

Habermas over religie in een postseculiere samenleving

Filosofie
jrg. 20 nr. 5
sep/okt 2010

Prof. dr. Patrick Loobuyck

Inleiding: religie in een seculiere maatschappelijke context

OVER DE PLAATS VAN RELIGIE in onze West-Europese samenlevingen bestaat nogal wat verwarring. Enerzijds zijn er weinig plaatsen in de wereld en in de geschiedenis te vinden waar de secularisering en de individualisering zich op zo een doordringende wijze maatschappelijk manifesteren. De traditionele geïnstitutionaliseerde religie(s) verliezen terrein, kerken lopen leeg en religie speelt in het dagelijkse leven van de meeste mensen duidelijk een veel minder bepalende rol dan enkele tientallen jaren geleden. Daarenboven hebben zowel de Nederlandse als de Belgische samenleving een proces van ontzuiling doorgemaakt waardoor de greep van de religie op het leven van mensen verminderd is.

Anderzijds blijft religie onderwerp van publiek debat. Hiervoor zijn er verschillende aanleidingen. Zo heeft het zogenaamde nieuwe-atheïsmedebat dat aangezwengeld wordt door de publicaties van Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens en in Nederland Herman Philipse (de onredelijkheid en schadelijkheid van) religie terug op de agenda gezet. Ook de atheïstische campagne die vanuit Groot-Brittannië naar Nederland en Vlaanderen is overgewaaid, zorgde voor controverse. De bijhorende slogan "Er is waarschijnlijk geen God, durf zelf te denken en geniet van dit leven" kon niet door iedereen gesmaakt worden. Dit "strijdend atheïsme" wordt door critici ook wel aangeduid als "evangelisch atheïsme" of "verlichtingsfundamentalisme". Ten tweede maakt de secularisering de (restanten van de) aanwezigheid van religie zichtbaarder, opvallender en vaak ook problematischer dan voorheen. Door de secularisering rijst bijvoorbeeld de

vraag hoe belangrijk de christelijke traditie (nog) is voor het (zelf)begrip van de Europese cultuur. Deze vraag heeft zich ondermeer gemanifesteerd in de discussie over de verwijzing naar het christendom in de Europese grondwet. Door de secularisering is het ook allerm minst nog evident om een religieuze levenshouding te ontwikkelen en uit te diepen. Het lijkt voor velen steeds moeilijker te worden om nog echt te begrijpen wat het betekent gelovig te zijn. Religie wordt immers niet zelden op basis van een eenzijdige interpretatie van verlichting en moderniteit naar het private (keuze)domein verbannen. Onder het mom van het principe van scheiding tussen kerk en staat en de neutraliteit van de overheid wordt de publieke manifestatie van religie geproblematiseerd, terwijl voor vele gelovigen de beleving van religie helemaal geen private aangelegenheid is. Op dat punt is de zichtbare aanwezigheid van de islam vaak onderwerp van debat. Dit is niet verwonderlijk: net op het moment dat de secularisering een historisch hoogtepunt bereikt, komt er een religie binnen die zich niet gemakkelijk verhoudt tot die secularisering en erg zichtbaar is. De islam is immers niet alleen een geloofsovertuiging (orthodoxie), maar bepaalt ook tal van dagdagelijkse handelingen van de gelovige (orthopraxie). Bovendien kent het nogal wat tendensen die op gespannen voet staan met de verworvenheden van de verlichting die voor velen precies het uitgangspunt zijn van de Europese cultuur en bijhorende waarden.

De aanwezigheid van de islam in onze gesecculariseerde samenleving is ongetwijfeld een van de belangrijkste factoren die maakt dat religie opnieuw een thema van maatschappelijk debat is geworden. De islamkritiek is de laatste jaren een stuk duidelijker en explicieter geworden. Het Vlaams Belang richt haar pijlen steeds meer op de islam dan op de vreemdeling, Geert Wilders is er in geslaagd om van islamkritiek een succesvolle *one-issue*-partij te maken en in Zwitserland vond eind november 2009 een referendum plaats waarin 57% van de stemmers zich uitsprak tegen de bouw van nieuwe minaretten. De aanslagen van 11 september 2001, de moord op Theo van Gogh in november 2004 en het electoraal succes van extreemrechts in Vlaanderen sinds eind de jaren '80 hebben

Patrick Loobuyck (1974) studeerde godsdienstwetenschappen aan de KULeuven en moraalwetenschappen aan de UGent. Momenteel is hij als docent verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen en als gastdocent aan de vakgroep wijsbegeerte en moraalwetenschap van de Universiteit Gent.

Filosofie

jrg. 20 nr. 5
sep/okt 2010

hierbij duidelijk als katalysator gefunctioneerd. Maar de islamkritiek is lang niet meer het monopolie van extreem- en populistisch rechts. Ook vanuit vrijzinnig, liberaal en (voormalig?) linkse hoek worden de waarschuwingen tegen de islam steeds harder geformuleerd. Auteurs als Wim Van Rooy, Benno Barnard en Geert Van Istendael hebben in dit verband het voortouw genomen in de Vlaamse media. De koran wordt op een lijn geplaatst met het nazisme en negationistische literatuur, de hoofddoek wordt gebrandmerkt als “een tactisch wapen in een kruistocht tegen de moderniteit” en met de bouw van moskeeën is de islam bezig met “het uitzetten van bruggenhoofden in een veroveringsproject”¹. Dit fenomeen beperkt zich zeker niet tot de lage landen en is ook Jürgen Habermas niet ontgaan. In zijn Nexuslezing aan de Universiteit van Tilburg op 15 maart 2008, heeft hij expliciet verwezen naar de opmerkelijke politieke ommezwaai die van heel wat progressief-linkse multiculturalisten “oorlogszuchtige liberale haviken” maakt. Terwijl de Verlichting (en vooral de universele pretentie ervan) vroeger kritisch werd bejegend door links, wordt ze nu door deze bekeerlingen als *onze* cultuur ingezet in de strijd tegen de islam².

Het gesecculariseerde Europa en het seculiere denken verhouden zich dus niet zo gemakkelijk ten aanzien van de betekenis van religie. Er wordt enerzijds terecht op gewezen dat heel wat mensen nog onvoldoende begrijpen op welke manier het westerse denken in religieuze denkkaders is geworteld. Anderzijds wordt religie (in het bijzonder de islam) steeds meer een steen des aanstoots. Religie zou aansturen op irrationeel (gewelddadig of onderdrukkend) gedrag, verdeeldheid zaaien, de integratie van minderheden in de weg staan, de democratische beginselen onder druk zetten, de wetenschap tegenwerken en indruisen tegen de mensenrechten. Dit beeld van religie als een archaïsche en gevaarlijke kracht leidt echter tot een eenzijdig debat over het nut en nadeel van religie.

Het is tegen deze achtergrond dat het recente denken van Jürgen Habermas over religie interessant is. In de lijn van José Casanova is hij ervan overtuigd dat ondanks de geloofsterugval, religie een publieke en politieke betekenis kan blijven vervullen.³ Op basis van de klassieke seculariseringsthese wordt volgens deze auteurs al te snel geconcludeerd dat religie alle betekenis voor het publiek en politiek debat zou (moeten) verliezen. Vooreerst mogen we ons niet laten misleiden door een Eurocentrische blik: in de Verenigde Staten is religie springlevend, maar ook in Afrika, Zuid-Amerika en Azië doen de traditionele wereldreligies het niet slecht. Bovendien springt naast het succes van de conservatief orthodoxe stromingen, ook de stijgende aandacht voor nieuwe religieuze en *new age* bewegingen in het oog.

Vanuit de vaststelling dat religieuze gemeenschappen blijven voortbestaan, ook in een seculiere omgeving schuift Habermas het perspectief van de postseculiere samenleving naar voren. Hiermee gaat hij in tegen de secularistische overtuiging dat religie in het kielzog van een versnelde modernisering hoe dan ook van het wereldtoneel zal verdwijnen. Anders dan de secularisten (die hij ook wel Verlichtingsfundamentalisten heeft genoemd) stelt Habermas dat ons samenleven er niet mee gebaat is als er voortdurend polemisch gereageerd wordt op religie, zodra die zich publiek manifesteert. De postseculiere houding daarentegen zoekt naar een manier waarop respect kan worden opgebracht voor religie, zonder dat hierbij de verworvenheden van de secularisering moeten worden opgegeven. De secularisering heeft de religies tot bepaalde aanpassingen gedwongen, maar hiermee is voor Habermas het verhaal niet af. Habermas stelt dat het secularisme een “complementair leerproces” door moet. Het gaat niet op dat mensen zich op voorhand afsluiten van de mogelijke betekenis die het religieuze discours met zich meedraagt. Door religie als compleet irrationeel af te schilderen doet men de religie, maar ook de samenleving, onrecht aan. Vanuit het postseculier perspectief moeten dus zowel de religies als het secularisme een inspanning doen om respectvol met elkaar te kunnen samenleven en elkaars bijdrage aan de publieke debatten ernstig te nemen.

De positieve aandacht die Habermas schenkt aan religie komt voor velen als een verrassing. Habermas heeft zich immers in het verleden ontwikkeld tot de verdediger bij uitstek van het seculiere constitutionanisme en staat geboekstaafd als een progressieve, kritische filosoof die de moderne rationaliteit en redelijkheid hoog in het vaandel draagt. Hierbij liet hij zich onverschillig of zelfs negatief uit over de waarde van religie. Er heeft zich dus een wending in het denken van Habermas voorgedaan en die situeert zich begin de jaren 2000. In wat volgt verduidelijken we eerst op welke manier religie aan bod kwam in het werk van Habermas voor 2001. Daarna schetsen we het postseculier perspectief dat hij voorstelt in zijn meer recent werk.

De verlichtingsfilosoof over religie

RELIGIE IS GEEN NIEUW THEMA voor Habermas, maar de rol die religie speelt in zijn werk evolueert doorheen de tijd. In zijn vroegere werk neemt Habermas een eerder onverschillige tot zelfs licht vijandige houding aan ten opzichte van het belang van religie in de samenleving. In zijn hoofdwerk *Theorie des kommunikativen Handelns* wordt religie voornamelijk vanuit een sociologisch perspectief bekeken als een premoderne en dus achterhaalde vorm van sociale integratie. Religie

Habermas over religie
in een postseculiere
samenleving

Patrick Loobuyck

komt, in gesprek met het werk van George Herbert Mead, Émile Durkheim en Max Weber, aan bod als een tijdelijke overgangsfase in het lineaire proces van modernisering van ons wereldbeeld en onze cultuur dat gekenmerkt wordt door rationalisering, differentiëring en onttovering.⁴ Omdat religie zich omwille van haar sacrale karakter niet zomaar laat rationaliseren en omdat religie omwille van haar omvattende waarheidsaanspraken haaks staat op de uitdifferentiëring van een objectieve, sociale en subjectieve wereld met elk zijn eigen onderscheiden geldigheidsclaims (waarheid, juistheid en authenticiteit), moet religie in dit moderniseringsproces achterblijven als een premodern en nu betekenisloos restverschijnsel.⁵

In de jaren tachtig en negentig matigt Habermas zijn toon en gaat hij op constructieve wijze in dialoog met theologen en godsdienstfilosofen. Het thema religie duikt ook op in enkele losstaande artikels, soms zijdelings soms uitvoerig en in 2002 verschijnt de bundel *Religion and Rationality* (voortaan RR) waarin Eduardo Mendieta een aantal teksten van Habermas over religie samenbrengt en waarin Habermas over het thema geïnterviewd wordt.⁶ Ondanks de toegenomen aandacht voor religie, ook als gesprekspartner, is de positiewijziging van Habermas op dat moment vrij beperkt. Hij erkent nu wel dat religie een rol heeft die de filosofie niet kan opnemen, maar hij zal deze rol voornamelijk beperken tot het verstrekken van een existentiële troost, waaraan de mens in het licht van het lijden dat hem overkomt behoefte zou kunnen hebben.⁷

Hoewel religie hier dus een existentiële functie krijgt in de private sfeer, zal Habermas de publieke rol van religie en de mogelijke cognitieve bijdrage van religie in morele en politieke kwesties nog steeds minimaliseren. Het is dan ook niet verwonderlijk dat religie in *Faktizität und Geltung* (1992), zijn hoofdwerk over recht en democratie, geen aandacht krijgt alhoewel het politiek filosofisch debat over de plaats van religie in het publieke en politieke debat al een aanvang had genomen.⁸

De wending

HABERMAS HEEFT IN DE LAATSTE JAREN het geweer echter meer uitdrukkelijk van schouder veranderd en laat zich nu opmerken door een volgehouden en vooral *positieve* aandacht voor religie. Hij erkent nu uitdrukkelijk de legitieme plaats van religie in het publieke domein, wijst op het betekenispotentieel van de religie en beklemtoont de mogelijk verrijkende verhouding en wisselwerking tussen geloof en rede.

De terroristische aanslagen van 11 september 2001 zijn hierin waarschijnlijk van belang geweest. Het is alsof deze gebeurtenis Habermas heeft overtuigd van

de filosofische en sociaal-politieke urgentie om het thema van de religie (opnieuw) ter sprake te brengen, het een legitieme plaats te geven in de samenleving en het in de geseculariseerde politieke filosofie niet al te makkelijk onder de mat te vegen. In zijn rede *Glau-ben und Wissen* (2001) die hij naar aanleiding van de *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* op 14 oktober 2001 (kort na de aanslagen dus) heeft gehouden, wijst hij niet alleen op het belang van wederzijdse tolerantie tussen religieuze en seculiere levensfilosofieën maar ook op het feit dat seculiere samenlevingen zullen moeten leren omgaan met de blijvende aanwezigheid van religie. Hij pleit er in deze rede dan ook voor dat onze politieke cultuur een *gelijke afstand* zou bewaren tegenover zowel de seculiere als de religieuze denkbeelden. Daarom stelt Habermas voor om de gewenste democratische samenleving te karakteriseren als een *postseculiere samenleving*.⁹



Habermas en Ratzinger

De voorbije jaren gaf Habermas op heel wat plaatsen interviews en lezingen over religie in de publieke ruimte en de constitutieve betekenis van de religie voor onze cultuur. Zo hield hij in maart 2005 in San Diego, waar hij in het bijzijn van de Japanse keizerlijke familie met de Kyotoprijs gehuldigd werd voor zijn complete levenswerk, de lezing *The public role of religion in secular context*. Habermas gaf over dit onderwerp ook de drukbijgewoonde Nexuslezing in maart 2008 in Tilburg, waarvan de tekst in het vijftigste nummer van het tijdschrift *Nexus* is opgenomen.

Die idee van een postseculiere samenleving is het meest uitgewerkt in zijn boek *Zwischen Naturalismus und Religion*¹⁰ (voortaan ZNR). In dit boek onderzoekt Habermas het verband tussen naturalisme, religie en democratische politiek. Naast Habermas' bijdrage aan de veelbesproken dialoog met kardinaal Ratzinger (huidige paus Benedictus XVI) in januari 2004¹¹ bevat

Habermas over religie
in een postseculiere
samenleving
Patrick Loobuyck

dit boek ook zijn artikel over de plaats van religie in de politieke sfeer en de publieke ruimte.¹²

In 2006 was Habermas' werk over religie ook het thema van een meerdaags symposium in Oostenrijk en naar aanleiding daarvan heeft Habermas nog een grondig en zeer uitvoerig essay over het onderwerp geschreven.¹³ Telkens beklemtoont Habermas dat de seculiere natuur van de democratische rechtsstaat niet impliceert dat religie zomaar uit de samenleving kan of mag gebannen worden. Onze cultuur van mensenrechten, democratie, vrijheid en gelijk respect is immers schatplichtig aan een christelijke erfenis en het zou fout zijn ons van deze bron van solidariteit en betekenis af te snijden. Anders dan voorheen blijft het belang van religie niet langer beperkt tot het existentiële stutten van het individu in zijn private sfeer. Religie wordt nu ook ernstig genomen als gesprekspartner voor de geseculariseerde rede waarbij beide, doorheen een complementair en publiek leerproces, open moeten staan voor elkaars cognitieve inbreng.

Het postseculiere perspectief

IN GROTE LIJNEN KUNNEN WE Habermas' recente werk als volgt samenvatten. Habermas stelt vast dat er in onze cultuur twee belangrijke, maar dikwijls conflicterende tendensen aanwezig zijn. Aan de ene kant is er het *naturalisme*, de tendens om de hele werkelijkheid te reduceren tot de fysische werkelijkheid die op een wetenschappelijke manier bestudeerd en op een instrumentele manier gemanipuleerd kan worden. Ook het menselijke subject zelf wordt steeds meer op die objectiverende manier benaderd.

Aan de andere kant is er een *heropleving van religie*, die Habermas interpreteert als een tegenreactie op de eenzijdigheid van de naturalistische *Weltanschauung*. Versnelde en doorgedreven rationaliseringsprocessen bedreigen immers de integriteit van onze leefwereld – een thema dat al in zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* aan de orde werd gesteld. Bovendien kunnen de techniek, de globalisering, en de toenemende culturele diversiteit traditionele sociale verbanden ondermijnen en desoriënterend werken voor het individu. In deze context verschijnt religie voor sommigen als een houvast en een bron van zingeving (ZNR: pp. 119-123).¹⁴ Deze analyse duidt het wereldwijde religieuze fundamentalisme als een uitgesteld gevolg van gewelddadige kolonisering en mislukte dekolonisering, en van een ontwortelende (want te snelle) modernisering van tot voor kort traditionele gemeenschappen. Dit effect wordt versterkt door de afwezigheid van compensatie voor de grote groep verliezers van die versnelde economische en culturele globalisering. Diezelfde verklaring geldt ook voor de religieuze heropleving in de VS, die Habermas associeert met het

gebrek aan een sociaal vangnet in de neoliberal georganiseerde Amerikaanse samenleving.

Naar aanleiding van de aanwezigheid van deze twee perspectieven rijst de vraag naar de verhouding tussen onze democratische politieke cultuur enerzijds en deze beide maatschappelijke tendensen anderzijds. Deze vraag is prangend omdat het bestaan van beide stromingen steeds vaker leidt tot een gepolariseerde samenleving. Dit blijkt onder meer uit de maatschappelijke discussies over ethische kwesties zoals euthanasie, onderzoek op embryo's of genetische manipulatie. Maar denken we ook aan de debatten over hoofddoeken, het ritueel slachten van dieren, creationisme/evolutie, erkenning van moskeeën en moslimscholen, de toetreding van Turkije tot de Europese Unie en bij uitbreiding de hele discussie over de plaats van religie (veelal de islam) in de multiculturele samenleving.

Om een adequaat politiek antwoord te vinden op de toenemende polarisering moeten we volgens Habermas voorbij het secularisme dat de plaats van religie in de samenleving miskent of bestrijdt. Hij schuift een *postseculier* perspectief naar voor dat een gelijke neutraliteit nastreeft ten aanzien van zowel de seculiere als religieuze (waarheids)claims. Dit impliceert volgens Habermas ook dat zowel de seculiere als de religieuze tradities *elkaar* ernstig moeten nemen en er sprake moet zijn van een *wederzijdse* tolerantie. Dit vereist een wederzijdse luisterbereidheid in een gezamenlijk en *complementair leerproces* (ZNR: p. 116).

De religieuze zijde heeft de taak een *reflexieve religie* te ontwikkelen (ZNR: pp. 141-6). Dit betekent niet dat de religie haar eigen geloofswaarheden moet opgeven. Dit betekent wel, ten eerste, dat religie godsdienstvrijheid moet erkennen en ruimte moet laten voor redelijke onenigheid over geloofswaarheden. Ten tweede moet religie de autonomie van de seculiere wetenschap erkennen en ervoor zorgen dat geloofsovertuigingen en wetenschappelijke kennis elkaar niet tegenspreken. Ten derde moet religie erkennen dat de politieke orde in een moderne pluralistische samenleving gebaseerd is op de prioritaire en universele waarden van vrijheid en gelijkheid. Deze waarden moeten door de religie geïnternaliseerd worden in die zin dat ze op reflexieve wijze gereconstrueerd moeten worden uit de overgeleverde geloofswaarheden (ZNR: p. 144). Habermas is er zich van bewust dat deze aanpassingen door veel religies als een pijnlijk leerproces ervaren werden/worden. Het katholicisme heeft zich pas op het Tweede Vaticaans Concilie echt voor het liberalisme en de democratie uitgesproken en sommige (groepen binnen) religies – Habermas noemt de islam expliciet – moeten dit leerproces nog helemaal doormaken.¹⁵ Echter alleen als de religie aan deze vereisten voldoet, kan ze ernstig worden genomen in het postseculiere politieke debat en haar politieke relevantie bewaren.

Aan seculiere zijde moet het naturalisme evolueren

naar een *postmetafysisch denken* (ZNR: pp. 146-150). Filosofen moeten de seculiere traditie op reflexieve wijze opnemen en de politieke relativiteit van haar metafysische aanspraken erkennen. Dat vereist, ten eerste, dat het naturalisme afstapt van de scientistische reductie van de werkelijkheid tot een doodse reeks van causaal gedetermineerde interacties. Naast de empirisch-instrumentele rationaliteit moet ook een moreel-praktische redelijkheid worden erkend. Ten tweede moeten naturalisten erkennen dat ze de irrationaliteit van religieuze wereldbeelden niet kunnen aantonen. Religie is in die zin *niet onredelijk* en moet niet worden beschouwd als een achterhaald fenomeen dat gedoemd is om te verdwijnen. Meer nog, religies moeten erkend worden als bewaarplaatsen voor betekenissen die nog niet uitputtend vertaald zijn in seculier filosofische taal of die doorheen het moderniserings- en rationaliseringsproces verloren gegaan zijn (ZNR: p. 115; RR: p. 162).

De eenzijdige en exclusief secularistische *Selbstverständniss der Moderne* moet reflexief overschreden worden. Een adequate genealogie van de seculiere rede maakt bovendien duidelijk dat ze veel van haar fundamentele waarden en betekenissen heeft ontleend aan de grote wereldreligies. Het zou daarom onverstandig zijn om ervan uit te gaan dat het semantisch potentiaal van religies in de huidige context restloos uitgeput zou zijn. In tegendeel, ook vandaag hebben religieuze tradities zeggingskracht als het gaat over morele intuïties die te maken hebben met de kwetsbaarheid van de mens en van het menselijke samenleven. Bijvoorbeeld inzake de discussies over eugenetica en klonering en over de menselijke natuur in het algemeen, ziet Habermas een mogelijke bijdrage vanuit de religie. Niet de vraag of God de wereld werkelijk geschapen heeft in zeven dagen is belangrijk, wel de vraag wat de scheppingsgedachte ons kan leren over de gelijke en intrinsieke waarde van mensen. Dit laatste is immers een vertaalbare betekenis die ook seculiere burgers kan aanspreken. De Bijbelse taal die de mens voorstelt als geschapen naar beeld en gelijkenis van God, drukt volgens Habermas een diep menselijke intuïtie uit die ook areligieuze mensen kan aanspreken.¹⁶

Habermas verwerpt dus zijn vroegere visie op religie als een geheel van archaïsche en anachronistische overblijfselen uit een pre-modern tijdperk. Het volstaat dan ook niet langer om religies enkel op een vrijblijvende manier te tolereren als restanten die enkel voor de gelovigen in kwestie nog een betekenis hebben. Tolerantie vereist daarentegen een actief engagement dat de inhoudelijke en constitutieve betekenis van religie – zowel voor individuen als voor de samenleving – ernstig wil nemen (ZNR: p. 149).

Geloof en rede

DIT ALLES HANGT SAMEN met een ruimere thematiek in het werk van Habermas, namelijk het verband tussen geloof en rede. Doorheen zijn werk lijkt Habermas er steeds vanuit te gaan dat er een grote discursieve *continuïteit* bestaat tussen het religieuze discours en de seculiere filosofie. Habermas stelt dat de filosofie in belangrijke mate een conceptualiserings- en rationaliseringsproces is van universele betekenissen die eerder via de religie werden aangebracht. Hij beschouwt de filosofie als een soort reddingsoperatie om de semantische betekenissen die in religies in een particuliere dogmatiek besloten liggen, voor iedereen te ontsluiten. Die opvatting bracht hij al in de *Theorie des kommunikativen Handelns* naar voren in het hoofdstuk over *Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen*.¹⁷ Het gaat daar echter nog voornamelijk over de verschuiving van de morele autoriteit van het heilige naar de morele autoriteit van het communicatieve handelen. In zijn recentere teksten gaat het niet meer zozeer over het verdwijnen van God uit de samenleving en over de verschuiving van de bron van motivatie en autoriteit inzake recht en moraal, maar vooral over de blijvende betekenis van oorspronkelijk religieuze verwoordingen. Habermas onderlijnt dat de (vertalings)taak van de filosofie nog niet ten einde is en op de vraag of de rede ooit alles zal kunnen vertalen en de religie haar betekenisgevende rol ooit uitgespeeld zal zijn, antwoordt Habermas “*I don’t know*” (RR: p. 163). Tot op vandaag is er volgens Habermas echter nog steeds origineel betekenispotentieel in het religieuze discours dat ontsloten kan worden. In een dialoog met filosofen-Jezuiten van de *Hochschule für Philosophie der Jesuiten* in München in januari 2007 houdt hij een pleidooi voor wat hij noemt “een bewustzijn van dat wat ontbreekt”.¹⁸ Dit verwijst niet alleen naar datgene wat we verliezen wanneer de religie als bron van betekenis en motivatie weg zou vallen of buiten spel geplaatst zou worden. Habermas wijst ook op het belang van het religieuze bewustzijn zelf dat gerechtigheid nog niet gerealiseerd is – en het misschien nooit helemaal gerealiseerd kan zijn. Religies kunnen bijdragen aan het besef dat we als mensen steeds met een tekort zullen moeten leven maar dat het niettemin mogelijk en waardevol is om zich te engageren voor meer gerechtigheid en het goede leven.

Habermas als eye-opener

IN ZIJN RECENTE TEKSTEN pleit Habermas ervoor om religie ernstig te nemen en om ze niet bij voorbaat van het debat uit te sluiten. De religie moet zich laten uitdagen door de rede en met die rede in gesprek gaan. Een religie die elk contact met de menselijke redelijkheid

Filosofie

jrg. 20 nr. 5
sep/okt 2010

Habermas over religie
in een postseculiere
samenleving

Patrick Loobuyck

verliest, is inderdaad gevaarlijk en kan ontsporen in het tegendeel van wat menselijk is. Omgekeerd echter moet ook de rede zich niet op voorhand van het betekenispotentieel van de religie afsluiten. “Seculiere burgers mogen niet *a fortiori* uitsluiten dat ook religieuze uitspraken semantische inhouden en zelfs verzwegen overtuigingen van henzelf kunnen bevatten, die na een vertaling in een openbare gedachtewisseling kunnen worden ingebracht.” Het is volgens Habermas dan ook niet verstandig om als “democratische staat de polyfone complexiteit van de publieke stemmende diversiteit” overhaast terug te dringen. Dit zou de samenleving “wel eens van de schaarse hulpbronnen van de zin- en identiteitsverlening” kunnen beroven¹⁹.

In plaats van de stelling dat religie door secularisering zal verdwijnen, bepleit Habermas een dialogische co-existentie tussen religieuze en niet-religieuze tradities en invalshoeken. Er is daarom niet alleen nood aan een genuanceerd debat over religie, maar ook *met* de religie. Wat betreft de politieke filosofie pleit hij vanuit het postseculier perspectief voor een theorie die gelijke afstand houdt tussen religie en secularisme. Er is ondertussen al heel wat over de benadering van Habermas verschenen: commentaren, verfijningen, kritieken. Over de habermasiaanse voorstelling van de postseculiere samenlevingen valt inderdaad te discussiëren²⁰, maar ze is wat ons betreft alvast een interessante *eye-opener* voor atheïsten en bij uitbreiding voor heel wat seculiere burgers die op zoek zijn naar een manier van samenleven waarin mensen als burger respect opbrengen voor het (on)geloof van de ander. Habermas is ervan overtuigd dat een exclusief (uitsluitend) humanisme niet de enige optie is en biedt een tegengewicht voor het “strijdend” en “fundamentalistisch” atheïsme. De poging om welwillender om te gaan met het fenomeen religie dan heel wat atheïsten die recent op het voorplan traden, is zonder meer moedig en interessant.

Noten

- 1 Barnard, B.; Van Rooy, W. & Sanctorem, J. (2009, 10 september). ‘Zomaar een lapje stof? De hoofddoek als wapen tegen de moderniteit.’ In De Standaard. Zie ook Barnard, B. & Van Istendael, G. (2008, 2 februari). ‘Bericht aan weldenkend links. Waarom wij het hoofddoekenverbod verdedigen.’ In De Standaard; Van Rooy, W. (2008). De malaise van de multiculturaliteit. Leuven: Acco.
- 2 Habermas, J. (2008). ‘Een ‘postseculiere’ samenleving: wat betekent dat?’ In Nexus 50, pp. 279-291, pp. 288-9.
- 3 Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. Chicago/London: The University of Chicago Press; Habermas. ‘Een ‘postseculiere’ samenleving: wat betekent dat?’, pp. 281-2.
- 4 Habermas, J. (1981). Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1 Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 205ff.; Ibid. Band 2 Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhr-

kamp, pp. 69-169.

- 5 Habermas, J. (1971). ‘Wozu noch Philosophie?’ In id., Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 29-30.
- 6 Habermas, J. (2002). Religion and Rationality. Cambridge: Polity Press.
- 7 Habermas, J. (1991). ‘Zu Max Horkheimers Satz: “Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel”’. In Texte und Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 110-126, p. 125.
- 8 Zie onder meer Ackerman, B. (1989). Why Dialogue? In Journal of Philosophy 86, 1, pp. 5-22; Audi, R. (1989). ‘The separation of church and state and the obligations of citizenship’. In *Philosophy and Public Affairs* 18, pp. 259-296; Perry, M.J. (1991). *Love and power: the role of religion and morality in American politics*. Oxford: Oxford University Press; Greenawalt, K. (1988). Religious convictions and political choice. New York: Oxford University Press.
- 9 Habermas, J. (2001). Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 10-15 (Ned. vert. in Geloof en weten en andere politieke essays. Amsterdam: Boom, 2009, pp. 130ff.)
- 10 Habermas, J. (2005). Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 11 Zie Habermas, J. & Ratzinger, J. (2005). Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder (Ned. Vert.: Dialektiek van de secularisering. Over rede en religie, Klement/Pelckmans, 2009)
- 12 Hoofdstuk 5: ‘Religion in der Öffentlichkeit’. Zie ook Habermas, J. (2006) ‘Religion in the public sphere’, in European Journal of Philosophy 14, 1: 1-25. (Ned. vert. in Geloof en weten en andere politieke essays. Amsterdam: Boom, 2009, pp. 142ff.)
- 13 Habermas, J. (2007) ‘Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen’, in Langthaler, R. & Nagl-Docekal, H. Jürgen Habermas über Religion Glauben und Wissen. Ein symposium mit Jürgen Habermas. Wien/Berlin: Oldenbourg Verlag, pp. 366-414.
- 14 Zie ook Habermas, J. (2003). ‘Fundamentalism and terror – A dialogue with Jürgen Habermas’. In Borradori, G. Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: Chicago University Press, pp. 25-43, p. 31-3; Habermas, J. (2004). Der gesplittene Westen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 19-20.
- 15 Habermas, ‘Een ‘postseculiere’ samenleving: wat betekent dat?’, p. 290.
- 16 Habermas, J. (2003). The future of human nature. Cambridge: Polity, p. 114; Habermas, Glauben und Wissen.
- 17 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, pp. 118ff.
- 18 Habermas, J. (2008), ‘Ein Bewußtsein von dem, was fehlt’. In Reder, M. & Smidt, J. (eds.). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 26-36. en Id., ‘Eine Replik’, pp. 94-107.
- 19 Habermas. ‘Een ‘postseculiere’ samenleving: wat betekent dat?’, p. 291.
- 20 Voor een kritische studie zie Loobuyck, P. & Rummens, S. (2009), ‘De uitdaging van het postseculiere perspectief. Jürgen Habermas over religie en de publieke rede’. In Tijdschrift voor Filosofie, 71, 2, pp. 331-360.

Kritische beschouwingen bij Habermas' theorie over de religie in de publieke sfeer

Filosofie
jrg. 20 nr. 5
sep/okt 2010

Dr. Jean-Marc Piret

Inleiding

HET GEBEURT NIET ZELDEN dat intellectuelen die tijdens hun leven weinig met religie hadden of er ronduit negatief en afwijzend tegenover stonden, op hun oude dag toch nog op een eigenwijze manier vroom worden. Als filosofen zich op latere leeftijd naar de religie toewenden, veruiterlijkt die vroomheid zich meestal niet in godvrezende piëteit en trouwe kerkgang, hoewel ook dat niet geheel valt uit te sluiten. Zoals het filosofen betaamt, worden zij dan meestal op een reflexieve manier godsdienstig, door zich in hun filosofie open te stellen voor de religieuze dimensie van het menselijke bestaan. Die filosofische religiositeit kan zich negatief manifesteren zoals bij de oude Max Horkheimer, als religieuze hunkering naar het afwezige 'ganz Andere', dat nooit bereikt kan worden; een verlangen naar waarheid, goedheid en schoonheid, het ultieme thuiskomen dat hier en nu niet zal plaatsvinden.¹ Dat bewustzijn van het afwezige goede vormt dan de mogelijkheidsvoorwaarde van een negatieve theologie en van het bidden in een wereld zonder God.

Ook de grote dichter en satiricus Heinrich Heine, die in zijn tijd in Duitsland een prominent vertolker

was van de godsdienstkritiek van de Verlichting, werd aan het eind van zijn leven religieus. Heine verweert zich in een brief van juni 1850 tegen de katholieke en lutherse recuperatiepogingen van zijn late religiositeit: het waren gedachten die mij tot de godsdienst brachten aldus Heine, en niet de "fosforwalmen van de geloofspis".² Die ferme afwijzing van de geïnstitutionaliseerde confessionele santenkraam illustreert dat Heine ook na zijn religieuze "Wende" niet terug komt op de verlichte godsdienstkritiek die de religie ideologisch onmaskert als priesterbedrog, als valse troost en projectie van on vervulde aardse verlangens. Maar er bestaan nu eenmaal levenservaringen van lijden, eindigheid en vertwijfeling waar de handelende mens niets aan kan veranderen en die ook met maatschappijkritiek en sociaalreformistische politiek niet te verhelpen zijn. Wat de late Heine mild stemt jegens het geloof van de gewone man, is diens intuïtieve inzicht dat religie niet te reduceren valt tot datgene wat er ideologiekritisch terecht kan op afgedongen worden, dat ze daarnaast ook een historisch gegroeide cultuur is van de adequate omgang met wat de mens in strenge zin niet ter beschikking staat en waar hij mee te leven heeft.³ Wanneer het aan komt op weeklagen en troost zoeken bij onverdiend lijden of dank zeggen voor het levensgeluk dat ons toevalt, is er geen seculiere instantie bevoegd om de lamentaties en dankzeggingen in ontvangst te nemen. De mens dient dan terug te vallen op zijn geloof of op zijn niet-godsdienstige levensbeschouwing, weze die agnostisch, atheïstisch, ingebed in een neo-stoïcijnse levensfilosofie of wat dies meer zij. En omdat de intellectueel het in deze ook niet beter weet dan de gewone man, staat het ook hem vrij om, bij gebrek aan een overtuigende zelfgeconstrueerde levensfilosofie, terug te keren tot het geloof van zijn voorouders en dit te doen in volle bewustzijn van de contingentie en relativiteit van elke bijzondere religieuze overlevering.

Ook Jürgen Habermas heeft zich in zijn recente geschriften gedickeerd de religie toegewend. Ondanks dat Habermas zich onlangs liet ontvallen dat hij weliswaar oud, maar nog niet vroom geworden is, blijkt zijn interesse voor de religie de veruiterlijking van een filosofische bewustwording van een fundamen-



Horkheimer en Habermas

Dr. Jean-Marc Piret is hoofddocent Rechtsfilosofie aan de Juridische Faculteiten van de Erasmus Universiteit Rotterdam en de Vrije Universiteit Brussel.