

JOSÉ CASANOVA

## *A Public Religions* – újragondolva\*

Több mint egy évtized telt el a *Public Religions in the Modern World* című könyvem megjelenése óta, és határozottan állíthatom, hogy az először ott ismertetett tézis, mely szerint a vallás deprivatizálódásának folyamata viszonylag globális tendenciának tekinthető, azóta igazolást nyert.<sup>1</sup> Véleményem szerint azonban a könyv legfontosabb érdeme nem a globális trend előrejelzése volt, hanem a vallás modern világban végbemenő privatizációjáról szóló liberális elmélet elemzésekkel alátámasztott, elméleti megalapozottságú és normatív igényű megkérdőjelezése, ugyanis az sem empirikus alapon, sem normatív igénnyel nem védhető többé. Az, hogy a vallás deprivatizálódásáról szóló elmélet helyes, a szekularizáció központi területén, a nyugat-európai társadalmak esetében nyert leginkább megerősítést.

Mindemellett kétségtelen, hogy amennyiben az Európába érkező bevándorlók vallási mintáitól eltekintünk, nem sok jele van annak, hogy bármiféle vallási újjáéledés menne végbe a nyugat-európai népesség körében.<sup>2</sup> Másrészt viszont a vallás újra vitatémaként jelent meg az európai társadalmak nyilvánosságában. Talán korai lenne még posztszekuláris Európáról beszélni, de annyi bizonyos, hogy az európai *Zeitgeist*-ben jelentős változás érzékelhető. A vallás deprivatizálódását új, globális trendként leíró tézis először nem talált különösebb visszhangra Európában, ugyanis a

---

\* José Casnova a Georgetown University Szociológia és Teológia Tanszékének professzora, valamint a Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs tudományos főmunkatársa, a világ egyik vezető kutatója a vallásszociológia területén, munkásságának fókuszában a globalizáció, a vallás és a szekularizáció kérdései állnak. Legismertebb könyve, a *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994.) a téma modern klasszikusává vált és számos nyelvre fordították le. Az itt közölt tanulmányában ehhez a kötethez szolgál újabb szempontokkal. (Bővebben a szerzőről: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/people/jose-casanova>). A cikk eredeti megjelenésének helye: José Casanova: *Public Religions Revisited*. In: Hent de Vries (ed.): *Religion – Beyond a Concept*. Fordham University Press, New York, 2008. 101–119. Köszönettel tartozunk a szerzőnek és a kiadónak, hogy hozzájárultak a magyar fordítás publikálásához. A fordítás nyelvi és szakmai ellenőrzését Görföln Tibor végezte, akinek munkájáért szintén köszönetet mondanak a szerkesztők.

1 Casanova 1994.

2 Casanova 2007a.

vallás privatizációját túlságosan magától értetődőnek tekintették, úgyis, mint egyszerű tapasztalati tényt, és úgy is, mint a modern európai társadalmak esetében érvényes normát. A modern nyilvános jelentőségű vallás (*public religion*) koncepciója továbbra is túlságosan rosszul hangzott számukra, és a vallási újjáéledés jeleit mindenütt a modernnek még nem tekinthető társadalmak növekvő fundamentalizmusával magyarázták, amivel lényegében napirendre is tértek a kérdés fölött. A közelmúltban, de legalábbis az elmúlt három-négy évben azonban Európa szerte érzékelhető módon megváltozott a hozzáállás. Minden második héten hallhatunk arról, hogy újabb nagy konferenciát terveznek a vallással összefüggő kérdésekről, vagy olyan kutatóközpont vagy kutatási terv létrehozásáról, amely a „vallás és politika”, a „bevándorlás és erőszak”, vagy a „vallások közötti párbeszéd” témaköreit vizsgálja. Sokatmondó, hogy már nagyon kevesen képviselik változatlan formájában a privatizáció régi tételét, és még a francia *laïcité*<sup>3</sup> nem kevés önbizalommal rendelkező képviselői is meghátrálásra kényszerülnek és készek engedményeket tenni.

A szeptember 11-i terrortámadások és a „civilizációk összezapása” körül zajló diskurzus rengései bizonyosan szerepet játszottak abban, hogy az európaiak figyelmé a vallás kérdései felé fordult. Nagy hiba lenne azonban ezt az új keletű érdeklődést egyedül, vagy akár csak nagy részben is az ún. muszlim fundamentalizmus felemelkedésének, illetve azon fenyegetéseknek és kihívásoknak betudni, amelyet a Nyugat, és különösen Európa számára jelentenek. A belső európai transzformációk ugyanúgy szerepet játszottak a vallásra irányuló újkeletű és széleskörű figyelem kialakulásában. A globalizáció általános tendenciája, a transznacionális migráció világméretű növekedése és maga az európai integráció folyamata, különösen pedig annak a lehetősége, hogy Törökország is csatlakozik az EU-hoz, döntő változásokat jelentettek nemcsak az európai jóléti nemzetállam modelljére nézve, de a vallás és a szekularitás, illetve az egyház és az állam együttélésének különböző modelljei számára is, amelyek a különböző európai országokban alakultak ki a II. világháború után.<sup>4</sup>

Nem azért veszem terítékre ismét *Public Religions* című munkámat, hogy a saját érdemeimet hangsúlyozzam. Inkább kritikai kísérletet kívánok tenni arra, hogy rámutassak, mit tartok az ott kifejtett érvelés gyengeségeinek és korlátainak. A könyv főbb hiányosságai három csoportba sorolhatók: (1) a nyugat-centrikusság, (2) a kísérlet, hogy a modern nyilvános jelentőségű vallást – legalább normatív igényvel – a civil társadalom nyilvános szférájára korlátozza, (3) a vizsgálat gyakorlati felépítése, mely az egyház, az állam, a nemzet és a civil társadalom kapcsolatait összehasonlító nemzeti nézőpontból tekintette, és figyelmen kívül hagyta a nemzetek feletti, globális dimenziókat.

<sup>3</sup> *Laïcité* (fr.): A szekularizmus egyik francia változata, amely az állami- és a közszféra valamint a vallási és egyházi intézmények radikális szétválasztására törekszik, és célja a vallás-nélküli (*post-religious*) társadalom létrehozásának előmozdítása. [A ford.]

<sup>4</sup> Casanova 2006a. 65–92.

Sok tekintetben ezek a hiányosságok tudatosan vállalt önkorlátozásokból származtak, melyeket megalapozott módszertani, tartalmi valamint stratégiai okok indokoltak. Már akkor, a kötet bevezetőjében elismertem, hogy munkám „a vizsgálat céljából kiválasztott esetek és irányadó nézőpontok szempontjából is nyugat-központú tanulmány”.<sup>5</sup> A vizsgálatnak a nyugati kereszténységre való fókuszálása teljesen indokolt volt, mert ez lehetővé tette: (1) annak rekonstrukcióját, miként alakultak ki a latin kereszténységen belül a szekularizáció bizonyos történelmi folyamatai (ahelyett, hogy a szekularizációt az emberi és a társadalmi fejlődés univerzális folyamatának látnák); (2) a vizsgálat leszűkítését a vallás sajátos formáinak tekintett katolicizmusra és protestantizmusra; és (3) az elemzés korlátozását a nyugati (európai és posztkoloniális) társadalmakra. Akkor még a „korlátozottan rendelkezésre álló időkeretre, tudásbázisra és erőforrásokra, valamint a túlzott homogenizáció veszélyeire nagymértékben érzékeny posztmodern tudatra hivatkoztam,” amelyhez hozzátehető még az Európán kívüli jelenségeket mindig egzotikusnak tekintő európai látásmód veszélye is.

Stratégiai szempontból meg voltam győződve róla, hogy elsőként a nyugati társadalmakból és a nyugati diskurzusból kiindulva, azaz eredendő keretei között, empirikus módszerrel és normatív igénnyel kell megkérdőjelezni a szekularizáció elméletét, mielőtt bele lehetne kezdeni abba a nehéz, de szükséges feladatba, hogy a nyugati civilizáción túlra tekintsünk és globális összehasonlító perspektívát alkalmazzunk. Ahogyan akkor vázoltam, „egy ilyen hatalmas feladat igényelte volna a nyilvános jelentőségű vallásokra vonatkozó tipológiámnak, a vallás és a politika elkülönítésére vonatkozó elméletnek és általában az alkalmazott elemzési kereteknek a módosítását, kiterjesztését.”<sup>6</sup> A könyv megjelenése óta végzett munkám bizonyos mértékig kísérlet volt arra, hogy jelezzem ezt a három hiányosságot és túllépjek rajtuk. Erre ösztönzött részben Talal Asad éles kritikája, részben pedig a transznacionális migrációról és válásról végzett saját kutatásaim, mindenekelőtt pedig a globalizáció folyamatával és annak vallásokra gyakorolt hatásával való elkerülhetetlen szembesülés.

Hadd vázoljam fel nagyon röviden, hogy milyen módon tettem kísérletet a hiányosságok bemutatására az alábbi három szinten:

1. A szekularizáció újragondolása, túllépve a nyugati világ országain globális összehasonlító perspektíva irányába.<sup>7</sup>
2. A nyilvános jelentőségű vallások az egyházi szekularizáción és a civil társadalmon túl: a kettős záradék<sup>8</sup> és az „iker-toleranciák”.
3. Transznacionális vallások, transznacionális „elképzelt közösségek” és globalizáció.

<sup>5</sup> Casanova 1994. 10.

<sup>6</sup> Casanova 1994. 10.

<sup>7</sup> A következő szakasz részletesebb kidolgozását Ld.: Casanova 2006b. 7–22.

<sup>8</sup> Az amerikai alkotmány első módosításáról van szó. [A ford.]

## A szekularizáció újragondolása, túllépve a nyugati világ országain: globális összehasonlító perspektíva

Míg a szekularizáció elméletének két kisebb altézisét – „a vallás hanyatlását” és „a vallás privatizációját” – számos kritika és felülvizsgálati kísérlet érintette az utóbbi tizenöt évben, az elmélet lényegi része, vagyis a szekularizáció mint a modern társadalmak intézményi szféráinak és alrendszeroinek egyedülálló, funkcionális elkülönülési folyamata, többnyire vitán felül áll a társadalomtudományokban, különösen pedig az európai szociológiában. Azonban fel kell tenni a kérdést, hogy össze lehet-e foglalni a különféle intézményi szférák (egyház és állam, állam és gazdaság, gazdaság és tudomány) elkülönülésének és fúziójának többértű és nagyon különböző – a modern nyugati társadalmak történelmén keresztül megragadható – mintáit, egyetlen, a modern funkcionális differenciálódás teleológiai folyamataként.<sup>9</sup>

Talal Asad hívta fel először a figyelmet arra a tényre, hogy „a szekularizáció történelmi folyamata figyelemreméltó ideológiai inverziót eredményez. [...] amíg régen a 'szekuláris' („*the secular*”) fogalma a teológiai diskurzus része volt (*saeculum*),” addig később a „vallásos” („*the religious*”) fogalmat a szekuláris politikai és tudományos diskurzusok alkották meg, tehát a „vallás” maga, mint történelmi kategória és univerzális, globális fogalom a nyugati szekuláris modernitás konstrukciójaként jelenik meg.<sup>10</sup>

De ahogyan Asad éles kritikájára adott válaszomban rámutattam, a szekularizáció kortárs eredetelméletei nem képesek érzékeltetni, hogy a szekularizáció-fogalom alakulása milyen kibogozhatatlanul kapcsolódik az európai kereszténység belső transzformációihoz, a pápaság középkori felemelkedésétől a protestáns reformációig, valamint a 17. és 18. század aszketikus és pietista irányzataitól a 19. századi Amerika evangéliumi, szabadegyházi protestantizmusáig.<sup>11</sup> Vajon ezeket a transzformációkat a nyugati kereszténység belső szekularizációjának folyamataként vagy a szekuláris gondolkodásmód ravaszul elért eredményeként, esetleg mindkét módon definiálhatnánk? A szekularizáció fogalmának megfelelő újragondolása érdekében kritikus módon kell megvizsgálni a vallási és a szekuláris differenciálódásának és fúziójának különböző mintáit, és szintúgy, ezek összefüggését és kapcsolatát a világ vallásaiban, különösen az úgynevezett „világvallások” esetében. Erre még akkor is szükség van, ha Tomoko Masuzawának köszönhetően pontosan tudjuk, hogy a „világvallások” a nyugati szekuláris keresztény modernitás konstrukciói.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> A differenciálódás elméletének éles kritikáját adja: Tilly 1989. 43–60.

<sup>10</sup> Asad 2003. 192.

<sup>11</sup> Casanova 2006c. 12–30.

<sup>12</sup> Masuzawa 2005.

Ahhoz, hogy összefüggéseiben érthessük meg az olyan fogalmakat, mint a „valás,” a „szekularizáció,” a „teológiai-politikai valóság,” és így tovább, először a nyugat-európai fejlődés sajátos keresztény, történeti valóságának megismerésére van szükség. Ugyanez a teendő az európai és a nyugati társadalmakon belüli szekularizáció és differenciálódás összetett és különböző történelmi mintáinak esetében is. Ez a lépés lehetővé tenné más civilizációk és világvallások differenciálódási és szekularizációs mintáinak kevésbé Európa-centrikus összehasonlító elemzését, és ami még fontosabb, annak felismerését, hogy az európai gyarmati expanzió nyomán újtárra induló globalizáció világtörténelmi folyamatának következtében ezek a tendenciák mindegyikük dinamikusan kapcsolatban állnak egymással és kölcsönösen alakítják egymást.

A nyugati világban a szekularizációnak és a modernitásnak több, különféle változata figyelhető meg, és ezek általában továbbra is a katolikus, a protestáns és a bizánci kereszténység közötti, valamint a lutheránus és kálvinista protestantizmus között lévő alapvető történeti különbségekkel állnak összefüggésben. Ahogy David Martin rámutatott, a kulturálisan a római katolicizmushoz kötődő területeken, és valamennyire a teljes kontinentális Európában, összeütközés volt a vallás és az elkülönített szekuláris szférák – azaz a katolikus kereszténység és a modern tudomány, a modern kapitalizmus, valamint a modern állam között.<sup>13</sup> Az elnyújtott konfliktus eredményeként itt a felvilágosodás valláskritikája jelentős visszhangra talált. A modernitás szekuláris eredetelmélete úgy konstruálódott, mint az értelemnek, a szabadságnak és a világi tevékenységeknek a vallás szorításából való dicsőséges felszabadulása, és gyakorlatilag minden „progresszív” európai társadalmi mozgalmat a francia forradalomtól a jelenkorig áthatottak a szekularizáció ezen gondolatai. A folyamatokról adott leírások, amelyek meghatározták a differenciálódás és a szekularizáció funkcionista elméleteit, úgy mutatták be ezt a folyamatot, mint a szekuláris szféráknak a jelentősen leszűkített és korlátozott, de újra differenciálódott vallási szféra rovására végbenemtetett emancipálódását és terjeszkedését. A határok megmaradtak, de áthelyezésre kerültek, marginális helyzetbe illetve a magánszférába kényszerítve a vallást.

Ezzel ellentétben az angolszász-protestáns és a kálvinista kultúra területein, különösen az Egyesült Államokban, a vallás és a szekuláris elkülönített szférái „összejátszottak”. Kevés történeti bizonyíték áll rendelkezésre az amerikai protestantizmus és a kapitalizmus közötti feszültségről, illetve Amerikában nagyon csekély mértékű volt a konfrontáció a tudomány és a vallás között a 19. század végi darwinista válságot megelőzően. Az amerikai felvilágosodásnak alig volt vallásellenes komponense. Még „az egyház és az állam szétválasztását” is, amelyet az alkotmány első kiegészítésében kodifikáltak, vallási felekezetek népszerűsítették, és legalább annyira célja volt a „szabad vallásgyakorlás” állami beavatkozástól és egyházi intézményektől való megvédése, mint a szövetségi szekuláris állam megóvása a vallási ügyekbe való bele-

<sup>13</sup> Martin 1978.

bonyolódástól. Amerikában, legalábbis egészen a közelmúltig, ritkán lehetett olyan „progresszív” társadalmi mozgalmat találni, amely a „szekularista” értékeket tűzné zászlajára; az evangéliumokra és a „keresztény” értékekre történő hivatkozás bizonyosan sokkal gyakoribb az amerikai társadalmi mozgalmak történetében csakúgy, mint az amerikai elnöki beszédekben.

Ennek az összevetésnek nem az a célja, hogy megismételje azt a jól ismert vélekedést, miszerint az amerikai társadalom „vallásosabb” és így kevésbé „szekuláris”, mint az európaiak. Amíg az első állítás talán igaz, a második bizonyosan nem következik belőle. Épp ellenkezőleg, az Egyesült Államok mindig is tökéletes mintája volt a modern szekuláris, differenciálódott társadalomnak. A „szekuláris” győzelmet itt a vallás inkább segítette mint akadályozta, és a közöttük húzódnó határok annyira diffúzzá váltak – legalábbis az európai egyházi mértékek szerint értelmezve –, hogy már nem világos, hol kezdődik a vallás és hol végződik a szekuláris. Mindazonáltal neveséges lenne úgy érvelni, hogy az Egyesült Államok társadalmi funkcionálisan kevésbé differenciálódott, tehát kevésbé modern és szekuláris, mint Franciaországé vagy Svédorszáé. Épp ellenkezőleg, inkább azt lehetne mondani, hogy az állam, a gazdaság és a tudomány funkcionálisan kevésbé differenciálódott az étátiste-laiciste Franciaországban, mint az Egyesült Államokban, ám ez nem teszi Franciaországot az utóbbihoz képest kevésbé modernné és szekulárissá.

Ha a szekularizáció európai fogalma nem különösebben releváns kategória a „keresztény” Egyesült Államok esetében, akkor még kevésbé alkalmas fenntartások nélkül más tengelykori kultúrák vonatkozásában, melyekben a vallási és a szekuláris strukturálásának egészen különböző módjai léteznek. A szekularizáció, mint egy történeti folyamat elemző megfogalmazása, olyan kategória, amely a nyugat-európai kereszténységnek a középkortól egészen a jelenkorig tartó, sajátos külső és belső dinamikát mutató transzformációjának kontextusában értelmezhető. De a kategória használata problematikussá válik, ha egyetemes érvennyel a legkülönbözőbb társadalmak fejlődési folyamatának kezdik tekinteni, és olyan világvallásokra és civilizációs területekre alkalmazzák, amelyekben a vallás és a világ vagy a transzcendens kozmológiai valóság és az evilági immanens valóság kapcsolatai és konfliktusai lényegesen más dinamikát követve strukturálódnak.

A szekularizáció kategóriáját aligha lehet alkalmazni olyan „vallásoknál”, mint amilyen a konfucianizmus vagy a taoizmus, hiszen nem jellemző rájuk a „világgal” fennálló nagy feszültség, minthogy a transzcendensről alkotott elképzelésük is aligha nevezhető „vallásosnak”, és nem rendelkeznek egyházi intézményrendszerrel sem. Bizonyos értelemben azok a vallások, amelyek mindig is „világiak” és „laikusak” voltak, nem kellett keresztülmenjenek a szekularizáció folyamatán. Szekularizálni – azaz „világivá tenni”, vagy „egyházból civil társadalmi használatba helyezni” – olyan folyamat, amely kevésbé értelmezhető ilyen civilizációs kontextusban. Ebben a tekintetben Kína és a konfucianus civilizáció mindig is „szekuláris” volt *avant la*

*lettre*. Különösen problematikus az a feltételezés, mely szerint belső kapcsolat van a modernizáció és a szekularizáció között. Lehetnek ugyanis olyan modern társadalmak, mint például az Egyesült Államok, amelyek szekulárisak és mindeközben mélyen vallásosak is, másrésztől létezhetnek olyan premodern társadalmak, mint például a kínai, amelyek a mi, túlnyomóan Európa-centrikus vallási nézőpontunkból mélyen szekulárisnak és vallástalannak tűnnek.

Az először S. N. Eisenstadt által kidolgozott többrétű modernitás fogalma a modern globális trendeknek egy sokkal kielégítőbb megfogalmazását és gyakorlatiasabb megközelítésmódját nyújtja, mint a szekuláris kozmopolitizmusról vagy a civilizációk összecsapásáról szóló elméletek. Ez bizonyos értelemben mindkét elméletből tartalmaz elemeket. Ahogy a kozmopolitizmus, úgy a többrétű modernitások koncepciója is azt állítja, hogy a „modern” társadalmaknak vannak olyan általános alkotóelemei és vonásai, amelyek mindegyikükre jellemzőek és melyek segítenek megkülönböztetni őket saját „tradicionális” vagy premodern formáiktól. De ezek a modern jellegzetességek illetve elvek többféle formát öltenek, és különböző módokon intézményesülnek, oly módon, hogy közülük több a hagyományos történeti civilizációk folytatása vagy velük azonos. A modern viszonyok között tehát a modernitás civilizációja és a premodern történeti civilizációk folyamatos transzformációja egyaránt létezik, és ezek segítenek kialakítani a többrétű modernitásokat.

A többrétű modernitás nézőpontja elutasítja mind a hagyományokkal való modern, radikális szakítás, mind pedig a vele való lényegi, modern folytonosság gondolatát is. A modernitás folyamatában minden tradíció és minden civilizáció radikális átalakuláson ment keresztül, de arra megvolt a lehetőség, hogy a „modern” és „szekuláris” jellegzetességeik intézményesülését egyedi módon alakítsák. A tradícióknak választ kellett adniuk és idomulniuk kellett a modern viszonyokhoz, de a modern kontextus kereteihez igazodó átfogalmazódásuk közben elősegítik a „vallásos” és a „szekuláris” modernitás sajátos formáinak alakulását is.

## Nyilvános jelentőségű vallások az egyházi szekularizáción és civil társadalmon túl: a kettős záradék és az „iker-tolerancia”

A vallás deprivatizálódásáról szóló elemzésem a nyilvános jelentőségű vallásokat a civil társadalom nyilvános szféráján belül igyekezett tartani, legalábbis normatív szempontból ezt tartotta kívánatosnak, nem engedve át őket a politikai társadalom vagy a demokratikus államszervezet területére. Mára fel kellett ismernem azokat a modern, nyugati típusú szekuláris előítéleteimet, illetve a vallás kapcsán kialakított sajátos hermeneutikai, katolikus és „egyházias” nézőpontomat, amelyet a nyugati típusú katolikus és protestáns társadalmak – állam, egyház, nemzet és civil társadalom közötti kapcsolatainak – összehasonlító elemzése során alkalmaztam. Amint valaki



magáévá teszi a globális összehasonlító nézőpontot, azonnal be kell látnia, hogy a vallás deprivatizálódása valószínűleg nem a civil társadalom nyilvános szféráján, a nemzetállami határokon, az egyházi szekularizáción valamint az egyház és az állam jogi szétválasztásának alkotmányos keretein belül megy végbe. Ahhoz, hogy a demokratikus politika egész világra kiterjedő igazi problémáival foglalkozhassunk, túl kell lépnünk a szeparáció szekularista diskurzusán és a civil társadalom nyilvános szférájának keretein. Alfred Stepan „iker-tolerancia” modellje egy – véleményem szerint – sokkal gyümölcsözőbb megközelítést tesz lehetővé.<sup>14</sup>

Hermeneutikai, katolikus nézőpontomnál fogva úgy vélem, hogy a „modern nyilvános jelentőségű vallással” kapcsolatos elméletekre nagy hatást gyakorolt az 1960-as évek hivatalos, katolikus *aggiornamento*-élménye. A világvallások közül egyiknek a lényegét sem fenyegette annyira a szuverén területiális államok felemelkedőben lévő modern világrendszere, mint a római katolicizmusét. A protestáns reformáció és a nyugati kereszténység azt követő felbomlása aláásta a pápaságnak a Szent Római Birodalom által képviselt, univerzális keresztény monarchia tekintetében betöltött lelki vezetőszerpét. A pápaság nemcsak a protestáns területek és népek feletti spirituális szupremáciát veszítette el, hanem a létrejövő nemzeti katolikus egyházak és a ceszaropapista katolikus monarchiák feletti ellenőrzést is.<sup>15</sup> Az 1648-as vesztfáliai kongresszuson a katolikus és a protestáns fejedelmek együttes erőfeszítése sikeresen zárta ki a pápaságot a nemzetközi európai és a belső nemzeti ügyekből. A 16. századtól a 19. századig tartó időszakban a középkori katolicizmus transznacionális dimenziói fokozatosan elhomályosultak vagy teljesen el is tűntek. Nem meglepő tehát, hogy a katolikus egyház évszázadokon át hajthatatlanul modernitásellenes maradt, és negatív történetfilozófiát fejlesztett ki, amely a modernizációt úgy értelmezte, mint megannyi eretnek elhajlást a középkori kereszténység katolikus ideáljától. De a katolicizmus életvilága nem merevedett bele a középkori kereszténység múltjába, miként a modern fejleményekre adott katolikus válaszok (ellenreformáció, „ellen-felvilágosodás”, ellenforradalom, stb.) sem a változatlan tradíciókhoz történő egyszerű, reakciós visszatérések voltak. Sokkal inkább kezdeményezőleg próbálták kialakítani a modernitás sajátosan katolikus formáját, bár gyakran nagyon furcsa eredményekre jutottak. Ezek a történelmi reakciók csak a homogén, folyamatosan előrehaladó és egyirányú nyugati modernitásról alkotott teleológiai és normatív felfogás tükrében mutatkoznak fundamentalistának.

Az *aggiornamento* szekuláris modernitásra adott katolikus válasza a II. Vatikáni Zsinaton csúcsondott ki, kifejezésre jutva annak két legfontosabb dokumentumában, a vallásszabadságról szóló nyilatkozatban (*Dignitatis Humanae*) és az Egyházzól a mai világban kezdetű lelkipásztori konstitúcióban (*Gaudium et Spes*). Min-

<sup>14</sup> Stepan 2001. 218–225.

<sup>15</sup> Az érvelés alaposabb kidolgozására Ld.: Casanova 1997.



den egyén vallásszabadsághoz fűződő, az individuum szent méltóságára alapozott, elidegeníthetetlen jogának hivatalos elismerése azt jelentette, hogy az egyház már nem kívánt kényszerítő erővel fellépni, mint korábban, és elfogadta a szekularizáció, valamint az egyház és az állam szétválasztásának modern elvét. A *Gaudium et Spes* másfelől a modern szekuláris kor és világ vallási legitimitációjának elismerését is jelentette, leszámolva azzal a negatív történetfilozófiával, amely az ellenreformáció óta jellemezte a hivatalos katolikus álláspontot.

Az *aggiornamento* a katolikus egyház helyzetének alapvető megváltozását eredményezte, az állam felé orientálódóból a civil társadalom irányába forduló intézmény lett. Sőt az emberi jogok kérdéséről szóló modern diskurzus hivatalos elismerése lehetővé tette a katolikus egyház számára, hogy meghatározó szerepet játsszon az autoriter rezsimekkel való szembenállásban és a demokratizálódási folyamatban szerte az egész katolikus világon. Azonban a katolikus egyház önként vállalt intézményi visszahúzódása nem jelentette a katolicizmus privatizációját, sokkal inkább az államtól a civil társadalom nyilvános terébe való áthelyeződését. Ez az a hermeneutikai kontextus, amin belül kidolgoztam a modern nyilvános jelentőségű vallás elemzési keretét és a deprivatizálódás elméletét. De a modern nyilvános jelentőségű vallásnak és deprivatizálódásának is nyilvánvalóan számos más formája létezik.

A katolicizmus transzformációja különösen tanulságos, mivel a szekularizációról folytatott modern diskurzust gyakran a katolicizmussal összefüggésben konstruálták. A katolikus egyház hivatalos álláspontjának ismeretében kijelenthető, hogy a modern szekuláris, katolikus-ellenes diskurzusnak mindig volt bizonyos létjogosultsága. Az egyház végső soron elutasított vagy elítélt szinte minden modern történelmi fejleményt: a protestáns reformációt, a modern szekuláris államot, a modern tudományos forradalmat, a felvilágosodást, a francia forradalmat és az 1848-as demokratikus forradalmakat. Hivatalosan „modern tévedéseknek” bélyegezte és elítélte ezeket, vagy eretnkségként kezelte az emberi jogokról, a liberalizmusról, az amerikanizmusról és a modernizmusról folyó vitákat. Márpedig bizonyos mértékig a katolicizmus is a katolikus-ellenes diskurzus terméke és eredménye volt, azé a diskurzusé, amely visszavezethető a katolicizmus protestáns kritikájára, a felvilágosodás valláskritikájára, valamint a liberalizmusra és a szekularizmusra mint az *ancien régime* illetve a „trón és oltár” mindenfajta szövetségének kritikájára. A katolicizmus témáról témára haladva konstruálta önmagát, dialektikus viszonyban a korszak katolikus-ellenes diskurzusával. De a katolikus életvilágon belüli gyakorlatok és mentalitások változatai mindig heterogénebbek voltak a diskurzus egynemű konstrukcióinál.

Függetlenül attól, hogy valaki hogyan vélekedik a régi katolikus-ellenes előítéletekről, a katolikus országok politikai kultúrájának gyors és radikális transzformációja – mint a katolikus egyház vallási tanításainak a II. Vatikáni Zsinaton történt hivatalos átformálása – megkérdőjelezi a változatlanság eszméjét még egy olyan

dogmatikailag strukturált világvallás esetében is, mint a katolicizmus. A változatlan lényeg premisszája még kevésbé lehet érvényes más „világvallásokkal” összefüggésben, például az iszlámmal kapcsolatban, amelynek dogmatikai szempontból kevésbé strukturált szabályrendszere van, illetve a vallási hagyomány hiteles magyarázatának módja is plurálisabb és vitatottabb. Az iszlám ma tulajdonképpen felváltotta a katolicizmust mint a nyugati szekuláris modernitás ellenpontját.

Az iszlámról mint fundamentalista, modernitásellenes és antidemokratikus vallásról jelenleg folyó globális diskurzus feltűnő hasonlóságokat mutat a katolicizmusról folytatott régi diskurzussal, mely az angolszász-protestáns társadalmakban, kiváltképpen pedig az Egyesült Államokban, a 19. század közepétől a 20. század közepéig zajlott.<sup>16</sup> Mindkét diskurzus három hasonló előfeltevésre és alapelve épül: a) teológiai-politikai különbségtétel „civilizált” és „barbár”, vagyis két olyan vallás között, melyek közül az egyik csoportba tartozók összeegyeztethetők voltak a felvilágosodás és a liberális-demokratikus politika elveivel, míg a másik típusba soroltak olyan hagyományokon nyugodtak, melyek ellentétben álltak a felvilágosult történelemfilozófia progresszív céljaival, a liberalizmussal és a szekularizmussal; b) veleszületett bevándorlás-ellenes beállítottság, amely feltételezi az idegenek – műveletlen és barbár társadalmi szokásaik, viselkedésük miatti – asszimilálhatatlanságát, melynek alapja feltehetően tradicionális vallásuk; c) transznacionális kötődések és lojalitások az idegen vallási tekintélyhez (vagyis a pápasághoz) vagy transznacionális vallási közösséghez (vagyis az *umma*hoz<sup>17</sup>), amely összeegyeztethetetlennek tűnik a polgári-republikánus elvekkel és a modern nacionalizmus kizárólagossági igényeivel. E három alapelv bármelyike többé-kevésbé hangsúlyos lehet bizonyos időben és helyen. Ezek bármilyen formában történő egymásba illesztése volt az, ami a katolikus- és muszlim-ellenes diskurzusok meggyőző erejét adta.

Miként korábban a katolicizmus esetében, az iszlám és a demokrácia valamint a modern egyéni szabadságok összeegyeztethetőségéről folyó külső és belső viták, három különálló, mégis egymással összefüggő szinten zajlanak: 1) az „iszlamizmus” körüli viták, az iszlám világ transznacionális struktúrájáról valamint az iszlám és a Nyugat közötti állítólagos geopolitikai szintű civilizációs összecsapásról, melyek világos párhuzamokat mutatnak a „republikanizmus” és a „római katolicizmus” összeütközéséről szóló korábbi vitákkal; 2) a politikai iszlámról és a törökországi (vagy bárhol másutt lévő) muszlim politikai pártok demokratikus legitimitásáról szóló viták, melyek – miként a korábban hasonló módon gyanúsnak tartott katolikus megfelelőik – megalapozhatják a muszlim demokrácia új formáit, a kereszténydemokráciához hasonló módon; 3) viták a muzulmán *umma* megfelelő módon történő beillesztéséről a *Dar el Islam*on kívüli bevándorló diaszpórák kontextusába.

<sup>16</sup> Casanova 2005. 89–108.

<sup>17</sup> *Umma* (ar.): a muszlim Hívők Közössége. [A ford.]

Mindkét diskurzus, úgy a katolikus-, mint a muszlim-ellenes, a modern szekularizmus ugyanazon logikáján nyugszik. A modern európai állam „szekuláris” természete és az európai demokrácia „világi” karaktere a jelenkori európai identitás egyik alapvető mítosza. Van egy gyakran hallott szekuláris európai narratíva, mely általában eredetmagyarázatként és igazolásként szolgál az európai demokrácia szekuláris jellegére nézve. Ez a narratíva nagy vonalakban a következőképpen épül fel: egykoron, a középkori Európában – a premodern társadalmakra jellemző módon – a vallás és a politika összefonódott egymással. De ez a viszony a vallási sokszínűség, a radikális szektaszellem és a protestáns reformáció által létrehozott konfliktus új feltételei között a koraujkor brutális és hosszantartó, az európai társadalmakat romba döntő vallásháborúhoz vezetett. Az állam szekularizációja volt a megfelelő válasz erre a szörnyű tapasztalatra, mely kétségtelenül kitörölhetetlen nyomot hagyott az európai társadalmak kollektív emlékezetében. A többi a felvilágosodásra maradt. A modern európaiak megtanulták szétválasztani a vallást, a politikát és a tudományt. Mindenekelőtt pedig elfojtani a vallásos érzelmeket és eloszlatni a haladásellenes fanatizmust azáltal, hogy száműzték a vallást a magánszféra védelmébe, miközben nyitott, liberális és szekuláris közszférát hoztak létre, melyben a szólásszabadság és a közérdek vált meghatározóvá. Ezek a demokrácia fejlődését és virágzását biztosító világi alapok. Ahogy a világszerte zajló erőszakos vallási konfliktusok jelenkori eseményei mutatják, a vallás szerencsétlen módon végbemenő deprivatizálódását és visszatérését a nyilvános szférába óvatosan kell kezelni, hogy elkerüljük ezeknek a törékeny alapoknak az aláadását.

Egészen a közelmúltig a szekularizáció története a társadalmi modernizáció általános és teleologikus folyamatának, valamint a fokozatos emberi fejlődés narratívájának tágabb keretébe ágyazódott. A Nyugat országai előrevetítették a világ többi részének jövőjét. Egyre inkább erősödik az a felismerés, hogy beléphetünk egy globális, „poszt-szekuláris” korba, és hogy – amint arra Mark Lilla rámutatott a *New York Times Magazine* egyik vezércikkében – a vallás és a politika „nagy szétválasztása” egy olyan egyedülálló és kivételes történelmi eredmény, amelyet ápolni és óvni kellene.<sup>18</sup>

Tagadhatatlan, hogy egy ilyen történelmi elbeszélés, amely a felvilágosodás valáláskritikájának önértelmezésén alapszik, valójában történelmi mítosz. A koraujkori Európa vallásháborúiból, kiváltképpen a harmincéves háborúból (1618–1648) nem következik – legalábbis nem közvetlenül – a szekuláris állam, hanem inkább annak felekezeti változata. A „*cuius regio eius religio*” elve – amelyet elsőként az augsburgi vallásbékében fogadtak el és a veszfáliai békében megismételtek – nem a modern szekuláris és demokratikus államot létrehozó elv volt, hanem inkább a modern felekezeti és territoriális abszolutista államé. Vallási konfliktus sehol Európában nem vezetett az állam és a politika szekularizálódásához, hanem inkább az állam kon-

<sup>18</sup> Lilla 2007a. 28–34.; 50.; 54–55. és Lilla 2007b.

fesszionalizációját, valamint a vallások és az emberek területhez kötődését eredményezte. Ráadásul a konfesszionalizációnak és a territorializációnak ez a koraujkori kettős mintázata jól megalapozott volt már a vallásháborúk, sőt már a protestáns reformáció előtt is. A katolikus spanyol állam a katolikus királyok uralma idején az állami konfesszionalizáció és a vallási territorializáció paradigmatis modelleként értelmezhető. Azoknak a spanyol zsidóknak és muszlimoknak a kiűzése, akik visszautasították a katolikus hitre való áttérést, logikus következménye volt az államképződés efféle dinamikájának. E tekintetben az etnikai-vallási tisztogatás jelensége a koraujkori európai állam létrejöttével egyidős. A felekezeti szempontból nem megfelelő területen élő vallási kisebbségekkel szemben az állam nem gyakorolt türelmet, még kevésbé garantált számukra vallásszabadságot, ehelyett ezek a kivándorlás „szabadságával” élhettek.

A multi-konfesszionális, katolikus, lutheránus és ortodox arisztokráciával rendelkező Lengyel–Litván Államközösség az egyetlen a főbb koraujkori európai államok között, amely ellenállt a területi konfesszionalizáció általános európai tendenciájának és menedéket nyújtott az Európa más tájáról érkező vallási kisebbségeknek és radikális szektáknak, jóval azelőtt, hogy Észak-Amerika és más tengeren túli gyarmatok még biztosabb oltalmat kínáltak volna számukra. A rákövetkező háromszáz évben az európai társadalmak folytatták vallási kisebbségeik tengerentúlra történő exportálását, miközben a konfesszionális–territoriális határok a katolikusok és a protestánsok, illetve a lutheránusok és a kálvinisták között alapvetően mozdulatlanok maradtak, egészen addig, amíg ezeket a felekezeti választóvonalakat a II. világháború utáni európai társadalmak erőteljes szekularizálódása látszólag irrelevánssá nem tette.

Tulajdonképpen az államok, a népek és a területek konfesszionalizációjának ezeket a hosszú távú történeti mintáit figyelmen kívül hagyva lehetetlen megérteni azokat a kontinentális európai országok esetében – függetlenül attól, hogy megőrizték-e államegyházi alapjaikat vagy pedig alkotmányuknál fogva szekulárisak – létező nehézségeket, és azokat az európai társadalmakban – a leginkább szekularizáltakba éppúgy, mint a legvallásosabbakban – meglévő problémákat, melyek a vallási sokszínűség elfogadása tekintetében, kiváltképpen pedig a bevándorló vallások befogadása terén jelentkeznek.<sup>19</sup>

Igaz, hogy az elmúlt kétszáz évben minden európai állam keresztülment valamilyen mértékű szekularizációs folyamaton, és ma mindegyik hivatalosan és/vagy alapvetően szekuláris. De a kora újkori konfesszionális – katolikus, anglikán, evangélikus, református vagy ortodox – abszolutista állam által létrehozott cezaropapista szabályozási és vallásfelügyeleti modell mind a mai napig fennmaradt és lényegét tekintve nem talált kihívóra.

<sup>19</sup> Casanova 2007b. 59–83.

Európában az állam és az egyház szétválasztásának sajátos történeti módozatai háromféle mintát követhettek: a) hivatalos egyház létesítése a társadalom viszonylagosan „szabad vallásgyakorlatával” párosulva (például Anglia, Skócia, az északi evangélikus országok és Görögország); b) az egyház formális megfosztása korábbi szerepétől és alkotmányos elkülönítése a világi államtól, a vallás szigorú, állam általi szabályozásának és felügyeletének fenntartásával (Franciaország és a volt kommunista államok követtek hasonló mintát); c) az egyház és az állam formális szétválasztása, informálisan létrejövő egy- vagy több-egyházis kvázi-államegyház révén, különféle korporációs–konszociatív berendezkedésekkel és egyházi-állami összefonódásokkal együtt (a kétfélekezeti országok úgymint Németország, Hollandia, Svájc, a többi katolikus ország és mindegyik poszt-kommunista állam követi valamelyik változatát ennek a modellnek). Mindegyikükre – az Egyesült Királyság kivételével – jellemző emellett a korlátozott vallási pluralizmus mintázata is. A többségi–kisebbségi vallási kapcsolatok szempontjából egész Európában kétféle modell volt gyakorlatban: az egyiket a szám szerint egyetlen nemzeti egyház alkotja, mely önértelmezése szerint azonos kiterjedésű a nemzettel, a másikat két (általában katolikus és protestáns) versengő, de területi alapú nemzeti egyház képezi, vallási kisebbségek nem meghatározott, de véges számú csoportjával együtt, amelyek strukturális szempontból szektákként viszonyulnak a nemzeti egyházakhoz.

Valóban, minden a modern demokratikus világi államról és a vallás privatizációjáról szóló irányadó diskurzus és gyakran ismételt szófordulat ellenére, jogos az a kérdés, hogy valójában mennyire „szekulárisak” az európai államok. Európa-szerte mennyire szilárdak a nemzetállam és a nemzeti egyház, valamint a vallás és a politika közötti „elválasztó vonalak”? Milyen mértékben tulajdonítható a társadalom szekularizációjának és a vallás privatizációjának a II. világháború utáni nyugat-európai demokráciák vitathatatlan sikere, ahogyan ezt olyan gyakran állítják? Ha valaki a hivatalos szekularizmus-diskurzus helyett a „ténylegesen létező” európai demokráciák realitására vet egy pillantást, akkor nyilvánvalóvá válik számára, hogy az európai államok többsége semmi esetre sem szigorúan szekuláris, és nem is igyekszik megfelelni a világi semlegesség mítoszának.<sup>20</sup>

Franciaország az egyetlen olyan nyugat-európai állam, mely hivatalosan és büszkén „szekuláris”, vagyis a *laïcité* elvei alapján határozza meg önmagát és demokráciáját. Itt a katolikus egyház korábbi szerepétől való megfosztásának, valamint az állam és az egyház ellenséges érzülettel végrehajtott szétválasztásának az volt a funkciója, hogy megszabadítsa a világi államot az egyházi felügyelettől, viszont az semmiképpen sem, hogy felszabadítsa a vallást az állami ellenőrzés alól. A *laïcité* mint szekularis-republikánus etatista ideológia egy, az egyházzal versengő civil vallásként működik. Megköveteli a vallás szigorú privatizációját és bármely magánjellegű vallási

<sup>20</sup> Stepan 2001. 218–225.

vagy etnikai (közösségi) identitás radikális elválasztását minden állampolgár közös nyilvános identitásától. Az állam megvédi polgárainak vallásszabadságát, katolikusokét, protestánsokét, zsidóké és muszlimokét egyaránt, egészen addig, amíg a vallás magánügy marad. De a francia állam távol áll attól, hogy semleges vagy tartózkodó legyen a vallási intézményekkel szemben. Gyakran szabályoz vallási ügyeket, konkordátumok révén intézményes kapcsolatokat alakít ki a katolikus egyházal, a különböző korszakokban megpróbált más vallási közösségeket – a protestánsokat, a zsidókat és a muszlimokat egyaránt – egyház-szerű intézményekbe szervezni, melyeket aztán az állam tárgyaló- és intézményes partnerként használhat. A nemzeti egyház és az állam közötti ilyen fajta összefonódást illusztrálja, hogy hozzávetőlegesen a francia diákok 20%-a jár katolikus egyházi iskolába, melyek költségeik nagyjából 80%-át állami forrásokból fedezik. A muszlim iskolák távolról sem részesülnek ezzel azonos mértékű állami támogatásban. Igaz, sok muszlim lány jár katolikus iskolába, azért, hogy kikerüljék az állami iskolákban érvényes arceltakarási tilalmat.

Ezzel szemben számos olyan, régóta fennálló demokratikus rendszerű európai ország létezik, amely fenntartotta az államegyházak rendszerét. Ide tartozik az Egyesült Királyságon belül Anglia és Skócia, és az összes evangélikus ország Skandináviában: Dánia, Norvégia, Izland, Finnország és egészen 2000-ig Svédország is. Az új demokráciák közül Görögország szintén megőrizte a görög ortodox államegyházi szervezetet. Ez annyit jelent, hogy az államegyházi jellegét elveszítő katolikus egyház kivételével, minden a közelmúltban (1974 után) demokratikus átmenetet megélt dél-európai (Portugália, Spanyolország) és kelet-európai ország (Lengyelország, Magyarország, Csehország, Szlovákia, Szlovénia, Horvátország) esetében, a kereszténység többi nagyobb ága (anglikán, presbiteriánus, evangélikus, ortodox) közül valamelyik hivatalosan intézményesült, anélkül hogy veszélyeztetné a demokráciát ezekben az országokban. Másrészt számos történelmi példa létezik szekuláris és nem-demokratikus európai országokra – a szovjet típusú kommunista rendszerek a legnyilvánvalóbb esetek –, tehát biztonsággal juthatunk arra a következtetésre, hogy az egyház és az állam szigorú szétválasztása sem nem elegendő, sem nem szükség-szerű feltétele a demokráciának.

Ráadásul az államegyházal rendelkező európai országok e csoportján belül is jelentős eltérések vannak a vallási pluralizmus szintjei tekintetében, Angliától kezdve – mely egyike a vallási tekintetben leginkább sokszínű országoknak Nyugat-Európában – egészen az e szempontból legegységesebb Dániáig. Nyugodtan feltételezhetjük, hogy vallási tekintetben minél plurálisabb egy ország, annál könnyebb számára a további vallási diverzitás elfogadása. Ennél is fontosabb azonban, hogy a kisebbségi vallások abszolút száma ösztönözheti az államegyházat, hogy eltűrje a más nézeteket valló szektariánus mozgalmakat saját szféráján belül, mint például a metodista és más evangéliumi mozgalmak az anglikán egyházban, vagy az evangéliumi szektariánus mozgalom a norvég lutheránus egyházon belül. A szekularizált-



ság mértéke ez esetben nem tűnik releváns tényezőnek. Dánia kétségtelenül Európa leginkább szekularizált országai közé tartozik, legalábbis egyike azoknak, ahol a legkisebb a rendszeresen templomba járók aránya (kevesebb 5%-nál, amely érték Kelet-Németországgal vetekszik), miközben azon államok között van, ahol a legmagasabb a magát az egyházhoz tartozónak valló személyek aránya (közel 90%-uk a dán evangélikus egyházat nevezi meg, amely összemérhető a leginkább vallásos katolikus országokkal, így például Írországgal vagy Portugáliával), és itt az egyik legalacsonyabb szintű a vallási sokszínűség is (csak a dánok 2%-a vallja magát más valláshoz kötődőnek). Erre persze lehet azt válaszolni, hogy az európai társadalmak *de facto* oly mértékben szekularizáltak, hogy ennek következtében az, ami a vallásból megmaradt, olyannyira minimális, hogy mind az alkotmányos intézményrendszer, mind pedig az egyház és az állam közötti intézményes összefonódások tekintetében ártalmatlan, vagy egyenesen lényegtelen is. Ez lehet a helyzet a többségi társadalmak esetében, akár implicit (azaz képviseleti jellegű), akár explicit a kapcsolatuk a nemzeti egyházaikkal. De ez aligha mondható el minden vallási kisebbség – legkevésbé az újonnan érkezettek – esetében. Az nyilvánvaló, hogy egyetlen európai ország sem felel meg azon szekuláris-semleges állam követelményeinek, amely látszólag egyenlő mértékű érvényesülési lehetőséget, távolságot, elismertséget vagy támogatást kínál a területén található vallásoknak. Bizonyos tekintetben a *cuius regio eius religio* elve a legtöbb európai társadalom esetében folyamatosan fennmaradt, még aztán is, hogy a szuverenitás az uralkodótól a néphez vagy a nemzethez került át, és erőteljes szekularizáció ment végbe. Mindenesetre sem a demokratizálódás, sem a szekularizálódás folyamata nem változtatta meg jelentősen a hagyományos, korlátozott vallási pluralizmust mutató kontinentális európai mintázatot. Nem meglepő tehát, hogy az európai társadalmak nehézségekbe ütköznek az újonnan bevándoroltak révén megjelenő vallási diverzitás befogadása terén.

Alfred Stepan rámutatott arra, hogy a demokrácia legjelentősebb empirikus-analitikus elméletei – Robert Dahltól egészen Juan Linzig – nem számolnak a szekularizációval vagy a szigorúan végrehajtott szeparációval mint a demokrácia egyik intézményi követelményével, amire viszont az olyan irányadó liberális elméletek, mint amilyen John Rawlsé és Bruce Ackermané, törekednek. A szekularista alapelvek vagy normák alternatívájaként Stepan az „iker-tolerancia” modelljét ajánlja, amit úgy ír le, mint „a cselekvési szabadság minimális mértékű határait, melyeket a politikai intézményeknek biztosítaniuk kell a vallási tekintélyekkel, illetve a vallásos egyéneknek és csoportoknak a politikai intézményekkel szemben”. A vallási autoritásoknak „tolerálniuk” kell a demokratikusan megválasztott kormányzatok autonómiáját, anélkül, hogy alkotmányosan garantált előjogokat követelnének arra, hogy beleszólhassanak a politikába. A demokratikusan működő politikai intézményeknek viszont „tolerálniuk” kell a vallásos egyének és csoportok autonómiáját, nemcsak a magán vallásgyakorlat teljes szabadságát, hanem azt is, hogy értékeiket



a civil társadalomban nyilvánosan képviseljék, valamint a politikai társadalomban szervezeteket és mozgalmakat támogassanak, egészen addig a pontig, amíg nem sérítik meg a demokratikus szabályokat és ragaszkodnak a jogállamisághoz. Ennek a kölcsönösen elismert autonómiának a keretein belül – Stepan következtetése szerint – „a tényleges egyházi-állami kapcsolatok mintázatainak rendkívül széles skálája létezhet a politikai rendszerekben, melyek találkozhatnak a mi demokrácia-definíciónk minimumával.<sup>21</sup>

## Transznacionális vallások, transznacionális „elképzelt közösségek” és a globalizáció

Egyfajta módszertani nacionalizmus hatására, amely olyannyira meghatározó volt az összehasonlító munkát végző társadalomtudományokban, legyen szó összehasonlító történeti szociológiáról és politológiáról, vagy összehasonlító gazdaságtanról, a *Public Religions*ben szereplő tanulmányok nemzeti esettanulmányok formáját öltötték. Személy szerint tudatában voltam a katolicizmus transznacionális dimenziójának, de az általam felvállalt összehasonlító katolicizmus-kutatás igazi felismerése számomra e dimenziók csökkenésének mértéke volt. E dimenziók, amelyek jellemzőek voltak a középkori kereszténységre a transznacionális pápaságtól a nemzetek feletti szerzetesrendekig, az egyetemes zsinatokig, a transznacionális egyetemekig, a katolikus iskolaközpontokig és a transznacionális zarándoklatokig, nemcsak csökkentek, hanem majdhogynem eltűntek a területiális nemzetállamok vesztzfáliai rendszerének 16. századi felemelkedésétől a 20. századig tartó időszakban. A 19. század végétől a katolicizmus transznacionális dimenzióinak globális szintű újramegjelenségét és újraalkotását tapasztalhatjuk. A katolicizmus mint új, transznacionális és területiségétől elszakított globális vallási rendszer szerveződött újjá.<sup>22</sup>

A jezsuiták sorsa – alapításuktól kezdve egészen a jelenkorig – kiválóan illusztrálhatja a nemzeti és a transznacionális katolicizmus dinamikájának hullámhegyeit és -völgyeit. A rendet spanyol diákok egy csoportja alapította a Párizsi Egyetemen a 16. század közepén, amikor az európai egyetemek fakultásai és a hallgatók közösségei is transznacionális jellegűek voltak. Nem sokkal később már egy katonásan szervezett, paradigmaticus és transznacionális rendről beszélhetünk, amelynek az volt a célja, hogy megvédje a pápaság univerzális, azaz nemzetek feletti igényeit a protestáns reformációval és a felemelkedő abszolutista *raison d'état*-val szemben. Ugyancsak élen járó szerepük volta katolikus gyarmati globalizáció korai szakaszában Kelet-Ázsiától egészen Brazíliáig. Azonban a nemzetállamok modern rendszerének

<sup>21</sup> Stepan 2011. 218.

<sup>22</sup> Casanova 1997.

megjelenésével a pápaság nemcsak a kontrollt veszítette el a katolikus nemzeti egyházak felett, de a katolikus uralkodók maguk is vétőjogra tettek szert a pápai kinevezési gyakorlattal szemben. A 18. század közepén a katolikus fejedelmek egymás után űzték ki a jezsuitákat tartományaikból, és összefogtak annak érdekében, hogy „korona-kardinálisaik” révén a pápai trónra segítsék Lorenzo Ganganellit, aki XIV. Kelemen néven 1773-ban feloszlatta a Jézus Társaságot. Meglepő módon a jezsuiták túlélték mindezt, méghozzá annak köszönhetően, hogy nem-katolikus területeken találtak menedékre, így például az ortodox Oroszországban vagy a gyarmatosítás utáni, protestáns Amerikában.

A szuverenitás 19. századi nacionalizálása és demokratizálása idején, a liberális forradalmak után, a katolikus területekről ismét több esetben elűzték a jezsuitákat. Az oktatási törvények szekularizálása vezetett Franciaországból történő kiűzésükhöz, míg Németországot a *Kulturkampf* alatt kellett elhagyniuk. Azonban az I. világháború idején, amikor XIV. Benedek<sup>23</sup> pápa egyike volt a fiatalság lemeszárlását elítélő kevés józan hangnak Európában, a Rend figyelme sokkal inkább a nacionalista mozgósítás felé fordult, és mind a francia, mind a német jezsuiták visszatértek nemzeteiket szolgálni és meghalni szülőhazájukért. Ma elképzelhetetlen lenne a jezsuiták, vagy más katolikus transznacionális rend számára, hogy nacionalista háborúban vegyen részt.

1870-től napjainkig tanúi lehetünk annak, hogyan épülnek újjá a katolicizmus azon transznacionális dimenziói, amelyek a szuverén területi államok vesztfáliai rendszerének felemelkedésével majdnem eltűntek: megkérdőjelezhetetlen pápai szupremácia, egyetemes zsinatok, transznacionális szerzetesrendek, káderek, kúria, iskolaközpontok, zárandoklatok és mozgalmak.

Amennyiben a kortárs katolicizmus transzformációja illusztrálja azokat a lehetőségeket, melyeket a globalizáció folyamata kínál egy olyan vallási rendszer számára, amelynek erősen centralizált struktúrája, emberi, intézményi és anyagi erőforrásokból álló, működő transznacionális hálózata van, és amely így magabiztosan gyarapodhat a vallások relatíve nyitott globális rendszerében, akkor a kortárs pünkösdi mozgalom is példázhatja azokat a hasonlóan kedvező lehetőségeket, amelyeket a globalizáció nyújt egy erősen decentralizált vallás részére, amelynek nincs sem történeti kötődése a tradícióhoz, sem területiális gyökerei vagy identitása, és amely így otthon érezheti magát bárhol a glóbuszon, ahová a Szentlélek vezet.<sup>24</sup>

Vegyük Brazília paradigmaticus példáját. A brazil pünkösdi mozgalom transznacionális karaktere kezdettől fogva ismert. Csak néhány évvel az Azusa utcai ébredés (*Azusa Street revival*) után, 1910-ben érkezett az USA-ból, európai bevándorló hozták magukkal, egy olasz és két svéd misszionárius, akik Chicagóban találkoztak a

<sup>23</sup> Helyesen: XV. Benedek [A ford.]

<sup>24</sup> Casanova 2001. 415–441.

pünkösdzimussal. A mozgalom szinte rögtön „benszülött”, brazil formát öltött. Ebben az értelemben a brazil pünkösdzimusz a területiségtől elszakadás egyfajta kettős folyamatát jelképezi: az észak-amerikai kereszténység a Brazíliában honos gyökerek átvételével elveszítette területhez kötöttségét, hiszen katolikus területre plántálódott át, ami pedig azt eredményezte, hogy megszűnt a katolicizmus területi meghatározottsága és dominanciája ebben az országban. Ez a legfontosabb következménye a pünkösdzimusz exponenciális növekedésének Latin-Amerika szerte. Latin-Amerika megszűnt katolikus territórium lenni, még ha a katolicizmus előreláthatólag többségi vallás is marad a térség országaiban. Becslések szerint ma a latin-amerikai protestánsok kétharmada pünkösdi karizmatikus. Különösen Brazília vált rövid idő alatt a pünkösdisták világközpontjává, és kezdett el kisugározni minden irányba, beleértve ebbe az Egyesült Államokat is.

A pünkösdi kereszténység terjedése a szubszaharai Afrikában (Ghána, Nigéria, Zimbabwe, Dél-Afrika) sem volt kevésbé robbanásszerű, ráadásul legalább annyira lokális, „benszülött” és autonóm volt, mint latin-amerikai párja. Ugyanez elmondható a koreai vagy a kínai pünkösdi karizmatikus mozgalomról is. A koreai térítőek például Ázsia szerte megjelentek az evangéliumi missziókban. A pünkösdzimusz expanziója tehát a több központból történő szétáramlás párhuzamos fejleményeként értelmezhető szerte a világon. A pünkösdi karizmatikus mozgalom nem olyan vallás, mint az ugyancsak gyorsan terjedő mormon egyház, amelynek van területi központja, és nem is annyira transznacionális vallási rendszer, mint a globálisan mindenütt jelenlévő katolicizmus. Ahogyan Paul Freston megfogalmazta: „az új egyházak a globális kultúra helyi megnyilatkozásai, melyeket egyszerre globális és lokális kreativitás, összetett elterjedési minták és többoldalúan szétterjedő nemzetközi hálózatok jellemeznek.”<sup>25</sup> A pünkösdzimusz tekinthető talán az első igazán globális vallásnak, sőt, egyszerre globálisnak és lokálisnak is. Történelmi szempontból tehát unikális és előzmények nélküli, első és paradigmátikus esete egy decentralizált és területi kötöttségéről leváló globális kultúrának.

A kereszténység más ágait és más világvallásokat illetően is hasonló megállapítások tehetők. Az anglikanizmus fő központja ma már nem a poszt-keresztény Angliában van, és az anglikán vallást az egykori brit gyarmatbirodalom területéről érkező bevándorlók élesztik újjá ebben a szekuláris országban. Gondoljunk csak a globális szinten működő Anglikán Közösségnek a homoszexuális vagy a női püspökök beiktatása kérdésében gyakorolt transznacionális politikájára, melyet Anglia, Afrika, Észak-Amerika és a Karib-térség esetében folytat. A konstantinápolyi pátriárkának mint a keleti kereszténység területhez nem kötődő globális központjának a szerepe – legalábbis szimbolikus értelemben – újra felemelkedőben van, versenyre kelve a moszkvai patriarchátussal és más területhez kötődő autokefál, nemzeti ortodox egyházakkal.

<sup>25</sup> Freston 1997. 185.

A „világvallások” számára a globalizáció megteremti a lehetőséget, hogy valóban az egész világra kiterjedő, azaz globális vallások legyenek, de ez egyben a területiség elvesztésének veszélyét is magában hordozza. Ez olyan világvallások esetében a legvalószínűbb, mint az iszlám vagy a buddhizmus, amelyek mindig is transznacionális szerkezetűek voltak. A fenyegetés pedig azok számára a legreálisabb, amelyek konkrét civilizációs terekhez kötődnek, miként az iszlám és a hinduizmus. De az egész világra kiterjedő migrációs folyamatok hatására ezek is globális és deterritoriális jellegűvé válnak, létrejövő diaszpóráik globális transzformációjuk jelentős központjává lesznek, melyek aztán visszahatnak civilizációs forrásvidékeikre is.

A társadalmak közötti migráció és a világvallások – néha külön-külön, de gyakran egymással összekapcsolódva – mindig is a globalizáció folyamatának fontos hordozói voltak. Lehetne úgy érvelni, hogy a homo sapiens ötvenezer évvel ezelőtti migrációjának egymást követő, Afrikából kiinduló hullámai és az ezt követő letelepedések jelentik világszerte a globalizációs folyamat kiindulópontját. De ezeknek a vándorlásoknak nem volt a reflexív öntudathoz tartozó szubjektív dimenziója, és csak manapság rekonstruálhatók objektíven a DNS- és más tudományos technológiák fejlődésének köszönhetően. Ezzel ellentétben, annak a képzetnek a szubjektív dimenziója, hogy az emberiség egyként osztozik ugyanazon a globális téren és időn, korán megjelent minden univerzalista világvallásban. Azonban ezek a képzeletbeli várakozások, miközben előfeltételként szolgáltak a világvallások civilizációs expanziójához, híján voltak a strukturális, azaz objektív és anyagi globális alapnak.

Egészen a közelmúltig az összes világvallás civilizációs *oikoumenéjének* a világhatalmakhoz igazodó pontos területi határai voltak, amelyekhez kulturálisan és területileg is kötődtek, és amelyeknek a kommunikációs lehetőségek által meghatározott földrajzi korlátai voltak. Róma püspöke ugyan mindig is azt állította, hogy *urbi et orbi*, a városhoz és a világhoz beszél, de a gyakorlatban ez csak a 20. században lett valósággá. Ami a mai globális állapotok igazán újszerű aspektusát jelenti, az az a tény, hogy először a történelem folyamán minden világvallás újraalkotható valóban deterritorizált, globális „elképzelt közösségként”, elválasztva azoktól a civilizációs alapoktól, amelyekbe tradicionálisan be voltak ágyazódva. Az Arjun Appadurai által használt „modernitás nagyban” kifejezését parafrázálva azt is mondhatnánk, hogy a világvallások az összekapcsolódó elektronikus tömegmédiá és a tömeges migráció révén újraalkothatók „nagyban”, mint deterritorizált globális vallások vagy *ummák*.<sup>26</sup>

Éppen ezért elmondható, hogy Samuel Huntington tézise a civilizációk küszöbön álló összezapásáról egyszerre helyezi új megvilágításba a jelen globális állapotát és mélységesen félrevezető is.<sup>27</sup> Megvilágosító erejű, amennyiben egyike volt az első prominens hangoknak, amelyek felhívták a figyelmet a civilizációk és civilizációs

<sup>26</sup> Appadurai 1996.

<sup>27</sup> Huntington 1994.

identitások növekvő relevanciájára a kialakulóban lévő globális rend és konfliktusok szempontjából. De mélyen félrevezető is, amennyiben a civilizációkat továbbra is – a szuperhatalmakhoz hasonló – territoriális geopolitikai egységekként képzelet el, melyeknek valamilyen világvallás a kulturális magja.

A terület, a vallás és a civilizációs kultúra szétválásának ez a folyamata semmi esetre sem egységes vagy homogén a világvallások és civilizációk esetében, és valóban sok ellenállással találja szemben magát azon államok részéről, amelyek továbbra is arra törekednek, hogy erőszakmonopóliummal rendelkezzenek, és adminisztratív módon szabályozzák a területükön lévő vallási csoportokat és kulturális identitásokat. Hasonló mondható el azon „egyházak” esetében, tág weberianus értelemben véve a fogalmat, amelyek vallási intézményekként vagy „elképzelt közösségekként” igényelnek vallási monopóliumot civilizációs vagy nemzeti területük felett.

A modern világban alapvető feszültség tapasztalható két jól ismert alapelv között. Egyrészt létezik az egyén elidegeníthetetlen joga a lelkiismereti- és vallásszabadsághoz, beleértve ebbe a vallások közötti áttérés szabadságát is. Ez az elv minden modern, demokratikus társadalomban mint megkérdőjelezhetetlen univerzális emberi jog került elfogadásra. Senkit sem lehet korlátozni abban, hogy higgyen, vagy kényszeríteni arra, hogy ne higgyen egy bizonyos vallási tanításban. Következésképpen mindenkinek szintúgy megvan a joga arra, hogy higgyen vagy ne higgyen bizonyos vallási tanokban, beleértve ebbe a bármely vallásra történő áttérés jogát is. Másfelől, egyre több helyen ismerik el az embereknek azt a kollektív jogát, hogy megvédjék és megőrizzék tradícióikat és kultúrájukat a gyarmatosító, hódító és a zsákmányoló beavatkozásoktól. Hasonló deklarációk elsősorban az ENSZ dokumentumaiban kerültek megfogalmazásra a bennszülött népek jogaival kapcsolatban. Ez azonban könnyen átfordítható a világ összes emberére érvényes, a kölcsönös jogokat és kötelezettségeket megállapító olyan általános elvvé, amely szerint tisztelnünk kell egymás hagyományait és kultúráját, megalapozva ezzel azt, amit növekvő globális felekezetiiségnek nevezhetünk.

Gyakorlatilag mindenütt hasonló ellentétek jelentkeznek a nemzeti vagy civilizációs területek feletti vallási monopóliumot igénylő protekcionista, és azon egyetemes indítékok között, amelyek a saját, egyéni vallást a globális emberiség univerzális igényeire adott válaszként értelmezik. A transznacionális migráció és a világvallások diaszpóráinak civilizációs területükön túli felbukkanása ezeket a feszültségeket mindenütt láthatóvá tették. Természetesen sem a transznacionális migráció, sem pedig a diaszpórák hatása önmagában nem új jelenség. A jelenleg új, globális körülmények között jelentkező általános, szinte univerzális karaktere az, ami különösen relevánssá teszi minden világvallás számára.

Ha az iszlámról, vagy a muszlimok egy „elképzelt transznacionális közösségéről” esik szó, minket itt Nyugaton persze állandóan kísért a globalizálódott iszlám két kortárs, domináns formájának, az állami iszlamizmusnak és az *iszlám kalifátus dzsi-*

*hadizmusának* a gondolata. Részemről amellet szeretnék érvelni, hogy napjainkban a transznacionális iszlám főbb áramlatai, azok, amelyek feltehetően a legnagyobb hatással lesznek a jövőben az iszlám transzformációjára, valójában a muszlim megújulás transznacionális hálózatai és mozgalmi, és szintén elégedetlenek az állami iszlámizmussal és a transznacionális *dzsihadizmussal*. Ezek alkotják a lazán szervezett és plurális, transznacionális *umma* vagy a globális muszlim civil társadalom hálózatait: kezdve az „evangéliumi” *Tablighi Jama'at*-tal<sup>28</sup>, azzal a vallási mozgalommal, amely nagyon aktív szerte a muszlim világban és a diaszpórákban, és amelynek éves indiai konferenciái – a *haddzs*<sup>29</sup> után – a muszlimok második legnagyobb világtalálkozóit jelentik. Folytatva más transznacionális *dawa*<sup>30</sup> hálózatokkal, a neo-szúfista Fethullah Gülen oktatási-nevelési hálózatáig, amely jelen van szerte Törökországban és a török diaszpórákban, valamint Közép-Ázsia török köztársaságaiban, más szúfi testvériségekben, így a nyugat-afrikai muridok közösségeiben, akik ugyancsak kiterjesztették transznacionális hálózatukat az európai és az észak-amerikai muszlim diaszpórákra.

Hasonló elemzést adhatunk a globális hindu *umma* formálódásáról is, amely összekapcsolja a civilizációs otthonának tekintett „India anyát” az egykori Brit Birodalom területén lévő régi diaszpórák gyarmati hindu közösségeivel, Délkelet-Ázsiától Dél-Afrikáig, a Karib-térségig és a nyugati új emigráns hindu közösségekig, a Brit-szigetektől Észak-Amerikáig és Ausztráliáig. A különálló muszlim és hindu identitások megtisztítása a szubkontinens diaszpóráiban, Dél-Afrikától Guyanáig, azon emberek között, akik együtt élnek – akár úgy mint színes bőrűek az apartheid idején, akár mint az indo-karibi népek az afro-karibi népek ellenében –, az egyik legsokatmondóbb megnyilvánulása ennek a globális jelenségnek.

Növekvő globális felekezetiiségnek nevezem a deterritorizált, transznacionális és globálisan „elképzelt közösségeknek” ezt a burjánzását, amely az úgynevezett régi világvallásokat ugyanúgy behálózza, mint a hibrid globalizált vallások új formáit, mint például: a Bahái hit, az Amerikai Egyesült Államok Egyesítő Egyháza (Unification Church of the United States, Moonies), a Hare Kirsna, az afro-amerikai vallások, a Falun Gong, stb. Ezek természetesen a szekulárisan „elképzelt közösségek” vagy az ummák más formáival is vetélkednek. Azonban a transznacionálisan elképzelt vallási közösségek alapvető kihívást jelentenek a globalizáció szekuláris, kozmopolita teóriái számára és a nemzetközi kapcsolatoknak azokra az elméleteire, amelyek továbbra is a vesztfáliai nemzetközi rendszer előfeltévei alapján működnek.

<sup>28</sup> *Tablighi Jama'at* („Society for Spreading Faith”, Társaság a hit terjesztéséért): 1927-ben Indiában elindított globális oktatási és missziós mozgalom, melynek célja, hogy a muzulmánokat elmélyültebb vallási szemlélődésre buzdítsa. Nyugat-Európát is beleértve több mint 150 országban működik szerte a világon. [A ford.]

<sup>29</sup> *Haddzs* (ar.): mekkai zarándoklat, az iszlám ötödik pillére. [A ford.]

<sup>30</sup> *Da'wa* (ar., *da'va*): iszlámra való hívás, az iszlám vallás igazságának hirdetése, megismertetése. [A ford.]



A kozmopolitizmus fogalma alatt itt – tág értelemben véve azt – bármely olyan világnézet értek, amely a jövőbeni globális rendet mint egyedüli, relatíve homogén és egységesített globális gazdasági, politikai és kulturális rendszert, vagy mint egy „egyetemes emberi civilizációt” képzei el. A globalizáció legtöbb elmélete bizonyos mértékig osztozik hasonló kozmopolita feltételezéseken, amennyiben úgy tartják, hogy a gazdasági és technológiai globalizáció fogja meghatározni a globális társadalmat és kultúrát.

A kozmopolitizmus a modernizáció fejlődéselméleteire épít, amelyek a társadalmi változást a nyugati modernitás globális expanziójaként, mint az emberi fejlődés univerzális folyamataként láttatják, nem pedig bizonyos szociális képződmények hegemon módon történő terjedéseként. A legtöbb kozmopolita elképzelésben a vallás vagy nem létezik, vagy egyszerűen „láthatatlan”, abban az értelemben, ahogyan Thomas Luckmann állítja: eszerint a vallás a megváltás vagy az értelemkeresés individualizált és privatizált formája, amelynek semmi jelentősége nincs a modern társadalom elsődleges intézményeinek működése szempontjából. A vallás közösségi dimenziója a kulturális csoportidentitás egyik formájává redukálódott. Ha és amennyiben a vallás felbukkan a nyilvánosságban, és számolni kell vele, akkor általában a szekularizáció folyamatának ellenálló modernitásellenes fundamentalizmusként vagy a globalizáció fenyegetésére adott tradicionalista kollektív identitás-reakcióként bélyegzik meg. Úgy is mondhatnánk, hogy a vallás a kozmopolita elit szemében vagy irreleváns, vagy haladásellenes. Tehát amikor a vallás kérdéséről van szó, a kozmopolitizmus minden formája legalább burkoltan osztozik a szekularizáció elméletének abban a tételében, amelyet a társadalomtudományok és a modern, liberális politikai ideológiák a felvilágosodás valláskritikájából örököltek. A kozmopolita felfogás hű gyermeke az európai felvilágosodásnak.

Ideje, hogy felülvizsgáljuk a globális, kozmopolita és szekuláris modernitással kapcsolatos teleologikus koncepcióinkat, amelyekkel a vallási „másságot” „fundamentalistaként” határozhatjuk meg. Itt az ideje, hogy helyet adjunk jóval komplexebb, árnyaltabb és reflektívabb kategóriáknak, amelyek segítenek jobban megérteni a többretű modernitások kialakulóban lévő globális rendszerét. Ameddig fenntartjuk az egyetlen, kozmopolita modernitás koncepcióját, érteve ezen a szekularizáció általános folyamatát, mint valóban normatív globális projektet, addig arra kényszerülünk, hogy minden olyan vallási formát, amelyet nem tudunk sajátunkként elfogadni, fenyegető „fundamentalizmusnak” minősítsünk. Így akaraton kívül mi magunk válunk partizánna egy állítólagos világszintű, szekuláris-vallásos konfliktusban, és segítünk a „civilizációk úgynevezett összecsapásából” önbeteljesítő jóslatot csinálni. Végző soron az a fő kérdés, sikerül-e felismernünk az univerzalizmusok megszüntethetetlen sokféleségét és a modernitás többféle formáját, vagyis azt, hogy minden univerzalizmus és minden modernitás partikuláris. Azt is mondhatnánk, hogy a versengő partikuláris univerzalizmusoktól a globális, felekezeti kontextualizmus új állapota felé tartunk.



A globalizáció körülményei közepette ráadásul a világvallások nemcsak saját tradícióikból építkeznek, de növekvő mértékben másokéiból is. A különböző kultúrák képviselőinek személyes kapcsolata, a kulturális utánzások és kölcsönvételek, a diaszpórák révén való elterjedés, a hibridizáció, a kreolizáció<sup>31</sup> és a transzkulturális összeköttetések legalább annyira részei és résztvevői a globális jelennek, mint a nyugat hegemoniája, a kozmopolita homogenizáció, a vallási fundamentalizmus vagy a civilizációk összecsapása.

*Fordította:* Barabás Gábor, Csibi Norbert, Gyimesi Réka

## Felhasznált irodalom

- Appadurai 1996 = Appadurai, Arjun: *Modernity at Large*. Minneapolis. 1996.
- Asad 2003 = Asad, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA, 2003.
- Casanova 1994 = Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.
- Casanova 1997 = Casanova, José: *Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church*. In: Susanne Rudolph – James Piscatori (Eds.): *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, CO, 1997. 121–143.
- Casanova 2001 = Casanova, José: *Religion, the New Millennium and Globalization*. *Sociology of Religion* 62. (2001), 415–441.
- Casanova 2005 = Casanova, José: *Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective*. *The Taiwan Journal of Democracy* 1/2. (2005), 89–108.
- Casanova 2006a = Casanova, José: *Religion, European Secular Identities, and European Integration*. In: Timothy A. Byrnes – Peter J. Katzenstein (Eds.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, 2006. 65–92.
- Casanova 2006b = Casanova, José: *Rethinking Secularization: A global comparative perspective*. *The Hedgehog Review* 8. (2006), 7–22.
- Casanova 2006c = Casanova, José: *Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad*. In: David Scott – Charles Hirschkind (Eds.): *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford, CA, 2006. 12–30.

<sup>31</sup> *Hibridizáció:* a különböző kultúrák keveredésére, a kulturális logikák és identitások egymásba fonódására utaló társadalomtudományi fogalom, mely megkérdőjelezi a kulturális különbségek közötti éles választóvonalakat és a köztük lévő hierarchikus viszonyrendszert. *Kreolizáció:* valamely kultúra belső heterogenitására, kevert jellegére, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására és az ez által létrejövő új szintézis kifejezésére használt társadalomtudományi fogalom. [A ford.]

- Casanova 2007a = Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa. In: Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt, 2007.
- Casanova 2007b = Casanova, José: Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison. In: Banchoff, Thomas (Ed.): The New Religious Pluralism and Democracy. New York, 2007. 59–83.
- Freston 1997 = Freston, Paul: Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In: Stephen Hunt – Malcolm Hamilton – Tony Walker (Eds.): Charismatic Christianity. Sociological Perspectives. New York, 1997. 184–205.
- Huntington 1994 = Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1994.
- Lilla 2007a = Lilla, Mark: The Great Separation: the Politics of God. The New York Times Magazine (2007)  
[https://www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html?\\_r=1&oref=slogin&pagewanted=all&oref=slogin](https://www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html?_r=1&oref=slogin&pagewanted=all&oref=slogin)
- Lilla 2007b = Lilla, Mark: The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West. New York, 2007.
- Martin 1978 = Martin, David: A General Theory of Secularization. Oxford, 1978.
- Masuzawa 2005 = Masuzawa, Tomoko: The Invention of World Religions. Chicago, 2005.
- Stepan 2001 = Stepan, Alfred: Arguing Comparative Politics. Oxford, 2001.
- Tilly 1898 = Tilly, Charles: Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons. New York, 1989.