

LEVENSBESCHOUWING EN DELIBERATIEVE DEMOCRATIE

Mogelijkheden en beperkingen van een sterk inclusieve visie

Patrick Loobuyck¹

SUMMARY – This contribution sketches the different political philosophical positions in the debate about the use of religious arguments in political decision-making. We distinguish exclusionism from strong and weak versions of inclusionism, and argue that from a deliberative democratic perspective, strong inclusionism gives us the most consistent approach to this subject. We will not only see that most arguments against inclusionism fail, it also seems that the critics of strong inclusionism work with an abstract notion of moral subjects and a problematic concept of autonomous morality.

In onze gesecculariseerde West-Europese samenleving is het gebruik van levensbeschouwelijke argumenten en standpunten op het politieke forum controversieel. Als christenen of moslims publiekelijk de Belgische regelingen inzake euthanasie, abortus of het homohuwelijk verwerpen op basis van religieuze redenen worden wel eens grote principes uit de kast gehaald: dergelijke uitspraken zouden ‘de scheiding tussen kerk en staat met voeten treden’ en ‘de democratie ondermijnen’. Er bestaat een ongeschreven consensus dat religieuze doctrines en instellingen geen rol mogen spelen in het publieke debat en zeker niet in het politieke besluitvormingsproces. Religie is immers een privézaak. Ook veel christendemocratische politici blijken deze standaardvisie te aanvaarden. Zelfs in de context van het euthanasiedebat zoals het de voorbije jaren in België is gevoerd, zijn nauwelijks levensbeschouwelijke argumentaties genoteerd. (Adams, 2001; Adams & Geudens, 2000) Religie kan hoogstens inspirerend of motiverend werken, maar om politieke keuzes te onderbouwen vermijdt men elke verwijzing naar de religieuze achtergrond. We kunnen deze standaardbenadering, in de woorden van John Rawls (1993: 247) en Michael Perry (2003: x), de ‘exclusieve visie’ noemen.

1. Drie politiek filosofische posities

De plaats van levensbeschouwelijke standpunten en argumentaties in de publieke rede heeft de politieke filosofie niet onberoerd gelaten. De laatste decennia zijn hierover heel wat publicaties verschenen en er worden verschillende perspectieven verdedigd.

1. Het exclusieve perspectief werd verdedigd door liberale filosofen zoals Charles Larmore, Bruce Ackerman, Richard Rorty en Robert Audi. Volgens Audi moeten religieuze

¹ Patrick Loobuyck is deeltijds docent aan het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen en deeltijds doctor-assistent aan de vakgroep wijsbegeerte en moraalwetenschappen van de Universiteit Gent.

ze mensen zich op het politieke forum laten leiden door *a principle of secular rationale and of secular motivation*. Wie in een vrije en democratische samenleving zijn/haar politieke acties en overtuigingen wil legitimeren, moet kunnen volstaan met *seculiere* redenen en overwegingen. (Audi, 1989: 293; 2000: 86ff.) Sommige auteurs verdedigen een beperking van de onderwerpen waarover politiek gediscussieerd kan worden. Om de politieke dialoog mogelijk te maken moet een ‘conversational restraint’ gerespecteerd worden. Larmore (1987: 53) argumenteert dat de conversatie bij diepgaande meningsverschillen slechts kan worden verder gezet als de deelnemers zich naar een ‘neutrale grond’ begeven. Ook Ackerman verdedigt een vergaande conversatiebeperking:

Als jij en ik merken dat we over de een of andere dimensie van de morele waarheid van mening verschillen, moeten we niet gaan zoeken naar een gemeenschappelijke waarde die hiet meningsverschil overtroeft; noch moeten we proberen het in een neutraal kader te vertalen; noch moeten we het transcenderen door ons voor te stellen hoe een onaards wezen het zou oplossen. We moeten domweg helmaal niets over dit meningsverschil zeggen en de moreel idealen waarover we verdeeld zijn van de conversationele agenda van de liberale staat schrappen. [...] Als we de conversatie op deze wijze beperken, kunnen we daarentegen onze dialoog voor productieve pragmatische doeleinden gebruiken: om normatieve premissen te identificeren die alle politieke deelnemers redelijk vinden (of tenminste niet onredelijk). (Ackerman, 1994: 78-79)

2. Heel wat liberale politiek filosofen verdedigen een meer inclusieve visie op de publieke rede. De discussie gaat voornamelijk over de vraag in hoeverre en op welke manier religieuze argumentaties een plaats kunnen krijgen in het politieke besluitvormingsproces. (cf. Boettcher, 2005: 497) Het is opvallend dat verschillende auteurs hun opvatting over dit onderwerp expliciet gewijzigd hebben doorheen de tijd. Michael Perry bijvoorbeeld verdedigde een duidelijke exclusieve positie in *Love and power* (1991) en een meer gematigd exclusief standpunt in *Religion in Politics* (1997). In *Under God?* (2003) echter argumenteert Perry voor een inclusieve visie. Ook Jürgen Habermas heeft recent aandacht gevraagd voor de inbreng van religies en levensbeschouwingen in het publieke debat. Zijn seculiere standpunt (1962) ruilt hij in voor een ‘postseculier’ perspectief (2006) waarin hij aandacht vraagt voor het semantische potentieel van religieus geïnspireerde overwegingen en van de overheid een gelijke afstand vraagt zowel ten aanzien van religieuze als ten aanzien van seculiere en naturalistische discours. Zelfs Richard Rorty heeft zijn ‘haastige en ondoordachte’ ideeën die hij in zijn artikel met de bekende titel *Religion as conversation-stopper* (1999) had verwoord, bijgesteld. In dat artikel keerde hij zich tegen elk gebruik van en elke verwijzing naar levensbeschouwing in de publieke ruimte want dit zou elke vorm van verdere dialoog onmogelijk maken. Religie is een private kwestie en wie religie daarbuiten aanwendt getuigt van ‘slechte smaak’. In zijn *reconsideration* (2003) heeft hij oog voor het feit dat goed burgerschap ook wel op religieuze basis gegrondvest kan zijn en hij erkent dat het fout is te stellen dat religie ‘in essentie’ een conversatiestopper is. Ook niet-religieuze argumenten kunnen trouwens als conversatiestopper functioneren. De visie van Rorty is nu als volgt samen te vatten: ‘What should be discouraged is mere appeal to authority. [...] Citizens of democracy should try to put off invoking conversation-stoppers as long as possible’. (Rorty, 2003: 147-8; zie ook Stout: 2004)

Ook John Rawls heeft zijn positie verschillende keren bijgesteld en verfijnd. Anders dan sommige critici beweren (cf. Quinn, 1997, 2001), heeft Rawls nooit een doorgedreven vorm van de exclusieve zienswijze verdedigd. Hij erkent dat hij oorspronkelijk wel was aangetrokken door een restrictieve en exclusieve visie (cf. Rawls, 1993: 247 n. 36), maar hij heeft het als dusdanig nooit gepubliceerd. In zijn *A Theory of Justice* (1971) worden religies voornamelijk beschouwd als onredelijke doctrines die liberale tolerantie in de weg staan. In *Political Liberalism* (1993) schetst hij een positiever beeld. Religieuze doctrines die zich in de ‘overlappende consensus’ over de politieke waarden en publieke moraal kunnen vinden en erkennen dat andere mensen er een andere levensbeschouwing kunnen op nahouden, worden beschouwd als redelijke doctrines. Als liberaal verdedigt hij de neutraliteit van de overheid: politieke beslissingen mogen in hun formulering geen voorkeur vertonen voor een welbepaalde religieuze of filosofische doctrine of omvattend wereldbeeld (*comprehensive doctrine*). Deze neutraliteit resulteert op het niveau van de *presentatie* van politieke beslissingen in een exclusief standpunt: er mogen wel waarden meespelen, maar dat moeten gedeelde, *politieke* waarden zijn waarover een consensus bestaat tussen de verschillende levensbeschouwelijke doctrines. De Rawlsiaanse samenleving insisteert op en vooronderstelt een gedeelde politieke conceptie van rechtvaardigheid, geen metafysische of levensbeschouwelijke. Dit betekent niet dat Rawls geen rekening houdt met de levensbeschouwelijke opvattingen van mensen. Hij benadrukt enerzijds de neutraliteit van de publieke rede die gebruik maakt van politiek gedeelde waarden en concepten uit de overlappende consensus, anderzijds erkent hij dat de inhoud van de publieke rede niet los gedacht kan worden van de levensbeschouwelijke opvattingen die mensen erop nahouden:

I assume all citizens to affirm a comprehensive doctrine to which the political conception they accept is in some way related. But a distinguishing feature of a political conception is that it is presented as freestanding and expounded apart from, or without reference to, any such wider background. (Rawls, 1993: 12, mijn cursivering)

All those who affirm the political conception [of justice] 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 sincerely held determine the nature of their affirmation. (Rawls, 1993: 147-8, mijn cursivering)

De overlappende consensus is neutraal qua formulering en presentatie, maar is voor de burgers in kwestie niet neutraal want ze wordt ondersteund door hun particuliere levensbeschouwing. Goed burgerschap gaat echter wel gepaard met een morele ‘*duty of civility*’: burgers moeten in staat zijn om elkaar hun politieke keuzes toe te lichten op basis van politieke waarden die onderdeel uitmaken van de overlappende consensus. (Rawls, 1993: 217) Rawls benadrukt wel dat de neutraliteit voornamelijk van toepassing is op publieke uitspraken van rechters, politici en beleidsverantwoordelijken en de publieke discussies over de grondwet en rechtvaardigheid. (cf. Rawls, 1993: I, 213-16; 220-3; 382; 2001: 133-4) Het gaat dus niet over wat Habermas (1962, 1992: ch. 8) ‘de

publieke sfeer' heeft genoemd: middenveldorganisaties, de media of universiteiten (Rawls noemt dit de *background culture*). De discussies daar hoeven niet neutraal te zijn, de inbreng van allerlei levensbeschouwelijke doctrines op dat sociale maar 'niet-publieke' niveau kan best gewaardeerd worden.

Rawls maakt verder nog een onderscheid tussen *well-ordered societies* waar de exclusieve visie geldt en *nearly well-ordered societies* en *not well-ordered societies* waar hij de inclusieve visie verdedigt. In samenlevingen waar nog gestreden moet worden voor politieke rechtvaardigheid, kunnen niet-publieke redenen weldegelijk hun dienst bewijzen. Zo evalueert hij de rol die de christelijke kerken in het debat over de burgerrechten en de afschaffing van de slavernij in de VS hebben gespeeld positief. (Rawls, 1993: 247ff.)

Enkele jaren later, in zijn voorwoord van de 1996-editie van *Political Liberalism* en in *The idea of public reason revisited* (2001), verdedigt Rawls de *wide view of public reason*. De publieke rede stelt zich open voor de inbreng van particuliere levensbeschouwelijke doctrines op voorwaarde dat *in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support*. (Rawls, 2001: 152; zie ook Rawls, 1993: li-lii) Levensbeschouwelijke doctrines moeten zichzelf niet wegcijferen, alleen moeten de levensbeschouwelijke argumenten *minstens ooit* kunnen worden aangevuld door redelijke, neutraal politieke argumenten. Deze voorwaarde wordt aangeduid met Rawls' *proviso*.

Deze *wide view of public reason* noemen we een 'zwak inclusieve' visie. Het religieuze discours is enkel aanvullend van waarde. Het laat niet toe dat publieke rechtvaardiging van standpunten *enkel* op religieuze of levensbeschouwelijke basis kan gebeuren, zonder dat dit vertaald moet (kan) worden in neutrale, politieke termen. Habermas (2006: 10) wijst er bovendien op dat deze vertaalslag moet plaatsvinden in het preparlementaire debat. Eenmaal op het niveau van de geïnstitutionaliseerde praktijk van politieke deliberatie en besluitvorming kan er geen plaats meer zijn voor religieuze statements en legitimeringen.

3. Met de 'sterk inclusieve visie' bedoelen we het standpunt dat er a priori geen probleem in ziet dat politieke standpunten enkel op basis van religieuze argumenten worden verdedigd. Deze positie wordt op verschillende manieren vertolkt door auteurs als Christopher Eberle, Jeffrey Stout, Nicholas Wolterstorff, Paul Weithman, John Neuhaus en Veit Bader. Eén van de krachtigste verwoordingen van deze positie is terug te vinden in Eberle's *Religious convictions in liberal politics* (2002). Hij bekritiseert er de auteurs (o.a. Rawls, Gutmann, Ackerman en Audi) die een vorm van 'justificatory liberalism' verdedigen, omdat ze er niet in slagen op een adequate manier te beargumenteren waarom gelovigen niet enkel op hun religieuze overtuigingen mogen terugvallen voor hun politieke keuzes en acties. Ook sommige verdedigers van de deliberatieve democratie nemen een sterke inclusieve positie in. Seyla Benhabib (1992: 98) bijvoorbeeld verdedigt de visie dat burgers zich vrij moeten voelen om 'any and all moral arguments into the conversation field' in te brengen.

Samengevat kunnen we stellen dat er in het debat over 'de neutraliteit van de publieke rede' verschillende liberale perspectieven worden verdedigd, dat de posities wijzigen en dat de discussie nog steeds doorgaat. Er bestaat geen standaardterminologie in de literatuur om de verschillende posities aan te duiden en dat maakt het debat verwarrend.

Sommigen zetten Audi in het exclusieve kamp terwijl anderen (ook Audi zelf - cf. Audi, 2000: 69-78) hem als een zwakke inclusivist beschouwen. In het bijzonder over de positie van Rawls is er erg veel discussie. (cf. Tinnevelt, 2007; Weithman, 1994, 1997, 2002: ch. 7; Thiemann, 1996; Habermas, 1995)

We hebben in ons overzicht van het liberale politiek-filosofische landschap een onderscheid gemaakt tussen de exclusieve visie en een zwakke en sterke inclusieve visie. Volgens de exclusieve visie zijn levensbeschouwelijke overtuigingen private overtuigingen die geneutraliseerd moeten worden in de publieke ruimte. De zwak inclusieve visie erkent niet alleen dat de religieuze argumentatie, motivatie en rechtvaardiging relevant is voor de persoon in kwestie (deze persoonlijke relevantie zal ook door de meeste exclusivisten niet ontkend worden), maar ook dat religieuze argumenten en redenen in bepaalde omstandigheden relevant kunnen zijn voor de publieke discussie zelf. Bij de zwak inclusieve visie ligt de nadruk voornamelijk op de instrumentele of strategische waarde van de religieuze redenen. Ze kunnen bijvoorbeeld ingezet worden omdat ze in een bepaalde context het meest mobiliserende potentieel hebben of omdat ze het meest efficiënt zouden zijn om situaties van fundamentele onrechtvaardigheid aan te klagen. Het gaat echter steeds om redenen die *in principe* ook vertaald moeten kunnen worden in neutrale politieke termen, alleen is de tijdruimtecontext niet altijd van dien aard dat zo'n vertaling *in de feiten* ook het meest efficiënt zou zijn. De sterk inclusieve visie echter erkent meer onvoorwaardelijk de waarde van levensbeschouwelijke standpunten, mede omdat ze de principiële onmogelijkheid van een neutrale politieke discussie onder ogen ziet. Volgens het sterk inclusionisme is het zowel onmogelijk als onwenselijk dat de publieke rede levensbeschouwelijke argumenten en standpunten zou uitsluiten. Het kan en mag burgers niet kwalijk genomen worden als ze bepaalde politieke keuzes maken en publiek bediscussiëren enkel en alleen op basis van levensbeschouwelijke overtuigingen, ook al kunnen die overtuigingen niet meteen in seculiere of neutrale taal omgezet worden.

2. Argumenten tegen de sterk inclusieve visie

In de literatuur zijn heel wat argumenten te vinden op basis waarvan de (sterk) inclusieve visie wordt verworpen. De meeste argumenten zijn gericht op het uitsluiten van *religieuze* argumenten en standpunten: ze zouden conservatief zijn, onredelijk en onkritisch, ze zouden als conversatiestopper functioneren, de democratische stabiliteit en de mogelijkheid op consensus ondermijnen. Mensen die religieuze argumenten gebruiken zouden door anderen die buiten deze religie staan niet begrepen kunnen worden en dus onrespectvol optreden ten aanzien van anders- of niet-gelovigen.

Het is de vraag of het allemaal wel zo'n vaart loopt. Religieuze argumenten en standpunten zijn niet altijd onkritisch of onredelijk. Laat ons volstaan met een verwijzing naar de invloedrijke Thomistische traditie die de rede (*lumen naturalis rationis*) en het individuele geweten in de christelijke moraalfilosofie een belangrijke rol geeft. Wie stelt dat godsdienstige argumentatie noodzakelijk onkritisch is en enkel op gehoorzaamheid insisteert, gaat voorbij aan een belangrijke denkstroming in de christelijke moraalfilosofie. De Thomistische leer is trouwens nog steeds een belangrijk onderdeel van de officiële katholieke doctrine. (cf. Riordan, 2004: 191; Perry, 2003: 67; zie ook

Vaticanum I: *Dei Filius* (1870)) Belangrijk in dit verband is het onderscheid tussen een levensbeschouwelijk geïnspireerd *standpunt* en een levensbeschouwelijke *argumentatie* voor die positie. Mensen kunnen vanuit hun religieuze overtuiging tegen abortus, kapitalisme of foltering zijn, maar tegelijk deze visie op rationele (politieke of seculiere) gronden beargumenteren. (Gascoigne, 2001:188-211; Rawls, 2001: 152ff.) De meeste mensen hebben er geen probleem mee dat levensbeschouwelijke overtuigingen politieke standpunten kunnen beïnvloeden, zolang die standpunten uiteindelijk ook maar in levensbeschouwelijk neutrale en rationele argumentatielijnen gevat kan worden. (cf. *supra* over Rawls' *proviso*) Nogal wat weerstand tegen religieuze standpunten is echter niet gericht op het feit dat ze religieus zijn, maar op het feit dat ze reactionair of conservatief zijn. Zo is het niet altijd duidelijk of voorstanders van een liberale euthanasiewetgeving niet willen dat mensen tegen euthanasie zijn, of enkel willen dat mensen niet tegen euthanasie zijn *op basis van godsdienstige argumenten*. Tal van politiek-godsdienstige overtuigingen zijn bovendien helemaal niet conservatief en erg 'humaan'. (cf. Weithman, 2002: 5, ch.2) Concreet heeft de religieuze overtuiging een belangrijke rol gespeeld in de strijd tegen de slavernij en in de burgerrechtenbeweging o.l.v. Martin Luther King in de VS. Maar we kunnen ook verwijzen naar een christelijk geïnspireerde visie op milieu (zorg voor de schepping) en christelijk geïnspireerde bescherming van mensen zonder wettig verblijf (kerkasiel). Deze standpunten kunnen bezwaarlijk conservatief genoemd worden. Vandaar de wat hypocriete en dubbelzinnige houding van nogal wat politici ten aanzien van kerkleiders die zich in het politieke debat mengen: ze worden gewaardeerd voor hun moed om bepaalde standpunten in te nemen, zolang het om politiek correcte standpunten gaat; wanneer ze daar echter tegen ingaan en een ander (conservatief) geluid laten horen worden ze berispt. (De Dijn, 2003: 293) Tot hier voor wat betreft de religieuze *standpunten*, maar wat met de kritiek op het gebruik van religieuze *argumenten*? Ten eerste is het onjuist te stellen dat enkel religieuze argumenten autoritaire converstatiestoppers zijn. (cf. *supra* over Rorty) Ook seculiere argumenten kunnen als converstatiestoppers ingezet worden. Denken wat maar aan bepaalde autoritaire verwijzingen naar Marx of naar het autoritaire gebruik van absolute eigendomsrechten. Waarom zou het gebruik van religie zich tot de private sfeer moeten beperken en het gebruik van Marx, Mill of Darwin niet? (cf. Wolterstorff, 2003: 136-7; Rorty, 2003) Niet zozeer de bron is belangrijk, wel de manier waarop die bron wordt ingezet. Bovendien worden niet alle religieuze argumenten op een extremistische en fundamentalistische manier aangewend. Er is dikwijls weldegelijk mogelijkheid voor deliberatie. Michael Perry (2003: 42) schrijft hierover:

[...] at its best, religious discourse in public culture is not less dialogic – not less open-minded, not less deliberative – than is, at its best, secular discourse in public culture. (Nor, at its worst, is religious discourse more monologic – more closed-minded and dogmatic – than is, at its worst, secular discourse.)

Zelfs al zou het waar zijn dat het gemakkelijker is om tot een consensus te komen indien alle mensen in neutrale, politieke termen spreken onafhankelijk van een particuliere levensbeschouwing, dan nog kan dit geen voldoende argument zijn om religieuze argumenten van het debat uit te sluiten. Ten eerste leidt ook de zogenaamd neutrale, redelijke deliberatie niet steeds tot consensus over morele en politieke thema's. Bovendien is ons democratisch systeem precies zo belangrijk omdat het ons een manier geeft om met

onvermijdelijke morele en levensbeschouwelijke meningsverschillen om te gaan. (cf. Gutman & Thompson, 1996: 26) Pluralisme en dissensus zijn een wezenlijk onderdeel van democratische besluitvorming en politieke discussie. De democratie is er juist om (diepe) meningsverschillen op een waardige manier te kanaliseren en toch beslissingen te nemen waar nodig, al dan niet door stemming. (Wolterstorff, 2003: 136-7)

Bovendien kunnen ook binnen een levensbeschouwing meningsverschillen bestaan over bepaalde morele of politieke onderwerpen. Sommige christenen vinden over bepaalde thema's zelfs beter aansluiting bij ongelovigen dan bij andere christenen. (Kole, 2002: 254) Religieus pluralisme is dan ook niet de enige oorzaak van moreel pluralisme, en omgekeerd sluit het gebruik van religieuze argumenten niet uit dat men tot een morele 'overlappende' consensus kan komen met anders- of niet-gelovigen. Zo kunnen mensenrechten ondersteund worden zowel door atheïstisch, humanistische argumenten als door christelijke argumenten. De argumentaties zijn onderling misschien 'incommensurabel', maar hun politieke posities inzake mensenrechten zijn dat niet. (cf. Wong, 1989; Taylor, 1999; Rawls, 1999: 147-8; Bader, 1999: 617; Gascoigne, 2002: 199)

Sommige auteurs suggereren dat religieus pluralisme in het publieke debat de politieke stabiliteit kan ondermijnen. Er wordt gerefereerd naar de kruistochten, de dertigjarige oorlog, het Bosnische of Palestijnse conflict en naar terrorisme. Het is waar dat *in bepaalde (historische) omstandigheden* de religie destructief kan zijn, maar stellen dat iemand die naar een levensbeschouwing verwijst ter ondersteuning van een politiek standpunt noodzakelijk uit is op een inquisitie van andersdenkenden, is duidelijk een brug te ver. (Eberle, 2002: 158ff.) Het gebruik van levensbeschouwing in politieke discussies zorgt niet noodzakelijk voor een explosieve situatie. Bovendien kunnen ook seculier fundamentalistische opinies de maatschappelijke vrede verstoren. Denken we maar aan nazisme, racisme en vormen van het communisme. (cf. Chaplin, 2000: 628, 641; Wolterstorff, 1997b: 80; Perry, 1997: 45; 2003: 40, 48-51) Het is dus niet zozeer problematisch dat mensen levensbeschouwelijk argumenteren, wat problematisch is voor de democratie zijn de antidemocratische argumenten en standpunten die ophitsen en leiden tot chaos en destructie. Om aan dit probleem tegemoet te komen, moeten levensbeschouwingen dus niet uit de publieke ruimte gebannen worden, maar kunnen bijvoorbeeld wetten tegen racisme en *hate speech* gestemd worden.

Eén van de belangrijkste argumenten tegen de inclusieve visie is dat het gebruik van levensbeschouwelijke argumenten een gebrek aan *respect* voor andersdenkenden zou impliceren. Omwille van het respect voor de ander en omdat we de ander als gelijke moeten behandelen, zouden we abstractie moeten maken van particuliere levensbeschouwelijke opvattingen. (Larmore, 1987: 59ff.) Burgers zouden daarom de morele plicht hebben te argumenteren met redenen die voor iedereen toegankelijk en aanvaardbaar zijn. Rawls (2001: 136ff.) en Gutmann & Thompson (1996: ch. 1-2) hebben het over *the principle of reciprocity* als morele basis waarop burgers die met elkaar verschillen over morele en/of religieuze zaken toch politiek kunnen debatteren en samenwerken. Wie zich niet aan dit reciprociteitsprincipe houdt, plaatst zich buiten het democratische spel. Ackerman (1994: 74) omschrijft de geschiedenis van het liberale denken dan ook als 'een serie pogingen een model te ontwikkelen dat de politieke participanten in staat stelt op een neutrale manier met elkaar te praten.'

De idee dat respect enkel vertaald kan worden in een 'neutrale dialoog' is echter problematisch. De norm van gelijk respect is essentieel voor het liberalisme en respect

impliceert inderdaad dat mensen bereid zijn om hun morele en politieke opinies aan elkaar toe te lichten. Het is echter niet duidelijk waarom dit op een neutrale manier hoeft. Galston (1991: 108-9) merkt op dat een respectvolle dialoog niet uitsluit dat mensen beroep doen op overtuigingen en argumenten die niet door de andersdenkende gesprekspartners worden gedeeld. Respect kan ook te maken hebben met het verduidelijken van de beste redenen die mensen hebben voor hun opvattingen, keuzes en acties. Deze redenen kunnen inderdaad levensbeschouwelijk zijn. Ook Eberle and Weithman argumenteren dat een respectvolle houding ten aanzien van andere burgers als gelijke en vrije individuen geen *exercise of restraint* vereist. Het gebruik van religieuze argumenten in het politieke besluitvormingsproces sluit wederzijds respect niet uit. (Eberle, 2002: 71, ch. 4&5; Weithman, 1997, 2002)

Het is bovendien niet juist dat mensen met verschillende levensbeschouwingen elkaar niet kunnen begrijpen als ze argumenteren op basis van die verschillende levensbeschouwingen. Socialisten en libertariërs hebben een radicaal tegengestelde opvatting over menselijke vrijheid en eigendomsrechten, maar kunnen toch redelijk en respectvol discussiëren over thema's waar die menselijke vrijheid in het geding is. Hetzelfde kan gezegd worden over verschillende levensbeschouwelijke perspectieven. Het is niet juist dat een atheïst de christen of de jood niet kan begrijpen wanneer ze vanuit hun levensbeschouwelijk referentiekader argumenteren (en omgekeerd). Een vrijzinnige atheïst kan best 'begrijpen' dat katholieken op basis van het katholieke mens- en godsbeeld tegen abortus zijn, zonder dat hij dat standpunt en de context van waaruit dat standpunt geformuleerd is, moet delen. Waarom zou een christen dus geen christelijk beargumenteerde en de atheïst een seculier beargumenteerde visie op ecologie mogen geven? Respectvol discussiëren betekent niet noodzakelijk dat men zich uitdrukt in een terminologie of argumentatie(kader) die de ander met mij deelt, maar wel dat men elkaar aan het woord laat, naar elkaar luistert, kortom dat men de ander als *particulier* persoon respecteert en het verschil erkent. (Stout, 2004: 73; De Dijn, 2003: 293; Wolterstorff, 2003: 135; 1997: 110ff.) Respect betekent ook dat je uitlegt waarom je zus of zo over bepaalde zaken denkt en dikwijls kunnen we onze levensbeschouwing en waarden van waaruit we leven hierbij niet wegdenken. Deze waarden niet expliciteren maakt elke authentieke discussie onmogelijk. Het is trouwens pas door de dialoog met elkaar aan te gaan dat de deelnemers kunnen weten of de verschillen in opvatting werkelijk onverenigbaar zijn. (Macedo, 1990: 58; Galston, 1991: 104-105; Benhabib, 1992: 98-99) Ook Rawls (1999: 154) schrijft:

It is wise, then, for all sides to introduce their comprehensive doctrines, whether religious or secular, so as to open a way for them to explain to one another how their views do indeed support those basic political values.

3. Argumenten voor de sterk inclusieve visie

Tot hiertoe hebben we voornamelijk op een negatieve manier geargumenteed, namelijk door de argumenten tegen een inclusieve visie te nuanceren of te weerleggen. Hieronder geven we enkele overwegingen die op een positieve manier de inclusie van levensbeschouwelijke argumenten in een deliberatieve democratie ondersteunen.

Een eerste overweging staat in verband met het mensbeeld dat gehanteerd wordt in het deliberatief democratisch model. Dit model legt de nadruk op het belang van de participatie van de burgers aan de deliberatieve besluitvorming. De essentie van de democratische legitimiteit ligt in de mogelijkheid van alle individuen om deel te nemen aan een het politieke beslissingsproces op basis van authentieke deliberatie. (cf. Dryzek, 2000: v) Het deliberatieve model van J. Habermas, I. Young, J. Cohen en J. Elster benadrukt dat democratie meer is dan stemmen en representatie.

De deliberatieve theorie werkt hierbij echter met een minder abstracte visie op burgers dan bijvoorbeeld Rawls. Deze laatste beschouwt democratische burgers duidelijk *niet* als ‘socially situated or otherwise rooted, that is, as being in this or that social class, or as having this or that comprehensive doctrine’. (cf. Rawls, 1999: 171) In het klassieke model van Rawls worden burgers gedacht als Kantiaanse, abstracte, rationele en autonome subjecten. Het deliberatieve model van democratie verwerpt dit uitgangspunt en beschouwt de burgers niet als ‘veralgemeende’, maar als ‘concrete’ en ‘unieke’ individuen met een eigen identiteit en levensgeschiedenis. (Benhabib, 1992: 10; 158ff.) Deze erkenning van die concrete en gesitueerde identiteit vereist een *open* deliberatief proces, waarbij iedereen zijn/haar concrete en gesitueerde overtuigingen actief kan inbrengen. Het deliberatieve model is geïnteresseerd in de bijdrage vanuit de levensbeschouwelijke (*comprehensive*) doctrines, omdat het ervan uitgaat dat morele en politieke standpunten steeds voortkomen uit een specifieke culturele en sociale context. (cf. Benhabib, 1996: 74-77) Mensen zijn in staat om moreel, rationeel en reflexief na te denken maar doen dit steeds als particulier sociaal en cultureel gesitueerd subject - ook in de publieke ruimte.

Eenmaal we aannemen dat burgers die deelnemen aan het politieke deliberatieve proces geen abstract, veralgemeende subjecten zijn zoals het traditionele liberalisme dat veronderstelt, wordt het duidelijk waarom we de religieuze argumenten niet op voorhand uit de publieke rede kunnen bannen. Religies en levensbeschouwingen zijn constitutieve elementen voor onze morele identiteit en het is onmogelijk om daar abstractie van te maken wanneer we de publieke ruimte betreden. Met Sandel (1996: 18) kunnen we ons afvragen of het mogelijk is of mensen het feit dat ze moreel en religieus steeds ingebed zijn (*encumbered self*) zomaar tussen haakjes kunnen zetten in de publieke ruimte zonder hun integriteit te verliezen.

Een tweede overweging die daarmee samenhangt, heeft te maken met de manier waarop mensen hun levensbeschouwing ervaren. De godsdienstvrijheid bepaalt dat mensen vrij moeten zijn om te leven volgens de eigen levensbeschouwing. De keuze voor een welbepaalde levensbeschouwing is een private kwestie – daar hebben derden niets over te zeggen. Dit betekent echter niet dat ook de levensbeschouwing of de godsdienst zelf een private kwestie is. Mensen ervaren hun levensbeschouwelijke oriëntatie niet als een vrijblijvende hobby of een individuele interesse zonder publieke en politieke implicaties. Geloven is in veel gevallen ook veel meer dan het theoretisch aannemen van een bepaalde doctrine, het kan het hele leven en praktische handelen doordringen. (Habermas, 2006: 8-9)

From the perspective of the adherent, religion cannot be left in the home or on the steps of Parliament. The religious conscience ascribes to life a divine dimension that infuses all aspects of being. The authority of the divine extends

to all decisions, actions, times, and places in the life of the devout. (Berger, 2002: 47)

Fletcher (1990: 238) vraagt zich in dit verband af: “*How can I be expected to ‘pretend’ that I am not a Christian?*” Vanuit het standpunt van de gelovige kan het een ‘existentiële noodzaak’ zijn om religieuze morele opvattingen in een publieke discussie te kunnen uiten. (cf. Kole, 2002: 251-3; Carter, 1993: 54; Wolterstorff, 1997b: 105)

Maar dit alles geldt evenzeer voor niet-gelovigen. Ook het vrijzinnig humanisme wordt veelal niet als een vrijblijvende optie beschouwd die enkel private consequenties mag hebben. We moeten in dit verband ook wijzen op de verwarring die dikwijls optreedt tussen *seculier* en *neutraal*. Rawls (2001: 143, 148) stelt terecht dat seculiere redenen, geen onafhankelijke, universele en neutrale redenen zijn. Het zijn evengoed particuliere redenen die pas betekenis hebben vanuit een particuliere filosofische (*comprehensive*) doctrine – alleen gaat het dan om een niet-religieuze doctrine. Seculiere filosofische doctrines verschaffen dus evenmin neutrale publieke redenen, al hebben deze doctrines het blijkbaar wel gemakkelijker dan bepaalde orthodoxe religieuze doctrines om hun argumenten in een neutrale terminologie om te zetten. De verwarring tussen ‘neutrale’ en ‘seculiere’ redenen leidt er echter toe dat bijvoorbeeld aan christenen gevraagd wordt om in neutrale termen te spreken, terwijl ze hiermee gedwongen worden om in seculiere termen te spreken. Dit is niet fair want het kan best zijn dat een (groot) deel van de christelijke visie (bijvoorbeeld over abortus) verloren gaat omdat het moeilijk in seculiere termen te vertalen is. (cf. Hauerwas, 1981: 212; Sandel, 1996: 20-1; Greenawalt, 1995: 83-4, 119-120)

Zodra we inzien dat seculiere moraal geen *freestanding view* is en dat als een atheïstische humanist ethisch argumenteert hij dit veelal ook op basis van zijn particulier wereldbeeld doet, dan is er geen reden meer om te stellen dat gelovigen niet op basis van hun particulier wereldbeeld zouden mogen tussenkomen in het publieke debat. De seculiere moraal is geen neutraal en universeel perspectief, het is een particuliere invalshoek en stem in het publieke debat naast andere mogelijke invalshoeken en stemmen. (Parekh, 1997: 21) Wat aan seculiere *comprehensive doctrines* wordt toegelaten, kan niet geweigerd worden aan godsdienstige.

De hierboven geformuleerde overwegingen gaan in belangrijke mate terug op het debat over ‘autonome moraal’. Audi (2000: 139-41) is hierover expliciet:

Liberal democracy, however, is committed, at least in its best-developed forms, to the conceptual and epistemic autonomy of ethics. [...] It is not too much to ask of conscientious religious citizens [...] that they abide by the principles of secular rationale and secular motivation.

De idee dat een autonome moraal gedacht kan worden, wordt niet alleen verdedigd door atheïsten, ook heel wat theologen hebben hiervoor een lans gebroken. (cf. Auer, 1971; Fuchs, 1973) Het is echter nog maar de vraag of de moraal zomaar gedacht kan worden, niet alleen los van God en zijn gebod, maar ook los van elke particuliere levensbeschouwing, los van elk omvattend mens-, wereld- en godsbeeld? We kunnen dit hier niet omstandig beargumenteren, maar de idee dat er een autonome en levensbeschouwelijk volledig vrijstaande moraal bestaat, is niet onproblematisch. (cf. Loobuyck, 2005) Zowel seculiere als religieuze morele systemen en theorieën houden

steeds verband met wat Iris Murdoch ‘a vision of life’ heeft genoemd. (Murdoch, 1958; Mitchell, 1980: 97-105, 146; Brody, 1981) De ontologische en metafysische opvattingen van mensen hebben consequenties voor hun opvattingen over goed en kwaad, en over hoe de wereld zou moeten zijn. Dit is zowel voor gelovigen als voor ongelovigen het geval. Morele en normatieve opvattingen zijn metafysisch niet neutraal, maar zijn steeds ingebed in of verweven met achterliggende (wetenschappelijke, metafysische en/of religieuze) opvattingen over hoe de wereld en de mens in elkaar zit. (cf. Gascoigne, 2001: 190; Daniels, 1979: 258-9; Nielsen, 1988: 21-2) Het feit dat religieuze moraal metafysisch is ingebed, kan dan ook geen argument zijn tegen religieuze moraal, gezien deze metafysische inbedding voor elk moreel systeem geldt. (Mitchell, 1980: 97-8)

Dit alles heeft gevolgen voor de publieke rede (cf. Loobuyck, 2006): het gebruik van religieus-morele redenen kan niet verboden worden omdat het vanuit welbepaalde metafysische vooronderstellingen werkt, want ook seculiere redenen bouwen verder op metafysische vooronderstellingen. Als morele vragen aan de orde zijn op het publieke forum, is het veelal onmogelijk voor mensen om niet (impliciet of expliciet) te argumenteren vanuit hun levensbeschouwing. We kunnen ons moeilijk een diepgaande morele discussie voorstellen in abstractie van de achterliggende mens- en wereldbeelden. Je kunt dan ook niet vragen aan mensen om in het publieke morele debat hun morele identiteit achterwege te laten. De exclusieve visie insisteert in dat opzicht op een al te rigide, maar onmogelijke tweedeling tussen de publieke en niet-publieke identiteit van mensen. Mensen moeten in het dagelijkse leven verschillende sociale rollen opnemen en aan de rol van burger zijn andere voorwaarden verbonden dan aan de rol die men opneemt in de privé-kring. (Ackerman, 1994) In de niet-publieke sfeer kan men het eigen mens- en wereldbeeld laten spelen, maar in de publieke ruimte moet abstractie gemaakt worden van die levensbeschouwelijke elementen en moet men zich beperkend laten leiden door een *freestanding morality*. De vraag die we hier aan de orde stellen is of dit wel een haalbare eis is, gezien moraal steeds met achterliggende metafysische en levensbeschouwelijke opvattingen samenhangt.

Een laatste overweging die het sterk inclusionisme kracht moet bijzetten, heeft te maken met de aard van de politieke discussie zelf. Dikwijls wekt men de indruk dat publieke beslissingen neutrale beslissingen zijn waar moraal – laat staan levensbeschouwing – verder niets mee te maken hebben. Politiek wordt dan ten onrechte herleid tot het maken van keuzen die puur technisch-rationeel zijn. Als de politieke activiteit er echter enkel zou in bestaan om de verschillende standpunten aan de kritische blik van een gedeelde wetenschappelijke rationaliteit te toetsen, dan zouden politici zichzelf beter vervangen door technenuten, wetenschappers en experts. In dit geval is de publieke rede overbodig geworden.

Politieke beslissingen verschillen echter juist van wetenschappelijke vaststellingen en resultaten van enquêtes omdat ze het resultaat zijn van een inhoudelijk debat op basis van argumenten die wel degelijk moreel, ideologisch en levensbeschouwelijk gekleurd zijn. Voor zover politieke thema’s noodzakelijk moreel geladen thema’s zijn, kunnen die dan ook niet op een levensbeschouwelijk neutrale manier bediscussieerd worden. Duidelijke voorbeelden zijn abortus, euthanasie en de bio-ethische discussies over klonering. (cf. Roetz, 2006) Het is niet moeilijk om aan te tonen dat de morele en politieke discussie over het recht op abortus samenhangt met levensbeschouwelijke overtuigin-

gen (visie op menselijk leven, statuut van embryo, etc.). Verwijzingen naar die levensbeschouwelijke overtuigingen kunnen dan ook moeilijk gemedend worden. (Sandel, 1996: 21; Hauerwas, 1981: 196, 212) Echter, ook heel wat opinies over andere onderwerpen houden verband met een levensbeschouwelijk perspectief. Probleemstellingen over armoede, distributieve en mondiale rechtvaardigheid, faire belastingen of ecologie kunnen niet zomaar door een neutrale wetenschappelijke benadering opgelost worden. Ze gaan allemaal terug op waardeconflicten en levensbeschouwelijke overwegingen zijn daarom quasi onvermijdelijk voor een goede bespreking van deze onderwerpen. Wie dat niet erkent, veegt een belangrijk element van de democratische politieke besluitvorming onder de mat. (Greenawalt, 1988: ch. 6-9; Adams, 2002: 318; Galston, 1991: 113; Stout, 2004: 88-91)

4. Beperkingen van de publieke rede vanuit deliberatief democratisch perspectief

Het verwerpen van een autonome, vrijstaande moraal maakt dat vanuit deliberatief democratisch perspectief de sterk inclusieve visie de beste manier is om over de plaats van levensbeschouwelijke argumenten in het politieke besluitvormingsproces na te denken. Het is zinvol om burgers te vragen hun standpunten zoveel mogelijk toe te lichten in termen die door iedereen worden gedeeld. Deze reciprociteitsnorm kan echter niet gebruikt worden om levensbeschouwelijke waarden, die de kern vormen van de morele identiteit, buiten spel te zetten. Dit zou de democratie nodeloos verarmen. (De Dijn, 2003: 293; Perry, 2003: 43; Sandel, 1996: 23-4) Het is ook voor de levensbeschouwelijke argumenten zelf belangrijk dat ze doorheen een politiek democratisch debat op hun houdbaarheid en redelijkheid getest kunnen worden. (Perry, 2003: 39)

Het sterk inclusief perspectief is echter niet gelijk aan een 'anything goes' visie. We hebben nog steeds een vorm van redelijke politieke deliberatie op het oog en dus moeten bepaalde deliberatieve voorwaarden in acht genomen worden. (cf. Boettcher, 2005: 512; Habermas, 2006) Burgers moeten op het publieke forum een democratische houding aannemen ten aanzien van de eigen standpunten. Deze democratische houding betekent luisterbereidheid, de ander als capabele en respectabele gesprekspartner beschouwen, respect hebben voor meningsverschillen al dan niet op basis van andere geloofsopvattingen, bereid zijn het eigen standpunt op een begrijpelijke en transparante manier toe te lichten en zich neerleggen bij de uitkomst van de politieke deliberatie – althans op politiek vlak. We moeten dus focussen op een geciviliseerde, beschaafde en democratische manier van omgaan met verschil en onenigheid. Om die democratische houding te promoten is socialisatie en onderwijs belangrijk, maar ook het deelnemen aan en functioneren binnen liberale instellingen. (Bader, 1999: 618-9)

Deelname aan het deliberatief democratische proces vereist ook dat er geen standpunten worden ingenomen die fundamenteel tegen de menselijke gelijkwaardigheid en vrijheid ingaan zoals die in de mensenrechten en in de grondwet zijn vastgelegd. De liberale democratie moet zichzelf beschermen door standpunten die indruisen tegen de grondrechten van mensen en de fundamentele waarden van de liberale democratie aantasten, in te perken. Vanuit dit oogpunt kan het legitiem zijn om racistische of nazistische discours uit te sluiten. Er moet dus niet gevraagd worden of standpunten seculier of neu-

traal beargumenteerd worden, wel of de gebruikte argumenten en standpunten zich in het democratische deliberatieve proces willen inschakelen en compatibel zijn met de principes, rechten en praktijken van de rechtstaat. (Bader, 1999: 602; Thiemann, 1996: 89ff., 173; Hollenbach en Quinn in Weithman, 1997: resp. 297ff. en 138ff.; Wolterstorff, 1997a,b,c)

Dikwijls wordt in de context van de deliberatieve democratie ook gewezen op het feit dat mensen in principe bereid moeten zijn om hun overtuigingen en opinies bij te stellen als resultaat van een reflexief en deliberatief proces. (cf. Elster, 1998: 1; Dryzek, 2000: 31; Habermas, 1992, 2006) Dit zou a fortiori gelden voor mensen die religieuze argumenten in de publieke discussie binnenbrengen. Religieus geëngageerde burgers moeten bereid zijn om van anderen te leren en van mening te veranderen als ze daar voldoende redenen toe hebben. (Eberle, 2002: 102-8; Perry, 2003: 39-44; 1988: 183; Waldron, 1993: 817, 841-2) Verschillende verdedigers van een vergaande inclusieve visie stellen dat gelovigen die aan het politieke debat willen deelnemen zich kritisch moeten kunnen opstellen ten aanzien van de eigen opvattingen en geloofsbronnen. De positie dat burgers de bijbel onkritisch en letterlijk kunnen interpreteren zonder buitenbijbelse informatie en in abstractie van de menselijke ervaring is in onze tijd ‘*obviously and straightforwardly indefensible*’. (Eberle, 2002: 274; zie ook Perry, 2003: 55-97) Of deze *attitude of fallibilism* werkelijk als eis moet gesteld worden is bediscussieerbaar en druist in tegen de waarheidsclaims die volgens sommigen een essentieel onderdeel uitmaken van hun (dogmatische) religie. Misschien kan het volstaan dat mensen zich redelijk opstellen zonder dat ze hierbij ook bereid zijn hun eigen positie in vraag te stellen. Deze democratische redelijkheid betekent dan dat mensen aanvaarden dat andere mensen over morele en politieke kwesties fundamenteel andere posities kunnen innemen en dat men aanvaardt dat democratische beslissingsprocedures tot een uitkomst kunnen leiden die tegen de eigen opvatting ingaat. Bovendien kan een onderscheid worden gemaakt tussen zuivere *geloofskwesties* (bv. God bestaat, Mohammed is Gods profeet, etc.) en opvattingen die ook *politieke betekenissen* hebben (bv. Homoseksuele handelingen druisen in tegen Gods wil en moeten daarom bestraft worden). Eberle (2002: 103) argumenteert dat deliberatieve democratie enkel vereist dat de politieke opvattingen in vraag gesteld kunnen worden en dat de burger enkel op het politieke niveau bereid moet zijn om de eigen opvattingen te verbeteren en te veranderen. Het zou echter teveel gevraagd zijn om te veronderstellen dat gelovigen deze houding ook zouden aannemen ten aanzien van de geloofsovertuigingen die niet direct politieke consequenties hebben. Het onderscheid dat Eberle hier aanbrengt is interessant maar toegepast op voorbeelden is het niet altijd even duidelijk te maken. (cf. Boettcher, 2005: 509-10)

Tot slot en hierbij aansluitend willen we toch ook nog opmerken dat het onjuist zou zijn te denken dat elke religieuze argumentatie haaks staat op een *attitude of fallibilism*. Niet elke religieuze argumentatie verwijst op een fundamentalistische manier naar de wil van God en sluit zich af voor redelijke input door anderen. Het is niet noodzakelijk zo dat mensen die expliciet als gelovige aan het politieke debat deelnemen geen kritiek zouden kunnen verdragen en niet zouden openstaan voor een bijsturing of weerlegging van het eigen standpunt. Het is in dit verband ook relevant te weten dat ook binnen geloofstradities en geloofsgemeenschappen er redelijke discussies bestaan over tal van morele thema's.

5. Conclusie

Vanuit het deliberatief democratische perspectief is er geen bezwaar tegen levensbeschouwelijke standpunten en argumentaties in het debat dat aan wetgeving en beleid vooraf gaat. De inbreng van levensbeschouwelijke argumenten is op zich geen schending van de democratische principes. Het probleem is niet zozeer *dat* er levensbeschouwelijke argumenten worden gebruikt, wel *de manier waarop* dit soms gebeurt. (Perry 2003: 44; Bader, 1999: 612ff.) Er kan geen plaats zijn voor ondemocratische fundamentalisten, hetzij religieus, hetzij seculier, voorzover zij de politieke en morele discussie met anderen niet willen aangaan.

Een sterk inclusieve visie kan echter niet zonder bepaalde voorwaarden. Deze voorwaarden vloeien echter enkel en alleen voort uit de aard van de deliberatieve democratie zelf en zijn gelijk van toepassing zowel op de seculiere als op de religieuze inbreng.

Politieke beslissingen, als resultaat van democratische besluitvorming, moeten neutraal zijn in hun formulering. Pas op het eind van het beslissingsproces moet, bij de presentatie van de beslissing zelf, neutraliteit in acht genomen worden. De discussie die aan deze beslissingen vooraf gaat, kan echter open, inclusief en pluralistisch ingevuld worden. De pluralistische input hoeft zich ook niet te beperken tot de informele niveaus van opinievorming. Ook op het formele, institutionele niveau, tot in het parlement, kan de democratische deliberatie meer pluralisme en inclusie verdragen dan men dikwijls denkt. (cf. Cooke, 2007: 227-9) Mensen kunnen niet uit de politieke discussie geweerd worden enkel en alleen omdat ze een beroep doen op levensbeschouwingen en omvattende wereldbeelden om hun politieke standpunten en keuzes te beargumenteren. Enkel zij die niet met anderen in discussie willen gaan, geen respect hebben voor andere opvattingen en dus niet aan de deliberatieve democratie als dusdanig willen deelnemen, worden uitgesloten – of beter gezegd, zij zetten zichzelf buiten de publieke rede, buiten de democratische politieke gemeenschap.

Literatuur

- ACKERMAN, B. (1994), 'Waarom dialoog', in VAN DEN BRINK en VAN REIJEN (eds.), *Het recht van de moraal. Liberalisme en communitarisme in de politieke filosofie*, Dick Coutinho, Bussum: 67-84 (oorspr. 'Why dialogue?', *Journal of Philosophy* 86 (1989) 1: 5-22).
- ADAMS, M. (2001), 'De agora van de democratie. Over pluralisme in het parlementaire bio-ethische debat', in VAN NESTE, F., TAELS, J. en COOLS, A. (red.), *Van klinische ethiek tot biorecht*, Peeters, Leuven: 365-400.
- ADAMS, M. (2002), 'Liberalisme en levensbeschouwing', *Streven* 69, 4: 312-322.
- ADAMS, M. & GEUDENS, G. (2000), 'Euthanasie als politiek-ideologische splijtzwam. Variaties op het thema autonomie en zelfbeschikking', *Streven*, 67, 5: 401-413.

- AUDI, R. (1989), 'The separation of church and state and the obligations of citizenship', *Philosophy and Public Affairs* 18: 259-296.
- AUDI, R. (2000), *Religious commitment and secular reason*, Cambridge University Press, New York.
- AUER, A. (1971), *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos-Verlag, Düsseldorf.
- BADER, V. (1999), 'Religious pluralism. Secularism or priority for democracy?', *Political Theory* 27, 5: 597-633.
- BENHABIB, S. (1992), *Situating the self*, Polity Press, Cambridge.
- BENHABIB, S. (1996), 'Toward a deliberative model of democratic legitimacy', in BENHABIB, S. (ed.), *Democracy and difference*, Princeton University Press, Princeton: 67-94.
- BERGER, B. (2002), 'The limits of belief: freedom of religion, secularism, and the liberal state', *Canadian Journal of Law & Society* 17,1: 39-68.
- BOETTCHER, J.W. (2005), 'Strong inclusionist accounts of the role of religion in political decision-making', *Journal of social philosophy* 36, 4: 497-516.
- BRODY, B. (1981), 'Morality and religion reconsidered', in HELM, P. (ed.) *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford: 141-153.
- CARTER, S. (1993), *The culture of disbelief. How American law and politics trivialize religious devotion*, Basic Books, New York.
- CHAPLIN, J. (2000), 'Beyond liberal restraint: defending religiously-based arguments in law and public policy', *University of British Columbia Law Review* (Special Issue on Law, Morality and Religion) 33/2: 617-646.
- COOKE, M. (2007), 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion', *Constellations* 14, 2: 224-238.
- DANIELS, N. (1979), 'Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics', *The journal of Philosophy* 76, 5, 256-282.
- DE DIJN, H. (2003), 'Cultural identity, religion, moral pluralism and the law', *Bijdragen - International Journal in Philosophy and Theology* 64: 286-298.
- DRYZEK, J.S. (2000), *Deliberative democracy and beyond. Liberals, critics, contestations*, Oxford University Press, Oxford.
- EBERLE, C. (2002), *Religious convictions in liberal politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ELSTER, J. (1998), 'Introduction', in ELSTER, J. (ed.), *Deliberative democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FLETCHER, D. (1990), 'Christian social justice and Rawls's liberalism', *Christian Scholar's Review*, 19: 231-42.

- FUCHS, J. (1973), *Existe-t-il une moral chrétienne?*, Duculot, Gembloux.
- GALSTON, W.A. (1991), *Liberal purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GASCOIGNE, R. (2001), *The public forum and Christian ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GREENAWALT, K. (1988), *Religious convictions and political choice*, Oxford University Press, New York.
- GREENAWALT, K. (1995), *Private consciences and public reasons*, Oxford University Press, New York.
- GUTMANN, A. & THOMPSON, D. (1996), *Democracy and disagreement*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- HABERMAS, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied/Rhein.
- HABERMAS, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS, J. (1995), 'Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism', *The Journal of Philosophy* 92, 3: 109-31.
- HABERMAS, J. (2006), 'Religion in the public sphere', *European Journal of Philosophy* 14, 1: 1-25.
- HAUERWAS, S. (1981), *Community of character: towards a constructive Christian social ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- KOLE, J. (2002), *Moral autonomy and christian faith. A discussion with William K. Frankena*, Eburon, Delft.
- LARMORE, C. (1987), 'Liberalism and the neutrality of the state', in LARMORE, C., *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge: 40-68.
- LOOBUYCK, P. (2005), *Moraal zonder God? Pleidooi voor moreel fictionalisme*, Damon, Budel.
- LOOBUYCK, P. (2006), 'De plaats van levensbeschouwelijk geïnspireerde standpunten en argumentaties op het politieke forum. De standaardvisie in vraag gesteld', *Bijdragen - International Journal in Philosophy and Theology* 67, 1: 3-22.
- MITCHELL, B. (1980), *Morality: religious and secular. The dilemma of the traditional conscience*, Clarendon Press, Oxford.
- MURDOCH, I. (1956-7), 'Vision and choice in morality', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol., 30: 32-58.
- NEUHAUS, R.J. (1984), *The naked public square: religion and democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids.

- NIELSEN, K. (1988), 'In defense of wide reflective equilibrium', in ODEGARD, D. (ed.), *Ethics and justification*, Academic Printing & Publishing, Edmonton: 19-37.
- PAREKH, B. (1997), 'Religion and public life', in MODOOD, T. (ed.), *Church, state and religious minorities*, Policy Studies Institute, London: 16-22.
- PERRY, M.J. (1991), *Love and power: the role of religion and morality in American politics*, Oxford University Press, Oxford.
- PERRY, M.J. (1997), *Religion in politics: constitutional and moral perspectives*, Oxford University Press, Oxford.
- PERRY, M.J. (2003), *Under God? Religious faith and liberal democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- QUINN, P.L. (1997), 'Political liberalism and their exclusions of the religious', in WEITHMAN, P. (ed.), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 138-61.
- QUINN, P.L. (2001), 'Religious diversity and religious toleration', *International journal for philosophy of religion*, 50: 57-80.
- RAWLS, J. (1993 (1996)), *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.
- RIORDAN, P. (2004), 'Permission to speak: religious arguments in public reason', *The Heythrop Journal* 45: 178-196.
- ROETZ, H. (2006), *Cross-cultural issues in bioethics. The example of human cloning*, Rodopi, Amsterdam/New York.
- RORTY, R. (1999), 'Religion as conversation-stopper', in RORTY, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York: 168-174.
- RORTY, R. (2003), 'Religion in the public square. A reconsideration', *Journal of religious ethics* 31, 1: 141-149.
- SANDEL, M. (1996), *Democracy's discontent. America in search of a public philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass..
- STOUT, J. (2004), 'Religious reasons in political argument', in STOUT, J., *Democracy and tradition*, Princeton University Press, Princeton N.J.: 63-91.
- TAYLOR, C. (1999), 'Conditions of an unforced consensus on human rights', in BAUER, J.R. & BELL, D.A. (eds.), *The east asian challenge for human rights*, Cambridge University Press, Cambridge: 124-144.
- THIEMANN, R.F. (1996), *Religion in public life*, Georgetown University Press, Washington, DC.
- TINNEVELT, R. (2007), 'Rawls' idee van de publieke rede: restrictief of inclusief?', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 99, 2.

- WALDRON, J. (1993), 'Religious contributions in public deliberation', *San Diego Law Review* 30: 817-48.
- WEITHMAN, P.J. (1994), 'Rawlsian liberalism and the privatisation of religion', *Journal of Religious Ethics* 22, 1: 3-26.
- WEITHMAN, P.J. (1997), 'Introduction', in WEITHMAN, P.J. (ed.), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 1-37.
- WEITHMAN, P.J. (2002), *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLTERSTORFF, N. (1997a), 'Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting for religious reasons', in WEITHMAN, P. (ed.), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 162-181.
- WOLTERSTORFF, N. (1997b), 'The role of religion in decision and discussion of political issues', in AUDI, R. & WOLTERSTORFF, N., *Religion in the public square*, Rowman and Littlefield, London: 67-120.
- WOLTERSTORFF, N. (1997c), 'Audi on religion, politics, and liberal democracy', in AUDI, R. & WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square*, Rowman and Littlefield, London: 145-165.
- WOLTERSTORFF, N. (2003), 'An engagement with Rorty', *Journal of Religious Ethics* 31, 1: 129-139.
- WONG, D. (1989), 'Three kinds of incommensurability', in KRAUSZ, M. (ed.) *Relativism: interpretation and confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 140-158.