

A vallásszociológia új útjai*



A magyar társadalom zöme számára a meglepetés erejével hatott, hogy 1989–1990 után hirtelen milyen sokan mondták magukat vallásosnak; hogy az egyházak intézményesen is részt kívántak venni az ország életében; hogy milyen konfliktusok alakultak ki az egyházi javak visszaadása, új intézmények létrehozása vagy a vallás tömegkommunikációs jelenléte körül. A zavarodott bizonytalanság maradandó, mert ez a vallás nem egészen azonos azzal, amit az idősebbek negyven-ötven évvel ezelőtt ismertek, s azzal sem azonos, ami a vallásüldözés évtizedeiben féltékenyen küszködött. Nem csak minket ért meglepetés. A 20. század vége felé a vallás a világ legkülönbözőbb pontjain hirtelenül váratlan szerepre tett szert. A Fülöp-szigeteken „rózsafüzes forradalom” állította meg a kivézényelt tankokat, és buktatta meg a diktátort. A gyilkos japán Aoun szekta viszont vallási diktatúrára tört. Latin-Amerikában a katolikus egyház szembefordult az oligarchia és katonai uralmával, és ezzel a demokratizálódás útját egyengette. Iránban viszont a mullahok zsarnoki teokráciát teremtettek. Kalkuttai Teréz anya világméretű szerzetesrendet teremtett a nyomorgók, a betegek és haldoklók segítésére, ugyanakkor sorra tűnnek fel olyan szekták, amelyek csoportos gyilkosságaikkal és öngyilkosságaikkal keltnek szenzációt. Egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy nem azonos a Kambodzsában halálba menetelők vallása és az iszlám fundamentalistáké, sőt akár egyetlen fejlett országon belül is számos, alapjában különböző típusa lehet a vallásosságnak.

A társadalomtudományokat még nem is olyan régen az a meggyőződés uralta, hogy a vallás ellentétes a modernizációval, régmúlt és túlhaladott kultúrformákból él, és valójában olyan, a társadalmi fejlődésből kimaradó rétegekre támaszkodó jelenség, amelynek létjogosultságát a történelem lassan felszámolja. Ugyanez a szemlélet a vallásszociológiát jobbik esetben az archeológia alá rendelte, rosszabb változatban pedig a szellemidézés és a gyermekmesék szintjére fokozta le. A vulgárisan értelmezett modernizációnak szükségszerű következménye lett volna mind a racionalizáció és a bürokratizálódás, mind pedig az átfogó érték- és eszmerendszerek eltűnése, a szekularizáció, az elvállaltalanodás, a vallás és az egyház nyilvános szerepének felszámolódása. Visszatekintve, szinte érthetetlen, hogy a „szekularizációs elmélet” (amelynek egyébként nem volt igazi elméleti megfogalmazása sem!) milyen sokáig hathatott evidenciaként.

Gyanút kellett volna ébresztenie annak, hogy ez a tudományos hipotézis eleve kisebb-nagyobb csalásokkal dolgozott. Az „elvállaltalanodást” egy olyan helyzethez mérte, amelyben, állítólag, mindenki vallásos volt, ahol a szellemi horizontot teljesen a vallás töltötte ki, ahol a hatalmi rendszer

* E tematikus válogatás fordításai – felsőoktatási segédanyagként – a Pedagógus Szakma Megújítása Projekt támogatásával készültek.

kulcsszereplője az egyház volt és így tovább. Ha pedig ma már nem így van, az, úgymond, a korábbihoz viszonyított változás jele. Csak hogy ilyen helyzet sohasem létezett. A falra festett mumus összezugorodását a vallás szerepvesztéseként értelmezték. A társadalomtörténet fellendülése alapjaiban rengette meg ezt a logikát, amikor kimutatta, hogy a vallásosság és az egyház az európai és amerikai fejlődés során korántsem volt olyan mindent uraló valóság, mint korábban feltételezték. Visszavisszatérő vallástalanságok, vallási felbuzdulások, felekezeti harcok és átmeneti békeidők váltogatták egymást az évszázadok során. A 19–20. század fordulójáról ismert széles körű, jól szervezett és egységes rendhez igazodó, egyházi irányítás alatt álló vallásosság mindenestre olyan egyszeri kivétel, amely sem a fejlődés csúcspontjának, sem mércéjének nem tekinthető (Delumeau 1977; Finke és Stark 1992; Gabriel és Kaufmann 1980; Le Bras 1976; Southern 1987).

Hasonló eredményre jutott a népi vallásosság kutatása: nem csak azt mutatta ki, hogy a népi vallásosság keverék, azaz a helyi és a hagyományos társadalom hiedelmeinek és gyakorlatának hivatalos és intézményesült elemekkel való ötvöződése. Ezen túl azt is bebizonyította, hogy az intézményes rendbe tagolódó egyháziasság, melyet manapság gyakran tekintenek mintának, általában csak szűk polgári és felső rétegek jellemzője volt, ami mellett sokféle egyéb vallási forma létezett és létezik mindmáig (Baumgartner 1979; Désilets és Laperrière 1976; Gurevics 1987; Vinatier 1981; Vrijhof és Waardenburg 1979).

Lehetséges, hogy a valláskutatás hagyta magát megtéveszteni az újkori egyházak és azok normatív elképzelései által: ők határozták meg, milyennek képzelik az „igazi” vallást, és ezt átvette a szociológia, sőt még a valláskritika is. Nyilvánvaló, hogy az egyházak teoretikusai és hivatali képviselői mindenféle „eretnokséggel” és „heterodoxiával” szemben védik saját vallás- és egyházdefiniójukat. Azt azonban nehéz belátni, hogy a leíró társadalomtudományoknak miért kellene ehhez igazodniuk. Pedig akarva, nem akarva ez történt. Amikor az összehasonlító vallástudomány, a vallástörténet, a valláslélektan és a vallásszociológia megteremtette a „szent”, az „általában vett vallás” vagy a „vallási lényeg” fogalmait (Colpe 1977; Durkheim 1968; James 1958; Waardenburg 1973), bizonytalan empirikus értékű művi fogalmakat gyártott. Ráadásul, az éppen rendelkezésére álló európai szemléletből és tapasztalati anyagból indult ki, és esetenként ezeket vetítette vissza korábbi kultúrára is. A vallástudomány sok ága már jó néhány évtizede túljutott ezen a fogalmi csapdán. A vallásfenomenológia és az összehasonlító vallástudomány nyilvánvalóvá tette a vallás formagazdagságát (van der Leeuw 1956; Eliade 1983). Ezt követően a vallás meghatározásának kérdése is egyre csábítóbb vállalkozássá vált (Nishitani 1982; Schiffrers és Schütte 1973; Vallet 1989; Wagner 1986; Whitehead 1985). A vallásszociológia csak lassabban indult el ezen, a vallás lehetséges sokféleségének elismerése felé vezető úton.

A negyvenes és ötvenes években volt a vallásszociológiának egy olyan ága, amely „vallásos szociológiának” nevezte magát (Bastide 1935; Boulard 1954; Labbens 1959; Laloux 1967). Nem csak az jellemezte, hogy alkalmazott és jellegzetes policy-előkészítő technika volt. Alighanem még jellemzőbb volt az, hogy az intézményesen rögzített egyházi fogalomrendszeren belül maradt. Számára az volt a vallás, a vallásgyakorlat, az egyház, a hithűség stb., amit az egyházi hatóság (vagy az egyházjog, vagy bármilyen más formális és hivatalos intézmény) éppen akkor annak minősített. Elvi, terminológiai probléma így nem merülhetett fel. Persze, mindez tudománynak sem igen volt nevezhető. A „vallásos szociológia” néhány évtizedes útkeresés után csendben kimúlt. Megmaradtak és meg-megújulnak viszont azok a fundamentalista törekvések, amelyek a vallási jelenségeket nem eredeti mivoltukban szeretnék kutatni, hanem arra akarják kényszeríteni őket, hogy valamilyen egyházi előírásrendszerhez igazodjanak. E törekvések kétségbe vonják az egyháziastól eltérő jelenségek vallási jellegét és a szociológusok jogát ahhoz, hogy ezeket a jelenségeket vallási jelenségekként értelmezzék. (Ha pedig mégis megteszik, nyilván öns érdek vezérli őket.) (Lásd Milbank 1990; Molnár 1995.) A szakma képviselői, természet-

sen, ezekben a törekvésekben a tudománytalanság, sőt a gondolat szabadsággal való szembenállás bizonyítékait látják (Ladrière és Luneau 1987; Towler 1984).

A dolognak van még egy pikantériája. Tény, hogy Európában az elmúlt néhány évtizedben az egyháziasság gyorsuló ütemben hanyatlott. De nem a vallásosság általában, hanem a szervezett keretekhez és előírásokhoz igazodó vallásosság (Ester, Halman és de Moor 1994; Riffault 1994; Zulehner és Denz 1993). Ha per definitionem csak hivatalos vallás létezik, akkor az „általános elvallástalanodás” empirikus bizonyítást nyert. Ez a – hamis – hit két társadalmi pozícióból látszik igaznak, és nyomában egy groteszk koalíció jön létre. Egyfelől a híveiket és befolyásukat vesztő egyházak emlegetik az elvallástalanodást. Másfelől a szekularizációs ideológiát a tapasztalatnál többre értékelő valláskritikusok állítják azt, hogy az „igazi” vallás visszaszorulóban van. Az érvelés azonban valójában védtelen. Az az itt alkalmazott kijelentés, hogy az egyháziasság lenne az „igazi” vallás, tudományos értelemben önkényes. Ennek megfelelően hanyatlása is csak önkényesen azonosítható a vallás válságával. Igaz viszont, hogy az egyházaknak (és Magyarországon a valláskritikus értelmiségieknek) meghatározó szerepe van abban, hogy a közvéleményben milyen vallásfogalom tűnik „igazinak” és jogosnak. Ezért az előbbi félreértés jó- vagy rossz-hiszeműen, de fenntartható.

Néhány évtizeddel ezelőtt némi hozzá nem értéssel még lehetett azt hinni, hogy a modernizációs folyamat háttérbe szorítja a végső soron majd eltünteteti a vallást. Az újabb tények ezt a hiedelmet mind a vallásosság fennmaradásának, mind a vallás és az egyház társadalmi szerepének vonatkozásában megtépták. A társadalomtudományoknak annál is inkább újra kell gondolniuk a vallással kapcsolatos koncepcióikat, fogalmaikat, megállapításaikat, mert az új tapasztalatok és fejlemények önmagukban is ellentmondásosak. A vallás társadalmi helyét leíró régi paradigmák elégtelenek.

(1) Változatlanul vannak viszonylag nagyon modern vagy gyorsan modernizálódó és ugyanakkor nagyon vallásos társadalmak, mint az USA, Kanada, Korea, Thaiföld stb. A modernizáció üteme vagy foka és a vallásosság között nemzetközi összehasonlításban aligha lehet szorosabb korrelációt találni. A hagyományos szociológiai felfogás azt tartja, hogy a modernitás szükségszerűen magával hozza a vallás szerepvesztését és az elvallástalanodást. Van azonban olyan iskola, amely szerint éppen a társadalom és a kultúra komplexitásának a modernitásból eredő növekedése teremt új vallási igényt és a vallásnak össztársadalmi funkciót (Höhn 1994; Luhman 1977). És van olyan felfogás, amely szerint hiba a vallás társadalmi relevanciáját funkciói alapján megítélni (Kaufmann 1989). Annyi bizonyos, hogy újragondolandóak a klasszikus modernizációs elméleteknek a vallást érintő és szekularizációt sugalló következtetései.

(2) A központosított egyházi intézmény elfogadottsága – legalábbis a zsidó–keresztény kultúra hatókörében – sok helyütt csökkent. A távozó tagok nagyobb része mindenféle egyháznak hátat fordított. De ugyanakkor sok új kis vallási mozgalom és intézmény keletkezett. A hagyományos egyháziasság hanyatlásával egy időben a régi nagy egyházakon belül elkezdtek szaporodni a vallási kisközösségek; a nagy egyházak versenytársaiként pedig terjedni kezdtek a neoprotestáns szekták, a nem európai eredetű vagy szinkretista új vallási mozgalmak, a kultuszok, a kvázivallási szervezetek, a tradicionális vallásfelfogással versenyző mágikus, sátánista, boszorkánykodó, ezoterikus és new-age-csoportok. Ennek a fejlődésnek legalább három eleme vár feltárára.

(a) Figyelemre méltó és további kutatást igénylő jelenség a vallás kiscsoportos (szektás? kultusz-kénti? mozgalmi? miliószerű?), mindenestre nem bürokratikus szerveződésű társadalmiasulása.

(b) Nem kevésbé fontos újdonság a vallási pluralizmus hallatlan megnövekedése mind a felekezetek számát, mind a kulturális pozíciók skálájának szélességét tekintve. Sőt egy-egy nagyobb egyházon belül is növekszik a sokféleség, felvetve a felekezeti identitás és az integráció kérdését (Mehlhausen 1995).

(c) A vallási pluralizmus különösképpen antimodernnek tűnő jelensége a fundamentalizmus, amelynek igen virulens változatai léteznek a keresztény nagy egyházakban éppúgy, mint a szektákban vagy a nem keresztény vallásokban. Mi a fundamentalizmus talaja? Hogyan befolyásolja a modernitással kapcsolatos felfogásunkat? Hogyan fér össze az alkalmanként nagyon is e világi és hazonelvű társadalmi magatartással? Milyen kihívást jelent a nem fundamentalista egyházak számára? A fundamentalizmus a tudás-, kultúr- és vallásszociológia számára önmagában is provokatív jelenség (Cohen 1990; Kepel 1991; Ladrière és Luneau 1987; Marty és Appleby 1991), az új vallási mozgalmakkal és új egyházakkal kapcsolatosan pedig még inkább az.

(3) Az intézmény krízisét az „odatartozás nélküli hit” jelszavával szokták jellemezni. Az egész nyugati világról elmondható, hogy a személyes vallásos meggyőződés, valamint az intézményi (egyházi) elköteleződés és szervezeti tagság egyre inkább függetlenedik egymástól. Hagyományos és nem hagyományos hit létezik az egyházakon, sőt mindennemű intézményi kereten kívül is. S megfordítva: az egyházhöz és szektához tartozásnak nemcsak hitbeli, intellektuális vagy emocionális, hanem egyéb motívumai is vannak, azaz létezik nem hívó (s még inkább: vallásában bizonytalan) egyházi és felekezeti azonosulás. Ez azt is magával hozza, hogy az intézmény elveszíti a vallás meghatározásának, ellenőrzésének és képviselésének monopóliumát (Davie 1994). Akkor viszont kérdésessé válik, hogy ki határozza meg egyáltalán, hogy mi a vallás, és ki tarthat igényt a vallás legitím társadalmi képviselőtére? Ez a kérdéskör nyilvánvalóan túlnyúlik a tudományos kereteken.

(4) A fejlett ipari társadalmakban egyre általánosabbá vált az „egyházon kívüli”, egyéni, „magánzó”, „maga módján”, „barkácsol” vallásosság, amelynek képviselője meríthet ugyan kultúrája – pontosabban minden, az ő számára hozzáférhető kultúra – vallási hagyományaiból, de vallásossága (hite és erkölce) tartalmát, kifejezési módját és mindennapi következményeit saját elképzelései szerint alakítja. A társadalmi (egyházi) kontroll tehát bizonyíthatóan gyengül. Ez azonban nem feltétlenül jár együtt a vallásosság visszaesésével, mert ez a folyamat a hívó meggyőződés személyesebbé válásának forrása is lehet. Az utóbbi évtizedekből már gazdag empirikus kutatási anyag bizonyítja az egyéni módon vallásos típusnak az önállóságát (Lambert és Michelat 1992; Zulehner 1974). Itt tehát nem a vallás vagy a nem vallás a kérdés, hanem a vallásosság típusa vagy stílusa, amelyen belül azután a világnézeti tudatosságnak még különböző fokozatai lehetőségek.

(5) Az utóbbi időben a vallás fontos politikai tényezővé vált mind egy-egy országon belül, mind a nemzetközi porondon, ráadásul gyakran a személyes hitektől és vallásosságtól függetlenül (Arjomand 1993; Houtart 1992; Hulett 1993; Medhurst és Moysen 1988). Az írországi és a jugoszláv polgárháborúk, az iszlám világ forrongásai, a latin-amerikai felszabadítás teológiája, a Vatikán nemzetközi szerepe, egy-egy erószakos szekta története egyaránt ezt példázzák. Olyan feltételezés is létezik, hogy a világ regionalizálódása vallási hagyományuk által jellemezhető kultúrkörökhöz igazodik, és a régiók közötti konfliktusok hátterében is az eltérő vallási hagyományokat kell keresnünk (Huntington 1993a, b; Tibi 1995).

(6) Úgy tűnik, hogy a vallási karizma, tekintély és szimbólumok változatlanul (noha változó formákban) jelen vannak a profán életben, különösképpen pedig a politikában. Megfordítva pedig úgy látszik, hogy korábban nem vallási jelenségek is szakralizálódhatnak, mint például a sztárkultuszban, a nacionalizmusban, a sportrajongásban stb. Ennek megfelelően lehet aztán beszélni „politikai vallásról”, „polgári – vagy civil – vallásról” stb. (Bellah 1967, 1970, 1975; Kleger és Müller 1986; Richey és Jones 1974; Schieder 1987; Harmati 1986). A szóhasználat jogossága természetesen vitatható, ám azzal újra csak a vallásdefiníció kérdéséhez kanyarodunk vissza.

Végeredményben alighanem el kell fogadni Kaufmann és társai véleményét, hogy

(a) soha nem beszélhetünk igazi bizottsággal a vallásról, csupán a vallási kultúra egy konkrét megvalósulásáról;

(b) a vallás sokféleképpen ölthet társadalmi-kulturális kategóriákban testet, semmi okunk nincs a nyugati keresztény vagy éppen a 19–20. századi keresztény modellt az egyedül lehetségesnek tekinteni;

(c) a vallásszociológia egyik legizgalmasabb kérdése éppen az, hogy a vallás hogyan fejeződik ki társadalmilag, hogyan válik kulturális rendszerré, és mik annak a jellemzői, illetve hogyan intézményesül (Gabriel 1992; Gabriel és Kaufmann 1980; Kaufman 1989).

A nyugati-keresztény vallás- és egyházmodell relativizálása azzal jár, hogy az egyháziasságtól eltérő vallási formákat a továbbiakban jogtalan dolog egyszerűen devianciáknak, az „igazi” formáktól való eltérésnek, esetleg pótlékoknak tekinteni. Fel kell tehát tenni a kérdést, hogy mit képviselnek azok mint önálló társadalmiasulási alakok, milyen képességeket hordoznak, milyen funkcióknak felelnek meg, hogyan illeszkednek a társadalomba stb. Az új vallási mozgalmak terjedése láttán nem csupán valamiféle „vallási igény” léte valószínűsíthető, hanem inkább azt kell feltételeznünk, hogy az oda csatlakozók olyan új lehetőségekre, önmaguk olyan újfajta kibontakoztatására számítanak, amit sem a profán világ, sem a hagyományos vallások és egyházak nem ígértek (Barker 1989; Beckford 1986; Lanczkowski 1974; Mayer 1985; Wilson 1990). Az európai tendenciák láttán pedig éppenséggel azt kell kérdezni, hogy az egyháziasság kisebbségbe kerülése után a vallás és a vallásosság hogyan tagolódik majd be rendezett módon a társadalmi és a kulturális rendszer egészébe. A kultúraközi összehasonlítás számtalan modellt kínál az antikvitástól az ázsiai világvallásokig vagy Izraeltől Japánig. De a sokféle vallásmodell egyúttal úgy is értelmezhető, hogy nincsen egyetlen, kötelező minta. Egyre kevésbé lehet a vallásról beszélni!

Az újabb vallásszociológia még egy vonatkozásban hozott lényegi változást. Indokolatlanul önmagunkat korlátoznánk, ha a vallást pusztán – valami más számára való – funkciója szerint értelmeznénk, és nem mint autonóm jelenséget. Nem biztos, hogy a vallás általánosan feltételezett funkciói – ezek egyike például a társadalomban betöltött integráló szerepe – szükségszerűek (mint Durkheim és iskolája feltételezte), lehet, hogy ezek inkább ragadványok (Kaufmann 1989). Ha tehát bizonyos funkciókat a társadalom valamely egyéb szereplője átvész, az megváltoztatja a társadalmi munkamegosztást, de nem szünteti meg a vallást magát. És viszont: a vallás megszerezhet újabb funkciókat, de eredendő autonómiája ezzel a legkevésbé sem csökken.

Némi túlzással azt állíthatjuk, hogy az újabb vallásszociológiát már nem a hitek és a vallásgyakorlat mennyiségi és minőségi mérése és nem is az egyházak szervezeti kérdései érdeklik elsősorban. Sokkal izgalmasabb kérdéseket sikerült megfogalmazni. Mindenekelőtt: a szentség, a szakralitás újralfedezése vagy újbóli társadalmi felbukkanása önmagában is magyarázatra, értelmezésre szorul (Ferrarotti 1993; Hammond 1985; Prades 1987; Wuthnow 1992). A napjainkat jellemző identitásváltság, a közösségihiány, az intézményellenesség, a tekintélybomlás stb. korábban a vallás sajátos és lemáshatatlannal módon alapozza meg és erősíti az identitást, közösségeket teremt, hatékony intézményes rendezésekre képes, tekintélyt (és hatalmat) képvisel. Miként? S vajon ez a közösségképződés a kifejeződése-e avagy meghaladása a társadalmi differenciáltságnak? Az-e az igazi kérdés, hogy miben áll a vallási önazonosság, mi a vallási közösségek sajátossága, mi szilárdítja meg a vallási intézményesülést, és mi a vallási tekintély forrása? Valóban hatalom-e (nem az egyházszerkezet, hanem maga) a vallás? Miért? És hogyan érvényesül a profán társadalomban (Campiche et al. 1990; Gebhard 1994; Gebhard, Zingerle és Ebertz 1993)?

A vallásszociológia átalakulóban van. A (poszt)modern kor változásai új kérdések özönét vetették fel, amelyekre a vallástudománynak is válaszolnia kell. Ma is kutatásra érdemes, hogy miképpen él, működik, reprodukálódik, terjed-e avagy hanyatlak egy-egy történelmileg kialakult és intézményesült társadalmi-vallási forma. Mind szakmai, mind politikai szempontból továbbra is fontos lehet annak megállapítása, hogy min múlik bizonyos egyházak és felekezetek fellendü-

lése és mások hanyatlása (Roozen és Hadaway 1993). Nem csökkent az olyan alapvető kérdések fontossága, mint a rítus, a kultusz, a vallási kultúra intézményesülése (Assmann és Assmann 1987; Hahn et al. 1977, Turner 1969). A hagyományos kérdéscsoportok mellett azonban megjelent egy új dimenzió számtalan új kérdéssel. Milyen új vallási formák léteznek a történeti egyházak peremén? Milyen új típusokat termel ki a vallási változás? Egyáltalán: hogyan határozható körül, hogyan határozható meg, hogy mi a vallás? Hogyan viszonyul olyan értelemadó kulturális rendszerekhez, mint a mágia és a tömeghisztériák? Túl a „belső” vagy „lelki” megjelenésén mi-ben áll, hol és hogyan működik a vallás – például a mindennapi életben, a gazdaságban, az értékek meghatározásában, a hatalomban, a társadalom tagolásában, a művészetben, az önkifejezésben, az érzések és élmények világában?

Amikor az újjáéledő vallásszociológiai érdeklődés fő ágazatai (és a valláskutatásnak az általános szociológia számára való jelentősége) iránt érdeklődünk, öt-hat irányt kell kijelölnünk. Ha elméleti, logikai sorrendben haladunk, akkor az első a vallás társadalomtudományi fogalmának magának, a vallás társadalmi alakjának és kutathatóságának elméleti és metodológiai kérdése. *A vallás és a modernitás* című könyvében ezt a problémakört dolgozza fel mintaszerűen és olvasmányosan a bielefeldi egyetem szociológusa, Franz-Xaver Kaufmann. Kaufmann a szociálpolitika-elmélet nemzetközi híru képviselője, de (eredetileg ugyancsak nem vallásszociológus volt kollégáihoz, Niklas Luhmannhoz, Helmut Schelskyhez és Friedrich H. Tenbruckhoz hasonlóan) a vallásszociológiában is kitűnt, mindenekelőtt a milióelmélet alkalmazásával (Gabriel és Kaufmann 1980; Kaufmann 1973, 1978, 1979). Egyébként nem Kaufmannon múlt, hogy nem lett „főállású” vallásszociológus. A vallásszociológiai tanszékek betöltéséhez Németországban püspöki hozzájárulás is szükséges. A katolikus vallását rendszeresen gyakorló Kaufmann professzor ezt a hozzájárulást nem kapta meg... Az alábbiakban Kaufmann említett könyvének a vallás és modernitás viszonyát vizsgáló fejezetét közöljük.

A második legfontosabbnak tűnő vallásszociológiai irány a vallás társadalmi helyével és funkciójával foglalkozik – az egyre komplexebb (és természetesen plurális) modern társadalomban. Ennek a szakiránynak az alighanem legkoncentráltabb összesűrűsödése a vallás és a politika viszonya körül alakult ki, jóformán áttekinthetetlen anyaggazdagsággal. A vallás és a politika, valamint az egyház és az állam viszonyával önálló intézetek, kongresszusok, folyóiratok és könyvsorozatok foglalkoznak. Áttekintésük megér majd egy különálló tanulmányt és szöveggyűjteményt. Ez a magyar vallásszociológia egyik elkövetkező feladata. Általánosabb vagy „meta-szinten” ugyanezzel a kérdéssel foglalkozik az egyik legnevesebb angol vallásszociológus, James Beckford is (aki korábban a Brit Szociológiai Társaság Vallásszociológiai Tagozatának elnöke, majd az amerikai Tudományos Valláskutatási Társaságnak [Society for the Scientific Study of Religion], később pedig a Nemzetközi Szociológiai Társaság Vallásszociológiai Bizottságának főtájkára stb. volt).

Beckford a vallást hatalomnak tartja. Határozottan szembeáll a vallásszociológiájának egyfelől egyházzsociológiára, másfelől tudás- és erkölcsszociológiára való szűkítésével. Ennek megfelelően erőteljesen polemizál olyan szerzőkkel, mint Thomas Luckmann, Hans Mol, Peter L. Berger stb. Beckfordnak az a kiinduló tétele, hogy szociológiai szempontból félreértés a vallást a lélek belső megnyilvánulásai között, az egyéni lelki békében, a tudati értelemadásban vagy – általánosabban – a magánéletben keresni. Persze, a vallás mindezekben a helyeken jelen lehet és hathat, de emellett igenis jelen van a társadalmi kapcsolatokban, a struktúrák létrehozásában, társadalmi különbségek és hasonlóságok megfogalmazásában, konfliktusokban és konfliktusmegoldásokban – azaz a nyilvános, a gazdasági, a politikai szférában. Lehetséges, hogy alrendszerre tagozódó modern világunkban a vallásnak ez a nyilvános szerepe rejtettebb, nehezebben felismerhető, de létezik, és éppen

a nem nyilvánvaló dolgok feltárása lenne a szociológia feladata. (Érdekes viszont, hogy Beckford nem hasznosította Bourdieu-nek és iskolájának a szimbolikus hatalommal kapcsolatos felismeréseit. A francia és az angol vallásszociológia integrációja még várat magára.) Beckford a nyolcvanas évek elején írta a vallás és hatalom kapcsolatáról és a vallási eredetű hatalomról szóló tanulmányának első változatát. Akkori útmutatását azóta sokan követték.

Ha pusztán egy témakör publikációinak számából indulnánk ki, akkor nem a harmadik, hanem az első helyen kellett volna említenünk a vallásosság új formáival: a szektákkal, kisegyházakkal, új vallási mozgalmakkal, kis- és bázisközösségekkel foglalkozó irányzatot. Nyilvánvalóan nem egyszerűen divatjelenségről van szó. Maga a vallásosság vagy legalábbis a vallás társadalmi-kulturális megjelenési módja van változóban. Alighanem itt látható leginkább, hogy – miközben a nagy egyházak is megmaradnak – az egyre többrétűvé alakuló társadalom hogyan hívja életre a vallásosságnak is egyre többféle formáját és intézményét. A differenciálódást elbizonytalanodásként megélt és azzal szemben álló társadalom (elsősorban, persze, az a része, amely a vallást hagyományos keretek között gyakorolja) azonban megpróbálja megakadályozni a vallási differenciálódást – az új vallási jelenségek elutasításával, kriminalizálásával.

Az új vallási jelenségekkel kapcsolatban többféle figyelemre méltó szociológiai vita zajlik. Az egyik a nagy egyházakon belüli kisközösségekről, bázisközösségekről, lelkeségi mozgalmakról (ez újfajta szerzetesrendekről) szól, illetőleg arról, hogy milyen viszony van ezek és a „hivatalos” kultúra között. Ezzel itt most nem foglalkozunk. Egy másik téma a neoprotesztáns kisegyházak terjedése Amerikában és a harmadik világban. Ez a jelenség gyakran explicit antimodernizmusa, amerikanizmus, fundamentalizmusa és a kapitalista érdekekkel való szövetsége miatt is izgalmas. Ezek a dolgok azonban tőlünk viszonylag messze zajlanak. (A közelmúltban egyébként megjelent egy tanulmánykötet, amely hazai összefüggésben vizsgálja a kisegyházak kérdéseit és a katolikus bázisközösségi mozgalmat. Lásd Horváth 1995.)

Különösen fontosnak látszik az új vallási mozgalmak (new religious movements/NRM, Jugendreligionen), a vallási szinkretizmus, a vallás és az ezoterizmus, valamint a mágia keveredésének megjelenése. Ez ugyancsak olyan téma, amelynek vizsgálatára társaságok, intézetek alakultak. E kérdéskör irodalmába való legáltalánosabb bevezetésül Thomas Robbins könyvének egy kulcsfontosságú fejezetét közöljük („Az új vallási mozgalmak és a társadalom”). Az új vallási mozgalmakkal foglalkozó könyv megnyerte a Nemzetközi Szociológiai Társaság áttekintő munkákra kiírt pályázatát. Robbins, akinek tucatnyi elismert írása szól a kisegyházakról és az új vallási mozgalmakról, teljes körű áttekintést ad a szektákról, a kultuszokról, a szabadegyházakról, illetve azok térítő munkájáról, társadalmi összetételéről, szerepéről, szervezeti jellegzetességeikről és a társadalom reakcióiról, valamint mindennek szociológiai leírásairól, elméleti és empirikus értékeléseiről.

Az elméleti megalapozást két további tanulmány teszi élővé. 1995 decemberében Krakkóban megalakult a Kelet-európai Vallástudományi Társaság. Az alakuló kongresszus szakmai témáját az új vallási mozgalmak képezték. Ebből az alkalomból készítette Kamarás István a Krisna Tudat magyarországi fogadtatásáról szóló beszámolóját. Noha egy nagyobb kutatás kezdeti munkadokumentuma, nagyon tanulságos írás. Irodalmi áttekintésünk hiányos lenne, ha Robbins szakirodalmi összefoglalója mellett nem szerepelne a hazai és a „kivülnezet”. Kamarás tanulmánya az érem másik oldalát mutatja: hogyan reagál a magyar társadalom az új vallási jelenségekre és közösségekre? Ez is hozzátartozik az új vallási mozgalmak kutatásához.

Végül, Edwards egy volt szektatag. Írása több vonatkozásban mintaszerű: egyszerű, hiteles, leleplező. Éppen itt kell vele vigyáznunk! A szektaellenes mozgalmak a kivált, kiábrándult volt-tagok beszámolóira építenek. Ez tehát az „ellendruker” szava, azé, aki tudatosan és bevallottan a rosszat keresi és bizonygatja volt egyházában. Nélkülözhetetlenek az ilyenfajta tanúságtételek, de egy pillanatra

sem szabad megfelekedezni nyíltan vállalt egyoldalúságukról. Igazat állít? Helyesen értelmezi a rendelkezésére álló tényanyagot? Valóban csak a szektákat és az új vallási mozgalmakat jellemzi az írás, és nem mindennemű tagtoborzást? Ezekre a kérdésekre további kutatásoknak kell választ adniuk. Edwards írása egy sereg olyan vádat és fenntartást tartalmaz, melyek a szektákkal és az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban elhangzanak, és ez sem mellékes.

A vallásszociológia új utakra indult. Lehetetlen mindazt összefoglalni, ami akár csak kérdésként is megfogalmazódott az elmúlt másfél évtizedben. A (poszt)modern társadalom transzformációi, bizonytalanságai és feszültségei újra felvetik a társadalomszerkezet és a kultúra, az erkölcs, a legitimáció és a világnézet viszonyának kérdését – mind össztársadalmi szinten, mind a társadalmi alrendszer vonatkozásában. Az elméleti kérdéseket megelőzve pedig a gyakorlat kitermelte a kérdéses területek megannyi újdonságát, ami a problémák további sokasodásához vezetett. Mi tehát a vallási megújulás? A modernizáció mellékterméke? Vagy részese és hordozója? Netán fékje és akadálya? Esetleg mindez egyszerre? Egy bizonyos: a vallás (és a vallásszociológia) újra izgalmas területté vált.

Hivatkozott irodalom

- Arjomand, Said Amir (szerk.) (1993): *The Political Dimensions of Religion*. Albany: State University of New York.
- Assmann, Aleida és Jan Assmann (szerk.) (1987): *Kanon und Zensur*. München: Fink.
- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements*. London: HMSO.
- Bastide, Roger (1935): *Éléments de sociologie religieuse*. Paris: Armand Colin.
- Baumgartner, Jakob (szerk.) (1979): *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Regensburg: Pustet.
- Beckford, James A. (szerk.) (1986): *New religious movements and rapid social change*. Paris: UNESCO és London: Sage.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America. In *Daedalus*, winter: 1–21.
- Bellah, Robert N. (1970): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row.
- Bellah, Robert N. (1975): *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago.
- Boulard, François (1954): *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris: Ed. ouvrières.
- Campiche, Roland J. et al. (1990): *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*. Genève: Labor et Fides.
- Cohen, Norman J. (szerk.) (1990): *The Fundamentalist Phenomenon*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Colpe, Carsten (szerk.) (1977): *Die Diskussion um das „Heilige“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Delumeau, Jean (1977): *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris: Hachette.
- Désilets, Andrée és Guy Laperrière (1976): *Recherche et religions populaires*. Montréal: Bellarmin.
- Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea (1983): *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III*. Paris: Payot.
- Ester, Peter, Loek Halman és Ruud de Moor (szerk.) (1994): *The Individualizing Society*. Tilburg: Tilburg University.
- Ferraro, Franco (1993): *Le retour du sacré*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Finke, Roger és Rodney Stark (1992): *The Churching of America 1776–1990*. New Brunswick: Rutgers University.
- Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg: Herder.
- Gabriel, Karl és Franz-Xaver Kaufmann (szerk.) (1980): *Zur Soziologie des Christentums*. Mainz: Grünewald.
- Gebhard, Winfried (1994): *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*. Berlin, Reimer.
- Gebhard, Winfried, Arnold Zingerle és Michael N. Ebertz (szerk.) (1993): *Charisma. Theorie – Religion – Politik*. Berlin–New York: de Gruyter.
- Gurevics, A. Ja. (1987): *A középkori népi kultúra*. Budapest: Gondolat.
- Hahn, Alois et al. (1977): *Anthropologie des Kults*. Freiburg: Herder.
- Hammond, Phillip E. (szerk.) (1985): *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California.
- Harmati Béla (1986): *The church and civil religion in Asia*. Geneva: Lutheran World Federation.
- Horváth Zsuzsa (1995): *Hitek és Emberek*. Budapest: ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet.
- Houtart, François et al. (1992): *Ruptures sociales et religion*. Paris: L'Harmattan és Leuven-la-Neuve, Centre Tricontinental.
- Höhn, Hans-Joachim (1994): *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg: Herder.
- Hulett, Luisa S. (szerk.) (1993): *Christianity and Modern Politics*. Berlin–New York: de Gruyter.

- Huntington, Samuel P. (1993a): The Clash of Civilizations? In *Foreign Affairs*, 3: 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1993b): If Not Civilizations, What? In *Foreign Affairs*, 5: 186–194.
- James, William (1958): *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1973): *Theologie in soziologischer Sicht*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1979): *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität*. Tübingen: Mohr.
- Kaufmann, Franz-Xaver et al. (1978): *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität*. Freiburg: Herder.
- Kepel, Gilles (1991): *La Revanche de Dieu*. Paris: Seuil.
- Kleger, Heinz és Alois Müller (szerk.) (1986): *Religion des Bürgers*. München: Kaiser.
- Labbens, Jean (1959): *La sociologie religieuse*. Paris: Fayard.
- Ladrière, Paul és René Luneau (szerk.) (1987): *Le retour des certitudes*. Paris: Le Centurion.
- Laloux, Joseph (1967): *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*. Paris: Éd. universitaires.
- Lambert, Yves és Guy Michelat (1992): *Crépuscule des religions chez les jeunes*? Paris: L'Harmattan.
- Lanczkowski, Günter (1974): *Die neuen Religionen*. Frankfurt: Fischer.
- Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Le Bras, Gabriel (1976): *L'Église et le village*. Paris: Flammarion.
- Martin, David (1990): *Tongues of Fire*. Oxford–Cambridge: Blackwell.
- Marty, Martin E. és R. Scott Appleby (szerk.) (1991): *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago.
- Mayer, Jeran-François (1985): *Sectes nouvelles*. Paris: Cerf.
- Medhurst, Kenneth N. és George H. Moysen (1988): *Church and Politics in a Secular Age*. Oxford: Clarendon.
- Mehlhausen, Joachim (szerk.) (1995): *Pluralismus und Identität*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher.
- Milbank, John (1990): *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Molnár Attila (1995): *A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása*. In *Valóság*, 8: 1–17.
- Nishitani, Keiji (1982): *Was ist Religion?* Frankfurt: Insel.
- Prades, José A. (1987): *Persistencia et métamorphose du sacré*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rahner, K., Ch. Modchn és M. Göpfert (szerk.) (1987): *Népi vallásosság*. Bécs: OMC.
- Richey, Russel E. és Donald G. Jones (szerk.) (1974): *American Civil Religion*. New York: Harper and Row.
- Riffault, Hélène (szerk.) (1994): *Les valeurs des français*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rozen, David A. és C. Kirk Hadaway (szerk.) (1993): *Church and Denominational Growth*. Nashville: Abingdon.
- Schiedler, Rolf (1987): *Civil Religion*. Gütersloh: Gütersloher.
- Schiffers, Norbert és Hans-Walter Schütte (1973): *Zur Theorie der Religion*. Freiburg: Herder.
- Southern, R. W. (1987): *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Budapest: Gondolat.
- Tibi, Bassam (1995): *Krieg der Zivilisationen*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Towler, Robert (1984): *The Need for Certainty*. London: Routledge.
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine.
- Vallet, Odon (1989): *Qu'est-ce qu'une religion?* Paris: Albin Michel.
- Van Der Leeuw, G. (1956): *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Vinatier, Jean (1981): *Le renouveau de la religion populaire*. Paris: (Desclée de Brouwer) Bellarmin.
- Vrijhof, Pieter H. és Jacques Waardenburg (szerk.) (1979): *Official and Popular Religion*. Hága: Mouton.
- Waardenburg, Jacques (szerk.) (1973/1974): *Classical Approaches to the Study of Religion I–II*. Hága: Mouton.
- Wagner, Falk (1986): *Was ist Religion?* Gütersloh: Gütersloher.
- Whitehead, Alfred North (1985): *Wie entsteht Religion?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Wilson, Bryan (1990): *The Social Dimensions of Sectarianism*. Oxford: Clarendon.
- Wuthnow, Robert (1992): *Rediscovering the Sacred*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zulehner, Paul Michael (1974): *Religion nach Wahl*. Wien: Herder.
- Zulehner, Paul M. és Hermann Denz (1993): *Wie Europa lebt und glaubt I–II*. Düsseldorf: Patmos.