

# HOE SECULIER IS DE POSTSECULIERE SAMENLEVING?

*Jürgen Habermas over religie in de publieke sfeer*

*Stefan Rummens<sup>1</sup>*

**SUMMARY** – According to Habermas the returning tensions between secularism and religion can only be resolved on the basis of a postsecular democratic common sense. This resolution requires, however, that both sides are prepared to accept certain cognitive burdens: secularism should become postmetaphysical and religion should become reflexive. The precise nature of these cognitive burdens is investigated by looking at the debate on the acceptability of religious arguments in the public debate. Here, I show how Habermas' postsecular model indeed succeeds in taking a middle-ground position between Nicholas Wolterstorff's religious and inclusionist position on the one hand and John Rawls' more secularist and exclusionist position on the other. I also emphasize, however, that even a postsecular position should remain secular in the important sense of taking the public debate itself (and not, for instance, divine will) as the final source of authority in political matters.

In zijn recente boek, *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005), onderzoekt Jürgen Habermas het verband tussen naturalisme, religie en democratische politiek.<sup>2</sup> Uitgangspunt van dat onderzoek is de vaststelling dat er in onze hedendaagse cultuur twee belangrijke tendensen aanwezig zijn die hoe langer hoe meer met elkaar in conflict komen.

Aan de ene kant is er het *naturalisme*, de tendens om de hele werkelijkheid te reduceren tot een louter fysische werkelijkheid die op een wetenschappelijke manier bestudeerd en op een instrumentele manier gemanipuleerd kan worden. Aangezien volgens het naturalisme ook de mens deel uitmaakt van de causaal gedetermineerde natuur, wordt ook het menselijke subject zelf hoe langer hoe meer op een dergelijke objectiverende manier benaderd. Dit naturalisme wortelt in het denken van de verlichting en wordt vandaag bij uitstek belichaamd door ontwikkelingen in de biogenetica, de robotica of het hersenonderzoek.

Aan de andere kant worden we echter ook geconfronteerd met een *heropleving van religie* in onze politieke cultuur. Die heropleving moet volgens Habermas begrepen worden als een tegenreactie op de eenzijdigheid van het naturalisme. Versnelde rationaliseringsprocessen bedreigen immers de integriteit van onze leefwereld. Wetenschappelijke vooruitgang, economische ontwikkeling en toenemende culturele diversiteit ondermijnen traditionele sociale verbanden en werken desoriënterend voor het individu. In deze context verschijnt religie voor sommigen als een houvast of als een te heront-

<sup>1</sup> Stefan Rummens is postdoctoraal onderzoeker voor het FWO-Vlaanderen en verbonden aan het Centrum voor ethiek, sociale en politieke filosofie van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KULeuven.

<sup>2</sup> De twee voor deze bijdrage meest relevante hoofdstukken uit dit boek zijn in het Engels vertaald als Habermas (2005a) en Habermas (2006).

dekken bron van zingeving. (Habermas, 2001: 10-12; 2005: 119-123; 2004: 19-20; 2003: 31-33) Het wereldwijde religieuze fundamentalisme is in deze analyse dan ook het gevolg van een te snelle modernisering van tot voor kort traditionele gemeenschappen. Dit effect wordt versterkt door het feit dat er geen vangnet en compensatie in het vooruitzicht staan voor de grote groep verliezers van die versnelde economische en culturele globalisering. Diezelfde verklaring geldt wellicht ook voor de religieuze heropleving in de Verenigde Staten, die Habermas associeert met het gebrek aan een sociaal vangnet in de neoliberal georganiseerde Amerikaanse samenleving.

De centrale vraag die Habermas zich stelt is die naar de verhouding tussen onze democratische politieke cultuur enerzijds en deze beide maatschappelijke tendensen anderzijds. Die vraag is des te prangender omdat het bestaan van beide stromingen ook bij ons steeds vaker leidt tot een gepolariseerde samenleving. Dit blijkt onder meer in de maatschappelijke discussies over ethische en bio-ethische kwesties (euthanasie, onderzoek op embryo's of genetische manipulatie) of uit de debatten over de plaats van religie in de multiculturele samenleving (hoofddoekendebat of het ritueel slachten van dieren). Om een adequaat politiek antwoord te vinden op deze toenemende polarisering, is het volgens Habermas noodzakelijk om te komen tot een politiek die gebaseerd is op wat hij een democratisch verlichte 'common sense' noemt. Dit betekent dat de politieke oplossing van dit soort conflicten een neutraliteit moet nastreven die een *gelijke afstand* bewaart tegenover zowel het seculiere naturalisme als tegenover de religieuze tradities. Omdat de neutraliteit van de politieke besluitvorming dus niet – zoals soms gedacht wordt – begrepen mag worden als een vorm van secularisme dat de plaats van religie in de samenleving miskent, stelt Habermas voor om de gewenste democratische samenleving te karakteriseren als een *postseculiere samenleving*. (Habermas, 2001: 12-15; 2005: 119-154, 314-323)

Het is de bedoeling van deze bijdrage om de idee van een postseculiere samenleving verder te verhelderen.<sup>3</sup> Daartoe wil ik laten zien hoe deze idee in het verlengde ligt van Habermas' deliberatieve model van de democratische rechtsstaat. De kritische vraag die mij daarbij zal leiden is de vraag of het beeld van de 'gelijke afstand' tussen religie en secularisme wel vol te houden valt. Meer bepaald stelt zich de vraag of dit beeld niet op misleidende wijze verdoezelt dat in een coherente interpretatie van Habermas' model ook de postseculiere samenleving wel degelijk in een nader te bepalen sterke zin een seculiere samenleving blijft.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Dit artikel vormt een verdere uitwerking van enkele eerdere beschouwingen omtrent dezelfde problematiek. (Heyse, Rummens & Tinnevelt, 2007: 161-167) Ik beperk me in dit artikel tot een schets van Habermas' huidige positie ten aanzien van de rol van religie. Voor een korte historische schets van Habermas' visie, zie Shaw (1999) en Cooke (2006). Een handige bundeling van relevante vroegere teksten van Habermas is in het Engels verschenen in Habermas (2002).

<sup>4</sup> In een dubbelinterview met kardinaal Joseph Ratzinger, enkele maanden voor diens verkiezing tot paus Benedictus XVI, stemt Ratzinger in met Habermas' pleidooi voor een postseculiere samenleving, waarin zowel de seculiere als de religieuze tradities gehouden worden aan een wederzijdse inperking en leerbaarheid. Of deze eensgezindheid ver reikt, is echter twijfelachtig, zeker voor zover aangetoond kan worden dat Habermas' postseculiere samenleving wel degelijk nog erg seculier is. (Habermas & Ratzinger, 2005; Habermas, 2005: 106-118)

## 1. Cognitieve aanpassingen: het postmetafysische denken en de reflexieve religie

In zijn analyse van de postseculiere samenleving maakt Habermas veelvuldig gebruik van John Rawls' analyse van de hedendaagse pluralistische samenleving. Volgens Rawls wordt die gekenmerkt door een grote verscheidenheid aan filosofische, culturele of religieuze *omvattende wereldbeelden* ('comprehensive doctrines'), die elk hun eigen verhaal vertellen over hoe de wereld in elkaar zit en over hoe we zouden moeten leven. Omvattende wereldbeelden zijn nu *redelijk* als ze aanvaarden dat over fundamentele metafysische kwesties of over vragen van het goede leven een redelijke onenigheid bestaat. Ze aanvaarden dus dat ze hun eigen visie niet aan anderen mogen opleggen en dat alle burgers de vrijheid moeten kunnen genieten om op deze vragen hun eigen antwoorden te geven. Ondanks hun verscheidenheid kunnen redelijke wereldbeelden op die basis toch aanleiding geven tot een zogenaamde *overlappende consensus* tussen alle redelijke burgers omtrent een aantal basisprincipes aan de hand waarvan het samenleven georganiseerd kan worden, de zogenaamde *politieke conceptie van rechtvaardigheid*.

Volgens Habermas is het belangrijk om te erkennen dat naast de traditionele religies ook het seculiere naturalisme een omvattend wereldbeeld belichaamt dat slechts beperkte aanspraken kan doen gelden in de publieke sfeer. De neutraliteit van de overheid vereist dan ook dat gezocht wordt naar gedeelde overtuigingen die een gelijke afstand houden van de meer particuliere religieuze en seculiere overtuigingen van alle burgers. Religieuze en seculiere identiteiten en overtuigingen moeten daarbij op een gelijkmatige en wederkerige wijze worden erkend in de publieke sfeer. Die neutrale wederkerigheid vereist volgens Habermas echter een aantal *cognitieve aanpassingen* van zowel seculiere als van religieuze zijde.

Aan de seculiere kant moet het naturalisme als erfenis van de verlichting evolueren naar een *postmetafysisch denken*. Het is een taak voor filosofen om de seculiere traditie op reflexieve wijze op te nemen en de politieke relativiteit van haar metafysische aanspraken te erkennen. Naturalisten moeten daarbij bijvoorbeeld inzien dat het onmogelijk is om de irrationaliteit van religieuze wereldbeelden aan te tonen. Religie is in die zin *niet onredelijk* en kan juist omwille van die eigen religieuze redelijkheid niet worden beschouwd als een achterhaald fenomeen dat gedoemd is om te verdwijnen. Om tot een overlappende consensus te komen moet het seculiere wereldbeeld bovendien verenigbaar zijn met de politieke conceptie van rechtvaardigheid die onze moderne pluralistische samenlevingen kenmerkt. Dit betekent onder meer dat het de mogelijkheid moet erkennen dat mensen hun handelen op een vrije en redelijke manier op elkaar afstemmen. Hiermee keert Habermas terug naar een voor hem vertrouwd thema. Zijn theorie van het communicatieve handelen is immers een uitgebreid antwoord op de neiging van de erfgenamen van het verlichtingsdenken om rationaliteit te verengen tot wetenschappelijke of instrumentele rationaliteit. Habermas verzet zich met klem tegen elke scientistische reductie van de werkelijkheid tot een doodse reeks van causaal gedetermineerde interacties. In tegenstelling tot een dergelijk reductionistisch naturalisme zal hij in zijn communicatieve rationaliteitstheorie benadrukken dat er naast de objectieve wereld ook een sociale wereld bestaat, en dat er naast de empirisch-instrumentele rationaliteit ook een moreel-praktische redelijkheid bestaat.

Aan religieuze zijde is het de taak van theologen om een *reflexieve religie* te ontwikkelen. Dit betekent niet dat de religie haar eigen geloofswaarheden moet opgeven. Ze moet alleen erkennen dat over die waarheden een redelijke onenigheid mogelijk is. Dit houdt in dat die geloofsovertuigingen, net zoals de metafysische overtuigingen van het naturalisme, er geen aanspraak mogen op maken om de leefwereld als geheel te normeren. Hoewel geloofsovertuigingen bindende kracht hebben voor de betrokken gelovigen, heeft op het politieke domein de politieke conceptie van rechtvaardigheid, gebaseerd op de erkenning van een blijvende redelijke onenigheid op metafysisch en religieus vlak, immers steeds voorrang. Een echt reflexieve religie moet die voorrang bovendien ook internaliseren. Ze moet kunnen uitleggen op welke wijze de politieke prioriteit van het rechtvaardige samengaat met de eigen geloofsleer. Alleen onder die voorwaarde verschijnt een religieuze traditie als een *redelijk* omvattend wereldbeeld dat deelheeft aan de overlappende consensus. Alleen zo kan die religie ernstig worden genomen in het postseculiere politieke debat en haar eigen politieke relevantie bewaren. Op het eerste gezicht lijken de lasten van de gevraagde cognitieve aanpassingen ongelijk verdeeld. Immers, als politieke beslissingen gebaseerd moeten worden op overtuigingen die redelijke religieuze en seculiere burgers met elkaar delen, dan lijkt het duidelijk dat overtuigingen die verwijzen naar het bestaan of de wil van God niet van tel zullen zijn. Bovendien lijkt het voor de religieuze burger moeilijk te aanvaarden dat de ethische waarden die zij aanhangt en die zij beschouwt als een uitdrukking van de wil van God, niet langer aanspraak mogen maken op universele geldigheid. In kwesties als abortus bijvoorbeeld volstaat het voor de religieuze persoon niet om te stellen dat abortus een persoonlijke keuze is, waartoe ieder op basis van de eigen waarden al dan niet kan beslissen. Hoewel ook Habermas meermaals aangeeft dat er een onevenwicht is, benadrukt hij toch dat ook het seculiere denken een zware last moet dragen: het moet de redelijkheid en de mogelijke cognitieve inbreng van het religieuze denken aanvaarden en doorheen het publieke debat zelfs actief meewerken aan de vertaling van die religieuze inbreng in gedeelde, postseculiere termen. In zijn meest recente bijdrage stelt hij dan ook dat omwille van de gelijke afstand die de postseculiere democratische cultuur bewaart met het religieuze denken enerzijds en het secularisme anderzijds, de verhouding tussen beide toch *symmetrisch* is. (Habermas 2005, 150)

Om na te gaan of de cognitieve lasten die seculiere en religieuze burgers moeten dragen, inderdaad gelijk verdeeld zijn, en om, meer algemeen, na te gaan welke plaats religie en secularisme innemen in een postseculiere democratische politiek, gaan we in wat volgt dieper in op het actuele (en voornamelijk Anglo-Amerikaanse) politiek filosofische debat over de plaats van religieuze argumenten in de publieke sfeer. In dit debat staan, ruwweg, twee kampen tegenover elkaar. Aan de ene kant argumenteren *inclusio-nisten*, zoals Nicholas Wolterstorff (1997; Audi & Wolterstorff 1997) en Paul Weithman (2002), dat het zonder meer aanvaardbaar is om politieke posities in het publieke debat te verdedigen op basis van religieuze argumenten. Aan de andere kant stellen *exclusio-nisten*, zoals Robert Audi (2000; Audi & Wolterstorff 1997) en John Rawls (1996, 1997), dat het gebruik van dergelijke religieuze argumenten alleen aanvaardbaar is als de betrokken burgers ook in staat zijn om equivalente, niet-religieuze argumenten aan te brengen die dezelfde politieke posities kunnen ondersteunen. Merkwaardig genoeg beargumenteren beide kampen hun positie met een beroep op de religieuze vrijheid van de burger. Exclusionisten vinden dat de beperkingen die zij willen opleggen, noodzake-

lijk zijn om de neutraliteit van de staat en dus de gelijke religieuze vrijheid van alle burgers te bewaren. Inclusionisten argumenteren dat dergelijke restricties juist in zichzelf al een onaanvaardbare inperking vormen van de religieuze vrijheid van de burger als deelnemer aan het democratische debat.

In het licht van zijn pleidooi voor een postseculiere samenleving zal het niet verwonderen dat Habermas (2005, 2006) in zijn recente publicaties getracht heeft om in dit debat een tussenpositie te ontwikkelen. Aan de ene kant wil Habermas het belang van religieuze argumenten veel ernstiger nemen dan gebruikelijk is in de meer klassieke liberale politieke theorie. In strijd met het klassieke en exclusionistische liberalisme, is Habermas er immers van overtuigd dat religie een semantisch potentieel bevat dat wel degelijk een reële impact kan en mag hebben op het democratische besluitvormingsproces. Aan de andere kant wil Habermas ook benadrukken dat de idee van de neutraliteit van de staat behouden moet blijven. In tegenstelling tot de inclusionisten benadrukt hij daarom dat politieke beslissingen alleen legitiem zijn als ze, uiteindelijk, geformuleerd en gerechtvaardigd kunnen worden in termen die voor alle burgers op een gelijke manier toegankelijk zijn.

## 2. Inclusionisme als gevaar voor de legitimiteit van de politieke orde

Om Habermas' tussenpositie in het debat verder te verduidelijken, bekijken we in eerste instantie kort zijn kritiek op Nicholas Wolterstorff, een van de belangrijkste verdedigers van het inclusionisme. Wolterstorff stelt onomwonden dat burgers alle argumenten die zij zelf geschikt vinden, religieuze argumenten inbegrepen, mogen gebruiken in het politieke debat. (Audi & Wolterstorff, 1997: 112) Zijn argumentatie voor deze positie is erg eenvoudig. Elke beperking van het gebruik van religieuze argumenten in de publieke sfeer betekent voor hem een ongepaste aantasting van de religieuze vrijheid van de burgers in kwestie.

*It belongs to the religious convictions of a good many religious people in our society that they ought to base their decisions concerning fundamental issues of justice on their religious convictions. (...) Accordingly, to require of them that they not base their decisions and discussions concerning political issues on their religion is to infringe, inequitably, on the free exercise of their religion. (Audi & Wolterstorff, 1997: 105)*

Het grote probleem met dit argument is echter dat het de mogelijkheid openlaat voor reële conflicten tussen de religieuze vrijheid van de burger als deelnemer aan het publieke debat enerzijds en de religieuze vrijheid van de burger als privé-persoon anderzijds. Immers, wat als een toevallige meerderheid beslist om op basis van haar eigen religieuze overtuigingen wetten te steunen die de gelijke religieuze vrijheid van leden van de minderheid aantast? De mogelijkheid voor een democratische meerderheid om 'ondemocratische' beslissingen te nemen is een uiteraard klassiek maar daarom niet minder reëel probleem binnen de politieke theorie.

Om dit probleem te omzeilen, doet Wolterstorff een beroep op het al even klassieke beeld van de democratische rechtsstaat als een hybride of zelfs ‘paradoxaal’ politiek regime dat gekenmerkt wordt door twee verschillende bronnen van politieke legitimiteit. Aan de ene kant is er de idee van de *soevereiniteit van het volk* waarbij het volk op democratische wijze zichzelf bestuurt en zo de bron is van legitieme politieke macht. Aan de andere kant is er de liberale idee van de *grondwettelijke rechten* die de vrijheid van elk individu moeten garanderen desnoods tegen de wil van een tirannieke meerderheid in. Wolterstorff maakt nu handig gebruik van deze dualiteit van de liberale democratie, door beide bronnen van legitimiteit naast elkaar te plaatsen. Enerzijds stelt hij dat politieke legitimiteit gebaseerd is op de aanwezigheid van *democratische* stemprocedures die uitgevoerd worden op het einde van een besluitvormingsproces waarbij alle burgers een gelijke stem hebben en een gelijke kans om het proces te beïnvloeden. Tegelijkertijd stelt Wolterstorff dat de mogelijke uitkomsten van deze stemprocedures ingeperkt moeten worden door *liberale* basisprincipes zoals “*the equal protection under law for all people, equal freedom in law for all citizens and neutrality on the part of the state with respect to the diversity of religious and other comprehensive perspectives present in society*”. (Audi & Wolterstorff, 1997: 159; Wolterstorff, 1997: 180-181)

Het grootste probleem met deze ‘oplossing’ is natuurlijk dat het geen echte oplossing is. Wolterstorff geeft inderdaad aan dat democratische beslissingen bepaalde fundamentele waarden moeten respecteren, maar miskent dat net de religieuze overtuigingen van de burgers in deze context erg problematisch kunnen zijn. De voornaamste reden voor exclusionisten om te pleiten voor beperkingen op het gebruik van religieuze argumenten is precies hun bezorgdheid om de religieuze vrijheid van *alle* individuele burgers blijvend te garanderen. Als religieuze argumenten vrijelijk gebruikt mogen worden, dan lopen we wel degelijk het risico dat een particuliere religieuze meerderheid haar eigen particuliere religieuze waarden en normen op een repressieve manier oplegt aan de samenleving als geheel.

*Die Mehrheitsherrschaft verwandelt sich in Repression, wenn eine religiös argumentierende Mehrheit im Verfahren der politischen Meinungs- und Willensbildung der unterlegenen säkularen oder andersgläubigen Minderheit den diskursiven Nachvollzug der ihr geschuldeten Rechtfertigungen verweigert. (Habermas, 2005: 140)*

Het is nu een van de grote verdiensten van Habermas’ deliberatieve model van de democratische rechtsstaat dat het de klassieke idee van de liberale democratie als een dual of paradoxaal regime weerlegt. Het behoort immers tot de centrale stellingen van het deliberatieve model dat democratische volkssoevereiniteit en liberale vrijheid geen concurrerende maar *gelijkoorspronkelijke* beginselen zijn. (Habermas, 1992) Om Habermas’ kritiek op Wolterstorff goed te begrijpen, is het belangrijk om die idee van gelijkooorspronkelijkheid kort in drie stappen uit te leggen.<sup>5</sup>

Ten eerste moeten we de democratische rechtsstaat begrijpen als een typisch modern en dus *posttraditioneel regime*. Omdat traditionele samenlevingen gekenmerkt worden door een grote culturele en religieuze homogeniteit, kan de eenheid van dergelijke sa-

<sup>5</sup> Voor een meer uitvoerige uitwerking van deze stelling verwijs ik naar een aantal recente publicaties. (Rummens, 2005; 2006; 2007a; 2007b; te verschijnen)

menlevingen gegarandeerd worden op basis van een gedeelde referentie naar de autoriteit van God. De samenleving maakt deel uit van een meer omvattende goddelijke orde die de politieke gemeenschap haar eenheid en stabiliteit verleent. Met de toenemende religieuze en culturele diversiteit aan het begin van de moderniteit verdwijnt echter de gemeenschappelijke referentie naar God en kan de goddelijke autoriteit niet langer fungeren als de ultieme bron van politieke legitimiteit. Omwille van het ontbreken van een gedeelde buitenwereldse referentie, zal een nieuwe bron van autoriteit gezocht moeten worden binnen de samenleving zelf. Voor Habermas, en daarmee sluit hij nauw aan bij wat bijvoorbeeld ook Claude Lefort benadrukt, is het duidelijk dat in een posttraditionele en dus pluralistische samenleving enkel het democratische debat zelf nog kan fungeren als het gezamenlijke punt van waaruit de samenleving geordend moet worden. Op politiek vlak betekent de komst van de moderniteit voor beide auteurs dan ook essentieel de vervanging van God door het *publieke debat als finale bron van legitieme politieke autoriteit*. (Lefort, 1986: 57; Habermas, 1981: 118-119)

Ten tweede benadrukt Habermas dat het publieke debat haar rol als bron van politiek legitieme besluitvorming enkel kan vervullen als dat debat aan bepaalde voorwaarden voldoet. Het is de centrale these van het deliberatieve model dat legitieme politieke normen gebaseerd moeten zijn op een overeenstemming die het resultaat is van een *inclusieve en redelijke deliberatie tussen alle burgers*. De redelijkheid van het debat impliceert daarbij dat overeenstemming over normen alleen mogelijk is als de normen in kwestie op gelijke manier rekening houden met de *waarden en belangen van iedereen*. Met andere woorden, een redelijk debat moet leiden tot normen die de *individuele vrijheid* van alle burgers om hun waarden en belangen te realiseren garandeert. Het is daarbij van belang om in te zien dat dit geen willekeurige randvoorwaarde is die Habermas oplegt aan het debat, maar wel degelijk gezien moet worden als een *mogelijkheidsvoorwaarde* die constitutief is voor het democratische debat als bron van politieke legitimiteit. (Rummens, 2006: 472-473) Inderdaad, het publieke debat kan maar slagen als alle deelnemers bij voorbaat aanvaarden dat ze hun eigen particuliere normen en waarden niet zomaar mogen opleggen aan hun medeburgers maar dat ze de vrijheid van anderen om hun eigen leven te leiden op basis van hun eigen overtuigingen en waarden moeten respecteren. Als deelnemers elkaar die vrijheid niet geven en enkel aan het debat deelnemen om hun eigen particuliere wereldbeeld aan de hele samenleving op te leggen, dan zal het debat onmiddellijk vastlopen in allerlei patstellingen en wordt het bereiken van een overeenstemming onmogelijk. Meer fundamenteel begaan dergelijke deelnemers zelfs wat Habermas een performatieve contradictie noemt: wie ervan overtuigd is dat zijn eigen religieuze of metafysische wereldbeeld moet dienen als basis voor de hele sociale orde, reduceert het democratische debat hooguit tot een retorische oefening waarbij anderen enkel nog overtuigd moeten worden van een waarheid die al vast ligt. Wie de rol van het democratische debat als *bron* van legitieme wetgeving ernstig neemt, heeft daarmee *ipso facto* al aanvaard dat de individuele vrijheid van alle burgers erkend moet worden.

Als we uit de vorige stap onthouden dat het democratische debat niet vrijblijvend is, maar dat de idee van *vrijheid* gezien moet worden als de normatieve kern en de inzet van het democratische proces, dan kunnen we, ten derde, begrijpen waarom Habermas de democratische rechtsstaat karakteriseert als een *constitutioneel project*. (Habermas, 1992: 163, 535-537, 629) Inderdaad, voor Habermas wordt elke liberale democratie

gekenmerkt door hetzelfde, universele maar nog abstracte schema van grondrechten. Dit schema omvat de erkenning van zowel de private autonomie van de burger, diens vrijheid om zijn eigen leven gestalte te geven, als de publieke autonomie van de burger, zijn vrijheid om te participeren aan het democratische besluitvormingsproces. Hoewel dit schema universeel is en dus a priori door de filosoof gereconstrueerd kan worden, moet de verdere uitwerking van het abstracte schema in meer concrete grondrechten en gewone wetten overgelaten worden aan de burgers van de betrokken politieke gemeenschap zelf. Hoe de vrijheid van de burgers maximaal gerealiseerd kan worden, zal immers afhangen van de particuliere historische, sociale, economische en andere omstandigheden waarin die gemeenschap zich bevindt en van de specifieke culturele en religieuze tradities die in een gemeenschap aanwezig zijn. Het is juist om op een maximale manier rekening te kunnen houden met de waarden, belangen, problemen en omstandigheden van alle burgers dat wetgeving tot stand moet komen op basis van een inclusief deliberatief proces. In die zin is dus niet alleen vrijheid een mogelijkheidsvoorwaarde voor het democratische proces, zoals eerder aangegeven, maar is ook omgekeerd het democratische proces een constitutieve mogelijkheidsvoorwaarde voor de optimale verwerkelijking van de vrijheid van de burger.

Op basis van deze schets van Habermas' deliberatieve model kunnen we nu terugkeren naar diens discussie met Wolterstorff. Wolterstorff heeft uiteraard gelijk als hij benadrukt dat stemprocedures een belangrijke bron van politieke legitimiteit zijn binnen een democratische samenleving. Wat het deliberatieve model echter duidelijk maakt, is dat voor de legitimiteit van een stemming meer vereist is dan louter de steun van een toevallige meerderheid. In een liberale democratie zijn politieke tegenstellingen voor diegenen die in de minderheid worden gesteld, toch nog legitiem of aanvaardbaar net omdat die minderheid weet dat de politieke tegenstelling zich nog steeds situeert *binnen een bredere en gedeelde morele horizon*. Deze normatieve horizon wordt gevormd door de fundamentele en gedeelde waarden van vrijheid en gelijkheid. Zoals ook Chantal Mouffe argumenteert, is het noodzakelijk dat democratische tegenstrevers elkaar erkennen als legitieme tegenstanders die zich bevinden binnen het gedeelde symbolische kader van de liberale democratie en dat ze elkaar niet benaderen als vijanden die hun eigen particuliere wil op een repressieve manier ten koste van anderen aan de samenleving als geheel willen opleggen. (Mouffe, 2005: 31-32, 121-122)

Met zijn analyse van de democratische rechtsstaat als een constitutioneel project legt Habermas uit waarom de liberale en de democratische bron van legitimiteit eigenlijk op gelijksoortige wijze samenvallen. Met betrekking tot de rol van stemprocedures impliceert dit dat deze maar legitiem zijn voor zover ze gezien kunnen worden als een tijdelijke onderbreking van een voortdurend debat waarin alle deelnemers steeds gericht zijn op de maximale realisatie van de vrijheid van alle betrokkenen. (Habermas, 1992: 220) Dit betekent dan ook dat meerderheden hun beslissingen niet louter kunnen rechtvaardigen op basis van hun eigen particuliere religieuze argumenten, maar dat ze steeds bereid moeten zijn om argumenten te geven die *toegankelijk zijn voor alle burgers* en die hun blijvende engagement ten aanzien van ieders gelijke vrijheid bevestigen. Als meerderheden hier niet langer toe bereid zijn, dan zal ook de bereidheid van de corresponderende minderheden om de legitimiteit van de genomen beslissingen te erkennen afnemen. Het is daarom duidelijk dat elke poging om op ongerechtvaardigde wijze particuliere normen en waarden aan de samenleving als geheel op te leggen een bedreiging



kan vormen voor de solidariteit tussen burgers en voor de politieke integratie van de samenleving.

*(...) Wolterstorff kann sich das durch Mehrheitsbesschlüsse gesicherte Zusammenleben zwischen kognitiv unversöhnlichen Religions- und Weltanschauungskollektiven nur als widerwillige Anpassung an einen Modus Vivendi vorstellen (...) Es ist unklar, warum das politische Gemeinwesen unter dieser Prämisse nicht jederzeit Gefahr laufen sollte, in Glaubenskämpfen zu zerfallen. (Habermas, 2005: 141)*

De kritiek van Habermas op al te uitgesproken inclusionisten komt er dan ook op neer dat hun theorieën op onvoldoende wijze de legitimiteit en de stabiliteit van de politieke orde kunnen garanderen.

### 3. Exclusionisme als miskennis van het semantisch potentieel van religie

In de vorige sectie is duidelijk geworden dat het deliberatieve model wijst op een mogelijk gevaar bij het gebruik van religieuze argumenten in het publieke debat. Met name argumenten die in strijd zijn met de kernwaarden van de liberale democratie, vrijheid en gelijkheid, en die een beroep doen op de autoriteit van God om waarden uit het eigen particuliere wereldbeeld aan de hele samenleving op te leggen, kunnen een bedreiging vormen voor het constitutionele project dat de burgers bindt. Hoewel dergelijke argumenten, die we *autoriteitsargumenten* kunnen noemen, problematisch zijn, betekent dit voor Habermas niet dat meteen maar elke religieuze verwijzing en elk religieus argument uit het politieke forum geweerd moeten worden. Zoals aangegeven, verwerpt Habermas de meer uitgesproken vormen van exclusionisme omdat hij er van overtuigd is dat religieuze argumenten wel degelijk een semantisch potentieel kunnen hebben dat van belang is voor de kwaliteit en zelfs de legitimiteit van de besluitvorming.

*Religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft. Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können. (Habermas, 2005: 137)*

Voor Habermas is het proces van deliberatie in de publieke sfeer steeds een proces van *transformatie* waarbij getracht wordt om vanuit de particuliere posities van alle betrokken burgers geleidelijk aan een gezamenlijk perspectief tot stand te brengen waarin op een gelijkmatige wijze rekening wordt gehouden met de waarden en belangen van iedereen. Met betrekking tot het gebruik van religieuze verwijzingen impliceert deze visie dat religieuze argumenten aanvaardbaar zijn voor zover ze in de loop van het debat, en op basis van een gezamenlijke inspanning van religieuze en niet-religieuze burgers,

vertaald kunnen worden in argumenten die voor alle burgers toegankelijk zijn en zo kunnen fungeren als rechtvaardiging voor het uiteindelijke gezamenlijke perspectief. Meer specifiek verdedigt Habermas een *proviso van institutionele vertaalbaarheid* dat stelt dat het proces van vertaling moet gebeuren in de informele publieke sfeer en dus voltooid moet zijn vooraleer het debat kan worden verder gezet in de formele publieke sfeer van de geïnstitutionaliseerde besluitvormingsorganen zoals het parlement. (Habermas, 2005: 135-138)

Om de aard van dit proviso goed te begrijpen en om duidelijk te maken hoe het ruimte laat om het semantische potentieel van religies te benutten, is het aangewezen om Habermas' positie te vergelijken met de exclusionistische positie van John Rawls. Deze vergelijking is interessant omdat Rawls immers, net zoals Habermas, stelt dat politieke legitimiteit gebaseerd is op een redelijke overeenstemming tussen alle betrokken burgers. (Rawls, 1996: 137, 217) Anders dan Habermas echter zal hij die overeenstemming niet begrijpen als het resultaat van een feitelijk proces van deliberatie. Rawls verwijst rechtstreeks naar een aantal fundamentele principes en ideeën die samen vorm geven aan de *publieke rede* en waarvan de inhoud gevonden wordt in de reeds vermelde *politieke conceptie van rechtvaardigheid*. Zoals gekend bevat deze conceptie volgens Rawls essentieel een aantal principes die de *vrijheid* van de burgers op een effectieve manier moeten realiseren. (Rawls, 1996: 223-227; 1997: 140-148) Zoals eerder aangegeven, kan een dergelijke politieke conceptie de basis vormen voor de politieke orde in de samenleving voor zover ze het voorwerp vormt van een *overlappende consensus* tussen de verschillende omvattende wereldbeelden die in de samenleving aanwezig zijn. In het licht van deze visie op politieke legitimiteit formuleert Rawls dan ook zijn eigen *proviso* met betrekking tot de aanvaardbaarheid van religieuze argumenten: deze zijn aanvaardbaar in het publieke debat voor zover er, in de loop van het debat, ook equivalente argumenten gevonden worden die enkel en alleen behoren tot de politieke conceptie als overlappende consensus.

*(...) that reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that 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, 1997: 152)*

Op het eerste gezicht zou het nu kunnen lijken dat er weinig verschil bestaat tussen dit rawlsiaanse en het eerdere habermasiaanse proviso. Voor Habermas moeten religieuze argumenten vertaalbaar zijn in argumenten die zich inschakelen in het constitutionele project als de verwerkelijking van de vrijheid van de burgers. Voor Rawls moeten religieuze argumenten vervangen kunnen worden door equivalente argumenten die behoren tot de politieke conceptie van rechtvaardigheid die de vrijheid van de burger centraal stelt. Hoewel de gelijkenissen tussen beide auteurs inderdaad erg groot zijn en Habermas de meningsverschillen tussen hem zelf en Rawls al wel eens vaker als familietwisten heeft gekenmerkt, is er in deze context toch een belangrijk verschil dat te maken heeft met de precieze aard van de publieke rede. Waar Rawls een gesloten of *'self-contained'* concept van de publieke rede hanteert, conceptualiseert Habermas deze eerder op een proceduralistische en constructivistische manier. Het gevolg van deze

verschillende benadering is dat Habermas wél en Rawls geen ruimte kan laten voor de semantische inbreng van religies.

Het gesloten karakter van Rawls' idee van de publieke rede heeft te maken met het feit dat Rawls eist dat politieke concepties steeds *vrijstaand en volledig* zijn. (Rawls, 1996: 12, 144) Dit betekent dat politieke concepties niet gepresenteerd mogen worden als afgeleide van een omvattend wereldbeeld en dat ze in staat moeten zijn om zelf een volledige en eenduidige oplossing te genereren voor de fundamentele politieke kwesties die zich stellen in de samenleving.

*Another essential feature of public reason is that its political conceptions should be complete. (...) such that [the values specified by each political conception] alone give a reasonable answer to all, or to nearly all, questions involving constitutional essentials and matters of basic justice. Here the ordering of values is made in the light of their structure and features within the political conception itself, and not primarily from how they occur within citizens' comprehensive doctrines. (...) They are not puppets manipulated from behind the scenes by comprehensive doctrines. (Rawls, 1997: 144-145)*

Het gevolg daarvan is dat het rawlsiaanse proviso ertoe leidt dat religieuze argumenten weliswaar gebruikt mogen worden in het democratische debat maar nooit enige echte impact op de uitkomst ervan zullen kunnen hebben.

*It is important also to observe that the introduction into public political culture of religious and secular doctrines, provided the proviso is met, does not change the nature and content of justification in public reason itself. (Rawls, 1997: 153)*

Het grote verschil met Habermas bestaat er nu in dat, hoewel ook Habermas veronderstelt dat er bij aanvang van het debat al een soort consensus bestaat over de idee van autonomie, deze consensus bij Habermas niet de vorm aanneemt van een volledige en vrijstaande conceptie. Integendeel, de consensus is nog erg vaag en ondergedetermineerd en het is precies de rol van het publieke debat als constitutioneel project om een meer specifieke inhoud te geven aan de wederzijdse erkenningsrelaties tussen vrije en gelijke burgers. Bovendien is het daarbij uitdrukkelijk de bedoeling dat er rekening wordt gehouden met de particuliere waarden, belangen en omstandigheden van die betrokken burgers. Voor Habermas is de burger nooit een *'unencumbered self'* maar verschijnt de burger van meet af aan als een *'concrete other'*. (Benhabib, 1992: 10, 158-170) Dit betekent dat de normen die de samenleving ordenen niet op maat gesneden moeten zijn van een soort abstract individu, als grootste gemene deler van alle burgers, maar dat politieke en morele normen uitdrukking moeten geven aan wat Habermas een *wij-perspectief* noemt en waarin op een maximale manier rekening wordt gehouden met de concrete verschillen tussen mensen. (Habermas, 1996: 58; 1999: 300) Het gevolg is uiteraard dat de consensus die op die manier in het debat geconstrueerd wordt anders dan bij Rawls wel degelijk *gekleurd* zal zijn door de verschillende omvattende wereldbeelden die aanwezig zijn in de samenleving. Bemerkt daarom ook dat Habermas niet zomaar eist dat religieuze argumenten vervangen kunnen worden door equivalente argumenten, maar dat ze wel degelijk vertaald moeten worden in algemeen toegankelijke

argumenten. De idee van vertaling geeft duidelijk aan dat het wel degelijk de bedoeling is om doorheen die vertaling een deel van de semantische inhoud van de religieuze argumenten te bewaren en te laten wegen op de uiteindelijke geïnstitutionaliseerde besluitvorming. Anders dan bij Rawls zullen zij op die manier wel degelijk een impact hebben op de *'nature and content of justification in public reason itself'*.

Om deze nog abstracte beschouwingen wat concreter te maken, is het nuttig om te kijken naar twee meer specifieke categorieën van religieuze argumenten die binnen Habermas' model aanvaardbaar zijn in het publieke debat. Een eerste categorie wordt gevormd door wat we *religieuze identiteitsargumenten* kunnen noemen. Deze komen aan bod wanneer religieuze groepen vragen om de erkenning van bepaalde religieuze noden door de rest van de gemeenschap. De voorbeelden van dergelijke vragen zijn erg talrijk. We kunnen hierbij denken aan de vraag om ook in publieke functies of in schoolgebouwen de hoofddoek te mogen dragen, de vraag om uitzonderingen op de wet op het dierenwelzijn om religieus voorgeschreven slachtmethodes te kunnen gebruiken, de vraag om erkenning van bepaalde religieuze vakantiedagen of, een in de Amerikaanse literatuur veelbesproken voorbeeld, de vraag naar de subsidiëring van religieus geïnspireerd onderwijs. Al dergelijke vragen zijn gekend uit de uitgebreide filosofische discussie over het multiculturalisme dat nu al enkele jaren gevoerd wordt en waarin vele auteurs pleiten voor een *'politics of recognition'*. (Taylor, 1992) Die politiek van erkenning moet daarbij een aanvulling vormen op de meer klassieke idee van een *'politics of equal dignity'* en moet erop gericht zijn om specifieke religieuze en culturele verschillen tussen burgers op een actieve manier te accommoderen. Voor Habermas zijn dergelijke aanspraken zeker en vast legitiem. (Habermas, 1996: 154-184; 2005: 279-323) Zo verdedigt hij expliciet het recht op het dragen van een hoofddoek in scholen. (Habermas, 2005: 273) Meer algemeen is zijn hele model echter gericht op de erkenning van de ander als concrete ander en wil zijn deliberatieve model uitdrukkelijk een universalistisch model zijn dat tegelijkertijd niet-nivellerend is en op een actieve manier gevoelig is voor differenties tussen burgers. Voor Rawls daarentegen is de legitimiteit van dergelijke religieuze vragen om erkenning moeilijk aan te tonen. Hoewel het bij dit soort vragen niet de bedoeling is om particuliere religieuze waarden of voorschriften aan de hele samenleving op te leggen, zal een vraag om erkenning immers toch maar gehonoreerd kunnen worden als burgers op een overtuigende manier kunnen uitleggen waarom de erkenning die ze vragen voor hen fundamentele kwesties behelst die op een constitutieve manier belangrijk zijn voor hun eigen religieuze identiteit. Een dergelijke argumentatie zal noodzakelijkerwijze een niet te elimineren verwijzing inhouden naar het omvattende religieuze wereldbeeld van de burgers in kwestie en dus in strijd zijn met het rawlsiaanse proviso. Voor Habermas echter vormt die verwijzing geen probleem. Voor hem is het beslissende criterium immers enkel of de vraag om erkenning, als voorwaarde voor de volle realisatie van de autonomie van de religieuze burgers in kwestie, nog verenigbaar is met een gelijke erkenning van de (andere) noden en waarden van de andere burgers.

Een tweede categorie van religieuze argumenten die we kunnen aanduiden bevat argumenten die, in de loop van het debat, vertaalbaar zijn in argumenten die de mogelijksvoorwaarden voor de realisatie van de autonomie van alle burgers betreffen en die we daarom *autonomie-argumenten* kunnen noemen. In dit verband kunnen we denken aan een voorbeeld dat vaak gegeven wordt door Nicholas Wolterstorff. Wolterstorff is

er zelf ten stelligste van overtuigd dat alle mensen in de samenleving op een onvoorwaardelijke manier toegang moeten hebben tot voldoende materiële middelen om een minimaal decent leven te kunnen leiden. Hij geeft nu aan dat zijn politieke ideeën hieromtrent op een beslissende manier gevormd zijn door verschillende passages uit de Bijbel, die hij als overtuigd gelovige beschouwt als een autoritaire bron betreffende dit soort maatschappelijke kwesties. (Wolterstorff, 1997: 162-163; Audi & Wolterstorff, 1997: 162-163) Op het eerste gezicht lijkt dit soort religieuze argumentatie noch voor Habermas noch voor Rawls een groot probleem te vormen. De noodzaak van minimale en onvoorwaardelijke sociale rechten kan immers gemakkelijk beargumenteerd worden in termen van de menselijke autonomie en behoort zeker en vast tot de politieke conceptie van rechtvaardigheid die Rawls zelf voor ogen heeft. Hoewel dit aangeeft dat religieuze autonomie-argumenten voor beide auteurs aanvaardbaar zijn in het publieke debat, blijft er ook hier een belangrijk verschil. Het debat over de herverdeling van de welvaart en de sociale rechten die burgers moeten krijgen is, zeker ook binnen de Anglo-Amerikaanse filosofie, een langlopend en nog steeds erg levendig debat. Daarbij wordt onder meer gediscussieerd over de vraag in welke mate de persoonlijke verdiensten, talenten of noden van de burgers een invloed mogen hebben op het aandeel van de collectieve welvaart waar zij recht op hebben. Nu is het duidelijk dat voor iemand als Wolterstorff, die dit probleem benadert vanuit zijn religieuze overtuigingen, de afweging van deze verschillende factoren en van de verschillende waarden en principes die daarbij in het spel komen, sterk bepaald zal zijn door dat achterliggende religieuze wereldbeeld. Voor Habermas, die gelooft dat religie een bron van betekenis kan zijn, vormt dit opnieuw geen enkel probleem. Achterliggende wereldbeelden mogen en moeten inderdaad fungeren als input bij de constructie van het gezamenlijke belang als een wijperspectief. Dit betekent in dit geval dat de uiteindelijke overeenstemming over de juiste verdeling van de sociale welvaart binnen een politieke gemeenschap mee gekleurd zal zijn door de verschillende omvattende wereldbeelden die de burgers aanhangen. Voor Rawls daarentegen is een dergelijke invloed onaanvaardbaar. Hij geeft immers uitdrukkelijk aan (zie het citaat hierboven) dat de afweging van de verschillende politieke waarden bepaald moet zijn door de (volledige en vrijstaande) politieke conceptie zelf en dat deze waarden niet mogen verschijnen als *'puppets manipulated from behind the scenes by comprehensive doctrines'*. (Rawls, 1997: 145) Omdat voor Rawls, anders dan voor Habermas, religieuze (en andere) omvattende wereldbeelden geen semantische inbreng mogen hebben wanneer we bepalen hoe we de autonomie van de burger maximaal willen realiseren, is het duidelijk dat Habermas wel degelijk op een beslissende manier een minder exclusionistische positie verdedigt dan Rawls.

#### 4. Secularisering en de autoriteit van God

Op basis van onze uiteenzetting over Habermas' visie op het gebruik van religieuze argumenten in de publieke sfeer, kunnen we terugkomen op onze oorspronkelijke vraag of Habermas er met zijn pleidooi voor een postseculiere politiek daadwerkelijk in slaagt om 'gelijke afstand' te houden van zowel religie als secularisme.

Het antwoord op die vraag wordt echter bemoeilijkt door het feit dat secularisme in deze context gemakkelijk twee verschillende betekenissen kan krijgen, twee betekenissen

die ook door Habermas niet altijd afdoende onderscheiden worden. In eerste instantie kunnen we met het secularisme verwijzen naar bepaalde omvattende wereldbeelden die wel degelijk een min of meer volledige, niet-religieuze verklaring willen geven van de aard van de hele werkelijkheid. Wanneer Habermas het secularisme in zijn recente publicaties soms identificeert met het naturalisme als een metafysisch verhaal over de causaal-deterministische aard van de werkelijkheid, is het duidelijk dat hij het secularisme hier inderdaad identificeert met een dergelijk wereldbeeld. In deze betekenis van het woord moet het secularisme (naturalisme) dan ook behandeld worden als alle andere omvattende wereldbeelden. Dit wil zeggen dat dergelijke wereldbeelden maar aanvaardbaar zijn voor zover ze in overeenstemming te brengen zijn met de fundamentele waarden van vrijheid en gelijkheid en dat ze dus moeten erkennen dat er in de samenleving een gelijke ruimte moet bestaan voor andere ook van hun kant redelijke wereldbeelden. Inderdaad, de beperkingen die we in onze analyse hierboven hebben opgelegd aan het gebruik van religieuze argumenten gelden op dezelfde manier ook voor argumenten die gebaseerd zijn op niet-religieuze omvattende wereldbeelden. Net zoals religies in het licht van de moderniteit reflexief moeten worden, moeten seculiere wereldbeelden postmetafysisch zijn. Hoewel in deze betekenis van het woord een democratische politiek inderdaad op gelijke, 'postseculiere' afstand van het seculiere als van het religieuze moet blijven, is dit inzicht weinig vernieuwend. Rawls bijvoorbeeld verdedigt net dezelfde positie en is wat dat betreft in de formulering van zijn proviso ook steeds zeer consequent.

Met het seculiere karakter van de samenleving verwijst men echter ook naar een fundamentele ontwikkeling die de moderne samenleving heeft doorgemaakt. Secularisme verwijst in deze betekenis van het woord naar het feit dat de politieke orde vandaag niet langer gebaseerd kan worden op een door de burgers gedeeld religieus wereldbeeld en dat de binnenwereldse politiek zich met andere woorden noodzakelijkerwijze ontvoogd heeft van de buitenwereldse autoriteit van God. Zoals onze analyse duidelijk heeft gemaakt, is een dergelijke verschuiving van de finale bron van politieke autoriteit ook een kernelement van het deliberatieve model van de democratische rechtsstaat. Dit betekent echter dat in een coherente uitwerking van het deliberatieve model ook de postseculiere samenleving wel degelijk een in deze sterke zin van het woord seculiere samenleving moet blijven. Voor zover de erkenning van die verschoven autoriteit voor de religieuze burger een grotere cognitieve aanpassing vraagt dan voor de seculiere burger, moet het deliberatieve model bovendien ook erkennen dat de verdeling van de cognitieve lasten tot op zekere hoogte asymmetrisch moet en zal blijven.

Habermas is op dit vlak jammer genoeg niet altijd even consequent, in die mate zelfs dat er aantal ongelukkige spanningen opduiken in zijn laatste publicaties. Wanneer Habermas daarin het rawlsiaanse proviso verwerpt en vervangt door zijn eigen versie van het proviso gebruikt hij daarvoor twee argumenten. Het eerste argument stelt dat Rawls met zijn provisie geen ruimte laat voor het semantische potentieel van religieuze argumenten. Dit argument lijkt overtuigend en hebben we in de vorige sectie uitvoerig besproken. Zijn tweede argument is echter veel problematischer. Habermas argumenteert dat het ongepast is om van individuele burgers te verwachten dat ze zelf in staat en bereid zijn om hun religieuze argumenten steeds te vertalen in algemeen toegankelijke argumenten. Een dergelijke verwachting legt immers een onaanvaardbare mentale en

psychologische last op de schouders van de religieuze burgers die zich willen laten leiden door hun religieuze overtuigingen.

*Aus dem säkularen Charakter der Staatsgewalt ergibt sich nicht für jeden Staatsbürger persönlich die unmittelbare Verpflichtung, öffentlich geäußerte religiöse Überzeugungen durch Äquivalente in einer allgemein zugänglichen Sprache zu ergänzen. Erst recht geht die normative Erwartung, dass sich alle religiösen Bürger bei ihrer Stimmabgabe letztlich von säkularen Überlegungen leiten lassen sollen, an der Realität eines frommen Lebens, einer aus dem Glauben geführten Existenz vorbei. (Habermas, 2005: 134)*

Habermas lijkt de individuele religieuze burger hier te willen ontslaan van de taak om zijn eigen argumenten voor iedereen toegankelijk te maken. Dit is echter een vreemde stellingname, omdat ze in directe contradictie is met de cognitieve aanpassingen die Habermas wel degelijk ook aan de religieuze burger oplegt en waarbij die burger een reflexieve religie moet ontwikkelen die op een uitdrukkelijke manier haar eigen compatibiliteit met de fundamentele waarden van de liberaal-democratische orde thematiseert. Wanneer burgers niet langer bereid zijn tot dergelijke aanpassingen, dan zal het publieke debat als constructief en transformatorisch proces noodzakelijkerwijze vastlopen in allerlei patstellingen. (Lafont, 2007: 251) Het lijkt er hier met andere woorden op dat Habermas in zijn drang om ‘gelijke afstand’ te bewaren toch iets te inclusionistisch wordt en zelf te weinig rekening houdt met de noodzakelijke voorwaarden voor de redelijke deliberatie die door de burger zelf gerealiseerd moet worden.

Hoewel de publieke sfeer in een coherente lezing van het deliberatieve model in een belangrijke zin seculier moet blijven, heeft deze bijdrage ook willen duidelijk maken dat Habermas’ pleidooi voor een postseculiere samenleving wel degelijk een belangrijke betekenis heeft en een binnen de liberale traditie ongekende openheid creëert voor de erkenning van de religieuze burger en voor de semantische inbreng van religieuze inzichten. Religieuze argumenten die zich louter baseren op de autoriteit van religieuze geschriften, tradities of leiders om bepaalde particuliere religieuze waarden en normen aan de hele samenleving op te leggen blijven onaanvaardbaar. Echter, wanneer de religieuze burgers in kwestie ons in de loop van het debat kunnen duidelijk maken op welke manier bepaalde religieuze inzichten ons iets bijbrengen over de verwerkelijking van de vrijheid van *alle* burgers, dan zullen deze wel degelijk een impact kunnen en mogen hebben op de democratische besluitvorming.

## Literatuur

- AUDI R. & WOLTERSTORFF N. (1997), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- AUDI R. (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BENHABIB S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge.

- COOKE M. (2006), 'Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal', *International Journal for Philosophy of Religion*, 60, 187-207.
- HABERMAS J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (2001), *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. MENDIETA E. (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, MENDIETA E. (ed.), Polity Press, Cambridge.
- HABERMAS J. (2003), 'Fundamentalism and terror – A dialogue with Jürgen Habermas' in BORRADORI G., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago University Press, Chicago, 25-43.
- HABERMAS J. (2004), *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS J. (2005a), 'Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism', *Journal of Political Philosophy*, 13, 1, 1-28.
- HABERMAS J. (2006), 'Religion in the public sphere', *European Journal of Philosophy*, 14, 1, 1-25.
- HABERMAS J. & RATZINGER J. (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg.
- HEYSSE T., RUMMENS S. & TINNEVELT R. (2007), *Habermas. Een inleiding op zijn filosofie van recht en politiek*, Kapellen/Kampen, Pelckmans/Klement.
- LAFONT C. (2007), 'Religion in the public sphere: Remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies', *Constellations*, 14, 239-259.
- LEFORT C. (1986), *Essais sur le Politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Editions du Seuil, Paris.
- MOUFFE C. (2005), *On the Political*, London, Routledge.
- RAWLS J. (1996), *Political Liberalism. With a New Introduction and the 'Reply to Habermas'*, Columbia University Press, New York.
- RAWLS J. (1997), 'The Idea of Public Reason Revisited' in id. (1999), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 129-180.



- RUMMENS S. (2005), 'Deliberatie en vrijheid. De normatieve kern van Habermas' democratietheorie', *Tijdschrift voor Filosofie* 67, 95-122.
- RUMMENS S. (2006), 'Debate: The co-originality of private and public autonomy in deliberative democracy', *Journal of Political Philosophy* 14, 4, 469-481.
- RUMMENS S. (2007a), 'Democratic deliberation as the open-ended construction of justice', *Ratio Juris* 20, 3, 335-354.
- RUMMENS S. (2007b), 'Wat staat er op het spel? Vrijheid als inzet van het democratische debat' in GEENENS R. & TINNEVELT R. (red.), *De Stem van het Volk? Democratie als Gesprek*, Lannoo Campus, Leuven, 115-136.
- RUMMENS S. (te verschijnen), 'Deliberation interrupted. Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort', *Philosophy & Social Criticism*.
- SHAW B. (1999), 'Habermas and religious inclusion. Lessons from Kant's moral theology', *Political Theory*, 27, 5, 634-666.
- TAYLOR C. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, GUTMANN A. (ed.), Princeton University Press, Princeton.
- WEITHMAN P. (2002), *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLTERSTORFF N. (1997), 'Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons' in WEITHMAN P. (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 162-181.