

Hatos Pál

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS A VALLÁS GLOBÁLIS VALÓSÁGA

„A 18. századi filozófusok igen egyszerűen magyarázták a hit fokozatos gyengülését. A vallásos buzgalom, mondták, annál jobban csillapodik, minél jobban nő a szabadság és a felvilágosodás. Bosszantó, hogy a tények cseppet sem vágnak egybe az elmélettel” – írta Alexis de Tocqueville az 1830 évek közepén,¹ azonban a társadalomtudományokat és a történetírást mégis inkább a szekularizáció elmélete hódította meg.

A szekularizációs elmélet hosszan tartó vonzereje persze nem annyira a felvilágosodás ateista vagy deisztikus gondolkodóinak műveiben, hanem olyan 19–20. századi társadalomtudósok életművében gyökerezik, mint Marx, Durkheim és Weber. Marx már az 1840-es évek elején, a Bruno Baurerrel folytatott vita során arra a következtetésre jutott, hogy a társadalmi-politikai átalakulásért folytatott küzdelem révén a vallás automatikusan elveszti befolyását, ha megszűnik az az állami-társadalmi rend, amelynek mint ideológia kifejezője.² Emil Durkheim vele szemben nem tagadta a vallás valóságát, sőt a premodern társadalmakban a társadalmi kohézió konstitutív elemének tartotta.³ A szekularizáció az ő munkássága nyomán lett azonos az ellenfogalomként meghatározott szakralitás egyre zsugorodó befolyásával a modern társadalmakban. Durkheim szerint az utóbbi térvészése – a szintén általa először megfogalmazott – társadalmi differenciálódás révén megy végbe. Max Weber és nyomában Ernst Troeltsch történeti távlatot adtak a születő vallásszociológiának, amelynek vezérgondolata, hogy a modern nyugati társadalmak születése és kifejlődése a világ „elvarázstalanítása” révén megy végbe.⁴

Bármennyire is különböztek Marx, Durkheim és Weber vizsgálatainak szándékai és céljai (hadd utaljunk például a marxi forradalmi eszkatológia és a weberi értéksemleges tudományosság között húzódó szakadékra), mindannyiuknak közös, a felvilágosodástól örökölt előfeltevése a szekularizáció normatív tézisének megfogalmazása, a vallás térvészésének, illetve eltűnésének szükségszerűként való tételezése.

¹ Alexis de TOCQUEVILLE: *Az amerikai demokrácia*, ford. Ádám Péter, Frémer Jusztina, Kiss Zsuzsa, Martonyi Éva, Európa, Budapest, 1993, 425.

² Lásd különösen az 1844-ben publikált *A hegeli jogfilozófia kritikájához* (Kossuth, Budapest, 1955), majd a két évvel később született *Német ideológia* címűeket. Vö. Owen CHADWICK: *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge UP, Cambridge, 1975, 54–60.

³ Émile DURKHEIM: *A vallási élet elemi formái*, L'Harmattan, Budapest, 2005.

⁴ Weber újraértékeléséhez lásd Weber's „Protestant Ethik”: *Origins, Evidence, Contexts*, szerk. Harmut Lehmann – Günther Roth, Cambridge UP, New York, 1994.

Nem jelentéktelen a különbség viszont abban, hogy a tézis normatív jellege milyen különböző funkciókat töltött be a tudományos gondolkodásban, amelynek orientációi maguk is mögöttes vagy éppen határozott ideológiai-filozófiai elvárások függvényében módosultak.⁵ A felvilágosodás a civilizáció fokmérőjének, a 19. századi liberális valláskritika pedig a társadalmi haladás előfeltételének tekintette a vallásos gondolkodástól való elszakadást. A 20. század második felét meghatározó társadalomtudományi gondolkodás viszont a vallásosság hanyatlását a társadalmi modernizáció elkerülhetetlen következményeként írta le. A posztweberiánus vallásszociológia az előrehaladó társadalmi differenciáció következményének tartotta a szekularizációt. A folyamat során egyre csökken azon társadalmi szférák száma, ahol a vallás befolyással bír, s a technológia és a tudás területén megállíthatatlanul előrehaladó specializáció egyre több területről szorítja ki a vallásos eszméket és intézményeiket. Nemcsak a teológiát váltja fel a tudományos megismerés dominanciája, hanem a növekvő pluralizmus relativizálja a vallások által megszabott erkölcsi rendszereket is, amelyek maguk is egyre inkább választható magatartásmintává lesznek. A vallás tehát a privátum szférájába szorul vissza.⁶

A keresztény egyházak sokat dokumentált látványos európai térvesztése az 1960-as évek közepétől sokak számára igazolni látszott a tétel helyességét, s számos történész próbálta a modern nyugati társadalmak koherens történelmi folyamatként felfogott szekularizációjának kiindulópontját meghatározni egy hosszútávú történelmi narratíva keretében. A magyarázatok többsége egybevág abból a szempontból, hogy a szekularizációt a modernitást meghatározó/formáló/kísérő, de mindenképp visszafordíthatatlan folyamatként kezeli, a folyamat kiterjedtsége és periodizációja azonban már sok eltérő koncepció megfogalmazásához vezetett.

Miközben a történeti irodalom és a közvélekedés meglehetősen kritikátlanul, szinte alaptételként fogadta el a fentebb leírt nézeteket (függetlenül attól, hogy örülte neki vagy éppen bánkódott miatta), az 1990-es évek óta egyre több, mélyebb elemző erőfeszítés nélkül is nyilvánvaló tapasztalat szól a szekularizáció tézise ellen. A szovjet birodalom felbomlása után bekövetkező kelet-európai vallásos-nemzeti reneszánsz, az amerikai társadalom továbbélő, sőt megerősödő vallásos választásai a politika területén, az iszlám hódító jelenléte nemcsak a Közel-Keleten és Ázsiá-

⁵ Hans KIPPENBERG: *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton UP, Princeton, 2002, 1–23.

⁶ Lásd Thomas LUCKMANN: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg, 1967; Bryan WILSON: *Religion in Secular Society*, London, 1966; Peter L. Berger: *The Social Reality of Religion*, Faber & Faber, London – New York, 1969. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy a szekularizáció hatvanas–hetvenes évekbeli fentebb idézett mainstream magyarázatai nem nélkülözték a vallásos elkötelezettséget. Közös jellemzőjük azonban, hogy a vallásos élmény fölértékelése az egyházas, intézményes vallásosság bírálatával társult. A vonulat kritikus hazai értékeléséhez: MOLNÁR Atila: *A tudatreformáció és a vallásszociológia elvárászlása*, Valóság 1995/8., 1–17.

ban, hanem a Nyugat-Európában, a muszlim országokból bevándorolt közösségek második-harmadik nemzedékénél is, illetve az előzőeknél sokkal kevésbé elemzett, mert jóval kevésbé politizálódott pünkösdistá mozgalmak sikerei – mind-mind megannyi figyelmeztetés a vallásos tényező számbavételére és a szekularizációs tézis felülvizsgálatára.

A válaszkísérletek nem is hiányoznak. A mainstream szociológia először az egyháziasság rovására terjedő spiritualitásban lelte meg a kiegészítő magyarázatot, s nyomukban nem egy közép-európai elemző is a történelmi egyházak befolyásának romjain tenyésző új vallási mozgalmak terjedését prognosztizálta az 1990-es években.⁷ A folyamat egyszerre tűnt elkerülhetetlennek és kíváncsnak, főként, mert a vallás és az egyházak befolyásának komor háttereként a posztkommunista korszak véres etnikai-vallási konfliktusai szolgáltak, sötétén ellenpontozva a vasfüggöny leomlása utáni liberális fordulatba vetett reményeket. A kortárs szorongások és vágyakozások szemszögéből a vallási ébredés – különösen ha a nemzeti-etnikai identitások újrafogalmazásával vagy az ebből eredő konfliktusokkal kapcsolódott össze – a modernizációval szembeni utóvédharcnak vagy a modernizáció következményeivel szembeni frusztráció kifejeződésének látszott. Regresszióknak, ami azonban csak ideiglenesen tudja a történelem menetét fékezni, végül – a demokrácia, a jólét és az emberi jogok ígéretével szemben elkerülhetetlenül kudarcra ítéltetett.

A vallásosság terjedése és közéleti befolyása azonban, rációval minden, a történelem végét jelző liberális reményre, inkább kiteljesedőben van. Vannak, akik ezért „új hidegháborúhoz” hasonlítják a vallásos-nemzeti reneszánszt, mások szerint a vallásos mozgalmak globális előretörése – függetlenül attól, hogy az a világ melyik részén megy végbe – „a politikai közösség alapjainak reszakralizációjára irányuló, újjáéledő törekvésekről szól”.⁸

Valójában nem nehéz amellet érveket találni, hogy mindezek a magyarázatok valójában a felvilágosodás egyfajta – bár még mindig hatalmas befolyással bíró – hagyományának kifejeződése, ugyanakkor ezek az értelmezések egyre erőteljesebbül igyekeznek megfelelni a felvilágosodás legsajátosabb, legnagyobb becsben tartott örökségének, az egyetemes érvényesség igényének. Úgy tűnik, hogy a globalizáció konfliktusos pluralizmusában a nyugati akadémiai és médiaestablishment egyre nehezebben talál saját igényeihez mért intellektuális válaszokat az „idők jeleire”, s helyette hajdani tündöklésének emlékezetébe kapaszkodik egyre nyilvánvalóbb konzervativizmussal. A poszt-

⁷ Lásd *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, szerk. Irena Borowik – Grzegorz Babinski, Nomos, Kraków, 1997.

⁸ Mark JURGENSMEYER: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1993. Az álláspont hazai közvetítői, a Buda Péter – Gábor György szerzőpáros nézeteinek összefoglalását lásd: *Új bor új tömlőben (?) Élet és Irodalom* 2005/2.

modern dekonstrukció ebben az értelemben a felvilágosodás hagyományának az eszményeitől elidegenedett valóságból való exodusát szimbolizálja.

A szekularizáció higgadtabb elemzői – nyilvánvaló nosztalgiáik ellenére – más- képp igyekeznek kilépni Nyugat-Európa kiüresedő templomainak árnyékairól. Arra hívják fel a figyelmet, mint tette azt nemrég magyarul is közölt írásában Peter L. Berger, hogy a közvélekedéssel ellentétben a vallásosság nem az „amerikai kivétel- lesség” részét képezi.⁹ Az igazi kivétel Európa, hiszen a valóságban nemcsak az Egyesült Államokra, de a világ minden részére jellemző a szenvedélyes vallási moz- galmak kirobbanása. Az európai világítás magyarázata, különösen Amerikával szembeállítva, a kortárs vallási helyzet vizsgálatának egyik legérdekesebb témája. Berger szerint az európai integráció vallási aspektusát legmegfelelőbben az „euroszekularizáció” fogalmával írhatjuk le. Ez a jelenti, hogy párhuzamosan az Európai Unió előrehaladó integrációjával az egyes országok kultúráinak vallásos is- mertetőjegyei is egyre inkább a világiasságba olvadnak bele. A világi kultúra jelen- sége, amely eredetileg a kontinens északi részére összpontosult, meglehetősen gyorsan terjed, újabb és újabb vallásokat nyelve magába. Az európai integráció egyet jelent az euroszekularizációba való feliratkozással az „európai csomag” többi részének elsajátítása mellett, s ezzel szemben csak az ortodox kultúrájú országok, mint Görögország tűnnek immunisnak.

Miért alakult mindez így? Berger arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyugat-európa- iak világi választásai, illetve az amerikaiak vallásos választásai ugyanabban a modernitás-élményben gyökereznek. A modernitás önmagában nem a világiasság katalizátora, hanem tulajdonképpen pluralizmushoz vezet. Márpedig mindkét val- lási térfelet a pluralizmus magyarázza. A modernizáció nem szükségszerűen ártal- mas a vallásra nézve. De ha úgy fogjuk fel, szükségszerűen kialakul a konfliktus. Ezt mutatja a francia laicité hagyománya, amely az öreg kontinens gondolkodási és közoktatási mintáit meghatározóan befolyásolta. A Franciaország két identitása kö- zötti küzdelmet – az egyik konzervatív és katolikus, a másik progresszív és antikle- rikális – több mint egy évszázados harc után az egyház és az állam szétválasztását ki- mondó 1905-ös törvénnyel ez utóbbi nyerte meg. A szétválasztás itt valami egészen mást jelentett, mint a „vallás intézményesítésének” tilalma az amerikai alkotmány- ban. A franciák, s nyomukban a kontinens véleményformáló írástudóinak túlnyo- mó többsége számára ez azt jelentette, hogy a köztársaság teljes mértékben mentes mindenfajta vallásos szimbolizmustól. Az amerikai felvilágosodás ettől valóban na-

⁹ Peter L. BERGER: *A vallás és a Nyugat*, Beszélő 2006. január (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-vallas-es-a-nyugat>).

gyon különbözött. Mivel nem volt felforgatandó ancien régime, nem volt államvallás, amely ellen tüntetni rohanhattak volna, a 18. századi Amerikában nem létezett az a felfogás sem, amely szerint a vallás és az értelem antagonisztikus viszonyban áll egymással. Így az amerikai felvilágosodás nem szolgálhatott a világiség legitimációjaként sem a társadalomban, sem az államban.

Berger téziseiből tehát levonható az a következtetés, hogy a modernitás immár több évszázados önértelmezése ahelyett, hogy emancipálódott volna tőle – minden fázisában szervesen összekapcsolódik a vallás kérdésével.¹⁰

A vallás mint gyakorlat és intézmény

A történelem régi lineáris fogalmát azonban nem csak a pluralizmus társadalmi gyakorlata feszíti szét. A vallásosság kétségtelenül történelmi jelenség. A vallásos hanyatlás koncepciója azért sem tartható, mert magában a vallásosság felfogásában, átélésének módjában is jelentős változások következtek be. Ahogy a szekuláris törekvések nem léteznek a >vallás< párhuzamos tételezése nélkül, a küzdelem hatalmi téren a vallásos hagyományok is újradefiniálják küldetésük lényegét. A felvilágosodás korszaka több új vallási mintát vajúdott ki magából, köztük az elkötelezett, aktív hívő eszményképét.¹¹ Ez kétségtelenül előmozdította a vallásgyakorlás bizonyos keresztény egyházakra hosszú ideig jellemző formáinak visszaszorulását, miközben a megmaradt hívők aktívabbak lettek, s cselekedeteik és identitásuk fokozottabb vallásos orientációja a szakralitás felé élesebb, láthatóbb választóvonalat húzott a vallásos és nem vallásos élet közé. Jellemző példaként kínálkozik a magánélet vallásosságát, az intenzívebb, de intímabb kegyességi formákat előnyben részesítő pietizmus hozzájárulása az északnémet területeken a lélektelen és formális vallásosság megnyilvánulásának tartott templombjárás visszaszorulásához, már a 18. század közepétől.¹²

De a vallásosság struktúráinak teljesebb számbavételekor nem csak az individuális vallásgyakorlat sokváltozós módosulásaira kell odafigyelni. A vallás intézményes befolyása, ahogy Tocqueville írásai már 19. században felhívták rá a figyelmet, nem csak az állam és az egyház viszonyának értelmezésekor releváns. Az ír katolikus bevándorlók 19. századi vagy kelet-európaiak 20. század eleji sikeres amerikai integ-

¹⁰ Trutz RENDORF: "Örök érvényű tartalmak történetileg változó formában". Bevezetés a kereszténység lényegéhez = Adolf HARNACK: *A kereszténység lényege*, Osiris, Budapest, 2000, 8.

¹¹ Lucian HÖLSCHER: *Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century, An interpretative model = European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, szerk. Hugh McLeod, London – New York, 1995, 273.

¹² Lucian HÖLSCHER: *Säkularisierungsprozesse* = Hans-Jürgen PÜHLE: *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*, Göttingen, 1991, 238–258.

rációja az egyházakba mint szociális intézményekbe vetett bizalomnak köszönhető.¹³ Az elmúlt évtizedek karizmatikus-pünkösdisták térhódítása Latin-Amerikában a bennszülött kisebbségi identitás megerősödésének hatékony eszköze volt a kulturális elit dominanciájával szemben. A felsoroltak egyben annak is illusztrációjául szolgálnak, hogy a vallásos mozgalmak ezekben az esetekben miként használják ki vagy teremtik meg a pluralisztikus és önkéntes szövetkezésein alapuló, sok esetben transznacionális intézményes formákat.¹⁴

A vallásos nyelv sajátosságai

Végül a társadalomtudomány és az esztétörténeti kutatás számára egyaránt legigéretesebb kérdésfeltevés arra vonatkozik, hogy milyen módon biztosított és biztosít a vallásosság közös nyelvet a különböző társadalmi, kulturális, művészi szándékok, törekvések és szükségletek kifejezésére.¹⁵ Ennek a megközelítésnek kiváló terepül szolgálhatnak a nacionalizmus-kutatások. A történészek jó része úgy tartja, hogy a nemzet születése elválaszthatatlan a nacionalizmus eszmerendszerétől, a nemzet mint „elképzelt közösség” tudott egyedül úrrá lenni a modernitás okozta káoszban.¹⁶ A kérdés persze az, ha a nemzet tagjai nem hallják és nem is látják egymást, miért él mégis oly valóságosan bennük az összetartozás, a közösség képe, ahogy azt Anderson is elismeri? Honnan támad a közös kép, ha a közösség tagjai jórészt nem is ismerik, mert nem is ismerhetik egymást? Okkal lehet érvelni amellett, mint teszi azt Anthony D. Smith nemrégiben megjelent könyvében, hogy a nemzetek és a nemzeti identitás makacs jelenvalóságának rejtélye viszont csak a kultúra mélyben jelenlevő erői, közelebbről a vallás segítségével válaszolható meg.¹⁷ A nemzeti közösség érzése, a közös haza földje, a közös történelem, a közös sors és jövőendő metaforái által meghatározott nemzeti tudatot leginkább az Őszövetség kulcsjelképeinek, a választott nép, a szent föld (az ígéret illetve az ősök földje), az aranykor, valamint a hősi áldozatot leíró nyelv ruhazza fel sokrétű jelentéseivel.

Ebben a tekintetben különösen nagy jelentőségűek David Martin harmincöt év elteltével újrafogalmazott szekularizáció-elméletének a kereszténység nyelvezetére vo-

¹³ Reinhold NIEBUHR: *Pius and secular America*, Augustus Kelley Publishers, Fairfield, 1977², 10–11.

¹⁴ David MARTIN: *The World Their Parish. Pentecostalism as Cultural Revolution and Global Option*, Blackwell, Oxford, 2001. Ugyanez a funkcionális magyarázat azt is segít megérteni, hogy egyes várakozásokkal szemben miért maradt ezeknek a mozgalmaknak a sikere meglehetősen korlátozott Közép-Európában.

¹⁵ Hugh MCLEOD: *Secularization in Western Europe, 1848–1914*, Macmillan, London, 13 skk.

¹⁶ Benedict ANDERSON: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1991², 1–12.

¹⁷ Anthony D. SMITH: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford UP, Oxford – New York, 2003. Magyar ismertetését lásd HATOS Pál: *Választott népek. A nemzetvallásról és a nemzeti identitás „szent alapjairól”*, Valóság 2005/9., 13–21.

natkozó megállapításai.¹⁸ Martin szerint teológiai és vallásszociológia dialektikus viszonyban áll egymással, ahogy a keresztény teológia alaptémái, az agónia, a halál és a feltámadás eredeti társadalmi tapasztalatok narrativizálásai.¹⁹ A keresztény elbeszélés eseménysora azonban a liturgia felidéző egyidejűségében alkalomról alkalomra a hit „tegnap és ma és mindörökké” ugyanazon drámájában jelenik meg. A keresztény nyelv és szimbólumvilág tehát elsődlegesen nem informatív, állítja Martin, inkább performatív jellegű, s újra és újra a legyőzetés és a feltámadás, a szenvedés és a dicsőség, a leölt bárány és a Jó Pásztor ellentétpárjai által kifejezett paradoxonokat ismétli meg. Ezek a paradoxonok közvetlenül utalnak kereszténység világgal szembeni egyszerű elfogadó és elutasító viszonyára.²⁰ A világgal szembeni magatartásnak ez a feszültsége határozza meg Martin szerint a kereszténység évezredes történetében egymásra következő felvilágosodásokat, az ezekből való visszatéréseket. A világ megszentelésére vonatkozó nagyszabású vallásos kísérletek, mint a trón és az oltár szövetségét megalapozó konstantinusi fordulat, miként a reformáció illetve a pietizmus mozgalmi mind-mind racionalizálták és végső soron szekularizálták a hitletéteményt, ugyanakkor a megváltás drámáját hordozó hit nyelve továbbra is fenntartotta a lehetőséget a hatalmi kontextusból és a politikai kompromisszumokból való exodusra.²¹ Ezek a kivonulások azonban hiába hoztak maguk is szekularizációt. Egy nyugati ateista mindig keresztény ateista marad. A befogadás és a politikai erőszak ártatlan áldozataival való szolidaritás is a kereszténység nyelvi repertoárjának a változatokból is tisztán felismerhető darabjai maradnak. Éppen ezért redukálhatatlan a tudományos megértés szintjére a keresztény hitletétemény. A demitolgizáló megközelítés igazából egy olyan modern mítosz, amely a vallásos nyelv *tam antiqua tam nova*, egyszerre örök és új jellegének meg nem értéséből fakad. A hit példái pedig mindig a partikulárisból származnak. Ezért ezt a nyelvet újra és újra birtokba lehet venni, de persze a birtokbavétel jellege nem független a kiváltó társadalmi kontextus jelentésétől.²²

S talán annak megértését is a kereszténység nyelvezetének az absztrakciónak ellenálló, sokrétűségében is mindig valamilyen konkrét jelentésben megmutatkozó mi-voltában kell keresnünk, hogy miért nem lehet a szekularizáció modern mítoszával szembeni vallásos alternatívákat hasonlóan koherens, de végletesen leegyszerűsítő – s a társadalmi tapasztalatnak folyamatosan ellentmondó modellbe foglalni.

¹⁸ David MARTIN: *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Ashgate, Aldershot, 2005.

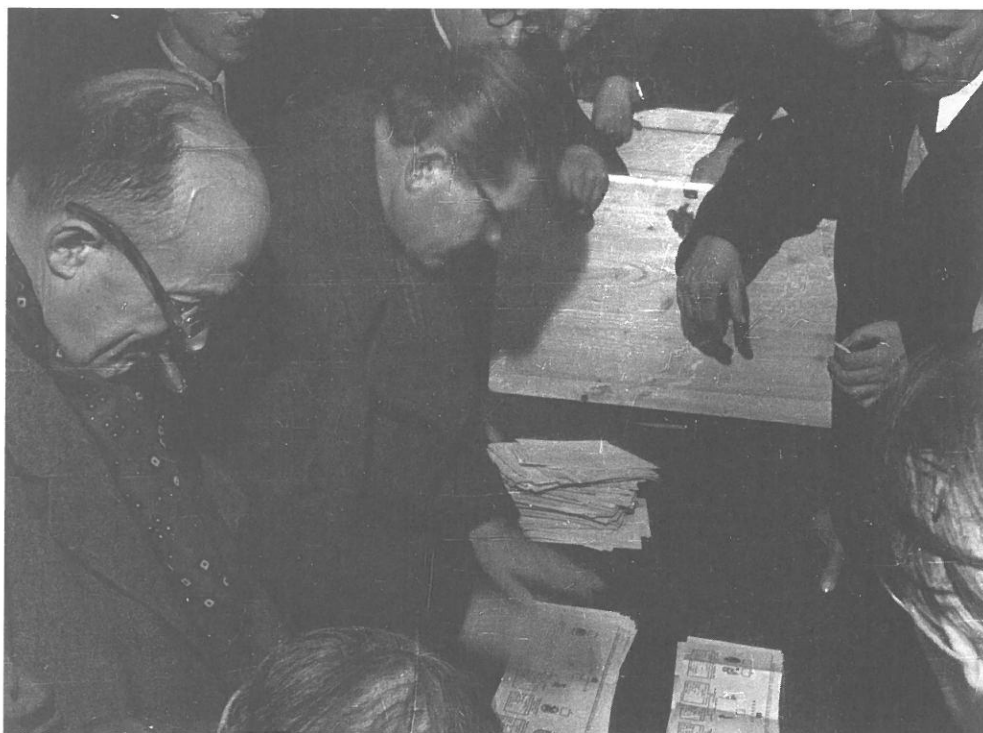
¹⁹ *Uo.*, 7–8, 183–184.

²⁰ *Uo.*, 12.

²¹ Ellentétben az iszlámmal, amelynek politizációja sokkal kevésbé problematikus, ezért kevésbé hajlamos monasztikus kivonulásokat vagy alternatív kultúrákat generálni. Lásd *Uo.*, 105.

²² *Uo.*

Az eszmetörténet célja ugyanis valószínűleg nem a szekularizációs elméletet felváltó újabb általános elméletek kidolgozása kell hogy legyen, hanem inkább az elmúlt három és fél évszázad európai vallástörténetének a modernitás paradigmáját partikuláris jelenséggént kezelő újraolvasása. Ez pedig bizonyosan oldhatja a szociologikus szemléletmód normatív igényeiből állandóan újratermelődő ideológiai megkötöttségeket, valamint a lineáris szemléletmód nyomán mindig felbukkanó reménytelen dichotomizmust, amelyben a narratíva szerkezetéből is következően a modernitás egyeseknek a múlt meghaladásaként, míg másoknak a valaha volt egységes tradíciót felbomlasztó pathogeneziseként jelenik meg. A történelemben a vallás nyelve szerint semmi sem veszhet el örökre.



A szavazólapok számlálása az 1945-ös helyhatósági választásokon