Religieuze argumenten in het publieke debat?

De ideeën van Jürgen Habermas in gesprek met de ideeën van Talal Asad over religieuze argumenten in het publieke domein van een postseculiere samenleving.

Masterthesis voor de opleiding Wijsbegeerte (Academische master)

Aangeboden aan:

Prof. Dr. Bert van den Brink en Dr. Christoph Baumgartner

Departement Wijsbegeerte

Faculteit Geesteswetenschappen

Universiteit Utrecht

Kamel Essabane 0344435

23 augustus 2013

Examen: 27 augustus 2013, 10:00 uur

Totaal aantal woorden 16.260

Inhoudsopgave

Voorwoord 3

1 Inleiding 4

2 Jürgen Habermas: postseculiere samenleving en postmetafysisch denken 8

3. Jürgen Habermas: de communicatieve rede 15

4. Talal Asad: een kritiek op het Habermasiaans concept van ‘vertalen’ 25

5. Een kritische evaluatie 34

6. Conclusies 40

7. Bibliografie 43

Inhoudsopgave met paragrafen 46

Voorwoord

Mijn interesse ligt al geruime tijd op het snijvlak van filosofie en religiewetenschap en de plaats van religie in het publieke debat. Enkele jaren geleden organiseerde ik als actief lid van een studentenvereniging een debat met als titel 'Ethiek en Metataal in de multiculturele samenleving'. Dit debat - met onder anderen de filosofen Paul Cliteur en Bert van den Brink (mijn begeleider!) - ging over de vraag of het noodzakelijk is een universele morele taal te spreken in het publieke domein van een multiculturele samenleving. Het was een interessant debat met vernieuwende inzichten die mij prikkelden om er meer over te lezen. Zo werd het idee voor deze thesis geboren.

Mijn interesse voor de ideeën van Jürgen Habermas werden gewekt na een tv-documentaire te hebben gezien over deze publieksfilosoof die het concept 'postseculier' veelvuldig in de mond nam. Een concept dat mij fascineerde, maar ook mysterieus in de oren klonk. Later ontdekte ik de antropoloog Talal Asad als een interessante denker, die het dichotomisch denken tussen religie en secularisme had gedeconstrueerd. Zowel Habermas als Asad leken op eigen wijze het idee van secularisme en verwante begrippen te overstijgen, en het leek me daarom interessant de ideeën van beide denkers met elkaar in gesprek te brengen.

Voor het voltooien van deze thesis wil ik allereerst mijn begeleider Bert van den Brink bedanken, voor zijn begeleiding en levendige manier van colleges geven. Ik dank ook mijn tweede lezer Christoph Baumgartner voor de feedback en literatuurtips over het 'postsecularisme'. Daarnaast dank ik alle andere docenten van wie ik veel heb mogen leren aan de UU. Ten slotte gaat een dankwoord uit naar mijn familie en vrienden die mij hebben gesteund.

"In a constitutional state, all norms that can be legally implemented must be formulated and publicly justified in a language that all the citizens understand." ~ Jürgen Habermas

"…any text we write can be interpreted in many ways…" ~ Talal Asad

1. Inleiding

Het einde van de 20e eeuw en begin van de 21e eeuw karakteriseert zich door wat sommigen de wereldwijde terugkeer of heropleving van religie noemen.[1] In het Westen zien we bijvoorbeeld dat samenlevingen door omvangrijke migratiestromen levensbeschouwelijk meer pluralistisch zijn geworden. We zien internationaal ook een toename van religie als politiek instrument[2], religieus fundamentalisme[3] én een toenemende problematisering van religie in het publieke domein. In de publieke debatten van de seculiere samenlevingen van West-Europa en Noord-Amerika rijzen regelmatig vragen over de plaats van religie in de publieke ruimte. Tevens staan de grenzen van de vrijheid van godsdienst regelmatig ter discussie.

Ook in de Nederlandse politiek zien we dat religie – voornamelijk de islam, maar ook het christendom – in het publieke domein regelmatig wordt geproblematiseerd. Tegelijkertijd laten religieus geïnspireerde politieke partijen meer van zich horen. Vaak lijkt het erop dat ze op het politieke toneel hun religieuze standpunten in seculiere termen vertalen. Zo bekritiseerde een woordvoerder van de Islam Democraten in de Haagse gemeenteraad het recht op hondenbezit in stedelijk gebied, niet op grond van de onreinheid van honden volgens het islamitische geloof, maar op grond van het dierenwelzijn. De Islam Democraten stelden dat zij "niet geloven dat een hond gelukkig is als deze 23 uur per dag opgesloten zit in een klein appartement."[4]

Een ander voorbeeld is de koopzondag waartegen sommige christelijke politici zich regelmatig uitspreken. Daarbij gebruiken zij zelden het argument dat de zondag voor christenen een heilige rustdag is. Daarentegen betoogt men bijvoorbeeld dat de koopzondag nadelig is voor de kleinere ondernemers die "kosten moeten maken voor een zondagse personeelsbezetting, terwijl hun winstmarge dat niet toe laat", aldus een raadslid voor de Christen Unie in Amstelveen.[5]

Dit lijkt overeen te komen met de ideeën van de Duitse filosoof Jürgen Habermas (1929-). Habermas maakt gebruik van de term 'postseculier' om daarmee aan te duiden dat in de huidige Westerse pluralistische samenlevingen meer ruimte moet zijn voor de inbreng van religieuze standpunten in de publieke ruimte, omdat religieuze gemeenschappen in tegenstelling tot wat eerder veelal werd gedacht,[6]niet zullen verdwijnen. Hij karakteriseert onze Westerse samenlevingen dan ook als 'postseculier'.

---

[1] Zie bijvoorbeeld Berger, Peter L., *The desecularization of the World (1999)*

[2] De Iraanse islamitische revolutie en de oprichting van de politieke christelijke organisatie Moral Majority in de Verenigde Staten (beiden in 1979) illustreren de zogenoemde terugkeer van religie in de politiek. Jürgen Habermas ziet het eind van de koude oorlog in 1989-1990 als het moment dat religieuze tradities en gemeenschappen weer politiek belang kregen. Zie Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, p.114

[3] Religieus fundamentalisme wordt over het algemeen gezien als een modern fenomeen en reactie op de Verlichting sinds de 18e eeuw: *"The fundamentalist rebuff comes after "big science." Its pervasiveness and militance raises questions about the boast that science and secular rationalism will fully replace religion and the sense of the sacred as approached to meaning"* Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion* p. 5

[4] Website Islamdemocraten, (auteur onbekend) 'Hondenverbod' http://www.islamdemocraten.nl/2012/01/hondenverbod/ (geraadpleegd 15-06-2013)

[5] Pijper, Bert de, 'ChristenUnie tegen meer koopzondagen', Amstelveen blog: http://amstelveen.blog.nl/stadshart/2011/12/22/christenunie-tegen-meer-koopzondagen (geraadpleegd 15-06-2013)

[6] De klassieke secularisatiethese die het einde van religiositeit inluidde, komt in hoofdstuk 2 ter sprake.

Religieuze en seculiere burgers kunnen volgens Habermas veel van elkaar leren door op een redelijke wijze argumenten uit te wisselen. Evenals de invloedrijke liberale denker John Rawls (1921-2002), maakt Habermas een onderscheid tussen de privé rede en de publieke rede. John Rawls betoogt dat burgers zich in de publieke ruimte zoveel mogelijk van de publieke rede moeten bedienen, dat betekent bij Rawls een taal die vrij is van levensbeschouwelijke argumenten. Door middel van het concept van 'overlappende consensus' (*'overlapping consensus'*) zouden er volgens Rawls bepaalde redelijke principes van rechtvaardigheid zijn die alle burgers redelijk vanuit hun verschillende levensbeschouwelijke perspectieven kunnen onderschrijven. De eigen levensbeschouwelijke motieven (religieus, moreel of filosofisch) zouden idealiter in het publieke debat niet mogen worden geuit, omdat deze onderdeel zijn van de privé rede en afhankelijk zijn van argumenten die niet voor iedereen toegankelijk zijn.

Habermas geeft twee argumenten tegen Rawls conceptualisatie van de publieke rede. Ten eerste zou volgens Habermas, Rawls onterecht uit gaan van een scherp afgebakend onderscheid tussen politieke en culturele sferen en daaraan gekoppeld een scherp onderscheid tussen de publieke politieke en niet-publieke privé identiteit van subjecten. Ten tweede zouden de ideeën van Rawls religieuze burgers onevenwichtig belasten ten opzichte van seculiere burgers.

Hoewel ook Rawls de pluralistische samenleving als een feit accepteert, zouden zijn ideeën nadelig kunnen uitwerken voor religieuze individuen door van ze te eisen dat zij in de publieke ruimte alleen van seculiere, politieke argumenten gebruik mogen maken en hun levensbeschouwelijke argumenten (*comprehensive arguments*) achterwege moeten laten. Habermas vindt dat van seculiere burgers ook gevraagd mag worden om open te staan voor religieuze argumenten in de pluralistische postseculiere samenleving. Terwijl Rawls gebruik maakt van het concept van publieke rede, introduceert Habermas het concept van de deliberatieve of communicatieve rede. Habermas betoogt dat religieuze argumenten niet achterwege gelaten hoeven te worden, maar idealiter wel moeten worden vertaald (*translated*) naar redelijke, seculiere argumenten die voor iedereen begrijpelijk zijn. Dit zou meer ruimte creëren voor de inbreng van levensbeschouwelijke argumenten in de publieke sfeer. Seculiere en religieuze burgers zouden daardoor meer op gelijke voet komen te staan.

Habermas maakt ook onderscheid tussen twee publieke sferen: de burgerlijke samenleving (*civil society*) aan de ene kant, en de politieke en juridische sferen aan de andere kant. Het vertalen van religieuze argumenten naar seculiere argumenten is bij Habermas alleen een vereiste in politieke en juridische sferen. In de burgerlijke samenleving of de maatschappelijke sfeer is vertalen volgens Habermas geen noodzaak, maar slechts een streven. Daarbij horen religieuze burgers en seculiere burgers samen betrokken te zijn. Religieuze burgers moeten volgens Habermas wel de prioriteit van seculiere argumenten erkennen. Hij stelt dat: *"The translation proviso for religious reasons and the institutional precedence of secular over religious reasons demand an effort to learn and adapt (...)"*[7] *" (...) religious citizens must develop an epistemic stance toward the priority that secular reasons also*

[7] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion* p. 136

enjoy in the political arena"[8]

De centrale vraag van deze thesis komt hieruit voort en luidt:

Is de 'vertaaleis' van Habermas – namelijk dat religieuze taal in de publieke ruimte (in ieder geval op het politieke en juridische niveau) vertaald moet worden naar een seculiere taal – legitiem?

Habermas lijkt aan de ene kant sympathieker te staan ten opzichte van de inbreng van religieuze burgers in het publieke domein dan bijvoorbeeld Rawls of andere denkers die nog verder gaan en religieuze argumenten in het publieke domein helemaal willen weren. Andere hedendaagse denkers, zoals Paul Weithman and Nicholas Wolterstorff zijn juist van mening dat Habermas niet ver genoeg gaat in het toelaten van religieuze argumenten en zijn van mening dat er helemaal geen barrière of vertaaleis zou moeten zijn, bij de inbreng van religieuze argumenten in het publieke domein.

De ideeën van de Amerikaanse antropoloog Talal Asad (1933-) lenen zich mogelijk voor een veel fundamentelere kritiek op Habermas dan bovengenoemde denkers. Daarom breng ik de ideeën van Habermas en Asad in deze thesis met elkaar in gesprek met de verwachting dat dit tot verrassende uitkomsten kan leiden. Dit gesprek is tevens vernieuwend, omdat beide auteurs in hun publicaties (nog) niet rechtstreeks op elkaars werken hebben gereageerd. Dit onderzoek heeft dus een maatschappelijke relevantie, omdat de plaats en mogelijkheid van religieuze taal in het publieke domein een onderwerp is van een voortdurend debat en nieuwe inzichten maatschappelijk en politiek gebruikt kunnen worden.

Het heeft echter ook een wetenschappelijke relevantie omdat de resultaten van dit onderzoek tot vernieuwende inzichten in het academische debat kunnen leiden. Met behulp van Asads genealogische kritiek[9] lijkt het mogelijk om een aantal interessante aspecten over het gebruik van religieuze taal in het publieke domein te belichten, waar Habermas' analyse aan voorbij lijkt te gaan. Tevens kunnen beide benaderingen elkaar mogelijk verrijken of aanvullen, omdat ze dit vraagstuk vanuit verschillende perspectieven benaderen. Habermas benadert religie en het seculiere vanuit een postmetafysisch perspectief met als uitgangspunt één universele rede, terwijl Asad religiositeit en secularisme meer holistisch – als zijnde onderdeel van één geheel – benadert, vanuit een antropologisch perspectief met een focus op machtsstructuren.

De doelstelling van deze thesis is om de legitimiteit van de 'vertaaleis' van Habermas te toetsen door middel van een methodische tekstanalyse. Dit zal ik doen met behulp van voorbeelden en argumenten die ik grotendeels ontleen aan Asad. Daarbij zal ik de volgende stappen doorlopen:

Allereerst beschrijf ik in hoofdstuk twee hoe Habermas met gebruikmaking van het concept 'postseculiere samenleving' intervenieert in het secularisatiedebat. Dit concept heeft bij Habermas een

---

[8] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion* p. 137

[9] De genealogie is een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van ideeën met een focus op machten en is een alternatief op een lineaire ideeëngeschiedenis.

normatief karakter en maakt een herwaardering van ‘het religieuze’ in het publieke domein noodzakelijk.

In hoofdstuk drie bespreek ik de ‘communicatieve rede’ van Habermas en deze vergelijk ik kort met het concept van de ‘publieke rede van John Rawls. Ik zal betogen dat Habermas’ idee van een communicatieve rede positiever uitpakt voor religieuze burgers dan het Rawlsiaanse idee van publieke rede. Tevens zal duidelijk worden hoe Habermas denkt over de waarde van religieuze taal en hoe volgens zijn ideaal de inspanningen van religieuze en seculiere burgers in het publieke debat rechtvaardiger verdeeld kunnen worden.

In hoofdstuk vier zal ik het Habermasiaanse idee van het ‘vertalen van religieuze taal’ naar publieke taal bekritiseren aan de hand van onder meer argumenten van Talal Asad. In paragraaf 4.1 wordt beargumenteerd dat Habermas onterecht een scherp afgebakend onderscheid tussen religieuze en seculiere taal vooronderstelt.

Vervolgens zal ik in paragraaf 4.2 betogen dat religieuze taal geen onveranderlijke essentie heeft die de eis om religieuze taal in het publieke en politieke domein te moeten vertalen, legitimeert. In paragraaf 4.3 staat de houdbaarheid van een reconceptualisatie van de vertaaleis van Habermas centraal, namelijk dat een taal die dogma’s (elementen die niet door iedereen redelijk toegankelijk zijn) bevat in het publieke domein, vertaald zou moeten worden naar een taal zonder dogma's. Daarbij komen de volgende vragen aan de orde: Zou de aanwezigheid of afwezigheid van onderliggende dogma’s in een specifieke taal beslissend moeten zijn voor wat wel of niet mag worden ingebracht in politieke discussies? Is het überhaupt mogelijk om publieke taal vrij te maken van expliciet of impliciet dogmatische elementen?

Ten slotte volgt in hoofdstuk vijf een kritische evaluatie, en in het laatste hoofdstuk 6 volgen de eindconclusies.

2. Jurgen Habermas: postseculiere samenleving en postmetafysisch denken

In dit hoofdstuk worden twee – voor deze thesis belangrijke – met elkaar samenhangende bijdragen van Habermas aan het wetenschappelijke debat over religie in het publieke domein behandeld. De eerste is een interventie in het secularisatiedebat en de tweede is een paradigmaverschuiving in de filosofie met betrekking tot rationaliteit.

2.1 De postseculiere samenleving

De klassieke secularisatiethese stelt dat door moderniseringsprocessen, zoals individualisering, rationalisering, industrialisering, urbanisatie, structurele differentiatie en de invloed van moderne wetenschap, de religiositeit van samenlevingen zal afnemen. Deze these heeft zijn wortels in het gedachtegoed van drie grote sociologen: Karl Marx (1818-1883), Max Weber (1864-1920) en Émile Durkheim (1850-1917). Aan het eind van de 20e eeuw is deze these onderwerp geweest van hevige discussies en de these is door verschillende religiewetenschappers en sociologen geherformuleerd. Een prominente verdediger van de secularisatiethese was de Amerikaanse socioloog Peter Berger (geboren 1929), auteur van het bekende boek over secularisatie, *The Sacred Canopy* (1967). Berger veranderde echter in latere jaren radicaal van mening en kwam terug op zijn verdediging van de secularisatiethese: *"…a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled secularization theory is essentially mistaken.*"[10]

In *The Desecularization of the World* (1999) beschrijft Berger hoe weinig bewijs er volgens hem feitelijk bestaat voor de afname van religiositeit in de moderne wereld, behalve op Amerikaanse campussen en in West-Europa, die geen voorlopers in de wereld maar eerder een uitzondering op de regel lijken te zijn, blijkt er eerder sprake te zijn van 'desecularisatie' vanwege de heropleving of 'deprivatisering' van religie. Berger geeft twee redenen voor de wereldwijde heropleving van religie. Ten eerste ondermijnt de moderniteit de vanzelfsprekende zekerheden. Religieuze bewegingen spelen vervolgens in op de behoefte aan zekerheden door burgers een comfortabele zekerheid te bieden. Ten tweede dringt een puur seculiere kijk op de werkelijkheid - die vaak in een elite cultuur ontstaat - niet door tot het 'gewone volk' omdat de laatsten wrok tegen de elite cultuur koesteren. Dat komt omdat ze zelf geen deel uitmaken van de elite cultuur, maar er wel de invloed van ervaren.[11] Zo bepaalt de elite bijvoorbeeld vaak wat er aan kinderen onderwezen wordt.

Het grote raadsel voor Berger was dan ook niet waarom er sprake is van wereldwijde religieuze opleving in de moderne tijd, maar waarom er juist in deze elite milieus sprake was van een afname van religiositeit.[12] Berger voorspelde verder dat religie in West-Europa zal blijven bestaan, maar wel zal transformeren door globalisering en pluralisme naar een meer individualistische vorm.

[10] Peter L. Berger, *The desecularization of the World* , p. 2
[11] Ibid. p. 11
[12] Ibid. p. 10

De vanzelfsprekende en geïnstitutionaliseerde religie wordt vervangen door een persoonlijke religieuze voorkeur. [13]

De conclusies van Berger worden echter weer betwist door andere sociologen, zoals José Casanova (1951 -). Hij betoogt dat de secularisatiethese het beste begrepen kan worden door het onderscheiden van drie niveaus: (1) Secularisatie van instituties die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen; (2) Afname van religieus geloof en religieuze praktijken; en (3) Privatisering: marginalisatie van religie naar de privé sfeer.[14]

Alleen het eerste niveau van secularisatie, namelijk secularisatie op het niveau van instituties die zich door differentiatie losmaken van religieuze instituties en normen, staat volgens Casanova empirisch vast en is een algemeen verschijnsel van moderne staten: *"Concerning the first thesis, that of the secularization as differentiation, it is a central claim of this study that this remains the valid core of the theory of secularization. The differentiation and emancipation of the secular spheres from religious institutions and norms remains a general modern structural trend. Indeed, this differentiation serves precisely as one of the primary distinguishing characteristics of modern structures.*"[15]

Het eerste niveau is volgens Casanova dus de kern van de secularisatiethese. Wat betreft het tweede en derde niveau zijn er tal van uitzonderingen (zoals de Verenigde Staten en Polen) die verschillend verklaarbaar zijn.[16]

Ook de Vlaamse hoogleraar godsdienstsociologie G.A.F. Hellemans, weerspreekt een afname van religiositeit in de V.S. en West-Europa in zijn boek *Het tijdperk van de wereldreligies. Religies in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen* (2007). Hierin stelt Hellemans dat er vooral sprake is van verschuivende organisatie- en verschijningsvormen van religiositeit, maar zeker niet van afname van religiositeit.

Een andere insteek in het debat over religie en secularisme komt van de antropoloog Talal Asad. Asad kwam met een nieuwe insteek door met een genealogische, Foucaultiaanse[17] benadering de essentialistische benaderingen van zowel religie als het secularisme te bekritiseren. Religie en secularisme kunnen ten gevolge van deze kritiek niet meer eenvoudig dichotomisch tegenover elkaar worden geplaatst. Asad ontmaskert op deze wijze het machtsdiscours achter het concept 'het seculiere' dat zijn inziens aan het secularisme vooraf gaat. Het secularisme wordt volgens hem ook vaak onterecht als een neutrale of universele categorie beschouwd. In hoofdstuk vier worden de ideeën van Habermas bekritiseerd met behulp van de ideeën van Asad. De belangrijkste publicatie die ik daarvoor gebruik is *Formations of the Secular* (2003).

---

[13] Peter L. Berger, *The desecularization of the World* p. 10
[14] Casanova, José, *Public Religions in the Modern World* p. 212
[15] Ibid. p. 212
[16] Ibid. p. 212
[17] Foucaultiaans wil zeggen met de genealogische methode, zoals ontwikkeld door de filosoof Michel Foucault. De genealogie is een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van ideeën met een focus op machten en is een alternatief op een lineaire ideeëngeschiedenis.

Terwijl Berger met de 'desecularisatiethese' de beperkingen van de klassieke secularisatiethese bloot legt, Casanova de secularisatiethese door een herformulering poogt te redden en Asad de dichotomie tussen het religieuze en het seculiere ondermijnt, levert Habermas een alternatieve manier om het debat over secularisering en de plaats van religie in de samenleving te benaderen. Dat doet hij door middel van de term postseculier.

De term 'postseculier' is volgens Habermas alleen van toepassing op Europa en landen als Canada, Australië en Nieuw-Zeeland. [18] Dat zijn namelijk landen waar secularisatie zich het duidelijkst heeft voltrokken. Voor Habermas betekent postseculier niet de afwijzing van lopende seculariseringsprocessen of een 'desecularisering' in de vorm van een terugkeer naar een samenleving met een middeleeuws religieus overwicht. Habermas neemt de kritiek op de secularisatiethese echter wel serieus. Hij stelt vast dat de postseculiere samenleving wordt gekenmerkt door pluralisme en "het voortbestaan van religieuze gemeenschappen in een voortdurend seculariserende omgeving."[19]

De postseculiere samenleving is bij Habermas echter meer dan een sociologische verklaring of beschrijving van de werkelijkheid. Het is vooral een beschrijving van een veranderend Europees bewustzijn (*"a change in consciousness"*) met betrekking tot religiositeit, met normatieve implicaties ten opzichte van de realiteit van pluralisme en de aanhoudende aanwezigheid van religie: "*Today, public consciousness in Europe can be described in terms of a "post-secular society" to the extent that at present it still has to "adjust itself to the continued existence of religious communities in an increasingly secularized environment."*[20] *"In these societies, religion maintains a public influence and relevance, while the secularistic certainty that religion will disappear worldwide in the course of modernization is losing ground."*[21]

Een postseculiere samenleving betekent concreet drie veranderingen in het bewustzijn: het seculiere geloof dat religie zal verdwijnen is ondermijnd, (2) religie in het publieke domein is invloedrijker geworden, (3) immigratie van "gastarbeiders" en vluchtelingen zorgt voor een verandering van Europese samenlevingen van een confessioneel pluralisme naar de uitdaging van een pluralisme van levenswijzen.[22]

Dit nieuwe collectieve bewustzijn roept ook nieuwe normatieve vragen op: "*How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious worldviews?"*[23]

Habermas streeft met dit concept van 'postseculiere samenleving' naar een balans tussen culturele diversiteit en gedeeld burgerschap.[24] Een belangrijk aspect daarbij is een meer evenwichtig publiek debat helpen ontstaan met ruimte voor de inbreng van verschillende levensbeschouwelijke

[18] Habermas, Jürgen, *Europe: The Faltering Project* p.59
[19] Ibid. p. 63
[20] Habermas, Jürgen. "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society". , p. 19
[21] Ibid. p.21
[22] Ibid. p. 20
[23] Ibid. p.21
[24] Ibid. p. 22

stemmen. Habermas beschouwt de postseculiere samenleving als de mogelijkheid voor een complementair leerproces, waarbij religieuze burgers en seculiere burgers van elkaar kunnen leren en elkaar kunnen aanvullen. De normatieve implicaties voor religieuze burgers hangen samen met een volgens Habermas noodzakelijke transformatie van het religieus bewustzijn . Concreet betekent dit volgens Habermas dat in de postseculiere samenleving religieuze burgers de volgende drie punten zouden moeten accepteren: (1) de religieuze diversiteit (andere denominaties en levensbeschouwingen), (2) de autoriteit van de wetenschap en wereldse kennis, (3) de constitutionele staat gefundeerd op een wereldse moraal.[25]

Aan de andere kant zijn er voor seculiere burgers eveneens normatieve implicaties. Zij zouden meer open moeten staan voor religieuze bijdragen in het publieke debat. Dit ondermijnt de neutraliteit van de staat volgens Habermas niet: *"A complementary learning process is certainly necessary on the secular side unless we confuse the neutrality of a secular state in view of competing religious world views with the purging of the political public sphere of all religious contributions."*[26]
De waarde van de stem van religieuze burgers drukt Habermas als volgt uit: *"Secular citizens are expected not to exclude a fortiori that they may discover, even in religious utterances, semantic contents and covert personal intuitions that can be translated and introduced into a secular discourse."*[27]

Seculiere burgers moeten dus openstaan voor de mogelijkheid van een verrijking van het publieke debat door religieuze argumenten. Door een vertaling van religieuze argumenten naar een seculiere taal kan de morele en semantische inhoud van religieuze taal verstaanbaar gemaakt worden voor een breder publiek.

Het 'postseculiere' als normatieve categorie is ook stevig bekritiseerd. Zo beargumenteert de Nederlandse filosoof Michiel Leezenberg dat het gebruik van 'postseculier' door Habermas behalve normatief en Eurocentrisch is, ook diepe secularistische en modernistische aannames heeft, die het juist claimt te overstijgen.[28] Aan de hand van het voorbeeld van hoe Habermas 'fundamentalisme' omschrijft als "anti-modern" illustreert Leezenberg dat hij uitgaat van het modernistische concept van een lineaire tijd. Habermas houdt daarbij als een modernist vast aan het idee dat fundamentalisme een fenomeen is, dat zich verzet tegen de moderniteit in plaats van in te zien dat het een hedendaags en dus 'modern' (of postseculier?) fenomeen is.[29] Ook houdt Habermas vast aan dichotomieën als 'religieus' vs. 'seculier', waarbij een persoon niet tegelijkertijd religieus en seculier kan zijn. De empirische werkelijkheid zo betoogt Leezenberg, heeft deze modernistische secularistische visie weerlegd. Habermas idee van postseculier lijkt er daarom op gericht, stelt Leezenberg, om de vooronderstellingen van secularisten en modernisten te redden.[30] Michiel Leezenberg maakt hierbij

[25]Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p. 104
[26] Habermas, Jurgen, *Europe:The Faltering project* p. 76
[27] Ibid. p. 77
[28] Leezenberg, Michiel, *How Ethnocentric is the Concept of the Postsecular?* p. 111
[29] Ibid. p.94-95
[30] Ibid. p.93-95

gebruik van de ideeën van Talal Asad. In hoofdstuk vier zullen we zien hoe we Talal Asads ideeën zich ook lenen om het Habermasiaans concept van 'vertalen' te bekritiseren.

2.2 Postmetafysisch denken

Het concept 'postseculier' staat behalve voor een nieuwe kijk op de samenleving ook voor een filosofische paradigmaverschuiving, namelijk die van een postmoderne rationaliteit - die door een wetenschappelijke of anti-metafysische rationaliteit werd overheerst - naar een postseculiere, postmetafysische rationaliteit. Met andere woorden, de filosofie die een expressie is van de postseculiere samenleving is volgens Habermas postmetafysisch: *"(...)the secular awareness that one is living in a postsecular society finds expression at the philosophical level in a postmetaphysical mode of thought."*[31] Een postmetafysische rationaliteit laat zich informeren door de wetenschap en bemiddelt tussen verschillende metafysische en anti-metafysische posities. Daarbij heeft noch een metafysische noch een niet-metafysische rationaliteit een monopolie op de waarheid.

Habermas profileert zich ook heel expliciet naast filosoof als publiek intellectueel. Een denker die als doel heeft onduidelijkheden te verhelderen, maar ook om duidelijk en normatief stelling te nemen in het publieke debat.[32] Onder een postmetafysische filosofie verstaat Habermas het idee dat de filosoof boven verschillende metafysische en anti-metafysisch gefundeerde standpunten staat en tussen of boven deze standpunten op een redelijke manier bemiddelt, om zo een helder alternatief te bieden voor metafysisch (bijvoorbeeld religieus) en postmodernistisch anti-metafysisch denken:[33] "*This transition breaks out of the circle of a hopeless to-and-fro between metaphysical and antimethaphysical thinking, i.e., between idealism and materialism."*[34]

Dit typeert Habermas' positie ten opzichte van de wetenschap. Aan de ene kant is de wetenschap volgens Habermas een universeel instrument dat de rede informeert.[35] Aan de andere kant verzet Habermas zich tegen sciëntisme, dat wil zeggen het idee dat de wetenschap het monopolie heeft of de waarheid en de filosofie en common sense overbodig maakt of zal maken: *"The scientistic belief in a science which will one day not only supplement, but replace the self-understanding of actors as persons by an objectivating self-description is not science, but bad philosophy.*"[36] Habermas is van mening dat de filosoof de verantwoordelijkheid heeft op de wetenschap te reflecteren ,en deze moreel te sturen of af te bakenen: "*No science will relieve common sense, even if scientifically informed, of the task of forming a judgment, for instance, on how we should deal with prepersonal human life under descriptions of molecular biology that make genetic interventions possible.*"[37] Het postmetafysische denken schuift de wetenschap dus niet ter zijde.

---

[31] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, p. 119
[32] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, p.3
[33] Ibid. p.11
[34] Habermas, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking*, p.50
[35] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, p.105
[36] Ibid. p.108
[37] Ibid. p.108

Hoe zit het dan met religie? Habermas stelt ook dat buitengewone ervaringen (*experiences of the extraordinary*) onderdeel zijn van het menselijk bestaan en om die reden zal het postmetafysische denken religie ook niet terzijde schuiven.[38] Zolang religie en religieuze taal onvertaalbare aspecten heeft die betekenis geven aan menselijke ervaringen die de filosofische taal ontgaan, zal deze blijven bestaan: "*Philosophy, even in its postmetaphysical form, will be able neither to replace nor to repress religion as long as religious language is the bearer of semantic content that is inspiring and even indispensable, for this content eludes (for the time being?) the explanatory force of philosophical language and continues to resist translation into reasoning discourse."*[39]

De postmetafysische filosofie heeft volgens Habermas ook als taak de wereldlijke ervaringen uitgedrukt in religieuze taal te vertalen: *"The ambition of philosophy's translation program" is, (...), to rescue the profane significance of interpersonal and existential experiences that have so far only been adequately articulated in religious language. In contemporary terms, I would think of responses to extreme situations of helplessness, loss of self, or the threat of annihilation which "leave us speechless."*[40]

Samengevat is Habermas een voorstander van een postmetafysische filosofie die de tegenstelling tussen het religieuze denken aan de ene kant en een positivistische, empirische en instrumentalistische rationaliteit aan de andere kant probeert te overstijgen, door zowel religie als wetenschap serieus te nemen en te bemiddelen tussen metafysische en anti-metafysische standpunten.

Habermas is ook voor een ingrijpende herziening van de autoriteit van het seculiere in het publieke domein in de postseculiere samenleving. Daarbij stelt hij een aantal belangrijke vragen over de basisvooronderstellingen van de seculiere moderniteit: Is de autonomie van de mens, die mogelijk werd door de wetenschappelijke en technologische ontwikkeling, voorbestemd om elke mogelijkheid van religie te vernietigen? Wat is de rol van een seculiere staat met betrekking tot de toenemende religiositeit in een seculariserende samenleving? Moeten we de basisvooronderstellingen van secularisme en religie herformuleren in het licht van de opkomende complexiteit in de hedendaagse wereld?[41] Habermas stelt dat om een politieke gemeenschap van burgers te vormen, religieuze en seculiere burgers zich moeten open stellen voor elkaar en van elkaar moeten leren in de postseculiere context.[42]

In het volgende hoofdstuk zal duidelijk worden welke rol Habermas ziet weggelegd voor religieuze stemmen in het publieke debat. Habermas' ideeën zullen ook kort worden vergeleken met die van John Rawls.

---

[38] Habermas, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking*, p.51
[39] Ibid..p. 1
[40] Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality* p.164
[41] Habermas, Jurgen, *Europe: The Faltering Project* p.60
[42] Ibid. p.66-70

2.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 2

In dit hoofdstuk werd duidelijk hoe Jürgen Habermas met zijn concept 'postseculier' intervenieert in het secularisatiedebat. Habermas neemt zelf geen positie in het secularisatiedebat in door bijvoorbeeld de secularisatiethese te ontkennen (Peter L. Berger) of te herformuleren (Casanova). In plaats daarvan gaat Habermas uit van een proces van een veranderend publiek *bewustzijn* in Europese samenlevingen met *normatieve* implicaties, dat hij postseculier noemt, en dat zich kenmerkt door levensbeschouwelijk pluralisme en het voortbestaan van verschillende religieuze gemeenschappen in een aanhoudend seculariserende omgeving.

Habermas verdedigt ook een balans tussen culturele diversiteit en gedeeld burgerschap waarbij religieuze en seculiere burgers een politieke gemeenschap vormen en van elkaar kunnen leren in een complementair leerproces. De normatieve implicaties van deze postseculiere samenleving zijn dat van de religieuze burger een transformatie van religieus bewustzijn wordt vereist, waarbij religieuze diversiteit en de autoriteiten van de wetenschap en van de constitutionele staat worden erkend. Anderzijds zouden seculiere burgers de religieuze stemmen in de publieke sfeer beter moeten leren begrijpen en waarderen.

Samenhangend met het idee van postseculier introduceert Habermas ook het idee van een paradigmaverschuiving in de filosofie, namelijk van een postmoderne rationaliteit naar een postmetafysische rationaliteit. Postmetafysische rationaliteit is een rationaliteit waarbij de filosoof geïnformeerd door de wetenschap tussen of boven metafysische en niet-metafysische rationalisaties bemiddelt.

Habermas stelt daarbij een aantal belangrijke vragen over de basisvooronderstellingen van de seculiere moderniteit en benadrukt dat religieuze en seculiere burgers van elkaar zouden moeten leren in de hedendaagse complexe, pluralistische en postseculiere context. In het volgende hoofdstuk wordt duidelijk hoe Habermas dit uitwerkt.

3. Jurgen Habermas: de communicatieve rede

In dit hoofdstuk onderzoek ik welke plaats Jurgen Habermas religieuze stemmen in het publieke debat toekent. Ik zal schetsen hoe Habermas het privilege van seculiere burgers ten opzichte van religieuze burgers in het publieke debat tracht te doorbreken.

Daartoe bespreek ik eerst de kenmerkende eigenschappen en concepten van de filosofie van Habermas. Vervolgens wordt duidelijk welke ruimte Habermas aan religie geeft in het publieke debat. Daarna zal Habermas' 'communicatieve rede' vergeleken worden met de 'publieke rede'van John Rawls. In de laatste paragraaf volgt een samenvatting van dit hoofdstuk.

3.1 Habermas, uitgangspunten, methode en terminologie

Als filosoof die bruggen weet te slaan tussen continentale en Anglo-Amerikaanse filosofie, wordt Jürgen Habermas beschouwd als de belangrijkste Duitse filosoof van de tweede helft van de twintigste eeuw, en één van de invloedrijkste filosofen ter wereld.[43]

Habermas is lid van de tweede generatie van de Frankfurter Schule, een filosofische school die bekend werd door de ontwikkeling van 'kritische theorie'.[44] Na de Tweede Wereldoorlog probeerde Habermas deze kritische theorie te openen voor analytische filosofie, linguïstische analyse, structuralisme en hermeneutiek.[45]

Habermas werd vooral bekend vanwege zijn theorie over de publieke sfeer in een burgermaatschappij (*civil society*), die hij uitwerkte in zijn werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Engelse vertaling in 1989: *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society*). Deze theorie houdt in dat er voor een optimale publieke sfeer in een land ruimte aanwezig moet zijn waarbinnen rationele discussies vrij van dwingende machten kunnen worden gevoerd. Van een dergelijke sfeer was volgens Habermas sprake in de 18e eeuwse bourgeoismaatschappij in ondermeer koffiehuizen. Daar kon men vrij spreken en op basis van gelijkwaardigheid argumenten en ideeën uitwisselen over kunst, politiek en filosofische zaken. De enige macht die er heerste was de macht van het argument ook wel de communicatieve rationaliteit genoemd door Habermas.

Hoewel het ideaal van een onafhankelijke publieke sfeer in de 19e eeuwse bourgeois maatschappij nooit volledig werd gerealiseerd, stelt Habermas dat de publieke ruimte wel vrij was van de directe invloed van de markt: *"Bourgeois culture was not mere ideology. The rational-critical*

---

[43] Bohman, James and Rehg, William, "Jürgen Habermas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy http://plato.stanford.edu/entries/habermas / Beck Matusik, M. "Jürgen Habermas". The Encyclopaedia Brittanica http://www.britannica.com/EBchecked/topic/250787/Jurgen-Habermas (beiden bezocht 30-06-2013)

[44] De Frankfurter Schule is een Duitse sociologische en filosofische stroming die ontstond in de eerste helft van de 20ste eeuw aan het *Institut für Sozialforschung* te Frankfurt en die zich bezighoudt met de neomarxistische, maatschappijkritische, kritische theorie.

[45] Beck Matusik, M. "Jürgen Habermas". The Encyclopaedia Brittanica http://www.britannica.com/EBchecked/topic/250787/Jurgen-Habermas (bezocht 30-06-2013)

debate of private people in the salons, clubs and reading societies was not directly subject to the cycle of production and consumption, that is, to the dictates of life's necessities." [46]

Sindsdien is deze sfeer door verschillende ontwikkelingen onder druk komen te staan. De markt (kapitalisme), de kerk, de staat en de groeiende omvang en invloed van de media hebben als het ware een deel van die publieke sfeer gekoloniseerd. Zo is de moderne maatschappij ver weg geraakt van de ideale situatie.[47]

Habermas gaat in zijn denken uit van het idee van het redelijke autonome subject volgens de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804). Voor Kant rechtvaardigt of fundeert religie bijvoorbeeld niet de moraal, maar is religie net als de moraal volkomen gerechtvaardigd door, of gefundeerd op redelijkheid. Een belangrijk verschil tussen Kant en Habermas is dat Kant zich focuste op de kritiek van de rede en transcendentale subjectiviteit. Habermas echter richt - in het spoor van de *linguistic turn* in de filosofie van de 20e eeuw - zijn kritiek op vormen van communicatie. Habermas maakte kennis met theorieën uit de sociale wetenschappen en ontwikkelde een filosofie die in algemene zin moet samenwerken met de empirische disciplines en in het bijzonder met sociale wetenschappen.[48]

Zijn ideeën werkt hij uit in *The Theory of Communicative Action.*In dit invloedrijke werk stelt Habermas dat er tegenwoordig twee vormen van rationaliteit (dubbele rationaliteit) worden toegepast. Habermas verzet zich tegen een klassiek werk uit de *Franfurter Schule*, namelijk *Dialektik der Aufklärung* (1947) van Max Horkheimer (1895- 1973) en Theodor Adorno (1903-1969). Zij stellen dat de Verlichting in haar streven naar redelijkheid is gefaald en dat rationaliteit in irrationaliteit is omgeslagen, met als dieptepunt de holocaust. De fout die Horkheimer en Adorno volgens Habermas echter maakten, is dat ze ervan uitgingen dat er alleen een instrumentele rationaliteit bestaat die ons handelen stuurt. Habermas stelt dat er naast een instrumentele of doel-middelrationaliteit — die dominant is geworden in het systeem —, ook een communicatieve rationaliteit bestaat. Deze heeft een bindende werking inde leefwereld en is een product van de eigenheid van de communicatie zelf. Daardoor is rationele communicatie mogelijk tussen rationele personen zonder dat de gesprekspartner tot instrument wordt gereduceerd.

Verder gaat Habermas in zijn filosofie uit van methodologisch atheïsme, een voorwaarde die ook in de wetenschap wordt verondersteld. Methodologisch atheïsme onderscheidt zich van metafysisch atheïsme in die zin dat het geen metafysische claim doet en de metafysische claims van religies niet ontkent of bevestigt. Tegelijkertijd zoekt het filosofische methodologische atheïsme wel aansluiting bij de methode en de resultaten van de empirische wetenschap, die eveneens van methodologisch atheïsme uitgaat.[49] Habermas ziet het methodologisch atheïsme toegepast op religies

---

[46] Habermas, Jürgen, *Structural transformation of the public sphere* , p. 160 ook 36

[47] Voor diepgaande besprekingen van het idee van de publieke sfeer van Habermas zie onder meer Calhoun, Craig (edited) *Habermas and the Public Sphere* (1992) en Fraser, Nancy, *Rethinking the Public Sphere* (1990),

[48] Bohman, James and Rehg, William, "Jürgen Habermas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy http://plato.stanford.edu/entries/habermas (bezocht 30-06-2013)

[49] Leiter, Brian, Naturalism in Legal Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-naturalism/ (bezocht 30-06-2013)

als een experiment waarbij hij de mogelijkheid van ontmythologisering van religie openhoudt, maar niet noodzakelijk acht.[50]

3.2 Habermas over religie in het publieke debat

Hoewel Habermas geplaatst kan worden in de verlichtingstraditie, en hij als filosoof zijn benadering methodologisch atheïsme noemt, ziet hij in tegenstelling tot veel andere denkers in deze traditie, wel een positieve plaats weggelegd voor religie in de hedendaagse postseculiere samenleving. [51] Hij probeert een middenweg te vinden tussen twee extremen: radicaal multiculturalisme aan de ene kant en en militant secularisme aan de andere kant.[52]

In tegenstelling tot bijvoorbeeld kardinaal Joseph Ratzinger (paus Benedictus XVI), met wie hij in dialoog ging, ontkent Habermas dat de democratische rechtsstaat een religieus fundament heeft of nodig heeft.[53] Habermas is ook van mening dat de publieke moraal van een seculiere Westerse democratie in essentie niet religieus is, maar wel vertaalde religieuze concepten in zich meedraagt.

Ondanks het feit dat hij wel een historische link ziet tussen het christendom en zowel de Westerse filosofie als de democratische seculiere staat, zijn deze laatste twee volgens hem niet religieus gefundeerd. Historische gezien, is het omgekeerde gebeurd: religie is door de jaren heen vertaald naar een algemeen toegankelijke en universele geldige bron: de seculiere rede.

Zoals het christendom veel ideeën uit het Griekse denken heeft overgenomen en getransformeerd, zo heeft de Westerse filosofie veel uit het christelijk erfgoed geput en concepten vertaald, zonder ze overigens semantisch uit te putten. Dat wil zeggen dat de religieuze concepten die reeds vertaald zijn, nog steeds inhouden hebben die nog niet vertaald zijn en verrijkend kunnen zijn. Enkele filosofische concepten die hun oorsprong in het christelijk denken hebben zijn*: "responsibility, autonomy and justification; or history and remembering; new beginning, innovation, and return; or emancipation and fulfillment; or expropriation, internalization, and embodiment; individuality and fellowship."*[54] Habermas geeft als bijvoorbeeld het concept van "de mens naar Gods beeld" is vertaald naar "menselijke waardigheid".[55] waardoor het Bijbelse idee toegankelijk werd voor een breed publiek, ook 'buitenchristelijke' tradities. Ook zou de onvoorwaardelijke plichtenmoraal (categorische imperatief) van Kant een echo zijn van goddelijke bevelen.[56]

Volgens Habermas heeft de filosofie heeft herhaaldelijk gebruik gemaakt van religieuze tradities door religieuze concepten van hun dogmatische vorm te bevrijden: *"Philosophy has repeatedly learned through its encounters with religious traditions – and also, of course, with Muslim traditions –that it receives innovative impulses when it succeeds in freeing cognitive contents from their dogmatic encapsulation in the crucible of rational discourse. Kant and Hegel are the most*

---

[50] Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality* p. 77
[51] Ibid. p. 114
[52] Habermas, Jürgen, "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society". p. 24
[53] Habermas, Jürgen, *The dialectics Secularization, On Reason* and Religion, p. 44
[54] Ibid. p. 44
[55] Ibid. p. 45
[56] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p. 110

influential examples of this. The encounters of many twentieth-century philosophers with a religious writer such as Kierkegaard, who thinks in postmetaphysical, but not post-Christian, terms, are also exemplary in this regard."[57]

Tegelijkertijd constateert Habermas dat er ook breuken zijn ontstaan in het vertaalproces van religieuze naar filosofische concepten, zoals tussen het Kantiaanse idee van 'autonomie' en het Bijbelse idee van 'kinderen van God'. Habermas stelt dat er in het vertaalproces van veel religieuze concepten naar seculiere vertalingen ook iets verloren is gegaan, zoals bij de vertalingen van 'kwaad' naar 'immoreel', van 'zonde' naar 'schuld' en van 'breken van goddelijke wetten' naar het 'overtreden van menselijke wetten'. Ook meent hij dat sommige religieuze concepten als 'vergiffenis' superieur zijn aan seculiere vertalingen als 'schade herstellen'.[58] Habermas gaat er daarom vanuit dat het semantische potentieel van religieuze taal nog niet uitgeput is en er nog veel te leren is van religieuze taal.[59]

Hoewel Habermas ook kritisch is over verlichtingsfundamentalisme en sciëntisme,[60] lijkt hij ervan uit te gaan dat religieuze gemeenschappen een inherente neiging hebben naar dogmatisme in combinatie met het gebruik van geweld. Dat blijkt uit de volgende eis die enkel aan religieuze gemeenschappen is gericht: *"To be sure, only those religious communities which abstain, by their own lights, from violence in spreading their beliefs and imposing them on their own members, let alone manipulation inducing suicide attacks, deserve the predicate of "reasonable. (...)Without this trust of reflection, monotheisms in relentlessly modernized societies unleash a destructive potential"*[61]

Habermas stelt dat tot op heden in de praktijk alleen van religieuze burgers een inspanning wordt gevraagd om door middel van een vertaalproces in het publieke domein uitsluitend seculiere argumenten te gebruiken: *"To date, only citizens committed to religious beliefs are required to split up their identities, as it were, into public and private elements. They are the ones who have to translate their religious beliefs in to a secular language (...)"*[62]

Als alternatief voor deze eenzijdige eis die van religieuze burgers vraagt hun identiteit in tweeën op te splitsen — in tegenstelling tot seculiere burgers die niets lijken te hoeven doen —, levert Habermas een alternatief dat hij een complementair proces noemt. Ook van seculiere burgers wordt een inspanning gevraagd, namelijk om gevoeligheid te ontwikkelen voor religieuze taal en deze niet bij voorbaat uit te sluiten:

"...only if the secular side too, remains sensitive to the force of articulation inherent in religious languages will the search for reasons that aim at universal acceptability not lead to an unfair exclusion of religions from the public sphere, nor sever secular society from important resources of meaning. In any event the boundaries between secular and religious reasons are fluid.

---

[57] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, p. 142
[58] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p. 110
[59] Ibid. p. 111
[60] Habermas definieert scientism als *"a reduction of our knowledge to the sum total statements that represent the current "state of science"*. Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion* p.140
[61] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, p.104-105
[62] Ibid. p. 109

Determining these disputed boundaries should therefore be seen as a cooperative task which requires both sides to take on the perspective of the other one."[63]

Habermas is voor een cognitieve adaptatie van seculiere burgers die verder gaat dan de politieke deugd van tolerantie: *"What is at stake is not a respectful sensibility for the possible existential significance of religion for some other person, something also expected of secular citizens, but a self-reflexive overcoming of a rigid and exclusive secularist self-understanding of modernity."*[64] Habermas is tegen het idee dat vrijheid van godsdienst als een soort culturele equivalent van bescherming van bedreigde diersoorten wordt gezien.[65] Hij is ook tegen het idee dat de scheiding van kerk en staat de "laicistische" betekenis van een "goedaardige onverschilligheid" krijgt met op de achtergrond het idee dat religieuze gemeenschappen op den duur zullen verdwijnen in het licht van wetenschappelijke kritiek en sociale en culturele modernisering. [66] Volgens Habermas staat zo'n epistemisch standpunt ten opzichte van religies een coöperatieve zoektocht naar de waarheid in de weg. Een zoektocht waarbij er wordt gekeken of religieuze bijdragen elementen bevatten die geuit kunnen worden in een seculiere taal en met rationele argumenten kunnen worden gerechtvaardigd.[67]

De toelating van religieuze redenen heeft volgens Habermas echter alleen zin als van alle burgers redelijk verwacht kan worden dat ze open staan voor de cognitieve substantie van deze bijdragen, terwijl tegelijkertijd de prioriteit van seculiere redenen en institutionele vertalingsvoorwaarde (proviso) wordt gerespecteerd.[68]

Habermas is van mening dat deze eis van mentaliteitsverandering in een postseculiere samenleving voor seculiere burgers niet minder veeleisend is dan de eis aan religieuze burgers om in de moderne seculariserende omgeving hun argumenten te vertalen.[69]

Habermas vindt bovendien dat religieuze burgers die nog niet in staat zijn om hun religieuze argumenten te vertalen naar seculiere argumenten de ruimte moeten krijgen in de publieke ruimte. Om de scheiding van kerk en staat te waarborgen vindt hij het echter wel noodzakelijk om bij het parlement, de rechtbank en bij de overheid alleen seculiere argumenten toe te laten: "*In a constitutional state, all norms that can be legally implemented must be formulated and publicly justified in a language that all the citizens understand. Yet the state's neutrality does not preclude the permissibility of religious utterances within the political public sphere, as long as the institutionalized decision making process at the parliamentary, court, governmental and administrative levels remains clearly separated from the informal flows of political communication and opinion formation among the broader public of citizens. The "separation of church and state"calls for a filter between these*

[63] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*. p.109
[64] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion* p. 138
[65] Ibid. p. 138
[66] Ibid. p. 139
[67] Ibid. p. 139
[68] Ibid. p. 139
[69] Ibid. p. 139

two spheres—a filter through which only"translated," i.e., secular, contributions may pass from the confused din of voices in the public sphere into the formal agendas of state institutions."[70]

Om het pluralistische aspect van zijn idee van de rede te benadrukken spreekt Habermas ook wel van een *pluralized reason*"[71] of *multidimensional reason*[72] en beschrijft hij het democratisch gezond verstand (*common sense)* als *"the mental state of a many voiced public".* [73] Deze rede staat ook open voor de inbreng van niet-christelijke wereldtradities: *"In the process, postmetaphysical thinking does not restrict itself to the heritage of western metaphysics but also reconfirms its internal relationship to those world religions whose origins, like those of ancient philosophy, date back to the middle of the first millennium before Christ, i.e. to what Jaspers called the Axial Age. For the religions that have their roots in this period made the cognitive leap from mythical narratives to a logos that differentiates between essence and appearance in a very similar way to Greek philosophy."*[74]

Behalve een verrijking van het debat merkt Habermas op dat in de religie morele gevoeligheden bewaard zijn gebleven die democratische *common sense* kunnen behoeden tegen onverschilligheid en een teveel aan relativisme: *"Democratic common sense must fear the media-induced indifference and the mindless conversational trivialization of all differences that make a difference. Those moral feelings which only religious language has as yet been able to give sufficiently differentiated expression may find universal resonance once a salvaging formulation turns up for something almost forgotten, but implicitly missed."*[75]
Habermas stelt dat vertaling van religieuze taal de manier is om religie te seculariseren zonder deze te vernietigen. "*The mode for nondestructive secularization is translation".*[76]

Als voorbeeld van een krachtige vertaling geeft Habermas het voorbeeld van hoe gelovigen reageren op kwesties rondom de menselijke embryo. Vaak wordt door gelovige christenen het vers Genesis 1:27 in zulke discussies aangehaald dat zegt dat "God de mens naar zijn evenbeeld heeft geschapen". Habermas stelt dat er twee aspecten in deze uitspraak zitten. De eerste is dat de tekst liefde tussen God en mens uitdrukt en dat deze liefde alleen wederzijds kan zijn als de mens vrij of autonoom is om de liefde van de God te beantwoorden. Daarmee wordt de autonomie van de mens dus benadrukt. Het tweede aspect is dat God als schepper tegenover de mens als schepsel wordt geïntroduceerd, wat een sterke morele gevoeligheid bloot legt, namelijk het risico als mens voor God of schepper te spelen.[77]

Habermas blijft echter waakzaam over het fenomeen religie, dat volgens hem ambivalent is omdat de concepten multi-interpreteerbaar zijn en gemakkelijk misbruikt kunnen worden. Daarom

---

[70] Habermas, Jürgen, *Notes on a Post-Secular Society p.28*
[71] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p.105
[72] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion* p.141
[73] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p.109
[74] Habermas, Jürgen, *Between naturalism and religion* pp.141-142
[75] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature* p. 114
[76] Ibid. 114
[77] Ibid. p.114-115

zouden we religie van een gezonde afstand en met een open geest dienen te benaderen: *"This ambivalence may also lead to the reasonable attitude of keeping one's distance from religion without closing one's mind to the perspective it offers."*[78]

3.3 Habermas en John Rawls, communicatieve en publieke rede

Habermas ontwikkelde het idee van de communicatieve rede dat sterke overeenkomsten vertoont met de 'publieke rede' (*public reason*) van John Rawls. In *The Idea of Public Reason Revisited* beschouwt Rawls de publieke rede als een essentieel kenmerk van de relatie tussen burgers en de staat in een democratische constitutionele orde: *"The idea of public reason specifies at the deepest level the basic moral and political values that are to determine a constitutional democratic government's relations to its citizens and their relation to one another."* [79]

De publieke rede is bij Rawls op drie manieren publiek: *"Such reason is public in three ways: as the reason of free and equal citizens, it is the reason of the public; its subject is the public good concerning questions of fundamental political justice, which questions are of two kinds, constitutional essentials and matters of basic justice; and its nature and content are public, being expressed in public reasoning by a family of reasonable conceptions of political justice reasonably thought to satisfy the criterion of reciprocity."*[80]

Het idee is dat de publieke rede zoveel mogelijk gebruik maakt van niet-levensbeschouwelijke, politieke argumenten met betrekking tot rechtvaardigheid en zo breed mogelijk overlappende consensus. Dit is geen gemeenschappelijke fundering van religieuze of morele waarden of redenen (*comprehensive reasons*) maar een overlappende consensus over formele en/of procedurele principes van politieke rechtvaardigheid. Met andere woorden, in openbare discussies over fundamentele kwesties moeten zoveel mogelijk redenen gebruikt worden die van burgers met verschillende levensbeschouwingen redelijkerwijs verwacht mogen worden te onderschrijven, met het oog op een gezamenlijke politieke conceptie van rechtvaardigheid.[81] Het hoort volgens Rawls bij goed burgerschap dat burgers alleen naar politieke argumenten verwijzen. *"(...) the ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason."* [82]

Dat betekent niet dat Rawls vindt dat *comprehenisive reasons* overal in de publieke ruimte verboden moeten worden. Rawls maakt een onderscheid tussen het domein van de publieke rede en wat hij de "achtergrond cultuur" noemt van het maatschappelijk middenveld, zoals verenigingen, kerken, universiteiten en dergelijke.[83] Hij sluit ook de media uit van het domein van de publieke

---

[78] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, p.113
[79] Rawls, John, *The Law of the Peoples* p.132
[80] Ibid. p. 133
[81] Rawls, John, *Political Liberalism* pp. 224-25.
[82] Ibid. p. 217
[83] Rawls, John, *The Law of the Peoples* p. 134

rede.[84] Het juiste domein van de publieke rede volgens Rawls is het "publieke politieke forum," dat voorziet in drie verschillende discoursen: "het discours van rechters, en in het bijzonder van de rechters van een hooggerechtshof, het discours van de overheidsambtenaren, met name wetgevers, en ten slotte, het discours van de kandidaten voor een openbaar ambt en hun campagne managers, vooral in hun publieke vertogen, partij bijeenkomsten, en politieke statements "[85] In deze sferen heeft de toepassing van de publieke rede een specifieke en bijzondere vorm. De eisen van openbare rechtvaardiging moeten strikter toegepast worden op rechters, vooral op het niveau van het Hooggerechtshof. [86] De grenzen van de publieke rede zijn dus niet op alle (politieke)discussies op dezelfde wijze van toepassing: *"The limits imposed by public reason do not apply to all political questions but only to those involving what we may call "constitutional essentials" and questions of basic justice."*[87]

Habermas heeft zijn bedenkingen met betrekking tot Rawls onderscheid tussen *comprehensive* en *political reasons*. Hij heeft ook vragen bij Rawls' definitie van de term 'politieke en 'bij zijn onderscheid tussen publieke en niet-publieke domeinen van het maatschappelijke leven. Volgens Habermas gaat Rawls onterecht uit van een sterk afgebakend onderscheid tussen politieke en culturele sferen: *"Rawls treats the political value-sphere, which is distinguished in modern societies from other cultural value-spheres, as something given"*[88] en verdeelt hij het subject in een publieke politieke identiteit en een niet-publieke niet-politieke identiteit met vrijheden die voorbij democratische wetgeving reiken.[89] Daarentegen gaat Habermas juist uit van het maatschappelijk middenveld als een belangrijke arena om de publieke rede uit te drukken en te ontwikkelen.

Habermas vindt de eis van Rawls dat alleen religieuze burgers afstand moeten doen van de eigen morele overwegingen ook al is dat alleen op het hoogste niveau niet redelijk. De eis van Rawls dat religieuze burgers afstand moeten doen van de eigen morele overwegingen vindt Habermas niet redelijk. Zelfs als het alleen om het hoogste politieke en juridische niveau gaat. Hij vraagt daarmee immers het onmogelijke aan religieuze burgers, te weten hun identiteiten in tweeën te splitsen: een religieus en een politiek deel.[90] Bovendien is er een functionele reden om religieuze stemmen toe te laten. De liberale staat heeft er belang bij dat religieuze stemmen zich uiten in de publieke arena, want religie kan een belangrijke rol vervullen bij betekenisgeving en identiteitsvorming van de samenleving. Religieuze tradities zijn bovendien goed in staat morele intuïties, met namen ten opzichte van het gemeenschapsleven, te articuleren.[91] Van Habermas hoeven religieuze burgers dus in tegenstelling tot Rawls hun levensbeschouwelijke opvattingen niet los te koppelen van hun politieke overwegingen. Deze zijn immers een verrijking indien ze *vertaald* worden naar seculiere argumenten

---

[84] Rawls, John, *The Law of the Peoples* p. 135
[85] Ibid. p. 133-134
[86] Rawls, *John, Political Liberalism* pp. 231-240
[87] Ibid. p. 214
[88] Habermas, Jürgen, 'Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism'. p.129
[89] Ibid. p. 129
[90] Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, p.130
[91] Ibid. p. 131

die voor een zo breed mogelijke groep burgers toegankelijk zijn. Habermas vindt dat ook seculiere burgers moeten worden belast met de eis open te staan voor de waarden van de religieuze mens. De nieuwe realiteit van het postsecularisme vereist volgens Habermas namelijk dat religieuze en niet-religieuze gemeenschappen van elkaar leren en dat niet als een bedreiging voor de neutraliteit van de staat wordt beschouwd. *"At any rate, a complementary learning process is required on the secular side – assuming that we do not confuse the neutrality of the secular state towards competing religious worldviews with the banishing of all religious contributions from the political public sphere"*[92]

Habermas verdedigt een vorm van deliberatieve politieke discussies waarbij door middel van de communicatieve rede ook *comprehensive reasons* worden bediscussieerd, die anders buiten de *overlapping consensus* vallen. Het is vooral voor de seculieren belangrijk om ook hun historische wortels te herkennen in religieuze discoursen. De seculiere burgers kunnen zo hun seculiere zelfbegrip van de moderniteit optimaliseren en religieuze burgers helpen in het vertaalproces.

Als anti-religieuze secularisten nog steeds veronderstellen dat religie een archaïsche en verouderde ideologie is die niets bij te dragen heeft aan de seculiere democratische samenleving, kan er geen vruchtbare rationele discussie tussen religieuze en seculiere ideologieën plaatsvinden. Het is een weigering om elke vertaling van religieuze taal toe te laten. Ook op het niveau van het beleid van de seculiere staat mag geen afbreuk gedaan worden aan de mogelijkheid om een religieuze bijdrage te geven in een complementair leerproces.

In een pluralistische samenleving heeft de seculiere liberale staat volgens Habermas de religieuze participatie bovendien eenvoudigweg nodig. Religie heeft naar zijn mening het potentieel om aanzienlijke bijdragen te leveren aan de ontwikkeling van een democratische staat. Religie kan door haar bijzondere status de publieke moraal verankeren en morele gevoelige zaken ondersteunen. Habermas adviseert burgers om met democratisch gezond verstand open te blijven voor zowel de bijdragen van wetenschap als religie. *"In its willingness to learn, democratic commonsense remains osmotically open to both sides, sciences and religion, without relinquishing its independence"* [93]

3.4 Samenvattende conclusies hoofdstuk 3

Dit hoofdstuk is geschetst hoe Jürgen Habermas het privilege van uitsluitend seculiere burgers in het publieke debat wil doorbreken door ruimte te maken voor de inbreng van religieuze burgers aan het publieke debat. Om dat begrijpelijk te maken zijn eerst de uitgangspunten in het denken van Jürgen Habermas belicht. Habermas ontwikkelde een filosofie die nadruk legt op vormen van communicatie in combinatie met theorieën uit de sociale wetenschappen.

Een belangrijk idee bij Habermas is het zogenoemde maatschappelijke middenveld of de burgermaatschappij (*civil society*), waar idealiter de macht van de communicatie of het argument de enige macht is, vrij van de invloeden van staat, kerk, economie en media. Door kolonisatie van dit

[92] Habermas, Jürgen.. *Europe :The Faltering Project* p. 76
[93] Ibid. p.105

maatschappelijk middenveld staat de communicatieve rede echter onder druk van de instrumentele rede.

Habermas ziet de publieke ruimte als dé plek om aan een politieke gemeenschap te bouwen. Daartoe is in een postseculiere samenleving de inbreng van alle burgers noodzakelijk, zowel van religieuze als seculiere burgers.

Habermas stelt dat religieuze burgers een belangrijke bijdrage kunnen leveren door met behulp van religieuze taal morele gevoelige zaken krachtig aan te kaarten en door seculiere burgers tot verloren inzichten of intuïties te kunnen brengen. Ook kan religieuze taal de democratie beschermen tegen relativisme. Daartoe moeten religieuze burgers hun argumenten wel vertalen of laten vertalen naar seculiere argumenten. Van seculiere burgers vraagt Habermas om zich open te stellen voor de argumenten van religieuze burgers, daarvoor een sensitiviteit te ontwikkelen, en hen te helpen met het vertalen van argumenten.

Vervolgens is gekeken hoe Habermas zijn idee van communicatieve rede als meer pluralistisch dan John Rawls publieke rede presenteert. Terwijl Rawls van gelovigen vraagt om hun politieke redenen te scheiden van levensbeschouwelijke redenen, stelt Habermas dat dit onmogelijk is en bovendien een onevenwichtige last bij de religieuze burger ten opzichte van de seculiere burger legt. John Rawls stelt weliswaar geen harde eis om politieke redenen te gebruiken in het publieke politieke domein behalve in de hoogste politieke en juridische instituties, desalniettemin zou in Rawls' *public reason* de religieuze stem ontbreken. Dit leidt ertoe dat Habermas' visie meer pluralistisch beschouwd kan worden dan die van Rawls. Terwijl in Rawls ideale plaatje religieuze burgers hun levensbeschouwelijke standpunten in het publieke debat laat *vervangen* door politieke standpunten ziet Habermas liever dat ze deze *vertalen* naar seculiere argumenten.

Op het eerste gezicht lijkt dit een forse verbetering te zijn vergeleken met de ideeën van Rawls, maar bij nadere bestudering oogt het nog altijd niet evenwichtig. Zo is Habermas ambivalent over (monotheïstisch) religies. Aan de ene kant kunnen ze volgens hem een verrijking zijn, maar aan de andere kant zouden ze inherent dogmatisch en destructief zijn.

De last die Habermas op religieuze burgers legt ten opzichte van die aan seculiere burgers lijkt ook niet evenwichtig te zijn. Terwijl religieuze burgers zowel open moeten staan voor seculiere taal en hun eigen taal moeten vertalen naar een algemeen toegankelijke seculiere taal, hoeven seculiere burgers hun taal niet te vertalen naar een andere taal. Ze hoeven 'slechts' open te staan voor de vertaling taal van de religieuze burger. Daarmee blijft er een ongelijkheid in de communicatie die Habermas juist wil doen verdwijnen.

In het volgende hoofdstuk zal ik de ideeën van Habermas aan verdergaande kritiek onderwerpen aan de hand van onder meer de ideeën van Talal Asad.

4. Talal Asad: Een kritiek op Habermasiaans concept van 'vertalen'

In dit hoofdstuk zal het Habermasiaanse idee van 'vertalen' van religieuze taal naar publieke taal worden bekritiseerd met behulp van onder meer de argumenten van de Amerikaanse antropoloog Talal Asad. In paragraaf 4.1 zal ik beargumenteren dat Habermas onterecht een streng afgebakend onderscheid tussen religieuze en seculiere taal vooronderstelt. Vervolgens zal ik in paragraaf 4.2 betogen dat de eis dat religieuze taal vertaald moet worden niet legitiem is aangezien geen enkele taal, religieus of niet, taalkundig gezien een onveranderlijke essentie bevat.

In paragraaf 4.3 kijk ik naar de houdbaarheid van het onderliggende idee van de vertaaleis van Habermas. Dat idee rust op de vooronderstelling dat een taal die dogma's bevat in het publieke domein vertaald moet worden naar een taal zonder dogma's zodat deze voor iedereen toegankelijk wordt. Daarbij komen de volgende vragen aan bod: Zou de aanwezigheid of afwezigheid van dogma's in een taal beslissend moeten zijn voor wat wel of niet mag worden ingebracht in politieke discussies? Is het überhaupt mogelijk om publieke taal vrij te maken van expliciet of impliciet dogmatische elementen?

4.1. Religieuze versus seculiere taal?

Habermas gaat uit van een onderscheid tussen religieuze en seculiere taal. Het is interessant om de ideeën van Talal Asad, een belangrijke hedendaagse denker in het debat over secularisme en religie te betrekken bij de vraag of dit onderscheid terecht is,

Talal Asad (1933 -) is een Amerikaanse antropoloog wiens bijdragen in de wetenschap vooral te vinden zijn op het vlak van postkoloniale studies, het christendom, islam en secularisme in de moderne wereld. In dit onderzoek maak ik gebruik van de ideeën van Asad zoals uitgewerkt in zijn werk: *Formations of the Secular* (2003).

Asad reageert in zijn werken niet direct op Jürgen Habermas' idee van 'Postsecular Society'[94], maar reflecteert er wel indirect op door op enkele ideeën van José Casanova, Charles Taylor en John Rawls' over de publieke rede in te gaan. De ideeën van deze denkers over religieuze taal in het publieke domein komen op belangrijke punten overeen met de ideeën van Jürgen Habermas.

Terwijl Habermas in zijn denken over religie en secularisme gelijkenissen vertoont met het liberale gedachtegoed van John Rawls, en daar een postseculier perspectief aan toevoegt, opent Asad een genealogische horizon in de analyse van religie en het seculiere.

Volgens Asad falen zowel de klassieke als de herformuleringen van de secularisatiethese in de rol van religie uit te leggen in het hedendaagse leven, omdat ze uitgaan van een normatieve superioriteit van het seculiere ten opzichte van religie. Dat belemmert hen bij het uitvoeren van een objectieve analyse. Volgens Asad moeten we zowel de hedendaagse normatieve seculiere vooronderstellingen van de superioriteit van het seculiere ten opzichte van religie en het principe van

[94] Het begrip 'Post-Secular Society' werd door Habermas al in zijn bekende speech "Faith and Knowledge" in oktober 2001 gebruikt. Habermas werkte zijn ideeën over 'Post-Secular Society' echter pas later uitgebreid uit in 2006, dus jaren na het belangrijke werk van Asad in 2003.

de onvermijdelijke scheiding van religie en de staat en publieke sfeer deconstrueren, om de rol van religie in het huidige tijdsvlak te begrijpen.

Talal Asad ontmantelt op een poststructuralistische foucauldiaanse manier de conceptualisaties van "religie" en "secularisme". Na de inleiding is zijn boek *Formations of the Secular(2003)* onderverdeelt in drie hoofdonderdelen: *Secular (hoofdstuk1-3), Secularism (hoofdstuk 4-6)* en *Secularization (hoofdstuk 7).* De begrippen 'religie' en het 'seculiere' krijgen vanuit Asads genealogische benadering pas betekenis tegen de achtergrond van bepaalde praktijken en gebruiken. Als de praktijken veranderen, dan veranderen de begrippen mee. Met dit idee verzet Asad zich tegen een essentialistische benadering van zowel het "religieuze"als het "seculiere".

Asad stelt dat religie vaak in het domein in van het niet-rationele wordt geplaatst en dat dit niet geldt voor 'het seculiere', terwijl ze altijd met elkaar verbonden zijn: *"it is common knowledge that religion and the secular are closely linked, both in our thought and in the way they emerged historically"*[95] Asad wil hiermee niet betogen dat ze allebei rationeel of allebei niet-rationeel, maar dat het religieuze en het seculiere geen vaste, onveranderlijke categorieën zijn: *"the religious and secular are not essentially fixed categories. (..) there is nothing essentially religious, nor any universal essence that defines "sacred language" or "sacred experience."*[96]
Dat betekent dat religieuze en seculiere taal in dit opzicht niet essentieel van elkaar verschillen: *"(...)there is nothing essentially religious, nor any universal essence that defines "sacred language" or "sacred experience".* "*But I also assume that there were breaks between Christian and secular life in which words and practices were rearranged, and new discursive grammars replaced previous ones"*[97]

Asad geeft het voorbeeld van de Bijbel die door verschillende burgers hetzij als religieus of heilig geschrift gelezen kan worden, hetzij als literatuur, en dat het oordeel of het een religieuze of literaire tekst betreft, niet essentieel in de tekst zelf gevonden kan worden maar autoritatief bepaald wordt. Dit gegeven ondermijnt het hele idee van een onderscheid tussen privé rede en publieke rede : *"(...), until someone decides this question authoritatively, there can be no authorized allocation of what belongs to private reason and what to "a political ethic independent of religious belief" (a public ethic that is said to be subscribed to for diverse private reasons-that thus become little more than rationalizations)."*[98]

Een ander voorbeeld dat Asad geeft is de geschiedschrijving, waarbij het profane en het sacrale zodanig met elkaar vervlochten zijn dat het nauwelijks mogelijk is om een onderscheid tussen deze twee te maken . Zelfs in moderne geschiedschrijving treft men vaak het mystificerende element van 'vooruitgang' aan, en de 'seculiere' tekstkritiek van historici is voortgekomen uit een religieuze sfeer: *"(...)it was Christian doubt and anxiety - the discontinuities of Christian life - that drove*

---

[95] Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p. 22
[96] Ibid. p.25
[97] Ibid. p. 25
[98] Ibid.p.9

biblical scholars to develop textual techniques that have since become part of the foundation of modern, secular historiography."[99]

Het religieuze en het seculiere zijn ook niet algemeen te definiëren, omdat ze geen onveranderlijke essentie hebben. Asad merkt wel op dat het historische proces van secularisering een opmerkelijke ideologische omkering inhield. Het 'seculiere' (*saeculum*) werd namelijk geproduceerd door een theologisch discours en werd later onderdeel van een moderniteitdiscours dat het 'religieuze presenteert als een product van het "'seculiere': *"In the discourse of modernity "the secular" presents itself as the ground from which theological discourse was generated (as a form of false consciousness) and from which it gradually emancipated itself in its march to freedom."*[100] In werkelijkheid impliceren het religieuze en het seculiere elkaar en kunnen ze volgens Asad niet onafhankelijk van elkaar bestaan.

Asad lokaliseert de oorsprong van het secularisme in de geschiedenis van Europa en gaat er vanuit dat er geen simpele breuk is ontstaan tussen het christelijke en het seculiere leven, maar dat woorden en praktijken door de tijd heen zijn herschikt en de oude discursieve grammatica plaatsmaakte voor een nieuwe. *"The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it (that is, it is not the latest phase of a sacred origin) nor a simple break from it (that is, it is not the opposite, an essence that excludes the sacred). I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life."*[101] Tevens wil hij het idee bestrijden dat het seculiere als een masker voor religie functioneert terwijl het in essentie religieus zou zijn. Sterker nog, niets is in essentie religieus:
"I do not claim that if one stripped appearances one would see that some apparently secular institutions were really religious. I assume, on the contrary, that there is nothing essentially religious".[102] Als metafoor om de verhouding tussen het religieuze en seculiere beter te begrijpen gebruikt Asad het voorbeeld van een Siamese tweeling. [103] Het religieuze en seculiere zijn dus verschillend van elkaar, maar tegelijkertijd onlosmakelijk met elkaar vervlochten. Ze impliceren elkaar en zijn niet te verstaan zonder elkaar, maar variëren wel afhankelijk van de context waarin ze zich bevinden.

Dat Habermas onterecht 'het religieuze' en 'het seculiere' als tegenovergestelde, scherp afgebakende en statische fenomenen of entiteiten beschouwd wordt ook door de sociologe Michele Dillon (University of New Hampshire) bekritiseerd. Dat illustreert zij aan de hand van identiteiten van mensen. Deze zijn diffuus, veranderlijk, meervoudig, en vaak tegenstrijdig. Mensen zien zichzelf dan ook zelden als 'religieuze burger' óf 'seculiere burger' en zijn dus ook niet zo in te delen.[104]

---

[99] Asad, Talal, *Formations of the Secular p.42*
[100] Ibid. p. 192
[101] Ibid., p.25
[102] Ibid. p. 25
[103] Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W.C. Smith 'The Meaning and End of Religion."History of Religions (2001): 205-222. p. 221
[104] Gorski, Philips S. (ed.), Kim, David Kyuman (ed.), Torpey, John (ed.), The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society p.265

Het idee dat Habermas te weinig oog heeft voor niet-rationele elementen en de religie als een monolythisch en statisch fenomeen beschouwt, wordt ook door haar gedeeld anderen gedeeld. Zo stelt de sociologe Michele Dillon (University of New Hampshire): *"Habermas, (..), tends to treat religion as a monolithic and reified phenomenon and on doing so does not acknowledge the multiplicity of strands and discourses that are characteristic of both premodern and post-Enlightenment religions."*[105] *"He construes religion primarily in cognitivist terms – as ideas and ethical knowledge claims, and ones that can be translated into secular argumentation. Religion however, is not just about ideas and cognitive sense. It is also about emotion and tradition, (...)"*[106]De kritieken op Habermas komen volgens Michele Dillon vooral vanuit feministische hoek, waarbij de kritiek is dat Habermas de zaak te rationalistisch benaderd en te weinig oog heeft voor irrationale factoren zoals machtsongelijkheden, emotie en traditie.[107]

4.2. De onredelijkheid van de vertaaleis

Als religie geen onveranderlijke essentie heeft, zoals Asad met overtuigende voorbeelden betoogt, dan heeft religieuze taal dat ook niet. Daaruit volgt dat de eis om religieuze taal a priori te vertalen niet legitiem is. Niet de letterlijke woorden bepalen immers of een taal religieus of seculier is, maar de betekeniscontext en machtsdynamiek. Daardoor ligt de betekenis van woorden alles behalve vast.

Habermas veronderstelt ook onterecht dat religie per definitie dogmatische elementen heeft die voor anderen onbegrijpelijk zijn. Wanneer een religieuze of seculiere taal als dogmatisch of onredelijk wordt beschouwd, heeft dat met allerlei factoren te maken die niet in de woorden of tekst zelf besloten liggen, maar in de interpretaties ervan. De betekenis die aan woorden wordt gegeven, ligt dus niet vast in die woorden, maar is afhankelijk van politieke, sociale en psychologische omstandigheden.

Asad brengt in zijn analyse ook dogmatische elementen van het seculiere liberalisme aan het licht. Omdat het seculiere zo overheersend is geworden in het moderne leven, kan volgens Asad het concept het best benaderd worden aan de hand van haar schaduwen.[108] De genealogische methode houdt bij Asad dan ook concreet in dat hij fragmenten van de geschiedenis van discoursen analyseert die vaak worden voorgesteld als essentieel religieus of essentieel seculier. Een genealogische analyse van een aspect van het seculiere-liberalisme volgt in de volgende paragraaf.

4.3. De mogelijkheid van een niet-dogmatische publieke taal

In deze paragraaf onderzoeken we de houdbaarheid van een herformulering van de vertaaleis van Habermas, namelijk: dat een taal die dogma's bevat, — welke taal ook —. in het publieke domein vertaald zou moeten worden naar een taal zonder dogma's, zodat deze voor iedereen toegankelijk

---

[105] Gorski, Philips S. (ed.), Kim, David Kyuman (ed.), Torpey, John (ed.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society p . 252*
[106] Ibid. p. 260
[107] Ibid. p. 251
[108] Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 67

wordt. Dat roept de vraag op of het überhaupt mogelijk is om taal vrij te maken van dogma's. In hoeverre kan publieke taal vrijgemaakt worden van expliciete of impliciete dogmatische elementen?

Asad betoogt door middel van een genealogische analyse dat zelfs het seculiere liberalisme niet vrij is van dogma's en irrationaliteit. Asad laat door een analyse van verschillende dichotomieën *('mythos'"/'logos'", 'sacred'/ 'profane', 'imagination'/reason''* etc.) zien hoe het heilige en het seculiere sterk afhankelijk van elkaar zijn en met elkaar verbonden zijn.[109]

Deze relatie laat Asad bijvoorbeeld zien door de notie van mythe te belichten. Dit doet hij door op de ideeën aan te sluiten van Margaret Canovan, een vertegenwoordigster van de "liberalisme als mythe"- school. Deze school gaat ervan uit dat het liberalisme beter te verdedigen is als het de rede opgeeft en mythe gebruikt om haar politieke waarden te verdedigen tegen critici.[110]

Mythe is een sleutelbegrip in het idee van secularisering als 'onttovering' en wordt in het verlichtingsdenken tegenover de begrippen 'waarheid' en 'de rede' geplaatst. Tegelijkertijd betoogt Asad dat een seculiere liberale staat afhankelijk is van een politieke mythe *: "a secular, liberal state depends crucially for its public virtues (equality. tolerance, liberty) on political myth"*.[111] De centrale principes van het liberalisme zijn namelijk gebaseerd op het idee dat iedereen mensenrechten bezit; als zijnde van nature gegeven. Het is gebaseerd op de mythe dat sociale ongelijkheid onnatuurlijk is.[112] De noodzaak voor deze mythe van het liberalisme is gebaseerd op het feit dat mensenrechten niet ingebouwd zijn in de structuur van het universum.

Liberalisme is evenmin als het religieuze een werkelijkheid of vanzelfsprekendheid, maar is een project dat door de mens gerealiseerd moet worden.[113] Het is ook niet slechts een kwestie van obstakels opruimen, zodat de mensheid haar essentie kan uitvouwen, maar is gebaseerd op het idee van een constante eeuwige strijd tegen 'het kwaad'. De menselijke en sociale natuur vormen een constante bedreiging voor de idealen van het liberalisme: "*It is more like making a garden in a jungle that is continually encroaching.. (..) The world is a dark place, which needs redemption by the light of myth."*[114]

De mythe van het liberalisme heeft als doel deze verontrustende werkelijkheid te verbergen. Concreet betekent het dat liberale politiek is gericht op het verlossen van de onverloste wereld. Deze duistere wereld moet overwonnen en beheerst worden om te overleven en haar te kunnen verlossen.

Om dat te bewerkstelligen moet de rede geuniversaliseerd worden. Dit gebeurt met constante aanvallen op 'irrationele krachten' die ons van binnenuit en van buitenaf continu bedreigen. Als het domineren niet lukt met de rede, dan is er altijd de bereidheid om geweld te gebruiken om te overleven.[115]"*It is the violence of universalizing reason itself. For to make an enlightened space, the liberal must continually attack the darkness of the outside world that threatens to overwhelm that*

---

[109] Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 25-26
[110] Ibid. p.56-57
[111] Ibid. p.56
[112] Ibid. p.57
[113] Ibid. p.59-59
114 Ibid. p. 59
[115] Ibid. p. 61

space. Not only must that outside therefore be conquered, but in the garden itself there are always weeds to be destroyed and unruly branches to be cut off." [116]

Volgens Asad geeft de liberale democratie ook uiting aan twee seculiere mythen die in tegenspraak zijn met elkaar:

1. De mythe van de politiek als een discours van publieke rede die is verbonden aan kennis en aan een elite die het volk of de mensheid daarin onderwijst en leidt;
2. De revolutionaire mythe van het algemeen kiesrecht, waarbij een 'collectieve wil' (de wil van de meerderheid) wordt gezocht, door het kwantificeren van mening en fantasie.

De seculiere theorie van staatstolerantie zou ook gebaseerd zijn op deze tegenstrijdige fundering: aan de ene kant is liberale politiek erop uit om door middel van objectieve kennis 'het religieuze' of religieuze passies te bedwingen, maar aan de andere kant kunnen de democratische getalsverhoudingen ervoor zorgen dat een meerderheid een minderheid kan domineren, zelfs als de dominante groep religieus is en vol religieuze passies zit. [117]

Een overeenkomst tussen de liberale verlossingsmythe en de christelijke verlossingsmythe is dat beide uitgaan van een eeuwige strijd tegen het kwaad. Het verschil tussen beide is dat de eerste in tegenstelling tot de christelijke verlossingsmythe geen verlosser heeft die de zondaren kan verlossen door te lijden. Daarnaast is er geen theologie van het kwaad. De seculiere mythe van het liberalisme streeft naar zelfverlossing en heeft een bereidheid om pijn toe te brengen aan hen die gered moeten worden door dezen te humaniseren. Deze mythe gebruikt dus het element van geweld om een pessimistisch mensbeeld met een optimistisch universeel *empowermentproject* te verbinden.[118] *"If the world is a dark place that needs redemption, the human redeemer, as inhabitant of this world, must first redeem himself"*[119]

Samengevat stelt Asad vast dat het seculiere liberalisme een verlossingsmythe heeft die overeenkomsten heeft met de Christelijke verlossingsmythe en daarmee verbonden is, maar die tegelijkertijd ook op belangrijke punten daarvan verschilt. Het seculiere liberalisme heeft de neiging om religie weg te zetten als irrationeel, terwijl het zelf ook een irrationaliteit in zich heeft. 'Het seculiere' is geen neutrale of mythevrije epistemische categorie. Met dit voorbeeld illustreert Asad dat het religieuze niet essentialistisch diametraal tegenover het seculiere gezet mag worden. Vanwege de verschillen tussen het religieuze en het seculiere kan het seculiere ook niet als slechts een masker van het religieuze gezien worden.

Ook laat hij zien dat 'het seculiere' geen universeel geldige of mythevrije epistemische categorie is. Het echte onderscheid is niet 'seculier' versus 'religieus'of een seculiere rede versus een religieuze rede, maar een onderscheid tussen verschillende vormen van rationaliteit die samenhangen met verschillende contexten en machtspraktijken. Asad bestrijdt dus het idee dat er één universele mythevrije of dogmavrije geldige rede bestaat.

---

[116] Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p. 59
[117] Ibid. p.61
[118] Ibid. p.62
[119] Ibid. p. 62

We kunnen ons nu afvragen of de aanwezigheid of afwezigheid van dogma's in een taal beslissend moet zijn voor wat wel of niet mag worden ingebracht in politieke discussies?
Dat lijkt een onrealtische eis waar zelfs het seculiere-liberalisme niet aan kan voldoen. Asad benadrukt ook dat hij zich niet helemaal tegen de idealen van het secularisme keert. Hij wil secularisme slechts redden van een essentialisme en een dogmatisme dat is verbonden met de macht van de meerderheid. Hij keert zich met andere woorden tegen een dogmatisme dat de diversiteit en minderheden geen recht doet door ze te essentialiseren en te overheersen:
"In order to preserve secularism's virtues without clinging to its vices-in order, that is, to respond creatively and therefore undogmatically to the diverse antisecularist tendencies throughout the contemporary world-we need the kind of openness that anthropologists ideally try to assume in their inquiries. In the case of religious movements in the part of the world I know best-the Middle East-there are certainly currents that are intolerant and destructive. But there are others that are different. These include movements that can be gradually assimilated in the form of political parties into the democratic processes familiar to us. But they also include developments that are creating new social forms for experience and aspiration that one hopes will help to reshape the idea of tolerance - tolerance neither as indifference nor as forbearance but as mutual engagement based on human interdependence."[120]

Asad pleit voor een gedecentreerde pluralistische democratie. Dat is niet model waarbij er één meerderheid is die als voorzitter optreedt van allerlei minderheden, maar een model met meervoudige minderheden die zich inspannen en samenwerken met een algemene geest van verdraagzaamheid en kritische communicatie. In een gedecentreerd pluralisme moeten - in tegenstelling tot de liberale doctrines van multiculturalisme - historische narratieven die identiteiten en grenzen constitueren voortdurend worden gedeconstrueerd.[121] Asad is een voorstander van het idee van een maatschappij met alleen minderheden omdat dit tot een grotere kans op rechtvaardige machtsverdeling zal leiden:.
"For where there are only minorities the possibilities of forging alliances between them will be greater than in a state with a majority presiding over several competing minorities."[122]

Asad is een voorstander van een model dat zowel individuen respecteert als hun collectieve levenswijze. Daarbij is meer nodig dan alleen erkenning en dialoog tussen groepen, maar moet er ook ruimte zijn voor tradities die zichzelf uiten via praktijken en politieke instituties: *"It is also a matter of embodied memories and practices that are articulated by traditions, and of political institutions through which these traditions can be fully represented. (The constituency represented does not have to be geographically continuous or univocal.)"*[123]

In het publieke debat betekent het dat Asad zich ook keert tegen het idee dat door ondermeer Habermas gehuldigd wordt, dat religieuze taal een appél kan doen op morele intuïties van seculiere burgers. Asad stelt dat moderne maatschappijen zich juist onderscheiden van andere maatschappijen

[120] Asad, Talal, Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion" p. 222
[121] Asad, Talal, *Formations of the Secular*. p. 177
[122] Ibid. p.178
[123] Ibid. p.178

door hun pluralisme van morele systemen. Het verschil in waarden betekent dat er een variëteit aan morele intuïties onder de burgers - of deze nu religieus of seculier zijn - bestaan. Hoe de intuïties van het ene morele systeem de intuïties van het andere morele systeem kunnen aanspreken is dan een grote vraag.: *"The puzzle here is how a deprivatized religion can appeal effectively to the consciences of those who don't accept its values."*[124]

Bovendien wordt er van religieuze burgers verwacht dat hun ingebrachte waarden in het publieke debat onderhandelbaar worden. In de praktijk betekent het dat religieuze woordvoeders zich van politieke manipulatie bedienen om dat te omzeilen. Dit is ook de dagelijkse praktijk van seculiere politici is in een liberale democratie, aldus Asad. *"Where the latter cannot persuade others to negotiate, they seek to manipulate the conditions in which others act or refrain from acting. And in order to win the votes of constituents they employ a variety of communicative devices to target their desires and anxieties."*[125]

Asad is voor een democratie waar de religieuze stem niets slechts gewaardeerd wordt, omdat zoals Habermas zegt, deze het debat kan verrijken, maar omdat deze stem net zo veel waard is als een 'seculiere' stem om politieke verandering teweeg te brengen. Liberale politici nemen volgens Asad immers ook geen genoegen met het verrijken van het debat: *"But even liberal politicians don't merely engage in public talk for the sake of "enriching" it. As members of a government and as parliamentarians they possess the authority to take decisions that are: implemented in national policies. What authority do religious spokespersons have in this matter?"*[126]

Zoals gezegd keert Asad zich niet helemaal tegen de idealen van het secularisme. Asad keert zich alleen tegen een dogmatisch secularisme en wil religie 'de-essentialiseren' en demystificeren als fenomenen die inherent gevaarlijk zouden zijn: *"If one accepts this conclusion [what makes secularism unique is its varieties], one may resist the temptation to think that one must either "defend secularism" or "attack civil religion." One might instead learn to argue about the best ways of supporting particular liberties while limiting others, of minimizing social and individual harm. In brief, one might content oneself with assessing particular demands and threats without having to confront the general "danger of religion""*[127]

4.4 Samenvattende conclusies hoofdstuk 4

In dit hoofdstuk zijn de ideeën van Talal Asad gebruikt om het idee van 'vertalen van religieuze naar een seculiere taal' in Habermas' denken te bekritiseren. Asad is net als Habermas van mening dat discussies over de secularisatiethese vastlopen. Terwijl Habermas het idee van postseculier introduceert, gebruikt Asad dit begrip niet. Asad opent een andere horizon door de vooronderstellingen achter de begrippen religie en seculier op een Foucaultiaanse genealogische manier te deconstrueren. Asad laat zien dat zowel religie als het seculiere met elkaar vervlochten zijn

[124] Asad, Talal, *Formations of the Secular* p.186
[125] Ibid.p.187
[126] Ibid. p. 187
[127] Asad, Talal. *Trying to Understand French Secularism*, p.526

en elkaar impliceren, zoals dat bij een Siamese tweeling het geval is. Hij laat zien dat beide categorieën geen essentie hebben maar steeds door middel van machtspraktijken vorm krijgen in een specifieke sociaal-historische context.

In moderne maatschappijen is het seculiere dominant geworden en wordt religie gepresenteerd als haar antithese. Zo wordt het seculiere bijvoorbeeld gepresenteerd als redelijk en het religieuze als mythisch, irrationeel en gevaarlijk. In werkelijkheid zijn ze echter niet zo verschillend. Zo is het liberalisme volgens Asad net zo afhankelijk van mythe en geweld als aan religie wordt toegeschreven. De liberale verlossingsmythe lijkt op de christelijke verlossingsmythe, maar er zijn ook verschillen, waar uit blijkt dat het liberalisme geen masker is voor het christendom.

Asad keert zich ook tegen het idee dat er een religieuze taal zou zijn die vertaald zou moeten worden naar een seculiere taal, omdat er geen taal bestaat die in essentie religieus of seculier is. Asad geeft als voorbeeld de Bijbel die als literatuur en als heilig schrift gelezen kan worden. We kunnen dus niet stellen dat de Bijbel in essentie een seculiere of in essentie een religieuze tekst is. De vraag of de Bijbel als het ene of het andere moet worden gezien, is contextbepaald.

Een ander voorbeeld van hoe het religieuze en seculiere in elkaar vervlochten zijn is moderne geschiedenis die aan de ene kant claimt zich los te maken van mythen, maar zelf gebruik maakt van de vooruitgangsmythe.

Asad verzet zich behalve tegen het idee van het ontbreken van een strikt onderscheid tussen religieuze en seculiere taal ook tegen het idee dat religieuze taal een beroep kan doen op morele intuïties, zoals Habermas beweert. Het tegenargument van Asad is dat een pluralistische samenlevingen een grote variëteit aan morele systemen en intuïties binnen haar grenzen heeft en het niet duidelijk is hoe een beroep op religieuze waarden samenvalt met seculiere waarden.

Asad verwerpt ook het idee dat religieuze stemmen het politieke debat kunnen verrijken omdat dit de bijdrage van religieuze burgers te kort zou doen. Een ware erkenning van gelijkheid tussen burgers betekent dat religieuze stemmen gezien moeten worden als een inbreng voor politieke verandering, niet voor een verrijking van het debat.

Omdat er geen universeel geldige taal is, is Asad tegen het idee dat een minderheid zich moet aanpassen aan de machtige meerderheid. Dat zou immers betekenen dat de stem van de minderheid niet vertegenwoordigd wordt. De ideale pluralistische samenleving van Asad is gedecentreerd en bestaat alleen uit minderheden die coalities kunnen vormen om zoveel mogelijk burgers recht te doen.

Daarmee komen we tot de volgende vervolgvragen: als deze kritiek van Talal Asad terecht is, en er geen universeel geldige publieke taal is, is het dan nog wel nodig om religieuze taal te vertalen? Moeten we Habermas' ideeën interpreteren als een verkapt pleidooi om de taal van religieuze burgers in het dominante discours of de dominante rede – die 'seculier' is – te laten oplossen? Deze en andere vragen zullen in het volgende hoofdstuk behandeld worden.

5. Een kritische evaluatie

In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat Habermas er vanuit gaat dat seculiere taal — in tegenstelling tot religieuze taal — een universele taal is die voor iedereen begrijpelijk is en geldig is wat betreft de rechtvaardiging van vraagstukken in het publieke domein. In hoofdstuk 4 is daar de visie op seculiere en religieuze taal van Talal Asad tegenover gezet. In dit hoofdstuk vergelijk en evalueer ik beide visies en argumenten kritisch in het licht van de onderzoeksvraag:

Is de 'vertaaleis' van Habermas – namelijk dat religieuze taal in de publieke ruimte (in ieder geval op het politieke en juridische niveau) vertaald moet worden naar een seculiere taal – legitiem?

Deze vraag wordt beantwoord aan de hand van enkele sub-vragen. In paragraaf 5.1 kijk ik of de vertaaleis legitiem is ten behoeve van de begrijpelijkheid. In paragraaf 5.2 vraag ik me af of de vertaaleis legitiem is in het kader van geldigheid of rechtvaardiging van argumenten, in het bijzonder op het politieke en juridische terrein. In paragraaf 5.3 onderzoek ik of de vooronderstelling dat religies inherent dogmatische of gevaarlijke potenties meedragen, houdbaar is. Tot slot geef ik in paragraaf 5.4 een reflectie op het Habermasiaanse idee van de universele rede en onderzoek ik of, en zo ja hoe, Asads visie een alternatief biedt.

5.1 Is de vertaaleis legitiem in het kader van begrijpelijkheid?

In hoofdstuk 3 zagen we dat de last die de ideeën van Habermas op religieuze burgers leggen niet gelijk is aan de last op seculiere burgers. De religieuze burger moet zijn taal, ten minste in het politieke en juridische domein, vertalen naar een seculiere taal. De seculiere burger hoeft alleen maar beter te luisteren naar de religieuze burger en deze zo mogelijk te helpen met vertalen. Dit verschil legitimeert Habermas door het een 'complementair leerproces' te noemen. Complementair betekent dat beide partijen elkaar aanvullen, maar het betekent niet noodzakelijkerwijs dat beide partijen daarbij een gelijke last toebedeeld krijgen. Habermas benadrukt zelf wel dat de last die zijn theorie van seculiere burgers vraagt, minstens zo zwaar is als de last die hij op de schouders van religieuze burgers legt. Zijn hele idee berust echter op de veronderstelling dat er een universeel geldige en begrijpelijke taal bestaat die de seculiere burger nu eenmaal machtig is en waartoe de religieuze burger zich moet emanciperen.

In hoofdstuk vier is duidelijk gemaakt op welke wijze Asad betoogt dat de dichotomie 'religieus' versus 'seculier' onhoudbaar is. De aanname van Habermas dat met name religieuze taal inherente dogmatische elementen meedraagt, in tegenstelling tot seculiere taal, is onhoudbaar. Volgens Habermas bevat religieuze taal weliswaar waardevolle seculiere elementen, maar zijn deze in dogma's zijn ingekapseld. Een vertaling van religieuze naar seculiere taal houdt bij Habermas in dat religieuze concepten bevrijd worden van dogmatische elementen. De filosofie is er volgens Habermas herhaaldelijk in geslaagd religieuze concepten van hun dogma's te bevrijden. Hij geeft verschillende voorbeelden van voormalige religieuze concepten die bevrijd zijn van de christelijke dogmatiek, zoals

de concepten van verantwoordelijkheid, autonomie, rechtvaardiging en menselijke waardigheid. De filosofie heeft deze van hun religieuze dogma's 'bevrijd' waardoor ze voor iedereen toegankelijk werden. Ondanks het feit dat Habermas erkent dat er betekenisveranderingen hebben plaatsgevonden is het problematisch dat Habermas deze concepten a-contextueel benadert en de 'essentiële instabiliteit' van taal negeert.

Zo kunnen de hierboven genoemde 'bevrijde begrippen' zelfs na hun 'bevrijding' in een kerkgebouw nog steeds een totaal andere betekenis krijgen dan binnen een parlementsgebouw. Habermas negeert bovendien dat taal constant aan begripsverandering onderhevig is. Dit maakt Asad duidelijk door Bijbelteksten als voorbeeld te nemen. Deze kunnen afhankelijk van de context en de betreffende lezer hetzij begrepen worden als (wereld)literatuur of als sacrale tekst. De betekenis van een woord is dus context- en machtsafhankelijk en één woord kan verschillende betekenissen hebben in een land of gemeenschap.

Een ander voorbeeld is het Arabische woord *jihad*, dat heel verschillende betekenissen krijgt in verschillende contexten. In de religieuze islamitische context heeft het bij moslims vaak de betekenis van een godsdienstige strijd tegen elke vorm van onrecht soms ook oorlog, maar de 'grote *jihad'* ofwel de '*jihad al akbar'* wordt door hen weer vaak begrepen als de 'strijd tegen de eigen ego' (*jihad annafs*) of tegen het innerlijke kwaad.[128] Moslimterroristen gebruiken het woord *jihad* om strijd tegen ongelovigen te duiden. Deze betekenis wordt vaak overgenomen door Westerse media, maar een strijd van moslimoverheden tegen (moslim)terroristen wordt soms ook *jihad* genoemd.[129] De Afro-Amerikaanse moslimfeministe Amina Wadud (1952-) die strijdt voor seksegelijkheid binnen islam, spreekt over een '*gender jihad*'.[130] Toen een Indonesische moslimorganisatie geestelijken vorig op riep tot een *jihad* tegen HIV/AIDS kreeg *jihad* weer een andere betekenis.[131] Dit laat zien dat de betekenis die aan een woord of terminologie toegekend wordt, afhankelijk is van de context en machtsdynamiek in een bepaalde sociaal-culturele omgeving en tijd.

Zo is ook de betekenistransformatie van een religieuze naar een seculiere taal afhankelijk van machtsstructuren binnen een bepaalde samenleving. Dit maakt betekenisvorming tot een politiek proces. Geen enkel woord of terminologie kent een onveranderlijke, essentiële, ofwel statische betekenis, waardoor we het als uitsluitend religieus of seculier kunnen duiden.

Terugkomend op de onderzoeksvraag, kunnen we op basis hiervan concluderen dat een vertaling van een religieuze naar seculiere taal (of andersom) een duiding is van een politiekproces,

---

[128] Encyclopaedia Brittanica, Entry: *Jihad (Islam) "Islam distinguishes four ways by which the duty of jihad can be fulfilled: by the heart, the tongue, the hand, and the sword. The first consists in a spiritual purification of one's own heart by doing battle with the devil and overcoming his inducements to evil."*

[129] Westerse mogendheden hebben in het verleden ook gewapende jihads gesteund, zoals Afgaanse strijders (*mujahideen*) in de jaren '80 die hun strijd tegen het Sovjetleger *jihad*. In 2011 noemden zowel door het Westen gesteunde Libische opstandelingen als kolonel Gaddafi die de opstand probeerde neer te slaan hun strijd een jihad. Zie Davis, Johnatan 'Gadhafi calls global Jihad as NATO bombs Libyan civilians' http://www.ibtimes.com/gadhafi-calls-global-jihad-nato-bombs-libyan-civilians-291961

[130] Zie bijvoorbeeld Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (2006)*

[131] The Jakarta Post | October 10 2012 *"JAKARTA: The country's largest Muslim organization Nahdlatul Ulama (NU) pledged that it would support the fight against HIV/AIDS by planning to dispatch its clerics to preach on the perils of the disease. (..) Said Aqil spoke in a press briefing to launch a program called "Jihad of NU clerics against "HIV/AIDS." http://www.thejakartapost.com/news/2012/10/10/national-scene-nu-calls-jihad-against-aids.html*

dat gestuurd wordt door (niet-rationale) machtsverhoudingen. De vertaaleis van Habermas is in het licht van begrijpelijkheid daarom niet legitiem.

Men zou hier tegen kunnen werpen dat op deze manier onrecht wordt gedaan aan de ideeën van Habermas, omdat hij wel degelijk de vloeibaarheid van (de grenzen tussen) religieuze en seculiere concepten erkent. Hij zegt immers: "*In any event the boundaries between secular and religious reasons are fluid.*"[132] Misschien moeten we daarom het verschil tussen religieuze en seculiere taal, waar Habermas vanuit gaat, niet zo zeer in de letterlijke betekenis van woorden zoeken, maar meer in de inhoudelijke argumentatie, waarbij deze woorden gebruikt worden, Met andere woorden, misschien moet de vertaaleis zich niet zo zeer richten op de onbegrijpelijkheid van religieuze taalgebruik maar op de (on)geldigheid van de argumentaties waarbij ze gebruikt worden. Dit onderzoeken we in de volgende paragraaf.

5.2 Is de vertaaleis legitiem in het kader van geldigheid of rechtvaardiging?

Volgens de regels van de formele logica zijn argumenten ongeldig als één of meer van de premissen onaanvaardbaar zijn en/of wanneer de conclusie die uit de redenering getrokken wordt (gevolgtrekking). niet aanvaardbaar is.

Ervan uitgaande dat religieuze en niet-religieuze woordvoerders beiden de regels over gevolgtrekking in de formele logica onderschrijven, zou het kunnen zijn dat religieuze argumenten uitgaan van premissen die niet algemeen toegankelijk zijn. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer religieuze argumenten uitgaan van een premisse die verwijst naar een transcendente werkelijkheid, terwijl seculiere argumenten louter naar wereldse ervaringen verwijzen. Zijn dit wellicht de onvertaalbare aspecten van religieuze taal die volgens Habermas betekenis geven aan buitengewone ervaringen van de mens?[133]

Dit is een legitieme vraag, maar het problematische aan dit argument ligt in het gegeven dat het uitgaat van een essentialistische opvatting van religie; namelijk dat het transcendente de kern van alle religieuze taal vormt. Habermas zelf gebruikt overigens het woord 'transcendent' niet om het verschil te duiden tussen religieuze en seculiere taal, maar spreekt over een 'buitengewone ervaring' (*experiences of the extraordinary*). Het volgende citaat lijkt hierop op in te gaan: *"Philosophy, even in its postmetaphysical form, will be able neither to replace nor to repress religion as long as religious language is the bearer of semantic content that is inspiring and even indispensable, for this content eludes (for the time being?) the explanatory force of philosophical language and continues to resist translation into reasoning discourse.*"[134]

Habermas lijkt dus te willen zeggen dat een buitengewone ervaring, een ervaring is die (nog?) niet in filosofische taal te vatten is, en dat daarom filosofie religie niet zal vervangen. Het is mij echter niet duidelijk of Habermas hiermee bedoelt dat deze buitengewone ervaringen verwijzen naar een

---

[132] Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, p.109
[133] Zie pagina 13 van deze thesis
[134] Habermas, *Jürgen, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, p. 51

transcendente of metafysische werkelijkheid en daarom niet in de filosofie te vatten zijn. In dat geval kan namelijk tegengeworpen worden dat een buitengewone ervaring niet noodzakelijk een verwijzing naar het bovennatuurlijke (*supernatural*) of het transcendente hoeft te betekenen. Zo betoogt Asad in zijn visie weliswaar dat religies altijd over het 'sacrale' gaan, maar hij laat ook zien dat 'het sacrale' in religies niet altijd samenvalt met 'het transcendente'. Zo waren de Griekse goden niet transcendent maar verbonden met de wereld. Bovendien is het samenvallen van 'transcendent' met 'bovennatuurlijk' een moderne ontwikkeling die pas ontstond nadat het idee van 'natuur' was ontwikkeld.[135] Dat maakt 'het buitengewone' feitelijk ook tot een term uit de seculiere categorie, dat wil zeggen een categorie die niet door religie maar door de seculiere rede is geproduceerd en door seculiere machten wordt beheerst.[136]

Hiermee stuiten we opnieuw op het feit dat het seculiere en religieuze, en de bijbehorende taal, niet strikt en onwrikbaar van elkaar te scheiden zijn, omdat ze geen afzonderlijke essenties hebben. Het 'buitengewone' is een begrip dat verschillend kan worden geïnterpreteerd, naar gelang de context. Hetzelfde geldt voor argumenten die betrekking hebben op het 'buitengewone'. Bovendien toont Asad dat seculiere taal soms ook gebruik maakt van transcendente concepten zoals het concept 'burgerschap' dat verschillende identiteiten overstijgt, terwijl het liberalisme veronderstelt dat burgerrechten mythisch en metafysisch in de menselijke natuur zijn ingebouwd. We kunnen daarom concluderen dat de vertaaleis van Habermas is in het licht van rechtvaardigheid ook niet legitiem is.

5.3 Heeft religie een inherente dogmatische of gevaarlijke potentie?

Habermas heeft een ambivalente houding ten aanzien van (monotheïstisch) religies. Aan de ene kant kunnen ze volgens hem een verrijking zijn, maar aan de andere kant zouden ze inherent dogmatisch zijn en een destructieve potentie in zich meedragen. Op die basis maakt hij religieuze burgers bij voorbaat verdachter dan seculiere burgers. Het tegenargument is dat Habermas op voorhand een dogmatische of gewelddadige essentie veronderstelt bij religies. De realiteit is echter dat religieuze burgers zowel geweld als vrede kunnen legitimeren met een beroep op religieuze teksten of het transcendente. Hoe kan het anders dat de ene gelovige met een beroep op religieuze bronnen gewelddadig is of zijn kinderen weigert in te enten tegen de mazelen, en de andere gelovige vrede predikt en inenten van kinderen toestaat met een beroep op dezelfde bronnen? Dit impliceert dat een religieuze tekst of transcendente entiteit kennelijk geen wezenlijk dogmatisch of gewelddadig kenmerk heeft.

Daarmee is niet gezegd dat religieuze burgers niet dogmatisch, fundamentalistisch of gewelddadig kunnen zijn, maar het verschuift de oorzaak daarvan naar andere aspecten, zoals psychologische of sociaal-historische factoren. Een religie krijgt altijd vorm in een bepaalde context en wordt verschillend begrepen, geïnterpreteerd en beoefend in bestaande verschillende contexten.

[135] Asad, Talal, *Formations of the Secular* p. 27
[136] Ibid. p. 36-37

Habermas stelt ook dat religie in potentie gevaarlijk is, maar feitelijk is dat onterecht. Dit essentialiseren van religie is eigenlijk gevaarlijker, omdat zo'n uitspraak een hele bevolkingsgroep op het verdachtenbankje kan plaatsen. Asad stelt dan ook dat dit het motief ook is achter zogenoemde assimilatiepolitiek. Als religie gezien wordt als potentieel gevaarlijk, is het zaak om burgers daarvan los te maken, te de-essentialiseren: *"Muslims, as members of the abstract category humans, can be assimilated or (as some theorists have put it) "translated into a global (European") civilization once they have divested themselves of what many of them regard (mistakenly) as essential to themselves"* [137]

Hoewel Habermas zegt een dergelijke politieke streven niet te onderschrijven, is het wel een logische consequentie van zijn stelling dat religie in potentie gevaarlijk is. Hij maakt weliswaar onderscheid tussen een verlichte reflexieve religie en een niet-reflexieve, dogmatische religie, maar dit onderscheid wordt gerelativeerd door zijn stelling dat religie altijd iets dogmatisch meedraagt en dat religieuze burgers zich moeten bevrijden van het gewelddadige aspect van religie (alsof ze dat van nature niet al doen).

Het is interessant om te lezen hoe Asad dit betoog omdraait. Volgens Asad is het seculiere liberalisme juist inherente gewelddadig. Met deze stelling lijkt Asad echter zelf terug te vallen in het essentialistisch denken dat hij zegt te bestrijden. In ieder geval kunnen we nu wel de onderzoeksvraag beantwoorden, dat wil zeggen de vraag of de vertaaleis van Habermas – namelijk dat religieuze taal in de publieke ruimte (in ieder geval op het politieke en juridische niveau) vertaald moet worden naar een seculiere taal – legitiem is.

5.4 Universele rede?

Het grote verschil in de uitgangspunten van Asad en Habermas lijkt te liggen in hun verschillende genealogieën (ontwikkelingstheorieën) van de rede. Terwijl Asad het idee van een universele of natuurlijke rede ontmaskert als een machtsdiscours, gaat Habermas van de traditie van de natuurlijke rede uit en gelooft in een communicatieve rede die toegankelijk is voor iedereen. Op deze grond hoort volgens Habermas een constitutionele staat gefundeerd te worden: *"The self-understanding of the constitutional state developed within the context of a philosophical tradition that relies on "natural" reason, in other words, that relies exclusively on public arguments that claim to be equally accessible to all persons. The assumption of a common human reason provides the epistemic basis for justifying a secular state that no longer depends on religious legitimation. And this in turn makes the separation between church and state possible at the institutional level. The overcoming of the early modern wars of religion and confessional disputes provided the historical backdrop against which the liberal conception emerged. The constitutional state responded by secularizing government and democratizing political power. This genealogy also forms the background to John Rawls's Theory of Justice."*[138]

[137] Asad, Talal, *Formations of the Secular p.* 169
[138] Habermas, Jurgen, *Between Naturalism and Religion*, p.120

Volgens Asad ontkomt de door Habermas bedoelde, universele rede er echter niet aan om een instrument van macht te worden: "*By successfully unmasking pretended power (profaning it) universal reason displays its own status as legitimate power. By empowering new things, this status is further confirmed. So the "sacred right to property was made universal after church estates and common lands were freed. And the sanctity of conscience" was constituted a universal principle in opposition to ecclesiastical authority and the rules casuistry authorized. At the very moment of becoming secular, these claims were transcendentalized, and they set in motion legal and moral disciplines to protect themselves (with violence where necessary) as universal. Although profanation appears to shift the gaze from the transcendental to the mundane, what it does is rearrange barriers between the illusory and the actual.*" [139]

Het is volgens Asad daarom zaak om het idee van universele rede achter ons te laten en uit te gaan van een niet-dogmatisch pluralisme. Een probleem voor het anti-essentialistisch gedachtegoed van Asad is wel dat het lastig is om een pluralistische constitutionele staat te realiseren omdat er geen enkele universele rede bestaat, waarmee dit pluralisme gerechtvaardigd kan worden. Een gedecentraliseerd pluralisme wordt gerechtvaardigd in een filosofie die zich afzet tegen iedere vorm van hegemonie; ook die van de rede. De kracht van Asads betoog is daardoor direct ook zijn zwakte. Asads scepticisme is een goed instrument om de ideeën over religieuze en seculiere taal van Habermas te deconstrueren, maar Asads ideeën over een alternatieve vorm van pluralisme vragen om verdere uitwerking. Zo is mij niet helder wie dit concept van pluralisme tot stand mag brengen en wie het in stand zou moeten houden.

[139] Asad, Talal, *Formations of the Secular*, p.35-36

6. Conclusies

In deze thesis heb ik geprobeerd een antwoord te vinden op de vraag of de vertaaleis van Habermas – namelijk dat religieuze taal in de publieke ruimte (in ieder geval op het politieke en juridische niveau) vertaald moet worden naar een seculiere taal – legitiem is. Om deze vraag te kunnen beantwoorden heb ik in hoofdstuk twee de context geschetst waarbinnen Habermas zijn ideeën heeft ontwikkeld. Met zijn concept 'postseculier' intervenieert hij in het secularisatiedebat. Habermas neemt geen positie in het secularisatiedebat door de secularisatiethese te ontkennen (Peter L. Berger) of te herformuleren (Casanova), maar door uit te gaan van een nieuw postseculier bewustzijn dat normatief is voor burgers ten opzichte van de samenleving die postseculier is. De samenleving is postseculier omdat deze zich kenmerkt door levensbeschouwelijk pluralisme en het voortbestaan van religieuze gemeenschappen in een doorgaande seculariserende omgeving. Samenhangend met het idee van postseculier, dat normatieve implicaties meebrengt, introduceert Habermas ook het idee van een paradigmaverschuiving in de filosofie van een metafysische óf anti-metafysische postmoderne rationaliteit naar een postmetafysische rationaliteit.

In hoofdstuk drie blijkt dat Habermas in de postseculiere samenleving de verhoudingen tussen religieuze burgers en seculiere burgers in het publieke debat evenwichtiger wil maken. Daarbij vraagt hij van religieuze burgers om hun (religieuze) argumenten te vertalen naar een seculiere taal die voor iedereen begrijpelijk en toegankelijk is. Van seculiere burgers vraagt hij ook een inspanning. Zij hoeven hun argumenten weliswaar niet te vertalen (tenzij ze Verlichtingsfundamentalistisch of sciëntistisch zijn!), maar zouden open moeten staan voor de inbreng van religieuze burgers en gevoeligheid moeten ontwikkelen voor morele intuïties en redelijke aspecten die religieuze burgers aandragen, en hen helpen de betreffende religieuze taal te vertalen naar een seculiere.

We hebben ook gezien dat Habermas' idee van de communicatieve rede meer pluralistisch is dan Rawls publieke rede. Terwijl Rawls het ideale plaatje beschrijft, waarin religieuze burgers hun levensbeschouwelijke standpunten in het publieke debat *vervangen* door politieke standpunten ziet Habermas liever dat ze hun levensbeschouwelijke standpunten *vertalen* naar seculiere argumenten.

Vervolgens heb ik Habermas' visie in deze geconfronteerd met een diepere kritiek op basis van onder meer de ideeën van Talal Asad. Asad opent een andere horizon door de vooronderstellingen achter de dichotomie 'religieus' vs. 'seculier' op een Foucaultiaanse genealogische manier te deconstrueren.[140] Asad laat zien dat zowel religies als het seculiere met elkaar vervlochten zijn en onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, zoals dat ook bij een Siamese tweeling het geval is. Hij laat zien dat beide categorieën geen altijd en overal geldende essentie hebben maar steeds verschillende vormen aannemen in verband met machtspraktijken in sociaal-historische contexten.

Asad verwerpt het idee dat religieuze taal essentieel verschilt van seculiere taal. De betekenis die aan beide talen gegeven wordt, hangt volledig af van de bestaande context en machtsdynamiek.

[140] Foucaultiaans wil zeggen met de genealogische methode, zoals ontwikkeld door de filosoof Michel Foucault. De genealogie is een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van ideeën met een focus op machten en is een alternatief op een lineaire ideeëngeschiedenis.

Betekenisvorming is een historisch-politiek proces. Asad laat ook zien dat de argumenten van Habermas: (1) dat religieuze burgers met hun religieuze taal een appél kunnen doen op de morele intuïties van seculiere burgers, en (2) dat religieuze burgers met hun religieuze taal het debat kunnen verrijken, de mogelijkheid van een gelijkwaardige inbreng van religieuze burgers in het publieke debat tekort doen.

Asad laat ook zien dat een publieke taal die vrij is van onredelijkheden (dogma's en mythes) praktisch onmogelijk is. Zelfs het seculiere liberalisme is hier niet vrij van, want deze manifesteert zich als een op hegemonie gestoelde politieke ideologie. Asad levert wel een alternatief: de ideale pluralistische samenleving van Asad is gedecentraliseerd en bestaat enkel uit minderheden die coalities kunnen vormen om zoveel mogelijk de macht te delen burgers recht te doen.

In hoofdstuk vijf heb ik in het kader van de onderzoeksvraag, de volgende vier vragen proberen te beantwoorden: (1) Is de vertaaleis legitiem in het kader van begrijpelijkheid? (2) Is de vertaaleis legitiem in het kader van geldigheid of rechtvaardiging? (3) Heeft religie een inherent dogmatische of gevaarlijke potentie? (4) Bestaat er een universele rede?

Bij de eerste twee punten heb ik twee argumenten van Habermas geanalyseerd: (Ad. 1) Voorbeelden van seculiere concepten die 'bevrijd' zijn van religieuze dogma's en daardoor universeel begrijpelijk zouden zijn geworden; Habermas lijkt deze concepten niet contextueel te benaderen en de 'essentiële' instabiliteit van taal te negeren. (Ad. 2) religieuze argumenten hebben betrekking op het buitengewone en zijn daarom niet universeel geldig: Het probleem met dit argument is dat het begrip 'buitengewone' door de seculiere rede zelf is geproduceerd. Daarbij komt dat het buitengewone een concept is dat verschillend kan worden geïnterpreteerd naar gelang de context.

(Ad. 3) Heeft religie een inherent dogmatische of gevaarlijke potentie? We stelden vast dat ook bij deze stelling foutief wordt verondersteld dat religie een volledig onveranderlijke essentie heeft. Religieuze burgers komen met een verwijzing naar religieuze teksten of transcendente entiteiten tot sterk uiteenlopende interpretaties – bijvoorbeeld van het streven naar vreedzame co-existentie met seculiere en andere burgers, tot een gewelddadig streven ten behoeve van de totstandkoming en handhaving van hun opvattingen Dit toont aan dat teksten of ervaringen met transcendente entiteiten kennelijk geen wezenlijke kenmerken en betekenissen hebben, en betekenissen daarom ook door contextuele factoren vorm krijgen.

Habermas stelt dat religie in potentie gevaarlijk is, maar eigenlijk is het onterecht essentialiseren van religie en het op grond daarvan verdacht maken van religieuze burgers gevaarlijker. Asad draaide dit idee om en duidt een seculier liberalisme als inherent gewelddadig. Dit heeft de schijn dat ook hij een essentialistische visie (op liberalisme) hanteert en daarmee zijn visie op het liberalisme net zo problematisch is als die van Habermas ten opzichte van religie.

(Ad. 4) Bestaat er een universele rede? Habermas gelooft in een communicatieve rede die niet instrumenteel is. Asad is echter van mening dat er geen universele rede kan bestaan zonder dat dit een instrument van macht wordt, omdat een machtsvacuüm - dat door kritiek op een voorgaande macht ontstaat - altijd gevuld zal worden door een nieuwe macht. Dit klinkt realistischer dan Habermas' idee.

Samen met de bovengenoemde argumenten lijkt het erop dat Habermas van een te simplistisch beeld van de rede en samenleving uitgaat. Tegelijkertijd is een zwakte van Asads visie dat hij zijn ideeën over een gedecentraliseerd pluralisme niet diepgaander heeft uitgewerkt. Asads visie zal mijns inziens ook nooit dogma vrij zijn, maar het is wel een begin voor eerlijkere machtsverhoudingen wat zijn weerslag weer zal hebben op welke taal er gesproken wordt in het publieke domein.

Tot slot concludeer ik dat Habermas' vertaaleis zoals in de onderzoeksvraag geformuleerd en op basis van bovengenoemde argumenten, niet legitiem is. Een interessante afsluitende vraag is hoe we de voorbeelden uit de inleiding van deze thesis over de Islam Democraten en de Christen Unie moeten duiden. Habermas zou waarschijnlijk zeggen dat ze hun argumenten vertaald hebben naar een seculiere taal, omdat die door iedereen te begrijpen is of omdat deze argumenten geldig of verdedigbaar zijn voor iedereen. Talal Asad zou tegen kunnen werpen dat ze 'seculiere' argumenten gebruiken in het publieke domein, omdat dat nu eenmaal het dominante discours is en niet omdat de argumenten zo geformuleerd redelijker zijn. Een vraag die vervolgens opkomt is of die 'taalkeuze' bewust of onbewust gemaakt wordt. Stel nu dat de praktijk anders was geweest en het 'religieuze' discours dominant was? Zouden ze dan 'religieuze' argumenten gebruikt hebben? Wat nu als ze zelf tot een andere (levensbeschouwelijke) traditie behoren? Dit zijn interessante vragen die buiten deze these vallen, waarover verder nagedacht kan worden.

7. Bibliografie

Almond, Gabriel A., Appleby, R. Scott & Sivan, Emmanuel, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World.* The University of Chicago Press, 2003.

Asad, Talal, ‘Reading a Modern Classic: W.C. Smith's “The Meaning and End of Religion”, *History of Religions, 40* (2001), 205-222.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.*
California: Stanford University Press, 2003.

Asad, Talal. “Trying to Understand French Secularism” in Vries, Hent de and Sullivan, Lawrence Ed. *Political theologies : public religions in a post-secular world.*
New York: Fordham University Press, 2006.

Beck Matusik, M. “Jürgen Habermas”. Encyclopaedia Brittanica
URL:http://www.britannica.com/EBchecked/topic/250787/Jurgen-Habermas (Geraadpleegd op 30-06-2013).

Berger, Peter L. , *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.*
New York: Anchor Press, [1967] 1990.

Peter L. Berger, *The desecularization of the World.*
(ed. Peter L. Berger) Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.: 1999.

Bohman, James and Rehg, William, “Jürgen Habermas”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: http://plato.stanford.edu/entries/habermas (Geraadpleegd op 30-06-2013).

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World.*
University Of Chicago Press, 1994.

Davis, Johnathan.,‘Gadhafi calls for 'global jihad' as NATO bombs Libyan civilians’. International Business Times 19 Juni 2011. URL: http://www.ibtimes.com/gadhafi-calls-global-jihad-nato-bombs-libyan-civilians-291961 (Geraadpleegd op 15-07-2013).

Encyclopaedia Brittanica, Entry: “Jihad (Islam)”
URL: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/303857/jihad (Geraadpleegd op 16-08-2013).

Gorski, Philips S. (ed.), Kim, David Kyuman (ed.), Torpey, John (ed.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: University Press, 2012.

Habermas, Jürgen, *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society.* (transl T. Burger and F. Lawrence, 1962). Cambridge, MA: MIT Press,1989.

Habermas, Jürgen, *The theory of communicative action*
(transl. T. McCarthy). Cambridge : Polity Press, 1991.

Habermas, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking : Philosophical Essays.*
(transl. W. M. Hohengarten). Cambridge: Polity Press, 1992.

Habermas, Jürgen, 'Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism' *The Journal of Philosophy,* 92 (1995), 109-131.
URL: http://www.jstor.org/stable/2940842 (Geraadpleegd: 21-04-2013).

Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity,*
(E. Medieta (ed.)). Cambridge, MA: MIT Press. [Collected from various German sources] 2002.

Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature.*
Cambridge: Polity Press. 2003.

Habermas, Jurgen, and Ratzinger, J. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion.*
(transl. B. McNeil). San Francisco: Ignatius, 2006.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion : Philosophical Essays*.
(transl. C. Cronin). Cambridge: Polity Press, 2008.

Habermas, Jürgen, 'Notes on a Post-Secular Society'. *New Perspectives Quarterly*, 25 (2008), 17-29.

Habermas, Jürgen. *Europe: The Faltering Project.* (ed. and transl. C. Cronin). Cambridge: Polity Press, 2009.

Hellemans, G.A.F., *Het tijdperk van de wereldreligies*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2007.

Leiter, Brian, Naturalism in Legal Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-naturalism. (Geraadpleegd op 15-07-2013).

Leezenberg, Michiel, 'How Ethnocentric is the Concept of the Postsecular?' in *Exploring the Postsecular. The Religious, The Political and the Urban*. Eds Arie L. Molendijk, Justin Beaumont and Christoph Jedan. Leiden: Brill, 2010.

Newseditor, National Scene: "NU calls for Jihad against AIDS. The Jakarta Post." URL:http://www.thejakartapost.com/news/2012/10/10/national-scene-nu-calls-jihad-against-aids.html (Geraadpleegd op 16-08-2013).

Pijper, Bert de, ChristenUnie tegen meer koopzondagen, Amstelveen blog. URL:http://amstelveen.blog.nl/stadshart/2011/12/22/christenunie-tegen-meer-koopzondagen (Geraadpleegd op 15-06-2013).

Rawls, John, *Political Liberalism*. New York : Columbia University.Press, 1993.

Rawls, John, *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Redactie website, Hondenverbod, Islam Democraten. URL:htttp://www.islamdemocraten.nl/2012/01/hondenverbod/ (Geraadpleegd op 15-06-2013).

Inhoudsopgave met paragrafen

Voorwoord 3

1 Inleiding 4

2 Jürgen Habermas: postseculiere samenleving en postmetafysisch denken 8

2.1 De postseculiere samenleving 8

2.2 Postmetafysisch denken 12

2.3 Samenvattende conclusies hoofdstuk 2 14

3. Jürgen Habermas: de communicatieve rede 15

3.1 Habermas, uitgangspunten, methode en terminologie 15

3.2 Habermas over religie in het publieke debat 17

3.3 Habermas en John Rawls, communicatieve en publieke rede 21

3.4 Samenvattende conclusies 23

4. Talal Asad: een kritiek op het Habermasiaans concept van ‘vertalen’ 25

4.1. Religieuze versus seculiere taal? 25

4.2. De onredelijkheid van de vertaaleis 28

4.3. De mogelijkheid van een niet-dogmatische publieke taal 28

4.4 Samenvattende conclusies hoofdstuk 4 32

5. Een kritische evaluatie 34

5.1 Is de vertaaleis legitiem in het kader van begrijpelijkheid? 34

5.2 Is de vertaaleis legitiem in het kader van geldigheid of rechtvaardiging? 36

5.3 Heeft religie een inherente dogmatische of gevaarlijke potentie? 37

5.4 Universele rede?

6. Conclusies 40

7. Bibliografie 43