

Posztszekuláris társadalom?

A kereszténység nyilvános jelenlétének megítélése
Jürgen Habermasnál

GÖRFÖL TIBOR

Abstract

Leading social scientists of the last century did not explain or interpret the plausibility of the secularization theory or secularization thesis (the view of an inner connection between the process of modernization and the increasing insignificance of religion), since it was taken for granted at the time. By contrast, current sociology of religion stresses the importance of a new quest for the meaning of secularization, because, against mainstream prophecies of the second half of the last century to the contrary, religion did not disappear from the public sphere. The theory of public religion, new global tendencies and a turn in the historical interpretation of religion call for a re-considered explanation of the contemporary landscape of religion. The concept of post-secular society, introduced by Jürgen Habermas, opens an interesting, but not entirely unproblematic dimension for the debate concerning the role of religion in the public sphere and the cognitive status of religious faith.

Keywords: *sociology of religion, secularization, public religion, post-secularity, faith and reason*

Kulcsszavak: *vallásszociológia, szekularizálódás, nyilvános vallási jelenlét, posztszekularitás, hit és ész*

Úgy tűnik, hogy az általában a vallás és konkrétan a kereszténység kulturális jelentőségére irányuló általános (azaz filozófiai és társadalomtudományi) reflexió terén legalább három szempontból lényeges változások történtek az elmúlt szűk másfél évtized folyamán. Az újszerű jelenségek egyrészt tudománytörténeti

GÖRFÖL TIBOR a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának oktatója, fordító, nő, két gyermek apja; gorfol.tibor@btk.ppke.hu

természetűek, másrészt a szekularizálódási tételnek nevezett felfogás helytállóságát és meggyőzőerejét érintik, harmadsorban pedig azokhoz a társadalmi körülményekhez és konstellációkhoz kötődnek, amelyeket újabban egyre többször a posztszekuláris jelzővel illetnek. Az utóbbi két tényező szorosan összefügg egymással, ezért a harmadik taglalásához szükség van a második áttekintésére.

A szekuláris nyilvánossággal, a szekuláris racionalitással és a szekuláris polgárokkal szemben az új helyzet egészen határozott kívánalmakat támaszt (erről alább), az viszont a legkevésbé sem magától értetődő, hogy a kereszténység intézményi életében és a keresztény gondolkodásban milyen átalakulásokat hozhat magával a vallás iránt megmutatkozó kortárs nyilvános és társadalomtudományi figyelem. A következő áttekintés mindenestre abból a meggyőződésből indul ki, hogy a kereszténységnek mind intézményi és közösségi, mind gondolati szempontból érdekében áll reagálni a helyzet újdonságára, ellenkező esetben ugyanis éppúgy csorbát szenvedhet nyilvános önkifejezésének lehetősége, mint az előző századforduló alkalmával, amikor egyoldalúan modernitáskritikai gesztussal egyoldalúan defenzív alapállást vett fel a korszellemmel szemben, engedve „az egyházak általános rossz hangulatának [...] az újkorral és megnyilvánulásaiival szemben”.¹

I. VALLÁSELMÉLET ÉS TÖRTÉNELEM

Az első (az egyszerűség kedvéért tudománytörténetinek nevezhető) jelenség lényegesen egyszerűbb a másik kettőnél, ezért elegendő, ha e helyütt csupán néhány szó esik róla. A vallás kérdését vizsgáló társadalomtudományi megközelítések státuszában bekövetkezett egy olyan változás, amely formálisan a tudományterület kezdeteire mutat vissza, és az eltelt bő száz év ismeretében úgyszólván a társadalomtudományi valláselemzés újraírására tesz kísérletet. Mint ismeretes, a modern társadalomtudomány klasszikus szerzői az egyetemes történelem összefüggésében részletesen foglalkoztak a vallás megnyilvánulási és hatáskifejtési formáival, akár a világvallások történelmi folyamatait vizsgálva (Max Weber²), akár a feltételezett legősibb vallási formáknak figyelmet szentelve (Emile Durkheim³). A társada-

¹ WOLFGANG BEINERT: *A kereszténység. A szabadság lélegzete*, Vigilia, Budapest, 2005, 188.

² MAX WEBER vallásszociológiai munkássága (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 kötet, Mohr Siebeck, Tübingen, 1920) részleteiben magyarul is megismerhető: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, Gondolat, Budapest, 1982; *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 2007.

³ EMILE DURKHEIM: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, L'Harmattan, Budapest, 2004.

lomtudományi valláselemzésnek viszont paradox fejleménye volt, hogy miközben a két klasszikus szerző meghatározó jelentősége mit sem változott (sőt inkább csak nőtt) az elmúlt évtizedek során, a társadalomtudományon belül idővel mind az egyetemes történelem perspektívája, mind a vallásnak szentelt kitüntetett figyelem kiiktatódott. Ezek a folyamatok első pillantásra nehezen tűnnek magyarázhatónak, mégis kézenfekvők, és pedig főként a vallás jelentőségének huszadik századi megítélésével állnak összefüggésben: a történelmi szemléletmód és a vallás iránti érdeklődés azért marginalizálódhatott, mert elemzéseivel Weber és Durkheim egyaránt a vallás jelentőségvesztésének folyamatát rekonstruálta, s a későbbi szociológusok csupán ennek a következtetésnek a nyomát követték.⁴

A közelmúltban ennek a folyamatnak a végpontjaként, de legalábbis az újraértékeléseként volt felfogható a Talcott Parsons talán legismertebb kortárs tanítványának számító Robert N. Bellah eljárása, aki egyenesen a vallás szociológiai világtörténelmének bemutatására vállalkozott, s monumentális művében⁵ a Krisztus előtti első évezred derekán bekövetkező egyetemes civilizációs átalakulás jelölésére használt jaspersi fogalmat, a tengelykort⁶ végpontnak megtéve egy olyan fejlődési ívet rajzolt meg, amely minden evolucionista egyoldalúságtól mentes. Komoly jelentősége van annak, hogy a vallásra irányuló szociológiai reflexió visszanyerni látszik a történelem horizontját, már csak azért is, mert egyrészt az úgynevezett szekularizálódási tétel ügyében bekövetkező mai perújrafelvétel a szociológia klasszikus szerzőitől származó történelmi elemzések felülvizsgálatában érdekelt, másrészt a civilizáció történetéről, különösen a tengelykor folyamatairól szerzhető ismereteinknek a szekularizálódás modernitásbeli problematikájára is hatásuk van.⁷

II. A SZEKULARIZÁLÓDÁSI TÉTEL PROBLEMATIKÁJA

Ezzel pedig máris a bevezetésben említett második jelenséghez, a szekularizálódási tétel meggyőzőerejének ügyében perújrafelvételt sürgető álláspontok kérdéséhez

⁴ HANS JOAS: Die Soziologie und das Heilige, in id.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg, 2006², 64–77.

⁵ ROBERT N. BELLAH: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2011.

⁶ KARL JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich, 1949.

⁷ JOSÉ CASANOVA: Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution, in Robert N. Bellah – Hans Joas (eds.): *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2012, 191–221.

érkezünk. E téren maga az elnevezés is sokatmondó: a szekularizálódási elméletet azért szokás elsősorban tételként emlegetni, mert nem rendelkezik tényleges konzisztenciával, mivel kialakulásának idején gyakorlatilag senki sem vette a fáradságot ahhoz, hogy részletesen kifejtse, „nem is volt fontos a kritikai vizsgálata, hiszen mindenki egyértelműnek vélte”.⁸ Ennek a száz éven keresztül lényegében magától értetődő tételnek az értelmében a modernizálódás folyamata a maga belső logikájánál fogva együtt jár a szekularizálódás folyamatával, vagyis a vallás jelentőségvesztésének eluralkodásával. A szekularizálódás egyértelműnek tekintett ténye tehát kezdettől fogva a modernizálódás kérdéséhez kapcsolódott, a kérdés ugyanis a szociológia két klasszikus szerzőjének szemében az volt, hogy a vallás terén bekövetkező változások milyen összefüggésben állnak a nyugati társadalmak modernizálódásával (Steve Bruce szellemes megfogalmazása szerint „a szekularizálódás elmélete a szociológia intellektuális életrajzán keresztül is bemutatható lenne”).⁹ A szekularizálódás Webernél elsősorban a különböző társadalmi területeken zajló folyamatok vizsgálata alapján általános törvényszerűségként leszűrte racionalizálódáshoz, Durkheimnél a társadalmi konzisztencia biztosítására hivatott vallás jelentőségének átértékelődése nyomán fellépő individualizálódáshoz kötődött.

A weberi vallásszociológia alapvető meggyőződése szerint a világnak az a „varázstalanítása”, amely a zsidó próféta-sággal kezdődött meg, majd a görög tudomány segítségével a kereszténységben teljesedett ki, idővel fölöslegessé tette kezdeti inspirálóját, a monoteista vallást. Ennek értelmében „a nyugati modernizálódás jellegzetes dialektikája” abban rejlene, hogy „a zsidó-keresztény hagyomány mind előkészítője, mind áldozata volt a fejlődésnek”, mivel a modern tudománnyal, a szekuláris alapú állammal és a kapitalista gazdasági berendezkedéssel „a keresztény Nyugat olyan világot alakít ki, amelynek saját működéséhez egyre kevésbé van szüksége ezekre a vallási gyökerekre, sőt amelynek esetében a vallási hagyomány egyre inkább ellentétbe kerül az érvényes tételek autonóm megalapozásának igényével”.¹⁰

Ez az a meggyőződés, amely az elmúlt évek folyamán elveszítette a plauzibilitását, olyannyira, hogy a modernizálódás és a szekularizálódás közötti belső

⁸ JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1994, 17.

⁹ STEVE BRUCE: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 24.

¹⁰ JOHANNES ZACHHUBER: Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in Christina von Braun – Wilhelm Gräb – Johannes Zachhuber (Hrsg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, LIT, Münster etc., 2007, 11–42., 15.

összefüggést hangsúlyozók „kisebbségbe kerültek, s a társadalomtudományok területén a szekularizálódási tétel dominanciáját visszautasításának hegemoniája váltotta fel”.¹¹ Nem arról van szó, hogy általánosan vitatottá vált volna a vallás és konkrétan a kereszténység térvesztése, hanem arról, hogy immár nem tűnik egyértelműnek a folyamat egyirányú kibontakozása, tényleges kiterjedésének mértéke, visszafordíthatatlansága és a nyilvános vitákra gyakorolt hatásának jellege. A hosszú időn át magától értetődő felfogás megkérdőjeleződésének többféle oka volt. Kiderült, hogy globális összefüggésben a világvallások a modernizálódási folyamatok előtt megnyílván sem veszítettek az életerejükből, sőt a világ számos részén a modernizálódás kibontakozásával párhuzamosan növekedett is a jelentőségük.¹² Hasonló bírálatok alapjául szolgált az a megfigyelés, mely szerint a szekularizálódás fogalma kizárólag nyugat-európai jelenségek tükrében született meg, és más kulturális összefüggésekre csak negatív következményekkel vonatkoztatható.¹³ Történelmi perspektívában úgy mutatkozott, hogy nem lehet szó egyenes vonalú szekularizálódási folyamatról, mert a vallás tagadhatatlan európai szerepvesztése hullámokban ment végbe, vagyis a szekularizálódásnak sajátos történelmi mintázata van, s ennek figyelembevételével az okai is jobban megérthetőek.¹⁴ Mindezek eredményeképpen sokak szemében mára az ellenkezőjére fordult az a hosszú ideig egyértelműnek beállított perspektíva, amelyben a normálisnak számító európai szekularizálódási folyamatokhoz képest kivételnek könyvelhető el a modernizálódás előrehaladását és a vallási vitalitás megmaradását egyaránt kiválóan tanúsító Egyesült Államok: elkerülhetetlen immár, hogy „provincializáljuk” Európát, hiszen „az európai–latin kereszténység történelmi szekularizálódási folyamata nem norma, hanem valósággal rendkívüli folyamat”, állítja az utóbbi években José Casanova.¹⁵

¹¹ HANS JOAS: Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin University Press, Berlin, 2012, 603–622., 607.

¹² HANS JOAS – KLAUS WIEGANDT (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt a. M., 2007².

¹³ TALAL ASAD: *Genealogies of Religion. Discipline and Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

¹⁴ HANS JOAS: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2013², 66–85.

¹⁵ JOSÉ CASANOVA: Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in id.: *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin, 2013², 83–119., 103.

Casanovának amúgy meghatározó szerepe volt a kérdés újratárgyalásának megkezdésében. A vallások nyilvános szerepvállalásáról írt úttörő könyvében¹⁶ a szekularizálódás háromféle jelentését különböztette meg, s a fogalom szemantikai rétegzettségét kimutatva szerencsés módon járult hozzá a kérdés taglalásához szükséges tiszta fogalmi terep kialakításához. Nézete szerint a szekularizálódás egyképpen jelölheti a vallás általános jelentőségvesztését; a vallás kivonulását vagy kiszorulását a nyilvánosság területéről; és a társadalmi részterületek (az állam, a tudomány, a gazdaság) vallási ellenőrzés alóli felszabadulását (vagyis a modernitásra jellemző funkcionális differencializálódást). Casanova eleinte mindenekelelt a második jelentésréteg revidálásában volt érdekelt, főként az foglalkoztatta ugyanis, hogy valóban a vallás privatizálódása – vagy Thomas Luckmann híres kifejezésével: „láthatatlanná”¹⁷ válása – jellemzi-e a modernitást, s ennek megfelelően arra jelentett be igényt, hogy a vallás deprivatizálódása immár kézzelfogható tény, a vallás tág értelemben vett politikai jelentőséggel rendelkezik és visszatérően van a nyugati világban. Ennek értelmében a századforduló vallási világát jellemző „deszekularizálódás”¹⁸ deprivatizálódással járna együtt (miközben persze eleve nem volt világos, hogy a privatizálódási elméletek szerint „mi a végpontja a vallás visszavonulásának: a családok és a kiscsoportok kommunikációjába húzódik-e vissza, vagy az egyének belső világába kénytelen-e visszaszorulni”¹⁹). A deprivatizálódási igény kifejtését követően az ezredforduló után Casanova különös figyelmet szentelt a funkcionális differencializálódás és a vallási jelentőségvesztés között közvetlen összefüggést feltételező álláspontnak, amelyet szintén nem talált kellőképpen megalapozottnak, mivel álláspontja szerint a modern társadalmak intézményi szférái között jelentkező elkülönülések és összefonódások rendszere eleve nem is fogható fel egyetlen teleologikus folyamatként, történetesen funkcionális differencializálódásként.²⁰

Éppen ezért érthető, hogy a szekularizálódási tétel legeltökéltebb védelmezői napjainkban pontosan a társadalmi részterületek elkülönülésének vallásgyengítő

¹⁶ JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, i. m.

¹⁷ THOMAS LUCKMANN: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967.

¹⁸ PETER L. BERGER: *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in id. (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, 1–18.

¹⁹ HANS JOAS: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum*, i. m. 27.

²⁰ JOSÉ CASANOVA: *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective*, *The Hedgehog Review* 8 (2006) 7–22.

hatását kívánják igazolni. Ezzel kapcsolatban egyesek azt hangsúlyozzák, hogy a funkcionális differenciálódás elméleti alakzatával szemben felhozott érvek nagy része (nem lehet szó egyirányú folyamatról; nincs összefüggés a modernizálódás és a funkcionális differenciálódás között; a szekularizálódás és a funkcionális differenciálódás között nem vonható párhuzam) félreértésen alapul,²¹ s „a teológia és a filozófia, az egyház és az oktatás, az isteni és a világi jog elkülönülése nyomán a vallás csekélyebb befolyással van más társadalmi területekre, a filozófiára, az oktatásra, a jogra, azaz a vallás jelentőségvesztése közvetlen következménye a funkcionális differenciálódásnak”.²² Ezért nem meggyőző a társadalomtudományok területén jelentkező „új, magabiztos hang”, amely szerint a modernitás és a vallás igenis összeegyeztethető egymással, a modern intézmények és eszmék vallási tartalmakkal vannak átítatva, sőt a modernitás kreatív is tud lenni vallási téren.²³ Mások a modernitás vallási téren is megnyilvánuló pluralitására hivatkozva állítják, hogy az egységes vallási kultúra felbomlása szükségképpen szekularizálódási következményekkel jár, mivel a vallások kognitív igényei kevésbé meggyőzőek, ha elveszítik nyilvános privilegizáltságukat,²⁴ és (durkheimianus alapon, vagyis a vallás és a társadalmi konzisztencia összefüggésének talaján) kimutatható egy olyan ok-sági folyamat, amely a társadalmi differenciálódástól a vallásoknak juttatott csekélyebb társadalmi támogatáson és az ebből következő csekélyebb közösségi megerősítésen keresztül a vallások plauzibilitásának általános megfogytatkozásához vezet.²⁵ Steve Bruce, akit a kortárs szerzők közül a legjobban bosszant, hogy a „sze-

²¹ DETLEF POLLACK: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II.*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, 60–103.; ID.: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012², 56–69.

²² DETLEF POLLACK: Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien, in Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, i. m. 545–564., 563.

²³ DETLEF POLLACK: Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in Ulrich Willems et al. (Hrsg.): *Religion und Moderne. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Transcript, Bielefeld, 2013, 293–330., 293.

²⁴ STEVE BRUCE: *God is Dead. Secularization in the West*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2002; ID.: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, i. m.

²⁵ STEVE BRUCE: What the Secularization Paradigm really says, in Manuel Franzmann – Christel Gärtner – Nicole Köck (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006, 39–48.

kularizálódási paradigma” megkérdőjelezése általános trenddé vált a társadalomtudomány területén (és újabb könyveinek megírását ezzel a bosszúsággal indokolja), határozottan visszafordíthatatlannak tartja a folyamatot: a vallási pluralitás és az általános differenciálódás következtében a vallások ugyanúgy jelentőségvesztésre és eltűnésre vannak ítélve, mint az idővel egyre kisebb szerepet játszó és végül megszűnő kisebbségi nyelvek.²⁶

Az új típusú kérdésfeltevéseknek, fogalomtisztázási kísérleteknek és történelmi elemzéseknek hallatlanul sokrétű következményei vannak a vallás és a kereszténység nyilvános státuszáról folyó vitákban. Többek között problémává vált, hogy szekularizálódásról beszélve eleve azzal a feltételezéssel élünk, miszerint létezett nem szekularizált társadalmi összefüggés, legalábbis Európában, amelynek keretében a vallási tartalmak nem voltak száműzve a nyilvánosságból, a társadalmi intézmények a vallás égisze alatt funkcionáltak és a vallásgyakorlás a társadalmi normalitás részének számított. Ezzel kapcsolatban a szekularizálódási tétel problematizálásával párhuzamosan egyre többen mutatnak rá arra, hogy a preszekuláris vallási „aranykor” képzete és a szekularizált európai nyilvánosságról rajzolt kép egyaránt csupán modern mítosznak tekintendő: egyrészt Európában soha nem létezett a „hit tiszta korszaka”, másrészt „a társadalom nyilvános életében soha nem következett be a vallás teljes körű exorcizmusa”.²⁷

A kérdés eldöntésére természetesen csak történelmi elemzések lehetnek hivatottak. Pontosan ilyen elemzést kísérel meg a közelmúlt egyik legjelentősebb vállalkozása, Charles Taylor *opus magna*, amely a „szekuláris opció” kialakulásához vezető filozófiai és kulturális folyamatok rekonstruálását tűzi ki célul.²⁸ Az óhatatlanul felbukkanó elvi bírálatok²⁹ ellenére Taylor történelmi elbeszélése a legdifferenciáltabbnak tekinthető minden hasonló kísérlet közül, és a szekuláris kor újdonságát a vallási hit választhatóságában, opcionális jellegében megjelölő felfogása termékeny kiegészítést fűz a szekularizálódás szeman tikájának Casanovánál jelentkező hármas tagoltságához.³⁰

²⁶ STEVE BRUCE: *What the Secularization Paradigm really says*, i. m. 47.

²⁷ INGOLF U. DALFERTH: Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular, *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010) 317–345., 323.

²⁸ CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2007.

²⁹ Lásd például THOMAS RENTSCH: Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept, in Michael Kühnlein – Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Suhrkamp, Berlin, 2011, 573–598.

³⁰ További következménynek tekinthető, hogy eltolódás figyelhető meg a vallás kérdésre reflektáló huszadik századi szerzők megítélésében: úgy tűnik, hogy a szekularizálódási tétel plauzibi-

III. A POSZTSZEKULARITÁS NYILVÁNOS ASPEKTUSAI

E ponton érdemes szóba kerülnie a jelenlegi helyzet harmadik újszerű vonásának, a posztszekuláris társadalom elméleti alakzatának, amely Jürgen Habermas 2001-ben *Hit és tudás* címmel mondott beszéde óta nem szűnt meg újabb és újabb vitákat gerjeszteni. Nehezen tértek magukhoz a meglepetéstől, akik Habermas említett előadását hallgatták Frankfurtban, és még nagyobb lett a meglepetése az európai nyilvánosságnak a további évek folyamán, amikor Habermas, akitől minden várható volt, csak éppen nem a vallással szemben kimutatott jóindulatú érdeklődés, egyre komolyabban vette a keresztény hagyomány gondolati ajánlatát. A frankfurti szociológus és filozófus vallási érdeklődése odáig fokozódott, hogy a kereszténység körében jelentkező lelkesült reakciók hatására 2008-ban már le kellett szögeznie: öreg lett, de azért vallásos még nem.³¹ Habermas ugyan már a nyolcvanas évek végén kiemelte, hogy az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az európai ember csak akkor értheti meg, ha „magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét”,³² 2001 óta a posztszekuláris társadalom fogalmával egészen átfogó igénnyel követeli, az európai tudat tanúsítson újfajta érzékenységet arra a tényre, hogy a vallás a modernitás körülményei között sem tűnt el. Más szóval Habermas maga is a szekularizálódási tétel meggyőzőerejének megfoghatóságából indul ki, csak éppen olyan következtetéseket von le ebből a tényből, amelyek nem pusztán a tétel védelmezőivel állítják szembe, de

litásának megingása nyomán újfajta érdeklődés támad a vallás jelentőségével kapcsolatban alternatív elgondolásokat kifejtő klasszikusok, főként Ernst Troeltsch iránt, aki Max Weberből eltérő történelmi és társadalmi elemzésekkel szolgált, főként a keresztény egyházak és csoportok társadalmi tanairól írt monumentális munkájában (ERNST TROELTSCH: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen, 1912). A vallási problematikával behatóan foglalkozó társadalomtudósok közül elsősorban Hans Joasnál figyelhető meg valóságos Troeltsch-reneszánsz, akire főként azért gyakorolt nagy hatást a bonni dogmatikus, mert kimutatta, hogy a keresztény hagyományoknak mindig sajátos elgondolásuk van a társadalmi valóságról, s ezt a történelem folyamán érvényesíteni is tudják (lásd erről HANS G. KIPPENBERG: Religionsanalyse im Zusammenhang mit einer pragmatistischen Handlungstheorie, in Heinrich Wilhelm Schäfer [Hrsg.]: *Hans Joas in der Diskussion. Kreativität–Selbsttranszendenz–Gewalt*, Campus, Frankfurt a. M., 2012, 59–78.).

³¹ „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.” Gespräch mit Jürgen Habermas, in Michael Funken (Hrsg.): *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Primus, Darmstadt, 2008, 181–190.

³² JÜRGEN HABERMAS: Metaphysik nach Kant, in id.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, 18–34., 23.

több szempontból magukkal a tételes vallások képviselőivel, sőt a vallásszociológusok meghatározott csoportjával is. Az elmúlt tizenhárom év folyamán Habermas tehát egészen egyedülálló elméleti pozícióba került, amely azonban nemcsak az intellektuális szenzáció mezében jelent meg, hanem szociológusok, vallásfilozófusok és teológusok részéről józan és tárgyilagos bírálatokat is vont magára: a következők során a kérdés efféle árnyalt bemutatásának kell körvonalazódnia.

A posztsekularitás fogalmával kapcsolatban érdemes különbséget tenni egy formális, egy tartalmi és egy szellemtörténeti aspektus között: első lépésben Habermas formális kereteket jelöl ki a posztsekuláris társadalom leírására, majd második lépésben tartalommal tölti meg a meghúzott körvonalakat, és az egész jelenséget a posztmetafizikai racionalitás szellemtörténeti korszakához rendeli. A formális keret a vallások továbbélésére vonatkozik, a tartalmi elemek a vallásos hit lehetséges nyilvános ajánlataival függenek össze, a posztmetafizikai gondolkodás kiemelése pedig azért fontos, mert a gondolkodás a posztsekuláris állapotban is szekuláris marad.

„Az általános elfogadásra igényt tartó érvek keresése csak akkor nem vezetne a vallás tisztességtelen kizárásához a nyilvánosságból, és a szekuláris társadalom csak akkor nem vágná el magát az értelemadás lényeges forrásaitól, ha a szekuláris oldal is megőrizné érzékét a vallásos nyelvek kifejezőereje iránt.”³³ A frankfurti beszédnek ez a mondata tömören összefoglalja, hogy milyen felvetésekkel indult a posztsekuláris társadalommal kapcsolatos elgondolások máig nyomom követhető íve. A mondatban legalább négy alapvető minta különíthető el: az általánosan elfogadható érvek (John Rawls kifejezésével: a nyilvános racionalitás) sorsa forog kockán; a vallás nem zárható ki a nyilvánosságból; a szekuláris oldalnak nyitottságot kell tanúsítania a vallás értelemadási forrásai iránt; a szekuláris és a vallási racionalitás egymással párhuzamosan létezik.

Az első szempont az egész kérdéskör alapvető szituáltságát világítja meg: Habermas a politikai filozófia nézőpontjából foglalkozik a posztsekuláris társadalom problémájával. Elsősorban a társadalom lehetséges patológiáinak, a modernitás „kisiklásának” a veszélye és a ténye nyugtalanítja, nem utolsósorban a deliberatív (azaz a polgárok aktív politikai részvételére alapozott) demokráciához szükséges vitakultúra ápolására való készség megfogyatkozása, a polgárok lehetséges depolitizálódása és az a fenyegetés, amely a bioetikai szempontból kétséges természettudományos kísérletek részéről éri az ember erkölcsi méltóságát. Az a

³³ JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, 22. (magyarul: Hit, tudás – megnyitás, *Nagyvilág* 46 [2001/12] 1905–1912.).

formális keret, amelyet Habermas meglepő módon még a közelmúltban is megtartott a posztszekularitás meghatározására, és amely szerint a posztszekuláris jelző „azoknak a modern társadalmaknak a leírására használható, amelyeknek vallási közösségek továbbélésével és a különböző vallási hagyományok továbbélő jelentőségével kell számolniuk, még ha ők maguk nagymértékben szekularizáltak is”,³⁴ ez a formális keret tehát ezen a ponton kezd tartalommal telítődni. A nyilvános viták tárgyát képező kérdések megtárgyalásához szükséges motiváció és „a kisikló modernizálódással szembeszegülő gyakorlat”³⁵ biztosítása érdekében hangsúlyozza Habermas, hogy „az alkotmányos állam saját érdeke [...] azt diktálja, hogy kíméletesen bánjon azokkal a kulturális forrásokkal, amelyek mind polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják. E konzervatívvá vált tudat tükröződik abban, hogy a »posztszekuláris társadalom«-ról beszélünk.”³⁶

Tehát a modernitás „szkeptikusabb megítélésével” függ össze az a kérdés, hogy vajon „a globálissá vált modernitás *saját erejéből* felkínált szellemi potenciáljai és társadalmi dinamikái elég erősek-e a modernitás önpusztító [...] tendenciáinak feltartóztatásához”.³⁷ Ennek a feltartóztatási gesztusnak a biztosításához lép fel Habermas azzal az igénnyel, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság „komplementer tanulási folyamat” keretében viszonyuljon egymáshoz, mégpedig oly módon, hogy a vallási tartalmak „átmentő” erővel fordítódjanak le mindenki számára általánosan érthető kognitív tartalmakká, szekuláris nyelvi mintákra (ahogyan a nyugati történelem folyamán is átmentő fordítással váltak általánosan hozzáférhetővé olyan fogalmak, mint a felelősség, az emlékezés, az újrakezdés vagy a közösség), annak elismerésével együtt, hogy „a vallási meggyőződések episztemikus státusa a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális”.³⁸ Az át- vagy lefordítás munkájában pedig a szekuláris polgároknak is részt kell venniük.

³⁴ Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. Jürgen Habermas interviewt von Eduardo Mendieta, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010/1) 3–16., 6.

³⁵ JÜRGEN HABERMAS: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, 216–257., 218.

³⁶ JÜRGEN HABERMAS: A demokratikus jogállam politika előtti alapjai, in id. – Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és valásról*, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, Budapest, 2007, 28.

³⁷ JÜRGEN HABERMAS: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in Rudolf Langthaler – Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Akademie Verlag, Wien, 2007, 366–414., 393.

³⁸ JÜRGEN HABERMAS: *A demokratikus jogállam politika előtti alapjai*, i. m. 28–32.

Ez a vallási hagyomány tartalmaihoz közömbösen vagy elutasítóan viszonyuló modernitással szembeállított „meg”- vagy „átmentő” szekularitásról rajzolt kép kétségkívül újdonságot jelent ahhoz a (főként *A kommunikatív cselekvés elméletében* kifejeződő) magabiztos értelmezéshez képest, amely szerint az érveléssel elérhető konszenzus tekintélye a modernitásban automatikusan fel tudja váltani a szent premodern tekintélyét, és a modernitás szekularista (vagyis minden vallási tartalomtól elvi alapon elzárkózó) önfélreértésének veszélyére figyelmeztető intések szintén újszerűek a vallás jelentőségét evolucionista nézőpontból lényegében meghaladottnak tekintő állásfoglalásokhoz képest, de józan hangok már viszonylag korán kiemelték, hogy az ily módon felfogott posztszekularitás nem a vallásgyakorlás arányának hirtelen megnövekedését fejezi ki, hanem „azoknak a tudatváltozását, akik feljogosítva érezték magukat arra, hogy haldoklónak tekintsék a vallásokat”, a szekularista önértelmezés felszámolásának igénye pedig szintén csak azokra vonatkozhat, akik eddig efféle önértelmezéssel rendelkeztek, nem is beszélve arról, hogy „az átfordítás és a megmentő szekularitás problémája csak azok szemében tűnhet újnak, akiknek (a hívő emberekkel ellentétben) ez a feladat nem határozta meg mindig is a mindennapjaikat”.³⁹ A szekuláris állam és a szekuláris nyilvánosság szekularitása tehát az ezredforduló után sem változott – csupán egyik legmeghatározóbb teoretikusának szekularista felfogásában jelentkeznek változások. Nyilván nem véletlen, hogy újabb nyilatkozataiban Habermas ennek a tudati változásnak, ennek a „mentalitástörténeti cezúrának”,⁴⁰ nem pedig valamiféle új társadalmi berendezkedésnek a jelölésére használja a posztszekuláris jelzőt.

De nemcsak az figyelmeztet a habermasi koncepció árnyalt megítélésének szükségességére, hogy lényegében nem nyújt többet egy redukcionista önértelmezés felszámolásánál (ami persze önmagában egyáltalán nem jelentéktelen), hanem az is, hogy a posztszekularitás tartalmának kifejtésében rendszerint megfigyelhetők a meghaladottnak ítélt szekularizmus továbbélésének jelei. Aki szerint nem dönthető el, hogy „jövőbeli életkörülmények és a jövőben elérhető tudás fényében nem fog-e kimerülni a vallási szemantika értelmezési ereje, s akkor vajon nem beszélhetünk-e majd ugyanúgy a vallás kihalásáról, mint ahogyan ma beszélünk a metafizika végéről”,⁴¹ az szemmel láthatóan változatlanul

³⁹ HANS JOAS: Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in id.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, i. m. 122–128., 124. és 125.

⁴⁰ *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*, i. m. 6.

⁴¹ JÜRGEN HABERMAS: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in Rudolf Langthaler – Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, i. m. 400.

olyan evolucionista sémát vesz alapul, amely szerint a vallás értelemadó szerepe csupán még nem kellőképpen fejlett történelmi korszakokban érvényesülhet. A vallások részéről joggal kelthet tehát gyanút, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság komplementer kapcsolatát szorgalmazó Habermast „kizárólag a morális tudat regenerálásához nyújtott segítsége miatt foglalkoztatja a vallás”.⁴² Hiába állítja tehát, hogy egyaránt szembefordul azzal az állásponttal, amely „teljesen mértékben tagadja a vallás racionális tartalmát”, és azzal a (hegeli) koncepcióval, amely szerint a vallás csak a filozófiának alárendelt gondolkodásforma lehet, s ezért teljes mértékben át is alakítható filozófiává,⁴³ valamiféle rejtett szekularizmus mintha rendre kiütközne a megfogalmazásaiban. Ezen még annak bizonygatása sem segít, hogy „a posztszekuláris kifejezés nemcsak azért biztosít nyilvános elismerést a vallási közösségeknek, mert funkcionális szerepük van kívánatos motívációs tényezők és beállítódások reprodukciójában”.⁴⁴ Aki bizonytalan abban, hogy a vallási diskurzus „szemantikai potenciáljainak elsajátítása mint folyamat *ki-merült-e* vagy folytatható”,⁴⁵ az nehezen mentesíthető az evolucionista gyanútól.

Ugyanennek a funkcionalizmusnak a gyanúját kelti annak jelentős része is, amit Habermas a hit és a tudás (vagy más kifejezésekkel a vallás és a szekuláris nyilvánosság) viszonyáról mond. Idevágó nyilatkozatai szerint a hit és a tudás viszonyának kérdése azért foglalkoztatja, mert annak lehetőségét keresi, hogy miként „mobilizálható a modern ész a benne magában tenyésző defetizmus ellen”.⁴⁶ E téren annak a saját fallibilitásának és végességének tudatában lévő posztmetafizikai észnek a megvédése a célja, amely a nyolcvanas évek végén megfogalmazott híres programja szerint az eljárási racionalitásra cseréli a metafizika „totalizáló, az egyre és az egésyre irányított gondolkodását”, megfosztja transzcendens vonásaitól az áthagyományozott alapfogalmakat („detranszcendálódás”), megteszi a „paradigmaváltást a tudatfilozófiáról a nyelvfilozófiára”, és végül feladja „az elmélet gyakorlattal szembeni klasszikus elsőbbségét” (aminek következtében

⁴² MARTIN LAUBE: Christentum und „postsäkulare Gesellschaft”. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 (2009) 458–476., 473.

⁴³ JÜRGEN HABERMAS: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in Michael Reder – Josef Schmidt (Hrsg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, 26–36., 29.

⁴⁴ JÜRGEN HABERMAS: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, i. m. 106–118., 116. (a szöveg magyar fordítása e helyütt nem pontos, ezért adom meg a szakasz kötetbeli helyét).

⁴⁵ *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*, i. m. 7.

⁴⁶ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 30.

a konkrét életvilág filozófiai rangra emelkedésével végbemegy „a mindennapokon kívül eső szféra deflacionálása”).⁴⁷ Habermas úgy igyekszik morális tartást biztosítani a posztmetafizikai szekuláris észnek, hogy „a vallási örökség kritikai elsajátításának útján keres érveket az ész önfenntartásához”.⁴⁸

Ehhez a kanti vallásfilozófia szolgál mintául számára, amely a keresztény hagyomány tartalmait általánosan érthető filozófiai nyelvre fordítja le. Csakhogy Kantnál, állítja Habermas, nemcsak vallási tartalmakat tesz magáévá az ész, de magába is fogadja a vallási bizalom gesztusát:⁴⁹ és ez az az eljárás, amelytől nézete szerint a posztmetafizikai észnek mentesnek kell maradnia. Egész programját az a meggyőződés határozza meg, mely szerint a hit és a tudás két olyan módja a szellemnek, amelyek gyökeresen különböznek egymástól, és nem is békíthető össze egymással. „A világi tudás és a kinyilatkoztatásból merített tudás közötti szakadás nem forrasztható össze többé.”⁵⁰ A habermasi program szerint a posztmetafizikai ész azért van ráutalva a hit – hozzá képest alapvetően más – szellemi formájára, hogy tisztán vallásmentes ész maradhasson: a hozzá képest más vallás azt tárja elé, amivé nem szabad válnia, miközben olyan tartalmakat bocsát a rendelkezésére, amelyek alapján egyfelől „a gyakorlati ész [...] ki tudja alakítani és meg tudja őrizni profán szellemekben a világszerte megsértett szolidaritást tudatát, annak tudatát,

⁴⁷ JÜRGEN HABERMAS: A metafizika utáni gondolkodás motívumai, in id. – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993, 179–212. A Habermasszal szemben a metafizika változatlan létjogosultságát védelmezők egyébként előszeretettel hivatkoznak arra, hogy „a filozófia modern művelésének Habermasnál körvonalazódó koncepciója abba a hagyományba ágyazódik, amelyből a nagy metafizikai kérdések is erednek” (VOLKER GERHARDT: Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 [1988/1] 45–70., 60.), azt hangsúlyozzák, hogy metafizikai szempontból a felsorolt motívumok közül kizárólag az életvilág kizárólagos filozófiai tárgygyá való alakítása jelent problémát (KAREN GLOY: Metaphysik – ein notwendiges oder verzichtbares Projekt?, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58 [2004/1] 104–128.), vagy hogy „az arisztotelészi metafizika pontosan Platónnak azokat a tantételeit utasítja el, amelyeket Habermas a metafizikáról nyújtott definíciójának legfontosabb elemeiként hoz” (MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 [2002/3] 414–425., 420.). Ezen a ponton lenne érdekes figyelembe venni Dieter Henrich Habermasszal szemben kifejtett metafizikai koncepcióját, hiszen pontosan az életvilág filozófiai feltárása nyomán próbálja visszaállítani jogaiba a metafizikai reflexiót.

⁴⁸ JÜRGEN HABERMAS: *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, i. m. 371.

⁴⁹ JÜRGEN HABERMAS: *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, i. m. 228–231.

⁵⁰ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 28.

ami hiányzik, azét, amit az égbe kiált”,⁵¹ másfelől a filozófia ellen tud állni a naturalizmusnak, annak a kísértésnek, hogy feloldódjon a természettudományban. Nem merül-e fel joggal e téren is a funkcionális kiaknázás gyanúja?

Akár jogos ez a gyanú, akár nem, annyi bizonyos, hogy a szekuláris észről kifejtett elgondolásaival Jürgen Habermas egyrészt komoly vitákba keveredett (főként XVI. Benedekkel), másrészt vallásfilozófusok megalapozottnak tűnő vádjait vonta magára, és nem utolsósorban a szekularizmus olyan önkorrekcióját próbálta végrehajtani, amely nehezen tűnik összeegyeztethetőnek saját szekuláris programjával. Zárásképpen már csak erről a három tényezőről essék néhány szó.

Regensburgi előadásában Benedek pápa egészen nyomatékosan állást foglalt a mellett, hogy az észnek belső szerepe van a hitben, mert a hit arra az Istenre irányul, aki a János-evangélium szerint Logoszként nyilvánult meg, olyan „észként, amely teremtő erejű, és közölni is tudja magát”,⁵² vagyis az úgynevezett hellenizálódás már magában az Újszövetségben végbement, s nemcsak utólagos fejlemény, amely éppen ezért akár ki is iktatható a kereszténységből. Egy évvel később a frankfurti jezsuita főiskola tanáraival folytatott párbeszédéhez készített előadásában pontosan ezt kifogásolja Habermas: Benedek pápa negatív választ ad arra a kérdésre, hogy a keresztény teológiának számot kell-e vetnie a posztmetafizikai ész kihívásaival, a görög metafizika és a biblia hit között létrejött szintézis problémamentes hangsúlyozásával ellentétbe kerül a hit és a tudás újkori polarizálódásával, és nem hajlandó pozitív fejleményként értékelni az európai szellemtörténetben végbemenő dehellenizálódási hullámokat (a természettudománynak utat nyitó nominalizmust, a jog és a demokrácia modern felfogásához nélkülözhetetlen autonómiafogalomhoz vezető kanti fordulatot és a kulturális különbségekre érzékennyé tevő historizmust).⁵³ E ponton a kérdés tehát az, hogy a keresztény hit milyen kapcsolatra támaszt igényt az ésszel szemben. A meglepő ezzel kapcsolatban, hogy a hit és az ész elkülönítése érdekében Habermas szembehelyezkedik a liberális protestantizmus hagyományaival, és a dialektikus teológia Kierkegaardtól Barthig meghúzott íve mellett teszi le a voksát: vagyis „a hit és a tudás kiengesztelhetetlen szembenállásának”⁵⁴ biztosítása érdekében kizárólag a kinyilatkoztatás forrásához utalja a teológiát.

⁵¹ Uo. 31.

⁵² BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg, 2006, 18. (magyarul: Hit, értelem és egyetem – Emlékek és reflexiók, *Egyházforum* 22 [2007/3] 3–8.).

⁵³ JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 35.

⁵⁴ JÜRGEN HABERMAS: *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, i. m. 246.

Az már jóval kevésbé meglepő, hogy a vallásfilozófia és a fundamentális teológia képviselői részéről éles kritikák fogalmazódnak meg a habermasi programmal szemben. Nemcsak azért, mert miközben Habermas azt állítja, hogy a posztmetafizikai gondolkodás „egyszerre viszonyul tanulási készséggel és agnosztikusan a valláshoz”, és tartózkodik attól „a racionalista arcátlanságtól, hogy eldöntse, mi ésszerű és mi nem ésszerű a vallási tanokban”,⁵⁵ bizonyos helyeken mégis egészen konkrét állásfoglalást tesz a keresztény hit lényegével kapcsolatban, azaz mégiscsak kész eldönteni, hogy mi alkotja a vallási hagyományok belső magvát: az ártatlanul szenvedők megmenekülésének eszkatologikus reménye.⁵⁶ Ha a keresztény hit nem is feltétlenül ismer magára ebben a „definícióban”, Habermasnak a frankfurti iskolába nyúló gyökerei felismerhetők benne (a szótériológiai igényű „megmentő fordítás” kifejezés maga is Walter Benjamins-tól származik), ahogyan az is felismerhető, milyen jelentős hatást gyakorolt rá Johann Baptist Metz teológiai gondolkodása.⁵⁷ A fő nehézség persze azonban nem ebből fakad, hanem abból a habermasi szemléletmódból, amely „a vallás területét mesterségesen elkülöníti az emberi tapasztalásmódok kontinuumától és pluralitásától”, és „a hiteles vallási egzisztenciát az általános észérvekkel szemben fenntartott függetlenségben fedezi fel”.⁵⁸ Más szóval: nem tartozik-e eleve a vallási tapasztalathoz az észnek olyan jelenléte és a hitnek nem alkotják-e eleve részét olyan észfogalmak, amelyeket a posztmetafizikai gondolkodás elvitat tőle? Ha pedig pozitív válasz adható erre a kérdésre, akkor az

⁵⁵ JÜRGEN HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger, in id.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, i. m. 119–154., 149.

⁵⁶ JÜRGEN HABERMAS: Israel oder Athen? Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielheit, in id.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Eindruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, 98–111.

⁵⁷ Már többször idézett, a frankfurti jezsuiták előtt mondott 2007-es előadását Metz *Memoria passionis* című könyvének hatása alatt írta, s ezzel magyarázható az a fordulata, miszerint a gyakorlati ész feladata kialakítani „annak tudatát, ami hiányzik, azét, amit az égbe kiált” (*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 31.) – ez az ezredforduló előtti Habermasnál elképzelhetetlen állítás azért is érdekes, mert „itt merül fel első ízben az »igazságot kereső kiáltás« magában az észben, azután, hogy a kiáltásban – a humanitás legerőteljesebb kifejeződésében – Metz teológiai síkon Isten közelségének legradikálisabb kifejeződését fedezte fel” (JOHANN REIKERSTORFER: Zsidó-keresztény örökség Jürgen Habermas és Johann Baptist Metz racionalitás-vitájában, *Vigilia* 74 [2009/1] 11–15., 15.).

⁵⁸ THOMAS M. SCHMIDT: Der Begriff der Postsäkularität, in Jürgen Manemann – Bernd Wacker (Hrsg.): *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie 5), LIT, Münster, 2008, 244–254., 252.

is állítható, hogy a vallási tartalmak nem is fordíthatók le pontosan a szekuláris filozófiai nyelvre, mert „a posztmetafizikai filozófia nem tudja filozófiai belátásként magáévá tenni őket”, minthogy „olyan feltételekhez kötődnek, amelyek nem hozzáférhetők számára”. Szemléletesen kifejezve: „a vallás szemantikai tartalma beépülhet a szekuláris ész passzív szókincsébe, az aktívba viszont nem”.⁵⁹ Ugyanezt a problémát, a szekuláris ész és a vallási gondolkodás éles ismeretelméleti szétválasztásának kérdését a politikai filozófia oldaláról a közelmúltban Charles Taylor hozta szóba a legradikálisabb formában. Habermasszal vitázva azt igyekszik igazolni, hogy a politikai és morális kérdésekben megfogalmazott érvek általános érthetőségének szempontjából nem tehető éles különbség a mindenki számára használhatónak vélt szekuláris ész és az ehhez képest elkülönített státuszba száműzött vallási nyelv között. A politikai erkölcs megalapozására használt legfontosabb meggyőződések (például az utilitarista és a kantianus elvek) egyáltalán nem tekinthetők általánosan érthetőnek és meggyőzőnek: és ezért nem szabad más ismeretelméleti státuszt biztosítani nekik, mint a vallási elgondolásoknak. Éppen ezért nem igazolható az az elgondolás, mely szerint a plurális demokráciában minden polgár csak racionális fogalmakat használhat, a vallási meggyőződéseit pedig le kell adnia „a nyilvánosság ruhatárában”.⁶⁰

Végül magán a habermasi gondolkodáson belül figyelhető meg egy olyan változás, amely nehezen tűnik összeegyeztethetőnek az ész szekuláris önértelmezésével. Az elmúlt években Habermas többször használta a tengelykor jaspersi fogalmát, annak hangsúlyozása érdekében, hogy a filozófia és a monotheista vallás közös eredettel rendelkezik abban a világrétegben belül lezajlott forradalmon belül,⁶¹ amely a Krisztus előtti első évezred közepére tehető. E közös eredet magyarázza, hogy a posztmetafizikai filozófia másként viszonyul a meghaladottnak ítélt metafizikához, mint a valláshoz. Egyelőre nem látszik,⁶² milyen következtetéseket fog levonni Habermas abból a tényből, hogy a szekuláris

⁵⁹ MARKUS KNAPP: Öffentliche Vernunft – religiöse Vernunft, in Knut Wenzel – Thomas M. Schmidt (Hrsg.): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2009, 203–224., 221.

⁶⁰ CHARLES TAYLOR: Why We Need a Radical Redefinition of Secularism, in Eduardo Mendietta – Jonathan VanAntwerpen (eds.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, 34–59.

⁶¹ Lásd például JÜRGEN HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, i. m. 28.

⁶² Eduardo Mendietának adott 2010-es nagyinterjújában (*Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multi-kultureller Weltgesellschaft*, i. m. 8–9.) még *work in progress*ként utal a vonatkozó nézeteit kifejítő munkájára.

észnek saját genealógiájában belső szerepet kell biztosítania a vallásnak: annyi azonban bizonyos, hogy ezzel a történelemfilozófiai tájékozódással olyan önkorrekciót hajt végre korábbi nézetein, amely minden másnál nagyobb feszültségben van a szekularizálódásról alkotott általános felfogással.

A mondottak tükrében a posztsekuláris társadalom vagy a posztsekuláris tudat koncepciója vitathatatlanul olyan jelenségnek tekinthető, amellyel a keresztény hagyománynak érdemes számot vetnie, hiszen saját nyilvános önreprezentációjának és érvényesülésének kérdéseit helyezi új megvilágításba. A megjelölt kritikus pontok alapján (és valószínűleg még több is megnevezhető lenne) azonban attól a szinte meghatott reakciótól is érdemes tartózkodnia, amely csodálkozva állapítja meg, hogy „a posztmetafizikai filozófiát belső tényezők kényszerítik a vallásos hit komolyan vételére”.⁶³

⁶³ BERND IRLNBORN: Religion in the Public Sphere. Habermas on the Role of Christian Faith, *Heythrop Journal* 53 (2012/3) 432–439., 439.