

VIGILIA

2011 / 10



A vallás helyzete

DIÓSI DÁVID: **Milyen módon vallásos korunk embere?**

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: **Vallásértelmezések**

ROSTA GERGELY: **Vallásosság a mai Magyarországon**

LENCSES ÁKOS: **Felekezet és statisztika**

Fecske Csaba, Halmai Tamás,
Lakatos Demeter és Türjei Zoltán versei
Cs. Varga István, Kiss Szemán Róbert,
Mihai Perca tanulmányai

Beszélgetés Balás Béla püspökkel

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Végjáték vagy új kezdet?	721
----------------	--------------------------	-----

A VALLÁS HELYZETE

DIÓSI DÁVID:	Posztmodern vallásosság? — Milyen módon vallásos korunk embere?	722
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS:	Vallásértelmezések	731
ROSTA GERGELY:	Vallásosság a mai Magyarországon	741
LENCSES ÁKOS:	Felekezet és statisztika	751

SZÉPÍRÁS

FECSCKE CSABA:	Nyárvég; Ennyi volt; A naiv; Eső <i>(versek)</i>	758
KISS SZEMÁN RÓBERT:	Katolikus inkulturációs kísérletek az új- és modernkori európai művészetben <i>(tanulmány)</i>	760
TÜRJEI ZOLTÁN:	Kint hagyják; Nyomodban <i>(versek)</i>	767
CS. VARGA ISTVÁN:	A csángósors költője. Lakatos Demeter jubileumára <i>(esszé)</i>	768
LAKATOS DEMETER:	Falevelek hullodoznak; Csángú országba <i>(versek)</i>	772
MIHAI PERCA:	Lakatos Demeter (1911–1974) <i>(Iancu Laura fordítása és jegyzetei)</i>	774
HALMAI TAMÁS:	Rejtőzködő; Csillagképek; Az éjszakai vad <i>(versek)</i>	778

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Balás Bélával	779
----------------	---------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

VASADI PÉTER:	Jegyzetlapjaink	786
---------------	-----------------	-----

KRITIKA

TARI ZOLTÁN:	Tomka Miklós: <i>Expanding Religion — Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe</i>	790
ÉRFALVY LÍVIA:	Lackfi János: <i>A legnehezebb kabát</i>	791

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	793
---	-----

Vallásértelmezések

1957-ben született. Teológus és valláskutató, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének vezetője, a Bécsi Egyetem magántanára. Legutóbbi írását 2010. 12. számunkban közöltük.

Nincsenek tények, csak értelmezések vannak — állítja Nietzsche, s nyomán számosan mások, akik a huszadik század hermeneutikai fordulata szerint gondolkodnak. A metafizikát felváltotta a hermeneutika, s míg korábbi évszázadokon át az igazság megtalálása, megfogalmazása és megvédése jelentette a gondolkodás izgalmát, mára az értelmezések sokféleségében történő eligazodás jelenti a legnagyobb kihívást. Ez a paradigmaticus fordulat nem csupán a filozófia területén érvényes, hanem a társadalomtudományok területén éppen úgy. S mielőtt a „minden csupán nézőpont kérdése” közhelyes megállapításra hivatkozva a tények biztonságának reményében hátat fordítanánk az értelmezések dinamikájának, érdemes mélyebben és árnyaltabban belegondolni a hermeneutika gondolkodásra és közösségre gyakorolt felszabadító hatásába. Az adott társadalom tényei ugyanis mindig a társadalmi diskurzusban folyamatosan újrafogalmazódó értelmezések hullámai. Sem a tények nem állandóak, sem az értelmezések. Az egyetlen állandó maga az értelmező közösség. A hermeneutikai kultúra tehát nem az önkénynek ad szabadságlevelet, hanem tudatosítja az értelmezési lehetőségek sokféleségét, s egyben a mindenkori közösség értelmező alaptermészetét.

A vallási változások négy lehetséges értelmezése

Mindezek előrebocsátása azért tűnik szükségesnek, mert a vallási változásokról igen gyakran az úgynevezett tények szintjén hangzanak el kijelentések és folynak akár adáz viták, miközben az értelmezések nem reflektálódnak, s még kevésbé azok a közösségek és közösségi érdekek, melyek adott témával kapcsolatban egyfajta értelmezésben bizonyos tényekre hivatkoznak. A következőkben a vallási változások négy lehetséges értelmezését mutatom be. Olyanokat választottam, melyek keretében a kelet-közép-európai kortárs vallási folyamatokat gyakran vagy akár csak kísérletképpen, de sikeresen elemezték. A négy elmélet közül az első tűnik a legismertebbnek, még ha vele kapcsolatban is alapvető félreértésekkel találkozni: a *szekularizáció* elmélete. A második az angol antropológus, Victor Turner *társadalmi dráma*, illetve liminalitás elmélete, amely kifejezetten a társadalmi fordulatok elemzésére alkalmas. A harmadik, amely az utóbbi húsz esztendőben a térség vallási és politikai folyamatait együtt képes láttatni, az amerikai Robert Bellah *civil vallás* elmélete. Végül a negyedik elmélet, amely az úgynevezett kritikai diskurzuselemzés szöveggörnyezetében merült fel és a vallási dimenzióra csak mostanában kezdik érvényesíteni, az argentin Ernesto Laclau *üres jelölő* elmélete. Ezek az elméletek mind társadalomtudományiak, holott vallási változások nem csupán a társadalom szinterein zajlanak, hanem az egyén belső világában is, vagy a művészetek alkotásaiban. Ezek további értelmezési modelleket igényelnek — például valláslélektanit —, melyek tárgyalására itt nem térhetünk ki. Azt azonban nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy

a vallás sokrétű jelenségének vizsgálatát teljes mértékben egyetlen elmélet sem képes szavatolni. A kiegyensúlyozott és árnyalt vélekedés kialakítása többfajta megközelítést igényel valamint sokféle kutatási és elméleti megfontolás integrálására van szüksége.

I. Szekularizáció

A vallástudományi érdeklődés a 60-as évektől kezdve foglalkozott behatóbban annak a megfigyelésnek magyarázatával, miszerint az európai országokban csökken a vallás követőinek száma. Ekkoriban szinte kizárólag a nyugat-európai országokra terjedhetett ki a figyelem, hiszen a témára vonatkozó adatgyűjtést a kelet-európai országokban csak a 70-es évektől kezdve lehetett a szociológiai szakma kritériumainak megfelelő eszközökkel elvégezni, amelyben Tomka Miklósnak először csak Magyarország, később a régió számos országára nézve elévülhetetlen érdemei vannak. Bryan Wilson és Peter L. Berger¹ felvetései vezettek az eredeti szekularizációs tézis megfogalmazásához. Eszerint a szekularizáció a modernitás folyamatainak természetes velejárója, amennyiben a világ hagyományosan vallási legitimációja a modern ember számára folyamatosan elveszíti plauzibilitását. A tézis a szociológiában hihetetlen gyorsasággal terjedt és máig ható vitákat gerjesztett, Thomas Luckmann egyenesen „modern mítosznak” nevezte.

A tézis vitája a 90-es években az intézményesült vallásosság felé fordult a keresztény egyházak átalakulását vizsgálva. Különösen amerikai kutatók hívták fel a figyelmet arra, hogy az európai folyamatoktól eltérően a vallás Amerikában egyházasul, s őket követve más, európai kutatók is felfigyeltek a különböző vallási tevékenységek intézményesülésére Amerikán kívül is. Ez az érdeklődés még mindig megmaradt a keresztény vallás keretein belül, s a magunk részéről a továbbiakban is ezt a keretet kell tekintetbe vennünk.

A szekularizációnak nevezett folyamatban három réteget, három aspektust kell mindenképpen figyelembe venni. A vallási intézményekből és normákból eloldódnak és emancipálódnak világi területek; a vallási meggyőződések és magatartásformák veszítenek jelentőségükből; a vallás a privát szférába szorul. Az európai országokban ezek az aspektusok egymással együtt figyelhetők meg, de jelenlétük sajátosságai egészen eltérő mintázatokat adnak ki. A társadalom világi területeinek emancipálódása nem szükségképpen jár együtt a vallási magatartásformák visszaszorulásával, továbbá a vallás mint társadalmi alrendszer — különösen annak nem hagyományosan keresztény, hanem inkább szinkretista-ezoterikus-pluralista formájában — megerősödhet, sőt a hagyományos keresztény vallási tanítások és világfelfogások figyelmen kívül hagyhatatlan lokális és globális társadalmi faktorokká válhatnak.

Dobbelaere² a szekularizáció kérdéskörének tárgyalásakor három dimenziót tart szükségesnek megkülönböztetni: makro, mezo és mikro. A makro az össztársadalmi szint, a mezo a társadalmi alrendszereké, a mikro az individuumé.

¹Vö. Peter L. Berger: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center; W. B. Eerdmans Pub. Co., Washington, D. C. Grand Rapids, Mich., 1999.

A szekularizáció három aspektusa

²Vö. Karel Dobbelaere: *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*. *Sociology of Religion*, 1999, 60:229–247.

A makro-szinten, amit ösztársadalminak is nevezhetünk, a szekularizáció nem oka a modern társadalom kialakulásának és mai jellegzetességének, hanem a társadalmi alrendszer funkcionális differenciálódásának következménye. Valójában csupán leírja a vallási dimenzióra vonatkozóan ugyanazt, amit más autonómmá váló, illetve vált alrendszerre vonatkozóan szintén állít. A szekularizációs tézis ilyen értelemben nem állít semmi többet a társadalomról, mint a szegmentálódás, olyannyira, hogy Dobbelaere egyetértve idézi Wilsont, aki szerint csupán arról van szó, hogy a vallás „úgy kezd működni, mint társadalmi alrendszer”. A funkcionális alrendszer működési logikájának megfelelően a vallási tekintélyvetet komoly veszteségek érték: a gazdaság, az oktatási rendszer, az erkölcs stb. egyáltalán nem vagy csak alig veszi figyelembe a vallási tekintély komponensét, helyette saját racionalitása szerint működik.

A mezo-szinten a plurális vallási kínálat egyfajta vallási piaci helyzetet eredményezett, amelyben a vallási közösségek kínálata verseng az emberek lelkéért, esetenként elkereszteléssel (*proselytizm*) kapcsolatos meggyezéseket kötvé. A vallási piac kínálati dimenziójához sorolhatók az új vallási közösségek, melyeket ugyan számos szerző a vallási felélénkülés s egyben a szekularizáció ellensúlyozódásának tekint, ám a vallás társadalmi pozíciójának megváltozását, melyet Dobbelaere a szekularizáció középszintű megnyilatkozásának nevez, többek között ezek a közösségek jelenítik meg.

A mikro-, vagyis személyes szintű szekularizáció az individualizáció, a brikolázs vallásosság, az egyháztalanság és az egyházttagok passzivitásának növekedésében ragadható meg statisztikailag. A vallási közösségek tagjai a közösséggel szemben választási viszonyban állnak, amely az adott közösséggel kapcsolatos aktivitásukat, céljukat meghatározza, s egyben lehetővé teszi a különböző vallási közösségek közötti váltásokat. Az egyéni igények előtérbe kerülnek, s az egyházzal kapcsolatos vélemények alapja az egyéni igények teljesíthettségének foka. Ennek megfelelően a tagok utilitáriánus igényrendszerére válaszul az egyház, illetve általánosságban a vallási közösségek szolgáltatói stratégiák felé mozdulnak el. Mindezek a változások nem írhatók egyszerűen a szekularizáció számlájára, hanem részei egy átfogóbb társadalmi és értékváltozási folyamatnak, amelynek további meghatározó elemei a döntések individualizációja, a hagyományvesztés, a mobilitás megnövekedése és a haszonelvű individualizmus. A racionális döntés súlyának megnövekedése a vallási hitrendszer tételeivel kapcsolatos attitűd változásában is megnyilatkozik, az elmúlt 30 év számos nemzetközi kutatása igazolja, hogy az úgynevezett hagyományos keresztény hittételekbe vetett hit csökken, míg más hagyományforrású hittételek mondhatni szerves részévé váltak az európaiak vallási tanításrendszerének — különösen a reinkarnációba vetett hit. Rendkívül erős és folyamatosnak tűnő hitviták jellemzik a modern társadalmakat, mint például az abortusz és eutanázia vitája, amelyek bizonyos hittételek vonatkozásában magas fokú társadalmi relevanciára utalnak.

**A modern társadalom
racionális
funkcionálódása**

Fontos aláhúzni, hogy ugyan a szekularizációs elmélet 60-as évekbeli felvetéséhez elsősorban az a tapasztalat vezetett, hogy a modern társadalomban a vallási kínálatot egyre kevesebben veszik igénybe és a vallási intézmények társadalom életére gyakorolt befolyása csökken, ugyanakkor maga az elmélet nem vallás-kritikus és nem is ennek a csökkenésnek az elmélete. Sokkal egyetemesebben arra az összefüggésre vonatkozik, hogy a modern társadalomban racionális funkcionálódás folyik, amelynek a vallásra nézve is következményei vannak. Egy példával megvilágítva ez az elmélet nemcsak azt képes értelmezni, ha a templomba vallási indokból látogatók száma csökkenő tendenciát mutat, hanem azt is, ha a magukat valamilyen értelemben vallásosnak mondók létszáma nagyjából azonos, illetve azt is, ha a fiatal diplomások közül az előbbi évtizedhez képest többen állítják, hogy hisznek Istenben.

**Szekularizáció és
deszekularizáció**

Az általános szóhasználatban elterjedt a „szekuláris társadalom” kifejezés, amely azt állítja, hogy valamely korábbi korszakhoz viszonyítva a társadalom legkülönbözőbb területein kevesebb vagy erőtlenebb vallásossággal és vallási befolyással találkozunk, mint korábban. Azokat az ellentétes folyamatokat, melyek közé csak néhány példát említve az úgynevezett spiritualitásra vonatkozó igény folyamatos erősödése, a vallási dimenzió politikára gyakorolt hatásának felerősödése vagy az ezoterikus és neopogány vallási kínálat megnövekedése tartozik, deszekularizációként szokták emlegetni. A szekularizációs folyamatokat és a szekularizációs elméletet azonban nem szabad összekeverni. Az előbbi valamely irányt mutat, utóbbi pedig okokat és összefüggéseket tár fel és értelmez.

**A volt szocialista
országok térsége**

A szekularizációs elmélet alapján látható, hogy hazánkban — hasonlóan a volt szocialista országok többségéhez — a vallási változás nem egyformán és nem is egy irányban zajlott az elmúlt évtizedekben. Tomka Miklós és Paul M. Zulehner adatai alapján (elsősorban az Aufbruch két adatfelvételéről van szó — 1998 és 2008) a térség országait tekintve azt mondhatjuk, hogy makro-szinten a legtöbb országban megnyugtatóan rendeződött az állam és az egyház viszonya, még ha itt-ott súlyos vagy annak látszó konfliktusok is szegélyezik ezt a területet. Mezo-szinten a vallási kínálat minden országban színesedik, és a különböző — kifejezetten vagy csak a tagok személyes motivációját tekintve — vallási intézmények szervesen illeszkednek az újraépülő civil társadalomba, sőt néhány esetben élharcosnak is tekinthetők. A személyes vallásosság területén az országok többségében mára már nem látszanak a 90-es politikai fordulatot közvetlenül követő kiugrások, s az elmúlt mintegy 10 esztendő adatai azt mutatják, hogy ezen a területen nincsenek nagy változások sem a vallás csökkenésének, sem növekedésének irányában.

A szekularizációs paradigma értelmezési keretében ezek az adatok láthatóak, s akik ugyanakkor közelebbről ismerik a térség társadalmainak turbulens politikai és kulturális viszonyait, joggal vetik fel, hogy ezekben az adatokban, pontosabban szólva ezekre az ada-

tokra alapozva ezek a heves változások nem írhatók le, szükség van olyan nézőpontra, amely kifejezetten a radikális változásokra fókuszál. Ilyen lehetőséget kínál a társadalmi dráma, illetve a liminalitás elmélete, mely Victor Turner brit antropológus nevéhez kötődik.

II. Társadalmi dráma

³Vö. Victor Turner:

*A rituális folyamat:
struktúra és anti-struktúra.*
(Ford. Orosz István.)
Osiris, Budapest, 2002.

Victor Turner³ kultúrantropológus az afrikai Ndembu törzs megfigyelése során érzékelte, hogy a különböző okok miatt kialakult konfliktusokat saját ritmus szerint kezelik, amelyre alapozva megalkotta a „társadalmi dráma” néven ismertté vált elméletét. Az elmélet a konfliktuskezelés folyamatában, majd később tágabban a kisebb vagy nagyobb közösségek mélyreható változásaiban négy fázist különített el:

1. meghatározott csoportok szakítanak a többségi, illetve korábbi társadalom normarendszerével;
2. a szakítással járó konfliktus elmélyülése és kiterjedése;
3. rendező és problémamegoldó mechanizmusok beindulása a társadalmi csoport vezető tagjainak irányításával;
4. a szétzilált társadalmi csoport visszaintegrálódása, vagy a helyrehozhatatlan szakadás tudatosulása, vagy a szakadás bekövetkezése.

E rituális folyamat fázisai közül Turner elsősorban a középső két fázisra koncentrált, arra a közties állapotra, amelyben a korábbi viszonyok már érvénytelenek, a későbbiek pedig még nem tisztáztak. Ezt a középső szakaszt liminális (küszöb) fázisnak nevezte. Amikor a későbbiekben a figyelme az összetett társadalmak elemzése felé fordult, a liminális kifejezése helyett liminoid jelenségekről beszélt. A rítusok formális területén túl a komplex társadalmak alapvető struktúráinak mintázatáról van szó. Azt a struktúrát pedig, melyet a liminalitás fémjel, anti-struktúrának nevez. A liminalitás koncepciója alapján állva kifejtette, hogy a társadalom képes a fejlődésre. A társadalmat a struktúrák és anti-struktúrák dialektikus erőterének látta, amely a liminalitásban és communitásban valósul meg.

Átmeneti rítusok, liminalitás

Az átmeneti rítusok az egyik ilyen állapotból a másikba való átmenetet kísérik, illetve hozzák létre. A két állapot közötti állapottalanságot, állapoton kívüliséget nevezi Turner liminalitásnak, küszöb-helyzetnek, amelynek legfontosabb jellemzője a hiány — bár Turner ezt a kifejezést ebben a leírásban nem használja. „A liminális entitások nincsenek sem itt, sem ott” — írja erről a paradox helyzetről. A benne lévők strukturálisan láthatatlanok, sem nem élők, sem nem halottak, hanem élők és halottak egyszerre. Ebben a paradox pozícióban lehetnek személyek és csoportok is egyaránt, bármelyikükre a neofiták mezítelensége jellemző, akiket akár szörnyeknek is lehet nevezni, mert az előző és a következő állapothoz viszonyítva minden szempontból idegenek. Viselkedésük passzív, elfogadó a megtisztító, átalakító büntetésekkel szemben. Az ebben a sehohsem-létben tartózkodó alanyok között intenzív bajtársiasság és egalitarizmus alakul ki, megszűnnek a társadalmi-státusbeli különbségek, és a résztvevők homogenizálódnak.

A liminalitásban kialakuló közösség

A liminalitásban kialakuló közösséget Turner szembeállítja a szervezett, jogi, politikai és gazdasági szempontból strukturált társadalmakkal, ahol értelme van a több és a kevesebb, a fent és a lent kifejezéseknek. Ebben a fázisban éppen ellenkezőleg, a legfontosabb jellegzetesség a jog és a szentség hiánya. Alig vagy csak rudimentárisan strukturált *communitas*okról van szó. Bár a *communitas*-modellnek több köze van a valláshoz, a szenthez, a szentséghez, de nem a vallások társadalmi pozíciója értelmében vett szent státushoz, hanem az átmenet periódusában lévő státustalan szent pozíciójához. Ellenben az ilyen értelemben vett szent küszöb átlépése vezethet magasabb vallási-társadalmi státushoz.

A *communitas* három fajtája

Turner a *communitas*nak három fajtáját különbözteti meg: egzisztenciális illetve spontán, normatív és ideológiai. Az egzisztenciális *communitas* jellegzetessége a teljes spontaneitás és közvetlenség, amely valóban nélkülöz minden struktúrát. Ezek a történelem bármely korszakában jöttek is létre, hamarosan beolvadtak, „belehanyaglottak” a közeg struktúrájába. A normatív *communitas*ban az egzisztenciális *communitas* strukturálódik és társadalmi rendszerré szerveződik, az ideológiai pedig a társadalmi rendszer utópisztikus képét festi meg, támaszkodva az egzisztenciális *communitas* strukturálatlan közvetlen viszonyrendszerre alapozó spontán élményekre. Az összes felsorolt típusú *communitas* mindegyike lényegéből fakadóan átmeneti jellegű, végső soron a struktúra kikerülhetetlen. Turner az ndembu társadalomban szerzett megfigyeléseinek kívül példaként megemlíti még a ferences mozgalmat, amely a kezdetek *communitas*-a után ferences renddé, regulával és struktúrával rendelkező közösséggé lett, a 60-as évek hippie mozgalmát vagy a bengáliai sahayija mozgalmat. Műveit olvasva nem tévedünk nagyot, ha úgy véljük, a kelet-közép-európai fordulatra is alkalmazta volna a társadalmi dráma elméletét.⁴

⁴Lásd még Catherine M. Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, New York, 1992.

A társadalmi dráma elmélete hazánkra alkalmazva

Magyarországon húsz évvel ezelőtt szabad utat kaptak az intézmények, így a vallási közösségek is, valamint szabad lett a nyilvánosság. A gazdasági és politikai élet mellett a vallási területen is áttekinthetetlen pezsgés indult meg, amelynek mozgatórugói között nemcsak a fantáziák és az érdekek színes forgataga található, hanem évtizedes mély ellentétek is, melyeket a történelem nem engedett feldolgozni. Trianon, Horthy-korszak, kommunista hatalomátvétel, 1956, rendszerváltás — olyan traumák, melyeknek elsősorban nem formális adatai várnak tisztázásra, hanem értelmük, jelentőségük, a társadalmi emlékezet szentélyében elfoglalt státusuk. A kereszténység számára ez a pezsgés az egyházi ügynökök kapcsán kialakult vitában figyelhető meg.

III. Civil vallás

A 20 esztendővel ezelőtt gyorsan lezajlott, ám bizonyos értelemben egészen máig be nem fejeződött társadalmi fordulat után kialakult viszonyrendszer többek között az elé a kihívás elé állította a felelősöket, politikusokat, tudósokat, értelmiségieket és a médiát is, hogy mi lesz az a szimbolikus összetartó erő, amely a társadalmat egyben

tartja. Nem egyformaságban, amilyené a diktatúrák igyekeztek kovácsolni, több, szerencsére inkább kevesebb sikerrel. Társadalomtudományi értelemben a társadalom egysége funkcionális működőképességet jelent — csupán, bár Magyarországon joggal vetik fel, hogy ez a kevés is a nagy és alig elérhetőnek látszó célok közé tartozik. Ám az ilyen egység is, amelyben a társadalom tagjai és intézményei legalább a legalapvetőbb értékek és célok fontosságában egyetértenek, még ha ezekről a nézetek és érdekek pluralitásában folyamatos vita is folyik. De a legalapvetőbb emberi és társadalmi kérdésekkel kapcsolatos valamilyen fokú egység nélkül fennmarad az a kaotikus és alig kezelhető helyzet, amit a már fentebb is idézett Tomka Miklós (Durkheim elméletét alkalmazva) joggal „anómiának”, az orientációs normák hiányának nevezett.

A nemzeti, nemzeti eszmerendszer

Az ilyen alapvető normák képviselése hagyományosan a vallás, illetve az egyházak feladata. Európában elsősorban a kereszténység és a keresztény egyházak garantálták az emberi szabályozás mögötti metafizikai vonatkoztatási rendszereket, és sok száz éven keresztül gondoskodtak is arról, hogy a társadalomban, kiemelten az oktatási intézmények által e normák mentén folyjék a szocializáció. Sokan gondolják ma úgy, hogy a modern társadalmakban a vallástalanság és a vallási pluralizmus korszakában — különösen a kelet-közép-európai régióban — ezen az anómiás helyzeten a nemzeti identitás erősítése segíthet. Amire a szekularizáció miatt a vallás már nem lehet képes, arra a nemzeteszme alkalmas lehet. A rendszerváltást követően ezekben a társadalmakban nagy erővel tört fel a nemzeti büszkeség helyreállításának a vágya, és a nacionalista retorikákkal komoly társadalmi erők mozgósíthatók Horvátországtól Szlovákián át Lengyelorszáig — nem is beszélve az ortodox többségű balkáni vagy kelet-európai országokról. A nemzeti, nemzeti eszmerendszernek is megvan a maga szimbolikája, rítusai, hősei, szent szövegei — melyeket a valláskutatók vallási jellegűnek tekintenek, s a hagyományos értelemben vett vallásoktól megkülönböztetve, de azokkal semmiképpen nem szembeállítva, egyfajta meta-vallásként „civil vallás”-nak neveznek.

A civil vallás fő elemei

A civil vallás Robert Bellah⁵ elgondolásában (amely inkább támaszkodik Durkheimra, Parsonsra, mint Rousseau-ra) a társadalmat összetartó szimbolikus hivatkozási rendszer, melynek fő elemei a következők. Az első a valamely — ténylegesen nem körvonalazható — isteni létbe vetett általános hit, amely távolról a protestáns *fides fiducialis*ra emlékeztet, vagyis olyan hitfelfogásra, amelynek lényege — szemben a hittartalmak intellektuális elfogadásával — az istenségbe vetett általános bizalom érzete. A másik lényeges eleme a civil vallásnak az olyan átfogó szimbólumrendszer, amely a társadalomhoz való kötődést lehetővé teszi. Bellah szavaival élve: az amerikai nemzetre vonatkozó szent hitek intézményesült gyűjteménye. Ezekhez a nemzeti szentségekhez tartoznak a nemzet történetének és a bibliai Izrael történetének párhuzamai, az amerikai elnök hatalmá-

⁵Vö. Robert N. Bellah: *Civil Religion in America*. Daedalus, 1967, 96:1–21.; Robert N. Bellah: *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Seabury Press, New York, 1975.

„Nemzet-vallás”

nak részben isteni eredete, a tízparancsolat általánosan követező érvénye, végül az amerikai nép egyetemes küldetése, hogy a szabadság terjesztője és őrzője legyen úgymond „a föld végső határáig”.

A civil vallás elmélete éppen a nemzeteszme konkrét társadalom fölé emelése révén, vagyis azáltal, hogy belőle egy meta-eszmét, átvitt értelemben vallási eszmét alkotott, nemcsak Amerikára érvényes, hanem bármely más társadalom változásainak leírására is. Mindenütt, ahol a társadalmi kohéziót és integritást valamely eszme révén próbálja biztosítani a fennálló hatalom, illetve ahol az általános társadalmi diskurzusban ilyen eszmékre történik rendszeres hivatkozás, ott a civil vallás elmélete az egyik megfelelő keret a jelenségek értelmezésére. Minthogy a civil vallás „dogmatikája” nagyon alacsony szintű, ezért alkalmas (lehet) arra, hogy az adott társadalom nagyobb és kisebb vallásai ne versenytársat lássanak benne, hanem az általuk is többé-kevésbé vallott alapértékek és legfontosabb közös célok szimbolikus rendszerét. Ugyanezért a társadalom nem hívó tagjai és szervezeti sem érezhetik, hogy valamely meghatározott vallás vagy vallási közösség bekebelezi őket, hiszen ez a „nemzet-vallás” civil.

A civil vallás térségünkben

Magyarországban és más kelet-közép-európai országban is az elmúlt két évtizedben különböző hullámokban felerősödött, majd alábbhagyott a politika civil vallási irányú aktivitása. Azok a „szentségek” azonban, melyek 1990-ben még alkalmasak lettek volna a nemzet integritását kifejezni, illetve megőrizni, egyhamar politikai csatározások eszközeivé váltak, és elvesztették ebbéli képességeiket. Maga a nemzet-fogalom is a 70-es évektől a második nyilvánosság legkülönbözőbb körei és prófétái számára közös szentség volt, a rendszerváltás után egyhamar a megosztás szignifikátumává vált. Amint Lengyelországban vagy Szlovákiában a katolicizmus, Franciaországban a laicitás betölti a civil vallás integratív szerepét, a mi kulturális régióink számos országában, így hazánkban is az összes ilyen jellegű szimbólum és fogalom civil vallási értelemben deszakralizálódott. A legalapvetőbb társadalmi konszenzust lehetővé tévő „civil vallás” elemeinek megtalálása és alkalmazása igen nagy feladat, s pillanatnyilag nem látni még, hogy mikorra és milyen eredménnyel kecsegtet. A civil vallás logikája pedig arra figyelmeztet, hogy elsősorban a funkcionalitás mentén kell róla gondolkodni, és az ugyan elengedhetetlenül szükséges szubsztanciális tartalmak szintjét alacsonyan kell tartani.⁶

⁶Lásd még Grace Davie: *Global Civil Religion: A European Perspective*. *Sociology of Religion*, 2001, 62:455–473.

IV. Üres jelölő

A társadalom integrációja és kohéziójának fenntartása rendkívül összetett folyamatok során történik. Az elmúlt 20 esztendő a térség országai számára számos egyéb alapvető újdonság mellett azt a feladatot is kiróta, hogy a nyilvánosság robbanásával megbirkózzék. A cenzúra fokozatos eltűnése után a globális média jelenléte és mindent átható ereje jelenti az egyik legnagyobb kihívást. A társadalmi felelősség vállalása és a legátfogóbb értelemben vett hatalom gyakorlása voltaképpen nem más, mint rendkívül sokrétű kommunikációs folyamat, melyet a kommunikációtudomány diskurzusnak

⁷Vö. Ernesto Laclau –
Chantal Mouffe:
*Hegemonie und radikale
Demokratie zur
Dekonstruktion des
Marxismus*. Passagen
Verlag, Wien, 1991.;
Ernesto Laclau:
*Emanzipation und
Differenz*. Turia + Kant,
Wien, 2007.

Társadalmi mező és politikai diskurzus

A vallással kapcsolatos társadalmi diskurzus

nevez. A társadalmi diskurzus klasszikus elméletének megalapozói többek között Habermas és Luhmann. A kritikai diskurzuselmélet legjelentősebb szerzői közé pedig, amely kifejezetten a fogalmak és a hegemonia közötti összefüggéseket dolgozza ki, Ernesto Laclau és Chantal Mouffe tartozik.⁷ Elméletük egyik központi eleme, amely részletesebb kifejtést is érdemel, az „üres jelölő”.

A fogalom a szemiotikából származik. Míg Saussure vagy a korai Wittgenstein és az őket követő szerzők a jelölő (szignifikáns) és a jelölt (szignifikátum) között megbonthatatlan egységet tételtek, különösen a posztmodern nyelvészek laza vagy egyenesen semmilyen kapcsolatot nem látnak szükségesnek, hiszen ugyanazon a fogalmon számos tartalom érthető. A hangsúly tehát áttevéődik a jelölőre. Az „üres” vagy „lebegő” jelölőt úgy határozhatjuk meg, mint tartalom nélküli vagy nagyon bizonytalan tartalmú, még nem létező szignifikátum — szimbolikusan fogalmazva: kör középpont nélkül.

A diskurzuselméletben a társadalmi mező saját mivoltának megfelelően mindig nyitott, s a politikai törekvések arra irányulnak, hogy kitöltsék ezt a kínálkozó teret. A létező társadalmak egyikében sem találkozhattunk befejezett, lezárt társadalmi dimenzióval, ugyanakkor folytonosan megfigyelhető a lezárásra, beteljesítésre való törekvés, s a befejezettség ígéretes képei a politikai diskurzus szerves alkotóelemei. Ebben a folyamatban játszanak szerepet az üres jelölők. A politikai diskurzus egyedül az ilyen üres jelölők mint csomópontok mentén tagolódik, másképpen nem is lenne lehetséges. Ezeknek a csomópontoknak, tengelyeknek, fókuszpontoknak lényegi jellegzetessége, mivoltához tartozó jellemzője maga az üresség, mert egyébként nem lennének képesek betölteni a jelöléshez, szignifikációhoz szükséges szerepüket, ami nem más, mint a hegemonia kialakításának lehetővé tétele.

Ahhoz, hogy valamely ideológia, politikai nézet hegemonná válhasson, szükség van közös politikai identitás megteremtésére az egymástól eltérő identitású és érdekrendszerrel rendelkező társadalmi szereplők között. A hegemon ideológia oly módon képes a különféle társadalmi szereplőket mégis közös azonossági viszonyba vonni, hogy határvonalat húz, amely révén a sokféleséget dichotómá egyszerűsíti. Ez a határvonal az üres jelölő segítségével húzható meg. Hiszen a szereplők nem a határvonallal foglalkoznak, hanem a kettéosztott politikai mező egymással ellentétes tartalmaival. Az üres jelölő tehát olyan eszköze a diskurzusnak, amely révén az átmeneti hegemoniák kialakulhatnak, s amely körül egy új diskurzus mentén értelmezhetik magukat a politikai mező szereplői.

Laclau és Mouffe „üres jelölő” fogalma alkalmazható a vallással kapcsolatos társadalmi diskurzusra. Ha a vallás az üres jelölő szerepét játssza, akkor a fogalomnak üresnek kell lennie, kellően nem meghatározottnak, fluidnak és általánosnak. Tehát semmiképpen nem lehet valamely konkrét vallási hagyomány ebben a diskurzív státusban, s nem lehet egy bizonyos típusú vallásosság sem. A nem meghatározott tartalmú vallás abban az esetben játszhatja az üres je-

lő szerepét, amennyiben a társadalom tagjai és csoportjai önmeghatározásukat úgy artikulálják, hogy a vallásról való saját elképzelésüket s az ahhoz való viszonyukat meghatározzák. Amennyiben a társadalmi folyamatok során tetten érhető olyan momentum vagy időszak, amely során a társadalom heterogén szereplői a vallásra való hivatkozással artikulálják identitásukat, akkor abban a diskurzusban a vallás az üres jelölő szerepét játssza.

Viták és hiteltelenítés

E diskurzus-elméleti felvetés jó alkalmat szolgáltat arra, hogy a vallással kapcsolatos társadalmi vitákat értelmezzük. Térségünkben a vallásról való nyilvános beszéd gyakorisága a parlamenti választásokat megelőző időszakban általában felerősödik, majd az önkormányzati választásokat követően gyengül. A vallással kapcsolat általános társadalmi tudáskészlet meglehetősen alacsony fokú, ugyanakkor a vallás alkalmas eszköznek bizonyul arra, hogy a vele kapcsolatos állásfoglalások révén a különböző kultúrák, személyiségek, politikai erők saját magukat kifejezzék. Már a 90-es évek elejétől megfigyelhetők ilyen diskurzusesemények, mint az állítólagos „kötelező hitoktatás” bevezetésével vagy a Dabas-Sári iskolával kapcsolatos viták. A vallás, valamint a vallások különböző intézményei és tanítási elemei az esetek többségében a társadalmi vitában nem tartalmuknak megfelelő módon szerepelnek, hanem a politikai dezavuaáció és hiteltelenítés eszközeként. A vallással kapcsolatos beszéd a politikai érdekérvényesítés egyik eszköze.

Diskurzus folytatása

A négy bemutatott elmélet egyike sem tartalmaz valamilyen konkrét üzenetet, amelyre támaszkodva más elméletekkel vagy értelmezésekkel szemben biztos bástya lenne építhető. Sőt éppen azért értékes és érdemes ezekkel és más továbbiakkal megismerkedni, mert a sokszínű társadalmi valóság és benne a vallás dimenziója sokféle értelmezésre ad lehetőséget, s ezek mindegyike megmutathat valamit abból, ami a térség kulturális és politikai élettere, s amelynek megértéséhez és működtetéséhez minden itt élőknek, s talán nem csak azoknak köze van. Az elméletek fenti felvillantása alkalmazásukhoz természetesen nem ad elég ismeretanyagot. De arra talán elég, hogy bemutassa a kortárs vallási folyamatok iránt érdeklődők számára, milyen tudásokra van szükség ahhoz, hogy ezekről a folyamatokról árnyaltan és megalapozott felelősséggel gondolkodjanak, s akiknek ez tiszte, nyilatkozzanak.

A fenti társadalomelméleti körképet a hermeneutikára való hivatkozással kezdtem, záróköként is álljon itt egy ebből a gondolatkörből származó idézet: „A kortárs metafizika utáni gondolkodásban mind egyértelműbbé válik, hogy egy-egy kijelentés igazsága nem azon múlik, hogy megfelel-e a tárgynak, amiről szól. Sőt, amikor megfeleléről beszélünk, olyan kijelentésekre támaszkodunk, melyek bizonyos paradigmák által meghatározott diskurzusban nyertek értelmet, s melyek igazsága elsősorban abban áll, hogy valamely közösség igaznak tartja őket.”⁸

⁸Richard Rorty – Gianni Vattimo: *Die Zukunft der Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, 62.