

*A szekularizáció dialektikája\**

Canterbury püspöke azt javasolja a brit törvényhozásnak, hogy a muzulmán lakosság esetében fogadják el a saría családügyi rendelkezéseinek egyes részeit. Sarkozy elnök további négyezer rendőrt küld Párizs hírhedt banlieue-ibe, ahol algériai fiatalok lázonganak. Egy ludwigshafeni tüzeset, amelyben kilenc török, köztük négy gyermek halt meg, erős gyanút és mély aggodalmat kelt a török médiában annak ellenére, hogy a tűz kitörésének oka nem ismert. Az eset arra készíti a török miniszterelnököt, hogy felkeresse a tragédia helyszínét németországi útja során, látogatása következő, kölni állomásán elmondott, nem éppen segítőkész felszólalása<sup>1</sup> pedig éles visszhangot vált ki a német sajtóban. Ezek egyetlen idej<sup>2</sup> hétvége hírei. Azt dokumentálják, hogy az állítólag szekuláris társadalmakban mennyire veszélyeztetett a kohézió – és mennyire sürgető kérdés, hogyan és milyen értelemben beszélhetünk posztszekuláris társadalomról.

Ahhoz, hogy „posztszekuláris” társadalomról beszélhessünk, le kell szögeznünk, hogy annak egy adott ponton „szekulárisnak” kellett lennie. Éppen ezért ez az ellentmondásos kifejezés csak a gazdag európai társadalmakra vonatkozhat, vagy olyan országokra, mint Kanada, Ausztrália és Új-Zéland, ahol az emberek valláshoz való kötődése fokozatosan vagy drámai ütemben gyengült a II. világháború után. E régiókban többé-kevésbé elterjedt az a tudat, hogy polgáraik szekularizált társadalomban élnek. Szociológiai indikátoraikat tekintve azonban az óslakos népesség vallásos viselkedése és meggyőződése semmi esetre sem változott meg olyan mértékben, hogy igazolhassa e társadalmak „posztszekulárisként” való jellemzését. Nálunk a religiozitásnak az egyháztalanodás és az új spirituális formák irányába mutató tendenciái nem tudták ellensúlyozni a nagy vallási közösségek kézzelfogható veszteségeit.<sup>3</sup>

A globális változások és a vallási kérdésekben széles körben felmerülő konfliktusok azonban kétségbe vonják, hogy a vallás valóban elvesztette volna állítólagos relevanciáját. Egyre kevesebb szociológus ért egyet azzal a hosszú ideje vitatott tézissel, miszerint szoros kapcsolat áll fenn a társadalom modernizációja és a lakosság szekularizációja között.<sup>4</sup> E tézis három, alapvetően nyilvánvaló megfontoláson alapult.

\* E szöveg azon az előadáson alapul, amelyet a szerző 2007. március 15-én tartott a Nexus Intézet eseményén a hollandiai Tilburgi Egyetemen. A szövegnek elérhető egy angol nyelvű, részben eltérő szerkezetű változata: Jürgen HABERMAS, „Notes on a post-secular society”, *signandsight.com*, hozzáférés: 2020.07.24, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>.

<sup>1</sup> Dokumentálva: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, no. 3. (2007): 122–124.

<sup>2</sup> 2007-es – a ford.

<sup>3</sup> Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

<sup>4</sup> Hans JOAS, „Gesellschaft, Staat und Religion”, in *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Hg. Hans JOAS und Klaus WIEGANDT, 9–43 (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007).

Az első, hogy a tudományos-technológiai haladás elősegíti a „varázstalanított” világ *antropocentrikus szemléletét*, amely szerint az empirikus állapotok és események összessége okozatilag magyarázható; valamint hogy a tudományosan felvilágosult tudat nem könnyen egyeztethető össze a teocentrikus vagy metafizikai világképekkel. A második, hogy a *társadalmi alrendszerek funkcionális kiépülésével* az egyházak és az egyéb vallási szervezetek elvesztették kontrolljukat a törvény, a politika, a közjó, az oktatás és a tudomány felett; megfelelő funkciójukra, a megváltás javainak a kezelésére redukálódnak, a vallás gyakorlását többé-kevésbé magánjellegűvé teszik, és általánosságban veszítenek nyilvános befolyásukból. Végül pedig, hogy az agrárius fázisból az indusztriálisra át a posztindusztriálisba érő társadalmi fejlődés a jólét átlagosnál magasabb szintjéhez és nagyobb szociális biztonsághoz vezet; illetve hogy az életkockázatok enyhítésével, valamint az egzisztenciális biztonság ebből fakadó növekedésével az egyén már nem igényli, hogy megbirkózzon az ellenőrizhetetlen eseményekkel egy „magasabb”, a kozmikus erővel való kommunikáció révén.

A szekularizációs tézis, bár az európai jóléti társadalmak fejlődése megerősíteni látszik, a szociológusok közösségben már több mint két évtizede vita tárgyát képezi.<sup>5</sup> Az utóbbi időben az eurocentrikusan beszűkült perspektíva nem teljesen megalapozatlan kritikájának farvizén még a „szekularizációs elmélet végéről” is szó esik.<sup>6</sup> Az Egyesült Államok konstans módon élénk vallási közösségeivel, vallási tekintetben elkötelezett és aktív polgárai változatlan arányával hosszú ideig a szekularizáció tendenciájának nagy kivételét, egyúttal a modernizáció élvonalát jelentette, más kultúrákra és világvallásokra vetett, *globálisra nyílt tekintettel* azonban mára leginkább normális esetnek tűnik. E revizionista szemszögből az európai fejlődés, amelynek okcidentális racionalizmusával a világ többi részének mintájául kellene szolgálnia, valójában különutat jelent.<sup>7</sup>

#### A VALLÁSI VITALITÁSA

Mindenekelőtt három olyan egymást átfedő jelenségről beszélhetünk, amelyek a világszerte tapasztalható „*resurgence of religion*”<sup>8</sup> származékai: a) a nagy világvallások missziós terjeszkedése, b) ennek fundamentalista kiterjesztése, valamint c) erőszakpotenciáljuk politikai instrumentalizálódása.

(a) A vitalitás jeleként említhető mindenekelőtt az a tény, hogy a megállapodott vallási szervezetek és egyházak ortodox vagy legalábbis konzervatív csoport-

<sup>5</sup> Jeffrey K. HADDEN, „Towards desacralizing secularization theory”, *Social Force* 65, no. 3. (1987): 587–611.

<sup>6</sup> Joas, „Gesellschaft, Staat und Religion”.

<sup>7</sup> Peter L. BERGER, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. BERGER, 1–18 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005).

<sup>8</sup> Vallási újjáéledés – a ford.

jai mindenhol előretörnek. Ez éppen annyira érvényes a hinduizmusra és a buddhizmusra, mint a három egyistenhívő vallásra. E megállapodott vallások regionális térnyerése Afrikában, valamint Kelet- és Délkelet-Ázsia országaiban a legszembetűnőbb. A misszió sikere többek között nyilvánvalóan a szervezeti formák rugalmasságától is függ. A római katolicizmus multikulturális világegyháza jobban alkalmazkodik a globalizációs tendenciákhoz, mint a nemzetállami szinten szerveződő protestáns egyházak, amelyek e változás első számú vesztesei. Mind között a legdinamikusabbak az iszlám (különösen a szubszaharai Afrikában) és (különösen Dél-Amerikában) az evangélikák decentralizált hálózata, amelyeket egyedi karizmatikus alakok által lángra lobbantott eksztatikus religiozítás jellemez.

(b) A leggyorsabban növekvő vallási mozgalmak, így a pünkösdiék és a radikális muszlimok határozhatók meg a legegyszerűbben „fundamentalistaként”. Dacolnak a modern világgal, vagy kivonulnak abból. Kultuszukban a spiritualizmust és az eljövétel várását merev erkölcsi fogalmakkal és a Biblia szó szerinti követésével elegyítik. Ezzel szemben az 1970-es évek óta gombamód elszaporodott „új vallási mozgalmakat” inkább egyfajta „kaliforniai” szinkretizmus jellemzi. Az evangélikához hasonlóan a nem intézményes vallásgyakorlást képviselik. Japánban megközelítőleg négyszáz ilyen szekta jelent meg, amelyek a buddhizmus és a népi vallásosság elemeit pszeudo-tudományos és ezoterikus tanításokkal ötvözik. A Kínai Népköztársaságban a Fálun Gong szekta elleni állami megtorlások hívták fel a figyelmet az „új vallások” jelentőségére: követőik számát 80 millióra teszik.<sup>9</sup>

(c) Az iráni mullahok rezsimje és az iszlám terrorizmus csupán a leglátványosabb példái a vallási erőszakpotenciál politikai kitörésének. A parázsló, világi eredetű konfliktusok gyakran akkor lobbannak be, amikor vallási köntöst öltenek. Igaz ez a közel-keleti ellentét vagy a hindu nacionalizmus politikájára éppen úgy, mint az India és Pakisztán közötti elhúzódó konfliktus<sup>10</sup> „deszekularizálódására” vagy a vallásos jobboldal mobilizálódására az Egyesült Államokban az iraki invázió előtt és alatt.

#### A POSZTSZEKULÁRIS TÁRSADALOM – VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK VILÁGI KÖRNYEZETBEN

Nincs lehetőségem részletesen ismertetni azt a szociológusok körében zajló vitát, amely az európai szekularizált társadalmak különütasságát feltételezi a vallási tekintetben mobilizált világtársadalomban. Az a benyomásom, hogy a globá-

<sup>9</sup> Joachim GENTZ, „Die religiöse Lage in Ostasien”, in JOAS und WIEGANDT, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, 358–375.

<sup>10</sup> Lásd: Hans G. KIPPENBERG, „Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts: Von einem Konflikt zwischen Staaten zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften”, in JOAS und WIEGANDT, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, 465–507; Heinrich v. STIETENCRON, „Der Hinduismus”, in uo., 194–223.

lis szinten gyűjtött adatok még mindig meglepően erős érvei a szekularizációs tézis védelmezőinek.<sup>11</sup> A szekularizációs elmélet gyengesége inkább azokban az elnagyolt következtetésekben rejlik, amelyek a „szekularizáció” és a „modernizáció” kifejezések pontatlan használatáról árulkodnak. Igaz, hogy a társadalmi funkcionális rendszerek differenciálódása során az egyházak és a vallási közösségek egyre inkább a pasztorációs gyakorlat alapvető funkciójára szorítottak, és át kellett adniuk a társadalom más területein birtokolt átfogó kompetenciájukat, ugyanakkor azonban a vallásgyakorlás is egyéni formává vált. A vallási rendszerek funkcionális szakosodása megfeleltethető a vallásgyakorlás individualizálásának.

José Casanova azonban helyesen mutatott rá arra, hogy a funkcióvesztés és az individualizáció nem szükségszerűen implikálja a vallás *jelentőségvesztését* – sem a politikai nyilvánosságban és a társadalom kultúrájában, sem a személyes életmód tekintetében.<sup>12</sup> Számarányuktól függetlenül a vallási közösségek még a nagymértékben szekularizált társadalmak életében is megőrizhetik pozíciójukat. E tekintetben manapság az európai köztudatot a „posztszekuláris társadalom” fogalmával lehet leírni, mivel „a szekularizált környezet állandóságában is alkalmazkodik a vallásos közösségek folyamatos létezéséhez”.<sup>13</sup> A szekularizációs elmélet megváltozott olvasata kevésbé annak lényegét érintő, mint inkább a „vallás” jövőbeli szerepére vonatkozó előrejelzés. A modern társadalmak „posztszekulárisként” történő új leírása arra a *tudati változásra* utal, amelyet elsősorban a következő három jelenségre tartok visszavezethetőnek.

Elsőként arra, hogy a gyakran vallási ellentétekként is bemutatott globális konfliktusoknak a média által közvetített felfogása megváltoztatja a közvélekedést. Az európai állampolgárok többségének még csak tolakodó fundamentalista mozgalmakra és a vallási fogalmak mögé bújtatott terrorizmustól való félelemre sincs szüksége ahhoz, hogy tudatosodjon bennük saját szekuláris tudatállapotuk viszonylagosságának ténye. Ez megkérdőjelezi a *vallás belátható eltűnésének szekularisztikus* hiedelmét, és elejét veszi a szekuláris világértelmezés triumfalizmusának. A szekuláris társadalomban létezés tudata többé nem kapcsolódik annak *bizonyosságához*, hogy a fokozatos kulturális és társadalmi modernizáció a vallás nyilvános és személyes jelentőségének *rovására* következik be.

Másodsorban, hogy a vallás nemcsak világszinten válik egyre fontosabbá, hanem a nemzeti nyilvánosságban is. Itt nem elsősorban az egyházak hatásos önmegjelenítésére gondolok a médiában, hanem arra a tényre, hogy a vallási közösségek egyre inkább vállalják az értelmező közösségek szerepét a világi

<sup>11</sup> Pippa NORRIS and Ronald INGELHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

<sup>12</sup> JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

<sup>13</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Glauben und Wissen* (Frankfurt am Main: Sonderdruck edition Suhrkamp, 2001), 13.

társadalmak politikai életében.<sup>14</sup> Releváns – meggyőző vagy akár sértő – megnyilatkozásaikkal befolyásolhatják a közvéleményt és a közakarat alakulását. Ideológiai szempontból pluralisztikus társadalmaink érzékeny rezonanciateret kínálnak az ilyen beavatkozásokhoz, mert egyre megosztottabbak a politikai szabályozást igénylő értékkonfliktusokban. Szóljon a vita az abortusz legalizálásáról vagy az önkéntes eutanáziáról, a reprodukatív gyógyászat bioetikai kérdéseiről, az állatvédelemről vagy a klímaváltozásról – ezekben és hasonló kérdésekben az érvelések olyannyira zavaróak, hogy a kezdetektől fogva sem világos, melyik fél erkölcsi megérzése lehet a helyes.

Az idegen vallási csoportok megjelenése és vitalitása egyébként a helyi felekezetekre is ráirányítja a figyelmet. A szomszédságban élő muszlimok, ha utalhatnak Hollandia és Németország szempontjából is releváns példára, arra kényszerítik a keresztény állampolgárokat, hogy egy rivális hitgyakorlattal találkozzanak, a szekuláris állampolgároknak pedig erősebben tudatosítják a nyilvánosan megjelenő vallás jelenségét.

A tudatváltozás harmadik ösztönzője a munkavállalók és menekültek bevándorlása, különösen a hagyományos kulturális meghatározottsággal rendelkező országokból. Európának a 16. század óta meg kellett tanulnia saját kultúráján és társadalmán belül kezelni a *konfesszionális* megosztottságot. A jelenkori bevándorlás nyomán a különböző *vallások* közötti élesedő ellentétek összekapcsolódnak a bevándorló társadalmakra jellemző *életformák pluralizmusának* nehézségeivel. Mindez túlmutat a *hiedelmek pluralizmusának* kihívásán. A különböző vallási közösségek közötti toleráns együttélés kérdését kielezi a bevándorló kultúrák társadalmi integrációjának nehézsége a posztkoloniális bevándorló társadalmakká válás fájdalmas folyamatában lévő európai társadalmakban. A globalizált munkaerőpiac körülményei között az integrációnak a növekvő társadalmi egyenlőtlenség megalázó körülményei között is sikeresnek kell lennie. De ez természetesen más lapra tartozik.

#### MI JELLEMZI A POSZTSZEKULÁRIS TÁRSADALOM POLGÁRÁT?

Eddig a szociológiai *megfigyelő* pozíciójából igyekeztem megválaszolni a kérdést, hogy miért nevezhetjük a továbbra is jelentős mértékben szekularizált társadalmakat „posztszekulárisnak”. E társadalmakban megnyilvánul a vallás jelentősége, így talajt veszít az a szekularisztikus bizonyosság, hogy a vallás világszerte eltűnik a modernizáció következtében. Meglehetősen eltérő, normatív kérdéssel állunk szemben akkor, ha azt a *részvevők* perspektívájából vetjük fel, nevezetesen: hogyan *kell* értenünk magunkat a posztszekuláris társadalom tagjaiként, és mit *kell* egymástól kölcsönösen elvárnunk, hogy történelmileg kialakult nemzetállá-

<sup>14</sup> FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA, „The Church as a Community of Interpretation”, in *Habermas, Modernity, and Public Theology*, eds. DON S. BROWNING and FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA, 66–91 (New York: Crossroad, 1992).

mainkban a polgárok közötti kölcsönös interakciók továbbra is megmaradjanak a kulturális és ideológiai pluralizmus feltételei között?

A 2001. szeptember 11-i terrortámadások sokkja óta élesebbé vált az ilyen jellegű önértelmező disputák hangvétele. A 2004. november 2-án Hollandiában meggyilkolt Theo van Goghról, az elkövetőről, Mohammed Bouyeriről és Ayaan Hirsi Ali-ről, a gyűlölet tényleges célpontjáról kiobbant vita példátlanul bizonyult,<sup>15</sup> így hullámai átlépték a nemzeti határokat és Európa-szintűvé tették azt.<sup>16</sup> Engem azok a háttérfeltevések érdekelnek, amelyek ennyire érzékeny kérdéssé tették az „iszlám Európában” témáját. De mielőtt a kölcsönös ellenvetések filozófiai magvának tárgyalására térnék rá, fel kell vázolnom a szembenálló felek közös kiindulópontját – az állam és az egyház szétválasztásáról szóló álláspontjukat.

#### AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ SZÉTVÁLASZTÁSA

Az államhatalom szekularizációja megfelelő válaszlépés volt a korai modernitás vallásháborúira. Az „állam és az egyház szétválasztásának” elvét fokozatosan és különféle módon hajtották végre az egyes nemzeti jogrendszerekben. Az államhatalom világi jellegűvé válásával az eredetileg csak megtúrt vallási kisebbségek egyre szélesebb jogkört kaptak – először a vallásos meggyőződés szabadságát, később a hitvallás és a vallás szabad és egyenlő gyakorlásának jogát. Ha történelmi távlatból szemléljük e szövevényes, a 20. századra is áthúzódó folyamatot, az emlékeztethet bennünket a minden polgárra egyformán érvényes, befogadó vallásszabadság költséges megvalósításának *előfeltételeire*.

A reformáció után az államnak kezdetben azzal az elemi feladattal kellett szembenéznie, hogy a felekezeti törésvonalak mentén megosztott társadalmat megbékéltesse, vagyis helyreállítsa a nyugalmat és a rendet. Margriet de Moor holland író a mai vita kapcsán így emlékezteti honfitársait e kezdetekre:

A toleranciát gyakran ugyanazzal a hangsúllyal ejtik ki, mint a tiszteletet, ám türelmünk és annak a 16. és a 17. századra visszanyúló gyökerei nem a tiszteleten alapulnak – ellenkezőleg. Utáltuk egymás vallását, a katolikusok és a kálvinisták között jöttányi tisztelet sem volt a másik oldal hite iránt. Nyolcvanéves háborunk<sup>17</sup> nemcsak Spanyolország elleni lázadás volt, hanem egyben az ortodox kálvinisták által a katolikusok ellen vívott véres dzsihad is.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Geert MAK, *Der Mord an Theo van Gogh: Geschichte einer moralischen Panik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005).

<sup>16</sup> *Islam in Europa*, Hg. Thierry CHERVEL und Anja SEELIGER (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007).

<sup>17</sup> A németalföldi szabadságharc – a ford.

<sup>18</sup> Margriet DE MOOR, „Alarmlöcher, die am Herzen hängen”, in CHERVEL und SEELIGER, *Islam in Europa*, 210–223, 211.

Hamarosan meglátjuk, miféle tiszteletre gondol Margriet de Moor. A békére és rendre tekintettel az állami hatóságoknak semleges álláspontot kellett felvenniük, s még akkor is kénytelenek voltak világnézetileg semleges módon cselekedni, ha továbbra is összefonódtak az országban uralkodó vallással. A hitviszályokkal terhelt országokban az államnak le kellett fegyvereznie a feleket, ki kellett találnia az ellenséges felekezetek békés együttélésének módszereit, és felügyelnie kellett bizonytalan egymás mellett élésüket. A szembenálló szubkultúrák ettől fogva a társadalomban, saját kis odúikban fészkelve *egymás számára* idegenek maradtak. Pontosan ez a modus vivendi bizonyult elégtelennek akkor (és számomra ez a fontos), amikor a késő 18. század alkotmányos forradalmi új politikai rendet hoztak létre, amely a jogállamiság és a nép demokratikus akarátának vetette alá az állam teljes egészében szekularizált hatalmát.

### ÁLLAMPOLGÁROK ÉS POLGÁRTÁRSÁK

Ez az alkotmányos állam csak azzal a feltétellel garantálhatja polgárai számára a vallás egyenlő szabadságát, ha azok nem barikádozzák el magukat vallási közösségeikben, és nem szigetelik el magukat egymástól. A szubkultúráknak, legyenek azok vallásiak vagy sem, fel kell szabadítaniuk tagjaikat szorításukból, hogy azok *egymást kölcsönösen állampolgárokként* tudják felismerni a társadalomban, ugyanannak a politikai közösségnek a hordozójaiként és tagjaiként. Demokratikus hozzáállású állampolgárokként saját maguknak szabhatnak olyan törvényeket, amelyek alapján a társadalom polgártársaiként megőrizhetik kulturális és világnézeti identitásukat, és tiszteletben tarthatják egymást. A demokratikus állam, a civil társadalom és a szubkulturális függetlenség közötti új kapcsolat jelenti a kulcsot annak a két motívumnak a helyes megértéséhez, amelyek ma egymással versengenek, pedig ki kellene egészíteniük egymást. A politikai felvilágosodás univerzalista projektje semmi esetre sem mond ellent a helyesen megfogalmazott multikulturalizmus sajátos érzékenységének.

A vallásszabadságot mint alapvető jogot már a *liberális* állam biztosítja, ami annyit tesz, hogy a vallási kisebbségek sorsa immár nem a többé vagy kevésbé toleráns állami hatóságok jóakarától függ. De csak a *demokratikus* állam teszi lehetővé ennek az elvnek a pártatlan alkalmazását.<sup>19</sup> Amikor a berlini, kölni vagy frankfurti török közösségek azért folyamodnak, hogy a hátsó udvari imaházak helyett távolról is látható mecseteket építhessenek, a kérdés már nem az elvről szól, hanem annak tisztességes alkalmazásáról. Mindazonáltal a túrhető vagy nem tolerálható meghatározásának nyilvánvaló okait csak a demokratikus döntéshozatal megfontolható és befogadó folyamata segítségével lehet megtalálni. A türelem elvét akkor szabadítjuk meg első ízben a pusztá lekezelés kifejeződésé-

<sup>19</sup> Történeti és szisztematikus elemzéshez lásd Rainer Forst átfogó tanulmányát: Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

nek gyanújától, ha a szembenálló felek egyenlőkként találkoznak egymással az egyezsége jutás folyamatában.<sup>20</sup> Hogy miként kell meghúzni a pozitív vallásszabadság, azaz a saját vallásunk szabad gyakorlásához való jog és a negatív vallásszabadság, a más hitűek vallásgyakorlata elkerülésének joga közötti határt egy aktuális helyzetben, az mindig is vitatott. A demokráciában azonban az érintettek – akár közvetetten is – maguk is részt vesznek a döntéshozatal folyamatában.

A „tolerancia” természetesen nem csupán a jogalkotás és -alkalmazás kérdése; gyakorlása a mindennapi életben is szükséges. Ez azt jelenti, hogy a hívők, a más-ként hívők és a hit nélküliek megengednek egymásnak olyan hiedelmeket, gyakorlatokat és életmódokat, amelyeket ők maguk elutasítanak. Ennek az engedménynek a kölcsönös elismerés közösségén kell alapulnia, amelyből fakadóan áthidalható a gyakorlatok közötti ellentét. E kölcsönös elismerést nem szabad összetéveszteni egy idegen kultúra és életmód, az elutasított hiedelmek és gyakorlatok *felértékelődésével*.<sup>21</sup> Türelemre csak az általunk helytelenített világnézetekkel és nem méltányolt szokásokkal szemben van szükség. Az elismerés alapja így nem ezeknek vagy azoknak a tulajdonságoknak és eredményeknek az értékelése, hanem az egyenlő polgárok befogadó közösségéhez való tartozás tudatossága, amelyben minden egyén elszámoltatható a másik felé tett politikai kijelentéseiről és cselekedeteiről.<sup>22</sup>

Nos, ezt könnyebb kimondani, mint megtenni. A polgárok egységes bevonása a civil társadalomba nem csak olyan politikai kultúrát igényel, amely megakadályozza a liberalizmus és a közömbösség összekeverését. Csak akkor lehet sikeres, ha bizonyos anyagi feltételek teljesülnek – ideértve az óvodai, iskolai és egyetemi beilleszkedést is, amely ellensúlyozza a társadalmi hátrányokat, és egyenlő hozzáférést biztosít a munkaerőpiachoz. Jelen összefüggésünkben azonban számomra a legfontosabb a befogadó civil társadalomnak az a képe, amelyben a polgári egyenlőség és a kulturális különbség megfelelően egészítik ki egymást.

Mindaddig, például, ameddig a török származású és muszlim hitű német állampolgárok jelentős része politikailag inkább a régi, mint az új otthonban él, hiányozni fognak a közösségi szférából és a szavazóurnákból azok a voksok, amelyek szükségesek az uralkodó politikai kultúra értékmezőjének *kibővítéséhez*. A kisebbségek civil társadalmi bevonása nélkül a két, egymást kiegészítő folyamat nem alakulhat ki egyazon lépésben – nevezetesen egyik oldalról a politikai közösség megnyitása az idegen szubkultúrák egyenlő befogadása felé, másrészt e szub-

<sup>20</sup> Jürgen HABERMAS, „Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte”, in Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 258–278 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005).

<sup>21</sup> Lásd vitámat Charles Taylornal a *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Frankfurt am Main: Fischer, 1993) (eredetiben: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”* [Princeton: Princeton University Press, 1992]) kapcsán: Jürgen HABERMAS, „Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”, in Jürgen HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, 237–276 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996).

<sup>22</sup> Az értelem nyilvános használata kapcsán lásd: John RAWLS, *Politischer Liberalismus* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998), 312–366.



kultúrák liberális megnyitása tagjaik egyenlő részvételére a demokratikus politikai folyamatokban.

A „FELVILÁGOSODÁS FUNDAMENTALIZMUSA” VAGY „MULTIKULTURALIZMUS”:  
AZ ÚJ KULTÚRKAMPF ÉS SZLOGENJEI

Ahhoz, hogy megválaszoljuk, miként kellene értelmeznünk magunkat a poszt szekuláris társadalom tagjaként, e két *összefonódó* folyamat szolgálhat útmutatóként. A manapság egymással nyilvános viták keretében szemben álló ideológiai felek kevés figyelmet szentelnek annak, hogy e kettő mennyire jól megfér egymással. Az egyik fél a kollektív identitások védelmét hangsúlyozza és a másik oldalt „a felvilágosodás fundamentalizmusával” gyanúsítja, míg a másik a kisebbségeknek a meglévő politikai kultúrába történő kompromisszummentes befogadásához ragaszkodik, ellenfelét pedig felvilágosodásellenes „multikulturalizmussal” vádolja.

Az úgynevezett multikulturalisták a jogrendi különbségtétel érzékeny kiigazításáért, a kulturális kisebbségek egyenlő elbírálás iránti igényei érvényesítéséért harcolnak, és az erőszakos asszimiláció gyökereket elvágó következményeire figyelmeztetnek. A szekuláris államnak, mondják, nem lenne szabad áterőltetnie a kisebbségeknek a polgárok egalitáriánus közösségébe történő bekebelezését olyan módon, hogy az kiszakítsa az egyéneket saját identitásuk meghatározó összefüggéseiből. E kommunárius nézet szerint gyanús, hogy a politikusok alárendelik a kisebbségeket a többségi kultúra követelményeinek. A szél ma a multikulturalisták arcába vág, mondván: „A felvilágosodást nemcsak a tudósok, de a politikusok és a publicisták is erődítményként tekintik, amelyet meg kell védeni az iszlám szélsőségeség ellen.”<sup>23</sup> E reakció viszont „a felvilágosodás fundamentalizmusának” kritikáját teszi szükségessé. Például Timothy Garton Ash a *New York Review of Books* hasábjain (2006. október 5.) rámutat, hogy „még a muszlim nők is ellentmondásban állnak azzal, ahogyan az iszlám általi elnyomást Hirsi Ali az adott nemzeti, regionális vagy törzsi kultúra helyettinek tulajdonítja”.<sup>24</sup> A muszlim bevándorlók valóban nem integrálhatók a nyugati társadalomba vallásuk megtagadásával, csak azzal együtt.

Másfelől a szekularisták az állampolgárok színvak politikai beilleszkedéséért harcolnak, tekintet nélkül azok kulturális gyökereire és vallásos hovatartozására. Ez az oldal annak az identitáspolitikának a következményeire figyelmeztet, amely túlságosan megnyitja a jogrendszert a kulturális kisebbségek sajátosságainak megőrzése érdekében. E laicisztikus nézet szerint a vallásnak magánügynek kell maradnia. Pascal Bruckner például elutasítja a kulturális jogokat, mivel azok állítólag pár-

<sup>23</sup> Ian BURUMA, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance* (New York–München: Atlantic Books–Carl Hanser Verlag, 2006), 34.

<sup>24</sup> Timothy GARTON ASH, „Islam in Europe”, *The New York Review of Books*, 5 Oct., 2006, eredetiben idézve CHERVEL und SEELIGER, *Islam in Europa*, 30–54, 45 alapján.

huzamos társadalmakat hoznának létre, amelyekben „a társadalom apró, elszigetelten élő csoportjainak mindegyike eltérő normákat követ”.<sup>25</sup> Bruckner egyenesen „az antirasszizmus rasszizmusaként” ítéli el a multikulturalizmust, bár csak azokra a szélsőségesekre vonatkozóan, akik a kollektív tulajdonjogok bevezetését pártolják. A teljes kulturális csoportokra alkalmazott védelem ilyen formája valójában korlátozná az egyes tagok azon jogát, hogy a saját életüket éljék.<sup>26</sup>

Mindkét fél az autonóm polgárok civilizált egymás mellett élését akarja biztosítani egy liberális társadalom keretein belül, mindazonáltal minden politikai esemény alkalmával előkerül a kultúrkampf. Noha egyértelmű a két nézőpont közötti kapcsolat, mégis arról vitáznak, hogy a kulturális identitás megőrzése élvezzen-e prioritást az állampolgári integráció előtt, avagy fordítva. A vita polemikus éle azokból a filozófiai feltevésekből fakad, amelyeket a szembenálló felek – helyesen vagy helytelenül – kölcsönösen egymásnak tulajdonítanak. Ian Buruma érdekes megfigyelése szerint a felvilágosodásról és az ellenfelvilágosodásról szóló tudományos vita 2001. szeptember 11-ét követően a közbeszéd részévé vált.<sup>27</sup> A vitát problematikus háttér-feltételezések szították – egyik oldalról az értelem kritikájával felruházott kulturális relativizmus, másik oldalról pedig a valláskritikus, rigid szekularizmus.

#### A RADIKÁLIS MULTIKULTURALISTÁK RELATIVIZMUSA

A multikulturalizmus radikális olvasata gyakran a világnézetek, diskurzusok és fogalmi sémák „összeegyeztethetlenségének” téves elképzelésén alapul. E kontextualista perspektívából a kulturális életformák szemantikailag zárt univerzumokként jelennek meg, amelyek üvegbúra alatt tartják saját racionalizmus- és igazságérvényesítési sztenderdjeiket – minden egyes kultúrát szemantikailag zárt egészként elhatárolva a más kultúrákkal való diszkurzív megértéstől. Az ingatag kompromisszumok mellett érvelésben csak a behódolás vagy az áttérés jelenthet alternatívát. Ennek az előfeltevésnek az értelmében pedig az univerzalista érvényesség állításaiban – így a demokrácia és az általános emberi jogok melletti érvelésben – az uralkodó kultúra imperialista hatalmi igényei rejtőznek.

Ironikus módon e relativista olvasat akaratlanul is megfosztja magát a kulturális kisebbségekkel szembeni egyenlőtlen bánásmód kritikájának kritériumától. A posztkolonális bevándorlási társadalmainkban a kisebbségekkel szembeni hátrányos megkülönböztetést általában az uralkodó kulturális kérdések okozzák,

<sup>25</sup> Pascal BRUCKNER, „Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?”, in CHERVEL und SEELIGER, *Islam in Europa*, 55–74, 67.

<sup>26</sup> „A multikulturalizmus minden közösségnek ugyanazt a bánásmódot garantálja, a közösséget alkotó egyéneknek azonban nem, mivel megtagadja tőlük a szabadságot, hogy elhagyják saját hagyományaikat.” Uo., 62. Lásd: Brian BARRY, *Culture and Equality* (Cambridge: Polity, 2001); Jürgen HABERMAS, „Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus”, in HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 279–323.

<sup>27</sup> BURUMA, *Murder in Amsterdam...*, 34.

amelyek a megállapított alkotmányos alapelvek tetszőleges alkalmazásához vezetnek. Ha azonban egyáltalán nem veszik komolyan ezeknek az elveknek az egyetemességét, akkor hiányozni fognak azok a szempontok, amelyek figyelembevételével az alkotmányos értelmezés illegitim olvasata a többségi kultúra előítéleteihez igazítható.

Nem szükséges filozófiai mélységekbe merülnöm az érvelés kulturális értelemben relativista kritikájának filozófiai tarthatatlanságát magyarázva.<sup>28</sup> Ez az álláspont azonban más okból is érdekes: magyarázatot ad a felek furcsa politikai oldalváltására. Az iszlamista terror hatására néhány baloldali „multikulturalista” háborúbarát „liberális sólyommá” vált,<sup>29</sup> és váratlan szövetséget kötött a neokonzervatív „felvilágosodás-fundamentalistákkal”.<sup>30</sup> Úgy tűnik, ezek az átállók az iszlám elleni küzdelemben képesek voltak az egyszer már kiharcolt felvilágosodási kultúrát (a konzervatívokhoz hasonlóan) alkalmazni, „nyugati kultúraként” még sokkalta könnyebben, hiszen univerzalista állításaikat mindig elutasították: „A felvilágosodás ezért különösen vonzóvá [vált], mert értékei nem csupán egyetemeseek, hanem egyben a »mieink«, vagyis európai, nyugati értékek is.”<sup>31</sup>

E kritika természetesen nem vonatkozik azokra a francia származású laicisztikus értelmiségiekre, akikre a „felvilágosodás-fundamentalista” vádat eredetileg megalkották. Megkérdőjelezhető filozófiai háttér-feltételezések alapján még az univerzalisztikus felvilágosodási tradíció e védelmezőinél is magyarázható természetesen bizonyos fokú militáns hozzáállás. A vallásnak – e vallással szemben kritikus olvasat szerint – vissza kell húzódnia a politikai nyilvánosságból a magánszférába, mert – kognitív módon megfogalmazva – az „szellemi alakzatként” (*Gestalt des Geistes*) historikusan felülíródott. A liberális rend normatív nézőpontjából (a vallással szemben) türelemmel kell viseltetni, ez azonban nem követelheti meg, hogy a modern kortársak az önértelmezés komoly kulturális forrásaként tekintsenek rá.

E filozófiai megállapítás független attól, hogyan értékelhetjük azt a leíró kijelentést, miszerint a vallási közösségek releváns módon járulnak hozzá a politikai vélemény és akarat kialakításához még a nagymértékben szekularizált társadalmakban is. Attól hogy empirikusan helyesnek véljük a nyugat-európai társadalmak-

<sup>28</sup> A megmérhetetlenség döntő fontosságú kritikája egészen Donald Davidson híres 1973-ban [az Amerikai Filozófiai Társaságban – American Philosophical Association – a ford.] elhangzott elnöki beszédéhez vezethető vissza: DONALD DAVIDSON, „On the very Idea of a Conceptual Scheme”, in DONALD DAVIDSON und RICHARD RORTY, *Wozu Wahrheit?*, 7–26 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005).

<sup>29</sup> Ez az amerikai értelemben vett liberálisok intervencionalista ága – a szerk.

<sup>30</sup> Lásd: ANATOL LIEVEN, „Liberal Hawk Down – Wider die linken Falken”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 49 (2004): 1447–1457.

<sup>31</sup> BURUMA, *Murder in Amsterdam...*, 34. Buruma a balos áttértek motivációját így írja le: „A muszlimok azok az ünneprontók, akik hivatlanul megjelennek a házibulin... A türelemnek megvan a határa még a hollandiai progresszivistáknál is. Könnyű toleránsnak lenni azokkal szemben, akikben, úgy véljük, ösztönösen megbízhatunk, akiknek értjük a vicceit, és akik értik a mi ironizálásunkat... Sokkal nehezebb ezt az elvet azokra a közelünkben élőkre alkalmazni, akik az életmódunkat zavarónak találják, ahogyan mi is az övéket...”, 123.

ban a „posztszekuláris” kifejezést, filozófiailag még megalapozottnak tekinthetjük azt a meggyőződést, hogy a vallási közösségek tartós befolyásukat csak a premodern gondolkodásmód makacs – szociológiailag magyarázható – túlélésének köszönhetik. A vallási hiedelmek a szekularisták szempontjából tudományos értelemben mindenképp hiteltelenné váltak. A tudományos szempont szerinti vitathatatlanság e jellemzője vitára sarkallhatja őket akkor, amikor vallási hagyományokról és olyan kortársaikról esik szó, akik továbbra is nyilvános jelentőséget tulajdonítanak annak.

#### SZEKULÁRIS VAGY SZEKULARISZTIKUS

Terminológiámban különbséget teszek a „szekuláris” és a „szekularista” fogalmak között. Szemben a szekuláris vagy nem hívó személy érdektelen hozzáállásával, aki agnosztikus módon viszonyul a vallásos érvényességi állításokhoz, a szekularisták hajlanak arra, hogy vitázó álláspontot tegyenek magukévá azokkal a vallási doktrínákkal szemben, amelyek annak a ténynek ellenére tartják fenn közbefolyásukat, hogy állításaik tudományosan nem igazolhatók. Manapság a szekularizmus gyakran „kemény” naturalizmuson, azaz tudományos feltevésen alapul. A kultúrrelativizmustól eltérően ez esetben nem kell megjegyzést fűzöm a filozófiai háttérhez.<sup>32</sup> Mivel engem ebben az összefüggésben az a kérdés érdekel, hogy vajon a vallás szekularista leértékelése, ha egy napon azt a szekularizált állampolgárok döntő többségének osztania kellene, kompatibilis lenne-e egyáltalán a megosztott állampolgárság és a kulturális különbözőségek általam felvázolt posztszekuláris egyensúlyával. Avagy vajon a polgárok releváns részének szekularisztikus gondolkodásmódja éppen annyira visszataszító lenne-e a posztszekuláris társadalom normatív önértelmezése számára, mint a vallásos állampolgárok tömegének fundamentalista hajlama? E kérdés lényegesen kellemetlenebb, mint bármely „multikulturalista dráma”.

A szekularisták érdeme határozott ragaszkodásuk ahhoz, hogy nélkülözhetetlen minden állampolgár egyenlőként befogadása a civil társadalomba. Mivel a demokratikus rendet nem lehet egyszerűen *kiszabni*, így a törvénynek való puszta engedelmességen túlmutató állampolgári etika elvárásaival az alkotmányos állam szembekerül saját polgáraival. A vallásos állampolgároknak és közösségeknek sem csupán felszínesen kell igazodniuk az alkotmányos rendhez. Tőlük is elvárt, hogy az alkotmányos elvek szekuláris legitimációját sajátjukká tegyék

<sup>32</sup> Lásd esszéimben megfogalmazott kritikámat: Jürgen HABERMAS, „Freiheit und Determinismus”, in *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Hg. Hans-Peter KRÜGER, 101–120 (Berlin: Akademie Verlag, 2007); Jürgen HABERMAS, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?”, in *uo.*, 263–304.

hitük érvrendszerére alatt is.<sup>33</sup> Köztudott, hogy a katolikus egyház csak 1965-ben, a II. Vatikáni Zsinattal ismerte el a liberalizmust és a demokráciát. És Németországban a protestáns egyházak sem tettek másként. E fájdalmas tanulási folyamat azonban még ott áll az iszlám előtt. Az iszlám világában is növekszik annak a belátása, hogy mára szükséges a Korán doktrínájának történelmi-hermeneutikus megközelítése. A vágyott euroiszlámról szóló vita azonban ismét tudatosítja bennünk, hogy végeredményben a vallási közösségek azok, amelyek saját maguk hozhatják meg a döntést arról, képesek-e felismerni „igaz hitüket” egy megreformált hitben.<sup>34</sup>

Gondoljuk csak végig, miképpen vált a vallásos tudatosság reflektívabbé, hogyan változott episztemikus hozzáállása a nyugati keresztény egyházakban a reformáció óta! A mentalitásban bekövetkezett ilyen változást nem lehet előírni, politikailag manipulálni vagy törvénnyel átvenni, a legjobb esetben is egy tanulási folyamat eredményéről van szó. „Tanulási folyamatként” mindez csak a modernitás szekuláris önértelmezése nézőpontjából jelenik meg. A demokratikus állampolgárság étoszának ilyen kognitív előfeltételei mellett eljutunk a normatív politikaelmélet határaiig, amely kötelességeket és jogokat állapít meg. A tanulási folyamatok előmozdíthatók, de erkölcsi vagy jogi értelemben nem előírhatók.<sup>35</sup>

#### A FELVILÁGOSODÁS DIALEKTIKÁJA: A SZEKULARIZÁCIÓ MINT KIEGÉSZÍTŐ TANULÁSI FOLYAMAT

De nem kellene-e inkább megfordítanunk a kérdést? Vajon csak a vallási traditionalizmus oldalán szükséges-e tanulási folyamat, a szekularizmusén nem? A befogadó polgári társadalmat irányító ugyanazon normatív elvárások nem tiltják-e meg a vallás szekularisztikus leértékelését ugyanolyan módon, ahogyan például tiltják a férfiak és nők egyenjogúságának vallási elutasítását? Minden bizonynyal szükséges *kiegészítő* tanulási folyamat a szekuláris oldalon, hacsak nem keverjük össze az államhatalom semlegesítését a vallási nyilatkozatoknak a politikai nyilvánosságból való kizárásával. Természetesen az államnak azt a területét, amely törvényes kényszerítő intézkedések felett rendelkezik, nem lehet vita tárgyává tenni a különféle vallási közösségek között, mert az esetben a kormány az akaratát ellenfeleire ráerőltető vallási többség végrehajtó testületévé válhat. Az alkotmányos államban minden jogilag *érvényesíthető* normát olyan nyelven kell

<sup>33</sup> Ez a központi kérdés John Rawls számára, amikor az *overlapping consensus* szükségességére hívja fel a figyelmet a különböző világnézeti csoportok között az alkotmányos rend normatív tartalmára vonatkozóan: RAWLS, *Politischer Liberalismus*, 219–264.

<sup>34</sup> Ian BURUMA, „Wer ist Tariq Ramadan”, in CHERVEL und SEELIGER, *Islam in Europa*, 88–110; Basam TIBI, „Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa”, in uo., 183–199; Tariq RAMADAN, „»Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient«: Euro-Islam und muslimische Renaissance”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, no. 6. (2006): 673–685.

<sup>35</sup> A folytatáshoz lásd: Jürgen HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit”, in HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 119–154.

megformálni és nyilvánosan megindokolni, hogy az minden állampolgár számára érthető legyen. Az állam világnézeti semlegessége nem zárja ki a vallási nyilatkozatok megtételét a politikai nyilvánosságban mindaddig, amíg az intézményesített tanácsadói és döntéshozatali folyamatok törvényhozási, igazságszolgáltatási, kormányzati és közigazgatási-végrehajtási szinten is tisztán elhatároltak az állampolgárok informális részvételétől a közbeszédben és a véleményformálásban. Az „állam és az egyház szétválasztása” szűrőt igényel e két szféra között, amelyen át csak a „lefordított”, azaz a bábeli karattyolásból a nyilvánosság számára érthetővé tett szekuláris hozzájárulásokat teszi lehetővé az intézmények ágendáiban.

Két ok is szól egy ilyen liberális nyitás mellett. Egyrészt, hogy azok is részt vehessenek a politikai véleményformálásban, akik nem hajlandók vagy nem képesek erkölcsi meggyőződéseiket és szóhasználatukat profán és vallási szálakra szétválasztani, még akkor sem, ha vallásos nyelvezetet használnak. Másrészt a demokratikus államnak nem szabad idő előtt redukálnia a közvélemény nyilvános hangjainak polifon komplexitását, mert nem tudhatja, hogy nem vágja-e el a társadalmat a jelentés és az identitás formálásának szűkös forrásaitól. A vallási hagyományok – különösen a társadalmi élet sérülékeny területein – rendelkeznek azzal az erővel, hogy meggyőzően artikulálják az erkölcsi érzékenységet. A szekularizmust az az elvárás szorongatja, hogy a civil társadalomban és a politikai nyilvánosságban a szekuláris állampolgárok vallásos polgártársaikkal vallásos polgárokként is egyenlőkként találkozhatnak.

Ha a szekuláris állampolgárok azzal a fenntartással találkoznának polgártársaikkal, hogy azok vallásos gondolkodásuk miatt nem vehetők komolyan modern kortársakként, akkor visszatérnének a pusztá *modus vivendi* szintjére, és feladnák a megosztott állampolgárságot alkotó kölcsönös elismerés alapját. A szekuláris állampolgárokkal szemben elvárás, hogy ne zárják ki *a fortiori* azt, hogy a vallási megnyilatkozásokban szemantikai tartalmakat és talán rejtett intuíciókat fedezhetnek fel, amit lefordíthatnak és beépíthetnek a nyilvános érvelésükbe. Ha minden jól megy, mindkét oldalnak el kell sajátítania önnön nézőpontjából a hit és a tudás kapcsolatának értelmezését, amely lehetővé teszi önreflektív és felvilágosodott együttélésüket.

(HABERMAS, Jürgen. „Die Dialektik der Säkularisierung”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, no. 4. [2008]: 33–46.)

Fordította: Körösvölgyi Zoltán