

DIALOG

JÜRGEN HABERMAS

DIALEKTIKA E  
SEKULARIZMIT

1



# *DIALOG*

*DIALEKTIKA E SEKULARIZMIT*

**Jürgen Habermas**



*Ky botim u mundësua në kuadrin e Programit të Përbashkët “Kultura dhe Trashëgimia për Zhvillim Social dhe Ekonomik”, i cili zbatohet bashkërisht nga UNESCO dhe PNUD në bashkëpunim me Ministrinë e Punëve të Jashtme të Shqipërisë nëpërmjet Fondit Spanjoll të Arritjes së Objektivave të Zhvillimit të Mijëvjeçarit (OZHM).*

*Autorët janë përgjegjës për zgjedhjen dhe paraqitjen e fakteve të përfshira në këtë botim dhe për mendimet e shprehura aty, të cilat nuk janë domosdoshmërisht mendimet e UNESCO-s dhe nuk e angazhojnë Organizatën. Emërtimet e përdorura dhe paraqitja e materialit në të gjithë këtë botim nuk nënkuptojnë shprehjen e asnjë opinioni nga ana e UNESCO-s në lidhje me statusin ligjor të ndonjë shteti, territori, qyteti apo zone të autoritetit të tyre ose në lidhje me përcaktimin e skajeve ose kufijve të tyre.*

# Jürgen Habermas

---

## DIALEKTIKA E SEKULARIZMIT



*Përkthën:* **Afrim Koçi**

*Redaktoi:* **Agim Doksani**

© Jürgen Habermas/Blätter für deutsche  
und internationale Politik

© Eurozine

© ISHM, IDK, UNESCO/MDG-F JP



Instituti Shqiptar i Medias  
Rr. Gjin Bue Shpata, No.8,  
Tiranë, Albania  
Tel./fax: ++ 355 4 2229800  
E-mail: [info@institutemedia.org](mailto:info@institutemedia.org)  
[www.institutemedia.org](http://www.institutemedia.org)



Instituti i Dialogut & Komunikimit  
(Ish Shtëpia e Librit dhe Komunikimit)  
Rr. Pjetër Budi, Pall. Klasik, Nr.11,  
Tiranë, Albania  
Tel: +355 42 371 865  
Email: [idx@idx-al.org](mailto:idx@idx-al.org)  
web: [www.idx-al.org](http://www.idx-al.org)

Peshkopi i Kanterberit këshillon legjislacionin britanik të adoptojë sharian si të drejtë familjare për myslimanët vendas; Presidenti Sarkozy dërgon 4000 policë shtesë në rrethinat famëkeqe të Parisit, arena të trazirave të të rinjve algjerianë; një zjarr në Ludvigs´hafen ku vdesin nëntë turq, midis tyre edhe katër fëmijë, me gjithë se rrethanat e zjarrit mbeten të pasqaruara, zgjon zemërim dhe tërbim të madh në median turke; gjatë vizitës së tij në Gjermani kryeministri turk merr shkas nga kjo ngjarje për të shkuar në vendin e zjarrit, dhe fjalimi i tij aspak i dobishëm në Këln <sup>1)</sup>, zgjon pastaj një jehonë të fortë kritike në shtypin gjerman. Të gjitha këto lajme vijnë nga vetëm një fundjavë e këtij viti. Ato dëshmojnë se sa shumë është e rrezikuar bashkëjetesa brenda shoqërive gjoja sekulare – dhe sa me ngulm shtrohet pyetja, se ndërkaq në çfarë drejtimi dhe në çfarë mase kemi të bëjmë me një shoqëri postsekulare.

---

1. Dokumentuar në "Blätter", 3/2007, f. 122–124

Por që të flasim për një shoqëri “postsekulare” duhet që më parë kjo shoqëri të ketë qenë në një gjendje “sekulare”. Ky term i diskutueshëm pra, mund të përdoret vetëm për shoqëritë evropiane të mirëqenies, apo për vende si Kanadaja, Australia dhe Zelanda e Re, në të cilat lidhjet fetare të qytetarëve janë dobësuar në mënyrë të vazhdueshme e madje pas Luftës së Dytë Botërore, në formë drastike. Në këto treva, ku më pak e ku më shumë, ishte përhapur gjerësisht vetëdija se jetohej në një shoqëri të sekularizuar. Në përputhje me treguesit e zakonshëm fetaro-sociologjikë sjellja dhe bindjet fetare të popullsisë vendase nuk pësuan ndryshime të tilla që të përlligjin cilësimin e këtyre shoqërive si “postsekulare”. Po kështu edhe trendet e daljeve nga kisha apo format e reja shpirtërore të fetarizmit tek ne nuk mund të kompensojnë humbjet e prekshme të bashkësive të mëdha fetare.<sup>2)</sup>

E megjithatë ndryshimet globale dhe konfliktet më se të dukshme që shpërthejnë sot për motive fetare, zgjojnë dyshime për humbjet gjoja të ndjeshme të peshës së fesë në shoqëri. Teza e padiskutueshme prej kaq kohësh që midis modernizimit të shoqërisë dhe sekularizimit të popullsisë ka një

---

2. Detlef Pollack, Sekularizimi – një mit modern? Tybingen, 2003.



bashkëlidhje të ngushtë, po gjen gjithnjë e më pak përkrahës në radhët e sociologëve.<sup>3)</sup> Kjo tezë mbështetet në tre arsyetime fillimisht më se të pranueshme:

- *së pari*, përparimi shkencor-teknik kërkon një konceptim antropocentrik të bashkëlidhjeve botërore “të çmagjizuar”, si shkakësisht të shpjegueshme; dhe një vetëdije e ndriçuar shkencërisht nuk përputhet ashtu lehtësisht me përfytyrimet teocentrike apo metafizike.

- *së dyti*, në rrjedhë të diferencimeve funksionale të nënsistemeve shoqërore, kishat dhe bashkësitë fetare e humbasin ndikimin në drejtësi, politikë dhe mirëqenien shoqërore, në kulturë, arsim dhe shkencë; ato vetëkufizohen në funksionin e tyre të mirëfilltë të administrimit të vlerave shenjte, e bëjnë ushtrimin e fesë një çështje pak a shumë private dhe humbasin në përgjithësi peshën e tyre shoqërore. Së fundi zhvillimi i shoqërive nga agrare në industriale dhe postindustriale ka pasur si pasojë një nivel më të lartë mirëqenieje dhe rritje të sigurisë shoqërore; me lehtësimin e barrës së rreziqeve jetësore dhe me rritjen e sigurisë ekzistenciale, për individin zhduket edhe nevoja për një praktikë e cila

---

3. Hans Joas, Shoqëria, shteti dhe feja. Në: Sekularizimi dhe fetë botërore, Frankfurt mbi Main, 2007, f.9-43: shih edhe: E ardhmja e krishterimit, në “Blätter”, 8/2007, f.976-984.

premtan mposhtjen e kontingjencave të pakontrollueshme nëpërmjet komunikimit me një fuqi “të përtejme”, përkatësisht kozmike.

- teza e sekularizimit, edhe pse nga zhvillimet në shoqëritë evropiane të mirëqenies duket si e vërtetuar, në është e diskutueshme në opinionin sociologjik të specializuar është e diskutueshme që prej dy dekadash.<sup>4)</sup>

- në hullinë e kritikës jo fort të pabazuar për një këndvështrim eurocentrik të ngushtuar, bëhet fjalë madje për “fundin e teorisë së sekularizimit”.<sup>5)</sup>

- SHBA, të cilat me bashkësitë vitale të besimit dhe me pjesët përbërëse gjithmonë të njëjta të qytetarëve të lidhur me besimin dhe aktivë, përfaqësojnë njëherësh majën e heshtës së modernizimit, janë mbajtur për një kohë të gjatë si një përjashtim i madh nga trendi i sekularizimit. Në dritën e vështrimit të zgjeruar global mbi kulturat dhe fetë e tjera botërore, sot ato duken si një rast normal. Në këtë vështrim revizionist, zhvillimi evropian, që me racionalizmin e tij perëndimor duhej të shërbente si model për

---

4. Jeffrey K. Hadden, Towards desecralizing secularization theory,( Drejt desakralizimit të teorisë së sekularizimit) in: “Social Force”, 65 (1987), S. 587–611.

5. Joas, Gesellschaft, Staat und Religion, (Shoqëria, shteti dhe feja) a.a.O.

pjesën tjetër të botës, paraqitet si një rrugë e veçantë, e mëvetësishme.<sup>6)</sup>

## VITALITETI I FETARIZMËS

Tri janë, para së gjithash, dukuritë e mbivëna, të cilat vijnë dhe ngjallin mbresën e një *“resurgence of religion”* (ringjallje të fesë.- përkth.): a) përhapja misionare e feve të mëdha botërore, b) mprehja e tyre fundamentale, dhe c) instrumentalizimi politik i potencialit të tyre të dhunës.

a) shenjë vitaliteti është së pari rrethana që në kornizën e bashkësive fetare dhe kishave ekzistuese, grupet ortodokse, apo sidoqoftë konservative, janë në marshim. Kjo mund të thuhet për hinduizmin dhe budizmin, sikundër edhe për të tria fetë botërore monoteiste. E dukshme është para së gjithash përhapja rajonale e këtyre feve të afirmuara në Afrikë dhe në vendet e Azisë Lindore dhe Juglindore. Suksesi i veprimtarisë misionare, varet me sa duket, edhe nga lëvizshmëria e formave organizative. Kisha botërore multikulturore katolike i shkon për shtat trendit të globalizimit më mirë se kishat protestante me ngjyresë kombëtare-shtetërore, të cilat

---

6. Peter L. Berger, in: ders. (Hg.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, (Desekularizimi i botës. Një vështrim global). Grand Rapids/ MI 2005, S. 1–18.

përfaqësojnë humbësin e madh. Ndërsa më dinamike po shfaqen rrjetet e decentralizuara të islamit (kryesisht në Afrikë, poshtë Saharasë) dhe të evangjelistëve (kryesisht në Amerikën Latine). Ato karakterizohen nga një fetarizëm ekstatike, të përfaqësuar nga figura të veçanta karizmatike.

b) Lëvizjeve fetare që po rriten më shpejt si Pfingstler (rrëshajat) dhe myslimanët radikalë, mund t'ju shkonte më mirë emërtimi "fondamentalistë". Ato ose e luftojnë botën moderne, ose tërhiqen larg saj. Në kultin e tyre bashkohen spiritualizmi dhe pritja e çastit me përfytyrimet e shtangëta morale dhe me besimin literal tek Bibla. Përkundrejt tyre "Lëvizjet e reja fetare" që shpërthyen furishëm në vitet 70, karakterizohen më së shumti nga një "sinkretizëm kalifornian". Me evangjelistët ata i bashkon, sidoqoftë, forma e deinstitutionalizuar e praktikës fetare. Në Japoni kanë lindur rreth 400 sekte të tilla, të cilat përziejnë elementë të budizmit dhe të besimeve popullore me mësimet pseudoshkencore dhe ezoterike. Në Republikën Popullore të Kinës reprezaljet shtetërore ndaj sektit të Falun Gongut tërhoqën vëmendjen për numrin e madh të "feve të reja", ithtarët e të cilave atje vlerësohen afërsisht në 80 milionë <sup>7)</sup>

7. Joachim Gentz, Die religiöse Lage in Ostasien, ( Gjendja e besimeve në Azinë Lindore) in: Joas (Hg.), a.a.O., S. 358-375.

c) Regjimi i mullahëve në Iran dhe terrorizmi islamik përbëjnë shembujt më spektakolarë për shpalosjen politike të potencialeve fetare të dhunës. Shpesh herë ndodh që fillimisht është kodi fetar që ndez prushin e konflikteve, të cilat kanë një burim tjetër, profan. Kjo mund të thuhet si për “desekularizimin” e konfliktit në Lindjen e Mesme, ashtu edhe për konfliktin e vazhdueshëm midis Indisë dhe Pakistanit<sup>8)</sup>, apo edhe për mobilizimin e të djathtëve fetarë në SHBA para dhe gjatë pushtimit të Irakut.

### **SHOQËRIA POSTSEKULARE – BASHKËSITË FETARE NË MJEDIS SEKULAR**

Unë nuk do t’i futem në hollësi diskutimit të sociologëve mbi rrugën gjoja të veçantë të shoqërive të sekularizuara evropiane në mes të një shoqërie botërore fetarisht të mobilizuar. Për mendimin tim të dhënat krahasuese në shkallë globale u japin një mbështetje çuditërisht të fuqishme mbrojtësve të tezës se sekularizimit<sup>9)</sup>.

8. Vgl. die Beiträge von Hans G. Kippenberg und Heinrich v. Stietencron in: Joas (Hg.), a.a.O., S. 465–507 und S. 194–223.

9. Pippa Norris und Ronald Inghart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, (Sakralja dhe sekularja: Feja dhe politika në shkallë botërore) Cambridge 2004.

Dobësia e teorisë së sekularizimit lypset kërkuar para së gjithash në përfundimet e padiferencuara, të cilat dëshmojnë për një përdorim të pasaktësuar të koncepteve “sekularizim” dhe “modernizim”. E saktë mbetet vetëm shprehja se në rrjedhë të diferencimit të sistemeve funksionale shoqërore, kishat dhe bashkësitë fetare, janë vetëkufizuar në një masë gjithnjë e më të madhe në funksionin thelbësor të praktikës së përkujdesit shpirtëror dhe kanë qenë të detyruara të heqin dorë nga kompetencat e gjera në fushat e tjera shoqërore. Njëherësh ushtrimi i besimit është tërhequr në sferën individuale. Specifikimit funksional të sistemit fetar i përgjigjet një individualizim i praktikës fetare.

Por Hoze Kazanova ( José Casanova) ve në dukje me të drejtë se humbja funksionale dhe individualizimi nuk duhet të kenë aspak për pasojë humbjen sado të paktë të rëndësisë dhe peshë së fesë, qoftë në mjedisin politik dhe kulturor të një shoqërie, qoftë në mënyrën vetjake të jetesës.<sup>10)</sup> Pavarësisht peshës së tyre sasiore bashkësitë fetare mund ta mbajnë “vendin” e tyre edhe në jetën e shoqërive gjithnjë e më të sekularizuara. Vetëdijes publike të Europës së sotme do

---

10. Jose Casanova, Public religions in the Modern World, (Fetë publike në botën e sotme) Chicago 1994.

t'í shkonte fare mirë emërtimi si “shoqëri postsekulare”, në kushtet kur kjo “po shkon drejt vazhdimësisë së ekzistencës së bashkësive fetare në një mjedis gjithnjë e më të sekularizuar” <sup>11)</sup>. Interpretimi i ndryshuar i tezës së sekularizimit nuk lidhet aq me substancën e saj, se sa me parashikimin e një roli të ardhshëm të fesë. Cilësimi i shoqërive të sotme si “postsekulare” bazohet në një shndërrim të vetëdijes, të cilën unë, para së gjithash, ia vesh tri dukurive:

Së pari perceptimi i përçaruar mediatikisht i atyre konflikteve në shkallë botërore që shpesh paraqiten si kundërti fetare, e ndryshon ndërgjegjen shoqërore. Për t'ia bërë të qartë shumicës së qytetarëve europianë relativitetin e gjendjes së vetëdijes së tyre sekulare në përmasë botërore nuk është nevoja madje as për këmbënguljen e lëvizjeve fundamentale dhe për frikën ndaj terrorizmit me spikamë fetare. Kjo e bën të pasigurt bindjen sekulare për zhdukjen dikur të fesë dhe i heq konceptimit sekular mbi botën çdo nuancë triumfalizmi. Vetëdija se jetojmë në një shoqëri sekulare, nuk lidhet më me bindjen se modernizimi përparimtar kulturor dhe shoqëror do të kryhet në kurriz të rëndësisë publike dhe vetjake të fesë.

---

11. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, (Besimi dhe dija) Frankfurt a. M. 2001, S. 13.

Së dyti feja fiton peshë edhe brenda për brenda opinionit publik kombëtar. Këtu nuk e kam fjalën kryesisht për vetëpasqyrimin mediatik të kishës, por për rrethanën se në jetën politike të shoqërive sekulare bashkësitë fetare marrin gjithnjë e më shumë rolin e bashkësive interpretuese<sup>12)</sup>. Më ndihmesa të spikatura, bindëse apo të neveritshme, për tema të caktuara, ato mund të fitojnë ndikim në formimin e opinionit dhe vullnetit publik. Duke qenë gjithnjë e më shpesh të përçara në konflikte vlerash që kanë nevojë për rregullim politik, shoqëritë tona botëkuptimore pluraliste krijojnë një truall të ndijshëm rezonance për ndërhyrje të tilla. Në diskutimet mbi legalizimin e abortit apo të eutanazisë, mbi çështjet biotike të mjekësisë riprodhuese, mbi çështjet e mbrojtjes së kafshëve dhe të ndryshimit të klimës, në çështje të tilla pra, dhe të tjera të ngjashme, gjendja argumentuese është kaq e parrokshme, sa që është e pamundur të përcaktohet paraprakisht se cili nga qëndrimet mund të thuhet se mbështetet në intuita (Intuitionen) të drejta morale.

Duhet thënë megjithatë se besimet vendase fitojnë edhe vetë miratim nëpërmjet

---

12. So Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation*, (Kisha si një bashkësi interpretimi) in: Don S. Browning und Francis Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, (Modernizmi dhe teologjia publike) New York 1992, S. 66–91.



të veprimtarisë dhe vitalitetit të bashkësive fetare të huaja. Myslimanët, fjala vjen, në qoftë se më lejohet të sjell si shembull të spikatur Holandën dhe Gjermaninë, i venë qytetarët e krishterë përballë një praktike fetare konkurruese. Edhe qytetarëve sekularë u sjellin qartësisht në vetëdije dukurinë e një besimi që del në publik.

Emigrimi për punësim dhe emigrimi i njerëzve të përndjekur, kryesisht nga vendet me kultura tradicionalisht të spikatura, përbën stimulën e tretë për një ndryshim të vetëdijes së popullsisë. Që në shek. 16. Europa ka qenë e detyruar të mësojë të sillet me përçarjet konfesionale brenda për brenda kulturës dhe shoqërisë së saj. Si pasojë e emigracionit disonancat e mprehta midis feve të ndryshme lidhen me sfidën e një pluralizmi formash jetese që janë tipike për shoqëritë e vendeve të emigracionit. Ky proces del përtej sfidës së një pluralizmi të drejttimeve të ndryshme të besimit. Në shoqëritë europiane, të cilat vetë ndodhen endenë procesin e dhimbshëm të shndërrimit në shoqëri postkoloniale emigrimi, problemi i bashkëjetesës tolerante të bashkësive të ndryshme fetare, bëhet më i mprehtë edhe nga problemi i vështirë i integritit shoqëror të kulturave të ardhura. Në kushtet e një tregu të globalizuar të punës, ky integritet duhet të kryhet edhe në kushtet poshtëruese

të pabarazisë shoqërore në rritje. Por kjo, natyrisht, përbën një faqe tjetër.

## ÇFARË I KARAKTERIZON QYTETARËT NË SHOQËRINË POSTSEKULARE?

Deri tani unë u përpoqa që nga pozita e një vëzhguesi sociologjik t'i përgjigjem pyetjes se përse shoqëritë mjaft të sekularizuara ne mund t'i quajmë njëherësh edhe "postsekulare". Në këto shoqëri feja mëton një rëndësi shoqërore, në kohën që bindja se në rrjedhën e një modernizimi të përsheptuar feja do të vijë duke e humbur peshën e saj në shkallë botërore, do të vijë duke humbur terren. Përkundrazi, nga perspektiva e pjesëmarrësve një pyetje krejt tjetër, madje normative, kërkon me ngulm përgjigje prej nesh: si duhet ta kuptojmë rolin tonë si pjesëtarë të një shoqërie postsekulare dhe çfarë duhet të presim ne, të dyja palët, nga njëri-tjetri, në mënyrë që në shtetet tona kombëtare historikisht të konsoliduar, midis qytetarëve të vijojë të mbeten marrëdhënie të qytetëruara edhe në kushtet e një pluralizmi kulturor dhe botëkuptimor?

Këto debate vetëkuptimore kanë marrë tone shumë më të ashpra që pas shokut të sulmeve terroriste të 11 shtatorit të vitit 2001. Diskutimi që u hap në Holandë në 2

nëntor të vitit 2004 mbi vrasjen e Teo van Gogut, mbi Nuhamet Bojerin, vrasësin dhe mbi Aajan Hirsi Aliun, objektin e vërtetë të urrejtjes, kishte një cilësi të veçantë<sup>13)</sup> dhe për këtë arsye valët e debatit kapërcyen kufijtë kombëtarë dhe zgjuan një debat mbarëeuropian<sup>14)</sup>. Mua më interesojnë motivet e fshehta që i dhanë barut këtyre debateve për “islamin në Europë”. Mirëpo përpara se të merrem me thelbin filozofik të qortimeve të dyanshme, më duhet të skicoj më me hollësi pikënisjen e palëve diskutuese – tezën për ndarjen e shtetit nga kisha.

## NDARJA E SHTETIT NGA KISHA

Sekularizimi i pushtetit shtetëror ishte përgjigjja e përshtatshme ndaj luftërave konfesionale të fillimeve të Erës së Re. Parimi i “ndarjes se shtetit nga kisha” është përmbushur shkallë-shkallë dhe në mënyra të ndryshme në legjislacionin e vendeve të ndryshme. Dora-dorës që pushteti shtetëror merrte karakter sekular, edhe pakicave fetare, më përpara vetëm sa të duruara,

---

13. Geert Mak, Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik, ( Historia e një paniku moral) Frankfurt a. M. 2005.

14. Thierry Chervel und Anja Seeliger (Hg.), Islam in Europa, (Islami në Europë) Frankfurt a. M. 2007.

u jepeshin të drejta të mëtejshme - pas lirisë së besimit së fundi edhe e drejta për ushtrimin e lirë dhe të barabartë të besimit. Një vështrim historik mbi këtë proces të vështirë dhe që zgjati deri në shek. 20. mund të na japë informacion të mirë për premisat e arritjes së çmueshme të një lirie besimi gjithëpërfshirëse, të përgjithshme dhe të barasvlershme për të gjithë qytetarët.

Pas Reformacionit shteti u gjet përpara detyrës elementare për të paqtuar një shoqëri të përçarë nga ana konfesionale, pra për të vendosur qetësi dhe rend. Në kontekstin e debatit aktual autorja holandeze Margrit de Mor ua kujton bashkatdhetarëve këto fillime: “ Toleranca shqiptohet shpesh në të njëjtën frymënxjerrje me respektin, por toleranca jonë që i ka rrënjët në shek. 16. dhe 17. nuk ka respektin në themel të saj, përkundrazi. Ne e kemi urryer fenë e tjetrit, katolikët dhe kalvinistët nuk kanë thërrimen e respektit për pikëpamjet e palës tjetër dhe lufta jonë tetëdhjetëvjeçare nuk ka qenë vetëm një kryengritje kundër Spanjës, por edhe një xhihad i përgjakshëm i kalvinistëve ortodoksë kundër katolicizmit”<sup>15</sup>). Më poshtë do të shikojmë se për çfarë lloj respekti e ka fjalën Margrit de Mor.

---

15. Margriet de Moor, Alarmglocken, die am Herzen hängen, (Kambanat e alarmit, të dashura për zemrën) in: ebd., S. 211.

Në vështrim të vendosjes së qetësisë dhe rendit, edhe pse ende i lidhur me fenë sunduese në vend, pushteti shtetëror ishte i detyruar të vepronte në sytë e opinionit publik në mënyrë asnjëse. Ai lypsej të çarmatoste palët ndërluftuese, të gjente rrugë për një bashkëjetesë paqësore midis besimeve të armiqësuarra dhe ta ruante mëpastaj këtë bashkëjetesë të brishtë. Më tej këto subkultura mund të instaloheshin në shoqëri në mënyrë të tillë që ta ruanin mëvetësinë dhe të mbeteshin të huaja për njëra-tjetrën. Mirëpo pikërisht ky *modus vivendi* – siç më duket mua, - doli i pamjaftueshëm, kur nga revolucionet kushtetuese të mëvonshme nga fundi i shek. 18. doli një rend i ri politik, i cili pushtetin shtetëror plotësisht të sekularizuar ia nënshtroi njëkohësisht sundimit të ligjit dhe vullnetit demokratik të popullit.

## QYTETARË TË SHTETIT DHE ANËTARË TË SHOQËRISË

Ky shtet kushtetues mund t'u siguronte shtetasve te vet liri të barabartë besimi vetëm në kushtet kur njerëzit të mos barrikadoheshin më prapaistikameve të botës jetësore integrale të bashkësive të tyre

fetare dhe që andej të gjuanin njëri-tjetrin. Subkulturat duhej t'u lejonin anëtarë të tyre individualë të dilnin nga kllapat, në mënyrë që të mund të njiheshin dyanësisht në shoqërinë civile si nënshtetas, do të thotë si mbartës dhe si anëtarë të të njëjtit formacion politik të përbashkët.<sup>16)</sup>

Si qytetarë demokratikë ata i vendosin vetë ligjet, në të cilat ata, si qytetarë privatë të shoqërisë, mund të ruajnë identitetin e tyre kulturor dhe botëkuptimor dhe të respektojnë reciprokisht njëri-tjetrin. Kjo rrethanë e re e shtetit demokratik, shoqëri civile dhe origjinalitet subkulturor, përbën çelësin e kuptimit të drejtë të të dy motiveve të cilët sot konkurrojnë, ndonëse duhej të plotësonin njëri-tjetrin. Konceptimi universalist i iluminizmit politik nuk i kundërvihet aspak ndjeshmërive të veçanta të një multikulturalizmi të kuptuar drejt.

Ndërkaq, motivet sqaruese për përkufizimin e asaj se çfarë duhet toleruar apo që nuk mund të tolerohet më, mund të gjenden vetëm me ndihmën e një procesi deliberativ dhe përfshirës të një krijimi demokratik të vullnetit. Parimi i tolerancës

---

16. Zur Geschichte und systematischen Analyse (Për historinë dhe analizën sistematike) vgl. die umfassende Arbeit von Rainer Forst, Toleranz im Konflikt, (Toleranca në konflikt) Frankfurt a. M. 2003.

mund të çlirohet nga dyshimi i një durimi mendjemadh, vetëm atëherë kur partitë konfliktuale të ngrihen në të njëjtën lartësi për t'u marrë vesh.<sup>17)</sup> Ndërkaq mbetet gjithnjë e diskutueshme se si në rastin konkret do të hiqet kufiri midis lirisë pozitive të besimit, pra të së drejtës për të ushtruar besimin tënd, dhe të lirisë negative të besimit, për të mos qenë i detyruar t'u nënshtrohesh praktikave fetare të besimeve të tjera. Por në një demokraci, të dëmtuarit – qoftë edhe jo drejtpërdrejt, - marrin pjesë edhe vetë në procesin e vendimmarrjes.

Doemos “toleranca” nuk është çështje vetëm e ligjvënies dhe e ligjzbatimit, ajo duhet praktikuar në jetën e përditshme. Tolerancë do të thotë që besimtarët, besimtarët ndryshe dhe jobesimtarët të pohojnë reciprokisht bindje, praktika dhe forma jetësorë që ata vetë nuk i pranojnë.

Ky pohim duhet të mbështetet mbi një bazë të përbashkët të njohjes së dyanshme, e cila bën të mundur të ndërtohet një urë për të kapërcyer mosmarrëveshjet ndarëse. Kjo njohje nuk duhet ngatërruar me vlerësimin e kulturave dhe mënyrave të huaja të jetesës, të

---

17. Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, ( Toleranca fetare si matës i të drejtave kulturore) in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, ( Midis natyralizmit dhe fesë) Frankfurt a. M. 2005, S. 258–278.

bindjeve dhe të praktikave ta papranuara.<sup>18)</sup> Fjala është për të qenë tolerante me botëkuptimet të cilat i mbajmë si të rreme, dhe ndaj shprehive e dokeve jetësore që janë në kundërshtim me shijen tonë. Bazë për njohjen nuk është vlerësimi i kësaj apo asaj vetie apo arritjeje, por vetëdija e përkatësisë në një bashkësi gjithëpërfshirëse qytetarësh me të drejta të barabarta, ku secili është i detyruar t'i japë llogari tjetrit për shprehjet dhe veprimet e tij politike.<sup>19)</sup>

Kjo është e lehtë për t'u thënë, por e vështirë për t'u bërë. Përfshirja e njëtrajtshme civilo-shoqërore e të gjithë qytetarëve nuk kërkon vetëm një kulturë politike që të ruan nga ngatërrimi i liberalizmit me mospërfilljen. Ajo mund të realizohet vetëm kur plotësohen edhe disa premisa të caktuara materiale, ndër të tjera integrimi në kopshtet e fëmijëve, shkolla dhe shkolla të larta të cilat kompensojnë disavantazhet sociale, si edhe mundësi të barabarta në tregun e punës. Por

---

18. Vgl. meine Auseinandersetzung mit Charles Taylors, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, (kundërtitë e mia me Çarl Teilorin, multikulturalizmi dhe politika e njohjes) Frankfurt a. M. 1993, in: Jürgen Habermas, Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, (Lufta për njohjen në shtetin demokratik të së drejtës) in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, (Përfshirja e të tjerëve) Frankfurt a. M. 1996, S. 237–276.

19. Zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft (Per përdorimin publik të arsyes) vgl. John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 312–366.



në kontekstin tonë, para së gjithash mua do të më pëlqente tabloja e një shoqërie përfshirëse qytetarësh, në të cilën barazia si shtetas dhe ndryshimet kulturore do të plotësonin njëra-tjetrën në mënyrë të drejtë.

Për sa kohë, fjala vjen, një pjesë e rëndësishme e qytetarëve gjermanë me origjinë turke dhe besim mysliman, politikisht janë më të lidhur me atdheun e vjetër se sa me atdheun e ri, jetës publike dhe kutisë së votimit i mungojnë votat korrigjuese që janë të nevojshme për të zgjeruar kulturën sunduese politike. Pa një përfshirje civilo-shoqërore të pakicave nuk mund të shpalosen me të njëjtin hap: hapja e ndjeshme ndaj diferencave e strukturës politike për përfshirjen e barabartë të subkulturave të huaja nga njëra anë dhe hapja liberale e këtyre subkulturave për pjesëmarrje të barabartë individuale të anëtarëve të tyre në procesin demokratik, nga ana tjetër.

### **“FONDAMENTALIZMI INFORMATIV” VERSUS “MULTIKULTURALIZMI”: LUFTA E RE KULTURORE DHE PARULLAT E SAJ**

Për t’iu përgjigjur pyetjes, si duhet ta kuptojmë rolin tonë si anëtarë të një shoqërie postsekulare, si udhërrëfyes mund të na shërbejë tabloja e këtij procesi gjithëngërthyes.

Mirëpo partitë ideologjike që sot qëndrojnë përballë njëra-tjetrës në debatin publik, nuk e kanë aspak parasysh këtë fakt. Njëra parti thekson mbrojtjen e identiteteve kolektive dhe e qorton palën kundërshtare për “fondamentalizëm informativ”, ndërkohë që kjo e fundit ngul këmbë sërish në një përfshirje të pakompromis të pakicave në kulturën politike ekzistuese dhe e qorton palën tjetër për një “multikulturalizëm armiqësor ndaj informimit”.

Të ashtuquajturit multikulturalistë luftojnë për një përshtatje të ndjeshme të diferencave të sistemit juridik ndaj kërkesave të pakicave kulturore për trajtim të barabartë. Ata paralajmërojnë për rrezikun e asimilimit dhe të çentitezimit të përdhunë. Shteti sekular nuk duhet ta zhvillojë përfshirjen e pakicave në shoqërinë egalitare të qytetarëve, me aq vrazhdësi sa kjo ta shkëpusë individin nga konteksti i identitetit të tij të spikatur. Në këtë vështrim komunitarist politika formon dyshimin se kërkon t’ua nënshtrojë pakicat imperativit të kulturës multietnike.

Ndërkaq multikuklturalistëve u fryn era në fytyrë: “Jo vetëm njerëzit me arsim të lartë, por edhe politikanët dhe publicistët e shikojnë informimin si kalanë që duhet mbrojtur nga ekstremistët islamikë”.<sup>20)</sup>

---

20. Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, (Kufijtë e tolerancës) München 2006, S. 34.

Kjo pastaj sjell sërish në plan të parë kritikën ndaj “fondamentalizmit informatik” kështu fjala vjen, Timothy Garton Ash në “New York Review Books” (e 5 tetorit 2006) hedh mendimin se “ edhe gratë myslimane e kundërshtojnë mënyrën me të cilën Hirsi Aliu shtypjen që u bëhet atyre iu vesh islamit dhe jo kulturës tradicionale kombëtare apo rajonale përkatëse.”<sup>21)</sup> Dhe me të vërtetë emigrantët myslimanë mund të integrohen në një shoqëri përëndimore jo duke dalë kundër, por vetëm së bashku me besimin e tyre.

Në anën tjetër sekularistët luftojnë për një përfshirje të verbër politike të të gjithë qytetarëve, pa dallim prejardhjen e tyre kulturore dhe përkatësinë fetare. Kjo palë paralajmëron për pasojat e një politike të identitetit, të cilat e hapin si shumë sistemin juridik për ruajtjen e veçorive të pakicave kulturore. Sipas këtij këndvështrimi laicistik feja duhet të mbetet çështje krejtësisht private. Kështu Paskal Bruckneri i mohon të drejtat kulturore, sepse këto, kinse, prodhojnë shoqëri paralele – grupe shoqërore të vogla, të shpartalluara, secila prej të cilave ndjek një normë sipas qejfit të vet.<sup>22)</sup> Ndërkohë që e dënon me kuç e maç multikulturalizmin si një “racizëm të antiracizmit”, në të vërtetë

---

21. Timothy Garton Ash, zit. nach Chervel und Seeliger (Hg.), a.a.O., S. 45 f.

22. Pascal Bruckner, in: ebd., S. 67.

ai e drejton shigjetën vetëm kundër atyre ultrasve që kërkojnë futjen e një legjislacioni të mbrojtjes kolektive. Një mbrojtje e tillë e llojit për një grup të tërë kulturor, do t'i mohonte me të vërtetë anëtarit individ të drejtën për një organizim vetjak të jetës.<sup>23)</sup>

Të dyja partitë dëshirojnë një bashkëjetesë të qytetëruar të shtetasve autonomë në kornizën e një shoqërie liberale, e megjithatë njëherësh ata zhvillojnë një luftë kulturore midis tyre që ndizet me vrull të ri për çdo shkak politik. Megjithëse bashkëpërkatësia e të dyja aspekteve është e qartë, ata diskutojnë se cili duhet të ketë përparësi: ruajtja e identitetit kulturor apo integrimi shtetëror dhe shoqëror. Debati fiton mprehtësi polemike nga premisat filozofike, të cilat të dyja palët, me të drejtë a pa të drejtë, ia veshin kundërshtarit. Jan Buruma shpreh vërejtjen interesante se pas 11 shtatorit 2001, debati

---

23. Ebd., S. 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." ( Multikulturalizmi u siguron të gjithë shoqërive të njëjtin trajtim, por jo njerëzve që e përbëjnë atë, sepse ai u mohon atyre lirinë që del nga traditat e tyre) Dazu: Brian Barry, *Culture and Equality (Polity)*, ( Kultura dhe barazia) Cambridge 2001 und Jürgen Habermas, *Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus*, (Trajtimi i barabartë kulturor dhe kufijtë e liberalizmit postmodern) in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, ( Midis liberalizmit dhe fesë) Frankfurt a. M. 2005, S. 279–323.

deri atëherë akademik për informacion apo kundërinformacion doli nga universitetet në sheshet e tregjeve.<sup>24)</sup> Dhe kryesisht janë bindjet problematike në sfond – një relativizëm kulturor i meremetuar me një arsye kritike nga njëra anë, një sekularizim i shtangur me një fetarizëm kritike nga ana tjetër, që e ndezin edhe më keq debatin.

## RADIKALIZMI I MULTIKULTURISTËVE RADIKALË

Interpretimi radikal i multikulturalizmit mbështetet shpesh mbi përfytyrimin e gabuar të një “pamatshmërie” të pamjeve botërore, të diskutimeve dhe të skemave të perceptimit. Në këtë vështrim kontekstual duken edhe format jetësore kulturore si universe semantikisht të mbyllura që i mbajnë nën kontroll përmasat racionale dhe të vërtetat e tyre të mirëfillta e të pakrahasueshme. Ndaj edhe çdo kulturë, si një tërësi në vetvete, e mbyllur semantikisht, duhet të jetë e shkëputur nga një mirëkuptim diskursiv me kulturat e tjera. Përveç kompromiseve të lëkundshme, në situata konfliktuale alternativat mund të jenë vetëm nënshtrimi ose konversioni.

---

24. Ian Buruma, a.a.O., S. 34.

Nën këto premisa, qoftë edhe në mëtimet më universale – siç mund të jenë, fjala vjen, argumentet për vlerat e përgjithshme të demokracisë dhe të të drejtave të njeriut, – mund të fshihen vetëm mëtimet imperialiste për pushtet të një kulture sunduese.

Për ironi ky interpretim relativist ia heq padashur vetes përmasën e kritikës ndaj trajtimit të pabarabartë të pakicave kulturore. Në shoqëritë tona postkoloniale të emigrimit, diskriminimi i pakicave e ka burimin zakonisht tek vetkuptueshmëritë kulturore sunduese të mëparshme, të cilat nga ana e tyre çojnë në një zbatim selektiv të parimeve aktuale kushtetuese. Në qoftë se pastaj, nuk e merr fare seriozisht kuptimin universal të këtyre parimeve, atëherë mungojnë këndvështrimet me të cilat, përgjithësisht, është e mundur të zbulohet ndryshkëzimi i legjitimitetit të interpretimit të kushtetutës nëpërmjet paragjykimëve ndaj kulturës multietnike.

Nuk e quaj të nevojshme të zgjatëm më tej këtu për pavlefshmërinë filozofike të kritikës së arsyeshme relativiste kulturore.<sup>25)</sup>

---

25. Die entscheidende Kritik an der Inkommensurabilitätsthese geht schon zurück auf die berühmte Presidential Address von Donald Davidson aus dem Jahre 1973 (Kritika vendimtare e tezës së pamatshmërisë e ka zanafillën që nga fjalimi presidencial i Donald Davidsonit në vitin 1973) "On the very Idea of a Conceptual Scheme" [Deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? (Çfarë është në të vërtetë një skemë konceptimi) In: Donald Davidson und Richard Rorty, Wozu Wahrheit? Frankfurt a. M. 2005, S. 7–26].

Por ky pozicion është interesant edhe për një arsye tjetër: ai shpjegon një ndërrim portash të çuditshëm politik. Në vështrim të terrorit islamist, shumë “multikulturalistë” të majtë u shndërruan në fajkoj luftëdashës liberalë dhe madje lidhën aleancë të papritur me “fondamentalistët informativë” neokonservativë.<sup>26)</sup> Me sa duket, në luftë kundër islamistëve, kulturën informative, dikur aq të luftuar, si “kulturë perëndimore” këta konvertitë (ashtu si edhe konservativët) e patën më të lehtë ta bëjnë të tyren, për arsye se mëtimet e saj universale ata i kishin hedhur poshtë gjithmonë: “Informimi (Aufklärung) është (bërë) veçanërisht tërheqës, jo thjesht sepse vlerat e tij janë universale, por sepse ato janë “tonat”, do të thotë evropiane, perëndimore.”<sup>27)</sup>

26. Vgl. hierzu Anatol Lieven, *Liberal Hawk Down -- Wider die linken Falken*, ( Përsëri fajkojtë e majtë) in: “Blätter”, 12/2004, S. 1447–1457.

27. Ian Buruma, a.a.O., S. 34. Buruma beschreibt auf S. 123 f. die Motive der linken Konvertiten einleuchtend so: “Die Muslime sind die Spielverderber, die uneingeladen auf der Party auftauchen. [Š] Die Toleranz hat also sogar für Hollands Progressive Grenzen. Es ist leicht, gegenüber denjenigen tolerant zu sein, bei denen wir instinktiv das Gefühl haben, ihnen trauen zu können, deren Witze wir verstehen, die unsere Auffassung von Ironie teilen. [...] Es ist vielschwieriger, dieses Prinzip auf Menschen in unserer Mitte anzuwenden, die unsere Lebensweise so verstörend finden wie wir die ihre.” (Buruma përshekruan në f. 123 kështu motivet e kovertitëve të majtë: “ myslimanët janë lojëprishës që vijnë të paftuar në festë. Toleranca pra ka edhe për Holandën kufij progresivë. Është e lehtë të jesh tolerant kundrejt atyre për të cilët e ndjejmë instinktivisht

Kjo kritikë nuk ka të bëjë, natyrisht, me ata intelektualë laicistikë me prejardhje franceze, të cilëve u ishte veshur fillimisht qortimi i “fondamentalizmit informatik”. Edhe tek këta rojtarë të një tradite informimi të kuptuar, natyrisht që një farë militantizmi i tyre shpjegohet me sfondin e një tradite të dyshimte filozofike. Sipas këtij interpretimi religjiono-kritik, feja duhet të tërhiqet nga sfera politike publike në sferën private, për arsye se, e parë në kuptimin perceptim (konjitiv) është një “mishërim i shpirtit” historikisht i kapërcyer. Ai natyrisht që duhet toleruar, e parë kjo nga këndvështrimi normativ i një rendi liberal, mirëpo ai nuk duhet të mëtojë të merret seriozisht si fond kulturor për mirëkuptimin e bashkëkohësve modernë.

Kjo thënie filozofike është e pavarur nga rrethana, siç mund ta gjykojë përcaktimi deskriptiv, që bashkësitë fetare edhe në shoqëritë e sekularizuara në shkallë të madhe vazhdojnë të ndikojnë fort në formimin e mendimit dhe të vullnetit politik. Edhe pse, nga këndvështrimi empirik, për shoqëritë europiano-perëndimore, përcaktimi

---

se mund t’u besojmë, shakatë e të cilëve i kuptojmë, që kanë të njëjtën mënyrë me ne lidhur me ironinë.... por është shumë më e vështirë që ta përdorësh këtë parim për ata njerëz në gjirin tonë, që jeta jonë u duket po aq e bezdisshme sa edhe ne jeta e tyre.)



*“postsekular”* mbahet i drejtë, motivet filozofike këshillojnë bindjen që ndikimin e tyre aktual bashkësitë fetare ia detyrojnë mbijetesës këmbëngulëse – të shpjegueshme sociologjikisht, - të mënyrës paramoderne të mendimit. Nga këndvështrimi i sekularistëve përmbajtjet fetare të besimit janë të diskredituara nga ana shkencore. Ky karakter i shkencërisht të padiskutueshmes i josh ata për polemikë në debatet me traditën fetare dhe me bashkëkohësit fetarë, të cilët mëtojnë ende një rëndësi dhe peshë publike.

## SEKULAR APO SEKULARISTIK

Unë bëj dallim në mes të termit *“sekular”* dhe atij *“sekularistik”*. Në ndryshim me pozicionin mospërfillës të një personi sekular apo jobesimtar, i cili mban qëndrim agnosticist përkundrejt vlerave fetare, sekularistët hyjnë në polemikë me doktrinat fetare, të cilat, megjithatë tezat e tyre të papërligjura shkencërisht, gëzojnë sidoqoftë një peshë shoqërore. Sot sekularizmi shpesh mbështetet mbi një natyralizëm të rreptë, do të thotë një natyralizëm të argumentuar shkencërisht. Ndryshe nga rasti i relativizmit kulturor, në këtë rast mua

nuk më duhet të marr qëndrim për sfondin filozofik.<sup>28)</sup> Sepse në bashkëlidhjen tonë mua më intereson çështja nëse zhvleftësimi sekular i fesë, kur një ditë ai të pranohet nga shumica dërmuese e qytetarëve sekularë, do të përputhet, përgjithësisht, me raportin e skicuar të barazisë shtetëro-ro-qytetare dhe diferencave kulturore.

Apo nëse ndërgjegjësia sekulare e pjesës të rëndësishme të qytetarëve ndaj një vetkuptimi të përcaktuar si normativ të shoqërisë postsekulare, do të jetë po aq pak e përshtatshme sa edhe prirja fundamentale e një mase qytetarësh besimtarë? Kjo çështje prek burime më të thella pakënaqësie nga çdo “dramë multikulturaliste”.

Sekularistët kanë meritën që këmbëngulin energjikisht për domosdoshmërinë e inkluzionit të njëtrajtshëm civilo-shoqëror të të gjithë qytetarëve. Duke qenë se një rend demokratik nuk mund thjesht t’u imponohet mbartësve të tij, shteti kushtetues i ballafaqon shtetasit e tij me perspektivën e një etosi qytetar që del mbi bindjen e thjeshtë ndaj ligjeve. Po kështu edhe qytetarët besimtarë dhe bashkësitë fetare duhet të përshtaten jo vetëm jashtësisht.

---

28. Vgl. die Kritik in meinen Beiträgen zu Hans Peter Krüger (Hg.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, (Kritika në ndihmesat e mia për Hans Peter Kryger. Truri si subjekt? Pyetje filozofike kufitare të neurobiologjisë) Berlin 2007, S. 101–120 und 263–304.

Ato do të duhet që legjitimimin sekular të bashkësisë së përgjithshme qytetare ta përfshijnë në premisat e vetë besimit të tyre.<sup>29)</sup> Sikurse dihet Kisha Katolike pranoi parimet e demokracisë dhe të liberalizmit vetëm në vitin 1965, me Koncilin e dytë Vaticanum. Edhe kishat protestante në Gjermani mbajtën një qëndrim pak a shumë të ngjashëm. Ndërsa islami këtë proces të dhimbshëm e ka ende përpara. Por edhe në botën islame po rritet pikëpamja se sot është bërë e domosdoshme një përjasje historiko-hermeutike ndaj mësimi të Kuranit. Diskutimi për një euroislam, na sjell megjithatë sërish vetëdijen se fundi-fundit do të jenë vetë bashkësitë fetare që do të duhet të vendosin nëse “besimin e vërtetë” duhet ta rikërkojnë pikërisht në një besim të reformuar.<sup>30)</sup>

---

29. Darum geht es John Rawls, wenn er für die normative Substanz der Verfassungsordnung einen overlapping consensus zwischen den Weltanschauungsgruppen verlangt (Rawls, a.a.O., S. 219–264). (Për këtë e ka fjalën John Rawls, kur ai për substancën normative të rendit kushtetues kërkon një overlapping konsensus midis grupeve pikpamore)

30. Ian Buruma, Wer ist Tariq Ramadan, (Kush është Tariq Ramadani?) in: Chervel und Seeliger (Hg.), a.a.O., S. 88–110; Bassam Tibi, Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa, (Euro-islami si urë midis islamizmit dhe Europës) in: ebd., S. 183–199; vgl. auch Tariq Ramadan, “Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient”) (Do të merrni ata myslimanë që keni merituar). Euro-Islam und muslimische Renaissance, (Euro-islami dhe rilindja myslimane) in: “Blätter”, 6/2006, S. 673–685.

Shndërrimin vetvetor të vetëdijes fetare ne e përfytyrojmë sipas shëmbëlltyrës së atij shndërrimi të koncepteve epistemike, sikundër ai që u krye që nga koha e Reformacionit në kishat e krishtera të Perëndimit. Por një ndryshim i tillë i mendësisë nuk mund të urdhërohet, nuk mund të drejtohet apo të detyrohet me mjete politike apo ligjore, në rastin më të mirë ai është rezultat i një procesi mësimor. Pikërisht si “proces mësimor” paraqitet ai edhe nga këndvështrimi i vetkuptimit sekular të modernes. Me këto premisa konjitive për një etós qytetar demokratik ne ndeshemi me kufijtë e një teorie normative politike që motivon detyrimet dhe të drejtat. Proceset mësimore mund të nxiten, por jo moralisht apo ligjërisht.<sup>31)</sup>

## DIALEKTIKA E ILUMINIZMIT (AUFKLÄRUNG): SEKULARIZIMI SI PROCES MËSIMOR KOMPLEMENTAR

Por a nuk duhet që edhe ne ta rrotullojmë hellin? A është i nevojshëm ky proces mësimor vetëm nga ana e tradicionalizmit

---

31. Zum Folgenden vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, (Feja në publik) in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, (Midis natyralizmit dhe fesë) Frankfurt a. M. 2005, S. 119–154.

fetar dhe jo edhe nga ana e sekularizimit? A nuk e ndalojnë po ato pritje normative që ne i vëmë shoqërisë gjithëpërfshirëse qytetare një zhvleftësim sekular të fesë, sikundër, fjala vjen, mospranimi nga ana e fesë të barazisë midis burrit dhe gruas? Një proces mësimor komplementar nga ana sekulare është sidoqoftë i nevojshëm në rast se ne nuk i ngatërrojmë neutralizimin e pushtetit shtetëror me përjashtimin e shprehjeve fetare nga mjedisi politik publik. Vetëkuptohet që domeni i shtetit, i cili zotëron mjetet e masave shtrënguese ligjore, nuk duhet të shprehet në rastet e mosmarrëveshjeve midis bashkësive të ndryshme fetare, ndryshe qeveria do të shndërrohej në një organ ekzekutiv të shumicës fetare që i imponon kështu opozitës vullnetin e saj.

Në shtetin kushtetues të gjitha normat ligjore të zbatueshme duhen formuluar në një gjuhë që kuptohet nga të gjithë shtetasit dhe të mund të përligjet publikisht. Vetëkuptohet që asnjënjësia botëkuptimore e shtetit nuk flet aspak kundër lejimit të shprehjeve fetare në jetën politike, në qoftë se proceset këshilluese dhe vendosëse në rrafshin e parlamentit, gjyqësorit, ministrive dhe të organeve drejtuese mbeten të ndara qartazi nga pjesëmarrja informale e qytetarëve në komunikimin dhe në formimin e opinionit publik.

“Ndarja e shtetit prej kishës” kërkon që midis këtyre dy sferave të vihet një filtër që nga kakofonia babilonike e aferës publike, do të lejonte të kalonin në axhendën e institucioneve shtetërore vetëm ndihmesat e “përkthyerat” do të thotë, sekulare.

Dy janë arsyet që flasin në të mirë të një hapjeje të tillë liberale. Së pari personat të cilët as duan, as munden që bindjet e tyre morale dhe fjalorin e tyre ta ndajnë në një pjesë sakrale dhe në një profane, të jenë të detyruar të marrin pjesë në gjuhën fetare në formimin e opinionit politik publik. Së dyti shteti demokratik nuk duhet ta reduktojë si shpejt kompleksitetin polifonik të shumëllojshmërisë publike të zërave, sepse ai nuk mund ta dijë se mos kështu mbase mund ta shkëpusë shoqërinë nga resurset e kursyera të formimit të ideve dhe identiteteve. Sidomos për sa i përket sferës së ndjeshme të bashkëjetesës shoqërore traditat fetare zotërojnë forcën për t’i artikuluar në mënyrë bindëse intuicionet morale. Ndërsa ajo që e vë në vështirësi pastaj sekularizimin është rrethana se qytetarët sekularë në shoqërinë civile dhe mjedisin politik publik do të duhet t’i shikojnë bashkëqytetarët e tyre besimtarë si qytetarë besimtarë.

Qytetarët sekularë që i shohin me paragjykim bashkëqytetarët e tyre, duke menduar se këta, për shkak të mendësisë së

tyre fetare nuk mund të merren seriozisht si bashkëkohës, bien thjesht në rrafshin e një *modus vivendi* duke humbur kështu bazën pranuese të bashkësisë së qytetarëve.

Ata nuk duhet të përjashtojnë as *a fortiori* që edhe në shprehjet fetare të zbulojnë përmbajtje semantike, madje mbase edhe intuicione vetjake të fshehta, që mund të përkthehen dhe të futen në një argumentim publik. Që gjithçka të shkojë mirë, lipset pra që të dyja palët, secila nga këndvështrimi i saj, t'i futen interpretimit të rrethanave të besimit dhe të dijes, gjë që do t'u bëjë atyre të mundur një komunikim iluminist dhe vetëreflektues.

*Ky tekst është vënë në themel të referatit që autori e ka mbajtur në 15 të marsit 2007, në kornizën e veprimtarive të Institutit Nexus në universitetin e Tilburgut, Holandë.*



DIALOGUE

JÜRGEN HABERMAS

DIE DIALEKTIK DER  
SÄKULARISIERUNG

1





DIALOGUE

Jürgen Habermas

---

DIE DIALEKTIK DER  
SÄKULARISIERUNG



Der Bischof von Canterbury empfiehlt dem britischen Gesetzgeber, für die einheimischen Muslime Teile des Familienrechts der Scharia zu übernehmen; Präsident Sarkozy schickt 4000 zusätzliche Polizisten in die berüchtigten, von Krawallen algerischer Jugendlicher heimgesuchten Banlieues von Paris; ein Brand in Ludwigshafen, bei dem neun Türken, darunter vier Kinder, umkommen, weckt in den türkischen Medien trotz der ungeklärten Brandursache tiefen Argwohn und wüste Empörung; das veranlasst den türkischen Ministerpräsidenten bei seiner Visite in Deutschland zu einem Besuch der Brandstelle, wobei sein anschließender wenig hilfreicher Auftritt in Köln<sup>[1]</sup> wiederum in der deutschen Presse ein schrilles Echo auslöst. Alle diese Nachrichten stammen von nur einem Wochenende dieses Jahres. Sie dokumentieren, wie sehr der Zusammenhalt innerhalb vermeintlich säkularer Gesellschaften gefährdet ist – und wie drängend sich die Frage stellt, ob und in welchem Sinne wir es inzwischen mit einer postsäkularen Gesellschaft zu tun haben.

Um von einer “postsäkularen” Gesellschaft sprechen zu können, muss diese sich zuvor in einem “säkularen” Zustand befunden haben.

---

[1] Dokumentiert in: “Blätter”, 3/2007, S. 122-124.

Der umstrittene Ausdruck kann sich also nur auf die europäischen Wohlstandsgesellschaften oder auf Länder wie Kanada, Australien und Neuseeland beziehen, wo sich die religiösen Bindungen der Bürger kontinuierlich, seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges sogar drastisch gelockert haben. In diesen Regionen hatte sich das Bewusstsein, in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben, mehr oder weniger allgemein verbreitet. Gemessen an den üblichen religionssoziologischen Indikatoren haben sich die religiösen Verhaltensweisen und Überzeugungen der einheimischen Bevölkerungen inzwischen keineswegs so verändert, dass sich daraus eine Beschreibung dieser Gesellschaften als "post-säkular" rechtfertigen ließe. Bei uns können auch die Trends zur Entkirchlichung und zu neuen spirituellen Formen der Religiosität die greifbaren Einbußen der großen Religionsgemeinschaften nicht kompensieren.<sup>[2]</sup>

Dennoch wecken globale Veränderungen und die weithin sichtbaren Konflikte, die sich heute an religiösen Fragen entzünden, Zweifel am angeblichen Relevanzverlust der Religion. Die lange Zeit unbestrittene These, dass zwischen der Modernisierung der Gesellschaft und der Säkularisierung der Bevölkerung ein enger Zusammenhang besteht, findet unter Soziologen immer weniger Anhänger.<sup>[3]</sup> Diese These stützte sich auf drei zunächst einleuchtende Überlegungen.

---

[2] Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.

[3] Hans Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion*, in: ders. (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, S. 9-43; vgl. auch ders., *Die Zukunft des Christentums*, in: "Blätter", 8/2007, S. 976-984.

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt fördert erstens ein anthropozentrisches Verständnis der "entzauberten", weil kausal erklärbaren Weltzusammenhänge; und ein wissenschaftlich aufgeklärtes Bewusstsein lässt sich nicht ohne weiteres mit theozentrischen oder metaphysischen Weltbildern vereinbaren. Zweitens verlieren die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft; sie beschränken sich auf ihre genuine Funktion der Verwaltung von Heilsgütern, machen die Religionsausübung mehr oder weniger zur Privatsache und büßen generell an öffentlicher Bedeutung ein. Schließlich hat die Entwicklung von agrarischen zu industriellen und postindustriellen Gesellschaften allgemein ein höheres Wohlstandsniveau und zunehmende soziale Sicherheit zur Folge; mit der Entlastung von Lebensrisiken und wachsender existenzieller Sicherheit schwindet für den Einzelnen das Bedürfnis nach einer Praxis, die unbeherrschte Kontingenzen durch die Kommunikation mit einer "jenseitigen" bzw. kosmischen Macht zu bewältigen verspricht.

Die Säkularisierungsthese ist, obwohl sie von den Entwicklungen in den europäischen Wohlstandsgesellschaften bestätigt zu werden scheint, in der soziologischen Fachöffentlichkeit seit mehr als zwei Jahrzehnten umstritten.<sup>[4]</sup> Im Fahrwasser der nicht ganz unbegründeten Kritik an einem eurozentrisch verengten Blickwinkel ist nun sog-

---

[4] Jeffrey K. Hadden, Towards desacralizing secularization theory, in: "Social Force", 65 (1987), S. 587-611.

ar vom "Ende der Säkularisierungstheorie" die Rede.<sup>[5]</sup> Die USA, die ja mit unverändert vitalen Glaubensgemeinschaften und gleichbleibenden Anteilen von religiös gebundenen und aktiven Bürgern gleichwohl die Speerspitze der Modernisierung bilden, galten für lange Zeit als die große Ausnahme vom Säkularisierungstrend. Belehrt durch den global erweiterten Blick auf andere Kulturen und Weltreligionen, erscheinen sie heute eher als der Normalfall. Aus dieser revisionistischen Sicht stellt sich die europäische Entwicklung, die mit ihrem okzidentalischen Rationalismus für den Rest der Welt das Modell sein sollte, als der eigentliche Sonderweg dar.<sup>[6]</sup>

## DIE VITALITÄT DES RELIGIÖSEN

Es sind vor allem drei, einander überlappende Phänomene, die sich zum Eindruck einer weltweiten "resurgence of religion" verdichten – die missionarische Ausbreitung der großen Weltregionen (a), deren fundamentalistische Zuspitzung (b) und die politische Instrumentalisierung ihrer Gewaltpotentiale (c).

(a) Ein Zeichen von Vitalität ist zunächst der Umstand, dass im Rahmen der bestehenden Religionsgemeinschaften und Kirchen orthodoxe oder jedenfalls konservative Gruppen überall auf dem Vormarsch sind. Das gilt für Hinduismus und Buddhismus ebenso wie für die drei

---

[5] Joas, Gesellschaft, Staat und Religion, a.a.O.

[6] Peter L. Berger, in: ders. (Hg.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Grand Rapids/ MI 2005, S. 1-18.

monotheistischen Religionen. Auffällig ist vor allem die regionale Ausbreitung dieser etablierten Religionen in Afrika und in den Ländern Ost- und Südostasiens. Der Missionserfolg hängt offenbar auch von der Beweglichkeit der Organisationsformen ab. Die multikulturelle Weltkirche des römischen Katholizismus passt sich den Globalisierungstrends besser an als die nationalstaatlich verfassten protestantischen Kirchen, die die großen Verlierer sind. Am dynamischsten entfalten sich die dezentralisierten Netzwerke des Islam (vor allem in Afrika unterhalb der Sahara) und der Evangelikalen (vor allem in Lateinamerika). Sie zeichnen sich durch eine ekstatische, von einzelnen charismatischen Figuren entfachte Religiösität aus.

(b) Die am schnellsten wachsenden religiösen Bewegungen wie die Pfingstler und die radikalen Muslime lassen sich am ehesten als "fundamentalistisch" beschreiben. Sie bekämpfen die moderne Welt oder ziehen sich von ihr zurück. In ihrem Kultus verbinden sich Spiritualismus und Naherwartung mit rigiden Moralvorstellungen und wörtlichem Bibelglauben. Demgegenüber sind die seit den 70er Jahren sprunghaft entstehenden "Neuen religiösen Bewegungen" eher durch einen "kalifornischen" Synkretismus geprägt. Mit den Evangelikalen teilen sie allerdings die entinstitutionalisierte Form der religiösen Praxis. In Japan sind ungefähr 400 solcher Sekten entstanden, die Elemente aus Buddhismus und Volksreligion mit pseudowissenschaftlichen und esoterischen Lehren mischen. In der Volksrepublik China haben die staatlichen Repressalien gegen die Falun-

Gong-Sekte die Aufmerksamkeit auf die große Zahl von "neuen Religionen" gelenkt, deren Anhängerschaft dort auf insgesamt 80 Millionen geschätzt wird.<sup>[7]</sup>

(c) Das Regime der Mullahs im Iran und der islamische Terrorismus sind nur die spektakulärsten Beispiele für eine politische Entbindung religiöser Gewaltpotentiale. Oft entfacht erst die religiöse Kodierung die Glut von Konflikten, die einen anderen, profanen Ursprung haben. Das gilt für die "Entsäkularisierung" des Nahostkonflikts ebenso wie für die Politik des Hindunationalismus und den anhaltenden Konflikt zwischen Indien und Pakistan<sup>[8]</sup> oder für die Mobilisierung der religiösen Rechten in den USA vor und während der Invasion des Iraks.

## DIE POSTSÄKULARE GESELLSCHAFT - RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN IN SÄKULARER UMGEBUNG

Auf den Streit der Soziologen über den angeblichen Sonderweg der säkularisierten Gesellschaften Europas inmitten einer religiös mobilisierten Weltgesellschaft kann ich nicht im Detail eingehen. Nach meinem Eindruck geben die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine erstaunlich robuste Rückendeckung.<sup>[9]</sup> Die

[7] Joachim Gentz, Die religiöse Lage in Ostasien, in: Joas (Hg.), a.a.O., S. 358-375.

[8] Vgl. die Beiträge von Hans G. Kippenberg und Heinrich v. Stietencron in: Joas (Hg.), a.a.O., S. 465-507 und S. 194-223.

[9] Pippa Norris und Ronald Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

Schwäche der Säkularisierungstheorie besteht eher in undifferenzierten Schlussfolgerungen, die eine unscharfe Verwendung der Begriffe "Säkularisierung" und "Modernisierung" verraten. Richtig bleibt die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion der seelsorgerischen Praxis beschränkt haben und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten. Gleichzeitig hat sich die Religionsausübung in individuellere Formen zurückgezogen. Der funktionalen Spezifizierung des Religionssystems entspricht eine Individualisierung der Religionspraxis.

Aber José Casanova hat zu Recht geltend gemacht, dass Funktionsverlust und Individualisierung keinen Bedeutungsverlust der Religion zur Folge haben müssen – weder in der politischen Öffentlichkeit und der Kultur einer Gesellschaft, noch in der persönlichen Lebensführung.<sup>[10]</sup> Unabhängig von ihrem quantitativen Gewicht können Religionsgemeinschaften einen "Sitz" auch im Leben weithin säkularisierter Gesellschaften behaupten. Auf das öffentliche Bewusstsein in Europa trifft heute insofern die Beschreibung einer "postsäkularen Gesellschaft" zu, als diese sich einstweilen "auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt".<sup>[11]</sup> Die veränderte Lesart der Säkularisierungsthese betrifft weniger deren Substanz

[10] Jose Casanova, *Public religions in the Modern World*, Chicago 1994.

[11] Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 13.



als vielmehr die Voraussagen über die künftige Rolle "der" Religion. Die neue Beschreibung moderner Gesellschaften als "postsäkular" bezieht sich auf einen Bewusstseinswandel, den ich vor allem auf drei Phänomene zurückführe.

Erstens verändert die medial vermittelte Wahrnehmung jener weltweiten Konflikte, die oft als religiöse Gegensätze präsentiert werden, das öffentliche Bewusstsein. Es bedarf nicht einmal der Aufdringlichkeit fundamentalistischer Bewegungen und der Furcht vor dem religiös verbrämten Terrorismus, um der Mehrheit der europäischen Bürger die Relativität der eigenen säkularen Bewusstseinslage im Weltmaßstab vor Augen zu führen. Das verunsichert die säkularistische Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion und treibt dem säkularen Weltverständnis jeden Triumphalismus aus. Das Bewusstsein, in einer säkularen Gesellschaft zu leben, verbindet sich nicht länger mit der Gewissheit, dass sich die fortschreitende kulturelle und gesellschaftliche Modernisierung auf Kosten der öffentlichen und personalen Bedeutung von Religion vollziehen wird.

Zweitens gewinnt die Religion auch innerhalb der nationalen Öffentlichkeiten an Bedeutung. Dabei denke ich nicht in erster Linie an die medienwirksame Selbstdarstellung der Kirchen, sondern an den Umstand, dass Religionsgemeinschaften im politischen Leben säkularer Gesellschaften zunehmend die Rolle von Interpretationsgemeinschaften übernehmen.<sup>[12]</sup> Sie können

---

[12] So Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation*, in: Don S. Browning und Francis Schüssler Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1992, S. 66-91.

mit relevanten, ob nun überzeugenden oder anstößigen Beiträgen zu einschlägigen Themen auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung Einfluss nehmen. Unsere weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften bilden für solche Interventionen einen empfindlichen Resonanzboden, weil sie in politisch regelungsbedürftigen Wertkonflikten immer häufiger gespalten sind. Im Streit über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, über bioethische Fragen der Reproduktionsmedizin, über Fragen des Tier-schutzes und des Klimawandels – in diesen und ähnlichen Fragen ist die Argumentationslage so unübersichtlich, dass keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufen kann.

Die einheimischen Konfessionen gewinnen übrigens durch das Auftreten und die Vitalität fremder Religionsgemeinschaften auch selber an Resonanz. Die Muslime von nebenan, wenn ich mich auf das für die Niederlande wie für Deutschland relevante Beispiel beziehen darf, drängen den christlichen Bürgern die Begegnung mit einer konkurrierenden Glaubenspraxis auf. Auch den säkularen Bürgern bringen sie das Phänomen einer öffentlich in Erscheinung tretenden Religion deutlicher zu Bewusstsein.

Die Arbeits- und Flüchtlingsimmigration, vor allem aus Ländern mit traditional geprägten Kulturen, ist der dritte Stimulus eines Bewusstseinswandels der Bevölkerungen. Seit dem 16. Jahrhundert musste Europa lernen, mit den konfessionellen Spaltungen innerhalb der eigenen Kultur und Gesellschaft umzugehen. Im Gefolge der Immigration verbinden sich die schrilleren

Dissonanzen zwischen verschiedenen Religionen mit der Herausforderung eines Pluralismus von Lebensformen, die für Einwanderungsgesellschaften typisch ist. Sie reicht über die Herausforderung eines Pluralismus von Glaubensrichtungen hinaus. In den europäischen Gesellschaften, die sich selbst noch im schmerzhaften Prozess der Umwandlung zu postkolonialen Einwanderungsgesellschaften befinden, wird die Frage des toleranten Zusammenlebens verschiedener Religionsgemeinschaften durch das schwierige Problem der gesellschaftlichen Integration von Einwandererkulturen verschärft. Unter Bedingungen globalisierter Arbeitsmärkte muss diese Integration auch noch unter den demütigenden Bedingungen wachsender sozialer Ungleichheit gelingen. Das steht freilich auf einem anderen Blatt.

## **WAS KENNZEICHNET DEN BÜRGER IN DER POSTSÄKULAREN GESELLSCHAFT?**

Bisher habe ich aus der Sicht des soziologischen Beobachters die Frage zu beantworten versucht, warum wir weithin säkularisierte Gesellschaften gleichwohl "postsäkular" nennen können. In diesen Gesellschaften behauptet die Religion eine öffentliche Bedeutung, während die säkularistische Gewissheit, dass die Religion im Zuge einer beschleunigten Modernisierung weltweit verschwinden wird, an Boden verliert. Eine ganz andere, nämlich normative Frage drängt sich uns aus der Perspektive von Beteiligten auf: Wie sollen wir uns als Mitglieder einer

postsäkularen Gesellschaft verstehen und was müssen wir reziprok voneinander erwarten, damit in unseren historisch fest gefügten Nationalstaaten ein ziviler Umgang der Bürger miteinander auch unter den Bedingungen des kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus gewahrt bleibt?

Diese Selbstverständigungsdebatten haben seit dem Schock über die Terroranschläge vom 11. September 2001 eine schärfere Tonart angenommen. Die Diskussion, die in den Niederlanden am 2. November 2004 über den Mord an Theo van Gogh, über Mohammed Bouyeri, den Täter, und über Ayaan Hirsi Ali, das eigentliche Objekt des Hasses, ausgebrochen ist, hatte eine besondere Qualität,<sup>[13]</sup> so dass die Wogen über die nationalen Grenzen hinaus geschwappt sind und eine europaweite Debatte ausgelöst haben.<sup>[14]</sup> Ich habe ein Interesse an den Hintergrundannahmen, die dieser Auseinandersetzung über den "Islam in Europa" ihre Sprengkraft verleihen. Aber bevor ich auf den philosophischen Kern der reziproken Vorwürfe eingehen kann, muss ich den gemeinsamen Ausgangspunkt der streitenden Parteien – das Bekenntnis zur Trennung von Staat und Kirche – genauer skizzieren.

---

[13] Geert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt a. M. 2005.

[14] Thierry Chervel und Anja Seeliger (Hg.), *Islam in Europa*, Frankfurt a. M. 2007.

## DIE TRENNUNG VON STAAT UND KIRCHE

Die Säkularisierung der Staatsgewalt war die angemessene Antwort auf die Konfessionskriege der frühen Neuzeit. Das Prinzip der "Trennung von Staat und Kirche" ist schrittweise und in den verschiedenen nationalen Rechtsordnungen auf jeweils andere Weise realisiert worden. In dem Maße, wie die Staatsgewalt einen säkularen Charakter annahm, erhielten die zunächst nur geduldeten religiösen Minderheiten immer weiter gehende Rechte – nach der Glaubensfreiheit die Bekenntnisfreiheit und schließlich das gleiche Recht auf freie und gleiche Religionsausübung. Der historische Blick auf diesen langwierigen, bis ins 20. Jahrhundert hinein reichenden Prozess kann uns über die Voraussetzungen der kostspieligen Errungenschaft einer inklusiven, für alle Bürger gleichermaßen gültigen Religionsfreiheit belehren.

Nach der Reformation stand der Staat zunächst vor der elementaren Aufgabe, eine konfessionell gespaltene Gesellschaft zu befrieden, also Ruhe und Ordnung herzustellen. Im Kontext der gegenwärtigen Debatte erinnert die niederländische Autorin Margriet de Moor ihre Landsleute an diese Anfänge: "Toleranz wird oft im selben Atemzug mit Respekt genannt, doch unserer Toleranz, die ihre Wurzeln im 16. und 17. Jahrhundert hat, liegt kein Respekt zugrunde, im Gegenteil. Wir haben die Religion des anderen gehasst, Katholiken und Calvinisten hatten keinen Funken Respekt vor

den Anschauungen der anderen Seite, und unser achtzigjähriger Krieg war nicht nur ein Aufstand gegen Spanien, sondern auch ein blutiger Dschihad der orthodoxen Calvinisten gegen den Katholizismus“.<sup>[15]</sup> Wir werden sehen, welche Art von Respekt Margriet de Moor im Sinn hat.

Im Hinblick auf Ruhe und Ordnung war die Staatsgewalt, auch wenn sie mit der im Lande herrschenden Religion noch verflochten blieb, zu weltanschaulich neutralem Handeln genötigt. Sie musste die streitenden Parteien entwaffnen, Arrangements für ein friedlich-schiedliches Zusammenleben der verfeindeten Konfessionen erfinden und deren prekäres Nebeneinander überwachen. In der Gesellschaft konnten sich die gegnerischen Subkulturen dann so einnisten, dass sie füreinander Fremde blieben. Genau dieser Modus Vivendi – und darauf kommt es mir an – erwies sich als unzureichend, als aus den Verfassungsrevolutionen des späten 18. Jahrhunderts eine neue politische Ordnung hervorging, welche eine vollständig säkularisierte Staatsgewalt gleichzeitig der Herrschaft der Gesetze und dem demokratischen Willen des Volkes unterwarf.

## STAATSBÜRGER UND GESELLSCHAFTSBÜRGER

Dieser Verfassungsstaat kann den Bürgern gleiche Religionsfreiheit nur unter der Auflage garantieren, dass sie sich nicht länger in den

---

[15] Margriet de Moor, Alarmglocken, die am Herzen hängen, in: ebd., S. 211.

integralen Lebenswelten ihrer Religionsgemeinschaften verschanzen und gegeneinander abschotten. Die Subkulturen müssen ihre individuellen Mitglieder aus der Umklammerung entlassen, damit diese sich in der Zivilgesellschaft gegenseitig als Staatsbürger, das heißt als die Träger und Mitglieder desselben politischen Gemeinwesens anerkennen können. Als demokratische Staatsbürger geben sie sich selbst die Gesetze, unter denen sie als private Gesellschaftsbürger ihre kulturelle und weltanschauliche Identität bewahren und gegenseitig respektieren können. Dieses neue Verhältnis von demokratischem Staat, Zivilgesellschaft und subkultureller Eigenständigkeit ist der Schlüssel zum richtigen Verständnis der beiden Motive, die heute miteinander konkurrieren, obwohl sie sich ergänzen sollten. Das universalistische Anliegen der politischen Aufklärung widerspricht nämlich keineswegs den partikularistischen Sensibilitäten eines richtig verstandenen Multikulturalismus.

Bereits der liberale Staat gewährleistet die Religionsfreiheit als Grundrecht, so dass religiöse Minderheiten nicht mehr nur geduldet und vom Wohlwollen einer mehr oder weniger toleranten Staatsmacht abhängig sind. Aber erst der demokratische Staat ermöglicht die unparteiliche Anwendung dieses Prinzips.<sup>[16]</sup> Im Einzelfall, wenn die türkischen Gemeinden in Berlin, Köln oder Frankfurt ihre Gebetshäuser aus den Hinterhöfen herausholen möchten,

---

[16] Zur Geschichte und systematischen Analyse vgl. die umfassende Arbeit von Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a. M. 2003.

um weithin sichtbare Moscheen zu errichten, geht es nicht mehr um das Prinzip als solches, sondern um dessen faire Anwendung. Einleuchtende Gründe für die Definition dessen, was toleriert werden soll oder nicht mehr toleriert werden kann, lassen sich aber nur mit Hilfe des deliberativen und inklusiven Verfahrens einer demokratischen Willensbildung herausfinden. Das Toleranzprinzip wird vom Verdacht einer hochfahrenden Duldung erst befreit, wenn die Konfliktparteien auf gleicher Augenhöhe zu einer Verständigung miteinander gelangen.<sup>[17]</sup> Wie die Grenze zwischen der positiven Religionsfreiheit, also dem Recht, den eigenen Glauben auszuüben, und dem negativen Freiheitsrecht, von den religiösen Praktiken Andersgläubiger verschont zu bleiben, im konkreten Fall gezogen werden soll, ist immer umstritten. Aber in einer Demokratie sind die Betroffenen – wie indirekt auch immer – selbst am Entscheidungsprozess beteiligt.

“Toleranz” ist freilich nicht nur eine Frage von Rechtsetzung und Rechtsanwendung; sie muss im Alltag praktiziert werden. Toleranz heißt, dass sich Gläubige, Andersgläubige und Ungläubige gegenseitig Überzeugungen, Praktiken und Lebensformen zugestehen, die sie selbst ablehnen. Dieses Zugeständnis muss sich auf eine gemeinsame Basis gegenseitiger Anerkennung stützen, auf der sich abstoßende Dissonanzen überbrücken lassen. Diese Anerkennung darf nicht mit der Wertschätzung der fremden

---

[17] Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, S. 258-278.



Kultur und Lebensart, der abgelehnten Überzeugungen und Praktiken verwechselt werden<sup>[18]</sup> Toleranz brauchen wir nur gegenüber Weltanschauungen zu üben, die wir für falsch halten, und gegenüber Lebensgewohnheiten, die wir nicht goutieren. Anerkennungsbasis ist nicht die Wertschätzung dieser oder jener Eigenschaften und Leistungen, sondern das Bewusstsein, einer inklusiven Gemeinschaft gleichberechtigter Bürger anzugehören, in der einer dem anderen für seine politischen Äußerungen und Handlungen Rechenschaft schuldet.<sup>[19]</sup>

Das ist leichter gesagt als getan. Die gleichmäßige zivilgesellschaftliche Inklusion aller Bürger erfordert ja nicht nur eine politische Kultur, die davor bewahrt, Liberalität mit Indifferenz zu verwechseln. Sie kann nur gelingen, wenn auch bestimmte materielle Voraussetzungen erfüllt sind – unter anderem eine Integration in Kindergarten, Schule und Hochschule, die soziale Nachteile ausgleicht, und ein chancengleicher Zugang zum Arbeitsmarkt. Aber in unserem Zusammenhang kommt es mir vor allem auf das Bild einer inklusiven Bürgergesellschaft an, in der sich staatsbürgerliche Gleichheit und kulturelle Differenz auf die richtige Weise ergänzen.

---

[18] Vgl. meine Auseinandersetzung mit Charles Taylors, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, in: Jürgen Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M. 1996, S. 237-276.

[19] Zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1998, S. 312-366.

Solange beispielsweise ein erheblicher Teil der deutschen Staatsbürger türkischer Herkunft und muslimischen Glaubens politisch stärker in der alten als in der neuen Heimat lebt, fehlen in der Öffentlichkeit und an der Wahlurne die korrigierenden Stimmen, die nötig wären, um die herrschende politische Kultur zu erweitern. Ohne eine zivilgesellschaftliche Inklusion der Minderheiten können sich die beiden komplementären Prozesse nicht im gleichen Schritt entfalten – die differenzempfindliche Öffnung des politischen Gemeinwesens für die gleichberechtigte Einbeziehung fremder Subkulturen auf der einen Seite und die liberale Öffnung dieser Subkulturen für die gleichberechtigte individuelle Teilnahme ihrer Mitglieder am demokratischen Prozess auf der anderen Seite.

### **“AUFLÄRUNGSFUNDAMENTALISMUS” VERSUS “MULTIKULTURALISMUS”: DER NEUE KULTURKAMPF UND SEINE PAROLEN**

Für die Beantwortung der Frage, wie wir uns als Mitglieder einer postsäkularen Gesellschaft verstehen sollen, kann das Bild dieser ineinandergreifenden Prozesse als ein Wegweiser dienen. Aber die ideologischen Parteien, die sich heute in der öffentlichen Debatte gegenüberstehen, nehmen davon kaum Notiz. Die eine Partei betont den Schutz kollektiver Identitäten und macht der Gegenseite einen “Aufklärungsfundamentalismus” zum Vorwurf, während diese Partei wiederum auf einer kompromisslosen

Einbeziehung der Minderheiten in die bestehende politische Kultur beharrt und der Gegenseite einen aufklärungsfeindlichen "Multikulturalismus" vorwirft.

Die sogenannten Multikulturalisten kämpfen für eine differenzempfindliche Anpassung des Rechtssystems an den Anspruch kultureller Minderheiten auf Gleichbehandlung. Sie warnen vor erzwungener Assimilation und Entwurzelung. Der säkulare Staat darf die Eingliederung der Minderheiten in die egalitäre Gemeinschaft der Staatsbürger nicht so robust betreiben, dass sie die Einzelnen aus ihren identitätsprägenden Kontexten herausreißt. Aus dieser kommunitaristischen Sicht steht die Politik im Verdacht, die Minderheiten den Imperativen der Mehrheitskultur zu unterwerfen. Inzwischen weht allerdings den Multikulturalisten der Wind ins Gesicht: "Nicht nur Akademiker, sondern auch Politiker und Zeitungskolumnisten sehen die Aufklärung als Festung, die gegen den islamischen Extremismus verteidigt werden muss."<sup>[20]</sup> Das wiederum ruft die Kritik am "Aufklärungsfundamentalismus" auf den Plan. So gibt etwa Timothy Garton Ash in der "New York Review of Books" (vom 5. Oktober 2006) zu bedenken, dass "auch muslimische Frauen der Art und Weise widersprechen, mit der Hirsi Ali ihre Unterdrückung dem Islam ankreidet anstatt der jeweiligen nationalen, regionalen oder Stammeskultur."<sup>[21]</sup> Tatsächlich können die

---

[20] Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, München 2006, S. 34.

[21] Timothy Garton Ash, zit. nach Chervel und Seeliger (Hg.), a.a.O., S. 45 f.

muslimischen Einwanderer nicht gegen ihre Religion, sondern nur mit dieser in eine westliche Gesellschaft integriert werden.

Auf der anderen Seite kämpfen die Säkularisten für eine farbenblinde politische Inklusion aller Bürger, ohne Rücksicht auf deren kulturelle Herkunft und religiöse Zugehörigkeit. Diese Seite warnt vor den Folgen einer Identitätspolitik, die das Rechtssystem für die Bewahrung der Eigenart kultureller Minderheiten zu weit öffnen. Aus dieser laizistischen Sicht muss Religion ausschließlich Privatsache bleiben. So lehnt Pascal Bruckner kulturelle Rechte ab, weil diese angeblich Parallelgesellschaften erzeugen – „kleine, abgeschottete Gesellschaftsgruppen, die jede für sich eine andere Norm befolgen.“<sup>[22]</sup> Indem Bruckner den Multikulturalismus in Bausch und Bogen als einen „Rassismus des Antirassismus“ verurteilt, trifft er allerdings nur jene Ultras, die für die Einführung kollektiver Schutzrechte plädieren. Ein solcher Artenschutz für ganze kulturelle Gruppen würde tatsächlich den individuellen Mitgliedern das Recht auf eine eigene Lebensgestaltung beschneiden.<sup>[23]</sup>

Beide Parteien wollen ein zivilisiertes Zusammenleben autonomer Bürger im Rahmen

---

[22] Pascal Bruckner, in: ebd., S. 67.

[23] Ebd., S. 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.“ Dazu: Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity), Cambridge 2001 und Jürgen Habermas, *Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, S. 279-323.

einer liberalen Gesellschaft, und doch tragen sie miteinander einen Kulturkampf aus, der sich bei jedem politischen Anlass von neuem aufschauelt. Obgleich die Zusammengehörigkeit beider Aspekte klar ist, streiten sie darüber, ob die Bewahrung der kulturellen Identität oder die staatsbürgerliche Integration Vorrang haben soll. Polemische Schärfe gewinnt die Auseinandersetzung aus philosophischen Prämissen, die sich die Gegner zu Recht oder zu Unrecht reziprok zuschreiben. Ian Buruma hat die interessante Beobachtung gemacht, dass nach dem 11. September 2001 ein bis dahin akademisch geführter Streit über Aufklärung und Gegenaufklärung aus den Universitäten heraus auf die Marktplätze gelangt ist.<sup>[24]</sup> Erst die problematischen Überzeugungen im Hintergrund – ein vernunftkritisch aufgemöbelter Kulturrelativismus auf der einen, ein religionskritisch erstarrter Säkularismus auf der anderen Seite – heizen die Debatte an.

## DER RELATIVISMUS DER RADIKALEN MULTIKULTURALISTEN

Die radikale Lesart des Multikulturalismus stützt sich oft auf die falsche Vorstellung einer "Inkommensurabilität" von Weltbildern, Diskursen oder Begriffsschemata. Aus dieser kontextualistischen Sicht erscheinen auch kulturelle Lebensformen als semantisch geschlossene Universen, die ihre jeweils eigenen, unvergleichbaren Rationalitätsmaßstäbe und Wahrheiten im Griff behalten. Deshalb soll jede Kultur als

---

[24] Ian Buruma, a.a.O., S. 34.

ein für sich seiendes, semantisch versiegeltes Ganzes von einer diskursiven Verständigung mit anderen Kulturen abgeschnitten sein. Außer wackligen Kompromissen soll in Auseinandersetzungen nur die Alternative zwischen Unterwerfung und Konversion bestehen. Unter dieser Prämisse können sich auch in universalistischen Geltungsansprüchen – so etwa in den Argumenten für die allgemeine Geltung von Demokratie und Menschenrechten – nur die imperialistischen Machtansprüche einer herrschenden Kultur verbergen.

Ironischerweise beraubt sich diese relativistische Lesart ungewollt der Maßstäbe für eine Kritik an der Ungleichbehandlung von kulturellen Minderheiten. In unseren postkolonialen Einwanderungsgesellschaften geht die Diskriminierung von Minderheiten für gewöhnlich auf vorherrschende kulturelle Selbstverständlichkeiten zurück, die zu einer selektiven Anwendung der etablierten Verfassungsprinzipien führen. Wenn man dann aber den universalistischen Sinn dieser Prinzipien gar nicht erst ernst nimmt, fehlen die Gesichtspunkte, unter denen sich eine illegitime Verfilzung der Verfassungsinterpretation mit Vorurteilen der Mehrheitskultur überhaupt erst entdecken lässt.

Auf die philosophische Unhaltbarkeit der kulturellrelativistischen Vernunftkritik brauche ich hier nicht weiter einzugehen.<sup>[25]</sup> Aber diese Posi-

[25] Die entscheidende Kritik an der Inkommensurabilitätsthese geht schon zurück auf die berühmte Presidential Address von Donald Davidson aus dem Jahre 1973 "On the very Idea of a Conceptual Scheme" [Deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: Donald Davidson und Richard Rorty, Wozu Wahrheit? Frankfurt a. M. 2005, S. 7-26].

tion ist noch aus einem anderen Grunde interessant; sie erklärt einen merkwürdigen politischen Seitenwechsel. Im Anblick des islamistischen Terrors haben sich manche linke "Multikulturalisten" in kriegsbegeisterte liberale Falken verwandelt und sind sogar mit neokonservativen "Aufklärungsfundamentalisten" ein unerwartetes Bündnis eingegangen.<sup>[26]</sup> Offenbar konnten sich diese Konvertiten im Kampf gegen die Islamisten die einst bekämpfte Aufklärungskultur (ähnlich wie die Konservativen) umso leichter als "westliche Kultur" zu eigen machen, weil sie deren universalistischen Anspruch schon immer abgelehnt hatten: "Die Aufklärung ist besonders deswegen attraktiv [geworden], weil deren Werte nicht bloß universal sind, sondern weil es 'unsere', das heißt europäische, westliche Werte sind."<sup>[27]</sup>

Diese Kritik bezieht sich natürlich nicht auf jene laizistischen Intellektuellen französischer Herkunft, auf die der Vorwurf des "Aufklärungsfundamentalismus" ursprünglich gemünzt war. Auch bei diesen Hütern einer universalistisch begriffenen Aufklärungstradition erklärt sich

---

[26] Vgl. hierzu Anatol Lieven, *Liberal Hawk Down* – Wider die linken Falken, in: "Blätter", 12/2004, S. 1447-1457.

[27] Ian Buruma, a.a.O., S. 34. Buruma beschreibt auf S. 123 f. die Motive der linken Konvertiten einleuchtend so: "Die Muslime sind die Spielverderber, die uneingeladen auf der Party auftauchen. [Š] Die Toleranz hat also sogar für Hollands Progressive Grenzen. Es ist leicht, gegenüber denjenigen tolerant zu sein, bei denen wir instinktiv das Gefühl haben, ihnen trauen zu können, deren Witze wir verstehen, die unsere Auffassung von Ironie teilen. [...] Es ist viel schwieriger, dieses Prinzip auf Menschen in unserer Mitte anzuwenden, die unsere Lebensweise so verstörend finden wie wir die ihre."

freilich die gewisse Militanz aus einer fragwürdigen philosophischen Hintergrundannahme. Die Religion muss sich – gemäß dieser religionskritischen Lesart – aus der politischen Öffentlichkeit in den Privatbereich zurückziehen, weil sie, kognitiv betrachtet, eine historisch überwundene “Gestalt des Geistes” ist. Unter normativen Gesichtspunkten einer liberalen Ordnung muss sie zwar geduldet werden, aber sie kann nicht den Anspruch erheben, als kulturelle Ressource für das Selbstverständnis moderner Zeitgenossen ernst genommen zu werden.

Diese philosophische Aussage ist unabhängig davon, wie man die deskriptive Feststellung beurteilt, dass die Religionsgemeinschaften auch in weitgehend säkularisierten Gesellschaften relevante Beiträge zur politischen Meinungs- und Willensbildung leisten. Auch wenn man die Beschreibung “postsäkular” für westeuropäische Gesellschaften empirisch für richtig hält, kann man aus philosophischen Gründen davon überzeugt sein, dass Religionsgemeinschaften ihren bleibenden Einfluss nur dem zähen – soziologisch erklärbaren – Überleben vormoderner Denkweisen verdanken. Religiöse Glaubensinhalte sind aus der Sicht der Säkularisten so oder so wissenschaftlich diskreditiert. Dieser Charakter des wissenschaftlich Nichtdiskutablen reizt sie zur Polemik in der Auseinandersetzung mit religiösen Überlieferungen und mit religiösen Zeitgenossen, die noch eine öffentliche Bedeutung beanspruchen.



## SÄKULAR ODER SÄKULARISTISCH

Terminologisch unterscheide ich zwischen "säkular" und "säkularistisch". Im Unterschied zur indifferenten Einstellung einer säkularen oder ungläubigen Person, die sich gegenüber religiösen Geltungsansprüchen agnostisch verhält, nehmen Säkularisten gegenüber religiösen Lehren, die trotz ihrer wissenschaftlich nicht begründbaren Ansprüche öffentliche Bedeutung genießen, eine polemische Einstellung ein. Heute stützt sich der Säkularismus oft auf einen harten, das heißt szientistisch begründeten Naturalismus. Anders als beim Kulturrelativismus brauche ich in diesem Falle zum philosophischen Hintergrund nicht Stellung zu nehmen.<sup>[28]</sup> Denn in unserem Zusammenhang interessiert mich die Frage, ob sich eine säkularistische Abwertung der Religion, wenn sie eines Tages von der großen Mehrheit der säkularen Bürger geteilt würde, mit dem skizzierten Verhältnis von staatsbürgerlicher Gleichheit und kultureller Differenz überhaupt vereinbar ist. Oder wäre die säkularistische Bewusstseinslage eines relevanten Teils der Bürger für das normativ ausgezeichnete Selbstverständnis einer post-säkularen Gesellschaft ebenso wenig bekömmlich wie die fundamentalistische Neigung einer Masse religiöser Bürger? Diese Frage rührt an tiefere Quellen des Unbehagens als jedes "multikulturalistische Drama".

---

[28] Vgl. die Kritik in meinen Beiträgen zu Hans Peter Krüger (Hg.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2007, S. 101-120 und 263-304.

Die Säkularisten haben das Verdienst, energisch auf der Unverzichtbarkeit der gleichmäßigen zivilgesellschaftlichen Inklusion aller Bürger zu bestehen. Weil eine demokratische Ordnung ihren Trägern nicht einfach auferlegt werden kann, konfrontiert der Verfassungsstaat seine Bürger mit Erwartungen eines Staatsbürgerethos, das über bloßen Gesetzesgehorsam hinauszielt. Auch religiöse Bürger und Religionsgemeinschaften dürfen sich nicht nur äußerlich anpassen. Sie müssen sich die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter den Prämissen ihres eigenen Glaubens zu eigen machen.<sup>[29]</sup> Die katholische Kirche hat sich bekanntlich erst mit dem zweiten Vaticanum im Jahre 1965 zu Liberalismus und Demokratie bekannt. Und in Deutschland haben es die protestantischen Kirchen auch nicht viel anders gehalten. Dieser schmerzhafteste Lernprozess steht dem Islam noch bevor. Auch in der islamischen Welt wächst die Einsicht, dass heute ein historisch-hermeneutischer Zugang zu den Lehren des Koran nötig ist. Die Diskussion über einen erwünschten Euro-Islam bringt uns jedoch erneut zu Bewusstsein, dass es letztlich die religiösen Gemeinden sind, die selbst darüber entscheiden werden, ob sie in einem reformierten Glauben den "wahren Glauben" wiedererkennen können.<sup>[30]</sup>

[29] Darum geht es John Rawls, wenn er für die normative Substanz der Verfassungsordnung einen overlapping consensus zwischen den Weltanschauungsgruppen verlangt (Rawls, a.a.O., S. 219-264).

[30] Ian Buruma, Wer ist Tariq Ramadan, in: Chervel und Seeliger (Hg.), a.a.O., S. 88-110; Bassam Tibi, Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa, in: ebd., S. 183-199; vgl. auch Tariq Ramadan, "Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient". Euro-Islam und muslimische Renaissance, in: "Blätter", 6/2006, S. 673-685.

Wir stellen uns das Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins nach dem Vorbild jenes Wandels epistemischer Einstellungen vor, wie er sich seit der Reformation in den christlichen Kirchen des Westens vollzogen hat. Eine solche Mentalitätsänderung lässt sich nicht verordnen, nicht politisch steuern oder rechtlich erzwingen, sie ist bestenfalls das Ergebnis eines Lernprozesses. Und als "Lernprozess" erscheint er auch nur aus der Sicht eines säkularen Selbstverständnisses der Moderne. Bei solchen kognitiven Voraussetzungen für ein demokratisches Staatsbürgerethos stoßen wir an die Grenzen einer normativen politischen Theorie, die Pflichten und Rechte begründet. Lernprozesse können gefördert, nicht moralisch oder rechtlich gefordert werden.<sup>[31]</sup>

### DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG: SÄKULARISIERUNG ALS KOMPLEMENTÄRER LERNPROZESS

Aber müssen wir nicht den Spieß auch umdrehen? Ist ein Lernprozess nur auf der Seite des religiösen Traditionalismus und nicht auch auf der des Säkularismus nötig? Verboten nicht dieselben normativen Erwartungen, die wir an eine inklusive Bürgergesellschaft richten, eine säkularistische Abwertung der Religion ebenso wie beispielsweise die religiöse Ablehnung der Gleichstellung von Mann und

---

[31] Zum Folgenden vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, S. 119-154.

Frau? Ein komplementärer Lernprozess ist auf der säkularen Seite jedenfalls dann nötig, wenn wir die Neutralisierung der Staatsgewalt nicht mit dem Ausschluss religiöser Äußerungen aus der politischen Öffentlichkeit verwechseln. Gewiss, die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, darf sich nicht für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, sonst könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der Opposition ihren Willen aufzwingt.

Im Verfassungsstaat müssen alle legal durchsetzbaren Normen in einer Sprache formuliert und öffentlich gerechtfertigt werden können, die alle Bürger verstehen. Die weltanschauliche Neutralität des Staates spricht freilich nicht gegen die Zulassung religiöser Äußerungen zur politischen Öffentlichkeit, wenn die institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden deutlich von der informellen Teilnahme der Bürger an öffentlicher Kommunikation und Meinungsbildung geschieden bleibt. Die "Trennung von Staat und Kirche" verlangt zwischen diesen beiden Sphären einen Filter, der nur "übersetzte", also säkulare Beiträge aus dem babylonischen Stimmengewirr der Öffentlichkeit zu den Agenden der staatlichen Institutionen durchlässt.

Zwei Gründe sprechen für eine solche liberale Öffnung. Zum einen müssen sich Personen, die weder willens noch fähig sind,

ihre moralischen Überzeugungen und ihren Wortschatz in profane und sakrale Anteile aufzuspalten, auch in religiöser Sprache an der politischen Meinungsbildung beteiligen dürfen. Zum anderen sollte der demokratische Staat die polyphone Komplexität der öffentlichen Stimmenvielfalt nicht vorschnell reduzieren, weil er nicht wissen kann, ob er die Gesellschaft sonst nicht von knappen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung abschneidet. Besonders im Hinblick auf verwundbare Bereiche des sozialen Zusammenlebens verfügen religiöse Traditionen über die Kraft, moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren. Was den Säkularismus in Bedrängnis bringt, ist dann aber die Erwartung, dass die säkularen Bürger in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit ihren religiösen Mitbürgern als religiösen Bürgern auf gleicher Augenhöhe begegnen sollen.

Säkulare Bürger, die ihren Mitbürgern mit dem Vorbehalt begegnen würden, dass diese aufgrund ihrer religiösen Geisteshaltung nicht als moderne Zeitgenossen ernst genommen werden können, fielen auf die Ebene eines bloßen *Modus Vivendi* zurück und verließen damit die Anerkennungsbasis der gemeinsamen Staatsbürgerschaft. Sie dürfen nicht *a fortiori* ausschließen, auch in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen zu entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen. Wenn alles gut gehen soll, müssen sich also beide Seiten, jeweils aus ihrer Sicht, auf eine Interpretation

des Verhältnisses von Glauben und Wissen einlassen, die ihneneinselbstreflexiv aufgeklärtes Miteinander möglich macht.

*Dieser Text lag einem Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 15. März 2007 im Rahmen der Veranstaltungen des Nexus Instituts an der Universität Tilburg, Niederlande, gehalten hat.*

# KOLANA “DIALOG”

---

*Jürgen Habermas*

**Dialektika e sekularizmit**

*Ulrich Beck*

**Të rishpikësh Europën – Një vizion  
kozopolit**

*Claudio Magris*

**Panairi i Tolerancës**

*Zygmunt Bauman*

**Kufijtë e rinj dhe vlerat universale**

*Ivaylo Ditchchev*

**Qytetari e lëvizshme?**

*Ernest Gellner*

**Feja dhe Profania**

*Dipesh Chakrabarty*

**Humanizmi në epokën e globalizimit**

*Kwame Anthony Appiah*

**Kozmopolitizmi im**

*Ales Debeljak*

**Një himn për hibridizimin**

*Gerard Delanty*

**Periferitë dhe kufijtë në një Europë  
Post-Perëndimore**

*Nikola Tietze*

**Zinedin Zidane ose loja me përkatësitë**

*Roger Bartra*

**Kulturën e lëvizshme në tokën djerrë**

*Tahar Ben Jelloun*

**Përplasja e injorancave**

*Ramin Jahanbegloo*

**Përplasja e intolerancave**

## Jürgen Habermas

Jürgen Habermas është përfaqësues i Shkollës së Frankfurtit të teorisë kritike. Ka qenë profesor në Institutin e Studimeve Sociale në Frankfurt am Main dhe në New York School for Social Research. Ka qenë drejtor i Institutit Max Plank në Mynih nga viti 1971 deri në 1983. Ndër botimet e tij të shumta janë *Dija dhe Interesat Njerëzore* (1968) *Teoria e Veprimit Komunikativ* (1981), *Transformimi Struktural i Sferës Publike* (1962) dhe *Përtej Shtetit Komb* (1990).

Jürgen Habermas ist repräsentativ für die Frankfurter Schule der Kritischen Theorie. Er hat eine Professur am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main und New York School for Social Research. Wurde zum Direktor des Max-Planck-Institut in München von 1971 bis 1983. Unter seinen zahlreichen Publikationen sind "*Menschliche Erkenntnisse und Interesse*"(1968) "*Theorie des kommunikativen Handelns*"(1981), "*Strukturwandel der Public Area*" (1962) und *Jenseits des Nationalstaats*" (1990).