

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

ANTON VAN HARSKAMP

EEN NIET-SECULIERE POLITIEKE THEORIE...?

Krisis, 2008, Issue 1

Bestaat dat, een niet-seculiere politieke theorie? Jazeker! Veit Bader heeft zo'n theorie ontworpen. Die theorie heeft hij uiteengezet in een boek dat handelt over de volgens hem hoogst urgente vraag hoe democratische samenlevingen met religies om zouden moeten gaan; in jargon gezegd, hoe van private instituties tot aan de staat toe *governance* van religieuze diversiteit zou moeten plaatsvinden.

In dit boek geeft hij onder meer aan waarom hij op politiek-filosofisch en ethisch terrein geen secularist is. Hij keert zich tegen de vaak antireligieuze opvattingen van politieke filosofen over religie. Hij keert zich tegen de gedachte dat secularisme noodzakelijk is in visies op staat en *civil society*, tegen de idee dat religie alleen een private zaak dient te zijn en tegen de gedachte dat een strikte scheiding tussen religie aan de ene kant en staat en samenleving aan de andere kant zelfs maar mogelijk is (en geeft aan dat in staten waar die scheiding verondersteld wordt, in Frankrijk en de VS bijvoorbeeld, de idee van strikte scheiding een illusie is). En in de theorie die hij ontwikkelt, geeft hij niet alleen aan religies, maar ook aan niet-democratische, fundamentalistische groepen de speelruimte om hun eigen werelden te scheppen (vgl. Bader 2007: 62 e.v., 112 e.v., 137, 190). Zijn theorie is ook nog eens sterk normatief, zoals christelijke politieke theorieën dat bijvoorbeeld waren, en heeft volgens hemzelf dan ook 'sterke wortels' in de katholieke en protestantse sociale en politieke leer (2007: 200).

Een wat merkwaardige vraag kan nu opkomen: hebben we hier te maken met een religieuze of 'religionistische' – dat wil zeggen een met religie gepreoccupeerde – politieke theorie? Die vraag is meer dan merkwaardig, die is absurd. En toch, hoe absurd ook, de vraag is terecht wanneer we bedenken dat begrippen die te maken hebben met 'het seculiere' doorgaans negaties zijn van begrippen die met 'het religieuze' van doen hebben. Bader brengt zelf, in het spoor van sociaaltheoreticus Niklas Luhmann, naar voren dat het alleen vanuit het perspectief van religie zinnig is om van 'seculier' te spreken, niet vanuit het perspectief van de sociale wetenschap (Bader 2007: 48). Volgens Bader en Luhmann zijn 'het religieuze' en 'het seculiere' elkaar waarnemende en elkaar negerende *other sides*. Hetgeen inhoudt dat de negatie die in de term 'niet-seculier' ligt, oplevert dat 'niet-seculier' gelijk staat aan 'religieus' en 'niet-secularistisch' aan 'religionistisch'. Deze gevolgtrekking ligt dus in de lijn van Baders argumentaties.

Dus: een religieuze of 'religionistische' politieke theorie? Nee, toch niet. We hebben te maken met een gewone politieke theorie. Dat is niet zozeer het geval omdat Bader in de eerste regels van zijn voorwoord belijdt *religiös unmusikalisches* te zijn. Maar dat is het geval omdat hij alleen om 'morele redenen van rechtvaardigheid' (2007: 14) een normatief model ontwerpt voor de regulering van het pluralisme van religies in een samenleving. Het is een model waarin de rechten, de vrijheden en zelfs de soevereiniteit van georganiseerde religieuze groepen wordt gegarandeerd. Ook wordt de mogelijkheid tot ontplooiing van cultureel-religieuze macht van deze groepen erkend. Bovendien kan met dit model, waarin met behulp van een liberale minimale moraliteit die een niet-religieuze staat erop na moet houden, recht worden gedaan aan de kwetsbaren en bedreigden binnen die religieuze groepen, zoals vrouwen en kinderen. Dat model noemt hij 'associatieve democratie' (2007: 20, 30, 177, 189, 220 e.v. en passim). Het grootste deel van het boek bestaat uit het geven van redenen waarom instituties en beleid in westerse samenlevingen naar dit model heringericht zouden moeten worden (2007: 21). Wat dat laatste betreft, deze relatief nieuwe politieke filosofie van Veit Bader is dus niet alleen sterk normatief, ze lijkt ook nog eens een oproep te behelzen tot praktisch-politieke arbeid.

Laten we Baders visie op ‘het seculiere’ en ‘het religieuze’ eens nader bekijken. Volgens Bader doorziet de traditionele politieke theorie niet de consequenties van het gegeven dat religies, in plaats van te verdwijnen, steeds grotere sociale en politieke betekenis krijgen. Ze doorziet niet de problematische urgentie van religieuze diversiteit. Ook houdt de traditionele politieke theorie er volgens hem verkeerde ideeën op na over de verhouding tussen religie, staat en samenleving. De gedachte bijvoorbeeld dat religie een apart domein is dat niets te maken heeft met staat, samenleving en algemene cultuur is volgens hem fout. Al was het maar omdat in werkelijkheid de ‘uitdifferentiëring’ nooit tot een volledige scheiding tussen religie en die andere maatschappelijke systemen heeft geleid. Ook zou de politieke theorie niet echt goed begrijpen wat de dreiging van fundamentalisme is (2007: 21, 291). Men zou of die dreiging niet waarnemen, of de neiging hebben fundamentalisme alleen maar te bestrijden in plaats van te proberen middelen te vinden waarmee de dreiging van het fundamentalisme afgezwakt kan worden, bijvoorbeeld door fundamentalistische groepen in de samenleving ruimte te geven en tegelijk hun gevaarlijke dimensies in te dammen.

Bader claimt uiteraard wél zicht te hebben op de dreigingen en de positieve kansen van publieksreligieuze diversiteit. In het eerste deel van zijn boek verwerpt hij dan ook de twee mythen die zijns inziens de betekenis en publieke werking van religie voor de samenleving relativiseren. Die mythen zijn de secularisatiethese en de leer van de scheiding van staat en religie. We concentreren ons nu op Baders ontmythologisering van de secularisatiethese, een ontmythologisering die voor hem een legitimerende basis legt voor een theorie van *governance* van religieuze diversiteit.

De secularisatiethese, de aanname dat er onder de condities van de moderniteit een geleidelijk proces van cultureel, sociaal en politiek betekenisverlies van religie plaatsvindt, is volgens Bader fout. Om maar enkele van zijn bezwaren te noemen: de these zou ten onrechte een lineaire vervalsgeschiedenis schetsen; zij zou empirisch niet kloppen, aangezien religies juist een steeds grotere rol zijn gaan spelen; ambivalent zijn, want het verval kan ook als een voortgang van beschaving geschetst worden; geen verklaringen geven voor een mogelijk betekenisverlies van

religie; en de these zou ten onrechte een situatie veronderstellen, ergens in het verleden, waarin de religie wel een allesbeheersende positie had. Bovendien zou een deel van de these, namelijk de privatiseringsgedachte, de gedachte dat religie meer een privézaak en minder een publieke zaak wordt, een puur contingent en niet noodzakelijk verlopend gebeuren zijn.

Bader meent verder dat de these ten onrechte veronderstelt dat er een beschrijving van religie als zodanig gegeven kan worden, een beschrijving die in de meeste versies van de secularisatiethese een westers, zelfs protestants vooroordeel verraadt. De these zou namelijk veronderstellen dat een subjectieve gerichtheid van het individu op het goddelijke kenmerkend is voor religie (vgl. 2007: 40, 43-44). Terwijl, aldus Bader, beschrijvingen van religie ‘policontextueel’ zouden moeten zijn, zodat het niet mogelijk is om een beschrijving of definitie van religie als zodanig te geven.

Het is merkwaardig dat Bader vervolgens toch kiest voor een aan Luhmann ontleend concept van religie, aangezien dit concept zelfs een functionele definitie van religie is. Volgens Luhmann wordt in religie de functie van het communiceren van zin vervuld, er worden antwoorden gezocht naar datgene wat in het leven onbepaalbaar is en toch invloed heeft. Deze functie, die menselijk gezien vervuld moet worden, wordt niet vervuld in andere maatschappelijke systemen. Religie is volgens Luhmann een maatschappelijk-cultureel deelsysteem, gescheiden (‘uitgedifferentieerd’) van andere systemen als economie, politiek en recht. Binnen dit deelsysteem vindt communicatie over ‘zin’ plaats, waarbij die communicatie geleid wordt door de code ‘immanentie – transcendentie’ (Luhmann 2000: 77 e.v., 127-128, 140 e.v.).

Het is merkwaardig dat Bader deze beschrijving van de kern van religie gebruikt. Ten eerste omdat dit impliceert dat hij ervan uitgaat dat er een voor alle mogelijke religies geldende kern bestaat. Ten tweede omdat Luhmanns suggestie dat religie een totaal ‘uitgedifferentieerde’ functie vervult, niet in overeenstemming is met Baders eigen inzicht dat differentiëring nooit volledig en altijd gradueel is. Ten derde omdat juist die code ‘immanent – transcendent’ een gerichtheid verraadt op de

bekende monotheïstische religies. Ten vierde omdat, indien men al zo'n omvattende beschrijving van religie zou willen geven, het voor een auteur als Bader die sterk het accent legt op de institutionele dimensies van religies, het veel meer voor de hand gelegen zou hebben om de code 'immanent – transcendent' te vervangen door de code 'verlosten' of 'geredden', versus 'onverlosten' of 'verdoemden'. Dit laatste punt werd onlangs ook door godsdienstsocioloog Peter Beyer naar voren gebracht. Beyer werkt net als Bader met Luhmanns religiebeprijp, maar dan vanuit het sociologisch inzicht dat de code in religie er een zal moeten zijn die bepaald wordt door interne differentiëring in religies, dat wil zeggen door de onderscheiding van de eigen ware religie en de niet-eigen niet-religie of valse religie. Dit houdt in dat de religieuze code bepaald wordt door, platvloers gezegd, de 'wij- versus zijgedachte', de gedachte dat er mensen zijn die erbij horen en die verlost (zullen) worden aan de ene kant en mensen die er niet bij horen en die verdoemd (zullen) zijn aan de andere kant (Beyer 2006: 43 e.v., 79 e.v.).

Laten we nu Baders kritiek op de secularisatiethese nader bekijken. Bijna iedereen die vandaag de dag een beetje weet heeft van de opvattingen die in intellectuele milieus leven, deelt de bezwaren tegen de secularisatiethese die Bader aanvoert. Zowel de gedachte dat religie terug is – of nooit echt weg is geweest – als de gedachte dat religie een factor van betekenis in de samenleving is, behoren tot de wijsheden van de dag.

Maar de seculariseringstheorie wordt te gemakkelijk verworpen. De ideologische achtergronden van oude versies van de these mogen fout zijn, bijvoorbeeld de gedachten van een lineaire vervals- of emancipatiegeschiedenis van de religie, en ook de gedachte dat sociaalstructurele differentiëring als vanzelf betekenisverlies van religie inhoudt moge niet kloppen, maar het gegeven dat secularisering als sociaal betekenisverlies van religie voor het westen adequaat de oppervlakte kan beschrijven van de recente ontwikkeling van religie in de samenleving blijft overeind. Het is evident, schreef Charles Taylor pas nog, "[...] that a decline in belief and practice has occurred, and beyond this, that the unchallengeable status that belief enjoyed in earlier centuries has been lost. This is the major phenomenon of "secularization" (Taylor 2007: 530).

Secularisering betekent volgens Taylor niet dat religie aan het verdwijnen is. Integendeel, het religieuze verlangen blijft, een nieuw soort religiositeit lijkt in het westen zelfs in opkomst. Het gegeven dat er zowel sprake is van secularisering als van een groei van religiositeit, wijst er echter op dat er zich in het westen een moeilijk te begrijpen complex patroon van schijnbaar tegenstrijdige tendensen aan het aftekenen is, een patroon van gelijklopende secularisering en sacralisering. Aan de ene kant zien we het verval van die geloofsvormen en praktijken waarin verondersteld wordt dat het goddelijke en zijn vertegenwoordigers op aarde ordenend en bepalend zijn voor het leven, aan de andere kant zien we, zowel binnen als buiten de bestaande religieuze gemeenschappen, expressivistische en spirituele religieuze praktijken groeien (vgl. Heelas en Woodhead e.a. 2004: 77 e.v.). Dit laatste, kortweg de transformatie van religie naar spiritualiteit, betekent niet dat de relatief nieuwe vormen van religieuze spiritualiteit in het geheel niet in instituties en organisaties voorkomen, zoals Bader terecht inziet (2007: 44). De transformatie van religie en het verdwijnen van Taylors *unchallengeable status* van religie hebben wel gevolgen. Ten eerste, juist door het steeds manifester wordende pluralisme van individualiserende religies, nestelt de diversiteit zich als het ware in de hoofden van de gelovigen, waardoor elke religie in aanzet kwetsbaar en intern fragiel wordt gemaakt. Ten tweede heeft deze transformatie tot gevolg dat religie niet langer intrinsiek verbonden is met de *civilizational order* of met een politieke identiteit (Taylor 2007: 492). En ten derde houdt de transformatie in dat tendentieel instituties en organisaties zowel voor gelovigen zelf als voor de samenleving minder betekenis hebben.

Dat laatste impliceert dat religieuze diversiteit steeds minder een spannende maatschappelijke problematiek oplevert die via *governance* gereguleerd zou moeten worden. Religieuze diversiteit, zo suggereert Marcel Gauchet dan ook in het zesde hoofdstuk van zijn *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (1998), is wel een realiteit voor religies en het religieuze zelf, maar in mindere mate een problematische realiteit voor maatschappelijke ordeningen ('diversiteit', vandaag de dag een uiterst modieus begrip, is volgens Gauchet vooral een demagogisch begrip, althans wanneer het benut wordt door gezagsdragers die met oproepen tot tolerantie van diversiteit de wijze verdoezelen waarop ze scholen, universiteiten, bedrijven en landen in werkelijkheid besturen).

Bader zal het niet eens zijn met deze relativering van de problematiek van religieuze diversiteit. Waar het de seculariseringsthese betreft, kunnen we drie argumenten tegen deze relativering uit zijn boek halen.

Het eerste argument dat Bader gebruikt tegen de seculariseringsthese – en uiteindelijk dus tegen de relativering van de maatschappelijke en politieke urgentie van religieuze diversiteit – is dat ontwikkelingen buiten West-Europa laten zien dat er geen sprake is van verval van religie. Laten we aannemen dat dit laatste juist is. Echter, in West-Europa is er wel sprake van doorgaande secularisering van religies, en van, om weer met Gauchet te spreken, een ‘identitaire herdefiniëring’ van religie, dat is een beweging waarin religie zich oriënteert op private identiteit in plaats van op collectieve, institutioneel vormgegeven identiteit. En Bader geeft zelf aan zich te willen beperken tot religieuze diversiteit in het westen (2007: 23-24). Bovendien stelt hij vast dat elk begrip van religie contextueel is, dus ook een in het westen vigerend religiebegrip. Er pleit dus weinig tegen de aanname dat voor het westen secularisering een juiste en werkbare beschrijving geeft van de (afnemende) betekenis die religie in de samenleving speelt.

Baders tweede argument tegen de seculariseringsthese is toegespitst op Amerika (vgl. 2007: 42). De VS, een westers, modern land waar de scheiding van kerk en staat op z'n minst een ideologische werkelijkheid is, zou toch een niet-geseculariseerd, uiterst religieus land zijn. Bovendien is het een land waarbinnen sprake zou zijn van een dreiging die de meeste ‘secularisten’ niet goed zien, namelijk de dreiging van fundamentalistisch Nieuw Christelijk Rechts. Het is echter de vraag of het ‘Amerika-argument’ tegen de seculariseringsthese wel houdbaar is. In de eerste plaats is het een vooralsnog niet bestreden inzicht dat, a) zowel het niveau van religieuze betrokkenheid in de VS meestal overschat wordt, alsook de invloed van religie in de samenleving, en dat b) vaak onderschat wordt hoe sterk secularisering in de VS, vooral sinds het begin van de jaren negentig, heeft toegeslagen. In de tweede plaats valt er een plausibele uitleg te geven voor de inderdaad hoge religieuze participatie in de VS. Pippa Norris en Ronald Inglehart hebben recent aangegeven dat hoge niveaus van gevoelens van *human insecurity* binnen een kader van sociaal-economische ongelijkheid, vrijwel altijd correleren met hoge

niveaus van participatie aan religie. Gevoelens van bestaansonzekerheid, existentiële onzekerheid en kwetsbaarheid zijn zeer waarschijnlijk *drives* voor religiositeit en religie (Norris en Inglehart 2004: 106 e.v., vgl. Van Harskamp 2008). En de Amerikaanse samenleving is nu eenmaal een van de meest *unequal* postindustriële, een samenleving waarbinnen religie voor velen een voor de hand liggend copingmechanisme met onzekerheden is. En dan is er in de derde plaats de dreiging voor de democratie die het fundamentalisme in de vorm van Nieuw Christelijk Rechts in de VS zou zijn. Echter, afgezien nog van het gegeven dat het politiek georiënteerde christelijk fundamentalisme in de VS een cyclische geschiedenis kent van opkomst én verval (Bruce 2003: 142-160), en afgezien van de waarschijnlijkheid dat in de nadagen van de Bush-presidency de dreiging van Nieuw Christelijk Rechts weer af lijkt te nemen, kan men het fundamentalisme interpreteren als een seculariserende beweging van verzet tegen culturele en politieke secularisering. Fundamentalisme, schrijft Luhmann, is altijd een beweging die, zelf door secularisering bepaald, zich tegen secularisering keert (en waarin men feitelijk weet van het doorzetten van wat fundamentalisten noemen het *secular humanism*, culturele en politieke secularisering; Luhmann 2000: 295). Dus: fundamentalisme is geen ‘bewijs’ tegen de seculariseringsthese; bovendien is het de vraag of het fundamentalisme wel een verschijnsel is dat sterk bedreigend is voor de democratie.

Het derde argument tegen de seculariseringsthese is dat de opkomst van de islam in het westen miskend wordt. Zij die van secularisering in het westen spreken, zijn geneigd de islam te zien als een niet terzake doend verschijnsel voor de religie in het westen. Bader heeft in zoverre gelijk dat er te weinig gekeken wordt naar de betekenis van de islam voor de westerse samenleving. Maar hij houdt er te weinig rekening mee dat er zich ook onder moslimjongeren in West-Europa een (kleine) tendens tot distantiëring van de geïstitutionaliseerde religie valt waar te nemen. Bovendien is ook onder moslimjongeren in Europa de religie aan ‘identitaire herdefiniëring’ onderhevig (Roy 2002) – in die zin vertoont dit een seculariserende accommodatie aan de huidige cultuur. Net zoals dat het geval is bij christelijke fundamentalisten in de VS, kunnen ook de relatief kleine fundamentalistisch bewegingen onder islamitische jongeren in Europa als een au fond seculariserend verschijnsel gezien worden (wat

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

de kans inhoudt dat islamistisch fundamentalisme een kleinere dreiging wordt).

Conclusie: Veit Bader heeft met *Secularism or Democracy?* een belangrijk boek geschreven, een boek waarin vele vooroordelen van seculiere intellectuelen en wetenschappers over religie in de samenleving doorbroken worden en waarin een belangrijk concept voor institutionele ordening van de samenleving gepresenteerd wordt: associatieve democratie. Maar waar hij, teneinde zijn theorie over *governance* van religieuze diversiteit te onderbouwen, de seculariseringstheorie kritiseert en het lot van religie in het westen beschrijft, daar is zijn betoog niet overtuigend.

Anton van Harskamp is staflid van het Blaise Pascal Instituut. Tevens is hij als bijzonder hoogleraar verbonden aan de afdeling Culturele Antropologie van de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de VU.

Literatuur

Bader, V. (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Beyer, P. (2006) *Religions in global society*. Londen/New York: Routledge.

Bruce, S. (2003) *Politics and religion*. Cambridge, etc.: Polity.

Harskamp, A. van (2008) 'Existential insecurity and new religiosity. An essay on some religion-making characteristics of modernity.' *Social Compass* 55 (1): 9-19.

Heelas, P en L. Woodhead e.a. (2004) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA etc.: Blackwell.

Van Harskamp – Een niet-seculiere politieke theorie...?

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Norris, P. en R. Inglehart (2004) *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

Roy, O. (2002) *L'islam mondialisé*. Parijs: Editions du seuil.

Taylor, C. (2007) *A secular age*. Cambridge, MA etc.: Belknap Press of Harvard University Press.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0).

Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.