over te onderhandelen valt. Ook al is dit eigenlijk een slap argument - een tu-quoque drogreden - het is begrijpelijk dat dit naar voren wordt geschoven. Sommigen gelovigen merken namelijk op dat religieuze uitspraken niet altijd eerlijk worden behandeld. Oproepen tot waakzaamheid in het behandelen van problemen die samenhangen met technologische innovaties, of tot een zorgvuldige assessment van de risico's en voordelen daarvan, worden vaak inflexibel of absolutistisch genoemd. Zo zijn deze uitspraken echter niet bedoeld. De bedoelingen van je tegenstander verkeerd neerzetten is ook een drogreden (een stroman), maar die wordt vaak niet als zodanig herkend.

Theologen en gelovigen gaan ook in op het probleem dat religieuze argumenten zogenaamd ontoegankelijk of onbegrijpelijk zijn voor niet-gelovigen. Religieus redeneren wordt als ontoegankelijk neergezet omdat het niet voldoende aanknopingspunten of informatie biedt voor mensen die niet geloven of niet hetzelfde geloven *"to evaluate and understand the arguments being made by the person of faith"*. (Guinn, 2006: 13) Volgens bijvoorbeeld Guinn maken deze mensen een paar grote denkfouten. In de eerste plaats hoeft je helemaal niet te geloven in de religieuze autoriteit van iemand anders, om die persoon toch te kunnen begrijpen. Een tweede fout is dat je ook helemaal niet mee hoeft te gaan in bijvoorbeeld het idee van de schepping, om te begrijpen dat die schepping voor gelovigen symbool staat voor alles wat leeft op aarde en dat dit alles, menselijk leven in het bijzonder, een diep respect vereist.

Er worden nog veel meer, al dan niet sterke, argumenten tegen het liberale perspectief ingebracht om aan te tonen dat de idee van een neutrale 'public reason' filosofisch problematisch is. Toch blijft het voorlopig nog een feit dat liberale ideeën over de scheiding tussen kerk en staat en de rol van religie in de politiek de voorkeur hebben en discussies domineren. Het lijkt daarom alleen maar logisch dat religieuze gelovigen hierop commentaar blijven geven, terwijl ze in de tussentijd eieren voor hun geld kiezen en hun

argumenten vertalen naar een seculiere publieke rede. Vanuit liberaal perspectief lijkt dit misschien winst, maar is het dat ook echt?

### 3. Retorische strategieën

Christian Right activisten zijn zeer religieuze mensen wier waarden nauw verbonden zijn met hun religieuze identiteit. Binnen de Amerikaanse democratische rechtstaat loopt hun identiteit geen direct gevaar. Deze gelovigen hebben de vrijheid om een privéleven te kiezen waarbinnen hun eigen waarden en identiteit centraal staan. Waarom proberen de Christian Right activisten privé zaken die met bepaalde waarden samenhangen dan toch te codificeren in wetgeving? En hoe denken ze dat voor elkaar te krijgen in een door liberaal politieke ideeën gedomineerd politiek bestel?

*Waarom-vraag.* In twee van zijn meest recente artikelen (2005 & 2006) biedt Ted Jelen ons inzicht in de vraag waarom de Christian Right deelneemt aan politieke debatten met wetgeving als ultiem doel. Jelen introduceert het concept van de ‘jeremiade’. Binnen de traditie van het lezen en interpreteren van het Oude Testament is het woord ‘jeremiade’ gereserveerd voor een soort jammerklacht die betrekking heeft op het morele verval van een samenleving. Meestal wordt deze jammerklacht vergezeld van een dreigende voorspelling over de ondergang van de voornoemde geperverteerde samenleving. Binnen de religieuze politieke context van de VS wordt het woord ‘jeremiade’ echter op een heel specifieke manier gebruikt, namelijk als “*a call to collective repentance, generally accompanied by a warning of divine retribution if the call is heeded. The assertion generally made that God is pleased or angry with a particular nation, and will bless or curse the nation otherwise*”. (Jelen, 2005: 308)

Jerry Falwell, een in Amerika bekende Christian Right voorman, gaf in 2001 publiekelijk een jeremiade als verklaring voor 9/11. Hij suggereerde dat “*liberal civil liberties groups, feminists, homosexuals and abortion rights supporters bore primary responsibility for the attacks, since God was “mad at us”, and therefore stopped protecting the United States from foreign enemies*”. (Jelen, 2005: 308) Wat dit duidelijk moet maken, is dat Christian Right activisten geloven dat het hun taak is als ‘goede christenen’ om deel te nemen aan politieke debatten die op wetgeving moeten uitlopen. Deze christenen menen dat zij een mandaat van God hebben gekregen om van de VS een christelijke natie te maken. De VS heeft als natie een collectieve verantwoordelijkheid voor “*a common morality, and therefore, matters such as sexual behavior, religious devotion, or child-rearing are not to be left to the realm of individual choice, since such behaviors may have important public consequences*”. (Jelen, 2005:308)

Een andere belangrijke reden voor conservatieve christenen om deel te nemen aan politieke debatten is dat ze vinden dat de ‘free exercise of religion’ zelf een fundamenteel mensenrecht is: “*Seen in this light, Christian political activism is characterized as a defensive reaction against the intrusion of a secular culture, which is in turn often abetted by the coercive power of government*”. (Jelen, 2005:310)

*Hoe-vraag.* Als je gewend bent om een bepaald jargon te gebruiken in discussies, dan is het vaak moeilijk om het opeens in andere woorden te zeggen. Veel filosofen die vanuit de academische ivoren toren afdalen om zich te mengen in publieke debatten, waarin ze discussiëren met mensen die geen filosofie gestudeerd hebben, herkennen dit



probleem. Hoe vertaal of vermijd je het gebruik van woorden als ‘metafysisch’, ‘epistemologie’, ‘a priori’ of ‘intrinsieke waarde’? Als je kijkt naar het aantal filosofen dat ook daadwerkelijk regelmatig deelneemt aan publieke debatten, dan lijkt het erop dat veel filosofen dit te moeilijk vinden. Het vertalen van je religieuze overtuigingen naar seculiere argumenten lijkt net zo moeilijk. Hoe kun je met een seculier argument iets verdedigen dat God zelf bevolen heeft? Hoe denken religieus conservatieve christenen het voor elkaar te krijgen dat er naar hun religieuze overtuigingen geluisterd wordt en sterker nog: dat hun overtuigingen leiden tot bijpassende wetgeving? Ze proberen dit voor elkaar te krijgen door precies dát te doen wat liberale politieke filosofen van hun vragen: ze gebruiken het politieke Esperanto van de publieke rede.

Door de liberale taal van individuele rechten te adopteren proberen Christian Right activisten hun ‘issue position’, zoals Jelen het noemt, te rechtvaardigen. Jelen identificeert verschillende retorische strategieën die Christian Right activisten gebruiken, zoals de ‘rights as overtrumps’ strategie, de ‘family values’ strategie en de ‘science as theological resource’ strategie.

*Rights as overtrumps.* Met deze strategie is de Christian Right uit op beleid gebaseerd op rechten die tegen andere rechten ingaan en die in de plaats moeten komen van die andere rechten. Een voorbeeld waarin deze tactiek gebruikt wordt is de discussie over abortus. Het recht van de vrouw om baas over eigen lichaam te zijn gaat hier in tegen het recht van het embryo op leven. Welke van deze twee rechten is fundamenteeler? Door te stellen dat het embryo een persoon is, is abortus niet langer een persoonlijke keuze van de betreffende vrouw, maar een publieke misdaad. Hiermee wordt abortus dus *uit* de privé sfeer *in* het politieke debat getrokken.

*Family Values.* Deze strategie probeert beleid te realiseren waarin de bescherming van kinderen en van sommige volwassenen (die niet in staat zijn om hun eigen keuzes te maken en daardoor als niet competent genoeg worden gezien om als autonome volwassenen op te treden) centraal staat:

*(C)ulturally conservative policy positions are often justified by arguing that the activities religious conservatives seek to regulate do not fall within the rubric of self-regarding actions, but can have negative effects of preadults, who are presumably lacking the cognitive resources to combat such influences. (Jelen, 2005:312)*

Deze retorische strategie wordt vaak gebruikt in de VS. In de jaren 70 en 80 werd de bescherming van kinderen ingezet als argument in de ‘anti-gay crusade’ van Anita Bryant. De afgelopen jaren werd dit argument ingezet door ouders die wilden voorkomen dat hun kinderen op school onderwijs zouden krijgen over de evolutietheorie. Zij wilden er voor zorgen dat hun kinderen in plaats daarvan lesboeken zouden krijgen waarin de evolutietheorie in twijfel wordt getrokken en het creationisme of Intelligent Design als veel plausibeler wordt beschreven. Vrij recent werd de ‘family values’ strategie door Oprah Winfrey gebruikt in haar show. Zij hield toen een pleidooi tegen het verspreiden van ‘sexually explicit images’ op internet, omdat deze beelden kinderen ernstige schade kunnen toebrengen. Alle ouders willen dat hun kinderen veilig zijn. Jelen (2005) stelt dat de Christian Right met de bescherming van kinderen een krachtige strategie in handen heeft om iets voor elkaar te krijgen, maar dat het wel vereist dat

mensen het eens zijn *waartegen* kinderen precies beschermd moeten worden. Dit vereist een morele consensus die meestal niet bestaat in de VS.

*Science as theological resource.* Christian Right activisten zien in dat in onze Westerse cultuur wetenschappelijke inzichten vaak als ultieme autoriteit worden aangehaald. Daarom grijpen ze zelf steeds vaker naar wetenschappelijke methoden of de resultaten van wetenschappelijk onderzoek die stroken met hun eigen doeleinden om hun gelijk te behalen. Dit valt op bij het bestuderen van boeken van theologen of van belangrijke religieuze leiders die schrijven over abortus of stamcelonderzoek. In deze boeken is een belangrijk en steeds terugkerend thema de status van een embryo. Is het al een mens of nog niet? Waar hangt dat vanaf? Het wordt steeds belangrijker geacht dat ook religieuze leiders en theologen hier een wetenschappelijk verantwoorde mening over hebben. Zij zoeken daarom actief naar onderzoek dat bijvoorbeeld aantoont dat een embryo al binnen een paar dagen een apart individu is of een bewustzijn heeft.

Het gebruik van wetenschap als legitieme rechtvaardigingsbron komt ook terug in de discussie over de evolutietheorie versus het creationisme. Alhoewel sommige conservatieve gelovigen stellen dat de evolutietheorie ook maar een theorie met grote gaten erin is en dat het nog maar valt te bezien of deze theorie wel bewezen kan worden, omarmen sommigen van hen schijnbaar tegelijkertijd de wetenschap. Zij gebruiken de natuurwetenschappen om te ‘bewijzen’ dat wat in de bijbel staat ook waar kan zijn. Zo stellen ze dat fossielen gecreëerd kunnen worden in slechts 1 jaar en dat daar dus niet miljoenen jaren overheen hoeven te gaan. Of ze ‘beargumenteren’ dat sinds het ontstaan van de aarde geen nieuwe levende wezens meer zijn ontstaan, wat zou betekenen dat dinosaurussen en mensen tegelijkertijd over de aarde hebben gelopen (wat weer verklaart waarom het in oude verhalen vaak gaat over draken en woeste zeewezens).

Een ander voorbeeld van het inzetten van wetenschap als theologische bron van waarheid is te vinden in de discussie in 2003 volgend op de ‘Supreme Court decision’ om de ‘Texas Homosexual Sodomy Law’ als ongrondwettelijk te beschouwen. Veel Christian Right aanhangers stelden toen dat het ongelofelijk en onbegrijpelijk was dat het gerechtshof wetenschappelijk bewijs negeerde dat duidelijk maakte dat homoseksuele sodomie een gevaar voor de volksgezondheid was en grote epidemieën onder het volk zou veroorzaken.

Wat interessant is aan deze strategieën, is niet zozeer dat ze bestaan en gebruikt worden, maar dat religieuze conservatieve methoden gebruiken die ze zelf als modern en rationeel zien, in een poging hun religieuze privé-overtuigingen publiekelijk te rechtvaardigen. Vanuit hun perspectief bezien is dat niet eens zo gek: als je wil ‘overleven’ in debatten, is het een slimme zet om de ‘tools’ van je tegenstander te gebruiken en je aan te passen aan de status quo, terwijl je gewoon je eigen gang blijft gaan. Toch roept deze strategie ook vragen op.

## 4. Middel en doel

Wat gebeurt er als wetenschappers politici wijzen op bepaalde ‘inconvenient truths’? In zijn boek *The republican war on science* (2005) maakt Chris Mooney het aannemelijk dat vooral Republikeinse politici in het Witte Huis en in de senaat ongewenste uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek vaak naast zich neer leggen, of erger nog: dat zij

die uitkomsten vervormen of bewust verkeerd interpreteren. Mooney (2005:17) noemt dit laatste het ‘politiseren van wetenschap’:

*any attempt to inappropriately undermine, alter, or otherwise interfere with the scientific process, or scientific conclusions, for political or ideological reasons. To count as inappropriate, such incursions must undermine the integrity of science by turning it into just another tool of political advocacy.*

Een belangrijk onderdeel van dit ‘politiseren van wetenschap’ is het selectief gebruik van wetenschap: wetenschap, wetenschappers of de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek worden gemanipuleerd en slechts als middel gebruikt om een specifiek politiek doel te bereiken. Analooq lijkt ook een selectief gebruik van democratie mogelijk: democratische instrumenten, zoals het gebruiken van de publieke rede of verwijzen naar bepaalde rechten en plichten, alleen als middel gebruiken om op een *ogenschijnlijk* democratische manier bepaalde politieke doelen te bereiken, terwijl je eigenlijk de integriteit van de democratie ondermijnt.

Wat de Christian Right doet, lijkt een selectief gebruik van de instrumenten van de democratische rechtstaat. De Christian Right activisten strijden niet met open vizier: hoewel ze ogenschijnlijk de publieke rede gebruiken in discussies over ‘the public good’, gebruiken ze deze publieke rede in feite alleen om hun eigen ‘private goods’ in wetgeving vast te laten leggen, zoals in discussies over abortus, de evolutietheorie en de rechten van homoseksuelen. Door zichzelf te verschuilen achter een liberaal democratisch rechtendiscours, ‘verbergen’ ze dat ze begrippen zoals ‘vrijheid’ en ‘democratische rechtstaat’ proberen te herdefiniëren. Aan de ene kant is dit een effectieve retorische zet te noemen, aan de andere kant is dit ook gevaarlijk. Dit wordt duidelijker door te kijken naar het belang van woorden en concepten in een democratische rechtstaat. Met behulp van woorden en concepten kunnen we problemen verwoorden en op zoek gaan naar oplossingen door er met elkaar over te praten. Taal geeft richting aan ons denken en zorgt er ook voor dat we, al dan niet bewust, tot bepaalde conclusies komen. Dit is tegelijkertijd een sterk en een zwak punt van taal. Zoals Wittgenstein schrijft in zijn *Tractatus* (1922, 5.6): “*the limits of my language mean the limits of my world*”. Bepaalde ideeën, vragen en oplossingen verdwijnen uit het zicht als we niet de woorden hebben om ze te denken.

In zijn beroemde dystopie *1948* signaleert George Orwell hoe belangrijk woorden zijn om te kunnen denken. In een appendix besteedt hij aandacht aan ‘Newspeak’, de officiële taal van Oceanië die in het boek beschreven wordt als “*the only language in the world whose vocabulary gets smaller every year*”. Newspeak is een taal die op de tekenafel ontworpen is door het totalitaire Ingsoc (English Socialisme) regime. Het idee achter deze zeer gelimiteerde taal is dat elke gedachte die afwijkt van het gedachtegoed van het Ingsoc regime, letterlijk ondenkbaar wordt. De taal wordt dus gebruikt om het denken te beheersen. Een concreet gevolg hiervan is dat sommige woorden een dubbele en vaak tegenovergestelde betekenis hebben. Zo hebben de ministeries in *1984* namen die eigenlijk voor het tegenovergestelde staan: ‘The Ministry of Peace’ is verantwoordelijk voor de continue oorlog, ‘The Ministry of Love’ martelt en controleert mensen en ‘The Ministry of Truth’ ziet er op toe dat alle ongewenste informatie verdwijnt en dat de geschiedenis op een passende wijze herschreven wordt. Het kan echter ook subtieler, zoals Orwell (1982: 250-251) in de appendix betoegt:

*Het woord vrij bestond nog in de Nieuwspraak maar het kon alleen worden gebruikt in zulke mededelingen als: “Deze hond is vrij van luizen” of: “Dit veld is vrij van onkruid”. Het kon niet worden gebruikt in zijn oude betekenis van “politiek vrij” of “intellectueel vrij”, omdat politieke vrijheid en vrijheid van denken zelfs als begrippen niet meer bestonden en daarvoor dus ook geen aanduidingen waren. Nog helemaal afgezien van uitroeiing van uitgesproken ketterse woorden, werd inkrimping van de woordenschat beschouwd als een doel op zichzelf en er mocht geen woord in leven blijven, dat kon worden gemist. Niet om de denkruimte groter te maken, maar om haar te verkleinen was de Nieuwspraak ontworpen en dit doel werd op indirecte wijze bevorderd door de woordenkeus tot een minimum te beperken.*

Ook al leidt dit tot wat Orwell ‘controlled insanity’ noemt, door tegenstellingen door taal te verhullen, wordt het voor het Ingsoc regime mogelijk om haar ware bedoelingen voor het publiek te verbergen. Dit lijkt op wat de Christian Right activisten doen: ze gebruiken oude en bekende woorden zoals ‘truth’, ‘public’, ‘life’, ‘person’ en ‘liberty’, terwijl ze deze begrippen eigenlijk steeds verder uithollen en er een andere betekenis aan geven. De Christian Right activisten proberen door het gebruik van een rechtendis-cours in feite de betekenis op te rekken van wat we als publiek en privé beschouwen, wat tot het politieke domein behoort en wat tot onze eigen privé verantwoordelijkheid. Ogenschijnlijk houden ze zich hierbij aan de *letter* van de regel. Ze passen zich aan en gebruiken de publieke rede. Ze overtreden echter de *geest* van de regel, die juist het onderscheid tussen publiek en privé moet waarborgen en discussie mogelijk moet maken. De democratie verliest hier op twee manieren: ten eerste kan een maatschappelijke minderheid (in dit geval de Christian Right) niet zeggen wat ze wil op de manier die zij zelf verkiest. Ten tweede wordt tegelijkertijd de democratie van binnenuit uitgehouden door deze minderheid. Hieruit blijkt dat er niet alleen filosofisch gezien één en ander op het liberale idee van de publieke rede is aan te merken. Er bestaat ook een grote discrepantie tussen wat de theorie beoogt en wat de gevolgen zijn in de realiteit van de praktijk. Wat de Christian Right activisten doen kan namelijk ook een gevaar zijn voor wat de democratie beoogt te beschermen.

## 5. Een gevaar voor de democratie?

Democratie moet niet verward worden met haar doelen. Zoals politiek denker David Held (1990:165) het zegt: “*what political positions are taken, is an independent question from the proper form of taking*”. Democratie kan een heleboel doelen hebben, zoals vrijheid en gelijkheid voor iedereen, maar het is belangrijk om deze doelen te onderscheiden van democratie zelf. Dat democratie en democratische doelen twee verschillende zaken zijn, wordt duidelijk als je kijkt naar wat ‘het probleem van ondemocratische democratieën’ wordt genoemd. Van Sierra Leone tot Pakistan, van Rusland tot de Filippijnen: steeds meer democratieën ontzeggen hun burgers grondrechten en grondwettelijk vastgelegde vrijheden. Deze vrijheden zijn echter precies datgene wat we in het Westen als fundamentele doelen van onze democratie zien. Hoe kan zo iets gebeuren? Journalist Fareed Zakaria stelt dat in het Westen democratie al heel lang een brede

invulling krijgt en begrepen wordt als een *liberale* democratie, een democratische rechtstaat:

*a political system marked not only by free and fair elections, but also by the rule of law, a separation of powers, and the protection of basic liberties of speech, assembly, religion, and property. (Zakaria, 1997:22)*

In principe gaan democratie en rechtstaat echter niet gelijk op. Wat we nu zien gebeuren in landen over de hele wereld is wat Zakaria ‘the rise of illiberal democracies’ noemt. Een niet-liberale democratie verschilt volgens Zakaria van een liberale democratie doordat zij een smalle invulling aan het begrip democratie geeft. Burgers mogen in een niet-liberale democratie wel stemmen, maar hun persoonlijke vrijheid en autonomie worden niet gerespecteerd en de democratie beschermt haar burgers ook niet tegen kerk, staat of maatschappij. De Westerse democratie wordt echter liberaal genoemd precies omdat zij voortkomt uit een filosofische traditie waarin de vrijheid van het individu centraal staat. Het is bovendien een rechtstaat omdat de basis ligt in een traditie van ‘the rule of law’, die teruggaat tot de Romeinen. Historisch gezien is de bescherming van de individuele mens en zijn publieke en private autonomie tegen willekeurige inmenging door staat, kerk of maatschappij het kernpunt van de liberale democratie.

John Stuart Mill legt in *On Liberty* uit waarom niet-liberale democratieën gevaarlijk zijn. Volgens Mill moeten de individuele vrijheden van mensen, ook van mensen die een politieke minderheid vormen, als een fundamenteel recht worden gezien in democratieën. Mill vond zelfontplooiing één van de belangrijkste zaken die er zijn en meende dat dit alleen mogelijk was als mensen vrij zijn en de vrijheid hebben om afwijkende meningen te hebben en te uiten, om uit te zoeken hoe ze zelf gelukkig kunnen zijn en om manieren van leven na te streven waardoor ze dit geluk kunnen bereiken. Maar, zo stelde Mill, dat mensen zichzelf moeten kunnen ontplooiën en verwerkelijken, betekent ook dat ze andere mensen moeten respecteren die op een andere manier hun geluk willen nastreven. Dit leidt Mill tot het beroemde schadeprincipe:

*The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinion of others, to do so would be wise, or even right. (Mill, 1859/1991: 223 e.v.)*

Samenlevingen moeten dus afzien van maatregelen die proberen vast te leggen hoe individuen moeten denken en wat ze belangrijk moeten vinden in het leven. Individuen moeten tegen dit soort maatregelen beschermd worden. Het is namelijk niet alleen heel moeilijk om vast te leggen wat zulke maatregelen wel of niet moeten toestaan, er is ook een vrij grote kans dat een samenleving iets beslist dat niet goed is voor alle mensen. Wat de meerderheid beslist is niet strikt noodzakelijk ook het goede.

Het staat conservatieve gelovigen in de Christian Right beweging vrij om deel te nemen aan politieke debatten. Ze zouden ook de vrijheid moeten hebben om te zeggen wat ze willen (zolang ze niet oproepen tot geweld) met de argumenten die ze zelf willen gebruiken, in tegenstelling tot wat sommige politiek filosofen proberen te bereiken die een

‘politiek Esperanto’ verdedigen. Maar er is waakzaamheid nodig om te voorkomen dat deze conservatieve gelovigen de democratische tolerantie misbruiken. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer zij met behulp van democratische instrumenten, zoals een rechtendiscours, de vrijheid proberen te beperken van mensen wier overtuigingen en manier van leven zij niet delen. Dit kan namelijk leiden tot wat door de filosoof Karl Popper ‘the paradox of tolerance’ wordt genoemd:

*Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the right to suppress them if necessary even by force; for it may easily turn out that they are not prepared to meet us on the level of rational argument, but begin by denouncing all argument; they may forbid their followers to listen to rational argument, because it is deceptive, and teach them to answer arguments by the use of their fists or pistols. We should therefore claim, in the name of tolerance, the right not to tolerate the intolerant. We should claim that any movement preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, in the same way as we should consider incitement to murder, or to kidnapping, or to the revival of the slave trade, as criminal. (Popper, 1966: 265)*

Maar wanneer gaat intolerantie te ver? De scheidslijn tussen wat getolereerd kan worden en wat niet, kan getrokken worden op basis van de vraag of bepaalde opvattingen van deelnemers aan publieke debatten *daadwerkelijk* een gevaar vormen voor de vrijheid, de lichamelijke integriteit van mensen of het klimaat waarin tolerantie mogelijk is. Het kan best het geval zijn dat de uitlatingen van bepaalde groepen gelovigen intolerant gevonden worden, maar zolang zij anderen geen directe schade berokkenen, moeten deze toch getolereerd worden. (Comte-Sponville, 1997: 198, 206; Kole, 2005: 189 e.v.)

## 6. Conclusie

Moeten we bang zijn dat fundamentalistische christelijke groeperingen in de VS democratische instrumenten gebruiken om de vrijheid van anderen, die het niet met hen eens zijn, te beperken? Moeten we bang zijn dat conservatieve Nederlandse moslims van binnenuit de democratie uithollen? Nee, de democratie *hoeft* niet te verliezen. Het debat moet dan wel anders gevoerd worden. Nu is er voor Christian Right activisten (of conservatieve Nederlandse moslims) die mee willen doen aan politieke debatten geen alternatieve manier van deelname mogelijk. De ideeën van denkers als Rorty en Audi over het vertalen van religieuze argumenten en het achterwege laten van religieuze

overtuigingen in politieke debatten zijn dominant. Ze hebben echter een averechts effect. In plaats van wat hun bedoeling is – het bewaken van het privé-domein tegen willekeurige politieke inmenging en het mogelijk maken van zinvol politiek overleg – hebben de ideeën van denkers als Rorty en Audi allerlei ongewenste gevolgen: ze kunnen zelfs gevaar opleveren voor wat de democratie probeert te beschermen. In haar artikel ‘Religious claims and the dynamics of argument’ (2001) laat Cathleen Kaveny samenvattend zien dat het idee van ‘the public reason’ of van een politiek Esperanto vervelende consequenties kan hebben.

In de eerste plaats betekent vertalen nog niet meer openheid of bereidheid tot overleg. Zoals ik in dit artikel wil aantonen kan het juist ook als een handige strategie worden gezien om effectief en op een weinig open manier de eigen doelen te realiseren. Daarnaast kan het vertalen van argumenten tot wederzijds bedrog leiden, doordat de deelnemers aan het debat niet meer zeggen wat ze denken. Het vergroot ook niet de bereidheid om van mening te veranderen.

In de tweede plaats leren deelnemers aan een debat door het vertalen van hun argumenten niet dat ze respect moeten hebben voor de ander. Ze hoeven zich niet in te leven in een andere perspectief, ze hoeven geen begrip op te brengen voor hoe ideeën daarin samenhangen en ze hoeven niet op zoek te gaan naar gemeenschappelijke morele waarden of punten die het waard zijn om bewonderd te worden. Bovendien leren zij door het vertalen niet in te zien dat de andere partij ook een moreel coherent leven kan leiden.

In de derde plaats leidt het vertalen van argumenten tot een verlies aan morele integriteit bij de vertaler. Het kan moeilijk als integer worden beschouwd als een persoon voor het ene publiek dit argument gebruikt, en voor het andere publiek een heel ander argument. Er is dan geen consistentie in het spreken. Daarnaast moet er ook een consistentie zijn tussen spreken en handelen, om van morele integriteit te kunnen spreken. Dit betekent dat we *“not simply give lip service to our moral convictions, but act upon them in an appropriate manner”*. (Kaveny, 2001:432) Te veel nadruk op vertalen kan ertoe leiden dat de integriteit van de vertaler en van de standpunten die vertaald worden niet zichtbaar is voor de andere deelnemers aan het debat. En dat draagt niet bij aan het voeren van een goed gesprek.

Theoretiseren over de publieke rede leidt teveel af van de vraag hoe we zinvol overleg over samenleven mogelijk kunnen maken. Misschien moeten we ons daarom bij het leren omgaan met conflicterende waarden in debatten niet blind staren op maatregelen zoals het vertalen van argumenten. Met behulp van een analytisch concept zoals ‘public reason’ of ‘politiek Esperanto’ kan wel geprobeerd worden verschillen overbrugbaar te maken, maar daarmee zijn de reële verschillen nog niet de wereld uit. Er is eenvoudigweg geen makkelijke manier om met elkaar over samenleven te praten. Het lijkt daarom verstandiger om een moeilijke, maar zinvolle discussie te organiseren over de inhoud en de doelstellingen van democratische debatregels: bijvoorbeeld over wat het belang is van het onderscheid tussen publiek en privé voor het leven in een democratische rechtstaat. Of hoe er in een democratisch debat recht kan worden gedaan aan alle partijen, ook aan (religieuze) minderheden. Daarbij moeten we niet vergeten dat ook de spelregels van het democratische debat onderwerp van discussie kunnen zijn.

## Literatuur

- AUDI, R. & WOLTERSTORFF N. (1997), *Religion in the public square*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- AUDI, R. (2000), *Religious commitment and secular reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CARTER, S. L. (1994), *The culture of disbelief. How American law and politics trivialize religious devotion*, Anchor Books, New York.
- CLITEUR, P. (2007), *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, Arbeiderspers, Amsterdam.
- COMTE-SPONVILLE, A. (1997), *Kleine verhandeling over de grote deugden*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen.
- GOLDBERG, M. (2006), *Kingdom Coming. The Rise of Christian Nationalism*, W. W. Norton & Company, New York.
- GUINN, D.E. (2006), 'Introduction: laying some of the groundwork' in GUINN, D.E. (ed.), *Handbook of Bioethics and Religion*, Oxford University Press, New York: 3-22.
- HELD, D. (1987), *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge.
- JELEN, T.G. (2005), 'Political Esperanto: Rhetorical Resources and Limitations of The Christian Right in the United States', *Sociology of Religion* 66, 3: 303 -321.
- JELEN, T.G. (2006), 'Religion and Politics in the United States: Persistence, Limitations, and the Prophetic Voice', *Social Compass* 53, 3: 329-343.
- KAVENY, M.K. (2001), 'Religious Claims and the Dynamics of Argument', *Wake Forest Law Review*, 36: 423-448.
- KOLE, J. (2005). 'De waarheid en niets dan de waarheid: over fundamentalisme en tolerantie', in KOLE, J. & de KRUIJF, G. (eds.) *Het ongemak van religie, multiculturaliteit en ethiek*, Kok, Kampen: 174-196.
- MILL, J.S. (1991)/(1859), 'On Liberty' in: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 18, Routledge, London.
- MOONEY, C. (2005), *The Republican War on Science*, Basic Books, New York.
- ORWELL, G. (1982)/(1949), *Nineteen Eighty-Four*, De arbeiderspers, Amsterdam.
- POPPER, K.R. (1966), *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, Routledge, London.
- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- RAWLS, J. (2001), 'The idea of public reason revisited', in RAWLS, J., *The law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass.: 129-80.
- RORTY, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth, Vol. 1, Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge.



- RORTY, R. (1994), 'Religion as a Conversation-Stopper', *Common Knowledge* 3, 1: 1-6.
- RORTY, R. (2003), 'Religion in the Public Square. A Reconsideration', *Journal of Religious Ethics* 31, 1: 141-149.
- STOUT, J. (1988), *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Beacon Press, Boston.
- SUSSKIND, L. & FIELD P. (1996), *Dealing with an Angry Public. The Mutual Gains Approach to Resolving Disputes*, The Free Press, New York.
- TINNEVELT, R. (2007), 'Rawls' idee van de publieke rede: restrictief of inclusief?', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 99, 2: 113-131.
- WALZER, M. (1994), *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, London.
- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London.
- ZAKARIA, F. (1997), 'The Rise of Illiberal Democracy', *Foreign Affairs*, November/December 1997: 22-43.