

Valentina Gentile

De politiek van ‘interreligieuze dialoog’

Religieuze rechtvaardigingen en ‘rechtvaardige’ verzoening

Godsdiensten en godsdienstige actoren worden in toenemende mate in verband gebracht met extremisme en geweld, in het bijzonder in de nasleep van de recente terroristische aanslagen in Parijs en Brussel. Bijgevolg vormde zich in Europa en de westerse wereld als geheel een overheersende opvatting, als zouden godsdiensten geneigd zijn tot geweld. In publieke debatten in de media en kringen van academici en beleidsmakers doemen herinneringen op aan de idee van Huntington over een ‘botsing van beschavingen’, terwijl een gevoel van angst voor de opkomst van nieuwe godsdienstige geluiden, in het bijzonder de Islam, de Europese samenleving doordrenkt.

Toch, bevestigen dat godsdiensten antidemocratische projecten bevorderen en geneigd zijn tot geweld kan maar ten dele de werkelijke betekenis van godsdiensten en godsdienstige stemmen in hedendaagse democratieën vatten. In feite hebben godsdiensten vaak een belangrijke rol gespeeld, niet alleen in het onderbouwen van democratische instellingen en praktijken, maar ook bij het bevorderen van overgangsprocessen naar een democratie. Denk bijvoorbeeld aan de overgang naar de democratie in Polen of Brazilië, die krachtig werd gesteund door de katholieke kerk van na het Tweede Vaticaanse Concilie (Philpott 2007). Bovendien hebben godsdienstig geïnspireerde beginselen zoals *ubuntu* van aartsbisschop Tutu of *satyagraha* van Gandhi, in belangrijke mate bijgedragen aan de vrede en aan verzoeningsprocessen in verdeelde samenlevingen zoals het Zuid-Afrika van na de apartheid of het postkoloniale India. Zo worden andere dimensies en bijdragen van godsdiensten en godsdienstige actoren aan de democratie, met name in verband met het bevorderen van verzoeningsprocessen en het herstel van een klimaat van vertrouwen binnen verschillende gemeenschappen, veelvuldig genegeerd door aanhangers van de overheersende opvatting.

Vanuit theoretisch oogpunt houden verschillende belangrijke vragen verband met de rol van godsdiensten in vredes- en verzoeningsprocessen en hun verenigbaarheid met de liberale democratie. Hoe is het mogelijk wat Appleby (2000) de ambivalentie van godsdienst heeft genoemd te omlijnen en begrijpen? Onder welke omstandigheden zouden godsdiensten kunnen bijdragen aan de verwezenlijking van rechtvaardige maatschappelijke en politieke verhoudingen in verdeelde samenlevingen? Zijn godsdienstige redenen en theologische rechtvaardigingen zelfs verenigbaar met een interpretatie van gelijkheid die is vereist voor liberale rechtvaardigheid? In de

volgende gedeelten van deze tekst wordt op deze onderwerpen ingegaan, om de mogelijkheden van godsdiensten om bij te dragen aan liberaal democratische projecten kritisch te heroverwegen. In het eerste gedeelte richt ik de aandacht op de beperkingen van de overheersende opvatting die stelt dat godsdienst is geneigd tot geweld en inherent antidemocratisch. De overheersende opvatting blijkt met name problematisch, in zoverre zij de traditionele liberale huiver herhaalt en uitbreidt voor de vermeende opruiende gevolgen van de godsdienst in de politiek. Dit wordt vaak voorgesteld als de ‘leer van de godsdienstige terughoudendheid’ (Eberle 2002). In het tweede deel stel ik dat deze leer is gebaseerd op een onjuiste interpretatie van de hedendaagse liberale theorie en in het bijzonder van het politieke liberalisme van Rawls. Het liberalisme van Rawls is feitelijk veel meer insluitend tegenover godsdiensten dan doorgaans wordt gedacht. Vervolgens ga ik in het derde en vierde gedeelte in op de vraag of godsdiensten kunnen bijdragen aan het opbouwen van een klimaat van vrede en vertrouwen in verdeelde samenlevingen. In het derde deel wordt gesteld dat in omstandigheden waarin een volkomen pluralisme heerst – zoals voorkomt in diep verdeelde samenlevingen – liberaal-democratische projecten wellicht de steun van godsdiensten en godsdienstige rechtvaardigingen nodig hebben om maatschappelijke en politieke verzoening mogelijk te maken. Verzoening maakt het mogelijk dat vroegere vijanden elkaar zien en behandelen als gelijken, en maatschappelijke houdingen te herstellen die nodig zijn om liberaal-democratische instellingen te verzekeren. Bij wijze van conclusie worden in het vierde gedeelte de contouren geschetst van een ‘cultuur van fatsoen’ als een voorwaarde om een politiek van interreligieuze dialoog in verdeelde samenleving aan te vangen. Leden van verdeelde samenlevingen kunnen mogelijk toch een vorm van consensus bereiken op grond van wat ik een cultuur van fatsoen noem. Deze voorziet in een raamwerk van gedeelde redenen, vaak gebaseerd op niet-openbare, godsdienstige rechtvaardigingen, dat het mogelijk maakt dat leden van verdeelde samenlevingen elkaar op voet van gelijkheid erkennen. Zo brengt een cultuur van fatsoen een minimaal gevoel van wederkerigheid voort, dat nodig is voor het herstel van de goede verhoudingen en een minimaal gevoel van maatschappelijke samenwerking in veranderende samenlevingen.

Godsdienst en geweld: de beperkingen van de overheersende opvatting

De afgelopen jaren zijn verschillende pogingen gedaan, de overheersende opvatting te kritiseren als zou godsdienst zich kenmerken door de gevaarlijke neiging geweld te bevorderen. In de sociologie wijzen dergelijke pogingen over het algemeen op het essentialistische karakter van deze opvatting, en ontwikkelen een sociaalconstructivistische weergave van etnische en religieuze

identiteiten die de nadruk legt op politieke, sociale en economische kenmerken die elkaar beïnvloeden en zo bijdragen aan de opbouw van dergelijke identiteiten. In 2000 wees Appleby erop dat een ‘ambivalentie van het heilige’ de godsdienstige en politieke samenhang kenmerkt. Naar zijn mening zet godsdienst niet alleen aan tot extremistische intolerantie en geweld, maar ook tot vreedzame reacties op racistische regimes. Godsdienst bouwt niet alleen sektarische identiteiten op, maar ook democratische *civil societies* (Appleby 2000). Deze ambivalentie wordt verklaard vanuit het vermogen van godsdienstige gemeenschappen, het beginsel van godsdienstig pluralisme zowel binnen als buiten de godsdienstige traditie te aanvaarden. (*Ibidem*) Daardoor wordt het mogelijk een onderscheid te maken tussen ‘sterke’ en ‘zwakke’ godsdiensten. Een sterke godsdienst kent goed ontwikkelde instellingen, is theologisch coherent en, het meest belangrijke van al, in staat intern pluralisme te voeden. Als een godsdienst sterk is, zijn geloofsgemeenschappen in staat tolerante grondhoudingen te ontwikkelen tegenover andere godsdiensten, met niet-gewelddadige middelen. Een zwakke godsdienst daarentegen geeft geen echte leiding aan haar aanhangers; gelovigen zien zich genoodzaakt godsdienstige betekenissen opnieuw uit te vinden in nationalistische of wereldlijke termen. In dit tweede geval ligt het meer voor de hand dat zich geweld voordoet (Appleby 2000, 79). In overeenstemming met Appleby wijst ook Philpott (2007) op de ambivalentie van de godsdienst in de interactie met politiek. Hij verklaart deze ambivalentie in het licht van uiteenlopende onderscheidende regimes (te weten, de mate van autonomie van godsdienstige en staatkundige instellingen) en uiteenlopende politieke theologieën (te weten, de opvatting die een godsdienst huldigt over gerechtvaardigd politiek gezag).

Ten dele in overeenstemming met deze kritiek op de overheersende opvatting is de reactie van de Indiase filosoof Amartya Sen (2008). Volgens Sen veronderstelt de overheersende opvatting een problematische idee van identiteit, die voorbijgaat aan de rijkdom aan veelvuldige identiteiten die mensen hebben, gezien de verscheidenheid van hun verwantschappen, verbindingen en affiniteiten. Volgens Sen gaat de overheersende opvatting uit van een vorm van reductionisme, die ieder individu indeelt in een ‘kader van één enkel gevoel van erbij te horen’, te weten het godsdienstige (Sen, 6). Geweld tussen individuen wordt daarom begrepen als vijandschap tussen verschillende godsdiensten: in de woorden van Huntingdon, ‘een mens kan niet half-katholiek en half-moslim zijn’ (Huntingdon 1993, 27), dus de botsing is een wezenlijke. Maar Sen herinnert ons eraan dat ‘er geen reden is om te denken dat welke godsdienstige identiteit een persoon ook heeft, deze hoe dan ook zal overheersen over iedere andere relatie of verwantschap die hij of zij heeft’(Sen 2008, 7). Daarom lijkt de overheersende opvatting te oppervlakkig om de complexiteit van de hedendaagse oorlogen te begrijpen.

Een ander punt van kritiek wordt aangevoerd door de Amerikaanse theoloog William Cavanaugh, die erop wijst hoe moeilijk het is godsdienstige ideologieën en instellingen helder te onderscheiden van seculiere (2007, 2009). Iedere poging om zich te beroepen op een typisch ‘godsdienstige’ categorie van geweld zou daarmee willekeurig zijn. De ‘mythe van godsdienstig geweld’, om de woorden van Cavanaugh te gebruiken, is zelf een politieke theologie om de valse dichotomie tussen een vermeende ‘vreedzame’ seculiere liberale ideologie aan de ene kant, en irrationeel religieus fanatisme aan de andere kant uit te dragen.

De overheersende opvatting is daarom om ten minste drie redenen problematisch. Ten eerste is zij niet in staat om de complexiteit van de interactie tussen godsdienst en politiek afdoende te begrijpen. Ten tweede, omdat zij uitgaat van een essentialistische opvatting van godsdienstige identiteit, werkt zij mogelijk racistische stereotypen in de hand, en onderschat de veelvuldige en vindingrijke manieren waarop mensen omgaan met hun identiteiten beduidend af. Ten derde, en wellicht het belangrijkste, zij herhaalt en versterkt – in hedendaagse termen – een traditionele liberale waakzaamheid voor de vermeend stokende rol van godsdienst in de politiek.

Liberalisme en godsdienst

Als politiek filosoof richt ik mij vooral op dit derde punt. Deze opvatting stelt dat liberale politiek en godsdienst elkaar wederzijds uitsluiten. Deze veronderstelling is gebaseerd op het historische feit dat het liberalisme opkwam als tegengif tegen de godsdienstige rivaliteiten in Europa in de zestiende en zeventiende eeuw. Sinds het opkwam, probeert het liberale politieke denken gemeenschappelijke morele principes op te stellen, die kunnen dienen als grondslag voor de rechtvaardiging van het politieke gezag van de staat. Maar vanwege de godsdienstige verscheidenheid moesten dergelijke principes seculier zijn. Zo stellen aanhangers van de overheersende opvatting impliciet dat de hedendaagse liberale theorie zich verplicht moet weten een bepaalde, seculiere opvatting van de stabiliteit van liberale instellingen te verdedigen tegenover de vermeende aanstokende effecten van godsdienst.

Een dergelijke dichotomie tussen hedendaags liberalisme en godsdiensten is beschreven in wat Eberle de liberale ‘leer van godsdienstige terughoudendheid’ heeft genoemd (Eberle 2002). Grofweg houdt dit in burgers in de politiek met elkaar moeten omgaan op grondslagen die niet op redelijke gronden kunnen worden afgewezen. Gelovigen die godsdienstige argumenten aanhalen in publieke debatten schenden daarmee een fundamentele politieke toewijding aan het karakter van de democratische politiek en de vrijheid en gelijkheid voor allen. Volgens Eberle en andere critici van deze leer van godsdienstige terughoudendheid, lijken liberale denkers als Robert

Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, en John Rawls het er allen over eens dat godsdienstige argumenten slechts een beperkte rol mogen spelen in de politieke arena. Een degelijke opvatting, zou ik willen beweren, berust echter op een verkeerde interpretatie van de hedendaagse liberale theorie en in het bijzonder van het politieke liberalisme van Rawls.

Het is zeker juist dat de spanning die bestaat tussen godsdienstig pluralisme en de stabiliteit van liberale instellingen, belangrijk is in het politieke liberalisme van Rawls. In zijn tweede boek stelt hij de beroemde vraag ‘Hoe kan een rechtvaardige en stabiele samenleving van vrije en gelijke burgers op lange termijn bestaan als deze burgers verdeeld blijven ten aanzien van redelijke godsdienstige, filosofische en morele overtuigingen?’ (Rawls 1993, xxv). Volgens Rawls bieden de instellingen en met name de grondwet van een democratische samenleving het juiste kader van redenen om een ‘overlappende consensus’ en daarmee ondersteunende liberaal-democratische afspraken op langere termijn te bereiken. Zo, beweert hij, wordt ‘een stabiliteit om de juiste redenen’ verwezenlijkt. (Rawls 1993, xxxix). Maar het is waard op te merken dat deze weergave een belangrijk verband legt tussen de stabiliteit van liberale instellingen in pluralistische samenlevingen en het beginsel van liberale legitimiteit, zodat het hedendaagse ideaal van liberale tolerantie een gemeenschappelijke idee van politiek gezag introduceert dat volgens iedereen gerechtvaardigd is in termen die redelijkerwijs niet kunnen worden afgewezen. Zo is de overlappende consensus stabiel, omdat het het vermogen van de burgers verzekert elkaar te respecteren door een beroep te doen op die (openbare) redenen die behoren tot de openbare cultuur van een democratische samenleving. In deze zin zou het gebruik van niet-openbare, religieuze of morele redenen gezien kunnen worden als het op het spel zetten van de stabiliteit van een dergelijke consensus.

Maar het is belangrijk dat Rawls ook beweert dat redenen gebaseerd op omvattende, religieuze of morele wereldbeelden op tweeërlei wijze in de politieke sfeer kunnen worden toegelaten. Ten eerste stelt hij dat iedere burger om verschillende redenen kan toestemmen in een gemeenschappelijke idee van politiek gezag, gebaseerd op zijn of haar eigen specifieke godsdienstige overtuigingen. In zijn terminologie is er een samenhang tussen de politieke idee en een veelvoud aan redelijke godsdienstige en morele wereldbeelden: wat juist is volgens de politieke idee is ook waar volgens de redelijke godsdienstige overtuigingen van burgers. Ten tweede stelt hij dat redenen die de godsdienstige overtuigingen van een burger weerspiegelen ook kunnen worden gebruikt in publieke debatten en besluitvorming in zoverre ondersteunende redenen die de gemeenschappelijke idee van de burgers van politiek gezag weerspiegelen, op termijn kunnen worden aangevoerd. Daarom bevestigt hij wat hij een ‘brede’ kijk op openbare

redenen noemt, gebaseerd op het toelaten van godsdienstige redenen in het openbare leven (zie hiervoor Bailey en Gentile 2015).

Zo blijkt Rawls' vermeende uitsluiten van godsdiensten sterk beperkt en gematigd, zodat het uitgebreid ruimte biedt voor godsdiensten in het publieke leven. Hij verwijst naar de argumenten van Martin Luther King voor burgerrechten, die, zo stelt hij, terecht religieuze argumenten gebruikte om een duidelijk 'politiek' doel te onderbouwen, dat van politieke gerechtigheid (Rawls 1993, 250). Zo liet hij zien hoe een 'omvattende' veeleer dan een 'uitsluitende' benadering van godsdienst het beste bijdroeg aan het doel van politieke gerechtigheid, in het bijzonder in de bepaald niet ideale omstandigheden in de Verenigde Staten ten tijde van de opkomst van de antislavernij en burgerrechtenbewegingen. In een dergelijk geval, beweert Rawls, waarin de samenleving niet goed geordend is en er diepe tegenstellingen bestaan over volgens de grondwet belangrijke zaken, is het omvatten van godsdienstige niet-openbare argumenten nodig om voldoende onderbouwing te geven aan de politieke idee die 'vervolgens wordt bevestigd'. (Rawls 1993, 249-252).

Liberale democratie en verzoening in diep verdeelde samenlevingen

Zo suggereert een meer precieze lezing van het hedendaagse liberalisme, in het bijzonder het politieke liberalisme van Rawls, dat godsdienst en liberalisme elkaar wederzijds kunnen ondersteunen, in het bijzonder wanneer samenlevingen zich kenmerken door diepe verdeeldheid over de precieze inhoud van rechtvaardigheid. Binnen dit perspectief zijn, hoewel instellingen een belangrijke rol spelen bij het voorzien in een gedeeld raamwerk van redenen die nodig zijn om een 'overlappende consensus' te bereiken, andere factoren en culturele voorwaarden eveneens van belang om betrokkenheid bij het liberaal-democratische project mogelijk te maken.

Dit is een idee dat impliciet is in de meeste democratische theorieën. Bader heeft er terecht op gewezen dat verschillende liberale denkers hebben beweerd dat 'persoonlijke' of 'sociale' verbintenissen, kerken en sektes daarbij inbegrepen, in belangrijke mate kunnen bijdragen aan de ontwikkeling van die burgerlijke en politieke waarden die nodig zijn voor de stabiliteit van een liberale democratie (1999, 601). In de inleiding op *Politiek liberalisme* wijst Rawls op het belangwekkende punt dat een reden voor de instorting van het grondwettige regime van Weimar was dat de politieke elites niet wilden samenwerken bij het ondersteunen van liberaal-democratische instellingen (Rawls, lix). Bijgevolg schoot de politieke wil van de Duitse elites en burgers tekort, hoewel de institutionele voorwaarden voor een democratie bestonden. Volgens Rawls berust het bestaan van een dergelijke politieke wil op verschillende factoren, in het

bijzonder 'de politieke cultuur en tradities van een samenleving, haar religieuze en etnische samenstelling, en veel meer' (Rawls 2001, 101). Terwijl de opkomst van een overkoepelende publieke politieke cultuur zo een cruciale rol speelt in het grondwettelijke model van Rawls (Rawls 1993, 13), moeten de voorwaarden die het mogelijk maken dat elites en burgers deze fundamentele politieke waarden erkennen en delen worden gezocht op het sociale en culturele vlak van de privé verbintenissen die bestaan in de *civil society*.

Uitgaande van deze veronderstellingen is het daarom mogelijk de rol van godsdienst in de politiek te heroverwegen, en in het bijzonder de mogelijkheid van godsdiensten om een democratische politiek van verzoening te ondersteunen in sociaal en politiek verdeelde samenlevingen. In diep verdeelde samenlevingen – zoals Bosnië, Rwanda of Noord-Ierland – zijn de wonden van verleden wreedheden nog niet genezen. Duizenden overlevenden moeten de uitdaging aangaan hun publieke identiteit opnieuw vorm te geven, verscheurd tussen hun tragische ervaringen als slachtoffer en hun politieke verplichtingen als burger – genoodzaakt samen te werken met juist degenen die, in hun ogen, verantwoordelijk zijn voor de misdaden die tegen hen zijn begaan. Dergelijke dramatische situaties bemoeilijken de overgang naar een democratie in hoge mate, en lijken een verband te leggen tussen het onderwerp van verzoening in een samenleving met dat van een gedeeld maatschappelijk ethos ter ondersteuning van een liberale democratie. Is democratie zelfs verenigbaar met de verzoening die in dergelijke samenlevingen de eerste prioriteit is? Belangrijker nog, hoe kan een liberale democratie een project van verzoening ondersteunen dat onvermijdelijk godsdienstige vormen van rechtvaardiging omvat? Onder welke omstandigheden kunnen godsdiensten bijdragen aan de verwezenlijking van rechtvaardige maatschappelijke en politieke verhoudingen in verdeelde samenlevingen?

Volgens sommige geleerden is de hele idee van verzoening strijdig met de prioriteit van rechtvaardigheid die wordt aangehangen door de liberale democratie. Philpott (2006, 26-35) onderscheidt vier redenen voor het wantrouwen van liberalen jegens verzoening. Ten eerste is er het probleem, hoe de idee van verzoening kan worden verenigd met de prioriteit van het bestraffen van de schuldigen, in die zin dat verzoening de liberale idee van verdiende straf kan beknotten en vergeldingsstraf in gevaar kan brengen (vgl. bv. Gutman en Thompson 2000, 26). Ten tweede negeert verzoening het liberale onderscheid tussen publiek en privé, in zoverre zij een beroep inhoudt op morele en religieuze waarden, zoals vergevingsgezindheid en spirituele harmonie, die buiten het vlak van de politiek vallen (Philpott 2006, 28). Gutman en Thompson beweren dat verzoening leidt tot een 'omvattend' idee van herstellende rechtvaardigheid dat probeert het morele conflict te overwinnen terwijl andere opvattingen tot zwijgen worden

gebracht (2000, 32-33); bijgevolg zou verzoening een niet-liberaal beginsel zijn omdat zij van de regering vraagt in te grijpen in zaken die behoren tot de privésfeer van de moraal van het individu. Het derde betreft wat Philpott het ‘argument van de publieke rede’ noemt (2006, 30). Zoals gezegd, een verkeerde opvatting van een dergelijk ideaal zou niet-publieke redenen uitsluiten van het vlak van de politiek, die welke behoren tot het vlak van morele en godsdienstige beginselen. Toch zijn godsdiensten zo goed als rituelen en culturele tradities wezenlijk voor de rechtvaardiging van verzoeningsprocessen: zo gebruikte aartsbisschop Desmond Tutu bijvoorbeeld een strikt theologische rechtvaardiging voor de verzoening in Zuid-Afrika. Hoewel volgens veel waarnemers veel van het succes van de Waarheids- en Verzoeningscommissie voortvloeide uit haar religieuze karakter (zie hierover Philpott 2006, 32), is het moeilijk te begrijpen hoe een strikt godsdienstige rechtvaardiging van verzoening zich laat verenigen met een dergelijk openbaar schema van openbare rechtvaardiging; en ook hoe een theologische rechtvaardiging van verzoening kan worden bevestigd zonder de democratische stabiliteit van het nieuwe regime te ondermijnen – hetgeen het vierde bezwaar tegen verzoening is. Wanneer verzoeningsprocessen niet als rechtvaardig en omvattend worden gezien door de burgers, kan dit negatieve gevolgen hebben voor de legitimiteit van nieuwe regimes (Philpott 2006, 34).

Moeten we, gezien deze bezwaren, afzien van de idee te pleiten voor verzoening in diep verdeelde samenlevingen? Philpott (2006, 2012) stelt bijvoorbeeld voor dat een oplossing kan worden gezocht buiten het liberalisme en zou moeten vertrekken van juist die godsdienstige en metafysische beginselen die het liberalisme gewoonlijk uitsluit van het vlak van de politiek (Philpott 2006, 41). Deels in tegenstelling tot deze opvatting, is de inzet van mijn onderzoek te laten zien dat het in feite nog steeds mogelijk is binnen het liberalisme de middelen te vinden om verzoening binnen diep verdeelde samenlevingen te ondersteunen. Maar de idee van politieke verzoening dient te worden ingebed in een breder politiek en normatief project om effectief het nastreven van sociale en politieke rechtvaardigheid te onderbouwen. Dit proces moet politiek zijn in zoverre het is gericht op het verzekeren van de politieke waarde van democratische kwaliteit. Maar het proces is ook normatief: een ‘rechtvaardige’ verzoening moet de grondslag leggen voor het herstel van een zekere mate van sociale samenwerking en, daarmee, voor de alomvattende betrokkenheid bij democratische instellingen.

Religieuze rechtvaardigingen en ‘rechtvaardige’ verzoening: de idee van een cultuur van fatsoen

In mijn onderzoek is de idee van een ‘rechtvaardige’ verzoening nauw verbonden met het onderwerp van het herstel van een breed gedeeld maatschappelijk ethos, dat nodig is om het

liberaal democratische project te onderbouwen. Dit is wat ik een cultuur van fatsoen noem. De idee van een cultuur van fatsoen berust op die culturele omstandigheden die nodig zijn om de trouw van burgers aan democratische instellingen te voeden (Gentile, te verschijnen), zelfs in omstandigheden die ik ‘volkomen pluralisme’ noem. Hiermee doel ik op samenlevingen die worden gekenmerkt door meningsverschillen niet alleen over het goede leven, maar ook over rechtvaardigheid – niet maatschappelijke rechtvaardigheid in het algemeen, maar een minimaal idee van rechtvaardige vrede, waarin het onderwerp van het verzoenen van vroegere vijanden niet alleen de inhoud maar ook de toepassing van de rechtsbeginselen onder ogen moet zien. Een dergelijk gevoel van rechtvaardige vrede is nodig voor het herstel van de juiste verhoudingen tussen individuen en voor een minimale notie van maatschappelijke samenwerking.

In dergelijke omstandigheden is het geïnstitutionaliseerde ideaal van het burgerschap in de (Rawliaanse) liberale traditie onbereikbaar omdat leden van deze samenlevingen zich geen burgers voelen, en de instellingen niet beschouwen als eerlijk of rechtvaardig. Waar het gevoel van burgerschap wordt ondermijnd, vormt een cultuur van fatsoen een eerste fundament waarop leden van de samenleving politiek kunnen handelen en, door eer te bewijzen aan het ideaal van politieke verzoening, een betrokkenheid te tonen bij een dun principe van wederkerigheid. Op dit niveau neemt de vorm van rechtvaardiging die het normatieve model van politieke verzoening zou moeten kenmerken een specifieke maatschappelijke vorm aan. Ik stel dat door een beroep te doen op deze (gedeelde maar niet noodzakelijk publieke) redenen die vallen onder persoonlijke en sociale verbintenissen op het vlak van de *civil society*, zoals kerken en sektes, en die een cultuur van fatsoen bezielen, waardoor een constructieve dialoog en een dun gevoel van politieke en maatschappelijke samenwerking kunnen ontstaan. Dit heeft het tweeledige resultaat dat overgangsprocessen in deze samenlevingen worden gerechtvaardigd, en het herstel van de juiste verhoudingen wordt bevorderd.

In omstandigheden van volkomen pluralisme, die zich voordoen in diep verdeelde samenlevingen, biedt een cultuur van fatsoen een samenstel van te delen (maar niet noodzakelijk publieke) redenen dat consensus onder de leden van verdeelde samenlevingen inspireert en helpt de stabiliteit van de liberale democratie te verzekeren. Een cultuur van fatsoen maakt deel uit van wat Rawls de ‘achtergrondcultuur’ heeft genoemd, die met haar morele en godsdienstige beginselen, de latere politieke cultuur van een democratische samenleving voedt. Dit is noch een overeenkomst zonder consensus, noch een geheel ‘overlappende consensus’. Zij neemt de vorm aan van een overleg-consensus die zich hoofdzakelijk in de sfeer van de *civil society* afspeelt. Zij voedt latere institutionele regelingen door een beroep te doen op factoren in de sociale context, zoals de dialoog tussen groepen en gezamenlijk gedrag, geworteld in gemeenschappelijke

historische en godsdienstige tradities zo goed als gedeelde ervaringen in respectvolle verhoudingen.

Bibliografie

- Appleby, R. S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Audi, R. (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bader, V. (1999), *Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?*, in *Political Theory* 27(5): 597-633.
- Bailey T and Gentile V. eds. (2015), *Rawls and Religion*, New York: Columbia University Press.
- Cavanaugh, W. (2007) 'Does Religion Cause Violence? Behind the common question lies a morass of unclear thinking', *Harvard Divinity Bulletin*.
- Cavanaugh, W. (2009), *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York: Oxford University Press.
- Eberle, C. (2002), *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press.
- Gentile, V. (forthcoming), *From a Culture of Civility to Deliberative Reconciliation in Deeply Divided Societies*.
- Gutmann & Thompson. (2000) 'The Moral Foundations of Truth Commissions', in *Truth versus Justice: the morality of Truth Commission*, Rotberg & Thompson eds. Princeton University Press.
- Habermas, J., 2006. 'Religion in the Public Sphere.' *European Journal of Philosophy* 14: 1-25.
- Huntington, S., (1996), *The Clash of civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster.
- Huntington, S., (1993) 'The Clash of Civilizations?', in *Foreign Affairs* 72: 22-49. ->available online
- Larmore, C., (1987). *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press.
- Philpott, D (2006), 'Beyond Politics as Usual: Is Reconciliation Compatible with Liberalism?', in Philpott ed., *Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 11–42.
- Philpott, D. (2007), 'Explaining the Political Ambivalence of Religion'. *American Political Science Review*, pp 505-525. doi:10.1017/S0003055407070372.
- Philpott, D., (2012). *Just and Unjust Peace, an Ethics of Reconciliation*, Oxford: OUP.
- Rawls, J., (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sen A., (2008) 'Identity, Violence and Poverty', in *Journal of Peace Research*, vol. 45 no. 1 5-15.

(vertaald uit het Engels door Herman Simissen)