

Dialektika sekularizacije**

Canteburyski škof je britanskemu parlamentu predlagal, da bi za tam živeče muslimane dovolil delno uporabo šerijatskega družinskega prava; predsednik Sarkozy bo poslal dodatnih 4000 policistov v zloglasne pariške četrti, kjer razgraja alžirska mladina; v požaru v Ludwigshafnu je umrlo devet Turkov, od tega štirje otroci, kar je povzročilo veliko sumničenja in strahotno ogorčene pri turških medijih, čeprav vzrok za požar še ni bil pojasnjen; prav ta požar je bil razlog, da je predsednik turške vlade ob svojem obisku Nemčije obiskal tudi prizorišče požara, kar ni uspel upravičiti niti s svojim nekoliko neposrečenim nastopom v Kölnu,¹ ki pa je naletel na rezek odmev v nemških medijih. Vse te novice so zgolj novice enega vikenda v tem letu. To so priče krhke notranje povezanosti domnevno sekularne družbe - in nas vse bolj napotujejo na vprašanje, ali imamo, in v kolikšni meri imamo, opravka s postsekularno družbo.

Če lahko govorimo o "postsekularni družbi", moramo predpostavljati, da je ta nekoč bila "sekularna". Potemtakem lahko ta sporen izraz uporabimo samo za evropske družbe blaginje ter države, kot so Kanada, Avstralija in Nova Zelandija, torej družbe, kjer so se verske vezi med državljani postopoma, po II. svetovni vojni celo pospešeno, rahljale. V omenjenih regijah se je zavest o življenju v sekularni družbi vsesplošno razširila. V smislu socioloških indikatorjev pa se religiozno obnašanje in prepričanje lokalnega prebivalstva ni spremenilo do takšne mere, da bi to družbo upravičeno označili kot "postsekularno družbo". Neinstitucionalne in nove oblike religioznosti pri nas niso izravnale otipljive izgube velikih verskih skupnosti.²

Kljub temu pa globalne spremembe in vse vidnejši konflikti, ki se danes razvnamejo ob religioznih vprašanjih, postavljajo pod vprašaj domnevo o nerelevantnosti religij. Teza, da je modernizacija družbe tesno povezana s procesom sekularizacije prebivalstva, ki je dolgo časa veljala za nesporno, ima danes vse manj zagovornikov med sociologi.³ Ta teza stoji na treh, sprva zelo prepričljivih, premislekih.

Prvi je ta, da znanstveno-tehnološki napredek s seboj prinese antropocentrično razumevanje "odčaranega" sveta, saj lahko empirično razloži notranjo zgradbo sveta; razsvetljenska zavest se nikakor ne more skladati s teocentrično ali metafizično podobo sveta. Drugi razmislek je, da cerkve in verske skupnosti zaradi razvoja funkcionalno diferenciranih družbenih podsistemov postopoma izgubijo vpliv na zakonodajo, politiko in javno dobrobit, kulturo, vzgojo in znanost; omejijo se na svojo osnovno nalogo upravljanja s sredstvi odrešenja, prakticiranje vernosti pa postopoma spremenijo v zasebno zadevo in s časom izgubijo svoj položaj v javnosti. Posledica družbenega razvoja od agrarne družbe do industrijske ali celo postindustrijske družbe je večja družbena blaginja in socialna varnost ter da z nižanjem življenjske ogroženosti ter večanjem eksistencialne varnosti posamezniki izgubljajo potrebo po takšnih praksah, ki obljublajo, da lahko presežejo neobvladljivo prihodnost preko komunikacije z "onostransko", torej kozmično močjo.

Teza o sekularizaciji že dobri dve desetletji velja za sporno znotraj sociološke znanstvene javnosti, čeprav se zdi, da jo razvoj evropskih družb blaginje podpira.⁴ Kot protiargument se pogosto navaja kritika evro-

centrične predstave sveta. Tem sicer upravičnim protiargumentom se je v zadnjem času pridružila še teza o "koncu teze o sekularizaciji".⁵ Združene države Amerike, ki s svojimi vseskozi vitalnimi verskimi skupnostmi in nespremenjenim odstotkom verujočih ter aktivnih državljanov tvorijo samo konico modernizacije, so dolgo časa veljale za izjemo pravila. Vendar nas širši in bolj globalni pogled na druge kulture in svetovna verstva podučijo, da je prej pravilo. Ta revizija nam prikaže evropski razvoj, ki bi naj s svojim zahodnim racionalizmom služil kot model za ostali svet, kot izjemo.⁶

Vitalnost religioznega

Med vsemi pojavi je potrebno omeniti predvsem tri prepletajoče se pojave, ki dajejo vtis svetovnega "*resurgence of religion*", ponovnega vzpona religije: (a) misijonski razmah svetovnih religij, (b) njihova fundamentalna zaostritev in (c) politična instrumentalizacija njihovega nasilnega potenciala [Gewaltpotential].

(a) Eden od znakov vitalnosti je okoliščina, da se vsepovsod v okviru že obstoječih verskih skupnosti in cerkva pojavljajo ortodoksne ali pa vsaj konzervativne skupine. To velja tako za hinduizem in budizem kot za vse tri monoteistične religije. Predvsem je opazna regionalna razširitev etabliranih religij v Afriki in v Vzhodni in Južni Aziji. Očitno je, da so misijonski uspehi tesno povezani z mobilnostjo organizacijskih oblik. Zato se svetovna in multikulturna cerkvena oblika Katoliške cerkve lažje prilagaja trendom globalizacije kot pa Luteranska cerkev, ki je vezana na nacionalno državo in je zaradi tega velika poraženka. Najbolj dinamično pa se razvijajo decentralizirane mreže islama (predvsem v subsaharski Afriki) in evangeličani (najbolj v Latinski Ameriki). Odlikuje jih ekstatična oblika religioznosti, ki jo vodi karizmatična verska oseba.

(b) Najhitreje rastoče verske skupnosti, kot so binkoštniki in radikalni muslimani, se da najbolje opisati z izrazom "fundamentalisti". Ti se bodisi borijo proti modernemu svetu ali pa se od njega popolnoma umaknejo. V njihovem bogočastju se prepletata duhovnost in pričakovanje skorajšnjega konca sveta z rigoroznimi moralnimi predstavami ter dobesednim branjem svetih knjig. V nasprotju s tem pa so "nove duhovnosti", ki so začele nastajati tekom 70-ih let prejšnjega stoletja, prežete s "kalifornijskim" sinkretizmom. Njihova podobnost z evangeličani pa je struktura, ki je brez institucij. Na Japonskem je medtem nastalo vsaj 400 takšnih sekt, ki mešajo elemente budizma in ljudske religije s psevdoznanstvenimi ter ezoteričnimi nauki. Na Kitajskem so se državne represalije preusmerile od sekte Falung-Gong na veliko število "novih religij", saj ocenjujejo, da imajo več kot 80 milijonov pripadnikov.⁷

(c) Iranski režim mul in islamski terorizem sta zgolj dva najvidnejša primera politične razveze nasilnega potenciala religije. Pogosto se izvirno profani konflikti razvnamejo prav zaradi religioznega kodiranja. To velja tako za "desekularizacijo" konflikta na Bliznjem vzhodu kot za hinduistično nacionalistično politiko, trajajoč spor med Indijo in Pakistanom⁸ ter za mobilizacijo vernih desničarjev pred in med vojno v Iraku.

Postsekularna družba – verske skupnosti v sekularnem okolju

Žal se ne morem bolj podrobno posvetiti sporom znotraj sociološke stroke o posebnosti evropske sekularne družbe znotraj religiozno mobilizirane svetovne družbe. Moj vtis je, da primerljivi globalno pridobljeni podatki še vedno dajejo presenetljivo dobro podporo zagovornikom teorije sekularizacije.⁹ Šibkost te teorije je predvsem v nediferenciranih sklepih, ki razkrivajo nejasno rabo pojmov "sekularizacija" in "modernizacija".



Evgenija Jarc: *Pogled v gozd I.*, olje na platnu, 90x120 cm, 2007.

Res pa je, da se cerkve in verske skupnosti v teku diferenciacije funkcijskih družbenih sistemov vse bolj omejujejo na njihovo temeljno nalogo, dušno pastirstvo, saj so primorane opuščati svoje obsežne pristojnosti na drugih družbenih področjih. Ta specifikacija religijskega sistema pa ustreza pojmu individualizacija religijske prakse.

Navkljub temu pa José Casanova pravilno ugotavlja, da izguba funkcij in individua-

lizacija za religijo nimata nujno za posledico izgube pomena - pa naj bo to v javni politiki ali kulturi poljubne družbe ali pa v posameznikovem načinu življenja.¹⁰ Ne glede na svojo kvantitativno težo lahko verske skupnosti očitno še vedno trdijo, da imajo svoj "sedež" v življenju pretežno sekulariziranih družb. Danes lahko za javno zavest v Evropi rečemo, da je "postsekularna", in sicer v takšnem smislu, da se zaenkrat "prilagaja nadaljnjemu obstoju

verskih skupnosti v obstoječem sekulariziranem okolju”.¹¹ Nov način branja teorije sekularizacije se bolj osredotoča na napovedi o prihodnji “vlogi” religije kot pa na samo jedro teorije. Nov opis družbe kot “postsekularne” se nanaša na spremembe v zavesti, ki jih pripisujem trem pojavom.

Prvič, medijsko posredovano zavedanje slehernega svetovnega konflikta, ki je pogosto prikazan kot verski spor, je preoblikovalo zavest javnosti. Ni potrebna prisotnost fundamentalnih gibanj ali versko motiviranih teroristov, da se večini evropskih državljanov zazdi njihova lastna sekularna zavest znotraj svetovnega merila relativna. To vznemiri sekularno prepričanje o doglednem izginotju religije in izniči sleherni občutek zmagoslavja sekularnega razumevanja sveta. Zavest o življenju v sekularni družbi ni več povezana s prepričanjem, da se bo kulturni napredek in družbena modernizacija odvijala na račun javnega in osebnega pomena religije.

Drugič, religija pridobiva na pomenu tudi znotraj nacionalne javnosti. In s tem ne mislim na medijsko učinkovite samopodobe cerkva, ampak dejstvo, da verske skupnosti vse bolj prevzemajo vlogo “interpretacijskih skupnosti” znotraj političnega življenja sekularnih družb.¹² S svojimi relevantnimi prispevki glede pomembnih tem, ne glede na to ali so prepričljivi ali spotakljivi, lahko vplivajo na oblikovanje javnega mnenja in volje. Naša svetovnonazorska pluralistična družba nudi takšnim intervencijam občutljiva in odzivna tla, saj je vse bolj razdeljena ob vprašanjih vrednot, ki potrebujejo politično regulacijo. Glede vprašanj, kot so splav, evtanazija, bioetična vprašanja reprodukcijske medicine, pravice živali in podobnih vprašanj, nikoli ni od začetka jasno, katera politična stranka se lahko sklicuje na pravilno moralno intuicijo, saj je položaj argumentov nepregleden.

Domače veroizpovedi pa prav tako ob nastopanju in vitalnosti tujih verskih skupnosti

pridobivajo resonanco. Če se lahko sklicujem na primer Nizozemske in Nemčije, potem lahko trdim, da sosed, ki je musliman, prisili krščanskega državljana, da se sreča s tujo versko prakso. Prav tako približajo fenomen vere, ki stopa v javno življenje, zavesti sekularnega državljana.

Tretji stimulus pa je imigracija zaradi dela in zaradi azila, ki prihaja iz dežel s tradicionalnimi kulturami in povzroča premike v zavesti prebivalstva. Evropa se je od 16. stoletja morala naučiti življenja v družbi, kjer vladajo napetosti med veroizpovedmi znotraj lastne družbe in kulture. Z imigracijo pa je tesno povezana vreščeca disonanca med različnimi religijami, ki se poveže z izzivom pluralizma različnih življenjskih oblik, kar velja kot značilnost družb emigracije. To pa presega izzive pluralizma različnih verovanj. V družbah, ki se trenutno nahajajo v bolečem procesu preobrazbe v postkolonialno družbo priseljevanja, se vprašanje tolerantnega sobivanja različnih religij še dodatno zaostri zaradi težav z integracijo različnih kultur priseljencev v lastno družbo. Poleg okoliščine globaliziranega trga dela je dodatna težava socialne integracije socialna neenakost. Vendar je to zgodba zase.

Kaj je značilnost državljana v postsekularni družbi?

Do sedaj sem na vprašanje “zakaj lahko imenujemo pretežno sekularizirane družbe tudi “postsekularne”” odgovarjal s stališča sociologa, ki opazuje. V teh družbah religija uveljavlja javni pomen, medtem ko sekularna gotovost, da bo religija ob pospešeni modernizaciji po vsem svetu izginila, izgublja tla pod nogami. Iz zornega kota udeležencev se nam na tem mestu postavlja povsem novo vprašanje, namreč vprašanje normativ: Kako naj se razumemo kot člani postsekularne družbe in kaj naj recipročno pričakujemo drug od drugega, da lahko med državljani naših nacional-

nih držav z zgodovinsko utrjenimi zgradbami ohranimo civilne odnose tudi pod pogoji kulturnega in svetovnonazorskega pluralizma?

Ta vprašanja samorazumevanja so dobila nov in ostrejši ton po terorističnih napadih 11. septembra 2001. Diskusija, ki je izbruhnila na Nizozemskem ob umoru režiserja Thea van Gogha, o morilcu Mohammedu Bouyeriu in o Ayaan Hirsi Aliji, ki je bila jedro spora, je imela povsem drugačno kvaliteto,¹³ saj so valovi debate prestopili meje države ter sprožili debato z evropsko razsežnostjo.¹⁴ Tukaj me zanimajo imena, ki stojijo v ozadju spora o "Islam v Evropi" in mu dajejo njegovo eksplozivnost. Ampak še preden se posvetim samemu jedru filozofskih recipročnih očitkov, moram natančno skicirati skupno izhodišče obeh strani - ločitev države in cerkve.

Ločitev države in cerkve

Sekularizacija državnega nasilja je bil pravi odgovor na verske vojne z začetka novega veka. Načelo "ločitve države in cerkve" se je uresničevalo postopoma in v skladu z nacionalno pravno ureditvijo. V enaki meri kot se je sekulariziralo državno nasilje, so verske manjšine dobivale vedno več pravic - po pravici do svobode verovanja so dobili pravico veroizpovedi (torej tudi ateisti (op. prev.)) in na koncu pravico do enakega in svobodnega uresničevanja religije. Zgodovinski pregled tega dolgotrajnega postopka, ki je trajal vse do 20. stoletja, nas lahko poduči o predpostavkah te dragocene pridobitve, ki slehernemu državljanu zagotavlja svobodo veroizpovedi.

Po reformaciji je pomiritev konfesionalno razdvojene družbe postala osnovna naloga države, torej vzpostaviti red in mir. V kontekstu te debate je nizozemska avtorica Margriet de Moor svoje rojake opomnila na te začetke: "Pogosto v isti sapi izrečemo besedo toleranca in spoštovanje, vendar naša tolerantnost, ki sega v 16. in 17. stoletje, nikakor ni povezana s pojmom spoštovanja, ravno obratno. Re-

ligijo drugega smo sovražili, katoličani in kalvinisti niso imeli niti kančka spoštovanja do nazorov druge strani in 80-letna vojna ni bila zgolj upor proti Španiji, ampak tudi krvav džihad ortodoksni kalvinisti proti katolikom."¹⁵ Videle bomo, kakšno vrsto spoštovanja ima Margriet de Moor v mislih.

Z ozirom na red in mir je bilo državno nasilje, četudi še vedno prepleteno s prevladujočo religijo svoje dežele, prisiljeno, da ravna svetovnonazorsko in nevtrarno. Moralo je razorožiti nasprotujoči si stranki ter si izmisliti aranžmaje za mirno sobivanje sovražnih veroizpovedi ter nadzorovati njuno negotovo soobstajanje. Nasprotujoče subkulture so se v družbi znašle tako, da so druga za drugo ostale tuje. Prav ta modus vivendi - in to se mi zdi pomembno - se je izkazal kot nezadosten, ko je iz ustavnih revolucij 18. stoletja nastala nova politična ureditev, ki je podvrgla državno represijo istočasno vladavini prava in demokratični volji ljudstva.

Državljeni in živeči v družbi

Ustavna država lahko svojim državljanom zagotavlja svobodo veroizpovedi samo pod pogojem, da se ti prenehajo obdajati z integralnim življenjskim svetom svojih verskih skupnosti in se ne izolirajo od drugih. Subkulture se ne smejo oklepati posameznih članov, da lahko znotraj civilne družbe drug drugemu priznajo udeležbo v skupni politični skupnosti. Kot demokratični državljani si sami postavljajo zakone, znotraj katerih lahko kot zasebniki, ki živijo v neki družbi, ohranijo lastno kulturno in svetovni nazor ter se med seboj spoštujejo. Ta nov odnos med demokratično državo, civilno družbo in subkulturno samostojnostjo je ključ za razumevanje dveh motivov, ki si danes nasprotujeta, čeprav bi se morala dopolnjevala. Politični projekt razsvetljenstva namreč nikakor ne nasprotuje partikularni senzibilnosti pravilno razumljenega multikulturalizma.

Že liberalna država zagotavlja svobodo veroizpovedi kot temeljno pravico, torej zagotavlja, da verske manjšine niso samo tolerirane, ampak da niso več odvisne od naklonjenosti bolj ali manj tolerantne državne oblasti. Vendar šele demokratična država omogoči nestransko uporabo tega načela.¹⁶ Če bi želele turške skupnosti, ki živijo v Berlinu, Kölnu ali Frankfurtu, preseliti svoje molitnice iz lastnih dvorišč na vidnejša mesta, ni to več vprašanje načela kot takšnega, ampak njegove poštene uporabe. Prepričljivi razlogi za definicijo tega, kar naj se tolerira in kar se ne sme tolerirati, pa se lahko ugotovijo samo s pomočjo inkluzivnega (torej takšnega, ki nikogar v naprej ne izključuje (op. prev.)) in posvetovalnega demokratičnega postopka oblikovanja skupne volje. Načelo tolerance se osvobodi suma vzvišenega (po)trpljenja šele, ko obe strani iz enakega pogajalskega položaja dosežeta skupen sporazum.¹⁷ Kje naj potegnemo mejo med pozitivno pravico svobode veroizpovedi, torej pravico izvrševanja lastnega verovanja in negativno pravico do svobode, ki pomeni, da nam je prizaneseno religiozno izvrševanje drugih ljudi, je zmeraj sporno. Ampak v demokraciji so tisti, ki so prizadeti - ne glede na to kako neposredno - tudi sami udeleženci postopkov odločanja.

“Toleranca” seveda ni zgolj vprašanje sprejemanja in uporabljanja prava; treba jo je prakticirati v vsakdanjem življenju. Toleranca pomeni, da se verniki, drugače verujoči in neverujoči pustijo prepričati ter priznajo prakse in oblike življenja, ki jih sicer sami odklanjajo. To priznavanje pa se mora opirati na skupno podlago medsebojnega pripoznanja, na temelju katerega lahko premostijo medsebojne disonance. Tega priznanja pa ne smemo zamenjati z vrednotenjem tujih kultur in načinov življenja ali z zavračanjem prepričanj in praks.¹⁸ Toleranco moramo imeti samo do svetovnih nazorov, ki jih smatramo za napačne,

in do življenjskih navad, ki jih ne odobravamo. Podlaga za priznanje ni vrednotenje takšne ali katerih koli drugih lastnosti ali dejanj, ampak zavest o pripadanju inkluzivni skupnosti enakopravnih državljanov, znotraj katere je vsak vsakemu dolžan predložiti račune o svojih političnih nazorih in ravnanjih.¹⁹

To pa je lažje reči, kot pa narediti. Enakomerna civilno-družbena vključitev ne potrebuje zgolj politične kulture, ki nas obvaruje pred tem, da bi liberalnost zamenjali z indifferenco. Uspeh lahko dosežemo samo, če so izpolnjene določene materialne predpostavke - med drugim tudi integracija v vrtcih, šolah in visokih šolah, ki izravnavajo določene socialne slabosti, ter enake možnosti dostopa do trga dela. Vendar mi je v današnji povezavi predvsem pomembna podoba inkluzivne skupnosti državljanov, kjer se enakost državljanov in kulturna raznolikost na pravilen način dopolnjujeta.

Dokler je na primer dobršen del nemških državljanov, ki so turškega izvora ter pripadajo muslimanski veroizpovedi, politično bolj navezan in aktiven v stari domovini kot pa v novi, manjka v javnosti in v volilnih skrinjicah korekcijski glas, ki bi bil potreben, da bi razširili vladajočo politično kulturo. Brez civilno-družbene inkluzije manjšin se ta dva komplementarna procesa ne morata razvijata sočasno - odprtost politične skupnosti za občutljivost za raznolikost glede enakopravne vključitve tujih subkultur na eni strani ter liberalna odprtost teh subkultur za enakopravno udeležbo njihovih članov v demokratičnem postopku na drugi strani.

“Razsvetljski fundamentalizem” proti “multikulturalizmu”: nov kulturni boj in njegove parole

Za odgovor na vprašanje “kako naj se razumejo člani postsekularne družbe” je lahko ta slika prepletajočih se procesov dober smerokaz. Vendar ideološke stranke, ki si da-

nes stojijo nasproti v javnih debatah, tega niti ne zaznavajo. Ena stranka poudarja zaščito kolektivne identitete in očita nasprotniku "razsvetljenski fundamentalizem", medtem ko ta stranka vztraja na brezkompromisni vključitvi manjšin v obstoječo politično kulturo in očita nasprotni strani, da zagovarja "multikulturalizem", ki je sovražno nastrojen do razsvetljenskih dosežkov.

Tako imenovani multikulturalisti se borijo za prilagoditev pravnega sistema zahtevam manjšin po enakem obravnavanju, ki pa bi upošteval raznolikost. Opozarjajo pred vsiljeno asimilacijo in izkoreninjenjem. Sekularna država se ne sme lotiti vključitve manjšin v egalitarno skupnost na tako robusten način, da bi s tem iztrgal posameznika iz njegovega za identiteto potrebnega konteksta. Iz te komunitarčne perspektive se zdi, da hoče politika podvreči manjšine imperativu kulture večine. Medtem pa multikulturalistom že piha veter v obraz: "Ne samo akademiki, ampak tudi politiki in časopisni kolumnisti vidijo v razsvetljenstvu trdnjavo, ki jo je treba ubraniti pred islamskim terorizmom."²⁰ To pa spet privleče na dan kritike o "razsvetljenškem fundamentalizmu". Tako na primer Timothy Garton Ash piše v *New York Review of Books* (5. oktober 2006), da "tudi muslimanske ženske oporekajo načinu, s katerim Hirsi Ali pripisuje njihovo zatiranost islamu in ne njihovim nacionalnim, regionalnim ali plemenskim izvorom".²¹ Dejansko se lahko muslimanski priseljenci integrirajo v zahodni svet samo s svojo veroizpovedjo.

Na drugi strani pa se sekularisti borijo za barvno slepo politično inkluzijo vseh državljanov, ne glede na njihov kulturni izvor ali pa versko pripadnost. Ta stran opozarja pred posledicami politike identitete, ki bi pravni sistem preveč odprl zaradi ohranitve svojskosti manjšinskih kultur. Iz tega laičnega zornega kota se religijo razume kot izključno privatno zadevo. V tem smislu

Pascal Bruckner odklanja kulturne pravice, saj naj bi ustvarjale paralelne družbe - "majhne, zaprte družbe, ki sledijo svojim lastnim normam".²² Ko Bruckner počez označi multikulturalizem kot "rasizem anti-rasizma", s tem zadene samo tiste skrajne multikulturaliste, ki pledirajo za kolektivno pravno varstvo. Takšno ščitenje celotnih kulturnih skupin bi posameznika dejansko oropalo pravice do lastne ureditve življenja.²³

Obe strani hočeta doseči civilizirano sobivanje avtonomnih državljanov v okviru liberalne družbe, a kljub temu se nahajata v kulturnem boju, ki raste ob vsaki novi politični priložnosti. Čeprav je jasno, da obe ideji sodita skupaj, se prepirajo, ali ima prednost ohranitev kulturne identitete ali državljanska integriranost. Dodatno ostrino pa polemika pridobiva od filozofskih premis, ki si jih nasprotni strani, s pravico ali ne, recipročno pripisujeta. Ian Buruma je podal zanimivo opazko, namreč da se je do takrat akademski spor o razsvetljenstvu in protirazsvetljenstvu po 11. septembru 2001 prenesel iz univerz na trge.²⁴ Debatu so podžgala problematična prepričanja, ki so ostala neopažena v ozadju - prenovljen, do razuma kritičen kulturni relativizem na eni in do religije kritičen okameneli sekularizem na drugi strani.

Relativizem radikalnih multikulturalistov

Radikalno branje multikulturalizma se pogosto naslanja na napačno predstavo "nesoizmerljivosti" različnih predstav sveta, diskurzov ali pojmovnih kalupov. Iz te kontekstualistične perspektive se zdijo kulturne oblike življenja kot semantično zaprta vesolja, ki se držijo svoji lastnih in neprimerljivih vrednotenj razumnosti in resnice. Zato mora biti vsaka kultura odrezana od diskurzivnega sporazumevanja z drugo kulturo, saj je vase zaprta semantična celota. Razen nekaterih majavih kompromisov je rezultat spora lahko

samo podjarmljenje ali spreobrnjenje. Pod to premiso bi vsakršna univerzalistična zahteva veljavnosti - tudi argumenti za vsesplošno veljavnost demokracije in človekovih pravic - bila zgolj pretveza za imperialistične želje po večji moči prevladujoče kulture.

Ironično pa se takšen relativističen način branja sam oropa merila, da bi kritizirala neenako obravnavanje kulturnih manjšin. V naših postkolonialnih družbah priseljevanja se diskriminacija manjšin nanaša na samorazumevanje vladajoče kulture, ki vodi do selektivne uporabe ustavnih načel. Ko pa se enkrat preneha resno jemati univerzalistični namen teh načel, pa manjka pregled, ki lahko odkrije nelegitimno prepletenost razlage ustave in predsodkov večinske kulture.

Na filozofsko nevzdržnost kulturnorelativistične kritike mi ni potrebno več posebej opozarjati.²⁵ Je pa sama pozicija zanimiva zaradi nekega drugega razloga; razloži nam ne navadno spremembo strani v politiki. V pogledu na islamski terorizem so se mnogi levi

“multikulturalisti” spremenili v liberalne sokole, ki so navdušeni nad vojno ter so celo sklenili zavezništvo z desnimi “razsvetljen-skimi fundamentalisti”.²⁶ Očitno so lahko ti konvertiti v boju proti islamistom sprejeli razsvetljenstvo, proti kateremu so se nekoč sami borili (podobno kot konzervativci), kot svojo, torej “zahodno kulturo”, saj so univerzalistične zahteve islamistov že od nekdaj zavračali: “Razsvetljenstvo je postalo še posebej atraktivno, saj niso njegove vrednote samo univerzalne, ampak so “naše”, torej evropske, zahodne vrednote.”²⁷

Ta kritika se seveda ne nanaša na tiste laične intelektualce francoskega izvora, na katere se je očitek “razsvetljskega fundamentalizma” prvotno nanašal. Tudi pri teh varuhih univerzalističnega razumevanja razsvetljske tradicije se njihova militantnost lahko razume kot posledica vprašljivih filozofskih ozadji. Religija se mora - v skladu s tem kritičnim načinom branja - preseliti iz politične javnosti v območje zasebnega, saj je, kognitivno gle-



Evgenija Jarc: V vodi, akril na platnu, 70x40 cm, 2006.

dano, zgodovinsko presežen "pojav Duha". Pod normativnim pogledom liberalne ureditve jo je potrebno tolerirati, ampak ne more zahtevati, da bi bila resni kulturni vir za samo-razumevanje modernih sodobnikov.

Ta filozofska izjava je neodvisna od tega, kako ocenjujemo deskriptivno določitev, da verske skupnosti še naprej dajejo relevantne prispevke k političnemu mnenju in oblikovanju volje v sekulariziranih družbah. Četudi soglašamo, da je opis "postsekularno" za zahodne evropske družbe empirično upravičen, pa ostaja filozofski ugovor, da so verske skupnosti ohranile svoj vpliv zahvaljujoč preživetju trdoživih - sociološko razložljivih - pred-modernih oblik razmišljanja. Vsebine religijskega verovanja so z vidika sekularizacije znanstveno tako ali tako diskreditirane. Prav ta značaj znanstvene nediskutabilnosti se razvname v polemični spor z vsakim religioznim izročilom ali vernim sodobnikom, ki zahteva kakršni javni pomen.

Sekularno ali sekularistično

Terminološko sicer razlikujem med "sekularnim" in "sekularističnim". Za razliko od indiferentne naravnosti sekularne ali neverne osebe, ki si obnaša agnostično napram religioznim zahtevam po veljavnosti, sekularisti zavzamejo polemično držo nasproti religioznim naukom, ki navkljub znans-tveno neutemeljenim pretenzijam uživajo javno podporo. Danes se sekularizem pogosto naslanja na trd scientistično utemeljen naturalizem. V nasprotju s kulturnim relativizmom mi v tem primeru ni potrebno zavzeti stališča do filozofskega ozadja.²⁸ V tej soodvisnosti me zanima vprašanje, ali je sekularistično razvrednotenje, ki bi ga prevzela velika večina sekularnih državljanov, združljivo s skiciranim razmerjem državljske enakosti in kulturne difference. Ali pa bi bila sekularistična zavest relevantnega dela državljanov prav tako neugodna za normativno samora-

zumevanje postsekularne družbe kot fundamentalistična nagnjena enega dela vernih državljanov? To vprašanje tiči v globljih izvirih nelagodnosti kot pa sleherna "multikulturna drama".

Sekularisti so zaslužni, da so energično vztrajali na enakomerni civilno-družbeni vključitvi vseh državljanov. Ker demokratična ure-ditev svojim nosilcem ne more enostavno biti naložena, ustavna država sooči svoje državljane s pričakovanji državljskega etosa, ki presega golo poslušnost do zakonov. Tudi verni državljani se morajo več kot zgolj prilagoditi nav-zven. Sekularno legitimacijo skupnosti mo-rajo sprejeti kot svojo v skladu s premisami lastne vere.²⁹ Ve se, da se je Katoliška cerkev šele z II. vatikanskim koncilom 1965 izrekla za liberalizem in demokracijo. In protestantske cerkve v Nemčiji prav tako niso ubrale dru-gačne drže. Ta boleč učni postopek islam še čaka. Tudi v islamskem svetu raste zavest, da bi danes bilo potrebno ubrati zgodovinsko-hermenevtični pristop za razumevanje naukov Korana. Razprava o želenem Evro-islam-u pa nam ponovno prikljče v zavest, da so verske skupnosti tiste, ki na koncu same odločajo o tem, ali v reformiranem verovanju prepoznajo "pravo vero".³⁰

Ko si predstavljamo prehod od takšne re-ligiozne zavesti k bolj reflektivni religiozni za-vesti, imamo pred sabo vzor tiste spremembe epistemološke naravnosti, kot se je odvijala od reformacije po zahodnih cerkvah. Takšne spremembe v mentaliteti ne moremo predpi-sati ali politično voditi ali celo pravno izsiliti, ampak je v najboljšem primeru posledica uč-nega postopka. In kot "učni postopek" se nam kaže tudi iz perspektive sekularnega samora-zumevanja moderne dobe. Ob takšnih kog-nitivnih predpostavkah demokratičnega dr-žavljskega etosa naletimo na meje norma-tivne politične teorije, ki utemeljuje dolžnost in pravice. Učni postopek je lahko spodbu-jen, ne pa moralno ali pravno zahtevan.³¹

Dialektika razsvetljenstva: sekularizacija kot komplementarni učni proces

Mogoče pa moremo zadevo postaviti na glavo? Ali je učni postopek potreben samo na strani religioznega tradicionalizma ali pa tudi na strani sekularizma? Ali ne prepovedujejo ista normativna pričakovanja, ki omogočajo inkluzivno državljanstvo, sekularno razvrednotenje religije enako kot prepoveduje religiozno odklanjanje enakosti med moškim in žensko? Komplementarni učni postopek je potreben na sekularni strani takrat, ko ta ne razlikuje med nevtralizacijo državnega nasilja in izključitvijo religije iz politične javnosti. Zavedanje, da se domena države, ki razpolaga s sredstvi prisile, ne sme odpreti sporom pod domeno različnih verskih skupnosti, sicer bi vlada postala izvršilni organ religiozne večine, ki bi svoji opoziciji vsiljevala svojo voljo. V ustavni državi morajo biti vse norme javne, razumljive in dostopne vsem. Svetovnonazorska nevtralnost države ni proti religioznim izjavam znotraj politične javnosti, kolikor ostanejo postopki posvetovanja in odločanja na ravni parlamenta, sodišč, ministrstev in upravnih enot jasno ločene od neformalne udeležbe državljanov. Ločitev "države in Cerkve" zahteva filter med tema dve sferama, ki dopušča samo "prevedene" oz. sekularne prispevke iz babilonskih zmešnjave glasov v javnosti v agendo državnih institucij.

Dva razloga govorita v prid takšni liberalni odprtosti. Osebe, ki niti nočejo niti niso sposobne svoja moralna prepričanja in svoj besednjak razdeliti na profani in sakralni del, bi lahko sodelovale pri oblikovanju mnenja tudi v jeziku religije. Drug razlog pa je to, da demokratična država ne bi smela prehitro reducirati polifonične kompleksnosti javne množice glasov, saj ne more vedeti, ali s tem od družbe ne odreže ustanavljanja smisla in identitete. Z ozirom na ranljivo področje

socialnega sobivanja imajo religiozne tradicije še posebno moč, da prepričljivo artikulirajo moralne intuicije. Sekularizem pride v stiske, če pričakuje, da sekularni državljani v civilni družbi in politični javnosti svoje verne sodržavljanke obravnavajo kot enakovredne reiligiozne državljane.

Sekularni državljani, ki bi svoje verne sodržavljanke dojemali s pridržkom, da si zaradi svojega verskega prepričanja ne zaslužijo resne obravnave kot drugi moderni sodobniki, bi padli na raven prej omenjenega *modus vivendi* in bi s tem zapustili podlago priznanja skupnega državljanstva. *A fortiori* ne smejo izključiti, da je tudi v religioznih izjavah vsebovana semantična vsebina, ali pa da lahko odkrijejo zamolčane lastne intuicije. Če naj vse steče kot mora, se morata obe strani, iz vsakokratnega lastnega pogleda, dogovoriti o interpretaciji razmerja med vero in razumom, ki omogoča samorefleksivno sobivanje.

Prevedel: Jani Šumak

* Jürgen Habermas, roj. 18. junija 1929 v Düsseldorfu, je eden vidnejših sodobnih filozofov in sociologov in sodi med pomembnejše predstavnike druge generacije frankfurtske kritične teorije. Zaslovel je z deli s področja socialne filozofije ter etike. Sloves pa je pridobil tudi na račun sodelovanja v velikih teoretičnih, historičnih in družbenih debatah v Nemčiji ter polemiziranja s sodobniki, vse od Heidegggra do zdajšnjega papeža, takrat kardinala, Ratzingerja. Od leta 1990 se intenzivneje ukvarja z judovsko - krščanskim vplivom na razvoj sodobne družbe, od terorističnih napadov 11. septembra v ZDA pa se ukvarja tudi z mejami sekularizacije, kar nekateri komentatorji razlagajo kot njegov "preobrat".

** Besedilo je bila osnova za predavanje, ki ga je avtor imel 15. marca 2007 v okviru prireditve Nexus inštituta Univerze v Tilburgu na Nizozemskem. Besedilo je bilo objavljeno v *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 04 (2008).

1. Dokumentirano v: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 3 (2007), 122-124.

2. Detlef Pollack, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?*, Tübingen, 2003.
3. Hans Joas, Gesellschaft, Staat und Religion, v: isti (izd.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, 2007, 9-43; prim. tudi isti., Die Zukunft des Christentums, v: *Blätter*, 8 (2007), 976-984.
4. Jeffrey K. Hadden, Towards desacralizing secularization theory, v: *Social Force*, 65 (1987), 587-611.
5. Detlef Pollack, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?*, Tübingen, 2003.
6. Peter L. Berger, v: isti (izd.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Grand Rapids, MI, 2005, 1-18.
7. Joachim Gentz, Die religiöse Lage in Ostasien, v: Joas (izd.), *n. d.*, 358-375.
8. Prim. prispevka Hans G. Kippenberga in Heinrich v. Stietencrona v: Joas (izd.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, 2007, 465-507 in 194-233.
9. Pippa Norris in Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, 2004.
10. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.
11. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, 2001, 13.
12. Tako Francis Schüssler Fiorenza, The Church as a Community of Interpretation, v: Don S. Browning und Francis Schüssler Fiorenza (izd.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, 1992, 66-91.
13. Geert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt am Main, 2005.
14. Thierry Chervel und Anja Seeliger (izd.), *Islam in Europa*, Frankfurt am Main, 2007.
15. Margriet de Moor, *Alarnglocken, die am Herzen hängen*, v: isti, 211.
16. Za zgodovino in sistematično analizo prim. obsežno delo Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main, 2003.
17. Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 258-278.
18. Prim. moje soočenje s Charles Taylors, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M., 1993, v: Jürgen Habermas, Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, v: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996, 237-276.
19. O javni rabi uma prim. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1998, 312-366.
20. Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, München, 2006, 34.
21. Timothy Garton Ash, cit. v: Chervel und Seeliger (izd.), *n. d.*, 45 sl.
22. Pascal Bruckner, v: prav tam, 67.
23. Prav tam, 62: „Der Multikulturalismus gewährt allen Gemeinschaften die gleiche Behandlung, nicht aber den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzen, denn er verweigert ihnen die Freiheit, sich von ihren eigenen Traditionen loszusagen.“ K temu: Brian Barry, *Culture and Equality (Polity)*, Cambridge, 2001 in Jürgen Habermas, Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 279-323.
24. Ian Buruma, *n. d.*, 34.
25. Odločilna kritika o tezo o nesoizmerljivosti ima svoj izvor v znameniti Presidential Address Donalda Davidsona iz leta 1973 „On the very Idea of a Conceptual Scheme“ [v nemščini „Was ist eigentlich ein Begriffsschema?“ v: Donald Davidson in Richard Rorty, *Wozu Wahrheit?*, Frankfurt am Main, 2005, 7-26].
26. Prim. Anatol Lieven, Liberal Hawk Down - Wider die linken Falken, v: *Blätter*, 12 (2004), 1447-1457.
27. Ian Buruma, *n. d.*, 34. Burma na 123 sl. opisuje motive levih konvertitov: „Muslimani so pokvarili igro, so kot nepovabljeni na zabavi [...] Toleranca ima celo v progresivni Nizozemski svoje meje. Lahko je biti tolerant do tistih, za katere instinktivno menimo, da jim lahko zaupamo, razumemo njihove šale in ki z nami delijo pojmovanje ironije [...] Mogoče je težje to načelo uporabiti za ljudi, ki živijo med nami, ampak imajo enake težave z našim načinom življenja, kot jih imamo mi glede njihovega.“
28. Prim. kritiko v mojih prispevkih v: Hans Peter Krüger (izd.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin, 2007, 101-120 in 263-304.
29. Na to meri John Rawls, ko zahteva *overlapping consensus* za normativno substanco ustavnega reda med skupinami z različnimi svetovnimi nazori (Rawls, *n. d.*, 219-264).
30. Ian Buruma, Wer ist Tariq Ramadan, v: Chervel und Seeliger (izd.), *n. d.*, 88-110; Bassam Tibi, Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa, v: isti, 183-199; prim. tudi Tariq Ramadan, Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient“. Euro-Islam und muslimische Renaissance, v: *Blätter*, 6 (2006), 673-685.
31. Prim. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, v: isti, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 2005, 119-154.