

BACHELORSRIPTIE  
GODGELEERDHEID  
WILLEM ROSKAM  
2011

WAT BINDT DE SAMENLEVING SAMEN?  
*Een gesprek tussen Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger  
en Erik Borgman over de grond van maatschappelijke solidariteit*



INHOUDSOPGAVE

<b>INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING .....</b>	<b>4</b>
<b>1 DE POSTSECULIERE MAATSCHAPPIJ .....</b>	<b>8</b>
<b>2 JÜRGEN HABERMAS' VISIE OP DEMOCRATIE .....</b>	<b>12</b>
<b>3 JÜRGEN HABERMAS EN JOSEPH RATZINGER .....</b>	<b>20</b>
<b>4 DEMOCRATIE ALS RELIGIEUZE ACTIVITEIT: ERIK BORGMAN .....</b>	<b>28</b>
<b>CONCLUSIE .....</b>	<b>36</b>
<b>LITERATUURLIJST .....</b>	<b>38</b>



## INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING

“Who still believes in the *myth* of secularization?”, vraagt José Casanova.<sup>1</sup> Hij spreekt van een radicale verandering in het intellectuele klimaat aangaande religie in de moderne wereld. Zo’n twintig jaar geleden zou niemand hebben geluisterd naar twijfels over concept en empirische gegevens van de theorie over secularisatie. Vandaag de dag zien sommige sociologen zelfs een mooie toekomst voor religie weggelegd. Casanova spreekt van een paradigmawisseling. De feiten zijn niet zozeer veranderd, wel de wijze waarop ze worden geïnterpreteerd.

Een manier om deze nieuwe toestand te beschrijven is met de term ‘postseculiere maatschappij’.<sup>2</sup> De postseculiere samenleving stelt zich in op het voortbestaan van religieuze gemeenschappen binnen een zich steeds verder seculariserende omgeving. In een dergelijke samenleving geeft men zich in het publieke debat rekenschap van seculiere *en* religieuze geluiden. Religieuze gemeenschappen stellen zich in op een veranderende rol binnen de maatschappij.<sup>3</sup>

In deze scriptie richt ik mij op de vraag wat de burgers van deze samenleving – pluralistisch en religieus zeer wijd uiteenlopend – met elkaar kan binden. Ik bespreek daartoe drie opvattingen. Allereerst kijk ik naar de Duitse verlichtingsfilosoof Jürgen Habermas, en zijn normatieve theorie over de democratie. Vervolgens ga ik in op het debat dat plaatsvond tussen Habermas en kardinaal Joseph Ratzinger. Een derde positie beschrijf ik in het werk van Erik Borgman. Die laatste maakt actief gebruik van het werk van Habermas, en beroept zich op een ouder inzicht uit de katholieke verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae*. De centrale vraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden is of de positie van Habermas werkelijk wel zo overeenkomt met *Dignitatis Humanae* als Borgman beweert.

Aan het voortbestaan van religieuze gemeenschappen moet recht gedaan worden in een normatieve theorie over de democratie. De Duitse filosoof

---

<sup>1</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994, p. 11

<sup>2</sup> zie bijv. J. Habermas, ‘Geloven en weten’, in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009, p. 132

<sup>3</sup> zie G. Davie, ‘Europe: The Exception That Proves the Rule?’, in: P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Mich.), 1999, p. 65-83; G. Davie, ‘The Persistence of institutional religion in modern Europe’, in: L. Woodhead, P. Heelas en D. Martin, *Peter Berger and the Study of Religion*, Londen, 2001, p. 101-11

Jürgen Habermas verwoordt een dergelijke theorie.<sup>4</sup> Het is zijn streven procedures te vinden om recht te doen aan de grote pluraliteit aan opvattingen. Habermas wil met zijn politieke filosofie zoeken naar een discours-theoretische fundering van de normatieve principes van de democratische rechtsstaat.<sup>5</sup>

Habermas verdedigt een politiek liberalisme dat zichzelf begrijpt als een niet-religieuze en postmetafysische rechtvaardiging van de normatieve fundamenteën van de democratische constitutionele staat.<sup>6</sup> Hij gaat daarmee in 2004 in discussie met de katholieke kardinaal Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI. Die laatste bepleit bepaalde morele principes om zeker te kunnen zijn van een maatschappelijke samenhang. Hun opvattingen over wat de samenleving bindt, lopen inhoudelijk uiteen. Evenwel zijn ze er beiden van overtuigd dat het gesprek tussen rede en religie moet worden voortgezet.

Ratzinger meent dat de waarden die de katholieke kerk verkondigt, de beste kandidaten zijn om maatschappelijke stabiliteit te creëren. Het christelijke geloof verenigt in zich een traditie van redelijkheid die teruggaat op de Griekse filosofie. De democratie kan niet zonder deze voortdurende terugverwijzing naar de 'voor-politieke grondslag' van de Grieks-christelijke erfenis. 'Democratie kan niet functioneren op basis van voluntarisme (noch op basis van de wil van het volk, noch op basis van de [willekeurige] wil van God of Allah). De democratie is gebaseerd op een voorgegeven *Logos*, een (natuur)wet die aan elk positief recht vooraf gaat.'<sup>7</sup> Habermas betoogt juist dat maatschappelijke samenhang niet geponeerd kan worden, maar in het gemeenschappelijke discursieve proces ontstaat. De Tilburgse theoloog Erik Borgman zet de positie van Habermas naast een oudere katholieke opvatting uit verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae*. Dat document was één van de directe producten van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-65). Daarin verwoordt de kerk volgens hem 'dat niet in een geponeerde waarheid, maar in het zoeken naar waarheid als uitdrukking van de

---

<sup>4</sup> zie bijv. J. Habermas, 'Religie in de openbaarheid', in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009, p. 142-68

<sup>5</sup> A. Braeckman, 'Ethiek of identiteit? Habermas en Gauchet over de rol van religies in de publieke ruimte', in: D. Loose, A. de Wit (red.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Vught, Radboudstichting, p. 85

<sup>6</sup> J. Habermas, 'Voor-politieke grondslagen van de democratische rechtsstaat?', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009, p. 46

<sup>7</sup> P. Loobuyck, 'Inleiding. De verlichtingsfilosoof ontmoet de katholieke intellectueel', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Kampen, 2009, p. 22

menselijke natuur de waarheid gediend wordt en de maatschappelijke samenhang tot stand komt.’<sup>8</sup> Het leidt volgens Borgman tot de paradox dat de positie van (de agnost) Habermas dichter bij de opvatting van het Tweede Vaticaans Concilie ligt, dan de opvatting van de huidige paus.

Borgman beroept zich op een gezamenlijk streven naar waarheid en goedheid dat ons in de samenleving bindt. ‘In de menselijke natuur om naar waarheid te zoeken, blijkt de menselijke gerichtheid op God.’<sup>9</sup> Borgman presenteert de onderlinge confrontatie van deze visies op het waarachtig goede leven, als een religieuze activiteit. Het democratische proces dat door Habermas wordt gepresenteerd als een discursieve activiteit op postmetafysische basis, is in de ogen van Borgman een religieuze activiteit. Deze claim zal ik onderzoeken, en ik zal betogen dat zij geen recht doet aan de inzet van Habermas, namelijk het vinden van een basis voor de maatschappelijke samenhang zonder verwijzing naar enige metafysische grondslag.

#### *Opzet*

Om de centrale vraag te beantwoorden, behandel ik de volgende onderdelen. Allereerst is het noodzakelijk een beeld te krijgen van de actuele toestand met betrekking tot religie in het seculiere Westen. Zo wordt zichtbaar in welke context de vraag van Jürgen Habermas en kardinaal Ratzinger opkomt. (1)

Daarna werk ik uit hoe Jürgen Habermas een politiek-theoretische discursieve opvatting van de democratie geeft. Ik richt me daarbij op de vraag hoe hij een plaats voor religie in de politieke openbaarheid verdedigt. (2)

Een bespreking van de posities van Jürgen Habermas en kardinaal Joseph Ratzinger moet duidelijk maken welk antwoord zij geven op de vraag wat de samenleving bindt. (3)

Erik Borgman kwalificeert de communicatieve praxis van het democratische proces als een religieuze activiteit. Ik bespreek, ten slotte, hoe hij deze stelling uitwerkt en zo poogt het katholieke document *Dignitatis Humanae* te verbinden met de theorie van Habermas. (4)

---

<sup>8</sup> E. Borgman, ‘...want de plaats waarop je staat is heilige grond’, Amsterdam, 2008, p. 57

<sup>9</sup> Idem, p. 53





## 1 DE POSTSECULIERE MAATSCHAPPIJ

## 1 DE POSTSECULIERE MAATSCHAPPIJ

## INLEIDING

De term ‘postseculiere maatschappij’ verwijst naar een samenleving die zich instelt op het voortbestaan van religieuze gemeenschappen.<sup>10</sup> De term is belangrijk voor het werk van Jürgen Habermas, en ik zal daar ook dieper op diens opvatting ingaan. Hier is het van belang te kijken welke empirische lading het begrip heeft. In dit hoofdstuk werk ik de gedachten uit van twee theoretici op het gebied van religie in de moderne wereld. Het werk van José Casanova is enerzijds interessant, om meer zicht te krijgen op de betekenis van religie in een laat-moderne maatschappij. En ik ga in op de gedachten van Grace Davie, die laat zien hoe kerken in Europa op vernieuwde wijze hun taak vervullen. Ze wijst op het belang van *vicariousness*, een houding (ten opzichte) van kerken die direct te verbinden is met de postseculiere samenleving.

Dat krachtige religieuze gemeenschappen zouden voortbestaan in het midden van een seculiere omgeving, was lang ongedacht. Vanaf het midden van de jaren zestig, toen de theorie een duidelijke articulatie kreeg in het werk van Peter Berger<sup>11</sup>, was het lang gemeengoed dat religie zou privatiseren. Er waren aanwijzingen voor en tegen de theorie, maar lange tijd bleef het verdwijnen van religie een dominant paradigma.<sup>12</sup> Religie zou niet bestand zijn tegen de druk van een (naturalistisch) wetenschappelijk wereldbeeld. In de afgelopen jaren is in dat beeld veel veranderd. “To put it simply, experiments with secularized religion have generally failed; religious movements with beliefs and practices dripping with reactionary supernaturalism (the kind utterly beyond the pale at self-respecting faculty parties) have widely succeeded”, stelt Peter Berger in een bijdrage over desecularisatie.<sup>13</sup>

Casanova verwoordt de gedachte dat secularisatie een onbruikbaar verzamelconcept is geworden. De mythe ligt erin vervat dat met de voortgang van de geschiedenis, de mensheid zou ontwikkelen van een staat van onwetendheid en bijgeloof naar een toestand van kennis.<sup>14</sup> In zijn recentere

---

<sup>10</sup> J. Habermas, ‘Geloven en weten’, in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009, p. 132

<sup>11</sup> zie bijv. P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY, 1967

<sup>12</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994, p. 19

<sup>13</sup> P. Berger, ‘The Desecularization of the World: A Global Overview’, in: P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Mich.), 1999, p. 1-18, hier p. 2

<sup>14</sup> Idem

werk gaat Casanova in op zijn oudere opmerkingen uit *Public Religions*. Zijn gedachten over een *deprivatization* van religies ziet Casanova bevestigd.<sup>15</sup> Met deze term verwijst Casanova naar de voortdurende strijd om publieke betekenis voor religie. *Deprivatization* is de benaming voor een gelijktijdig proces van ‘repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres.’<sup>16</sup> Hij kijkt naar Europa, en ziet daar dat er weliswaar geen significante religieuze heroplevingen zijn, maar dat religie weer volop in de aandacht staat. Er zijn nog maar weinig geluiden te vinden die steun betuigen aan de oude these van privatisering.<sup>17</sup> Casanova betoogt dat we ons eenzijdige idee van een algemeen proces van secularisatie moeten laten varen. Zolang we vasthouden aan een normatief mondiaal project van secularisatie, zijn we gedwongen elke vorm van religie die ons vreemd is, te zien als ‘fundamentalistisch’.<sup>18</sup>

Ook Grace Davie signaleert dat religie in een postseculier Europa aanwezig blijft. Haar blik is gericht op de manier waarop kerken functioneren in een verder seculariserende context. Davie spreekt in dat verband van *vicarious religion*. Daarmee drukt ze uit dat veel moderne religie (ze heeft het dan bijvoorbeeld over de Europese staatskerken) niet langer verbonden is met de actieve participatie van een grote meerderheid van de bevolking. Desalniettemin vervult de kerk ook voor deze grote groep belangrijke taken, maar dan op vicariële basis. Ze kan hierbij ook rekenen op de waardering voor haar taken van het brede – niet actief kerkelijke – publiek.<sup>19</sup> Ze doet een poging een verbinding te leggen tussen een actieve kleine minderheid van gelovigen met een veel grotere groep ‘nominale’ kerkleden. De verbinding van deze laatste groep met de kerk is soms slecht zichtbaar. Je kunt er echter wel rekening mee houden, is Davie’s gedachte. Ze beschrijft hoe in Scandinavische samenlevingen deze *vicariële* religie een belangrijke rol speelt. Kerken zijn goed voorzien van staatsfondsen, ook al bezoekt het merendeel van de bevolking de diensten maar nauwelijks. Ze spreekt haar overtuiging uit dat een groot gedeelte van de Europese bevolking eerder dankbaar is voor de rol van de kerk, dan afkeurend. Deze dankbaarheid komt voort uit de rol die de kerk vervult als *vicarius* voor de wereld. Ze vervult een heel aantal taken

---

<sup>15</sup> J. Casanova, ‘Public Religions Revisited’ in: H. de Vries *Religion: beyond a concept*, New York, 2008, p. 101

<sup>16</sup> J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994, p. 6

<sup>17</sup> Idem, p. 102

<sup>18</sup> Idem, p. 119

<sup>19</sup> G. Davie, ‘The Persistence of institutional religion in modern Europe’, in: L. Woodhead, P. Heelas en D. Martin, *Peter Berger and the Study of Religion*, Londen, 2001, p. 101-11, hier p. 108

namens en voor de hele bevolking. 'Churches are asked, for instance, to articulate the sacred at times in the life-cycle of individuals and families, and at times of national crisis or celebration.'<sup>20</sup> Doop, bruiloft en begrafenis zijn nog steeds momenten die in de kerk in verbinding met het heilige worden gebracht. De betrokkenen zijn daarvoor echter lang niet altijd meer actief lid van de kerkgemeenschap. Davie geeft daar ook een interessante bijstelling bij. 'It is significant that a refusal to carry out these tasks would violate both individual and collective expectations.'<sup>21</sup> De kerken kunnen deze taak als vicarius voor de wereld niet weigeren, want het hoort bij uitstek bij de plaats die hen toekomt in de samenleving. Davie is er van overtuigd dat dit idee van de kerk als vicarius een vruchtbare manier is om te kijken naar secularisatie in Europa. Haar belangrijkste reden daarvoor is dat het recht doet aan kerkganger *en* nominaal lid, beiden met hun eigen betrokkenheid en waardering voor de kerk. Davie verbindt haar opvatting nadrukkelijk aan bijvoorbeeld de gedachten van Danièle Hervieu-Léger. Ze stelt dat een evident verlies aan religieuze praktijk en religieuze kennis (amnesie in de termen van Hervieu-Léger) niet leidt tot een parallel verlies aan religieuze sensitiviteit. Haar observatie is dat religie in toenemende mate wordt beleefd als persoonlijk, ongebonden en divers. Deze nieuwe religieuze situatie kan wat haar betreft veel betekenisvoller worden onderzocht met een idee van de kerk als vicarius. Op die wijze is er ruimte om te kijken naar de veranderende aard van religieuze instituties in Europa. Hun verhouding tot een grotendeels sympathiserend publiek suggereren wat haar betreft dat de kerken zeker niet zonder toekomst achterblijven.<sup>22</sup>

Een postseculiere samenleving impliceert – zo blijkt uit het werk van Casanova – een wereld waarin religie een publieke rol heeft. Het is een samenleving waarin de kerk onder meer optreedt als vicarius, met taken namens een groter deel van de bevolking. De publiek manifeste rol van religie vraagt om duidelijke gedachten over de omgang met pluraliteit van opvattingen. De democratische discussie wordt in een postseculiere westerse samenleving gekenmerkt door een veelheid aan omvattende doctrines. Een politieke theorie moet duidelijk maken hoe de democratie kan functioneren met een actieve publieke manifestatie van pluriforme (en soms onverenigbare) opvattingen. Die vraag neemt de Duitse filosoof Habermas op.

---

<sup>20</sup> Idem, 'Europe', p. 82

<sup>21</sup> Idem, 'The Persistence', p. 107

<sup>22</sup> G. Davie, 'The Persistence', p. 110

## 2 JÜRGEN HABERMAS' VISIE OP DEMOCRATIE

## 2 JÜRGEN HABERMAS' VISIE OP DEMOCRATIE

“De risico’s van een elders ontsporende secularisering zullen we alleen dan met inzicht tegemoet treden als ons duidelijk wordt wat secularisering in onze eigen postseculiere maatschappij betekent”, stelt Habermas aan het begin van zijn Vredesprijzrede van oktober 2001.<sup>23</sup> Hij verwijst naar de nog altijd en overal aanwezig invloed van religie. Secularisatie heeft geenszins gemaakt dat religieuze gemeenschappen verdwenen zijn. Een ‘postseculiere’ maatschappij stelt zich integendeel juist in op het voortbestaan van religieuze gemeenschappen in een verder seculariserende omgeving. Habermas’ politieke filosofie zoekt een discours-theoretische fundering te geven van de normatieve principes van de democratische rechtsstaat. In een deliberatieve democratie worden alleen die normen voor waar gehouden, die consensus genieten in een open publieke ruimte. Habermas neemt de vraag op hoe en onder welke voorwaarden religie kan bijdragen aan het brede maatschappelijke debat. Op welke wijze kan religie haar stem laten gelden in het gesprek over de normen en principes van de democratische rechtsstaat?<sup>24</sup>

### *Religie in de politieke openbaarheid volgens Habermas*

Wat is religie volgens Habermas? Het is ‘een geheel van min of meer samenhangende opvattingen, waarden en normen, die mogelijk ingebracht kunnen worden in de publieke discussie, althans wanneer aan een aantal voorwaarden is voldaan.’<sup>25</sup> Het is noodzakelijk dat zowel gelovige als seculiere burgers inspanningen doen, wil de religie een bijdrage aan de publieke discussie kunnen leveren. Gelovigen ondergaan een drievoudige reflectie op hun positie in een pluralistische maatschappij. Ten eerste moet een gelovige de cognitieve dissonantie verwerken die kenmerkend is voor de ontmoeting met andere religies. Daarnaast zal een gelovige het gezag van de wetenschappen, als maatschappelijke monopolist op kennis, serieus moeten nemen. En als laatste moet een gelovige de cognitieve grondslagen van de democratische constitutionele staat serieus nemen, die gebaseerd zijn op een postmetafysische moraal.<sup>26</sup> De wereldbeschouwelijk neutrale staat zal een gelijke afstand bewaren ten opzichte van zowel religieuze tradities (bijvoorbeeld christelijk of islamitisch geloof) en wereldbeschouwelijke

---

<sup>23</sup> J. Habermas, ‘Geloven en weten’, in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009, p. 132

<sup>24</sup> A. Braeckman, ‘Ethiek of identiteit? Habermas en Gauchet over de rol van religies in de publieke ruimte’, in: D. Loose, A. de Wit (red.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Vught, Radboudstichting, p. 85

<sup>25</sup> Idem, p. 86

<sup>26</sup> J. Habermas, ‘Geloven’, p. 133

voorstellingen. Dit vloeit voort uit het 'aanstootgevende feit' van het pluralisme.<sup>27</sup>

Seculiere burgers hebben hun eigen verplichting tot inspanningen. "Vanuit de normatieve uitgangspunten van de constitutionele staat en een democratisch staatsburgerlijk ethos is het toelaten van religieuze uitingen tot de politieke openbaarheid echter alleen zinvol, als van *alle* burgers wordt gevergd dat zij de mogelijkheid niet uitsluiten dat die uitingen een cognitieve inhoud hebben [...]”, stelt Habermas.<sup>28</sup> Van seculiere (in de betekenis van niet-religieuze) burgers moet men verwachten dat zij hun gelovige medeburgers benaderen als redelijke personen die hun visies kunnen verantwoorden. Het zou immers kunnen dat de godsdienstige overwegingen een belangrijke kern in zich dragen, en niet slechts een 'archaisch relict' vormen uit een tijd die ver voor ons ligt. Als seculiere burgers dit niet doen, stelt Habermas, dan is godsdienstvrijheid voor hen feitelijk niets meer dan 'culturele natuurbescherming van uitstervende soorten'. De visie van Habermas op democratie vereist dus van *alle* burgers dat zij elkaar als redelijke mensen benaderen, en dat daarom in alle overtuigingen een waardevolle bijdrage verscholen *kan* liggen. Dit vereist vooral van seculiere burgers een mentaliteitsverandering die gelijk staat aan de verandering die de gelovige heeft doorgemaakt in confrontatie met de inzichten van de moderniteit. 'Veeleer is er voor het inzicht van seculiere burgers dat zij in een postseculiere maatschappij leven, die ook *epistemisch* is *ingesteld* op het voortbestaan van religieuze gemeenschappen, een mentaliteitsverandering nodig die cognitief net zo veeleisend is als de aanpassing van het religieuze bewustzijn aan de uitdagingen van een steeds verder seculariserende omgeving. Volgens de maatstaven van een verlichting die zich kritisch van haar eigen grenzen vergewist, begrijpen seculiere burgers hun incongruentie met religieuze opvattingen als een *redelijkerwijs te verwachten* onenigheid.'<sup>29</sup> 'Ook seculiere of andersgelovige burgers kunnen onder bepaalde omstandigheden iets leren van religieuze bijdragen, bijvoorbeeld als zij in het normatieve waarheidsgehalte van een religieuze uiting eigen, soms weggezonken intuïties herkennen.'<sup>30</sup>

Het democratisch verhelderde 'verlichte gezonde verstand' is niet eenstemmig, maar beschrijft een mentale toestand van een *veelstemmige*

---

<sup>27</sup> Idem, p. 133

<sup>28</sup> Idem, 'Religie in de openbaarheid', in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009, p. 161

<sup>29</sup> Idem

<sup>30</sup> Idem, p. 154

openbaarheid. Het gaat Habermas erom deze *common sense* op te laten treden in het publieke gesprek, waarin religies een hernieuwd geluid opeisen. Om dit geluid mogelijk te maken, moet er een 'coöperatieve vertaling van geloofsinhouden' plaatsvinden.<sup>31</sup> Voor *beide* kampen, zowel seculier als religieus, betekent dit de verplichting telkens het perspectief van de ander in te nemen. Het kan niet zo zijn dat de liberale staat alleen van de gelovigen een opsplitsing eist van hun identiteit in een publiek deel en een privédeel. Ook 'het seculiere kamp' moet gevoelig blijven voor de zeggingskracht van religieuze talen. De coöperatieve verplichting tot vertaling van het tegoed van tradities geldt voor allen, stelt Habermas, wil de staat recht kunnen doen aan haar neutraliteit.<sup>32</sup>

#### *Habermas en Rawls*

Habermas wijkt in zijn opvatting over de verhouding van religie en democratie aanzienlijk af van bijvoorbeeld de Amerikaanse filosoof John Rawls. Het debat tussen Habermas en Rawls gaat over de vraag naar een legitieme rol van religie in de politieke openbaarheid.<sup>33</sup> Habermas' vraag: 'Wat betekent de in liberale grondwetten vastgelegde scheiding van kerk en staat voor de rol die religieuze overleveringen en religieuze gemeenschappen mogen spelen in de civiele maatschappij en in de politieke openbaarheid?'<sup>34</sup> Rawls stelt dat staatsburgers de inrichting van de maatschappij met elkaar in een open debat als gelijkgerechtigde leden van hun politieke gemeenschap moeten vaststellen. Ze zijn elkaar in dat open debat goede redenen verschuldigd, namelijk redenen die een beroep doen op 'values of public reason'. *Public Reason* is in de opvatting van Rawls de rede van gelijke burgers die, als een collectief lichaam, uiteindelijke politieke en dwingende macht over elkaar uitoefenen door wetten uit te voeren en de constituties te amenderen.<sup>35</sup>

Godsdienstige en niet-godsdienstige staatsburgers kunnen deze redenen op redelijke gronden gelijkelijk accepteren. Waar dat niet het geval is, spreekt Rawls van illegitieme machtsuitoefening. Macht raakt alleen haar repressieve karakter kwijt doordat burgers elkaar goede redenen verschuldigd zijn. Met dit 'voorbehoud' van openbare redelijkheid doet Rawls een poging om de macht van meerderheden over minderheden te beperken. Hij maakt een

---

<sup>31</sup> Idem, p. 155

<sup>32</sup> Idem, p. 136-7

<sup>33</sup> zie bijv. J. Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IX Reply to Habermas, New York, 2005, p. 372ff

<sup>34</sup> J. Habermas, 'Religie', p. 145

<sup>35</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 2005, p. 217



onderscheid tussen politieke redenen, en redenen die voortvloeien uit een 'comprehensive doctrine'. Dit proviso stelt hij als volgt. Redelijke 'comprehensive doctrines' mogen altijd in de publieke discussie worden ingebracht, 'provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are represented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are said to report.'<sup>36</sup>

De opvatting van Habermas wijkt in een belangrijk opzicht van Rawls af. Hij uit bezwaren precies tegen deze beperkende bepaling van het openbaar gebruik van de rede door de burgers.<sup>37</sup> Rawls' critici wijzen op de verlamming in het engagement van kerken en religieuze gemeenschappen dat zou ontstaan als ze aan het omstreden proviso moeten voldoen. Deze functionele overwegingen kent Habermas wel een zekere waarde toe, maar echt wezenlijk is voor hem het bezwaar dat de liberale staat niet het onmogelijke van haar burgers mag verlangen. Godsdienst is innig verweven met het leven van de gelovige. Het gaat niet simpelweg om doctrine, maar ook om godsdienst als een 'bron van energie waaruit het hele leven van de gelovige performatief wordt gevoed.'<sup>38</sup> Het bezwaar is dan dat deze integrale rol van godsdienst het onmogelijk maakt om religieuze argumenten te verplaatsen in politieke overtuigingen op een algemene cognitieve grondslag. De grondwettelijke bescherming van godsdienstvrijheid maakt het de liberale staat onmogelijk om van *alle* gelovigen te verwachten dat zij hun bijdragen in onafhankelijke algemene termen verwoorden. Van belang is dat de staat neutraal is ook in levensbeschouwelijk opzicht. Het is daarom, stelt Habermas, dat de staat niet van religieuze burgers mag verlangen dat zij een strikte scheiding maken tussen seculiere en religieuze redenen als zij in de openbaarheid treden. 'Het is [namelijk] de discursieve exterritorialiteit van een kern van existentiële zekerheden, die aan religieuze overtuigingen (volgens bepaalde interpretaties) een integraal karakter *kan* geven.'<sup>39</sup> Habermas verwijst daarmee naar gelovigen die bijvoorbeeld een beroep doen op een onaantastbare kern van openbaringswaarheden, die voor hun denken en leven *voorwaarde* zijn. Van hen mag de staat niet verlangen dat zij zich 'opsplitsen' als zij dat als een aanval op hun identiteit ervaren.

---

<sup>36</sup> J. Rawls, 'The Idea of Public Reason Revisited', in: *The University of Chicago Law Review* 64, zomer 1997, nr. 3, p. 765-807, hier p. 786

<sup>37</sup> J. Habermas, 'Religie', p. 149

<sup>38</sup> Idem, p. 152

<sup>39</sup> Idem, p. 153

*Normatieve en functionele noodzaak van vertaling*

Evenwel moet de staat de levensbeschouwelijke neutraliteit van haar handelen garanderen. Dit kan ook, zegt Habermas, zonder aan religieuze burgers een ‘ondraaglijke *mentale* en *psychologische* last’ op te leggen.<sup>40</sup> Godsdienstige burgers kunnen heel goed accepteren dat ‘aan de andere kant van de drempel die de informele openbaarheid scheidt van parlementen, rechtbanken, ministeries en bestuurlijke apparaten, uitsluitend seculiere redenen tellen.’<sup>41</sup> Daartoe *volstaat* het epistemische vermogen om de eigen religieuze overtuigingen ook vanuit een buitenperspectief reflectief te bezien en te relateren aan seculiere opvattingen. Habermas spreekt van een ‘institutioneel voorbehoud van seculiere vertaling’, dat gelovigen heel goed kunnen erkennen als zij zich in de politieke openbaarheid begeven. ‘Het zou daarom toegestaan moeten zijn dat zij hun overtuigingen ook dan in een religieuze taal uitdrukken en onderbouwen, als zij daarvoor geen seculiere ‘vertalingen’ vinden.’<sup>42</sup> Ook als godsdienstige burgers slechts de religieuze taal spreken, kunnen zij zich in het model van Habermas toch begrijpen als deelnemers aan het politieke proces. Het gaat immers om *politieke* standpunten die zij innemen, ook als die slechts met religieuze redenen zijn omgeven. Ze mogen vertrouwen op de ‘coöperatieve vertaalprestaties’ van medeburgers, zodat recht gedaan wordt aan het institutionele voorbehoud dat alleen seculiere redenen tellen als onderbouwing van de wetgeving.

Habermas verdedigt tegenover Rawls een opvatting van de democratie waarin godsdienstige net als niet-godsdienstige uitingen hun plaats mogen krijgen in de politieke openbaarheid. Habermas spreekt van een institutioneel voorbehoud van seculiere vertaling, waardoor in de wetgeving alleen seculiere stemmen vervat zijn. ‘Uiteraard vormen de institutionele drempels tussen de ‘wilde’ politieke openbaarheid en de staatsorganen filters die van het gegons van stemmen in de openbare communicatiecircuits alleen de seculiere bijdragen doorlaten.’<sup>43</sup> Om te zorgen dat ook aan het waarheidsgehalte van de godsdienstige uitingen recht wordt gedaan, spreekt Habermas van een ‘coöperatieve vertaalprestatie’ door godsdienstige en seculiere burgers samen. Seculiere burgers staan immers vanuit een postmetafysische houding welwillend open voor de mogelijke waarheid die vervat ligt in de godsdienstige uiting. ‘In ieder geval valt niet uit te sluiten dat

---

<sup>40</sup> Idem

<sup>41</sup> Idem, p. 154

<sup>42</sup> Idem, p. 154

<sup>43</sup> Idem

zij een semantisch potentieel met zich meedragen dat een inspirerende kracht ontvouwt voor de *hele* maatschappij zodra het zijn profane waarheidsgehalte aan de dag laat komen.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Idem, p. 164



### 3 JÜRGEN HABERMAS EN JOSEPH RATZINGER

## 3 JÜRGEN HABERMAS EN JOSEPH RATZINGER

*Inleiding*

Aan de *Katholische Akademie in Bayern* te München vond op 19 januari 2004 een opmerkelijk gesprek plaats. Wie spreken er? Het is enerzijds de Duitse Jürgen Habermas. De andere deelnemer is kardinaal Joseph Ratzinger – de Prefect van de Congregatie van de Geloofsleer, later paus Benedictus XVI. Het gesprek krijgt, niet voor niets, veel aandacht. Ratzinger zoekt als theoloog, als kardinaal en als Prefect al langer het gesprek met de verlichte rede op. Voor Habermas is het gesprek met een vertegenwoordiger van een grote religie wat opmerkelijker. Lang heeft hij niet erg positief gesproken over de invloed van religie op en in het publieke leven.<sup>45</sup> Recenter klinkt in zijn denken een positieve waardering van religie op de publieke openbaarheid.<sup>46</sup> De ontmoeting is van beiden uit dan ook een poging om het gesprek op het zoeken tussen rede en religie. Gelovigen en ongelovigen, zo is hun beider overtuiging, moeten met elkaar in gesprek treden en hebben in dat gesprek iets van elkaar te leren. In dit hoofdstuk beschrijf ik de onderscheiden posities van Habermas en Ratzinger. Over de positie van Habermas zal ik kort zijn, daar zij grotendeels al duidelijk is uit de beschrijving van het eerdere hoofdstuk.

*Het probleem*

“Voor-politieke morele grondslagen van een op vrijheid gerichte staat”, was het thema van de dialoog. ‘In een dergelijke fundamentele reflectie worden basisvooronderstellingen, axioma’s, ultieme religieuze of seculiere rechtvaardigingen van de eigen houding zichtbaar, terwijl ze tegelijk aan een openbaar kritisch onderzoek worden onderworpen.’<sup>47</sup> Habermas’ positie vat Florian Schuller samen als de praktische rede van een postmetafysisch, seculier denken. In recente publicaties verdedigt hij een ‘dialogale co-existentie’ tussen religieuze en niet-religieuze tradities en invalshoeken.<sup>48</sup> Ratzinger verdedigt de werkelijkheid van de mens als schepping van zijn Schepper, die aan elke rationele maatschappelijke beslissing voorafgaat.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 1992

<sup>46</sup> zie hiervoor hoofdstuk 2

<sup>47</sup> F. Schuller, ‘Voorwoord’, in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Kampen, 2009, p. 40

<sup>48</sup> Idem, p. 32

<sup>49</sup> Idem, p. 40

In het 'operatieve domein' leiden de opvattingen van de twee denkers tot zeer gelijkaardige consequenties. Met betrekking tot de fundering van ethische verhoudingen, de vraag naar de aanvaarding van rechtsposities of "de motiveringsgrond" (Ratzinger) zijn het duidelijke alternatieven.<sup>50</sup>

#### *Habermas over voor-politieke grondslagen*

In dit gedeelte zal ik ingaan op elementen uit het betoog van Habermas die nog niet boven aan de orde zijn geweest. Op die manier is beter in te zien waar Joseph Ratzinger zich tegen afzet. Habermas vat zijn probleem in de volgende vijf stappen samen. Er is het epistemologische probleem of een seculiere (dat wil zeggen niet-religieuze of postmetafysische) fundering van de staat überhaupt nog mogelijk is, nu er een 'restloos positivisme van het recht heerst'.<sup>51</sup> Het gaat Habermas om de vraag of een positivistisch begrip van het geldende recht, waarmee het recht wordt gereduceerd tot sociale feiten, wel een cognitieve fundering toestaat (1). Mocht zo'n verantwoording bestaan, dan is er nog de twijfel of er in een pluralistische maatschappij een normatieve stabiliteit bereikt kan worden. Of blijft het bij een *modus vivendi* op basis van wederzijds begrip van een ieders achtergrond? (2) Liberale structuren hebben de solidariteit van de staatsburgers nodig. Habermas heeft het over een "ontsporing" van de maatschappelijke secularisering, die zou kunnen maken dat deze bronnen van solidariteit helemaal opdrogen.<sup>52</sup> (3) Habermas stelt in plaats daarvan voor 'om de maatschappelijke en culturele secularisering als een dubbel leerproces te verstaan, dat zowel de traditie van de Verlichting als die van de religieuze doctrines dwingt tot reflectie over hun respectieve grenzen.'<sup>53</sup> (4) In een postseculiere maatschappij stelt men zich in op een voortgaand gesprek tussen rede en religie. Welke houding vereist dit, ten slotte, van gelovige en ongelovige burgers in hun omgang met elkaar? (5)

Habermas verdedigt een politiek liberalisme in de lijn van Kant. Hij begrijpt zijn werk als 'een niet-religieuze en postmetafysische rechtvaardiging van de normatieve fundamenteën van de democratische constitutionele staat.'<sup>54</sup> Er zijn volgens Habermas twee dingen uit te leggen, namelijk waarom het democratische proces als een legitiem wetgevingsproces geldt, en waarom in

---

<sup>50</sup> Idem, p. 41

<sup>51</sup> J. Habermas, 'Voor-politieke grondslagen van de democratische rechtsstaat?', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009, p. 44

<sup>52</sup> Idem, p. 45

<sup>53</sup> Idem

<sup>54</sup> Idem, p. 46

het proces van grondwetgeving democratie en mensenrechten “gelijkoorspronkelijk” zijn, van meet af aan verweven met elkaar.<sup>55</sup> Deze twee zaken laten zich uitleggen door aan te tonen dat ‘in de mate waarin het democratische proces voldoet aan de voorwaarden tot een inclusieve en discursieve opinie- en wilsvorming, het vermoeden wordt gewettigd dat de resultaten ervan rationeel aanvaardbaar zullen zijn’, en dat ‘de wettelijke institutionalisering van een dergelijk proces van democratische wetgeving vereist dat zowel de liberale als de politieke grondrechten tegelijk worden gewaarborgd.’<sup>56</sup> De grondwet vormt in dit alles het referentiepunt van de rechtvaardigingsstrategie. Rechtssystemen worden op een zelf-referentiële wijze van legitimatie voorzien, namelijk in het proces van democratische wetgeving. Legaliteit (alles moet in een staat berust zijn op wetgeving) brengt legitimiteit (namelijk door de democratische aard van de procedure) voort. In lijn met de traditie van Kant, stelt de procedurele opvatting van Habermas ‘dat de basisprincipes van de grondwet autonoom gerechtvaardigd zijn en dat alle burgers de aanspraken ervan redelijkerwijs kunnen aanvaarden.’<sup>57</sup>

Habermas stelt vervolgens de vraag hoe solidariteit tussen burgers van een staat wordt voortgebracht. De twijfel daarover blijft namelijk bestaan, ook als met zekerheid gesteld kan worden dat de grondwet zelf in zijn behoefte aan legitimatie kan voorzien. Deze legitimatie vloeit dan voort uit ‘cognitieve bronnen van het eigen arsenaal aan argumenten die onafhankelijk zijn van religieuze en metafysische tradities.’<sup>58</sup> Habermas wijst er op dat staatsburgers, die zichzelf als medeauteurs van de (grond)wetgeving moeten beschouwen, ook een daarbij passend actief gebruik moeten maken van hun recht op communicatie en participatie. Solidariteit wordt met dit recht bewerkt, want alle burgers treden met elkaar in debat over thema’s die ieder aangaan. ‘De ontbrekende “band die verenigt” is het democratische proces zelf – een communicatieve praxis die slechts in gemeenschap kan worden uitgeoefend en waarin uiteindelijk het juiste verstaan van de grondwet ter discussie staat.’<sup>59</sup>

Habermas wijst op de mogelijkheid dat de modernisering van de maatschappij in zijn geheel ontspoord. De democratische band, die de staat nodig heeft maar die zij niet wettelijk kan afdwingen, kan dan gemakkelijk verslappen.

---

<sup>55</sup> Idem, p. 47

<sup>56</sup> Idem

<sup>57</sup> Idem, p. 48

<sup>58</sup> Idem, p. 49

<sup>59</sup> Idem, p. 50



Sceptische theorieën van de rede wijzen op het belang van een herbezinning op religieuze bronnen. Habermas meent dat het voortbestaan van de religie serieus genomen moet worden door de filosofie: 'de filosofie moet dit fenomeen als het ware ook van binnenuit, als een cognitieve uitdaging, ernstig nemen.'<sup>60</sup> De laatste twee stappen in het betoog zijn boeiend, maar al uitgewerkt in het voorgaande hoofdstuk. Ik laat ze hier dus liggen en ga over op bespreking van de opvatting van Ratzinger.

#### *Kardinaal Joseph Ratzinger*

Ratzinger begint zijn bijdrage met een aantal factoren te bepalen die de historische ontwikkelingen in onze wereld steeds meer versnellen. Hij wijst op de uitbouw van een wereldgemeenschap, de diepgaande ontwikkeling van menselijke mogelijkheden, en de kruisbestuiving van culturen. De pluriformiteit van opvattingen die door deze processen met elkaar in aanraking komen, roept de vraag op wat het goede is.<sup>61</sup>

Ratzinger reflecteert op de verhouding tussen recht en macht, waarbij zijn aanname is dat macht aan recht ondergeschikt gemaakt moet worden. Hij stelt dat het recht nodig is om werkelijk van vrijheid te kunnen spreken – het ontbreken van recht leidt immers tot anarchie, de tegenpool van vrijheid. De belangrijke vraag in het proces van het ontwerpen van het recht is, hoe men garandeert dat het recht ten dienste staat van iedereen. Hoe wordt voorkomen dat het recht de uitdrukking is van de onrechtvaardige wil van een meerderheid? De moderne tijd wijst daartoe de mensenrechten aan, rechten die alle mensen uit de aard van hun mens-zijn toekomen en kunnen onderschrijven. Ratzinger maakt dan de wat mij betreft problematische opmerking dat er op zichzelf staande waarden bestaan, die uit het wezen van het mens-zijn voortkomen. Terecht merkt hij op dat ook die mensenrechten niet door alle culturen in onze wereld even breed gedragen zijn.<sup>62</sup> De fout schuilt hierin dat het hoogst problematisch is wat precies de status is van deze mensenrechten: bestaan ze wel echt of is het een westerse vorm van bijgeloof? Het is inderdaad een set rechten, geformuleerd om aan de willekeur van meerderheden te ontkomen, maar hun bestaansrecht en vorm zijn betwist vanwege de filosofische moeilijkheden die hun fundering en reikwijdte met

---

<sup>60</sup> Idem, p. 53

<sup>61</sup> J. Ratzinger, 'Wat de wereld samenhoudt. De voor-politieke morele grondslagen van een op vrijheid gerichte staat.' in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009, p. 64-5

<sup>62</sup> Idem, p. 66-7

zich meebrengen.<sup>63</sup> Het moeilijke aan Ratzingers punt hier is dat hij moet spreken over iets dat de hele samenleving kan samenbinden als voor-politieke grondslagen, maar dat hij daarvoor iets aanwijst – de menselijke waardigheid zoals geformuleerd in de mensenrechten – dat weliswaar goed met de katholieke traditie verenigbaar is, maar niet breed gedragen wordt.

Lang is in de katholieke traditie de gedachte van het natuurrecht dominant geweest. Nu, met de komst van moderne theorieën van evolutie, is dit concept helaas ‘bot’ geworden, stelt Ratzinger. De natuur is niet als zodanig redelijk, en er vloeit dus ook geen wet uit voort die redelijk is. De mensenrechten zijn het laatst overgebleven element van dit natuurrecht, is zijn opvatting.<sup>64</sup> Ratzinger stelt voor deze mogelijk aan te vullen met een leer van menselijke plichten en menselijke beperkingen.<sup>65</sup> Interculturaliteit is daarin erg belangrijk. Ook al hebben de westerse culturen van christelijk geloof en seculiere rationaliteit op de hele wereld een stempel gedrukt – *de facto* zijn ze niet universeel, stelt hij.<sup>66</sup> Ratzinger wijst daarmee op het gegeven dat rationaliteit wat hem betreft niet voor iedere wereldburger inzichtelijk is op dezelfde wijze als zij dat voor westers gevormde geesten is. Er is geen rationele of ethische of religieuze formule waar allen zich in zouden herkennen en die de hele wereld zou kunnen dragen, is zijn stelling.<sup>67</sup> Het is mijn indruk dat Ratzinger deze stelling niet kan verenigen met zijn uitspraak even verderop. ‘Uiteindelijk zullen in dit proces de wezenlijke waarden en normen die door alle mensen op een of andere manier worden gekend of aangevoeld, opnieuw schitteren, zodat datgene wat de wereld samenhoudt weer tot een werkzame kracht in de mensheid kan worden.’<sup>68</sup> Het betoog lijkt aan de ene kant te willen beweren dat er voor-politieke *morele* grondslagen zijn, die ons kunnen samenbinden. Anderzijds is Ratzingers gedachte dat in de huidige situatie een dergelijke samenbindende formule niet haalbaar is. Wat hij bedoelt met zijn slotopmerkingen blijft dan ook een beetje utopisch. Er bestaan *pathologieën in*

---

<sup>63</sup> zie bijv. J. Cohen, ‘Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?’ in: *Journal of Political Philosophy: Vol 12, No 2, 2004*

<sup>64</sup> De stelling van Ratzinger, dat deze rechten onbegrijpbaar zijn zonder een concept van menselijke waardigheid voortvloeiend uit de christelijke traditie die hij vertegenwoordigt, is problematisch. Dit concept van ‘dignity’ is weliswaar aanwezig in de mensenrechten, een fundering van die rechten wordt echter ook gezocht in de sfeer van menselijke behoeften (needs, zoals in de theorie van D. Miller, *Human Rights: Setting the Global Minimum // National Responsibility and Global Justice*, New York, 2007), of in de sfeer van menselijke ‘capabilities’ (bijv. A. Sen, *Human Rights and Capabilities*, *Journal of Human Development* Vol. 6, No. 2, July 2005).

<sup>65</sup> J. Ratzinger, ‘Wat de wereld samenhoudt’, p. 73

<sup>66</sup> Idem, p. 76

<sup>67</sup> Idem, p. 77

<sup>68</sup> Idem, p. 79

*de religie*, zo stelt hij. Daarnaast zijn er ook *pathologieën van de rede*. Zijn voorstel is dan om rede en religie voortdurend met elkaar in gesprek te laten, zodat beide zijden gereinigd en geheiligd worden.<sup>69</sup> Het idealistische element in zijn opvatting schuilt in zijn gedachte dat rede en religie elkaar wezenlijk aanvullen. Mijn gedachte is dat hij deze complementariteit wel voor zijn eigen visie kan verdedigen, maar dat Habermas' visie deze complementariteit niet op dezelfde wijze toelaat. Ratzinger stelt namelijk dat wat de samenleving bindt, ten diepste ligt in de visie op de mens als schepping van zijn Schepper. Deze visie gaat nog vooraf aan maatschappelijke rationele deliberatie. In die zin is het dus ook een voor-politieke *morele* grondslag. Habermas' postmetafysische inzet staat een dergelijke voor-politieke *morele* grondslag niet toe. De samenleving wordt wat hem betreft gebonden in de voortdurende communicatieve praxis van het democratische proces. Dit heeft geen aanvulling nodig van een religieuze opvatting, sterker, zij staat dit niet toe. Hij betoogt echter wel dat er een belangrijk waarheidspotentieel kan schuilen in religieuze opvattingen (zoals bijvoorbeeld de scheppingsgedachte). Dit maakt dat de twee auteurs elkaar op het operationele niveau kunnen vinden in 'zeer gelijkaardige consequenties'.<sup>70</sup>

Een opvatting over datgene wat de samenleving bindt die in ieder geval in haar inzet beter aansluit bij de liberale gedachten van Habermas, biedt de Tilburgse theoloog Erik Borgman. Hij kiest een heel ander uitgangspunt dan de paus. Aanvankelijk lijkt hij beter recht te doen aan de huidige pluriforme situatie. Mijn betoog is echter dat hij aan de postmetafysische inzet van Habermas geen recht doet door de manier waarop hij de filosoof gebruikt.

---

<sup>69</sup> Idem, p. 78

<sup>70</sup> F. Schuller, 'Voorwoord', p. 41



#### 4 DEMOCRATIE ALS RELIGIEUZE ACTIVITEIT: ERIK BORGMAN

## 4 DEMOCRATIE ALS RELIGIEUZE ACTIVITEIT: ERIK BORGMAN

“Eindelijk. Eindelijk zijn wij theologen weer waar we horen. Namelijk daar waar we niet alleen niet langer zeker zijn van onszelf, maar ook niet langer zeker van ons object en ons publiek. Dit is een ongemakkelijke positie, maar dit is de positie waar we ons moeten bevinden. Het is deze plaats die ons wellicht kan leren opnieuw iets relevants en belangwekkends te zeggen over wat religie is en kan zijn, wat zij voor mensen en hun wereld betekent en in welke zin daarbij de oorsprong, zin en doel van alles ter sprake komt die in de christelijke traditie ‘God’ genoemd wordt.”<sup>71</sup> Zo begint Erik Borgman zijn onderzoeksprogramma naar God. Hij realiseert zich heel wel dat de situatie waarin we leven vraagt om een grondige reflectie. Dit is bij uitstek de taak van de theologie zoals Borgman die voorstelt, en het is ‘met de nodige schroom’ dat hij durft te spreken. Zijn denken is doortrokken van stevige wortels in de katholieke traditie. Tegelijkertijd geeft hij blijk van een grondig verstaan van onze tijd. De moderniteit staat voor Borgman centraal, wat in zijn boeken bijvoorbeeld blijkt door veelvuldige verwijzingen naar hedendaagse literatuur en muziek.

In dit hoofdstuk ga ik na hoe Erik Borgman een katholieke visie betoogt op de samenhang van de maatschappij. Hij sluit aan bij Habermas en diens ideeën over de publieke rol van religie. Het debat tussen Habermas en Ratzinger grijpt Borgman aan om een alternatieve (katholieke) visie te geven op de manier waarop de maatschappij bijeen wordt gehouden. In deze visie verschijnt het democratische gesprek zoals Habermas dat voorstelt, zelf als een religieuze activiteit. Borgman wijkt daarin af van de opvatting van de huidige paus. In dit hoofdstuk zal ik betogen dat de interpretatie die Borgman van Habermas’ democratietheorie geeft, geen recht doet aan diens postmetafysische inzet.

Jürgen Habermas stelt in debat met de toenmalige kardinaal Joseph Ratzinger dat de samenleving bijeen wordt gehouden in het democratische proces. Het gemeenschappelijke zoeken naar de juiste interpretatie van de grondwet, is wat de burgers van een maatschappij bindt. Het gaat om een ‘communicatieve praxis’ die zelf maatschappelijke samenhang poneert, niet een (exclusieve)

---

<sup>71</sup> E. Borgman, ‘...want de plaats waarop je staat is heilige grond’, Amsterdam, 2008, p. 13

visie op het goede.<sup>72</sup> Habermas verzet zich op deze wijze sterk tegen het idee dat een religie, of een opvatting van de verlichting, uiteindelijk nodig is om de democratie van inhoud te voorzien. Borgman grijpt dit punt aan. Hij ziet in de opmerkingen van Habermas namelijk een paradox die terugvoert op de christelijke mystiek van Augustinus.<sup>73</sup> Dat legt hij als volgt uit. Voor Augustinus moet de vraag wie wij zijn, beantwoord worden met het zelf dat zoekt. Het gaat niet om een 'substantiële kern' diep van binnen, maar om het zoekende zelf. We zijn op deze wijze voortdurend aan onszelf onttrokken, en daarin beeld van God. Pogingen om hem te vatten stuiten op zijn transcendentie aan deze werkelijkheid. Tegelijk is hij present in deze wereld.

Hoe ziet Borgman de paradox in Habermas' werk, en daarmee de overeenkomst met Augustinus? Habermas spreekt van de zelf-referentiële manier waarop het rechtssysteem wordt gelegitimeerd louter via de wettelijke procedure die democratisch tot stand komt. Borgman wijst als paradox aan dat de democratie wat hem betreft zoekt naar waarheid en een gemeenschappelijk goed, en in die zoektocht zichzelf aanwijst als vindplaats ervan. 'Het gaat erom dat de democratie in zichzelf toewijding impliceert aan een waarheid en een gemeenschappelijk goed dat niet zonder meer gegeven is, maar slechts toegankelijk is in het gemeenschappelijke zoeken ernaar en het onderlinge debat erover.'<sup>74</sup> Borgman karakteriseert dit democratische proces als een religieuze activiteit. Hoe doet hij dat?

In Borgmans visie heeft de rooms-katholieke kerk altijd voor alles vastgehouden aan het idee van religie als een zoektocht naar waarheid.<sup>75</sup> Terecht, merkt hij op, het gaat om de waarheid die definitief aan het licht kwam in het leven en sterven van Jezus van Nazareth. Hij is de Gezalfde van God, de definitieve openbaring van Gods waarheid aan de wereld, en aan deze wereld weet de kerk zich verplicht. Het heeft gemaakt dat ze zich vaak als exclusieve bezitter van de waarheid opstelde. Het heeft ook gemaakt dat ze zich lang verzet heeft tegen het idee van de mensenrechten, meer in het

---

<sup>72</sup> J. Habermas, 'Voor-politieke grondslagen van de democratische rechtsstaat?', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009

<sup>73</sup> E. Borgman, 'De onlosmaakbare verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak'', in: W. van den Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam, 2006, p. 324

<sup>74</sup> Idem, p. 325

<sup>75</sup> Idem, '...want de plaats waarop je staat is heilige grond'. God als onderzoeksprogramma. Amsterdam, 2008, p. 51

bijzonder het recht om vrij een godsdienst te kiezen. Haar opvatting en bezit van de waarheid maakte immers dat ieder pas vrijheid zou kunnen verwerven door haar leerstellingen te aanvaarden. De tegenspraak van deze waarheid, duidde op een gebrek aan respect.<sup>76</sup>

Dit veranderde pas in de twintigste eeuw tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Er kwam een positieve verklaring over godsdienstvrijheid. Het document met de verklaring krijgt de naam *Dignitatis Humanae*. Borgman interpreteert het document als een poging de kerk te verzoenen met een liberale politieke traditie van mensenrechten.<sup>77</sup> Mensenrechten worden alsnog, zij het volgens sommigen laat, verenigd met het christelijke gedachtegoed van de kerk. Het document is een poging een theologische visie te geven op het verschil in denken tussen de uiteenlopende religieuze opvattingen over wat uiteindelijk waar en goed mag heten. De redenering achter het document is anders dan de liberale gedachte achter het recht op godsdienstvrijheid. Dat is gebaseerd op een beeld van religie als een persoonlijke keuze in het privédoel, ten aanzien waarvan dus vrijheid moet gelden. *Dignitatis Humanae* gaat uit van de menselijke religieuze plicht de waarheid te zoeken en te gehoorzamen. De verdediging staat daarmee in de lijn van Thomas van Aquino's opmerkingen over gewetensvrijheid.<sup>78</sup> De argumentatie herinnert echter ook aan de eerste liberale gedachten over tolerantie, gesteld door John Locke in zijn Brief over tolerantie.<sup>79</sup> Die wijst namelijk nadrukkelijk op het belang van tolerantie van godsdienstige opvattingen van staatswege, omdat een oprechte godsdienstige opvatting niet met geweld opgelegd kan worden. Maar inderdaad verschilt de gedachtegang van *Dignitatis Humanae* van de moderne liberale verdediging van tolerantie en godsdienstvrijheid.

Belangrijk is dat gesteld wordt dat ieder mens de waarheid zoekt, omdat alle mensen daartoe door hun eigen natuur worden gedreven. Dit idee wordt vervolgens gebruikt om zo uit de plicht de waarheid te zoeken (een religieuze activiteit), het recht af te leiden aan deze plicht ook in vrijheid te kunnen voldoen. De ruimte voor religieuze vrijheid ontstaat zo zelf als een religieuze ruimte (namelijk omdat ieder mens vanuit deze vrijheid de plicht heeft de waarheid te zoeken).<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Idem

<sup>77</sup> Idem, p.51-2

<sup>78</sup> Idem, p. 52; zie voor Aquino: *Summa Theologiae* I-II, Q. 19, art. 5.

<sup>79</sup> J. Locke, *Een Brief over tolerantie, Vertaling, inleiding en essay: Inigo Bocken*, Budel, 2004

<sup>80</sup> E.Borgman, '...want de plaats', p. 53



Deze zoektocht naar waarheid kan niet beperkt worden tot de privéruimte, want het is volgens een document een activiteit die in overeenstemming met de sociale natuur van de mens moet worden vervuld. Dit is een belangrijke toevoeging, want nu is het ook de publieke discussie over en zoektocht naar de waarheid die bescherming toekomt, en in de katholieke visie verschijnt als een religieuze activiteit. We begrijpen nu bijna waarom Borgman meent het publieke gesprek zoals dat in de visie van Habermas verschijnt, te kunnen kwalificeren als een religieuze activiteit.

De verschillende menselijke levensvormen, dienen zich wat Borgman betreft aan als pogingen het goede leven vorm te geven. Er wordt een verlangen uitgedrukt dat het hier gaat om het waarachtig goede leven. In discussie en onderlinge confrontatie moet blijken of dit in waarheid kan worden volgehouden. Die publieke discussie, een zoektocht naar waarheid, is dan 'zelf te zien als religieuze activiteit. Het brengt eer aan God die in waarheid oorsprong, draagkracht en doel van het goede leven is.'<sup>81</sup> Het onderzoek is vrij, en 'tastenderwijs', het veronderstelt a priori geen enkele religieuze levensovertuiging. Wel is het inderdaad gestoeld op de overtuiging dat mensen individueel en collectief bestaan 'met de bedoeling dat ze God zouden zoeken en Hem tastenderwijs zouden kunnen vinden.'<sup>82</sup>

De democratie en haar publieke gesprek gaan volgens Borgman over waarheid in deze brede of sterke zin. Het publieke gesprek is een zoektocht naar waarheid, en in lijn met zijn katholieke religie-opvatting dus een religieuze activiteit. Hier begaat Borgman wat mij betreft een fout in zijn interpretatie van Habermas' democratietheorie. Habermas is niet bezig met waarheid in deze sterke zin, en zijn opvatting van de communicatieve praxis van de democratie is ook niet gericht op het vinden van dit soort waarheid. In een theorie met postmetafysische inzet kan daarvan immers geen sprake zijn.

Borgman begrijpt de inzet van Habermas ten onrechte als een zoektocht naar waarheid. Dat is het best te zien als hij de discussie tussen Ratzinger en Habermas aangrijpt. Op de vraag wat de samenleving bindt, wijst Habermas op het discursieve proces van de democratie. De maatschappelijke samenhang wordt niet geponeerd met een (exclusief) stel waarden, maar komt tot stand in de communicatieve praxis van publieke opinievorming. Borgman wijst op de overeenkomst van deze opvatting met het in *Dignitatis Humanae*

---

<sup>81</sup> Idem, p. 54

<sup>82</sup> Idem

uitgedrukte idee dat niet 'een geponeerde waarheid, maar de zoektocht naar waarheid als uitdrukking van de menselijke natuur de waarheid dient en de maatschappelijke samenhang tot stand brengt.'<sup>83</sup> Borgman spreekt van een opmerkelijke paradox: de positie van Habermas (de agnost) sluit beter aan bij het kerkelijke document dan de positie van de kardinaal die inmiddels paus is.

Dat de positie van de kardinaal niet goed aansluit bij die van Habermas, hebben we aan het eind van het voorgaande hoofdstuk gezien. Sluit de positie van de kardinaal wel aan het kerkelijke document? En sluit de positie van Habermas er zelfs nog beter bij aan, of is dit laatste een misvatting? Op de eerste vraag moet het antwoord kort luiden dat de positie van kardinaal Ratzinger afwijkt van het kerkelijke document. *Dignitatis Humanae* betoogt een maatschappelijke samenhang die ligt in de individuele en collectieve zoektocht naar een niet geponeerde waarheid. Ratzinger stelt echter de scheppingsgedachte voorop. De positie van Habermas sluit niet beter aan, is mijn gedachte, in tegenstelling tot wat Borgman beweert.

Om dit laatste in te zien, moeten we kijken naar de inzet van Habermas' theorie. Hij is op zoek naar een mogelijkheid om de normatieve fundamenteën van de democratische constitutionele staat te rechtvaardigen op niet-religieuze, postmetafysische basis. Habermas vindt weliswaar dat er een mogelijke rol voor religie in de politieke openbaarheid is weggelegd. Hij bepleit echter dat de normatieve fundamenteën (de voor-politieke grondslagen) vrij zijn van enige metafysische verwijzing. De gedachte dat er verschillende opvattingen over de waarheid en het goede leven met elkaar strijden in de publieke openbaarheid, staat hij toe. De gedachte dat de voor-politieke grondslagen zelf een verwijzing naar een (exclusieve) waarheid nodig hebben, staat hij nadrukkelijk niet toe. Het kerkelijke document spreekt de overtuiging uit dat de (publieke) zoektocht naar waarheid een uitdrukking is van de menselijke natuur. Het document praat daarmee echter over een ander gesprek dan het publieke gesprek waar Habermas het over heeft. De communicatieve praxis van het democratische gesprek zoals Habermas dat voorstelt, gaat uiteindelijk niet over waarheid, maar over het juiste verstaan van de grondwet.<sup>84</sup>

Mijn analyse van de opmerkingen van Borgman is, dat hij een gelijkenis in denkfiguur tussen *Dignitatis Humanae* en het werk van Habermas heeft

---

<sup>83</sup> Idem, p. 57

<sup>84</sup> J. Habermas, 'Voor-politieke', p. 50

verward met een inhoudelijke gelijkenis. Het kerkelijke document en de postmetafysische theorie van Habermas, hebben een geheel andere inzet. Het verschil is te formuleren als het verschil in zoektocht naar waarheid, en anderzijds de zoektocht naar interpretatie van de grondwet. De denkfiguren komen overeen. Zowel het kerkelijke document als Habermas' theorie verwoorden een figuur waarin een zaak (waarheid in het kerkelijke document, maatschappelijke samenhang in Habermas' geval) niet gezocht wordt in haar geponeerde, maar in haar discursieve vorm.



## CONCLUSIE

In deze scriptie stond de rol van religie in de politieke openbaarheid van een postseculiere maatschappij centraal. De centrale vraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden is of de positie van Habermas werkelijk wel zo overeenkomt met *Dignitatis Humanae* als Borgman beweert. Om die vraag te beantwoorden heb ik eerst aan de hand van hedendaagse theoretici gepoogd te laten zien wat een postseculiere maatschappij is en welke rol religie daarin heeft. Zo'n maatschappij is te kenmerken als een maatschappij waarin men zich (feitelijk en cognitief) instelt op het voortbestaan van religieuze gemeenschappen. Men houdt dus rekening met de aanwezigheid van geloof in een steeds verder seculariserende context. En dat niet alleen als een vorm van 'culturele natuurbescherming', maar ook met de verwachting dat deze gemeenschappen en tradities mogelijk iets waardevols hebben toe te voegen aan het publieke gesprek.

Als dat duidelijk is, blijkt het belang van een democratietheorie die het pluralisme van wereldbeschouwingen verwerkt. Jürgen Habermas verwoordt een dergelijke theorie. In de politieke openbaarheid moeten religieuze gemeenschappen ook een stem hebben, is zijn stelling. Niet alleen omdat anders principes van godsdienstvrijheid en gelijke behandeling in het geding komen, maar ook omdat men op postmetafysische filosofische basis mag verwachten iets belangwekkends te horen in soms weggezakte intuïties.

De beste manier om de achtergrond van de opmerkingen van Borgman te begrijpen, is een bespreking van de discussie tussen Habermas en Ratzinger. Deze bespreking maakte duidelijk dat de kardinaal en de filosoof van elkaar verschillen in de ruimte die zij geven aan voor-politieke *morele* grondslagen. Habermas betoogt in dat debat – zoals we ook eerder al zagen – dat de maatschappelijke samenhang niet geponeerd kan worden maar alleen te vinden is in de communicatieve praxis van het democratische proces. Ratzinger betoogt een dergelijke voor-politieke *morele* grondslag bijvoorbeeld in de vorm van de mens als schepping van zijn Schepper. Dit gaat wat hem betreft nog vooraf aan elke vorm van maatschappelijke rationele deliberatie. De kardinaal merkt op dat rede en religie wat hem betreft elkaar aanvullen. Deze stelling kan hij vanuit eigen perspectief misschien volhouden. Voor Habermas is dit echter onmogelijk. Maatschappelijke samenhang vinden we in het communicatieve proces, en niet in de (exclusieve) opvatting dat een mens bijvoorbeeld schepping is van zijn Schepper. Dat is mogelijk een waardevol

inzicht dat inbreng in de publieke discussie verlangt. Als het echter gaat om de fundering van de maatschappelijke samenhang, dan zijn de twee inzichten niet te verenigen.

De 'geponeerde' opvatting van Ratzinger dat de mens schepping is van zijn Schepper, is niet te verenigen met een postmetafysische inzet van Habermas. Erik Borgman steekt zijn benadering anders in. Zijn interpretatie van Habermas' democratische proces als een religieuze activiteit is interessant, maar kan ook niet verenigd worden met de inzet van Habermas. Borgman meent dat de opvatting van de filosoof goed aansluit bij de kerkelijke opvatting in *Dignitatis Humanae*. Deze stelling is op het niveau van inhoud niet te rechtvaardigen. De postmetafysische inzet van Habermas laat niet toe dat het publieke gesprek wordt opgevat als een zoektocht naar waarheid. Het gaat hem om de communicatieve praxis waarmee wij van gedachten wisselen over de interpretatie van de grondwet. Hooguit, is mijn opvatting, kun je zeggen dat er een overeenkomst is in de denkfiguren. De discursieve praxis van de zoektocht naar waarheid, dan wel de maatschappelijke samenhang, wordt gekozen boven de geponeerde vorm ervan. In die zin is er overeenkomst, maar het is een overeenkomst die zeker niet toestaat het democratische proces te kwalificeren als een religieuze activiteit.

## LITERATUURLIJST

- P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY, 1967
- P. Berger, 'The Desecularization of the World: A Global Overview', in: P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Mich.), 1999
- E. Borgman, 'De onlosmaakbare verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak'', in: W. van den Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (eds.), *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam, 2006
- E. Borgman, '*...want de plaats waarop je staat is heilige grond*', Amsterdam, 2008
- A. Braeckman, 'Ethiek of identiteit? Habermas en Gauchet over de rol van religies in de publieke ruimte', in: D. Loose, A. de Wit (red.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Vught, Radboudstichting
- J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994
- J. Casanova, 'Public Religions Revisited' in: H. de Vries *Religion: beyond a concept*, New York, 2008
- G. Davie, 'Europe: The Exception That Proves the Rule?', in: P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Mich.), 1999
- G. Davie, 'The Persistence of institutional religion in modern Europe', in: L. Woodhead, P. Heelas en D. Martin, *Peter Berger and the Study of Religion*, Londen, 2001
- Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, 2007
- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981
- J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 1992
- J. Habermas, 'Geloven en weten', in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009
- J. Habermas, 'Religie in de openbaarheid', in: *Geloven en weten*, Amsterdam, 2009
- J. Habermas, 'Voor-politieke grondslagen van de democratische rechtsstaat?', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009
- J. Locke, *Een Brief over tolerantie, Vertaling, inleiding en essay: Inigo Bocken*, Budel, 2004

- P. Loobuyck, 'Inleiding. De verlichtingsfilosoof ontmoet de katholieke intellectueel', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Kampen, 2009
- J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 2005
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), 1971
- J. Rawls, 'The Idea of Public Reason Revisited', in: *The University of Chicago Law Review* 64, zomer 1997, nr. 3, p. 765-807
- J. Ratzinger, 'Wat de wereld samenhoudt. De voor-politieke morele grondslagen van een op vrijheid gerichte staat.' in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen, 2009
- A. Sen, 'Human Rights and Capabilities', *Journal of Human Development* Vol. 6, No. 2, July 2005
- F. Schuller, 'Voorwoord', in: J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Kampen, 2009





