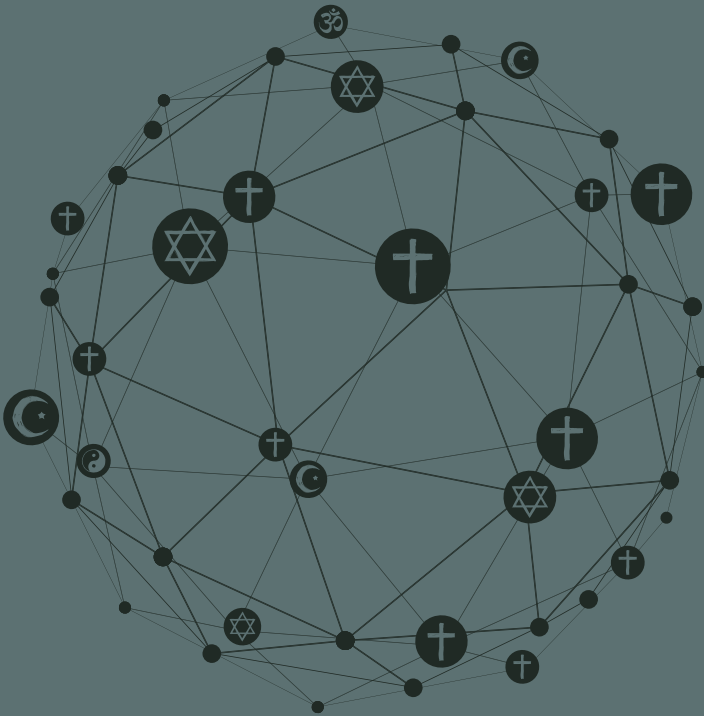


Bognár Bulcsu

# VALLÁS ÉS TÁRSADALOM EURÓPÁBAN



A társadalmi terek, a politikai diskurzus  
és a vallásosság kapcsolata

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



## **Vallás és társadalom Európában. A társadalmi terek, a politikai diskurzus és a vallásosság kapcsolata**

Religion and Society in Europe. The relationship between social spaces, political discourse, and religiosity

**Bognár Bulcsu**

<https://orcid.org/0000-0002-5169-9400>

Szociológia / Sociology (12846), Vallástudományok / Religious studies (13037), Humán és társadalomföldrajz / Human and social geography (12937)  
vallásszociológia, politikai szociológia, térbeli fordulat, spiritualizmus  
sociology of religion, political sociology, spatial turn, spiritualism

ISBN 978-615-7145-01-6 (pdf)

DOI: <https://doi.org/10.56037/978-615-7145-01-6>



<https://openaccess.pub>

Bognár Bulcsu

# VALLÁS ÉS TÁRSADALOM EURÓPÁBAN



Bognár Bulcsu

VALLÁS ÉS TÁRSADALOM  
EURÓPÁBAN

*A társadalmi terek, a politikai diskurzus  
és a vallásosság kapcsolata*

A kötet megjelenését a BME GTK Szociológia és Kommunikáció Tanszék támogatta.

Lektorálta: Berger Viktor és Vancsó Anna

© L'Harmattan Kiadó, 2026

© Bognár Bulcsu, 2026

# Tartalom

<b>1. Előszó – Vallás a megváltozott társadalmi térben</b>	<b>9</b>
<b>2. A vallásosság jegyei társadalomelméleti nézőpontból</b>	<b>15</b>
2.1. A hibrid társadalmi terek és a vallásos tapasztalat individualizációja a nyugati civilizációban. A vallásosság térbeli aspektusai a posztmodern társadalomban	15
2.1.1. Kutatási hagyomány és elméleti perspektíva	15
2.1.2. A modern társadalom terei és a vallásosság pozíciója	17
2.1.3. A posztmodern társadalmi terei	20
2.1.4. Térhasználat és individualizáció a vallásos tapasztalatban	23
2.1.5. Térhasználat és hibridizáció a vallásos tapasztalatban	28
2.1.6. Térhasználat és globalizáció a vallásos tapasztalatban	31
2.1.7. Konklúzió	35
2.2. A testre fókuszált spiritualitás. A térszerkezeti változások hatása a transzcendens tapasztalatra	37
2.2.1. Kutatási hagyomány és elméleti perspektíva	37
2.2.2. Térszerkezeti változások és a spiritualizmus előtérbe kerülése	39
2.2.3. Térszerkezeti változások és a test szerepének növekedése a transzcendens tapasztalatban	41
2.2.4. A transzcendens tapasztalat mint a test gyógyításának eszköze	44
2.2.5. A test mint az értelmileg zárt transzcendens világ foglalatja	48
2.2.6. Konklúzió	54
2.3. A vallás új morális geográfiája. A társadalmi terek hatása a vallásosok értékrendjére	56
2.3.1. A vallás és a moralitás kérdésének elemzési hagyománya	56
2.3.2. A társadalom és a vallás térszerkezetének változásai	58
2.3.3. A hibrid társadalmi terek és a vallás morális üzenete	63
2.3.4. A szakrális terek átalakulásának és a személyes terek szerepnövekedésének hatása a vallás morális üzenetére	68
2.3.5. Az online terek és a vallás morális üzenete	70

2.3.6. A vallás morális üzenetének hangsúlyosabbá válása a térszerkezeti változások következtében	73
2.3.7. Konklúzió	77
2. 4. A vallásosság és az önkéntesség kapcsolatának változásai Európában. A társadalom térszerkezetének hatása a vallásosok önkéntességhez fűződő viszonyára	80
2.4.1. A vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat a korábbi kutatások tükrében	80
2.4.2. A vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat változása az empirikus elemzések alapján	84
2.4.3. A szekuláris nyilvánosság hatása az önkéntességre és a vallásosság kapcsolatára	86
2.4.4. A spiritualizmus előretörésének hatása az önkéntességre és a vallásosság kapcsolatára	90
2.4.5. Az online terek hatása az önkéntességre és a vallásosság kapcsolatára	93
2.4.6. Konklúzió és diszkusszió	96
<b>3. A vallásosság jegyei az empirikus kutatások tükrében</b>	<b>99</b>
3.1. A vallásos életvilág ereje. A társadalmi terek hatása a vallási értékekre Kelet-Közép-Európában	99
3.1.1. Az elemzés térelméleti kiindulása	99
3.1.2. A térbeli fordulat hatása a valláskutatásra	100
3.1.3. A kutatás elméleti premisszái	102
3.1.4. Hipotézisek	104
3.1.5. Kmetty Zoltán: Adatok és módszerek	107
3.1.6. Kutatási eredmények	109
3.1.7. A kelet-közép-európai vallásos életvilág – konklúzió	118
3.1.8. Diszkusszió	122
3.1.9. Függelék	124
3.2. Változó identitások. A vallásosság és a politikai diskurzus szerepe a meleg emberek megítélésében Kelet-Közép-Európában	126
3.2.1. A meleg személyek észlelésének eltérő társadalmi mintázatai	126
3.2.2. Hipotézisek	131
3.2.3. Kmetty Zoltán: Adatok és módszerek	133
3.2.4. Kmetty Zoltán: Az eredmények társadalomstatistikai értelmezése	136
3.2.5. Következtetések	142
3.2.6. Diszkusszió	145
3.2.7. Függelék	149

3.3	Moralizálás nélküli hit. Szekularizált vallásosság és tradicionalizmus Magyarországon	151
3.3.1.	Vallásosság és értékek a normaszegések megítélésén keresztül	151
3.3.2.	Európai és magyar kutatási hagyomány	152
3.3.3.	Hipotézisek	153
3.3.4.	Kmetty Zoltán: Kutatási adatok és módszer	156
3.3.5.	Kutatási eredmények	158
3.3.6.	Szekularizált vallásosság	164
3.3.7.	Moralizálás nélküli hit	167
3.3.8.	Konklúzió	169
3.3.9.	Függelék	171
3.4.	Vezérkultusz és szekularizált hitek. Vallásosság, értékválasztás és politikai preferenciák Magyarországon	173
3.4.1.	Vallásosság és értékválasztás összefüggései	173
3.4.2.	Az európai és a hazai kutatási hagyomány	173
3.4.3.	A kutatás társadalmi kontextusa és kérdései	175
3.4.4.	Kutatási hipotézisek	176
3.4.5.	Vallásosság és a munkával, munkahellyel kapcsolatos értékek kapcsolata	178
3.4.6.	Vallásosság és társadalmi értékek	180
3.4.7.	Vallásosság és politikai preferenciák	186
3.4.8.	A premodern morális rend és a szekuláris nyilvánosság értékrendje	189
3.4.9.	A rendszer és az életvilág vallásos értékrendje	191
3.4.10.	Szekuláris politikai preferenciák és engedelmesség	192
	<b>Hivatkozott irodalom</b>	<b>195</b>



# 1. Előszó – Vallás a megváltozott társadalmi térben

A vallás egyre fontosabb tényezővé vált a társadalmi jelenségek megértése szempontjából az egyre sokszínűbbé váló Európában. Ebben nemcsak az játszik szerepet, hogy a migráció nagyszámú és eltérő vallású, kulturális hagyományú muszlim csoportokat hozott a térségbe, amelynek integrációja komoly kihívást jelent. A vallás vizsgálatának fontosságát az is jelzi, hogy a honos népesség változatlanul jelentékeny része fordul a vallás felé, hogy általa önmaga és a világ megértéséhez fogódzókat találjon. A vallás szerepvesztését, sőt elhalását prognosztizáló szekularizációs tézis ellenére tehát a valláshoz fűződő kérdés a XXI. századi ember számára is hangsúlyosan van jelen. Sőt az identitásának megalkotása szempontjából egyre fontosabb vonatkoztatási ponttá válik. Új jelenség azonban, hogy miközben a hagyományos, egyházhoz kötött vallásosság nyilvánvalóan visszaszorulóban van Európában (és különösen erőteljesen nálunk), az e tradícióról leváló Isten vagy általánosabban transzcendens keresése azonban az egész térségre jellemző. A spiritualizmus egyéni és kollektív formáinak kutatása, az egyre több vallási hagyományból építkező értelemkeresések megnőtt száma tehát olyan változás, amely méltán tarthat számot a társadalomtudomány érdeklődésére, és mindazon laikusok figyelmére is, akik a társadalmi viszonyokat árnyaltabban szeretnék megérteni.

A fenti tendenciákkal párhuzamos jelenség a társadalom utóbbi évtizedekben tapasztalt átalakulása. Az Európai Unió nemzeti határokat feloldó gazdasági, kulturális változásai, Európa gazdasági és politikai pozíciójának átrendeződése, a digitális tömegkommunikáció mindannyiunk életét formáló hatása egyaránt olyan impulzusokat adnak, amelyek az emberek életében döntő átalakulásokat eredményeznek. Mindez alapvetően átformálja a társadalmat, és olyan lényeges változásokat hoz, amely az utca embere számára is szembeötlő: jól érzékelhető, hogy a pár évtizeddel előtti világ eltűnőben, átalakulóban van. Ezek az újabb társadalmi tényezők azonban nem csupán időbeli változásokkal járnak együtt, hanem a társadalom térbeli viszonyait is átformálják. Egyre inkább az online térben szerzett tapasztalatok alapján tájékozódunk a világban, és a változások még a közvetlen környezetünk (akár a lakóhelyünk vagy személyes ismerőseink) érzékelését is átformálja. Ezek a változások pedig óhatatlanul kihatnak azokra a vallási tapasztalatokra is, amelyek e kötet vizsgálódásainak a középpontjában állnak.

A térbeli átalakulások vizsgálata ugyan nem új jelenség az ún. térbeli fordulat óta, amely a társadalom térbeli viszonyainak az egyénre és a közösségekre gyakorolt hatását vizsgálja. A vallástudományi kutatások azonban nagyon kevésbé figyeltek fel az e megközelítésben rejlő lehetőségekre. Értelmezésem e tekintetben újszerűnek mondható, hiszen a vallásszociológiai kutatások még mindig csak az időbeli változásra összpontosítanak, és szinte egyáltalán nem foglalkoznak azzal, hogy a társadalom térbeli változásainak milyen lényeges szerepe van az emberek valláshoz fűződő viszonyában. Elemzésem pedig épp ezt az összefüggést hangsúlyozza, amikor mellett érvel, hogy a jelenkor új típusú vallásosságának megértése nem tekinthet el a térbeli aspektusok szerepének vizsgálatától.

A kötet fejezetei ebben a megváltozott térben értelmezik a vallásosság jegyeit. A kérdéskör differenciáltabb körbejárása érdekében a könyv foglalkozik a jelenbeli vallásosság társadalomelméleti vonatkozásaival, és magában foglal olyan empirikus kutatásokat is, amelyek többnyire a térbeliség szempontjai mentén értelmezik a vallásosság jegyeit. Utóbbi vizsgálatok középpontjában a térbeliségen túl az értékrend kérdése és annak változásai állnak. A kötet ekképpen kiemelten foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a társadalom térszerkezeti változásai miképp formálják át a vallásosok és a nem vallásosok világlátását. Ebben az értelemben a kötet társadalomelméleti és empirikus fejezetei a szociológiaelmélet, a vallás- és értékszociológia területeihez kapcsolódnak.

Az első fejezet a térbeli fordulat perspektívájából értelmezi a vallásosság jegyeinek változását a modern és a posztmodern társadalomban. Az elemzés azt a kérdést járja körül, hogy a társadalmi tapasztalat és a cselekvés változásai miképpen hatnak a térszerkezetre, illetve a térszerkezet utóbbi évtizedekben végbement változásai miként formálták az egyének cselekvéseit és tapasztalatait, különös tekintettel a transzcendenshez fűződő viszonyra. Az elemzés ekképpen a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának vallásosságra gyakorolt hatását vizsgálja, hogy ezzel a valláskutatásban újszerű megközelítéssel új belátásokat hozzon a vallási jelenségek értelmezésébe. A fejezet kiemelten foglalkozik az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció következményeivel, és részletesebben elemzi, hogy ezek a folyamatok miképpen formálják a jelenbeli vallásosságot a nyugati civilizációban. A fejezet azt a folyamatot is bemutatja, hogy a posztmodern társadalomban miképp válik az immár a nyilvános térben is jobban teret nyerő vallásosság – ha megfogyatkozott jelentőséggel is, de – a társadalom integrációjában szereppel rendelkező tényezővé. Az elemzés azt is ábrázolja, hogy a vallás a társadalom új típusú térszerkezetében miképp tud a különbözőség hangsúlyozásával identifikációs ponttá alakulni. Mindezeket a változásokat pedig a társadalom térszerkezetének módosulásai mentén értelmezi, bemutatva azt, hogy a térviszonyoknak milyen fontos szerepe van a vallásosság új formáinak kialakulásában.

A térbeli változásokkal összefüggésben az utóbbi évtizedek egyik legszembe-tűnőbb jelensége a spiritualizmus új típusának a térnyerése. A kötet második fejezete szintén a térbeli fordulat belátásaira hagyatkozva értelmezi a spiritualitás szerepét a vallásos tapasztalatban, és különösképpen azzal foglalkozik, hogy a test milyen térstrukturális változásokkal összefüggésben kerül a transzcendens élményszerzés középpontjába. A fejezet ennek során azt kutatja, hogy a hibrid társadalmi terek létrejötte miképpen játszik szerepet az intézményesült vallásosság háttérbe szorulásában, és hogy a vallásosság új formái miképp növelik meg az egyéni értelemadás szerepét. Az elemzés középpontjában az áll, hogy a térszerkezeti változások hatásaképpen miképp alakult át a vallásos személyek testfelfogása, és hogyan került a testet középpontba állító spiritualizmus a vallásos tapasztalat centrumába. Ennek kapcsán a fejezet a spirituális testélmény szekuláris forrásait és a szakrális tapasztalatnak a megváltozott térszerkezettel összefüggő új jegyeit egyaránt tárgyalja. A gondolatmenet a jelenségegyüttest a „testre fókuszált spiritualizmus” fogalmával értelmezi. A fejezet elméleti újdonsága az, hogy a spiritualitás és a testre fókuszált transzcendens tapasztalat értelmezésekor nem csupán a térelmélet klasszikus szerzőire hagyatkozik, hanem a fenomenológiai nézőpontot is bevonja az elemzésbe. Ezáltal igyekszik a társadalmi tereknek, a valóság (tér)tartományainak és a test kapcsolatának komplexebb értelmezését adni.

A harmadik fejezet vizsgálódásának középpontjában annak a kérdésnek a kutatása áll, hogy a társadalom térszerkezetének az utóbbi évtizedekben tapasztalt változásai milyen átalakulásokat hoztak a vallás morális geográfiájában. Ez az elemzés ekképpen arra fókuszál, hogy az egyes társadalmi terekben milyen súllyal tud megjelenni a vallásos értékrend. Melyek lesznek azok a társadalmi terek, ahol a vallásos személyek értékorientációja egyre inkább belesimul a szekuláris világ értékrendjébe, és mely társadalmi terekben erősödik meg a vallás morális üzenete? A társadalomelméleti kutatás egyaránt vizsgálja azokat a tendenciákat, amelyek egyes társadalmi terekben csökkentették a sajátos vallásos értékrend szerepét és azokat a változásokat is, amelyek más területeken megnövelték a vallásosok saját értéktételezésének súlyát, ezáltal kialakítva a vallás új morális geográfiáját.

Az általános tendenciák megrajzolása után a vallásos értékrend egyes szegmenseit igyekszem górcső alá venni, és a továbbiakban a figyelmemet a vallásos értékrend egy korábban kitüntetett területe, az önkéntesség felé fordítom. Természetesen a kérdésfeltevésünk – elméleti kiindulásunkhoz híven – itt is a térszerkezeti változások hatását elemzi, és arra kíváncsi, hogy ezek a társadalmi változások miképp formálták a vallásosoknak az önkéntességhez fűződő viszonyát. Vagyis azt kutatom, hogy a társadalom megváltozott morális geográfiája miképpen módosítja a vallásosok elköteleződését az önkéntes tevékenységhez. A fejezet tehát az önkéntességre való hajlandóságot az értékekhez fűződő viszony

mentén értelmezi, és ezen keresztül mutat rá arra, hogy a társadalom térszerkezetének változásai miképpen hatnak a vallásosoknak az értékekhez és az önkéntességhez fűződő viszonyára.

A kötet második nagy egysége a vallásosság és a térbeliség kérdésének empirikus vizsgálatára fókuszál. Ezekben a fejezetekben két-két elemzés foglalkozik a kelet-közép-európai térség országaival és a magyarországi viszonyokkal. Természetesen először a regionális tendenciák vannak a középpontban, és utána térünk át a hazai viszonyok bemutatására. Mindegyik elemzés egyaránt a térbeliség hatását és az értékrendbeli változásokat kutatja, megteremtve ezzel a folytonosságát a kötet első, társadalomelméleti fejtegetéseivel. A második egység első fejezete a kelet-közép-európai régióban értelmezi a társadalmi terek szerepét a vallásos világnézet formálódásában. A vizsgálódás a rendszerváltástól napjainkig követi nyomon a vallásos és nem vallásos személyek értékrendjének módosulásait. Az elemzés arra koncentrál, hogy ebben az időszakban milyen különbségek ragadhatók meg a vallásos és nem vallásos emberek értékei között a különböző társadalmi terekben. A fejezet itt is a térbeli fordulat belátásaira hagyatkozva értelmezi a társadalmi tereknek a vallásos értékek megjelenésére gyakorolt hatását. Az elemzés arra tesz kísérletet, hogy a társadalmi terek befolyását reprezentatív adatbázissal igazolja a sajátos vallásos értékrendre nézve. A kutatás a European Values Study (EVS) négy hullámának elemzése során a vallásos és nem vallásos emberek értékeit a normaszegésekhez való viszonyuk alapján értelmezi.

Az értékrendbeli vizsgálatok egyik, az identitáspolitika okán egyre fontosabb irányát jelenti a társadalmi kisebbségekhez fűződő viszony elemzése. Az utóbbi évtizedek egyik lényeges, a közéleti diskurzusban hangsúlyosan jelen lévő kérdése a szexuális kisebbségekkel kapcsolatos állásfoglalás. A valláskutatás számára ez a kutatási irány azért kiemelten fontos, mivel e tekintetben korábban pregnáns különbségeket találtak a társadalom vallásos és nem vallásos tagjai között. Ez áll a következő fejezet elemzésének a középpontjában. A homonegatív attitűdök és a vallás szerepének elemzésével másrészt a kutatás célja, hogy komplex összefüggéseket tárjon fel, és új megvilágításba helyezze a vallás véleményformáló erejét az értékekkel és a melegekkel kapcsolatban. A fejezet különösen arra keresi a választ, hogy a vallásos identitásmintázatok miként hatnak a melegek elfogadására. A fejezet emellett kiemelten foglalkozik a meleg emberek társadalmi megítélésének változásaival, valamint azzal, hogy miként befolyásolja a meleg személyek elfogadását vagy elutasítását a homoszexualitás kérdésének megjelenése a nyilvános diskurzusban. Mindezek révén a kutatás új értelmezést kínál a vallásosság és a melegekhez fűződő attitűdök kapcsolatáról.

Az előző fejezet elemzése is világossá tették, hogy a politikai diskurzus milyen fontos szerepet tölt be az emberek értékítéletében. A politikai diskurzus és az értékrend összefüggéseit kutatja a következő fejezet is. Ez az elemzés azt

vizsgálja, hogy a kormányzati politikától megerősítést kapott vallásosság milyen jegyekkel rendelkezik Magyarországon. A kutatás az emberek értékrendjét az általában szankcionált és nem szankcionált normaszegésekhez fűződő viszonyon keresztül értelmezi. Az elemzés fókuszában az áll, hogy a normaszegések megítélésében a vallásosság miképpen határozza meg az emberek véleményét. Érzékelhető-e összefüggés a vallásosság és a normakövetés között, vagy a vallásos hit alkalmazkodott a megváltozott társadalmi feltételekhez, és megszűnt szigorúbb morális elvárása a társadalmi cselekvésekkel szemben? A kutatás eredményeit a moralizálás nélküli hit fogalmával értelmezem; egyúttal rámutatva a jelenség szociológiai okaira is.

A kötet záró fejezete közvetlen folytatása az előző részben bemutatott kutatási programnak. Nem csupán azért, mert ugyanarra az adatbázisra épül, hanem azért is, mivel szintén a vallásos és nem vallásos személyek értékrendjének különbségeit vizsgálja. Vagyis azt kívánja körbejárni, hogy a vallásosság milyen mértékben jár együtt sajátos értékvalasztással, illetve hogy mely területeken található eltérések a vallásos és a nem vallásos emberek értékei között. Új elem az, hogy itt a két vizsgált csoportnak a politikához fűződő viszonya áll leginkább a középpontban. Ez a kutatási irány azt vizsgálja, hogy az alapértékek tekintetében kimutatható-e érdemi különbség a vallásos és nem vallásos személyek között. Másrészt azt kutatja, hogy a politikához és különösképpen az autoriter vezetőhöz fűződő viszonyukban érzékelhető-e különbség a két csoport tagjai között. A fejezet az eltéréseket az ún. vezérkultusz fogalmával igyekszik megragadni; és arra keres magyarázatot, hogy a vallásosok miért viszonyulnak pozitívabban az alkotmányos és parlamentáris kormányzás, valamint a nyugati demokratikus intézményrendszer korlátozását eredményező intézkedésekhez, és az ezt képviselő autoriter vezetőhöz.

A vallás és társadalom kapcsolatát vizsgáló fejezetek új perspektívából értelmezik az utóbbi évtizedek változásait. Az értékrend módosulásainak a bemutatásán túl elsősorban amellett érveltem, hogy a társadalom térszerkezeti változásai lényeges hatást gyakoroltak a vallásosságra, és annak új formáit alakították ki. A korábbi kollektív vallási képzetek helyett sokkal nagyobb súly helyeződött a vallásosság egyéni formáira. Ugyan a kötet empirikus elemzései nagy adatbázisok reprezentatív mintáival dolgoztak, de ezen a ponton érdemes ráirányítani a figyelmet arra is, hogy a vallási tapasztalat egyéni önkonstitúciójának további elemzése nyilvánvalóan más módszertani eszközöket is kíván. (Ezzel természetesen nem szeretném azt állítani, hogy a kvantitatív elemzések felett eljárt volna az idő, hiszen ez a módszer alkalmas arra, hogy a kollektív vallási képzeteket és ennek időbeli és térbeli változásait nyomon kövesse.)

A társadalom térszerkezeti változásával összefüggésben azonban az utóbbi időszakban a vallásosság azon új típusa terjedt el, amely az egyén személyes

tapasztalatain és elvárásain alapuló transzcendens tapasztalatot helyezte a középpontba. A megváltozott vallásosság sokféle egyéni jegyének megragadása nyilvánvalóan más típusú kutatási módszereknek is nagyobb lehetőséget ad. A jellemző mintázatok megragadásához ugyanis olyan kvalitatív megfontolásokra van szükség, amelyek alkalmasak az egyéni észleletek jegyeinek megragadására. A kvalitatív kutatások sokféle szempontrendszere, a terepkutatások, az interjúkészítések válfajai és a tartalomelemzés egyaránt olyan megfigyelési szempontot kínál, amelyen keresztül érvényesebben ragadhatjuk meg az egyéni vallásosság jegyeit.

Mindezek a kutatómódszertani eljárások egyúttal lehetőséget adnak arra is, hogy a térbeli összefüggéseket is vizsgálat tárgyává tehesük. A spirituális tapasztalat testi észlelésének aprólékosabb feltárása kívánja meg a valláspszichológiai labor kutatásokat, amelyek által a testre fókuszált spiritualizmus eddig alig kutatott összefüggéseit is értelmezhetjük. A térbeliség szempontjának hangsúlyosabb érvényesítése tehát a vallásosság jelenbeli jegyeinek sok, még kevésbé ismert aspektusát hozhatja felszínre. Mindezekhez a jövőbeli kutatási irányokhoz kíván impulzust adni a kötet több szempontból építkező, de egységes kutatási szempontrendszert képviselő elemzése. Abban a reményben bocsátom valláskutatási eredményeimet az olvasók elé, hogy azok hozzájárulnak a vallás szerepéről szóló, több tudományterületre kiterjedő párbeszéd megerősödéséhez.

Ezúton is köszönetet mondok Berger Viktornak, egykori pécsi tanítványomnak, akinek kiváló és nemzetközi visszhangot is kiváltó térszociológiai elemzése új kutatási irányra hívták fel a figyelmemet, miként köszönöm értékes megjegyzéseit és javaslatait a kötet első három fejezetének elemzéseimhez. Mindig foglalkoztatott annak a lehetősége, hogy társadalomelméleti vizsgálatódásaimból fakadó értelmezéseimet empirikus kutatásokban is teszteljem. Nagy segítséget nyújtott ebben Kmetty Zoltán, akinek a legrangosabb nemzetközi publikációkban is megmutatkozó szakértelme és kutatómódszertani felkészültsége biztos alapot nyújtott az elméleti tézisek vizsgálatára. Nagyon köszönöm Zoli kitűnő munkáját az empirikus kutatások társadalomstatisztikai elemzéseiben, valamint nyitottságát az együtt gondolkodásra és új kutatási területek felfedezésére. (A kötetben a külön jelzett alfejezetek és a második rész első három fejezetének társadalomstatisztikai elemzése, ábrái, táblázatai és appendixei Kmetty Zoltán munkái.) Végül, de nem utolsósorban nagyon hálás vagyok Janky Bélának, akinek önzetlen és hathatós támogatása nélkül ez a kötet nem születhetett volna meg.

## 2. A vallásosság jegyei társadalomelméleti nézőpontból

### 2.1. A hibrid társadalmi terek és a vallásos tapasztalat individualizációja a nyugati civilizációban. A vallásosság térbeli aspektusai a posztmodern társadalomban

#### 2.1.1. Kutatási hagyomány és elméleti perspektíva

A vallásosság kutatása közismert módon sok diszciplínára terjed ki, mivel e jelenség komplex megragadása különböző tudományterületek perspektíváját igényli. A sokféle nézőpontban mégis közös vonás, hogy a kutatók a vallási jelenségek értelmezésekor elsősorban az időbeli változásokra fókuszálnak. Kevésbé elemzik azt, hogy a térbeliség milyen szerepet játszik a vallásos tapasztalatban, és hogy a térvizonyok struktúrái miképp formálják a vallásos élményeket. Ez a fejezet a térbeli elemzés szempontrendszerével vizsgálja a vallásosság és a vallásos tapasztalat elmúlt évtizedekbeli alakváltozásait, hogy ezáltal differenciáltabb képet tudjunk alkotni a jelenkor vallásosságának jellemzőiről, és hogy meg tudjuk világítani a térbeliség vallásra gyakorolt hatását. Ennek érdekében az írás a térbeli fordulat perspektívájából értelmezi a vallásosság jegyeinek változását a modern és a posztmodern társadalomban. Ugyanakkor a fejezet azt is elemzi, hogy a társadalmi tapasztalat és a cselekvés változásai miképpen hatnak a térszerkezetre. Az elemzés ekképpen a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának vallásosságra gyakorolt hatását vizsgálja, hogy ezzel a valláskutatásban újszerű megközelítéssel új belátásokat hozzon a vallási jelenségek értelmezésébe.

A fejezet először a térbeli fordulathoz kötődő perspektíva-váltással foglalkozik, hogy a térbeli elemzésben rejlő lehetőségeket hangsúlyozza a társadalomtudományos elemzés számára. Ezután a társadalom térszerkezetében végbement változásokat követi nyomon, amelyek feloldják a modern társadalom élesebben elkülönülő térszerkezetét, és a terek cseppfolyósabb szerkezetét eredményezik a posztmodern társadalomban. A fejezet értelmezi a társadalom hierarchiájában történt átalakulásokat is, amelyek nagyobb teret engednek a nem felülről irányított vagy individuálisabb valóságértelmezéseknek. Az elemzés fő narratívája ennek a változássornak a vallásosságra és a vallásos tapasztalatra gyakorolt hatását értelmezi. Ennek során kiemelten foglalkozik az individualizáció,

a hibridizáció és a globalizáció következményeivel, és azt elemzi részletesebben, hogy ezek a folyamatok miképpen formálják a jelenbéli vallásosságot. A gondolatmenet mellett érvel, hogy mindez a vallásosság individualizáltabb és sok esetben a hagyományos, intézményesült vallásosságtól elszakadó formáit táplálja, emellett nagyobb teret ad a szubjektum által megszervezett „patchwork-vallásosságnak”, amely óhatatlanul a vallási szinkretizmust erősíti.

A társadalom elemzésének ez az iránya a terek szerepét állítja a középpontba, és a tereknek a társadalomra gyakorolt hatását vizsgálja. A tudományterület klasszikusai arra hívják fel a figyelmet, hogy minden társadalmi gyakorlat rendelkezik térbeli aspektussal is, és hogy a tereknek fontos szerepe van a társadalmi viszonyok kialakulásában (Lefebvre 1991; Bourdieu 1985, 1991a, 1992; vö. Tomay, Berger 2024: 3–5; Foucault 2000, 2006; Giddens 1985; Soja 1989, 1996, 2008; Shields 2013). A társadalmi jelenségek megragadása ekképpen nem tekinthet el a térbeliség viszonyainak feltérképezésétől mint olyan tényezőtől, amely sok vonatkozásban maga is formálja a társadalmi cselekvések gyakorlatát. A társadalmi terek ilyen módon az emberi tevékenység következményei, vagyis nem csupán a társadalmi folyamatok passzív lenyomatai, hanem maguk is hozzájárulnak a társadalom formálódásához. A térbeli fordulat újdonsága, hogy nem csupán a terek formáló szerepére hívja fel a figyelmet, hanem arra is, hogy a társadalmi terek nem abszolút entitások, vagyis nem a társadalmi cselekvőktől független abszolút terek, hanem hogy a térbeliség társadalmilag felépített. A társadalomtudomány feladata tehát ennek a kölcsönhatásnak a megértése és megragadása.

A térbeli kutatások nem csupán a térbeliség általános társadalomalakító szerepére tértek ki, jóllehet a térbeli fordulat kapcsán híressé vált szerzők főként erre összpontosítottak. Habár vizsgáldásunk fókuszában ez a megközelítés áll, nem tekinthetünk el attól, hogy utaljunk a térbeliség kutatásának egyéb aspektusaira is. Például arra, hogy részben a térbeli fordulat szerzőinek hatására, részben saját szaktudományuk fejlődéséből fakadóan a társadalom- és humánföldrajz, illetve a tér antropológiai kutatásai lényeges nézőpontokkal álltak elő, amelyek a vallásos terek és a vallásos identitások kutatása számára is lényegesek. Ezek a diszciplínák különösen a területek, a mobilitások, az áramlások és a hálózatok elemzésében hoztak új eredményeket. Noha ezek részletes bemutatása külön elemzést kívánna, a fejezet a térbeliségnek a vallásosságra gyakorolt hatása vizsgálatában kitér a térbeliség kutatásának nem szigorúan a fő áramlatához tartozó megközelítéseire is. Az elemzés részeként utalunk az etnotáj (*ethnoscape*, ld. Appadurai 1996) és a kulturális hibriditás (Burke 2013) megközelítéseire, és a térbeli fordulat klasszikus szerzői mellett kitérünk azokra a nézőpontokra is, amelyek a térelmélet újabb értelmezéseit nyújtják a határok által meghatározott kultúráktól (*border cultures*, ld. Canclini 2004)

a többhelyű területeken (*multi-sited territory*, ld. Giraut 2013) át a hiperhelyekig (*hyper-place*, ld. Lussault 2017).

A fentiek értelmében a társadalmi viszonyok értelmezése feltételezi, hogy szem előtt tartjuk, a társadalmi folyamatok éppúgy képeznek térbeli formákat, miként a terek is alakítják a társadalmi folyamatokat. Ez a vallásszociológiában kevésbé érvényesített, de már Maurice Halbwachs munkásságában (Halbwachs 1980, 1992) megjelenő belátás adhat új szempontot a kortárs vallási jelenségek leírásához. A terek és a társadalmiság összefüggése ugyanis nyilvánvalóan hatást gyakorol a vallásos tapasztalatokra és a vallási terek létrejöttére, illetve átalakulásukra is. A térbeli fordulat perspektívájából ez azt jelenti, hogy a társadalmi tereknek a vallásosság és a vallásos tapasztalat szempontjából is jelentősége van, mivel a terek konstitúciója meghatározhatja a vallásosság tartalmait, illetve a vallásos gyakorlat maga is szerepet játszik a terek létrejöttében és változásaiban. A továbbiakban tehát a vallásos cselekvéseket és a társadalmi tereket (köztük a vallási tereket is) meghatározó folyamatok kölcsönhatását rajzoljuk meg.

### 2.1.2. *A modern társadalom terei és a vallásosság pozíciója*

A modernitás létrejöttében a vallásnak abban a tekintetben kitüntetett szerepe volt, hogy a szakrális rend és viláértelmezés jelentette azt az ellenpontot, amellyel szemben a modern társadalom meghatározta magát. A modernitás ugyanis a szekuláris értékeket állította a középpontba, és idővel ez a perspektíva megmutatkozott a társadalom szerkezetében is (Taylor 2007). A korábbi szakrális nézőpontot felváltotta a társadalmi részrendszerek, mezők (a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány, az oktatás stb.) szerkezete, amely alapvetően átrajzolta a társadalmi tereket is (Luhmann 1998; Bourdieu 2013). A létrejövő önálló területek ugyanis egyaránt szekuláris értékeket képviseltek, amelyek a vallási nézőpont transzcendens/immanens megkülönböztetését negligálva formálták a társadalmi területek kommunikációját (Luhmann 2017a, 2022). A modernitás egyik legfőbb jellemzője ekképpen az, hogy a demokratikus jogállam liberális modelljének megfelelően a nyilvános terek neutralizálására törekedett. Ez nem csupán alapvetően kérdőjelezte meg a vallásos világmagyarázat korábbi primátusát, hanem a szekuláris értékek dominanciája miatt egyre inkább kiszorította a vallási nézőpontot a társadalom nyilvános diskurzusaiból, vagy azokat alkalmazkodásra készítette (Willaime 2004; Preyer 2010; Berg 2019). A modernitás egyfelől a vallásos és nem vallásos meggyőződés egyenlő megítélését hirdette, másfelől azonban ez a látszólag neutrális perspektíva a vallásos értelemadás háttérbe szorítását jelentette. A vallásos meggyőzések ugyanis csak annyiban lehettek legitimek a nyilvánosság számára, amennyiben nézőpontjuk a diskurzusz számára megfelelő

szekuláris alapokkal, érvekkel rendelkezett. A világnézeti semlegesség mögött tehát valójában a vallásos nézőpontot kiszorító társadalmi gyakorlat alakult ki.

Ez a perspektíva váltás határozza meg a modernitás társadalmi tereit is. A szekuláris értékek által meghatározott társadalomszerkezetben (Taylor 2007) a nyilvános és a privát terek dichotómiája alakul ki. Természetesen a vallásos ember sincs kizárva a nyilvános terekből, de zömében azok szekuláris tartalmai határozzák meg a bennük folyó diskurzus alapvető természetét. Vagyis a vallásos embernek többnyire zárójelbe kell tennie alapvető vallásos meggyőződését, ha a közéleti diskurzusban egyenrangú félként szeretne részt venni. A társadalmi terek átrajzolódása ebből fakadóan kevesebb teret kínál a vallásos nézőpont megjelenésére, ugyanis lényegesen lecsökkenti annak nyilvános artikulációját. A társadalmi terek átrendeződése azonban nem csupán a nyilvános terek szekuláris orientációját hozza magával, hanem óhatatlanul hatást gyakorol a vallásosság megélésére is.

A korábban a vallásos nézőpontot a társadalmiság minden vonatkozásában érvényesíteni tudó személy (vö. Gurevich 1985) a modernitás körülményei között azzal szembesül, hogy vallásos nézőpontja csak bizonyos társadalmi kontextusokban mutatkozhat meg, és nem vagy kevéssé tarthat számot a köz figyelmére. A fenti átalakulás eredményeképpen a vallásosság elsősorban a személyek privát szférájában tud megmutatkozni (Luckmann 2003). Az össztársadalmi súlyától megfosztott vagy az ebben a tekintetben korlátozott vallásos perspektívát ebből fakadóan új jegyek jellemzik. Már nem annyira össztársadalmi nézőpontot, hanem legfőképpen a megélt hit személyességét, a vallásosságnak az egyén életvezetésére gyakorolt hatását állítja a középpontba. (Vizsgálódásunk keretét szétfeszítené, ha ezt a jelenséget részletesebben is tárgyalnánk, de érdemes arra utalni, hogy a XIX. századi vallásos irodalom klasszikusai [Schleiermacher, Kierkegaard stb.] többek között a fenti strukturális változásnak megfelelően fordulnak az egyén vallásos perspektívája felé, és elemzésük határozottan az átélt, megélt vallásos tartalmakra fókuszál, és kevésbé ennek a vallásosságnak az össztársadalmi vonatkozásaira.)

Mindenesetre a modernitás egy, a szekuláris értékeket középpontba állító és a modernitás előrehaladásával azt legfőbb tájékozódási elvként tételező perspektívát jelent. Ez a társadalom térszerkezetében is megmutatkozó változás a társadalom dichotóm szerkezetét eredményezi, amelyben a nyilvános diskurzus és a magánszféra korábban ilyen élességgel nem elkülönülő területei jönnek létre. A modernitás tereinek kettős szerkezete köszön vissza Habermas dichotóm társadalomelméletében (Habermas 1995) és Bryan Wilson úttörő vallásszociológiai munkásságában (Wilson 1966, 1982). Habermas komplex társadalomelméletének, a kommunikatív cselekvés elméletének újdonsága az volt, hogy különbséget tett a modern racionalitás által szervezett társadalmi terek, a rendszerszerű

szerveződések és a társadalmi szereplők nagyrészt ettől független személyes tere, az életvilág között. Míg előbbi a célracionális cselekvés alapján működő munka és az igazgatás társadalmi tereit foglalta magában, addig az életvilág habermasi koncepciója az interszubjektivitásra fókuszálva írta le a személyes kapcsolatok szerkezetét és ennek sajátos értékrendjét (Habermas 2018). Ezek az újszerű belátások azonban elsősorban a társadalmi struktúra időbeli változásaira fókuszáltak, és nem bontották ki a térbeli elemzés szempontjait. Ez magyarázza Davis Harvey bírálatait is, aki Habermas teljesítményének nagyra értékelése mellett azt is megjegyzi, hogy „Habermasnak [. . .] nincs koncepciója arról, hogy a tér-időbeliségeket és a »helyeket« hogyan hozzák létre, és hogy ez a folyamat szerves része a kommunikatív cselekvés és az értékelés folyamatának” (Harvey 1996: 354.).

A térbeliség konstitúciós szerepe határozottabban jelenik Bryan Wilson koncepciójában, aki a társadalmi struktúraváltás időbeli aspektusa mellett a térszerkezeti változásoknak a társadalmi tapasztalat új formáira gyakorolt hatását is erőteljesebben kiemeli. Wilson elmélete a modernitás térszerkezetének tárgyalásakor hangsúlyosan foglalkozik a vallás megváltozott pozíciójával is. Gondolatmenetünk szempontjából ezért Wilson belátásai fontosabbak, aki – részint Ferdinand Tönnies (2004), részint Talcott Parsons munkásságára (Parsons 1971) visszautalva – a modernitás leírásában megkülönbözteti a „racionális társadalom” és a „morális közösség” színtereit. A „racionális társadalom” képezi a modernitás szekuláris szféráját, ahol a termelés, az igazgatás, a közéleti diskurzus világa alapvetően a szekuláris értékek talaján szerveződik, míg a „morális közösség” inkább az életvilág szféráját, a személyes viszonyok, az erős kötések viszonyrendszerét jelenti, ahol a morális mérlegelésnek nagyobb súlya van.

A közéleti befolyását veszítő vallás elsősorban az utóbbi társadalmi térben érvényesülhet. A Wilson által „morális közösségnek” nevezett életvilág területe az, ahol a vallásos világmagyarázat nagyobb súllyal rendelkezik. A szekuláris nyilvánosság racionalitása ugyanis kevésbé tud domináns lenni ebben a társadalmi térben, hiszen annak fő fókuszát – a liberális jogállam ideológiájának megfelelően – a közélet, az igazgatás és az állami intézményrendszer területei jelentik. A személyes világ, a kisközösség területe kínálja a nyilvános társadalmi teretől különböző orientációk, így az egykor primátussal rendelkező vallásos világlátás számára azt a közeget, ahol a saját nézőpontja inkább kibontakozhat. A privatizált vallásosság ugyanakkor még nem feltétlenül individualizálódik a modernitás korszakában, mivel a vallásosság évezredek intézményes keretei tág teret biztosítanak a közösségi vallásosság megélésére (Lenski 1963). A felekezeti vallásosság intézményei ekképpen tovább örökítik a vallásosság és a vallásos tapasztalat közösségi formáit, mivel magának az egyháznak a közéleti térvesztése ezt az intézményi struktúrát ekkor még nem erodálja. Ezzel összefüggésben a modernitás korszakában a felekezeti vallásosság még őrzi identifikációs

szerepét, vagyis változatlanul komoly szerepet játszik az egyének és csoportok önmeghatározásában (Davie 2000, 2001, 2005).

A vallásos értelemadás szerepének csökkenése a nyilvánosság szféráiban nem jelenti egyúttal a vallási intézményrendszer erőteljes visszaszorulását. Ez azzal függ össze, hogy a modernitás korszakában megmaradnak azok az intézményi struktúrák, amelyek a vallásosságot és a vallásos tapasztalatot nem csupán az életvilág területeihez kapcsolják, hanem – a fentebb tárgyalt megszorítások mellett – nyilvános társadalmi terekben is jelen vannak. A szekularizált nyilvános térben ugyan is változatlanul megtalálhatók az intézményi vallásosság terei a központi helyeken lévő székesegyházak, templomok, egyházi intézmények formájában. Ezek ugyan a korábbinál kisebb súllyal, de képesek a vallásosság közösségi tapasztalatait közvetíteni. A szekuláris nyilvánosságban való szerepcsökkenés tehát nem számolja fel a vallásos közösségeket, sőt intézményrendszerükön keresztül változatlanul olyan identifikációt biztosítanak, amelyek sajátos csoportidentitást, közösségi tudatot alakítanak ki a vallásos csoportok tagjai számára. Ebből fakad, hogy a vallásosság és a vallásos tapasztalat is olyan értékközösséget fejez ki a modernításban, amely az értékekhez kötődő sajátos viszonyban mutatkozik meg (Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b). A vallásosság ekkor elsősorban morális közösségek formájában, csoportviszonyként jelenik meg, amely a csoportok tagjainak közös világlátását, értékrendjét fejezi ki (Schwartz, Huismans 1995).

A vallásosság a sajátosságát a vallásos értékek melletti elköteleződésben vagy az ennek mentén való orientációban találja meg. Természetesen a „morális közösség” társadalmi terében ekképpen létrejövő vallásos közösségek nem mondtak le arról, hogy értékorientációjukat a modern társadalom nyilvános terében is képviseljék. Ezt a szándékot nem csupán a szekuláris térben jelen lévő intézményi vallásosság szakrális terei fejezik ki, hanem a kereszténydemokrácia modern ideológiája is. A liberális jogállam szekuláris értékrendje és a nyilvános terek folyamatos neutralizációja azonban kevés lehetőséget kínál ennek megvalósítására. A vallásos közösség politikai cselekvése így immár nem a társadalom szakrális rendjének visszaállítását célozhatja meg, hanem az alapvetően szekularizált politikai térben egy morális közösség értékrendjét fejezheti ki, amely korlátozottan tudja formálni a közbeszéd tartalmait (Davie 2000).

### *2.1.3. A posztmodern társadalmi terei*

A modern társadalom kettős szerkezetű, nyilvános és privát szférára bomló struktúrája azután maga is lassan átalakul. A modernitás nyilvános és privát szerkezetét, amely alapvetően a polgári társadalom éthoszát fejezte ki (vö. Habermas 1993), olyan hatások érték az utóbbi évtizedekben, amelyek ennek az éles

elválasztásnak a lassú feloldódását eredményezték. A soktényezős változássorban fontos szerepe van a tömegmédiát átalakulásának, amely egyre inkább eltávolodott a polgári kultúra értékeitől, és annak a populáris kultúrának a szerepét növelte meg, amely a privát tartalmak gyakran bulvárjellegű megjelenítésével éppen a magán–nyilvános határmegvonással szemben határozta meg magát (Fiske 2010). A „nép szemiotikai hatalmaként” aposztrofált változás mindenesetre a magánélet nyilvános megélésének, az önreprezentáció különböző nyilvános formáinak az előtérbe helyezésével elmosta, de legalábbis relativizálta a modernitás korábbi kettős szerkezetét, és az önmeghatározás újabb formáinak kínált tágabb teret. Ez a változás a nyilvánosság jegyeit is átformálta, amelyben már nem a középosztály közéleti orientációja és a magaskultúrát előnyben részesítő szemantikája (vö. Bourdieu 2010), hanem a szélesebb társadalmi csoportok érdeklődésére számot tartó populáris tartalmak domináltak (Jameson 2012).

Ezek a változások nem hagyták érintetlenül a modern társadalom részterületeit sem. A „nép szemiotikai hatalma” alapvetően átformálta a társadalmi részterületeket (a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány, az oktatás, a tömegmédiát stb.) egymáshoz fűződő viszonyát. A polgári társadalom ideológiáját megrajzoló, korábban jól pozicionált középosztály által preferált társadalmi részterületek (a tudomány, a művészet) szerepe folyamatosan csökkent, míg a szélesebb társadalmi csoportok tájékozódásában kitüntetett szerepet játszó tömegmédiát jelentősége egyre növekedett, és immár döntő szerepre tett szert a társadalom önleírásának részterületeként (Boltanski 2009; Luhmann 2017b). A gazdaság rentabilitására törekvő racionalitása is egyre inkább a tömeges, populáris igények kiszolgálására összpontosított. A politika területén is tetten érhető a változás, amennyiben ez a társadalmi részterület is azt tartja legfőbb feladatának, hogy ennek a tömeges igénynek a gazdasági feltételeit biztosítsa a GDP folyamatos növelésével, valamint egy olyan gazdaságpolitikával, amely már nem a középosztály polgári értékeit, hanem a tömeges fogyasztás materiális javait kínálja fel a politikai szavazatokért cserébe (Galston 2018). Ezzel párhuzamosan zajlott a digitális technika fejlődése és globális elterjedése, amely a tömegkommunikáció intézményrendszerének átalakulását, a lokális, nemzeti keretek súlyvesztését és a globális tendenciák erősödését eredményezte (McQuail, Deuze 2020).

Mindez pedig hatást gyakorolt a társadalom térszerkezetére és értelemszerűen az egyének pozíciójára is. A modernitás korábbi, stabil struktúrái egyre inkább cseppfolyóssá váltak (Bauman 2000), és a korábban egymástól élesebben elváló társadalmi egységek lassú összemosódása vált jellemzővé (Burke 2013). A posztmodern társadalomban a nyilvános és a magánszféra immár nem magától értetődően elváló, az egyes terekben egyértelműen kanonizált cselekvésterekre bomlanak, ahol az egyes tevékenységek az adott terekhez kapcsolódnak, és ahol a térhez rögzített cselekvések a normatív viselkedés szabályait is kijelölik. A posztmodern

korszakban megindul ezeknek a társadalmi tereknek a diffúziója (Schroer 2019; Knoblauch, Löw 2017, 2020; Knoblauch 2021). Ez számolja fel a korábbi élesebb elkülönülést, és mindkét térben megengedi a korábban tiltott vagy nem jóváhagyott cselekvéseket is (pl. a közösségi médiában magántermészetű közlések, képek, videók nyilvános megosztását). Vagyis a korábbi határozott szembeállítások (magán–nyilvános, munka–szabadidő, itt–ott, közel–távol, saját–idegen stb.) helyett kevésbé kontrollálható terek szerkezete jön létre.

A társadalom strukturális átalakulása mutatkozik meg az egyre intenzívebb és gyakoribb kulturális sokféleségben is. Ez is szerepet játszik abban, hogy a cselekvők egyre inkább kimozdulnak a saját kulturális hagyományukból, és ezáltal a saját tradíciójuktól különböző kulturális hatások is formálják őket. A Peter Burke által leírt kulturális hibriditás (Burke 2013) azután nemcsak a lokális közösségek identitást adó szerepét relativizálja, hanem a nemzet és az osztály dekonstrukcióját is magával hozza. A globális kultúra térnyerése ekképpen a térszerkezet és a térélmény változásával is együtt jár, amely Appadurai értelmezése szerint globális kulturális áramlást eredményez (Appadurai 1996). Ez mutatkozik meg a táj folyékony, szabálytalan formáiban, az egyre inkább mozgásban, változásban lévő cselekvőkben (turisták, migránsok, menekültek, vendégmunkások), a globális tőke diszpozíciójában, a technológia globális konfigurációjában. Mindez pedig a rögzített térfogalmak (állam, nemzet) dekonstrukcióját és a lokalitás termelésének új formáit hozza magával.

A fenti társadalmi szerkezeti változások tehát a térbeliség új szerkezetét alakítják ki. Ez leginkább a globalizáció és a digitalizáció hatásával függ össze, amelynek eredményeképpen a globális és lokális terek egyfajta összeolvadása jön létre. Az egyre inkább összekapcsolódó világban pedig a helyek egyre inkább hozzáférhetővé válnak. Mindez többszörös találkozásokat, a különböző térfogások keveredését és a hely sokértelmű értelmezését hozza magával. Lussault hiperterekről szóló felfogása (Lussault 2017) ezen belátások mentén a térszerkezet dinamikus értelmezését fogalmazza meg, ahol a terek egy folyamatosan változó és legfőképpen a cselekvők által különbözőképpen megélt helyekként jelennek meg. Ez a többszörösen megélt valóságok együttes jelenlétében éppúgy megjelenik, mint számos tér- és társadalmi mechanizmus összefonódásában. A hiperterekben a térbeli gyakorlatok és reprezentációk úgy kapcsolódnak össze, hogy minden látogató egyszerre lehet szereplő és néző is. E vonatkozásban tehát a hiperterek kapcsán Lussault nem a lokális és a globális közötti ellentétre, hanem a tér új típusú kisajátításának dialektikus kapcsolatára utal. Ez pedig nyilvánvalóan az egyén új típusú mozgásterét és ebből fakadóan új típusú térélményét eredményezi.

Mindezek a strukturális változások óhatatlanul a kontroll lehetőségének csökkenését eredményezik, amely nagyobb mozgásteret kínál és az alulról jövő

szándékok, valóságértelmezések nagyobb lehetőségét hozza magával. E társadalmi változások eredményeképpen ugyanis az egyének egyre inkább kiszakadnak a hagyományos viszonyokból, és több teret kapnak az önmeghatározásra. Ez nyilvánvalóan új identifikációs folyamatot eredményez, ahol nagyobb lehetőség nyílik az egyéni helyzet- és valóságértelmezésekre, akár a személyes életvilág (többek között az otthon) szerepének átértékelésében, akár az emlékezet átstrukturálódásában és új identifikációs szerepében is (Ratnam 2018; Texeria 2023b). Mindez pedig új viszonyokat és normákat eredményez a vallásosság és a vallásos tapasztalat területén is. A továbbiakban ennek jellemzőire fókuszálunk az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció fogalmai mentén, hogy a megváltozott társadalmi térszerkezet és az új típusú vallásosság összefüggéseit jobban megragadhatjuk.

#### *2.1.4. Térhasználat és individualizáció a vallásos tapasztalatban*

A posztmodern társadalmat az eddigi fejtegetések során a stabil térvizonyok feloldódásával jellemeztük. Ez az átalakulás azzal is együtt jár, hogy a nyilvános terek egyértelmű hatalmi viszonyai is megváltoznak. Amíg a modernitásban a nyilvánosságot a szekuláris tartalmak dominanciája jellemzi, addig a diffúz társadalmi terek e tekintetben is elmozdulást hoznak, és nagyobb teret engednek a vallásos tartalmak nyilvános kifejezésének. Ezt a jelenséget többek között az magyarázza, hogy az individualizáció nagyobb mozgásteret enged a modernizációban rögzített pozíciókból való kilépésre (Inglehart 1997), és ezáltal a vallásos élmény is jobban megjelenhet a szekularizáció által uralt nyilvános térben (Turner 2011). Nem véletlen tehát, hogy az utóbbi évtizedek a vallásosság nyilvános kifejezésének sokféleségével és sokszor az ebből fakadó konfliktusokkal jellemezhetők. Ez összefügg a társadalmi terek szerkezetváltozásával és legfőképpen azzal a folyamattal, amely a hierarchikus szerkezetek relativizálásával az egyéni vallásosság kibontakozását segíti elő (Wigley 2016, 2018; Martínez-Ariño, Grieria 2020).

A vallásos élmény individualizációja megjelenik abban a folyamatban is, amelyet a vallásszociológia „spirituális forradalomként” aposztrofált (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois, Aupers, Houtman 2018), s amely az alternatív és holisztikus spiritualizmus nyilvános megjelenését is jelentette. Ezt az átalakulási folyamatot Charles Taylor szóhasználatával a modern kultúra „szubjektív fordulataként” (Taylor 1991: 26) is jellemezhetjük, amikor az egyének a külső vagy objektív szerepek (kötelességek és kötelezettségek) helyett a saját szubjektív tapasztalataikra koncentrálnak. Ebben a vallásos élményben az egyéni fókuszáltság lesz egyre meghatározóbb, sőt sok helyen ez válik mainstreamé

azzal, hogy a szubjektív jóllét, a jó közérzet szerepét hangsúlyozza a vallásos tapasztalatban. A spirituális forradalom szerepének megítélése természetesen nem vita nélküli. A pluralizmus és az individualizmus növekedésével együtt járó spiritualizmus térnyerése kapcsán változatlanul kérdés, hogy a vallásosság új formái vajon helyettesítik-e a vallásos identifikáció korábbi módozatait (Bruce 2011). Nem vitatható azonban, hogy a társadalmi térszerkezet változásával a vallásos, spirituális tapasztalat és a jóllét, jó közérzet összekapcsolása immár a nyilvános térben is megtörténik, és képessé válik az egyéni vallásos tapasztalatot e közegben is sikeresen artikulálni. Ez nem csupán a spiritualizmusra irányuló médiafigyelemben, hanem a holisztikus szemléletet kifejező vagy arra hivatkozó termékek növekvő piacában is tetten érhető (Redden 2016; Knoblauch 2009, 2021).

A vallásos élmény individualizációja két vonatkozásban is összefügg a társadalom térviszonyaival. Egyrészt ez az individuális vallásosság a szekuláris nyilvános térrel szemben határozza meg magát. Másrészt az individualizált vallásosság az intézményesült vallásossággal szemben is definiálja magát, és ezek a térviszonyok is nyomot hagynak ennek az új típusú vallásosságnak a jegyein. Mindkét folyamat megértése szempontjából érdemes bevezetni de Certeau-nak, a tételmelet egyik klasszikusának fogalmait a stratégiai és taktikai cselekvésről a további elemzés számára (de Certeau 2011; vö. Berger 2008). De Certeau értelmezésében a stratégiai cselekvés során a társadalmi teret kijelölő, uraló személyek, entitások határozzák meg, formálják az adott tér cselekvéseit, míg a taktikai cselekvés azt jelenti, hogy az adott társadalmi térben kedvezőtlenül pozicionált cselekvők, entitások a tér stratégiailag kijelölt jelentésétől eltérő módon, saját nézőpontjukat megjelenítve cselekednek, s ezzel a stratégiai perspektívával szembeni ellenállásukat fejezik ki.

Az individualizációval függ össze, hogy a nyilvánosság társadalmi terében korábban csak feltételekhez kötötten megjelenő vallásosság nagyobb teret kap, és a vallásos személy jobban kifejezheti személyes világlátását, mivel a modernitás korszakához mérten kevésbé kell már megfelelnie a külső társadalmi kényszereknek. Ez eredményezi azt, hogy a vallásos nézőpont a nyilvános tér bevett, a hatalmi diskurzus által kijelölt stratégiai jelentésével és cselekvésével szemben is jobban megnyilatkozhat (Beyer 1990; Casanova 1994; Achterberg és mások 2009; Glendinning, Bruce 2011). A vallási értelemadás a technokrata módon szabályozott terekben is egyre inkább megmutatkozik, amelyek az egyének hétköznapi vallási, spirituális tevékenységét és értelemadását egyre határozottabban jelenítik meg. Ez látható abban az egyre gyakoribb jelenségben, amikor a vallásos személy a szekuláris tereknek más jelentést ad, és a nyilvános térben hangsúlyosan kifejezi a vallási hovatartozását. Ennek eredményeként az immár a nyilvános térben is látható vallás (pl. az egyes cselekvők spirituális beállítódását megjelenítő

munkahelyi ruhaviselet) e társadalmi térben is tényező válik, és szerepet játszik a nyilvánosság rekombinációjában (Teixeira 2023a). (Ez a jelenség már a modernitás időszakában is előfordult, de a posztmodern korszak hozza el erőteljes kibontakozását.) Ugyanez érhető tetten egy vallásos közösség nyilvános rendezvényein, amikor a szakrális tartalmak (pl. a vallási szimbólumok, liturgikus elemek) a vallásos nézőpontot jelenítik meg a szekuláris térben. Ezek a taktikai cselekvések egyre gyakrabban és növekvő magától értetődőséggel alakítják át az evilági tereket olyan helyekké, amelyek lehetőséget adnak a vallási, spirituális reflexióra és megnyilatkozásra. Ugyanakkor a nyilvános térben is nagyobb szerepet kapó vallásosság intézményi formáinak is bele kell illeszkedniük a nyilvános városi térbe, sokszor megkövetelve azt is, hogy azok a korábnál nagyobb rugalmasságot mutassanak (Teixeira 2010).

A fenti strukturális változások eredményeképpen láthatóbbá válik a vallás politikai és kulturális szerepe, és ezért a liberális államnak is válaszokat kell adni erre az átalakulásra (Turner 2011; Grier 2016). A vallási tartalmak ugyanis a vallásos egyének és intézmények nyilvános megjelenését, illetve azok versenyét is magukkal hozzák. A szakrális ezen „deprivatizációja” nem csupán átalakítja a szekuláris teret, de az állam számára is új kihívásokat jelent. Ez a változás az államot egyes radikális csoportok esetében még a vallásos intézmények életébe való beavatkozásra is készítheti, de mindenképpen azt eredményezi, hogy a szekuláris hatalomnak ki kell alakítania a vallásos közösségekkel kapcsolatos inkluzív és exkluzív „politikákat” (Turner 2011) vagy a „rossz” és a „jó” vallásosság meghatározásának szabályait (Martínez-Ariño, Grier 2020).

A szekuláris tér átalakulása, annak sokszínűbbé válása egyúttal arra is rámutat, hogy érdemes a társadalmi tereket olyan komplex, többhelyű területeknek (*multi-sited territories*) tekinteni (Giraut 2013), ahol magának az államnak, a politikai hatalomnak is sokféle eszköztárat kell igénybe vennie, hogy a megváltozott térhelyzetre adekvátan tudjon reagálni, és megfelelően válassza ki az emancipáció vagy az elnyomás eszközeit. Annál is inkább, mivel a társadalmi terek sokszínűsége különböző kulturális igények versenyét jelenti, ahol a hatalommal való rendelkezés vagy a perifériás helyzet eltérő esélyt ad az önmegjelenítésre (Canclini 2004), így a szakrális tartalom képviselőire is. Vagyis Canclininek a határkulturúra vonatkozó megközelítése mentén a szekuláris térben megjelenő szakrális tartalmakat is értelmezhetjük a különbözőség, az egyenlőtlenség fogalmi mentén. A szakrális tartalmak nyilvános emancipációja a nyugati civilizációban jelenleg is a szekuláris nézőpont domináns közegében zajlik.

A szakralitás egyre nagyobb súlyú jelenléte (vö. Turner 2011) nem írja ugyan felül a nyilvános terek szekuláris dominanciáját (mivel változatlanul ezek határozzák meg a stratégiai cselekvés tartalmait), de az individualizált vagy közösségi vallásosság egyre inkább szerepet kér a nyilvános terek konstitúciójából.

A nyilvános terekben a taktikai cselekvések részeként a vallásos nézőpont is képes egyre inkább megjelenni, beleértve a munkafolyamatok (a gazdasági tevékenység) területét is. Ez leginkább azzal a spirituális beállítódással függ össze, amely mentén a vallásos személy a munkatevékenységet immár nem a stratégiát meghatározók racionalitásával, hanem a személyes, szubjektív vallási értelemadásával végzi (Wigley 2016, 2018; Teixeira 2023b). Ezt nem csupán a viselt ruhadarabok, díszek (pl. a vallási, felekezeti hovatartozást vagy az egyénnek a transzcendenshez fűződő személyes viszonyát kifejező ékszerek és testékszerek) jelenítik meg, hanem egy más típusú viszony is a munkatevékenységhez: az a spirituális beállítódás, amely a munkavégzést immár egyfajta teljességre való törekvésként értelmezi. Ennek része a testhez fűződő viszony átalakulása is. A test ebben az individualizált perspektívában a társadalmi tereken átívelő holisztikus nézőpontot jeleníti meg, és a vallásos egyén önértelmezésében ez formálja a munkatevékenységét is (Holloway 2003; McGuire 2008, 2016).

Az individualizáció eredményeképpen ez a vallásos taktikai cselekvés hatványozottan jelenik meg a munkatevékenységen kívüli nyilvános terekben, ahol a szekuláris értékeket kifejező stratégiai cselekvés kevésbé tud érvényesülni. Itt a vallásos egyént determináló, külső hatalmi erők kisebb befolyása miatt tágabb tere van annak a taktikai cselekvésnek, amely az egyén személyes spiritualizmusát, vallásos tapasztalatát igyekszik kifejezni. A munkatevékenységen kívüli nyilvános világ, amely a korábbi, modern korszakhoz mérten jóval toleránsabb az egyéni értékválasztásokkal szemben, tág teret biztosít a vallásos érdeklődésnek, a vallásos értékek és a hit alapján szerveződő szabadidős tevékenységnek. Ez a személyes preferenciákból fakadó vallásos, spirituális kapcsolatkeresés és közösségképződés ebben az értelemben egyúttal lényegesen különbözik a közelségalapú, hagyományos közösségektől, és egyéni ízlés, a szubjektum által irányított választás jellemzi.

A posztmodern korszak vallási individualizációja érinti a szakrális terekhez fűződő viszonyt is. Mivel az individualizáció az egyéni értékelést, a saját szubjektív jóllét szerinti értelemkeresést állítja a vallásos tapasztalat középpontjába, ez a perspektíva-váltás a szakrális tér szerkezetét is átformálja. Ebből következően az intézményesült vallásosság tereinek súlyvesztése következik be, és ehelyett az egyéni vallásos tapasztalat terei kerülnek előtérbe. Tekintettel azonban arra, hogy elemzésünk a kölcsönös függéseket, a kölcsönös egymásra hatás folyamatát hangsúlyozza, ez a változással megragadható olyan folyamatként is, amelyben az intézményes hit (különösen Európában) tapasztalt erőteljes visszaesése és ekképpen az intézményesült vallási terek háttérbe szorulása összefügg a hit individuális formáinak előtérbe kerülésével (Voas, Chaves 2016; Pollack, Rosta 2021; Koscielniak, Bojanovska, Gasiorowska 2022; Molteni, Biolcati 2023). A változással mindkét oldalát szem előtt tartva, itt is érdemes a jelenséget a

stratégiai és a taktikai cselekvés fogalmai mentén értelmeznünk. Annál is inkább, mivel de Certeau elemzését továbbgondolva Linda Woodhead megalkotta a stratégiai és a taktikai vallásosság fogalmát, amely a vallási tér (mező) hatalommal bíró és hatalommal nem rendelkező cselekvőit, entitásait különbözteti meg, értelemszerűen az intézményesült vallást tekintve a stratégiai, a szubjektív nézőpontot kifejező egyéni vallásosságot pedig a taktikai vallásosság cselekvésének (Woodhead 2013).

A posztmodern korszak individualizmusa tehát nem csupán a nyilvános terek átstrukturálódásával jellemezhető, hanem a társadalom szakrális terének változásával is. A stratégiai vallásos terek, vagyis az intézményes vallás terei (templomok, székesegyházak, egyházi hivatalok stb.) jelentették a modernitás korszakában a vallásos világlátás azon központjait, amelyek az alapvetően a felekezeti vallásosság köré szerveződő hitet megjelenítették, és amelyek évszázadokon keresztül fenntartották a vallásos világlátást az egyre inkább szekularizálódó társadalomban. A felekezeti vallásosság súlyának csökkenése (Pollack, Rosta 2021: 83–91) azután folyamatosan relativizálta ezt a központi szerepet, de nem feltétlenül eredményezte a vallásos hit visszaszorulását, hanem a vallásosság új formáinak adott teret.

A térszerkezet változásával az egyéni vallásosság, a szubjektum által irányított transzcendens felé törekvés egyre kevésbé igazodott a stratégiai vallásossághoz, mivel a hagyományos hierarchiák megkérdőjelezése a posztmodern korszakban nem csupán a szekuláris, hanem a szakrális hatalmak vonatkozásában is bekövetkezett (Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois, Aupers, Houtman 2018). A személyes hitét a középpontba állító vallásos személy ekképpen nem csupán a szekuláris nyilvánosság csatornáin kereste az önkifejezés lehetőségeit, hanem azon a vallási intézményrendszeren kívül is, ahol az őt szintén korlátozó hatalmat érzékelte. Ebből fakadóan egyre inkább a taktikai vallásosság eszköztárához nyúlt, hogy a maga nyilvános és magántereiben egyénileg vagy legalábbis a stratégiai vallásosság szempontrendszerén túllépve építse fel saját vallásos világképét. Ez nyilvánul meg a hit egyéni rekonpozíciós folyamatában, amelyet a vallási emlékezetet és identitást vizsgáló újabb empirikus kutatások is ábrázolnak (Ratnam 2018; Teixeira 2023b).

Ez a taktikai vallásosság értelemszerűen a hatalmi struktúrákat zárójelbe tévő egyént és az ő perszonalizált vallásosságát állítja a középpontba. Ennek a személyes vallásosságnak pedig maga a test lesz a legfőbb tere, és ama rítusok, gesztusok köré szerveződik, amelyek ennek a személyes térnek a harmóniáját, az egyre inkább mainstreammé váló holisztikus szemléletnek megfelelően a teljességét tudja megteremteni (Giordan 2009; Tiggemann, Hage 2019). Egyrészt azok az egyéni rítusok jellemzik ezt a térhasználatot, amelyek lekövetik a stratégiai vallásosság rítusait, de azt a maguk képére formálják, amikor az imát kiemelik a felekezeti

szertartás rendjéből, és – a vallás intézményes terein kívül – személyes tartalmat kölcsönöznek neki. A taktikai vallásosság másrészt a vallásos stratégiai cselekvésen túlmutató rítusokat alkalmaz, amennyiben a magát kereszténynek valló európai vallásos személy például a joggyakorlatokon keresztül választja el magát a szekuláris világtól, és teremt meg a személyes szakrális terét (Philo, Cadman, Lea 2015). Az ima és a meditáció rítusai ugyanakkor a környezettel való kapcsolat bizonytalanságait is igyekeznek feloldani, és ekképpen a saját személyes hitére fókuszáló egyén számára megteremtik a világ komfortosságát is (Giordan, Woodhead 2017). Vagyis a szélesebb, az egyén számára biztos tájékozódást jelentő társadalmi tér kialakításában is szerepet játszanak. Ezekben a térhasználatokban pedig a cselekvők autonóm tér- és időrendezési stratégiái jelennek meg, ami értelemszerűen a vallásos tapasztalat átstrukturálódását is magával hozza. Ez a vallásosság egyre inkább szakít mind a szekuláris, mind a szakrális hatalmak által kijelölt stabil struktúrákkal, és a társadalom térszerkezetének változásaival együtt olyan cseppfolyós szerkezetet mutat (Lussault 2017), amelyet a folyamatos átalakulás és legfőképpen az egyén önkonstitúciója, a vallásosság individualizált formája jellemez.

### *2.1.5. Térhasználat és hibridizáció a vallásos tapasztalatban*

A stabil társadalmi szerkezetek feloldódása, a cseppfolyós struktúrák létrejötte mutatkozik meg abban a részben már említett folyamatban, hogy a nyilvános terek alapvetően szekuláris közege egyre nagyobb teret kínál a vallásos tartalmak kifejezésére. Ez abból fakad, hogy a korábban erősen normatívan szabályozott terek a cseppfolyósodás folyamatával több lehetőséget kínálnak a korábban egynemű normatív szabályozástól különböző értékrendek megjelenítésére is (Löw 2016). A térszerkezetnek ez a változása a korábban élesen elkülönülő terek hibridizációját hozza magával, vagyis azt a társadalmi jelenséget, hogy a korábban határozott kontúrú terek egyre inkább különböző preferenciákat, térértelmezéseket foglalnak magukban (Beaumont 2008; Schroer 2019: 199–216). Ennek a változássornak az egyik pregnáns vonása az, hogy ugyan nem előzmény nélkül, de a korábban egymástól elváló szekuláris és szakrális térben egyaránt erőteljesebben jelennek meg a másik tér jegyei. Vagyis a szekuláris tér szakrális, a szakrális tér pedig egyre inkább szekuláris jegyeket is mutat.

Ez a változás mutatkozik meg a profán terek szakralizációjában, amikor a szekuláris nyilvános tértől korábban elzárt vallásos nézőpont egyre inkább megjelenhet ebben a társadalmi térben. Ez részint spontán folyamatot, részint tudatos marketingpolitikát jelenthet, ahol a szekuláris terek meglehetősen kiürült vagy csak a gazdasági racionalitást kifejező helyei (pl. autókereskedések,

bevásárlóközpontok) elkezdik használni a szakrális tér szimbólumait, mintegy megjelenítve ezzel a vallásos tapasztalatban rejlő hitelességet vagy teljességet. A profán terek szakralizálódása a gazdaság és a munkafolyamat mellett tetten érhető a szabadidős tevékenységekben is, legfőképpen a szórakoztatás tömeges formáiban, például a rockkoncertek és sportesemények misészerű kulisszáiban vagy az amerikanizált tömegkultúra monstre-tereiben (akár a Disneylandben) is megjelenő rítusaiban (Lyon 2000). Az áhítat kiváltása érdekében a szakrális tartalmak itt azzal a szándékkal jelennek meg, hogy a befogadók számára erősítsék az üzenet hatását.

Fontos hangsúlyozni, hogy a társadalmi terek hibridizációja nem csupán a szekuláris terek spontán vagy a gazdasági racionalitás által motivált egyéni cselekvéseit foglalja magában, hanem az intézményesült vallásosság határozottabb megjelenését is a szekuláris, nyilvános terekben. Ennek számos példája mutatkozik meg, például amikor a pápalátogatások, a katolikus ifjúsági találkozók vagy a protestáns lelkészek stadionokat megtöltő prédikációja válik közéleti hírré, a nyilvánosságot napokon vagy heteken keresztül foglalkoztató médiaeseményé (vö. Dayan, Katz 1994). A posztmodern új tendenciája az is, hogy a laicitást kifejező nyilvános terek a nem szigorúan vett, kanonizált vallásos tartalmak nyilvános reprezentációjára is több lehetőséget kínálnak (Berg 2019), különösen azokban a térségekben, ahol ezek a közösségi rítusok a korábban babonáságnak minősített népi vallásosságot fejezik ki (Knoblauch 2009; Da Costa 2018).

Ez a hibrid térhasználat többféle társadalmi tényezővel hozható összefüggésbe. Egyrészt a vallásosság erős ellenállóképességét mutatja, amelynek eredményeképpen a vallás a több évszázados szekularizációs folyamat és a nyilvános térből való részleges kiszorítottsága ellenére is megőrizte társadalmi jelentőségét. Másrészt a profán terek szakralizációja azt is kifejezi, hogy a modernitásnak a vallással szemben definiált ideológiája, ha kudarcot talán nem is vallott, de legalábbis módosításra szorul. Olyan átformálást igényel, amely erőteljesebben bevonja a vallásos nézőpontot a társadalomról, a tudományról, a demokratikus jogállamról és az univerzális morálról folytatott vitába. Ebben a párbeszédben pedig felsejlik annak a lehetősége, hogy a vallásos és a szekuláris nyelv közelítésével egy egymás számára érthető és akceptálható elvet fogalmazzon meg (vö. Habermas, Ratzinger 2006; Habermas 2016). Ez a hibrid társadalmi tér tehát immár egy olyan posztszekuláris perspektívát fejez ki, amelyben a vallásos tapasztalat a szekuláris világ szövetségeseként jelenik meg a modernitás programja ellen szövetkezőkkel szemben, és a vallás ezáltal a társadalmi integráció szemantikai forrásává válik (Williame 2004; Schmidt 2012). Akár azzal a premodern vallási fanatizmussal szemben is, amely a fundamentalizmus ideológiájával a plurális demokráciákkal és a liberális jogállammal szemben határozza meg magát.

A vallásosság jelentőségének újraértékelése az utóbbi évtizedekben a tekinteten is megtörtént, hogy a szekuláris és a szakrális tartalmak korábban meglehetősen túlfeszített szembeállításával vitatkozó értelmezések fogalmazódtak meg. A kérdés kutatói, mindenekelőtt Hans Joas témába vágó publikációi (Joas 2013, 2021) mutatnak rá arra, hogy a plurális demokrácia forrásul szolgáló emberi jogok sem választhatók le a szakrális tartalmakról. Sőt, a modernitást megalapozó társadalmi változások (az amerikai és a francia forradalom) ideológiája is inkább a keresztény vallási értékek és a felvilágosodás eszméi gyümölcsöző keveredésének tekinthető, mintsem valami vallásellenes állásfoglalásnak (Joas 2013). A szekuláris és a szakrális tartalmak egybefonódásának ez a gondolata értelemszerűen újraértékeli a Max Weber-i varázstanodás koncepcióját is, és a szakralitás rehabilitációját fogalmazza meg (Joas 2021). Mindez pedig a szekuláris és a szakrális tartalmak együttes, sokszor egymásba fonódó jelenlétét mutatja.

A társadalmi terek hibridizációja ekképpen feloldja szekuláris és szakrális korábbi szembenállását. Ennek értelmében nem csupán a profán terek szakralizációját, hanem az ezzel ellentétes folyamatot, a szakrális terek profanizációját is magában foglalja. A szakrális tér struktúráváltása jelzi az intézményesült vallásosság visszaszorulását a nyugati társadalmakban, amelyről legfőképpen a hívek számának csökkenése tanúskodik (Voas 2009; Bruce 2011; Pollack, Rosta 2021: 83–91), és aminek következtében a stratégiai vallásosság egykor legfőbb terei (templomok, székesegyházak, egyházi hivatalok) részben funkciótlanná válnak. Ez egyrészt a megmaradt szakrális terek multivallásos felhasználását eredményezi, amikor is a korábban egymástól erősen távolságot tartó felekezetek egy központi vallási teret kezdenek el közösen használni. (A vallási hibridizáció ezen formája minden bizonnyal összefüggésben van az ökumené egyre népszerűbb gondolatával, amely részint a hibridizáció ideológiai támaszául szolgál, részint a hívek csökkenő számára adott praktikus válaszként értelmezhető.) Másrészt a funkciójukat veszített szakrális terek, épületek olyan közösségi terekké válnak, ahol a látogatókat immár elsősorban nem a vallásos élmény keresése jellemzi, hanem a kulturális örökségben való osztozás szándéka. Harmadrészt az egyházi terek térvesztésének, a szakrális terek profanizációjának legélesebb formájaként a vallási terek átalakításuk után más funkciókat kapnak (könyvtár, koncertterem stb.) (Schroer 2019: 199–216). Ezekben a profanizált terekben azután a látogató, befogadó vagy átéli az egykori szakrális tér spirituális pluszjelentését, vagy kizárólag a társadalmi tér új funkciójának primer jelentése alapján tájékozódik.

A társadalmi terek hibridizációjának fenti vonatkozásai egyrészt jól ábrázolják, hogy a posztmodern társadalom jellegét milyen erőteljesen alakítják a térbeli viszonyok, mintegy igazolva azokat a hangokat, amelyek a térbeliség növekvő súlyát fogalmazták meg (Foucault 2000, 2006; Harvey 1992a; Jameson 2012).

Másrészt ez a térbeli hibridizáció azt is megmutatja, hogy a korábban stabil jelentéssel rendelkező terek egyre több olyan jelentésréteggel bővülnek, amelyek egymástól akár lényegesen különböző értelmezéseket is megengednek. A társadalmi terek strukturális változása nem csupán az egyes személyek eltérő tudás-készletéből és kéznél lévő szándékából (vö. Husserl 2001), hanem a tereknek abból a hibriditásából is fakad, amely egyidejűleg jelenít meg szakrális és szekuláris (vagy magán és nyilvános, közeli és távoli, saját és idegen stb.) nézőpontokat. A társadalmi terek hibridizációja ekképpen a jelentések egymásmellettségét és szimultaneitását növeli, hasonlóan a globalizációhoz, amelynek ugyancsak lényeges szerepe van a vallásos tapasztalat átalakulásában.

### *2.1.6. Térhasználat és globalizáció a vallásos tapasztalatban*

A posztmodern korszak egyik jellemző jegye, hogy a modernitás nemzetállami kerete helyett az inter- vagy szupranacionalista keretek szerepe növekszik meg. Ez az Európai Unió esetében pregnánsan megfigyelhető folyamat jól jelzi a térszerkezet ama változását, amely a korábban stabilan rögzített terek helyett új típusú térszerkezetet eredményez. Ebben az átalakulásban a rentabilitás érdekében a nagyobb gazdasági egységek irányába való elmozdulás – s ezzel összefüggésben a politikai rendszer nagyobb politikai közösségeket generáló változása – mellett döntő szerepe van a tömegkommunikáció technológiájának. A digitális átalakulás megteremtí a világ egészével való szimultán kommunikáció lehetőségét, és a globális tér egészét bekapcsolja a sokszínű érintkezésbe, társadalomelméleti értelemben megteremtve a világtársadalom egységét (Luhmann 1998: 145–171; Stichweh 2010). A digitális technika szerepe tehát felértékelődik a valóság értelmezésében. Mindez értelemszerűen formálja a társadalom térszerkezetét, és kihát a vallásos tapasztalatra is.

A globalizáció egyik következménye, hogy a korábban lokális és nemzeti szinten tevékenykedő cselekvők globális térbe kerülnek (Appadurai 1996; Burke 2013). Ennek eredményeképpen pedig átalakul a vallásos tapasztalat térszerkezete is, amikor a cselekvők az új típusú társadalmi teret megpróbálják beépíteni korábbi, elsősorban lokális tapasztalataikba, másfelől egyre hangsúlyosabban igyekeznek megjeleníteni magukat az egyre jobban kiterjedő online térben. A cselekvők törekvése az offline és online vallásos tapasztalat konvergenciájára (Campbell 2013) természetesen alapvetően átrajzolja a vallásos tapasztalatot is, mivel az online jelenlét nem egyszerűen az offline gyakorlat kiterjesztését jelenti. Az átstrukturálódás azzal függ össze, hogy az új típusú online tér szerkezete önmagában is formál, az egyén cselekvését meghatározó jellege lényegesen befolyásolja a valóság megragadását (Couldry, Hepp 2018; Berger 2023a).

Az online tér sajátos szerkezetét az adja, hogy általa nemcsak a fizikai jelenlét tapasztalata alakítja a cselekvőt, hanem a személy egyúttal a távoli jelenlétben (*Telepräsenz*) is megtapasztalja a világot (Waldenfels 2009). A vallásos cselekvő tehát egyaránt tájékozódik a közvetlenül megtapasztalt világ közegében és az online tér által közvetített tapasztalaton keresztül, ami értelemszerűen új vallásos tapasztalatot eredményez. A virtuális térben ugyanis az egyén egyszerre reflektál a közvetlen fizikai valóságra és a távoli helyek, képek, élmények világára. Ez egyszerre manifesztálódik a mindennapi valóság tereitől való elszakadásban és az ott megtapasztalt (vallásos vagy nem vallásos) élmények relativizálásában, valamint az új típusú élmények megragadásában, amelyek a cselekvő lokalitásától, személyes kultúrájától is különbözhetnek.

A virtuális tér a vallásos személy számára is sokféle, felettebb heterogén üzenetet közvetít, amelyek legfőbb közös jegye, hogy többnyire különböznek a cselekvő személyes tapasztalataitól, és párhuzamos politikai berendezkedéseket, kultúrákat, életstílusokat, értékeket, divatokat jelenítenek meg. Másfelől a kommunikált üzenetek javarészt nem nemzetállami keretekben, hanem egymásba csúszó, egymásra épülő terekben jelennek meg. Vagyis a virtuális tér olyan, transznacionális identitástérként mutatkozik meg, amely a vallásos személy számára elsősorban nem geográfiai térként, hanem egy kiterjesztett térfogalom részeként tapasztalható meg. Ebben az értelemben a virtuális tér önálló térként jelenik meg, amelyben a megélt és az ábrázolt tér összekapcsolódik, és a térbeliség hagyományos formáitól eltérő tapasztalatot közvetít a cselekvő számára. (Ez képez az online térben gyakran olyan, a cselekvők által felépített tereket, amelyekben túlsúlyban vannak az elsődleges szimbolikus [csak a képernyőn létező], nem-materiális elemek [Berger 2020].) Ezek a változások egyfelől kiszabadítják a vallásos cselekvőt a tér- és időbeliség korlátaiból, másfelől olyan sokféleséget, már-már áttekinthetetlen, kaotikus viszonyokat generálnak, amelyek megnehezítik az egyén tájékozódását. Ez pedig óhatatlanul felerősíti azt a vágyát, hogy az online tér által kínált sokféle üzenet közegében vallásos perspektívájával valamiképpen rendet vágjon.

A valóságban és a virtuális térben való eligazodás azonban éppen a fenti folyamatok okán kevésbé tud hagyatkozni a modern társadalom által felkínált formákra, mindenekelőtt a nemzeti identitás elemeire, mert a társadalmi átalakulás folyamata leginkább éppen ezt az entitást és éppen a virtuális tér csatornáin keresztül relativizálja a legerőteljesebben. A posztmodern társadalomnak ezek a változásai azonban felerősítik a vallásos identifikáció lehetőségét is. A posztmodern sokféle identitásának közegében a vallásos tartalom a saját, a többiektől különböző identitás megteremtésének eszközévé válik. A vallásos perspektíva ekképpen a világról önállóan, saját logikája alapján gondolkodó egyén önkifejezése, identitásformáló ereje, megkülönböztetése lehet (Schmidt 2012; Bognár 2017);

természetesen csak azok számára, akik vagy az intézményes, vagy a személyes vallásosság nézőpontjából fontosnak gondolják a transzcendenshez való igazodást.

Az online terek által felkínált vallásos önmeghatározások elsősorban a személyes, individuális vallásosságnak kedveznek. A társadalmi átalakulás folyamata ugyanis háttérbe szorította azokat a modern hierarchiákat, amelyek hatalmi jogosítványai mentén kijelölhetnék az egyén tájékozódását, és meghatározhatnák a vallásos élmények konstitúciós folyamatát. A szubjektív, individuális vallási tájékozódást erősíti az is, hogy az online térhasználat eleve individuálisan történik, szemben a korábbi tömegkommunikációs korszakok zömében kollektív tapasztalatával (vö. McQuail, Deuze 2020). Az online térhasználat jelenlegi irányát tehát a cselekvő személyes preferenciái, vágyai, pillanatnyi élethelyzete és az ebből következő választások határozzák meg. A virtuális térben megvalósuló vallásos tapasztalatot ekképpen az intézményes hit helyett elsősorban a transzcendens személyes keresése, az individuális vallásosság jellemzi. Emellett azoknak az interperszonális kapcsolatoknak lesz fontos szerepe, amelyek folyékony és folyamatosan újraformálódó hálózatokat alakítanak ki (Hervieu-Léger 2002), mintegy újabb impulzusokat adva az egyéni vallásosság tartalmainak.

A tér és az időbeliség korlátainak megszűnése miatt a virtuális terek arra is hatást gyakorolnak, hogy a vallásos személy az offline tér vallásos, spirituális tapasztalatát folyamatosan újrainterpretálja. Mindez óhatatlanul együtt jár a vallásos élmény nagyobb autonómiájú keresésével és nyilvánossá tételével. Ebből együtt az is következik, hogy az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció kölcsönösen hatnak egymásra, és egymásra hatásukban formálják a posztmodern korszak vallásos tapasztalatát. Ez mutatkozik meg abban, hogy az online tér nem lokalitáshoz kötött hatása a tradicionális rítusok helyett a rítusok hibrid formáit erősíti meg. Ez már magában foglalja a nyugati civilizáción kívüli vallások (hinduizmus, buddhizmus, taoizmus stb.) rítusaitól a más kultúrkörök gyógyító technikáin keresztül a transzcendens tartalmú feng shui, ayurveda vagy a jóga alkalmazását is; vagy a kulturális hibriditás formájaként ezek kombinációját (Burke 2013; Toniol, Mossiére, Monnot 2023). Ez pedig olyan vallásos értelmezéseket nyit meg az egyén számára, amellyel a lokális közösségben korábban aligha találkozhatott. Másfelől az offline tér tapasztalatának is meglehetősen fontos szerepe marad, mert ez jelenti az online tapasztalat forrását, hiszen kijelöli a virtuális érdeklődés alapjait. Az online tér napi, kiterjedt (jellemzően napi 4 órás) használata (Alblwi és mások 2021) azután olyan módon épül be az egyén vallásos tapasztalatába, hogy idővel már a kétféle térélmény hatása elválaszthatatlan lesz egymástól.

Mindenesetre ebben az átalakulási folyamatban az online tér megerősíti a személyes választásokat és az önmegjelenítés lehetőségét, különösen azok számára, akik az offline térben erre kevés lehetőséget találtak (Campbell 2010, 2013;

Campbell, Tsuria 2021). Mindez az intézményi vallásosság stratégiai cselekvésénél nyitottabb megközelítésekre, a tradicionális vallásos identitásokon túllépő önértelmezésekre kínál nagyobb lehetőséget, és magától értetődően megerősíti a taktikai vallásosság szerepét. A vallásos identitás egyéni formáit erősíti a térélmények általánosan érzékelhető átalakulása is. Ez azt az új típusú térszocializációs folyamatot jelenti, amely az euklidészi térélmény fokozatos megszűnését hozza magával (Löw 2016: 65–67). Az átalakulás során ugyanis a gyerekek immár nem egy központi térélményből kiindulva, fokozatosan tapasztalják meg a társadalmi tereket, hanem szigetszerűen, és az egyes terekre vonatkozó tapasztalatok nem állnak össze egységes térélménnyé. Ez a városi térben leírt tértapasztalat hatványozottan jellemző a virtuális térben: itt egy olyan, nem egységes térképzet alakul ki, ahol a terek materiálisan már nem is megtapasztalhatók, és ahol eltérő, hálózatosan szerveződő és mozgásban lévő terek jönnek létre. Ezek a sokféleségükben különböző, aligha összerendezhető terek pedig új impulzusokat adnak a vallásos tapasztalatok számára, megerősítve patchwork-vallásosság jelenségét.

A különböző vallásos tapasztalatok egyéni konstitúciója régóta a vallásszociológiai vizsgálódások középpontjában áll, a jelenséget többnyire a vallási szinkretizmus megerősödéseképpen értelmezik (Luckmann 2003; Leopold, Jeppe 2014). Ez elsősorban a saját kultúrkörön túli felekezetek, vallások perspektívájának, jegyeinek, rítusainak megjelenését és lassú beépülését jelenti a vallásos tapasztalatba. Fontos azonban kiemelni, hogy a korábbi korszakok vallásos szinkretizmusától lényegileg különbözik a vallásosságnak ez az új formája. A jelenlegi, a különböző vallási rendszereket ötvöző beállítódás ugyanis immár nem egy kollektív nézőpontú vallásosságot jelent, ahol a különböző vallási irányzatok párhuzamos jelenléte egy új vallási közösséget eredményezett, mint például a gnosztikus vagy manicheista keresztény hagyományban. A posztmodern korszak új típusú vallásossága javarészt egyéni értelmezési folyamatként írható le, ahol az új vallásos világkép az egyén szintjén teremődik meg a különböző kultúrkörökből származó vallásos és elsősorban a virtuális téren keresztül közvetített tapasztalatként (Cheong 2017). Ebből fakad sokfélesége és magának a személyes vallásos identitásnak is az állandó átalakulásban lévő, cseppfolyós jellege.

Ez a cseppfolyósság és az ezzel együtt járó instabilitás ugyanakkor óhatatlanul magával hozza az egyének ontológiai biztonságának hiányát (Giddens 2013) és ebből fakadóan azt a szándékukat is, hogy saját vallásos identitásuk számára külső megerősítést nyerjenek. Mondanunk sem kell, hogy a virtuális terek erre nagy lehetőséget kínálnak, hiszen ebben a térben a csoportidentitás számtalan formája tolatkzik elő az egyének számára. Ezek jellemzően a transzlokális jegyeket erősítik meg, hiszen a csoportkonstitúciós folyamat tértől függetlenül azokat a személyeket fűzi össze, akiknek személyes preferenciája valami közös jegyet mutat (Campbell, Tsuria 2021). Az online tér lehetőséget kínál azoknak a közvetlen

közelségben lévő személyeknek a csoportalkotására is, akiket a virtuális tér kapcsol össze személyes érdeklődés, értékrend, preferenciák mentén. Az online vallási közösségek mindezen csoportképződései azonban – a kutatások tanúsága szerint – jellemzően laza kötésű társadalmi kapcsolatot jelentenek, ahol maguk a közösségek és a résztvevők személyes preferenciái is folyamatos átalakulással jellemezhetők (Campbell 2010, 2013).

Ezzel párhuzamos az a jelenség, amikor a posztmodernitásnak és magának a virtuális térnek a kulturális sokfélesége a vallásos cselekvők egy része számára veszélyezteti a világos tájékozódás lehetőségét, akik ennek kiküszöbölésére szigorúan zárt, a külvilágtól élesen elkülönülő csoporttagságokat alakítanak ki. Ezek a vallásos közösségek gyakran nagyon zártak, a posztmodern sokféleségével szemben bizalmatlanok, illetve abban az autentikus vallásosságot veszélyeztető tényezőt látnak, s ez arra készíti őket, hogy attól élesen elkülönülve alakítsák ki saját vallásos elveiket. Ezek a külvilágtól való határmegvonást szolgáló előírások a vallásos tapasztalat homogenitásának visszaállítását célozzák (pl. az iszlám fundamentalisták vagy a pünkösdisták esetében), és egyúttal az online tér által megerősített új vallási autoritásokat teremtenek meg (Campbell 2013). A vallásosságnak ezek a zárt közösségi formái azonban csak periférikusak a nyugati társadalomban ahhoz a többségi mintához képest, amelyben a hibrid társadalmi terekben a vallásosság egyéni formái erősödnek meg (Campbell, Connelly 2020). Ekképpen a globalizáció folyamata a vallási virtuális térben is a hagyományos narratívák, társadalmi gyakorlatok és struktúrák átalakulását eredményezi, e tekintetben azt is ábrázolva, hogy az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció egyaránt a vallásos tapasztalat megváltozásához vezet a posztmodern társadalomban.

### *2.1.7. Konklúzió*

A fejezetben a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának a vallásos tapasztalatot érintő következményét vizsgáltuk, hogy a térbeli fordulat perspektívájával új szempontokat adjunk jelenkorunk vallásosságának elemzéséhez. Az írás rámutatott arra, hogy a társadalmi terek diffúziója, a hagyományos hierarchiák relativizálódása és az individualizálódás alapvetően hatott a vallásosságra is, illetve hogy a vallásosság új formáinak elterjedése maga is befolyásolta a posztmodern társadalom térszerkezetét. Ezek a társadalmi változások kiszabadították a vallásos tapasztalatot a „morális közösségek” nyilvánosságtól elzárt világából, és nagyobb teret adtak a vallásos élmények nyilvános megélése számára. Ez egyaránt vonatkozik az individuális vallásosságra, amely a személyes, spirituális élményt osztja meg a nyilvánosság fórumain, és az intézményi vallásosság

hagyományosabb és újabb keletű, népi formáira, amelyek szintén teret találnak a nyilvánosság fórumain, hogy saját identitásukat kifejezhessék.

A posztmodern társadalom vallásosságának új jelenségeként értelmeztük a taktikai cselekvések jelentőségének növekedését. Ez azzal a térszerkezeti változással hozható összefüggésbe, hogy megkérdőjeleződik a szekuláris hatalmi szférák magától értetődő uralmi pozíciója. Ez kínál kibontakozási lehetőséget arra, hogy a vallásosság ebben a hatalmi térben is megmutatkozzon. Az elemzés emellett bemutatta a vallásos társadalmi térnek azt a változását is, amely az intézményszerű vallásosság szerepének csökkenését jelentette, és amelyben az alulról jövő vallási törekvések mint a taktikai vallásosság megnyilvánulásai törnek előre. Mindez ismételt az egyéni vallásosság önkonstitúciós képességét emeli ki.

A fenti kölcsönhatások megmutatkoznak a társadalmi terek hibridizációjában is, amely értelemszerűen a vallási terek átalakulását hozza magával. A modernitás élesen elkülönülő térszerkezetének feloldódása átjárásokat biztosít a szekuláris és a szakrális értékek által meghatározott társadalmi területek között. A profán terek szakralizációja és a szakrális terek profanizálódása jelzi azt, hogy a vallásosság egészen más térszerkezetben mutatkozik meg, ami a vallásos tapasztalat új formáit is óhatatlanul magával hozza. Ezt a változást egyúttal alapvetően meghatározza a tértapasztalatok egymásba fonódása és egymásmellettsége, a társadalmi terek hibridizációja vagy „hálós tereké” alakulása (Berger 2020, 2024).

Az elemzés rámutatott arra, hogy ezeket a társadalmi tendenciákat tovább erősíti a globalizáció folyamata. A hálózatosan szerveződő és mozgásban lévő terek közege teremti meg a vallási szinkretizmus új típusát, amely elsősorban már az egyének nézőpontját tükrözi, és a személyes preferenciák mentén különböző, időben és térben közeli és távoli kulturális hatásokat foglal magában. Ebben a megváltozott társadalmi térben jönnek létre azok a vallási csoportok is, amelyek a posztmodern társadalom gyakran kaotikusnak érzett sokféleségében próbálnak meg útmutatást adni a hívők számára. Ezek a közösségek ekképpen a jelen társadalom kihívására adott válaszként értelmezhetők, amelyekben ugyanúgy a vallás identifikáló szerepe jelenik meg, mint a spirituális élményt hangsúlyozó személyes vallásosság esetében.

A gondolatmenet a fenti jegyek megragadása mentén amellet érvelt, hogy a társadalmi térszerkezet és az egyéni cselekvések átalakulása új tartalmat adott a vallásos tapasztalatnak. A posztmodern társadalom vallásossága ugyanakkor nem csupán tartalmi jegyeiben különbözik a modernitás korszakától, hanem társadalmi szerepében is. A modernitás idején a szekuláris identitások megerősödése a vallás korábban meglévő integrációs funkcióját ásta alá, és ez adott teret annak, hogy ebben a közegben az integráció nem vallásos formái kerüljenek előtérbe. A fejezet azt a folyamatot is igyekezett bemutatni a társadalom térszerkezetének vizsgálatával, hogy a posztmodern társadalomban miképp válik az immár

a nyilvános térben is teret nyerő vallásosság – ha megfigyelték jelentőséggel is, de – a társadalom integrációjában szereppel rendelkező tényezővé. Az elemzés azt is ábrázolta, hogy a vallás a társadalom új típusú térszerkezetében miképp tud a különbözőség hangsúlyozásával identifikációs ponttá alakulni. Mindezeket a változásokat a társadalom térszerkezetének módosulásai mentén értelmeztük, bemutatva a térvizonyok fontos szerepét a vallásosság új formáinak kialakulásában. Kevesebb szó esett azonban ugyanennek a kérdéskörnek a spiritualizmusra gyakorolt hatásáról. Az egyéni vallásos tapasztalat e legerőteljesebben jelentkező formájával a következő fejezetben foglalkozom részletesebben.

## 2.2. A testre fókuszált spiritualitás. A térszerkezeti változások hatása a transzcendens tapasztalatra

### 2.2.1. Kutatási hagyomány és elméleti perspektíva

A spirituális forradalom leírása óta különösen nagy figyelem irányul a vallásszociológiai kutatásokban azokra a vallási tapasztalatokra, amelyek az egyes személyek individuális transzcendens élményeit állítják a középpontba (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois és mások 2018). Ezek a nyugati társadalmakat vizsgáló elemzések meggyőzően érvelnek amellett, hogy ebben a történeti régióban az utóbbi évtizedek vallásosságának egyik legfontosabb új tendenciája az, hogy a spiritualizmus egyre szélesebb rétegeket szólít meg. A vallásos élmény eme egyre tömegesebb, de értelemszerűen nem történeti előzmények nélküli formájának kutatása számtalan új ismerettel bővítette tudásunkat a jelenkor vallásosságáról.<sup>1</sup> Ezek az elemzések arra is kitértek, hogy a vallásos élmény átstrukturálódása a testhez fűződő viszonyt is átalakította és egyre inkább a vallásos tapasztalat centrumába helyezte. Több kutatás elemezte azokat az okokat, amelyek a spiritualizmus előretörését és a test szerepnövekedését vizsgálta.

Ezek a spiritualizmussal és a test jelentőségével foglalkozó elemzések általában a vallásos élmény időbeli tendenciáit kutatták, és elsősorban arra voltak kíváncsiak, hogy a modernből egyre inkább posztmodernné váló társadalom milyen módon formálja át a vallási élmény hangsúlyait (Berghuijs és mások 2013;

<sup>1</sup> A vallásszociológia klasszikus hagyománya (Durkheim 2001; Eliade 2015) alapján a spiritualizmust a vallási jelenségek részeként, annak speciális formájaként értelmezzük. A spiritualizmust tehát egy olyan jelenségnek tekintjük, amely a vallással megegyező módon a transzcendenssel való kapcsolatkeresést igyekszik megvalósítani. Ezzel együtt nem vitatjuk azokat a tartalmi különbségeket (vö. Heelas, Woodhead 2005; Ammerman 2013; Bibby 2019), amelyek fennállnak a spiritualizmus és a hagyományos vallásosság között.

Ammerman 2013, 2014; Bibby 2017, 2019; Marshall, Olson 2018; Steensland és mások 2018). Az elemzések a felvilágosodás hagyományának megfelelően tehát az időbeliségnek a társadalmi folyamatokra gyakorolt hatását vizsgálták, és kevesebb figyelmet fordítottak arra, hogy a társadalmi változások legalább ilyen mértékben múlnak a térbeli struktúrák átalakulásain. Noha a térbeli fordulattal fémjelzett perspektívaváltás már évtizedek óta jelen van a társadalomtudományos gondolkodásban (Lefebvre 1991; Bourdieu 1985, 1991a, 1992; Foucault 2000, 2006; Giddens 1985; Soja 1989, 1996, 2008; Shields 2013), meglehetősen kevés elemzés foglalkozik a spiritualitás előtérbe kerülésének térbeli vonatkozásaival. Legfőképpen pedig kevés kísérlet történt arra, hogy a test spirituális élményben betöltött fontos szerepének térbeli összefüggéseit görcső alá vegye.

Ez a fejezet hiánypótló módon a térbeli fordulat belátásaira hagyatkozva értelmezi a spiritualitás szerepét a vallásos tapasztalatban, és főként azzal foglalkozik, hogy a test milyen térstrukturális változásokkal összefüggésben kerül a transzcendens élményszerzés középpontjába. Az elemzés ekképpen azt mutatja meg, hogy az utóbbi évtizedek térszerkezeti változásainak milyen szerepe van a tradicionális, intézményi vallásosság háttérbe szorulásában, és miért helyeződik nagyobb hangsúly az egyéni spirituális tapasztalatokra. Vizsgálódásom elméleti újdonsága az, hogy a spiritualitás és a testre fókuszált transzcendens tapasztalat értelmezésekor nem csupán a térelmélet klasszikus szerzőire támaszkodik, hanem azokra a belátásokra is, amelyek a társadalmi terek, a valóság értelmi (tér)tartományai és a test értelmezése során a fenomenológiai vizsgálódások során születtek.

A fejezet tehát kiemelt kérdésként taglalja azt, hogy a spiritualizmus előtérbe kerülése miképpen magyarázható a társadalom térszerkezeti változásaival, és hogyan szabadítja fel az egyéni önértelmezését, és miképp ad teret az egyéni ízlésnek, preferenciáknak a transzcendens élmény megragadásában. Az elemzés kitér arra is, hogy a test központi szerepe hogyan erősíti meg a vallási szinkretizmust, és milyen módon alakítja át az egyénnek a túlvilághoz fűződő viszonyát. Azt is vizsgálom, hogy ezáltal miképpen növekszik meg a karizma szubjektívizálódása a vallásosok körében. Mindezeket a jelenségeket a testre fókuszált spiritualizmus fogalma alatt taglalom. Ennek részletes kifejtését a fejezet gondolatmenete tartalmazza.

Vizsgálódásom tehát a térelmélet perspektívájából kutatja a test kitüntetett szerepét a transzcendens tapasztalatban. Az ún. térbeli fordulat újdonsága az, hogy a társadalmi tereket olyan tényezőnek tekinti, amely maga is alapvetően képes formálni a társadalmi viszonyokat. Ez azt jelenti, hogy maguknak a térvizonyoknak is alakító szerepe van abban, hogy milyen társadalmi formák, cselekvések, beállítódások válnak jellemzővé a társadalomban, és ez milyen struktúrákat alakít ki (Berger 2018). Vallásszociológiai elemzésem perspektívájából ennek az a jelentősége, hogy a társadalom térszerkezete nem egy passzív entitás,

hanem olyan tényező, amely alapvetően tudja formálni a személyeknek általában a vallásossághoz és magához a transzcendens tapasztalathoz fűződő viszonyát (Halbwachs 1980: 128, 156; 1992). Úgy is fogalmazhatnánk tehát, hogy az emberi cselekvések által felépített terek befolyásolják a vallásosság tartalmait, sok vonatkozásban meghatározva azt, hogy a vallásosság különböző (kollektív-intézményi vagy egyéni-individuális) formái milyen vallásos tapasztalatot (pl. a kollektív rítusokat vagy az egyén transzcendenssel való kapcsolatkeresését) állítja-e a középpontba. A térbeli fordulat nézőpontja mentén tehát azt a kérdést válaszolhatjuk meg, hogy a társadalom térszerkezeti változásai a vallásosság milyen formáit és milyen típusú vallási tapasztalatokat erősítenek meg. Eme általános tendenciák mellett a társadalom térszerkezetének és változásainak magára a spiritualitásra és a test szerepére gyakorolt hatását is értelmezni tudjuk. Ezeken az elméleti megfontolásokon keresztül tehát a testre fókuszált spiritualitás kialakulásának folyamatát és jellemzőit is érvényesebben megragadhatjuk.

### *2.2.2. Térszerkezeti változások és a spiritualizmus előtérbe kerülése*

Az utóbbi évtizedeknek a posztmodern jelzővel aposztrofált átalakulása lényeges változásokat hozott a társadalom térszerkezetében, és alapvetően hatott a vallásosság társadalmi formáira. E tekintetben talán a legdöntőbb változás a társadalom stabil térszerkezetének a feloldódása és olyan cseppfolyós terek létrejötte volt (Giddens 1985; Bauman 2000; Waldenfels 2009; Löw 2016), amelyek a társadalom korábban élesen elkülönülő szakrális és szekuláris terei helyett diffúz terek rendszerét alakították ki (Lyon 2000; Hervieu-Léger 2002; Schroer 2019: 199–216). Ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy a korábban egyértelműen szekuláris terekben is megjelent a szakrális tartalom, mintegy kiszabadulva a korábbi elzártságából (vö. Willaime 2004; Habermas 2016). Ez látható a nagy vallási események (pl. ifjúsági világnap) médiaeseménnyé, a vallási vezetők (pl. a pápa) médiaszemélyiséggé válásában, a televíziós, online istentisztelet megnövekedett számában éppúgy, mint a szakrális tartalmak (mint például az egyre népszerűbbé váló zarándoklatok) nyilvános megjelenésében. Másfelől ezzel párhuzamosan a dominánsan szakrális terek is egyre több szekuláris tartalmat mutatnak, ami leginkább a vallási tartalmak popularizálásában, a szekuláris kultúrával való összefonódásában érhető tetten (Knoblauch 2008, 2009, 2021; Hepp, Krönert 2009; Chambers 2013). A szekuláris terek szakralizálódása és a szakrális terek profanizálódása ekképpen dinamikusan változó, mozgásban lévő társadalmi tereket eredményez, ahol egymás mellett létező, egymástól különböző értelemadások vannak jelen, egymással hol konfliktusba keveredve, máshol pedig egymásra kevésbé reflektálva (Kong 2011, 2011; Oosterbaan 2014; Costa 2018; Berg 2019).

A szakrális és szekuláris tartalmaknak ez a párhuzamossága az egyes társadalmi terekben azzal jár együtt, hogy a jelentések meghatározása plurálissá válik, vagyis a társadalmi terek többféle értelemadásra is lehetőséget kínálnak. A jelentések eme megsokszorozódása pedig azzal a strukturális következménnyel jár, hogy aláássa a korábbi stabil struktúrát és a hatalmi viszonyokat. Ez azzal magyarázható, hogy az adott társadalmi térben már nincs olyan entitás, amely kikerülhetetlen és megfellebbezhetetlen autoritás lenne: a szakrális és a szekuláris értelemadás egymás társadalmi tereiben folyamatosan olyan viszonyítási pontot jelentenek, amelyek relativizálják a másik érvényességét.

Ez a társadalmi változás azonban nem csupán a szakrális és a szekuláris terek hibriditását eredményezi, hanem magára a vallási intézményekre és a vallásos tapasztalatra is hatást gyakorol. A térszerkezeti változások egyik legfontosabb következménye, hogy a korábban megkérdőjelezhetetlen autoritást jelentő vallásos intézményeknek egyre több, tőlük különböző értelemadással, jelentésstruktúrával kell versenyezniük a vallási piacon (vö. Roof 1999; Bowman 1999; Stark, Finke 2000; Redden 2016), hogy az üzenetüket sikeresen eljuttassák a transzcendens iránt fogékony személyekhez. A térszerkezeti változások tehát nagyban csökkentik az intézményi vallásosság szerepét, és tág teret adnak a korábban a szakrális mezőben (vö. Bourdieu 1991b) periférikus szerepet játszó vagy hatalommal nem rendelkező kis csoportoknak (pl. a vallási kisközösségeknek, szektáknak), de legfőképpen az egyéni vallásosságnak.

E tekintetben tehát a posztmodern társadalomban lejátszódó ama változásról van szó, amelyet Charles Taylor a modern kultúra „szubjektív fordulatának” (Taylor 1991: 26) nevezett. A korábbi kétségbevonhatatlan autoritások és az ezt kifejező stabil struktúrák helyett tehát az egyének azon értelemadása kerül a középpontba, amely a külső vagy objektív szerepek (kötelességek és kötelezettségek) helyett a saját szubjektív tapasztalatokra fókuszál. Ez a szekuláris terekben gyökeret vert beállítódás aztán a társadalmi terek hibridizációja következtében „beszivárog” a szakrális terekbe, és ennek a térnek is alapvető átstrukturálódását eredményezi (Wigley 2018). Ez jelenik meg abban, hogy a vallásos személyek egyre kevésbé tájékozódnak a csökkenő súlyú intézményi vallásosság hitelvei szerint, és ehelyett a személyes preferenciájukat követik. A spiritualizmus előtérbe kerülésével tehát perspektíva-váltás játszódik le a vallásos személyek esetében, amennyiben a hívek számára sokkal fontosabbak lesznek azok a transzcendens tartalmak, amelyek a saját nézőpontjukat jelenítik meg.

Az egyéni hitek, transzcendens tapasztalatok természetesen nagyon sokfélék lehetnek a vallásos személy társadalmi helyzete, miliőstrukturális hovatartozása (vö. Schulze 2005), sőt egyéni életútja, pszichés szocializációja mentén (vö. Parsons 2007), de a társadalmi terek hibridizációjának és a hagyományos vallási autoritások ebből következő térvésztesésének van egy általános hatása. Ez pedig

az, hogy a világban a helyét kereső vallásos személy elsősorban már olyan transzcendens élményekre fókuszál, amelyekről azt gondolja, hogy azok a személyes jólétét, jó közérzetét tudják biztosítani (Holloway 2003; Wigley 2016, 2018). Ez értelemszerűen lényegesen átformálja a vallásos tapasztalat szelekcióját, hiszen a vallásos személy már nem valami külső elváráshoz mint megkérdőjelezhetetlen autoritáshoz fűződő viszonyában tájékozódik a transzcendens tartalmak tekintetében, hanem az alapján választ, hogy mely vallásos üzenetek tudják megteremteni a belső harmóniáját.

A társadalom térszerkezetének és a szakrális térnek az átalakulása tehát mélyreható változásokat hoz a vallásosság és a vallásos tapasztalat tekintetében. A stabil társadalmi terek feloldódásának következtében nem csupán a szekuláris terek szakralizálódása és a szakrális terek szekularizálódása következik be, hanem hogy az online tereknek megnövekedik a szerepe a vallásos tapasztalatban (Campbell 2010, 2013; Cheong 2017; Campbell, Tsuria 2021). A virtuális térben megtapasztalt vallásos élmény, amely egyaránt magában foglalja a kollektív és az egyéni vallásos tapasztalatot (a vallásos kisközösségek online tevékenységétől a vallásos tartalmak egyéni megtekintéséig, meghallgatásáig), mélyen beágyazott a cselekvő hétköznapi, fizikai térből származó tapasztalataiba (Campbell, Connelly 2020). Az online tér szerepnövekedése azonban mégis olyan impulzusokat ad az egyén számára, amelyek jobban kiszakítják őt személyes lokalitásának világából (Berger 2020). Ez a megváltozott tértapasztalat, számtalan egyéb hatása mellett, tovább erodálja a hagyományos vallásosság szerepét a vallásos személyek tájékozódásában. Az online tér ugyanis nagyszámú olyan vallási üzenetet közvetít, amely úgy képes belső megelégedést, harmóniát közvetíteni az egyén számára, hogy az nem kapcsolódik a vallásos személy lokális kultúrájához és a helyi hagyományt kifejező vallásosságához. Ez tovább növeli a vallási szinkretizmust, és egy olyan spiritualitásnak ad teret, amely még inkább elszakad a hagyományos, intézményi vallásosság tartalmaitól, és egyre erőteljesebben az egyén személyes igényeire, preferenciáira fókuszál (Leopold és mások 2014).

### *2.2.3. Térszerkezeti változások és a test szerepének növekedése a transzcendens tapasztalatban*

A társadalmi terek átalakulása a posztmodern társadalomban tehát nagyobb teret ad a vallásos élmény egyéni önkonstitúciójának. A stabil struktúrák és a megkérdőjelezhetetlen autoritások háttérbe szorulása sokkal több lehetőséget kínál arra, hogy az egyén eltávolodjon a korábban az ő vallási élményét meghatározó kollektív hittételektől, normatív elvektől, és ehelyett önmagára fókuszáljon (Holloway 2003; Urry 2007; Wigley 2016, 2018). Ez a változás alapvetően átstrukturálja az

egyéneknek a testükhöz fűződő viszonyát is, és olyan vallásosság előtt nyitja meg a kaput, amely már elsősorban a test elvárásai, preferenciái és igényei alapján tájékozódik a vallásos élmények között.

A testtel kapcsolatos perspektíaváltás természetesen összefügg a társadalom térszerkezeti változásaival. A kérdés történetiségének részletekbe menő bemutatása meghaladná elemzésünk kereteit, de érdemes felidézni azt, hogy a nyugati tradícióban (és a premodern kultúrák esetében is) eredetileg a test mitológiai hatalma volt a vallásos felfogás egyik sarokpontja (Löw 2016: 15–16). A nyugati társadalom vallásosságát meghatározó keresztény tradícióban test és lélek dualizmusát hangsúlyozták. Ebben a hagyományban a súlypont egyértelműen a lelken volt, hiszen ez fejezte ki az állandóságot és az örök élet lehetőségét. A lélek volt az az entitás, amely a halál utáni életre fókuszáló vallási tradícióban a fókuszot jelentette, és ebben a dualizmusban a testet kapcsolták össze a mulandósággal és az érzékiséggel, ezért negatív viszonyítási pontnak számított. Ebből fakadóan a vallásos ember számára a test megalázása, a belőle fakadó vágyak, érzések kimetszése volt a feladat (Giordan 2009). Mindez nem független azoktól a térszerkezeti jegyeiktől, amely a szakralitást középpontba állító premodern társadalmak jellemzője. Test és lélek ekképp felfogott dualizmusa azt az intézményesült vallásosság által meghatározott hierarchikus rendet fejezi ki, amely a társadalmi terekben egyféle igazságnak, a saját normatív elveinek ad teret, és az ez alá rendelt tömegeknek az igazodás jelenti az egyetlen lehetséges viszonyulást.

Ez a testfelfogás a modern kor térszerkezeti változásaival lényegesen módosul, amennyiben a szakrális terek dominanciáját felváltja a szekuláris terek által meghatározott, szekularizáció folyamatához köthető világlátás. Ez a szakrális tér nézőpontjával szemben új világlátást hoz, és a túlvilág helyett az evilágiságot hangsúlyozza. A test ebben a hagyományban a modern világot döntően formáló gazdasági érdekek szemüvegén keresztül már értékévé válik. A perspektíaváltásból következően a lelki tartalmak helyett az egészség és a test szabályozása válik lényegessé (vö. Löw 2016: 93–94) abban a szekuláris térben, amelyet a termelés és az evilági, anyagi siker határoz meg. Ez a testfelfogás ugyan nem negligálja a lelket, de azt már nem az isteni vagy túlvilági tartalmak hordozójának tartja, vizsgálatát pedig a XX. századra megszülető modern pszichológia tárgykörébe utalja (vö. Freud 1990; Foucault 1990). Mindezek a jegyek azonban még nem írják le teljes egészében a modernitás testfelfogását. A modern társadalom térszerkezetére az a jellemző, hogy test és lélek tartalmait a gazdaság, a közegészségügy és a tudomány mentén objektíváló szekuláris felfogás mellett – ugyan kisebb és egyre csökkenő súllyal, de – a szakrális tér hagyományos keresztény testfelfogása is formálja.

Kevésbé figyeltek fel a vallás kutatói arra, hogy ennek a kettős hagyománynak és a térszerkezet utóbbi évtizedekben bekövetkezett változásainak milyen

döntő szerepe van abban, hogy a jelenkor szakrális testfelfogása milyen jegyekkel rendelkezik. A posztmodern társadalom térszerkezetében ugyanis már nem lesz jellemző a szekuláris és a szakrális terek éles elválása, hanem – mint utaltam rá – egy olyan hibrid térszerkezet jön létre, amely elmosza a két tér határát, és mindkét térben megjelennek a másik jegyei. Ez a térszerkezeti változás újrajzolja a testhez fűződő szakrális tapasztalatot is. Meglátásom szerint ez azzal magyarázható, hogy a stabil terek feloldódásával a nyugati társadalomban a XXI. századra már jóval dominánsabb szekuláris tartalmak nagyobb súllyal tudnak megjelenni a vallásos emberek tájékozódásában. Vagyis a társadalmi terek hibridizációjával egyre inkább diffundálnak a szekuláris társadalom értékei a szakrális terekbe, és ezáltal egyre nagyobb mértékben formálják a vallásos emberek értékrendjét is. (Ez az értékrendbeli változás, a vallásos és nem vallásos emberek értékrendje közötti kiegyenlítődés és közeledés visszatérő megállapítása az utóbbi évtizedek kvantitatív vallásszociológiai kutatásainak; vö. Botvar 2005; Sieben, Halman 2014; Storm 2009, 2016.)

Ezeknek a térszerkezeti változásoknak tulajdonítok nagy jelentőséget abban, hogy a még a modernitásban is a túlvilágra és a test megvetésére fókuszáló vallásos világkép egyre inkább hasonul a szekuláris tér megközelítéséhez. Ennek két leglényegesebb jegye a vallásos személyek megerősödő evilági perspektívája és a test posztmodern „rehabilitációja”. Az egyéni preferenciákat középpontba állító spiritualizmus testképe ugyanis a modern kor szekuláris tereihez hasonlóan a test egészségét kívánja biztosítani. Vagyis a testet immár nem egy megvetendő és legyőzendő entitásként szemléli, hanem olyan alapvető viszonyítási pontként, amelyen keresztül az egyén a teljességet és a harmóniát képes megvalósítani. Ebből fakad az, hogy a jelen spirituális beállítódásában a test lesz az a foglalat, amelyen keresztül az egyén a vallásos élményt is megragadja, és amelyen keresztül ekképpen a transzcendenssel tud kapcsolatot létesíteni. A posztmodern korszak spiritualizmusa ilyenformán egyaránt magán viseli a modernitás szekuláris terének hatását, amennyiben már ez is a test fontosságát hangsúlyozza, és tükrözi egyúttal azt a modern szakrális térből jövő beállítódást, amely a fókuszát a transzcendens élmény befogadásában találja meg. Itt tehát a hibrid tereknek a test megváltozott felfogására gyakorolt hatását érzékeljük.

A spiritualizmus testfelfogása annyiban újszerű még, hogy a hibrid társadalmi terek hatásaként megszűnik testnek és léleknek a keresztény hagyományban és a modernitás szekuláris tereiben egyaránt megfigyelhető éles szembenállása (vö. Coakley 1997). Az egyéni spirituális tapasztalatot középpontba helyező személy ugyanis a belső harmónia megteremtése érdekében igyekszik minden olyan ellentétet feloldani, amely ezt a harmóniát veszélyezteti. Fontos látni, hogy itt nem csupán egy belső törekvéstről, vagyis pszichológiai okokról van szó, hanem ez a perspektíva-váltás mélyen benne gyökerezik az egyének

megváltozott tértapasztalatában. Itt arra a térszerkezeti hatásra utalok, amikor a szekuláris tér diffúziójával a szakrális térben is egyre megerősödnek a szekuláris tér világlátásának hatásai. Vagyis arról van szó, hogy a szekuláris tér azon értékrendje is formálja a vallásos személyek testfelfogását, amely a (szekuláris) modern morális rend értékrendjét fejezi ki. Ez mutatkozik meg a különbözőségek elfogadásában, kiegyenlítődéseiben és a demokratikus felfogásban, amely a konszenzus és a békesség megteremtését emeli ki (Taylor 2007). Úgy látjuk, hogy ez a szellemiség is jelen van az egyéni spiritualitást képviselő vallásos emberek ama világlátásában, amely ehhez hasonlóan a kibékülést, a kiegyenlítődést, a szembenállások feloldását célozza meg test és lélek viszonyában, azok egységét hangsúlyozva (Giordan 2009).

A test és lélek egységét kifejező testfelfogás értelemszerűen hamarabb gyökereket vert az egyéni spiritualizmus holisztikus szemléletében. Szintén a térszerkezeti változásokkal magyarázható, hogy ez az átalakulás a hagyományos, intézményi vallásosság berkeiben is megfigyelhető. Az utóbbi évtizedek kutatásai ugyanis azt mutatták, hogy a szekuláris értékrend és legfőképpen az ezt az értékrendet kifejező populáris kultúra nagy hatást gyakorol az egyházi vallásosság tartalmára (vö. Knoblauch 2008, 2009, 2021). Ez mutatkozik meg abban, hogy az egyházi liturgia és intézményi kommunikáció is felhagyott a hagyományos, a testet és a lelket szembeállító üzenetekkel, és végképp kikerült a fókuszról az, hogy a test elkárkozásának víziójával igyekeznének megszólítani a vallásos személyeket. Ehelyett test és lélek harmóniájának üzenete kerül az egyházi kommunikáció középpontjába is. Ezzel párhuzamosan pedig önálló szakterületté vált a mentálhigiéné, amely szakembereinek kiképzése az egyházi szervezetek egyik lényeges feladatává válik. Ezek a törekvések éppúgy a test és lélek harmóniáját hangsúlyozó üzenet fontosságát fejezik ki, és egy megváltozott testfelfogást tükröznek, miként az egyház mellett elkötelezett kutatóknak az az erőfeszítése, hogy bebizonyítsák, a vallásosság a test fizikai és mentális egészségére is pozitív hatást gyakorol (Clements, Ermakova 2012; Zimmer és mások 2019), akár még a közösségi médiahasználat vonatkozásában is (Wood és mások 2016).

#### *2.2.4. A transzcendens tapasztalat mint a test gyógyításának eszköze*

A társadalom térszerkezeti változása alapvető átalakulást hozott a vallásosságban, és a testet helyezte a vallásos tapasztalat középpontjába. Ebből fakad az, hogy a vallásos személyek számára a test érzékletei, annak pozitív vagy negatív jelzései egyre fontosabb szerepet kapnak abban, hogy a vallásos személy mely transzcendens tapasztalatok irányába tájékozódik. A szelekció tehát elsősorban a test harmóniájának megteremtésére törekszik. Ezt a törekvést elsősorban az motiválja,

hogy ez az egység, harmónia zömében nincs jelen, vagyis a test egészségének elérése egy gyógyítási folyamatot feltételez. A vallásosság és a térszerkezeti változások összefüggését taglaló elemzésünknek e törekvések értelmezése mellett arra is választ kell adnia, hogy mi nehezíti a vallásos ember harmóniájának kialakulását, és ez a hiátus miképp függ össze a társadalom térvizonyaival.

Láttuk, hogy a posztmodern társadalom térszerkezeti változásai háttérbe szorították az egyént alapvetően meghatározó autoritások jelentőségét, és nagyobb teret adtak az egyéni önértelmezésnek (vö. Harvey 1992a; Jameson 2012). Az egyének felszabadulása zárójelbe tette a korábbi intézményi hierarchiák szerepét, és segített kibontakoztatni a testre fókuszáló spiritualizmust mint a vallási tapasztalat legfőbb forrását. Közismert másfelől, hogy egy strukturális változás sosem szünteti meg teljes egészében a korábbi szerkezet jegyeit, hanem minden új struktúra magán viseli a korábbi rekurzív kommunikációs szerkezet jellemzőit, másfelől pedig azok a tényezők is formálják, amelyek külső irritációként, befolyásként alakítják a struktúrát (Luhmann 1998, 1999a). A mostani vizsgálódásunkra vonatkoztatva a fenti társadalomelméleti megállapításokat, mindebből az következik, hogy a térszerkezeti változásokkal nagyobb szerepet kapó, testre fókuszáló spiritualizmust a korábbi társadalmi hatások és a transzcendens élményeken kívüli tapasztalatok is formálják. A test harmóniáját a vallásos élményen keresztül megvalósítani akaró egyént tehát nagyban befolyásolják azok a tényezők, amelyek külső kényszerként vannak jelen, és azok a társadalmi hatások, amelyek nem a transzcendens élmény határoz meg.

Ezekkel a társadalmi és térszerkezeti hatásokkal magyarázható, hogy az egyénnek meg kell küzdenie a személyiségét korábban formáló, erőteljes hierarchikus hatásokkal, amelyek az én fókusza helyett külső elvárásokat fogalmaztak meg, és amelyek kényszerítő erővel is hatottak a személy fejlődésére (vö. Foucault 2000, 2006). Ez a tényező ugyanúgy formálja a személyiség fizikai és mentális egészségét, mint azok a társadalmi hatások, ahol a transzcendens értelemadás nem vagy alig tud kibontakozni. Utóbbi társadalmi terület a munkatevékenység és az állami adminisztráció világa (vö. Habermas 1995), ahol a posztmodern társadalomban is a szekuláris társadalom elvárásai határozzák meg az egyén értelmezési lehetőségeit. Nem véletlen tehát, hogy e társadalmi terek szorítását a transzcendens irányába nyitott egyén olyan kényszerként éli meg, amely a fizikai és mentális egészségét veszélyezteti, és amely ellen – véleménye szerint – egyedül a szakrális tapasztalat tud felvértezni.

A vallásos személyeknek ez a fajta beállítódása másfelől kifejezi azt a világképet, amely a nyugati kultúrkörben alapvető tapasztalat: az Isten közelségében lévő egyén harmóniáját a bűnbeesés meghatározta emberi világ számolja fel, és ez akadályozza meg a harmónia érvényesülését. Ebből fakadóan a vallásos ember számára a fizikai és mentális egészség az isteni világhoz való visszakerülés által

lehetséges. Ebből az alapállásból pedig az következik, hogy a testre fókuszáló spiritualizmus éppúgy a megbomlott harmónia helyreállítását célozza meg, mint a keresztény hagyomány talaján álló teológiai irodalom szerzői. A térszerkezeti változások folyamánya az, hogy ez az eredendően a vallási hagyományból jövő erőfeszítés egészen új jegyekkel bővül, és lényegileg eltér a korábbi vallásosság technikájától. Ez elsősorban azzal függ össze, hogy a testre fókuszáló spiritualizmus már nemcsak a lélek egységét célozza meg, hanem – ahogy ezt Meredith McGuire, e kutatási irány klasszikus szerzője megfogalmazza – a dualista felfogás helyett azt az ún. „mindful body”-t próbálja megvalósítani (McGuire 1990), amelyben a fizikai testnek és tapasztalatainak kitüntetett szerepe van. Ez a test lesz az egyén (ön)gyógyításának középpontjában, és ez a megváltozott testfelfogás hozza magával azt, hogy maga a gyógyítás is más értelemben és kontextusban történik.

A testre fókuszált spiritualizmus már nem a lelket akarja meggyógyítani, hanem test és lélek egységében gondolkodva igyekszik megszabadulni a személyt korlátozó és ezáltal betegséget gerjesztő tényezőktől. A jelzett térszerkezeti változások eredményeképpen a testet középpontba helyező beállítódás ekképpen mindazon kényszerítő hatások alól fel akar szabadulni, amelyek korlátozhatják az én kiteljesedését. Ez a gyógyítás ebből fakadóan nem korlátozódik a lélekre, hanem holisztikus felfogásának megfelelően mindazokat a technikákat beveti, amelyek a test fizikai és pszichés gyógyítására alkalmasak lehetnek. A társadalom hibrid tereinek megfelelően ezek a technikák is sokfélék, és az új testfelfogás minden elemére visszautalnak, hogy végeredményben egy felettebb hibrid gyógyítási eljárást alakítsanak ki a vágyott harmónia megteremtésére.

A külső kényszerektől magát felszabadítani akaró én természetesen használja a kontempláció hagyományos vallási technikáját, az imát is, de az énre és a testre fókuszáló beállítódásban ennek helyszíne már kevéssé az egyházi szertartás, hanem az egyes személyek által kialakított személyes vagy kiscsoportos közeg, ahol az én preferenciái és nem az intézményesült vallásosság előírásai érvényesülnek az ima tartalmában és technikájában. Másrészt a harmóniát megcélzó kontempláció kibővül az imán kívüli különböző meditációs eljárásokkal, amelyeknek szintén legfőbb jellemzője az, hogy nem az intézményesült, kollektív vallási képzetek útmutatásait használják (Philo 2015). A vallási szinkretizmus kiteljesedésének részeként itt más világvallások hatása és a saját kultúrkör egyházi vallásosságán kívüli hagyománya (a babonáknak minősített spirituális technikák) játsszák a legfőbb szerepet. A lélek egyensúlyának megteremtésére törekvő ezoterikus eljárások összességében azonban csak kisebb részét képezik a testre fókuszált spiritualizmus gyógyító technikáinak.

A gyógyítás legfőbb célja arra a testre fókuszál, amely a spirituális tapasztalat foglatát jelenti. A harmónia megteremtése pedig azáltal lehet sikeres, ha ezt a testet sikerül meggyógyítani a szekuláris társadalom és a kollektív vallásosság

kényszerei okozta betegségektől. A teljességet megcélzó spiritualitás megvalósítása tehát a fizikai test gyógyítására összpontosít, hogy ezáltal teremtsen meg a spirituális élmény autentikus és harmóniát eredményező befogadását (Tiggemann, Hage 2019). Ebből fakadóan számtalan gyógyító technikát alkalmaz a diétáktól a masszázson, edzéseken, táncokon keresztül a különböző légzés- és hangtechnikákig (Otterloo 1999). Mindezeknek az a célja, hogy a testet a vallásos tapasztalat boldog és tökéletes terévé formálja.

A testre fókuszált spiritualitás a test fizikai kondicionálása mellett másfelől azokat a gyógyító technikákat is bevonja, amelyek a fizikai térben közvetlenül nem tapasztalt erőkre támaszkodnak (a paranormális jelenségeknél, a feng shui, az ayurveda és a jóga alkalmazása során), amelyek létét ugyan a külső szemlélő vitathatja, mégis feltétlenül részei ennek a holisztikus, ezoterikus gondolkodásnak. A társadalom térszerkezeti változásai ugyanis olyan személyes spiritualitást alapoztak meg, amelynek fókusza az egyén tapasztalatában van. Ez a perspektíva ebből fakadóan egyaránt megkülönbözteti magát a szekuláris társadalmi terektől és azoktól a szakrális terektől, amelyeket az intézményesült vallásosság nézőpontja határoz meg (vö. de Certeau 2011; Woodhead 2013). A testre fókuszáló spiritualizmus a szekuláris terek tudományosságával szemben legitimálja a nem elismert ezoterikus tudásokat, és megkülönbözteti magát attól az egyházi vallásosságtól, amely évszázadokig babonáságnak és okkult technikáknak tekintette ezeket a megközelítéseket. (Más kérdés, hogy a spirituális forralom előretörésével maga az egyházi vallásosság is megengedőbb lett ezekkel az értelmezésekkel szemben, és elkezdte jobban hangsúlyozni saját spirituális, a csodákra magyarázatul szolgáló misztikus hagyományát [vö. Knoblauch 2008, 2009].)

A testre fókuszált spiritualizmus új perspektíváját jelenti az is, hogy a vallási hagyományban tabunak számító kérdéseket (vö. Foucault 1990; McLaren 1999) is tematizál. Ezeket a gyógyítás eszközeként tekinti, sőt olyan tényezőkként szemléli, amelyek a transzcendensre nyitott test harmóniájának fontos forrásai lesznek. A térszerkezeti változások ekképpen a szakrális tér által tradicionálisan elutasított kérdést, a szexualitást is olyan összetevőként szemléli, amely a teljességet kereső személy transzcendens élményét erősítheti. Az európai spiritualizmusban is gyökeret vernek tehát azok a technikák, amely a szexuális együttlétet a transzcendentális tapasztalat forrásaként értelmezik (pl. a tantrikus szexben), és amelynek célja a kölcsönös örömszerzésen túl a szakralitással való találkozás misztikus élménye (Urban 2000, 2006). A testre fókuszáló spiritualizmusban ekképpen válik a szexualitás gyakorlása olyan transzcendens tapasztalattá, amely a test egyensúlyát, harmóniáját valósítja meg.

### 2.2.5. *A test mint az értelmileg zárt transzcendens világ foglalata*

Az eddigi fejtegetésekből kiviláglik, hogy a transzcendens tapasztalat a gyógyítás eszköze is abban a spirituális nézőpontban, amely elsősorban a testre fókuszál a szakrális világgal való kapcsolatkeresésben. Ez a transzcendens tapasztalat másfelől nyilvánvalóan elkülönül a mindennapi élet hétköznapi valóságától, vagyis a társadalomnak azoktól a szekuláris tereitől, ahol a racionálisan cselekvő szereplők tevékenykednek. A fenomenológiai irodalom belátásaira hagyatkozva úgy is fogalmazhatunk, hogy a testre fókuszált spiritualizmus egy olyan szubuniverzumot hoz létre, amely elkülönül a mindennapi külvilági tapasztalatoktól (Ayaß 2017). Ugyan a vallásos tapasztalat számára is a mindennapi valóság életvilága jelenti az elsődleges valóságot, másfelől ez olyan viszonyítási pontot is jelent, amellyel szemben határozza meg a transzcendens élményt kereső személy a spirituális tapasztalatát. Ez utóbbit maga is egy értelmileg zárt tartományként értelmezi, ahol a hétköznapiától eltérő spirituális tapasztalatnak van tere. Ebben a vonatkozásban tehát egy határátlépésről beszélhetünk, amikor az egyén tudatosan elszakad a hétköznapi valóság világától, és egy olyan transzcendens tapasztalatot állít a középpontba, amely interszjektíven megosztható (Schütz 1962: 335; Schütz, Luckmann 1989: 131).

A modern és a korábbi társadalmak vallási tapasztalatának legfőbb jellemzője, hogy ez a határátlépés jellemzően a hívek közösségében, az intézményesült vallásosság szakrális tereiben (a nyugati világban legfőképpen templomokban, misék, istentiszteletek alkalmával) történt meg. A hétköznapi világ és az értelmileg zárt transzcendens világ közötti átjárást azok a szimbólumok tudták közvetíteni, amelyek az evilágiságon túli tartalmakra utaltak magának a szakrális térnek a szekuláristól való elkülönülésében (pl. a templomkert és a templom transzcendens vonatkozásokat megjelenítő díszítései). A posztmodern társadalom testre fókuszált spiritualizmusának transzcendens tere hasonlít a korábbi korszakra annyiban, hogy a hétköznapi valóság tereitől itt is elszakad a szakralitás felé törekvő egyén, de ez már többnyire nem egy kollektív szakrális teret feltételez, hanem azt a testet, amelyet az egyén a transzcendenst megjelenítő világ foglalataként értelmez.

A hit társadalmasodását (mint kollektív vallási tapasztalatot) és annak társadalmi kontrollját egyre inkább felváltják tehát a vallásos személy egyéni határátlépési stratégiái. Ezekre a terekre az jellemző, hogy az egyén maga hozza létre a vallási tapasztalatnak a hétköznapi világtól elszakadó szubuniverzumát. Ebből a perspektívaváltásból fakad, hogy a határátlépéseket olyan egyéni rítusok teremtik meg, amelyek csak részben kötődnek a kollektív vallási hagyományhoz (pl. az imához), sokkal inkább a vallásos személy (a korábbi, nem elismert tudásokat és más világvallások elemeit magában foglaló) patchwork-típusú stratégiáit jelenti.

A társadalom térszerkezeti változásaival és az egyénre fókuszált vallásosság elemeivel való összefüggésben ennek a határátlépésnek ekképpen már nincsenek egyértelműen megragadható terei: mindazok a terek szóba jöhetnek, amelyben az egyén képes elindítani a határátlépést, függetlenül attól, hogy a társadalom szekuláris vagy szakrális terében helyezkedik-e el. Az újabb kutatások rámutatnak arra, hogy ez a határátlépés nagyon gyakran bekövetkezhet az ún. non-place-eken (Wigley 2016, 2018), vagyis két hangsúlyos társadalmi tér (pl. a munkahely és az otthon) közötti utazás, átmenet időszakában is. Mivel azonban a határátlépés jellemző módon az egyén önértelmezésén alapszik, erre sor kerülhet akár a munkatevékenység szekuláris világában éppúgy, mint az egyre nagyobb súllyal jelen lévő online terekben is (Campbell 2010, 2013, 2021; Cheong 2017; Campbell, Tsuria 2021). (Utóbbi már önmagában is a fizikai, mindennapi életvilág felfüggesztése, amennyiben az átélt tapasztalatot részben vagy egészben a technika közvetíti, ám ezt a személyek alig vagy semennyire sem tudatosítják. Vagyis a tapasztalat virtualitása többé-kevésé észrevétlen marad, és mindez egy olyan hiperjelenlétet eredményez, amely azt az illúziót kelti, hogy az egyének hitelesebben tapasztalják meg önmagukat és a világot [Schultze 2010; Ayaß 2014, 2017].)

Fenomenológiai szempontból tehát a transzcendens tapasztalat a vallás szubuniverzumába való belépés által történhet meg. Általában ezeket a határátlépéseket tér- és időbeli elzáródásként értelmezzük, de a testre fókuszált spiritualizmus értelmezésekor talán érdemes jobban kihangsúlyozni a testnek mint az észlelés terének a kiemelkedő szerepét. A társadalom térszerkezetének változásaival ugyanis ez kerül a transzcendens tapasztalat fókuszába. *Az észlelés fenomenológiája* című klasszikus mű szerzője, Merleau-Ponty megfogalmazása szerint a saját test a világ megragadásának állandó eleme, a környező világra való nyitottság feltétele. Ő is a testi észlelés dinamikus jellegét emeli ki: az észlelés nem passzív befogadás, hanem a tapasztalat legelemibb szintjén is mozgás, aktivitás jellemzi. A jelenségek megragadása pedig egy olyan tapasztalati mezőben történik, amelynek hátterét egy még-nem-tudatosult és még-még-nem-fogalmazott világ-megragadás határozza meg. Vagyis az érzékelés (és a terek felépítése is) testileg történik, minden további tudati művelet (reflexió, intellektuális megragadás stb.) csak ezután következik. A valóság észlelése ekképpen szorosan kapcsolódik azokhoz az ún. prereflexív sémákhoz, amelyeknek fontos szerepük van a világról kialakított kép megragadásában (Merleau-Ponty 2012).

A fenti fenomenológiai értelmezés közelebb hozhatja hozzánk a testre fókuszált spiritualizmus jegyeit is. A társadalom térszerkezeti változásaival ugyanis a test lesz a szakrális téridő létrehozója és a szakrális tapasztalat megélésének a helye (Holloway 2003). A transzcendens tapasztalatba való belépés is a testi érzékelés közegében történik, és ebből következően a határátlépés szimbólumai is egyre

inkább a testhez kötődnek. A kollektív szakrális terektől elszakadó transzcendens élmény foglalataként a test kerül a fókuszba, és a test sajátos feldíszítése (magával az öltözettel, a testékszerekkel, a fülbevalókkal, nyakláncokkal stb.) fejezi ki a vallásos személy saját spirituális irányultságát. Míképpen a test köré szerveződnek azok az egyéni rítusok is, amelyek az értelmileg zárt transzcendens világba való belépést biztosítják. A kollektív vallási képzetektől egyre inkább elszakadó testre fókuszált vallásosság számára értelemszerűen a test lesz a középpontja azoknak a transzcendens élményeknek is, amelyek a hétköznapi tapasztalatban nem létező, végső értelemtartományokkal (a túlvilággal, a paradicsommal stb.) való párbeszéd lehetőségét nyitják meg. E különböző értelemtartományok közötti utazást a testi észlelés aktivitása biztosítja, és jórészt ezzel függ össze, hogy a kollektív képzetek helyett ezek az egyéni vallási tapasztalatok formálják a posztmodern korszak sokszínű spiritualitásának világát.

Merleau-Ponty ugyan nem foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy a történeti-társadalmi körülmények mennyiben befolyásolják a testi észlelés természetét, mivel az észlelés fenomenológiájában ezeknek az észleleteknek a prereflexív jellegét hangsúlyozta, a térbeli fordulat belátásaira hagyatkozva azonban joggal feltételezhetjük, hogy a testi észlelés dinamikáját nem csupán antropológiai jellemzők, hanem a térszerkezeti változások is formálják. Még erőteljesebben kell kiemelnünk ezt a testre fókuszált spiritualizmus esetében, ahol a társadalmi terek megváltozott szerkezete még inkább előtérbe helyezi az egyén dinamikus beállítódását. A társadalom térszerkezeteinek a módosulásai ugyanis éppen azokat a hatalommal bíró stabil struktúrákat szorították háttérbe, amelyek egyfajta külső kényszerként, a test percepciójának kívülről való kijelölésével korlátozhatnák a testi észlelés dinamikáját. A posztmodern társadalomban éppen ennek az ellenkezője történik, amikor e stabil struktúrák erodálódása miatt nagyobb teret kap a világ individuálisabb észlelése. Ezek a térszerkezeti változásokból következő társadalmi impulzusok növelik meg a Merleau-Ponty által leírt, az antropológiai prereflexivitásból fakadó dinamikát. Nem véletlen tehát, hogy az egyén önkonstitúciós szerepét növelő spiritualításban többen (Martin 2014, 2015; Williams 2014; Binkley 2014; Pursuer 2018) a késő modern liberális demokrácia kritikai társadalmi funkcióját látták, amely az egyént képes felszabadítani a társadalmi kötöttségek alól.

Akárhogy is szemléljük ezt a kérdést, kétségtelen, hogy a térszerkezeti változások több lehetőséget kínálnak az egyénnek arra, hogy saját élménykeresése mentén szelektáljon. Másfelől a posztmodern társadalom terei megnövekedett mennyiségű impulzussal „bombázzák” az egyént, amelyek még inkább dinamikus reakcióra készítetik az egyéni észlelést. Ezt érzékeljük a populáris kultúra előretörésében is, amely a nagy tömegű, a pillanatnyi érzéki impulzusok által közvetített értelemadást állítja a középpontba (Fiske 2010). Míként erre már a kritikai kultúrákutatók klasszikusai (Horkheimer, Adorno 2022: 128–176; Benjamin

2022) is utaltak, a tömegkulturális alkotások folyamatos érzéki ingerei gyors befogadásra készítetnek, és kevés teret engednek a kontemplációra. Ez tükröződik abban a kulturális változásban is, amely a transzcendens tapasztalat körét kibővíti, és a spirituális testképzetek szerepét növeli meg. Ennek középpontjában már nem a kontempláció vagy a test (korábban tárgyalt) fizikai formálása lesz, hanem olyan spirituális tapasztalatok, amelyeket fények, zene vagy adott esetben drogok hívnak életre (Löw 2016: 80–81).

A társadalom térszerkezeti változásai a transzcendens tapasztalat olyan egyéni, mélyen a testi észlelésbe ágyazott formáit erősítik meg, amelyek ebből fakadóan magának a szakrális tartalomnak is lényegileg más típusú percepcióját eredményezik. A stabil struktúrák relativizálódása, a cseppfolyós struktúrák előretörése egy folyamatosan változó, az egyén impulzív aktivitását mutató, mozgásban levő szakrális tapasztalatot alakít ki, amely tág teret ad az egyéni önkonstitúciónak, ha tetszik, akár a nárcisztikus önteremtő fantáziálásnak (vö. Tahbe 1997) is a transzcendens megragadásában. Mindenesetre a térszerkezeti változások feloldják az egységes(ebb) valóságértelmezés lehetőségét, és az egyéni, nagyon sokféle hagyományból, hatásból építkező spiritualizmust erősítik meg.

Ebben a sokféleségben azonban az egyén keresi a stabil pontokat is, hiszen ebben a sokszínűségben és az egymással ellentétes üzenetek és jelentések világában tájékozódása és ekképpen saját identitásának felépítése is nehezebbé válik. A személyiség egységének megteremtése tehát olyan kihívást jelent, amellyel a vallásos személynek is meg kell küzdenie (Preyer 2010; Schmidt 2012). Ez eredményezi azt, hogy a testre fókuszáló spiritualizmus nem csupán a transzcendens tapasztalat új formáját jelenti, hanem egy kísérletet is az identitás megrajzolására. A vallásos, spirituális tapasztalat ekképpen az identifikálódás forrásaként jelenik meg.

Ez az identifikálódás azonban zömében már nem egy kollektív vallási hagyomány vallásos identitását célozza meg, hanem az énré, annak vágyaira, szükségleteire fókuszál, miközben mélyen beágyazott a testi észlelés világába. Ezzel függ össze az, hogy a transzcendens valósághoz fűződő hit is átalakul a testre fókuszált spiritualizmus közegében. Niklas Luhmann megfogalmazásával élve úgy is fogalmazhatunk, hogy a térszerkezeti változásokkal is összefüggésben a transzcendens valóságába vetett hitet egyre inkább felváltja a hit valóságosságába vetett hit (Luhmann 1999b: 262). Vagyis a testi észlelésen alapuló, a testet középpontba helyező spiritualizmus számára a hit valóságosságát már nem valami kollektív vallási képzet vagy intézményesült vallási hagyomány elvárásai, hanem a hívő saját testének pozitív visszajelzései, a test harmóniája igazolja. Ez a fókusz határozza meg az én percepcióját és viszonyát a kollektív vallási képzetekhez. A transzcendens élmennyel sajátságosságát is megtalálni kívánó egyén szívesen osztozik mások hasonló spirituális tapasztalatában, ahol a transzcendenssel való találkozás vagy

ezáltal az önmagára találás élményét tapasztalja meg. A testre fókuszált spiritualizmus tehát nem utasítja el a vallásos közösséget, de itt már az egyéni önértelmezés formál vallásos közösséget, amelyben nem a társadalmi kontrollnak, hanem az egyén harmóniára törekvésének van döntő szerepe.

Ez a perspektívaváltás formálja át a testre fókuszáló spiritualizmus viszonyát a túlvilághoz, és ez alakítja ki azt a beállítódást, amelyet a karizma szubjektívizálódásának nevezünk. Mindkét jelenség az én központi szerepével függ össze, és a testi észlelés által meghatározott spiritualizmusnak a folyamánya. Az eddigi fejtegetésekből kiviláglik, hogy az egyén preferenciái, vágyai által formált transzcendens tapasztalat átélésének legfőbb célja annak a harmóniának a megteremtése, amelyet a vallásos személy elsősorban testi vonatkozásaiban él meg. Másfelől arra is rámutattunk, hogy a posztmodern társadalom spiritualizmusa már nem a lélekre, hanem test és lélek egységére fókuszál, és ebből fakadóan magában a transzcendens élményben is egyre lényegesebb szerepe van a testnek, illetve a test egyensúlyának. A test kitüntetett szerepe a spirituális élményben nyilvánvalóan befolyásolja az egyén viszonyát a halál utáni élethez, a túlvilághoz is.

A testet középpontba helyező spiritualizmus perspektívájában ugyanis a halál nem a testtől való felszabadulást, az üdvözülés útját jelenti, hanem a vallásos tapasztalat foglalataként szemlélt test megszűnésének nem kívánt eseményét. A testre fókuszált spiritualizmus azonban aligha tud erre az eseményre mint pozitív végkifejletre tekinteni, így inkább szakít kollektív vallási hagyományának, a kereszténységnek a szemléletével, mint hogy a test pusztulásának képével együtt éljen. Ebből következően a nyugati társadalomban jelentősen megnövekszik azok száma, akik magukat vallásosként és keresztényként definiálva a reinkarnációban hisznek (Hervieu-Léger 2006; Voas 2009; Popp-Baier 2010). Az újjászületésbe vetett hit természetesen nem a hindu vagy buddhista hagyomány szigorú követését (vagy akár ismeretét) jelenti. Sokkal inkább egy olyan adaptációról van szó, amelyet a populáris kultúra közvetít, és amelynek célja nem egyéb, mint hogy a testre fókuszált spiritualizmus hívei számára megmentsse a test központi szerepét, és reményt adjon ennek az entitásnak a megmaradására. A reinkarnációba vetett hit másfelől az identitását kereső vallásos személy létszorongását is képes enyhíteni, amennyiben a vallás értelmileg zárt szubuniverzumában egy olyan világot épít fel általa, amely a test harmóniáját a halál utáni életben is képes biztosítani.

A halál utáni élethez fűződő megváltozott viszony világosan jelzi a térszerkezeti változásoknak azt a következményét, amely egy cseppfolyósabb, dinamikusabb változó vallásosságot hív életre, amely számára egyre inkább fontosak lesznek a szakrális téren kívüli impulzusok. Ez nem csupán az egyének tájékozódásában válik egyre hangsúlyosabbá, hanem az intézményesült vallásosságban is érvényesül, hiszen az egyházak társadalmi sikeressége megkívánja a szekuláris, sok esetben kifejezetten populáris tartalmak beengedését a vallási

kommunikációba (Knoblauch 2009, 2021). Ez fokozottan áll a testre fókuszáló spiritualizmusra, amely különös előszeretettel választ az eredeti vallási hagyománytól különböző hitelveket, ha az egyén belső egyensúlya, harmóniája ezt kívánja. Robert Wuthnow spiritualizmusmeghatározása (Wuthnow 2000) mentén úgy is fogalmazhatnánk, hogy az intézményi tekintélynek, a közösségi normáknak való megfelelést hangsúlyozó ún. dwelling (helyben lakó, maradó) típusú spiritualizmussal szemben az új tanításokra, új tapasztalatokra nyitott, ún. seeking (kereső, kutató) típus lesz jellemző a spiritualizmus jelenbeli formájára. Vagyis a vallásos személy az eleve fellazult vallási hagyomány üzenetein túl mindazokra a szellemi impulzusokra is nyitottá válik, amelyek számára spirituális élményt jelenthetnek. A keresést, az egyéni önmeghatározást középpontba helyező, testre fókuszáló spiritualizmus ekképpen tájékozódásában befelé figyelve nyitottabb lesz a vallási hagyományon kívüli mindazon tartalmakra, amelyeket lehetséges transzcendens tapasztalatokként értelmezhet, s amelyek belső elégedettségét fokozni tudják.

Ennek a perspektívaváltásnak lesz a folyománya az is, hogy a vallásos világertelmezésben kitüntetett szerepű karizma értelmezése is megváltozik. Nincs változás természetesen a tekintetben, hogy a karizmához most is valamiféle természetfeletti erőt vagy különleges tudást kapcsolnak a vallásos, vagy nem vallásos személyek (Weber 1993). Az újdonságot az adja, hogy a térszerkezeti változások által is életre hívott perspektívaváltásban a karizmatikus személlyel kapcsolatos tekintély és tisztelet egyre inkább elveszíti kollektív jellegét. A stratégiai vallásosság tereinek relativizálódása nem csupán az egyházi tekintélyeket, az intézményesült vallásosság hitelveit teszi viszonylagossá, hanem az egyháznak azt a képességét, hogy kijelölheti a karizmával rendelkező személyt. A stabil térszerkezeti hatalmak relativizálódása ugyanis erodálja az intézményesült vallásosságnak arra a hatalmi jogosítványát, amely a karizma kollektív elfogadásában manifesztálódik.

A testre fókuszáló, az egyént középpontba állító spiritualizmus számára a vallásos személy individuális ítélete jelöli ki a karizmatikus személyt, kifejezve azt a térszerkezeti változásokból is következő demokratizálódást, amely átrajzolja a karizmához fűződő viszonyt is. Ezt az átalakulási folyamatot nevezhetjük a „szent demokratizálódásának” is (Giordan 2009), de ez a perspektívaváltás azzal is együtt jár, hogy maguk a vallási tekintélyek is dinamikusan változnak. Ez pedig óhatatlanul azt eredményezi, hogy a karizma tárgya is kiszolgáltatottá válik az egyén újabb és újabb igényének, hogy az a belső harmóniáját a transzcendens tapasztalatok által megvalósítsa. A társadalom térszerkezeti változásai ennyiben nem csupán a társadalom hibrid tereit és a struktúrák cseppfolyósságát eredményezik, hanem egy olyan, testre fókuszált spiritualizmust is, amelynek folyamatos mozgása a szakrális tapasztalat állandóan változó formáit alakítja ki a korábbi korszakok nagyobb stabilitásával szemben.

### 2.2.6. *Konklúzió*

Elemzésünk újszerű módon a társadalom térszerkezeti változásainak hatását elemezte a vallásosság jelenbeli formáira. Azt igyekeztünk megvilágítani, hogy az egykor jól elkülönülő szekuláris és szakrális társadalmi terek átalakulása hogyan formálta át a vallási tapasztalatot, és miképp adott teret a vallásosság egyéni formáinak, különösképpen a testre fókuszált spiritualizmusnak. Legfőképpen arra a változássorra összpontosítottunk, amely a szekuláris terek szakralizálódásának és a szakrális terek profanizálódásának következtében hibrid társadalmi tereket alakított ki. Ez a térszerkezeti változás pedig döntő átalakulásokat hozott a korábban stabil struktúrákkal jellemezhető szakrális térben, és nagyban relativizálta az e térben hatalmi pozícióval rendelkező intézményi vallásosság helyzetét. Elemzésünk arra mutatott rá, hogy ez a térszerkezeti változás, illetve a virtuális terek megnövekedett súlya egyaránt szerepet játszott abban, hogy a vallásosság új formái egyre inkább az egyén értelemadását helyezték a középpontba. Ez a spiritualizmus pedig mindjobban elszakadt a hagyományos vallásosság hitelveitől, dogmáitól, és általában kevésbé reflektált az intézményi vallásosság útmutatására, sőt gyakran ezzel szemben az egyénileg meghatározott transzcendens tapasztalatra hagyatkozva alakította ki új típusú vallásosságát.

A térszerkezeti változások relativizálták a hierarchikus struktúrák korábban megkérdőjelezhetetlen pozícióját, és az egyének vagy korábban hatalmi súllyal nem rendelkező kiscsoportok szerepének növekedését eredményezték. Mindez egy olyan vallásosságot hozott létre, amely esetében az egyén saját preferenciái, elvárásai alapján választ a lehetséges transzcendens tapasztalatok között. Másfelől szelekcióját alapvetően az határozza meg, hogy ezek a szakrális élmények mennyiben tudják segíteni az egyén belső harmóniájának, egyensúlyának a megteremtését. Elemzésünk emellett arra is rámutatott, hogy a térszerkezeti változások a spiritualizmus új formáinak elterjedését hozzák magukkal. Ennek a perspektívaváltásnak a középpontjában pedig a testhez fűződő tradicionális és modern viszony átalakulása volt.

Gondolatmenetünk új megállapítása az, hogy a posztmodern társadalom testre fókuszált vallásossága a társadalom utóbbi évtizedekben lejátszódó térszerkezeti változásaival hozható összefüggésbe. Elemzésünk amellett érvelt, hogy a spiritualizmus, sőt tágabban a jelenkori vallásosság megváltozott testfelfogása a társadalom hibrid tereinek létrejöttével, mindenekelőtt a szakrális terek profanizálódásával magyarázható. Úgy látjuk ugyanis, hogy a vallásosok új testszemlélete legfőképpen a szekuláris terek testfelfogásának a szakrális térben való megjelenésével értelmezhető. Ez hívja életre azt az evilági testfelfogást, amely a test igényeinek, belső harmóniájának megteremtésére készíti a vallásos személyt, és amely test és lélek hagyományos vallásos szembeállítását helyett immár test és

lélek egyensúlyát igyekszik megteremteni a vallásos tapasztalat által. Vizsgálódásunk arra is rámutatott, hogy a társadalom térszerkezeti változásai nem csupán a privatizált vallásosság különböző formáira, hanem az intézményesült vallásosságra is hatással vannak. Ennyiben tehát a vallásos személy testének „posztmodern rehabilitációja” a vallásosság új testképzetét alakítja ki.

Elemzésünk arra is kitért, hogy a térszerkezeti változásokkal összefüggésben a transzcendens tapasztalat miképp válik a test gyógyításának eszközévé. E vonatkozásban az új testfelfogásból következő átstrukturálódást vettük górcső alá, ahol a vallásos személy transzcendens élménye tekintetében a testnek lesz kitüntetett szerepe, és ebből fakadóan e test harmóniájának megteremtése lesz a vallásos tapasztalat egyik leglényegesebb eleme. Emellett arra is rámutattunk, hogy a testre fókuszált spiritualizmus hogyan bővíti ki a test gyógyításának eszköztárát. A térszerkezeti változások hozta új testfelfogás ugyanis különös hangsúlyt helyez a fizikai test gyógyítására, hogy ezáltal biztosítsa a spirituális élmény befogadásának autentikus közegét. A testre fókuszált spiritualizmus újdonsága emellett az lesz, hogy a szekuláris terek hatásának eredményeképpen immár a szexualitás gyakorlatát is a transzcendens élmény részeként értelmezi, és ezzel végleg szakít a szakrális tér testiséget elutasító tradicionális felfogásával.

Elemzésünk a tekintetben is újszerű perspektívát képvisel, hogy a fenomenológiai elemzési hagyomány belátásai mentén értelmeztük a szakralitás értelmileg zárt tereit mint a hétköznapi valóságtól elszakadó szubuniverzumot. Ennek kapcsán foglalkoztunk a vallásos személy egyéni határátlépési stratégiáival, illetve a szakrális testi észlelés szimbólumaival, amelyek egyaránt a testi észlelésből kiinduló szakrális szubuniverzum megteremtését célozzák meg. Mindezt összefüggésbe hoztuk a társadalmi terek kérdésével, és rámutattunk arra, hogy a testre fókuszált spiritualizmus szakrális élménye már nem kapcsolódik egyetlen kitüntetett társadalmi térhez sem, hanem a társadalmi terek hibridizációja miatt bármely társadalmi térben bekövetkezhet. A fenomenológiai elemzés eredményeinek beemelése vezetett el oda, hogy a testi észlelés prereflexív jegyeinek hatását, következményeit feltárhassuk a transzcendens tapasztalat számára. E vonatkozásban a testi észlelés aktivitásának és a populáris kultúrának a transzcendens élményre és általában a vallásosságra gyakorolt hatását emeltük ki.

A testi észlelés aktivitásának és a vallási élmény egyéni önkonstitúciójának az identitásra gyakorolt hatását vette az elemzés még górcső alá. Ennek kapcsán a testre fókuszált spiritualizmus új típusú beállítódását a hit valóságosságába vett hitként írtuk le, és e beállítódás identifikációs szerepére utaltunk. Mindezek alapján pedig egy határozottan én központú, de a térszerkezeti változások dinamikájának megfelelően egy folyamatosan mozgásban lévő identitást körvonalaztunk. A testre fókuszált spiritualizmus evilágiságának mozzanataként ragadtuk meg a túlvilághoz fűződő viszony megváltozását. A szakrális élményt keresők

köre reinkarnációba vetett hitének növekedését ennek a folyamatnak a részeként értelmeztük. Kutatásunk végül a térszerkezeti változások hatásával hozta összefüggésbe azt is, hogy a hagyományos intézményesült vallásosság kollektív karizmája helyett a testre fókuszált spiritualizmus a karizma szubjektivizálódását eredményezte.

Mindezek az elemzések a térszerkezeti módosulásokra reflektálva igyekeztek új nézőpontból megrajzolni a jelenkor vallásosságának jegyeit. Kevésbé vizsgáltuk azonban azt, hogy mindezek a társadalmi változások miképpen formálták a vallásosok értékrendjét. Másfelől a korábbi fejtegetések fényében az is megválaszolandó kérdés, hogy vajon a térszerkezet módosulásai hatottak-e a vallás morális geográfiájára. A következő fejezet ezt a kérdést állítja a középpontba.

### 2.3. A vallás új morális geográfiája. A társadalmi terek hatása a vallásosok értékrendjére

#### 2.3.1. *A vallás és a moralitás kérdésének elemzési hagyománya*

Az ezredforduló óta megnövekedett az érdeklődés a vallás társadalomtudományos értelmezése iránt. A World Trade Center elleni merénylet, a vallási pluralizmusnak az alapvetően egyhitű Európában az iszlám migrációval bekövetkezett megjelenése, illetve a vallásos tartalmak nyilvános és „nem hivatalos” terekben történő feltűnése egyaránt szerepet játszott ebben a folyamatban (Kong 2010; Wigley 2018). Mindez párhuzamosan történt azzal az átalakulással, amelyet Soja az „ontológiai torzulás kijavításának” nevezett (Soja 2008); vagyis azzal a változással, amely az időt középpontba állító korábbi értelmezési paradigmával szemben már tér és idő együttes fontosságát hangsúlyozza a jelenségek megragadásában. Az ún. „térbeli fordulat” tehát jelentős hatást gyakorolt az utóbbi évtizedek társadalomtudományos gondolkodására. Mégsem állítható, hogy – különösen a vallásszociológia területén – döntően megváltoztatta volna a vallási jelenségekről szóló diskurzust. A legtöbb kutatás most is az időbeli változásokra fókuszál, és csak ritkán vetődik fel az a kérdés, hogy a társadalom térszerkezete mennyiben befolyásolja a vallásos tartalmakat. Még kevésbé áll az elemzések fókuszában az, hogy a társadalmi terek milyen hatást gyakorolnak a vallás morális üzenetére.

Ez a fejezet a vallási jelenségek megértése szempontjából az utóbbi, felettébb fontos kérdést értelmezi. A vizsgálódás középpontjában annak a kérdésnek a kutatása áll, hogy a társadalom térszerkezetének az utóbbi évtizedekben tapasztalt változásai milyen átalakulásokat hoztak a vallás morális geográfiájában. A továbbiakban tehát arra fordítjuk a figyelmünket, hogy a térszerkezet módosulásai

miképp befolyásolják a vallás morális térképét, és azt milyen új tendenciák jellemzik. Némileg konkrétan: azt elemzem, hogy az egyes társadalmi terekben milyen súllyal tud megjelenni a vallásos értékrend. Melyek lesznek azok a társadalmi terek, ahol a vallásosok értékorientációja egyre inkább belesimul a szekuláris világ értékrendjébe, és mely társadalmi terekben erősödik meg a vallás morális üzenete? Mindezeket a kérdéseket társadalomelméleti szempontból vizsgálom.

Természetesen vallás és moralitás összefüggéseinek vizsgálata régóta foglalkoztatja a kutatókat (Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b). Az utóbbi évtizedek kutatásai sok vonatkozásban megvilágították azt, hogy a magukat vallásosnak definiáló személyek moralitása milyen sajátos jegyekkel rendelkezik, és ezek a jellemzők miképpen illeszkednek a nem vallásos személyek értékrendjéhez, vagy térnek el attól. Ezek az elemzések joggal mutattak rá arra, hogy a szekularizáció a vallásos személyek értékrendjét is formálta, és az ezzel párhuzamos jelenség, a vallásos hit privatizálódása (Luckmann 2003) is hatást gyakorolt a vallásos személyek moralitására. Noha a kutatási eredmények nem egységesek teljes mértékben, de az utóbbi évtizedek jól érzékelhető tendenciája az, hogy a vallásos személyek morális elvei egyre kevésbé térnek el a nem vallásos személyek értékrendjétől. Másfelől a vizsgálatokból az is kirajzolódik, hogy noha korábban a vallásosság és a tradicionális értékrend között erős korreláció volt (Schwartz, Huismans 1995), manapság a vallásosságot egyre kevésbé magyarázza meg a morális elvekhez fűződő viszony (Storm 2016). Ehelyett egyéb tényezőknek (az otthoni szocializációnak, az oktatási rendszernek stb.) lett nagyobb szerepe (Scheepers, Gijsberts, Hello 2002; Botvar 2005; Sieben, Halman 2014). A vizsgálatokból ekképpen többnyire vallás és moralitás gyengülő kapcsolatát állapították meg a kutatók.

Akármennyire újszerűek és természetesen helytállóak is ezek a megállapítások, mégis csak a társadalmi változás egyik szegmensére vonatkoznak. Mindezek az eredmények ugyanis alapvetően a jelenségek közötti kapcsolatot szinte kizárólagosan időbeli síkon vizsgáló elemzések alapján születtek. Ebből fakadóan kevésbé figyeltek fel arra, hogy vallás és moralitás viszonya a társadalom térszerkezetén is múlik, és ezeknek az összefüggéseknek a vizsgálata új kérdésfeltevéseket és új vizsgálati eredményeket is eredményezhet. Ez az elemzés erre tesz kísérletet, amikor a térbeli fordulat elméleti alapállását (Lefebvre 1991; Bourdieu 1985, 1991a, 1992; Foucault 2000, 2006; Giddens 1985; Soja 1989, 1996, 2008; Shields 2013) elfoglalva és az újabb térkutatás eredményeit is bevonva értelmezi a vallás új morális geográfiáját. Kérdésfeltevésünkben fakadóan pedig elsősorban azokat a térszerkezeti változásokat elemzi, amelyek a vallás morális térképét is átrajzolták.

Ez a kutatási program magától értetődően nem előzmények nélküli. A térszerkezet szerepét hangsúlyozó elemzési irány bontakozott ki azoknak a szerzőknek

a munkásságában, akik a társadalom térszerkezetének a moralitásra gyakorolt hatását vizsgálták az utóbbi évtizedekben. David M. Smith (1997, 1999), Michael Pacione (1999), Amitai Etzioni (1995) és mások úttörő elemzései mutattak rá arra, hogy a térszerkezetnek nemcsak abban van szerepe, hogy miképpen gondolkodnak, cselekednek az egyének, hanem abban is, hogy miképp vélekednek jóról és rosszról. Ezek az elemzések másfelől azzal is foglalkoztak, hogy a társadalom nyilvános és magánterei milyen értékrendet erősítenek meg. Mindemellett azt is górcső alá vették, hogy miképp ragadható meg a mindennapok moralitásának geográfája; vagyis az egyén hétköznapi cselekvéseinek értékorientációja mennyire múlik a cselekvés társadalmi terén (Smith 1999). Egyes elemzések pedig már szűkebben a vallás és a moralitás térbeli aspektusait is vizsgálták, amikor arra mutattak rá, hogy a szekuláris és a szakrális terek milyen hatást gyakorolnak az ott tevékenykedő személyek értékrendjére (Harvey 1996; Smith 1997, 1999).

Ekképpen tehát fontos előzményekre hagyatkozhat mostani elemzésünk, amennyiben a korábbi korszak még jobban elkülönülő (szakrális, szekuláris, magán- és nyilvános) tereiben már kutatták vallás és moralitás viszonyát. A korábbi vizsgálatok óta azonban jelentős változások játszódtak le a társadalom térszerkezetében, miként ezt a kötet korábbi fejezetében már részletesen tárgyaltuk. Most tehát csak röviden utalok arra a folyamatra, amelyet a terek hibridizációjának (Beaumont 2008; Schroer 2019: 199–216) vagy – más elméleti megfontolások mellett – a társadalmi terek refigurációjának neveznek (Knoblauch, Löw 2017, 2020; Knoblauch 2021). Az előző fejezetben részint azt is körbejártuk, hogy a társadalmi térszerkezet ezen átalakulása a vallásosság tartalmára nézve sem marad hatástalan. Ezt a gondolatmenetet visszük tovább, amikor jó okkal feltételezzük, hogy az utóbbi évtizedek térszerkezeti változása a vallás morális üzenetére is hatást gyakorolt. Az elemzés újszerűsége tehát az, hogy ismereteink szerint nem történt még érdemi kísérlet arra, hogy az utóbbi évtizedek átalakuló térszerkezetének a vallás morális tartalmaira tett hatását értelmezzék az elméleti irodalom és az újabb empirikus kutatások eredményeinek a bevonásával.

### *2.3.2. A társadalom és a vallás térszerkezetének változásai*

A vallás morális térképének átalakulását tehát a társadalom térszerkezetének módosulásaival összefüggésben vizsgálom. Ebből fakadóan először a térszerkezetben bekövetkezett változásokat kell röviden áttekintenünk, mint olyan tényezőt, amely alapvetően befolyásolja a vallás és morális tartalmainak jegyeit. A térszerkezet és a vallás kapcsolata ezzel együtt sem tekinthető egyirányúnak, hanem kölcsönös viszonyról van szó, miképpen erre a térbeli fordulat kapcsán elhíresült kutatók is, de mindenekelőtt Halbwachs (1980, 1992) felhívta a

figyelmet. Másfelől ez a kölcsönösség nem azonos súlyú tényezők között áll fenn, hiszen a társadalom térszerkezeti változásai nagyobb mértékben formálták a vallást és annak morális tartalmait, mint amennyire az utóbbi alakította a térszerkezeti viszonyokat. Ez a jelenkori társadalom esetében leginkább abban mutatkozott meg, hogy az erősen szekularizálódó nyugati világban a modernizáció során a vallási intézmények és ekképpen a vallási üzenetek is háttérbe szorultak a nyilvános terekben (Willaime 2004; Taylor 2007; Achterberg és mások 2009). Ez legfőképpen azzal függ össze, hogy a szakrális terek immár nem a közhatalom és közélet szféráiként jelennek meg, mint a középkori társadalom esetében, amikor a hiteles helyek, a templomok a közigazgatás fontos tényezői voltak. A modernitásban a szakrális terek sokkal inkább már csak a privátszféra másodlagos területeiként jelennek meg (Habermas 1993). A modern társadalom tehát olyan térszerkezeti átalakulásokkal írható le, ahol a szakrális terek nyilvánvaló pozícióvesztése szűkíti a vallás illetékességi körét (Luhmann 1999b, 2017a, 2022). Vagyis a középkori világlátás mindent a transzcendens mentén értelmező cselekvőjével szemben a modern ember számára a vallási szempont már csak a társadalmi kommunikáció egy jóval szűkebb szegmensében rendelkezik érvényességgel. (Szemben a középkori társadalom világgépével [vö. Gurevich 1985], egy kamat mértékének megállapításakor, egy közéleti állásfoglaláskor vagy egy esztétikai döntésnél nagyon kevésbé valószínű, hogy a posztmodern korszakban valaki súlyosan aggódna az üdvössége miatt, hiszen a transzcendenshez fűződő viszony már csak az élet egy szűk részére terjed ki.)

A modern társadalmak jellemzően egymástól határozottan elváló, homogén terekkel voltak jellemezhetőek, ahol erőteljesebben érvényesült a szekuláris és a szakrális tartalmak különállása: előbbi a közhatalom, a közigazgatás és a kulturális intézmények (igazgatási intézmények, iskolák, egészségügyi intézmények, könyvtárak, múzeumok, kórházak stb.) tereit, míg az utóbbi az egyházi intézmények tereit (templom, zsinagóga, egyházi hivatalok stb.) foglalta magába. A változás ezeknek a határoknak a feloldódását jelentette, amikor a homogén terek mellett megjelent a heterogén terek struktúrája. Ez a változás a szemünk előtt zajlik. A szakrális tartalmak egyre erőteljesebben jelennek meg a korábban jellemzően a szekuláris tartalmaknak fenntartott terekben (például egy népszerű hitterítő sportcsarnokban tart előadást, egy vallási közösség futballstadionokat tölt meg a tömegrendezvényeivel) vagy abban a jelenségben, hogy az emberek az egyéni vallásosságot, spiritualizmust kifejező testékszereiket, ruhadarabjaikat a munkahelyükön is viselik.

A vallás morális geográfiáját vizsgáló elemzésünk számára is meghatározó tényező, hogy a moderntól a posztmodern térszerkezeti tartó átalakulás legfőbb jegye tehát abban ragadható meg, hogy a társadalom stabil, rögzített terei helyett inkább egymásba fonódó terek szerkezete alakult ki, amelyet a korábbi

statikusság helyett egy dinamikusan változó folyamat jellemez. Mindez együtt jár a korábbi stabil terek deregulációjával és az egymással vetélkedő értelmezések, interpretációk megjelenésével. Az értelmezés korábbi homogenitását tehát felváltja a vélemények és helyzetértelmezések heterogenitása. A társadalmi terek ekképpen jellemzően hibriddé vagy más megfogalmazás szerint transzliminálissá válnak (van der Tol, Gorski 2022). Ebben az új szerkezetű társadalmi térben az egymással vetélkedő racionális és irracionális valóságértelmezések egyaránt jelen vannak, és a különböző vélemények párhuzamos artikulációjára nagy lehetőség nyílik.

A modern társadalom ugyan a vallási értelemadás szerepének csökkenését hozta magával, de éppen ezek a változások lehetőséget is kínálnak a vallási tartalmak számára. Ez ad alkalmat arra is, hogy a szakrális tér jelentései, valóságértelmezései is határozottabban megjelenhetnek a szekuláris térben, egyre inkább kiszabadulva a szakrális tér világából. Ezt az átalakulást jeleníti meg a korábban egyértelműen szekulárisnak tekintett munka világának hibriddé vagy transzliminálissá válása is, ebben a társadalmi térben is egyre inkább megjelennek a munkavállaló spirituális valóságértelmezései (pl. egy, a feng shui szabályai szerint berendezett munkatér vagy az egyéni spiritualizmusát megjelenítő öltözék, testékszerek). Ezzel párhuzamosan pedig a korábban kizárólagosan szakrális értelemadás helyszínei (pl. egy eredeti funkcióját vesztő templomépület) szekuláris jelentésekkel ruházódnak fel, amikor az épület oktatási vagy művészeti közintézménnyé válik; mintegy jelezve azt is, hogy a társadalmi terek hibridizációja e tekintetben is kölcsönös folyamatot jelent.

Az újabb térszerkezeti irodalom (Knoblauch, Löw 2017, 2020; Knoblauch 2021) arra is felhívja a figyelmet, hogy a változás nem egyszerűen a modern térszerkezet posztmodernné válását jelenti. A jelenkor térszerkezetét sokkal inkább az jellemzi, hogy a modernitásra jellemző racionalizálódás, stabilitás, homogén identitás, reguláció és egységesség együtt van jelen a posztmodern térszerkezetre jellemző új irracionalizmussal, hibridizációval, deregulációval, az identitás heterogenitásával és a párhuzamos valóságértelmezésekkel. A két, alapvető jegyeket kijelölő figurációt emellett sokféle átmeneti és keverék állapot színesíti, másfelől pedig a modern és posztmodern térszerkezet érintkezése is különböző változásokat, kapcsolódásokat és konfliktusokat eredményezhet. A jelen refigurált térszerkezete ekképpen mindkét figuráció elveit magában foglalja, ahol nem a modern térszerkezet egyértelmű eltörlése, hanem ráakodás, szintetizálás, újjá- vagy átépülés játszódik le (Knoblauch, Löw 2020; Löw, Knoblauch 2021).

Elég csak egy pillantást vetnünk egy bevásárlóközpontra és a benne közlekedők térhasználatára, hogy lássuk, miként keverednek a tértapasztalatok és milyen dinamikus mozgásban vannak. A plázák térszerkezete nyilván magán viseli a befektetők racionális döntését, hogy költséghatékony helykihasználásra és a

kereskedelmi funkciók érvényesítésére törekedtek. Ez nem csupán a kereskedelmi egységek „vásárlót csalogató” elrendezését foglalja magában, hanem azoknak a hatósági előírásoknak is igyekszik megfelelni, amelyet a modern üzemszervezet és az állami igazgatás kialakított. Másfelől a térhasználat egyértelműen magán viseli a szakrális terekből ismert monumentalitást, amely a látogató számára a nagyságot, a konkrét funkción túlmutató nagyszerűséget, adott esetben a transzcendens perspektíva tágasságát is jelenti. Erre rakódik rá a térhasználók komplex, egymásba folyó és egyúttal dinamikusan változó jelentésstruktúrája. Ebben egyaránt jelen van a vásárlás (pl. élelembeszerzés) racionális dimenziója, a szabadidő-eltöltés, élményszerzés szándéka (mozik, játéktermek stb. használata) vagy éppen a monumentalitás impozáns épületekben megtapasztalt élménye. Mindez pedig egy folyamatosan változó jelentésstruktúrán történik, amelyben hol a plázák szórakozóhelyein való önmegjelenítés ezoterikus momentuma (lásd a ruhaviselet szakrális tartalmú jegyeit) van a térhasználó fókuszában, hol egészen profán módon (például a nyilvános mellékhelyiség-használat kapcsán) az élettani funkciók kerülnek a középpontba.

Az előbbi példa is rávilágít arra, hogy a vallás új morális geográfiáját vizsgáló elemzés szempontjából is lényeges átalakulások értelemszerűen egyaránt érintik az intézményeket és az egyéneket. A társadalom térszerkezetének átépülése a hatalmi viszonyok és függőségek rendszerét is újrarajzolja, és más mozgásteret kínál az intézményeknek és az egyének tudásának, elképzelésének, habitusának. A különböző fejlődések egyidejűsége, a hálózati, mellérendelő társadalmi viszonyok, az egyre erősödő területi elzárkózások (lokális, regionális, nemzeti) határmegvonások és identitások ellentétes tendenciái egyaránt részei annak a térbeli hibridizációnak, amely meglátásom szerint hatást gyakorol a vallás morális tartalmaira, és a vallás új morális geográfiáját eredményezi. (Az előbbi plázás példánál maradván, a ruhaviseletben és a ruha viselésének mikéntjében érzékelhető önmegjelenítés nem csupán szakrális tartalmakat mutat, hanem a moralitáshoz fűződő viszony kifejezője is.)

A térszerkezet általános változásai magának a vallásnak a megjelenését is újformálja. Ez pedig nyilvánvalóan nem hagyja érintetlenül annak morális tartalmait. A társadalmi terek hibridizációjának eredményeképpen a jelen posztmodern társadalmában a szakrális tartalmak jobban láthatóvá válnak a szekuláris terekben. Ez mutatkozik meg akár a hivatalos vallási intézmények szekuláris, sporteseményeket idéző díszleteinek formájában (pl. a pápalátogatások alkalmával), akár a nem-hivatalos, népi vallásosságnak a nyilvános tereken egyre gyakrabban látható ezoterikus tartalmaiban (Knoblauch 2009; Da Costa 2018). (Ez jelenik meg az ezotéria képviselőinek különböző, kisebb-nagyobb csoportosulásokat vonzó eseményeiben, amikor a Föld csakrájával, az erővonalakkal vagy más egyéb ezoterikus hiedelmekkel kapcsolatos megmozdulásokat, szeánszokat szerveznek.)

Esett szó már az ezzel párhuzamos folyamatról, amikor a szekuláris terek szakralizációjával együtt a korábban élesen elkülönülő szakrális terek profanizálódására is sor kerül. Érdeemes kitérni azonban az utóbbi évtizedek másik lényeges változására is: arra a térszerkezeti változásra, hogy az intézményesült vallásosság súlyvesztésével azoknak a vallási tereknek a szerepe is csökkent, amelyek évszázadok óta a vallási terek központi tereit képezték. Stratégiai és taktikai vallásosság de Certeau (2011) fogalmiságából származó és Linda Woodhead (2013) által bevezetett megkülönböztetése jól írja le azt az átalakulást, amely a vallási tér (mező) hatalommal bíró stratégiai és hatalommal nem rendelkező taktikai cselekvőit különbözteti meg, ahol az intézményesült vallás tekinthető hatalommal bíró, a szubjektív nézőpontot kifejező egyéni vallásosság pedig hatalommal nem rendelkező cselekvőnek.

Az intézményesült vallásosság által nem uralt szakrális tereken jelenik meg az az új típusú vallásosság, amely immár nem a tradicionális kollektív vallási élmények kifejezésére törekszik, hanem sokkal inkább az egyén, a szubjektum vallási igényeit vagy az egyének által létrehozott új vallási közösségeket állítja a középpontba. Ez a vallásosság eltávolodik a tradicionális egyházi intézmények felfogásától, és nem a tradicionális szakrális hatalmi tér megközelítése szerint tájékozdik. A vallásos élmény megtapasztalásában tehát sokkal nagyobb szerepet töltenek be az egyéni szándékok, preferenciák, motivációk, és a vallásos személyek ennek az egyéni nézőpontnak a maguk számára autentikus kifejezésére törekednek (Tol, Gorski 2022). Ebből fakad, hogy a vallásosság ezen új irányzatában immár nem az intézményesült vallásosság elveinek való megfelelés, hanem a személyes jóllétet segítő spirituális tartalmak válnak lényegessé. Ez a harmóniára törekvés másfelől a belső megélésre, az egyén által átélt tapasztalatokra fókuszál (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois és mások 2018). Ekképpen a személyes terek válnak döntővé a szakrális élmények megtapasztalásában, miközben a hivatalos vallásosság tereinek szerepe némileg háttérbe szorul vagy a hivatalos egyházi tanítástól különböző szakrális tartalmakkal itatódik át. Ez mutatkozik meg abban is, hogy a magukat a keresztény egyház tanítása szerint vallásosnak tekintő személyek is olyan hitelveket vallanak (pl. a reinkarnáció gondolatát), amelyek szemben állnak a hivatalos teológia állásfoglalásával, és az egyén személyes vallásos hitét képviselik (Hervieu-Léger 2006; Voas 2009; Popp-Baier 2010).

A vallásos tapasztalat és a társadalmi terek kapcsolatának egyik legdöntőbb változása azonban az, hogy a vallásos személyek szakrális élménye tekintetében egyre inkább kitüntetett szerepet töltenek be az online terek, amelyek egyaránt lehetőséget kínálnak az egyéni és az egyének által kezdeményezett közösségi vallásosság megélésére (Campbell 2010, 2013, 2021; Cheong 2017; Campbell, Tsuria 2021). Ez a változás párhuzamosan zajlik a stratégiai vallásosság tereinek

jelentőségvesztésével és a taktikai vallásosság tereinek előretörésével. Ráadásul hatásában is párhuzamokat mutat: ugyanis egyre inkább relativizálja az intézményesült vallásosság hatalmi tereinek jelentőségét, amelyek a vallásos személy tájékozódásában egykor fontos szerepet töltöttek be. A digitalizáció ugyanis a vallásos személyt valamennyire eltávolítja vallási tájékozódásának korábbi, tradicionális (helyi, lokális vagy nemzeti) vallási közösségi formáitól. A digitalizáció elterjedésével a világ egészével való szimultán kommunikáció bontakozhat ki, ami szintén a korábbi (lokális, nemzeti) viszonyítási pontok relativizálásához vezet, és a vallásos tér tapasztalat új formáit eredményezi.

A vallásos személy megváltozott tapasztalata jól megragadható a refiguráció említett jelenségében, vagyis abban a kettőségben, ahol a korábbi tapasztalat kiegészül egy új típusú tapasztalattal és a kettő együttes jelenléte és egymásra hatása a vallásos tér élmény új szerkezetét eredményezi (Knoblauch 2024a, 2024b). Az online térben az egyén valóságát tehát egyaránt befolyásolja a közvetlen fizikai valóság és a távoli helyek, képek, élmények világa. Ekképpen a virtuális tér tapasztalata nem egyszerűen az offline tér tapasztalatának kiterjesztését jelenti, hanem az online tér a vallásos élmény megtapasztalásának új térszerkezetét eredményezi, amely feltevésünk szerint nem csupán a vallási élmény jegyeit strukturálja át, hanem annak a moralitáshoz fűződő viszonyát is átalakítja.

A továbbiakban azt értelmezem, hogy a társadalom térszerkezetének a fenti-ekben röviden összefoglalt változása miképpen hat a vallás morális üzenetére. Arra fókuszálunk tehát, hogy a térszerkezet változásaival párhuzamosan, illetve annak hatásaképpen milyen szerkezeti változások történnek a vallás morális geográfijában. Ennek részeként nyomon követjük, hogy a társadalmi terek hibridizációja (itt taglalva a korábban kevésbé elemzett non-place-ek szerepét), a szakrális terek átalakulása, a személyes és az online terek egyre hangsúlyosabb jelenléte hogyan formálja át a vallásosok morális térképét, és mindezek a változások milyen új szerkezetet eredményeznek. Ennek során kiemelten foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy a vallás új morális geográfija mely területeken oldja fel vagy relativizálja a vallásosok sajátos értékrendjét. A fejezet záró részében pedig azokat a tendenciákat értelmezem, ahol éppen a térszerkezeti átalakulások eredményeképpen a vallásosság egyfajta identifikációs ponttá válik, és ezáltal a vallásosság morális töltése is megerősödik.

### *2.3.3. A hibrid társadalmi terek és a vallás morális üzenete*

Miként erre már rávilágítottunk, a jelenkor posztmodern társadalmában a korábban élesen elkülönülő társadalmi terek homogén világa egyre inkább feloldódik; párhuzamosan jelen lévő, de különböző tartalmú, akár egymástól lényegesen

eltérő valóságértelmezések vannak jelen a társadalmi terekben. A nyugati társadalom tereinek hibridizációja különösen pregnánsan tapasztalható meg a szekuláris és a szakrális terek egymásba fonódásában, amely a szekuláris terek szakralizálódásának és a szakrális terek profanizálódásának folyamataként ragadható meg (Beaumont 2008; Schroer 2019: 199–216). A vallás morális geográfiája tekintetében meghatározó jelentőségű, hogy e változás során az egyes társadalmi terek milyen súllyal rendelkeznek, és mennyire képesek a saját racionalitásuk, valóságfelfogásuk mentén hatást gyakorolni a többi tér nézőpontjára.

A vallás morális geográfiájának megrajzolásakor ugyanis abból indulunk ki, hogy a különböző racionalitású és különböző súlyú terek közül annak a racionalitása, valóságértelmezése lesz nagyobb jelentőségű, amely erősebb impulzusokat tud gyakorolni a másakra, miáltal jelentősebb átalakulást tud előidézni annak szerkezetében. Különösen hangsúlyosnak érezzük ennek a hatásgyakorlásnak a mechanizmusát a morális kérdések vonatkozásában. Kevés dologban egyeznek meg a morál társadalomtudományos elemzői, de abban nincs vita közöttük, hogy a morális elvek, rendszerek létrejötte mindig feltételez egy közösséget és egy olyan társadalmi folyamatot, amelynek során ez a közösség élesebben elkülönül más közösségektől (vö. Durkheim 2001; Parsons 1949, 1971; Luhmann 1998, 2008; Joas 2019). Ez a feltétele annak, hogy egy önálló értékrend gyökeret verhessen az adott közösségben.

Ez a hatásmechanizmus mutatkozik meg a vallásosok saját morálja vonatkozásában is, különösen, ha a modern társadalom korszakát szemléljük. A modern nyugati társadalom, amely a premodern vallásossággal szemben határozta meg magát, nyilvánvalóan sok mindent megtett azért, hogy a vallásos világegyetelmést háttérbe szorítsa (Willaime 2004). Ennek része volt a nyilvános terekből való kiszorítás, hogy a vallási felfogással szemben egy új típusú morált helyezhessenek a középpontba (vö. Taylor 2007). Ez a szándék alapozta meg a modernitás szekuláris értékrendjét. Másfelől az ebből fakadó, a vallást kiszorító, elkülönítő alapállás teremtette meg annak a lehetőségét, hogy a szakrális terek megőrizhessék a szekuláris értékrendtől különböző vallásos értékrendjüket (Wilson 1966, 1982). A társadalom e térbeli szerkezete is szerepet játszott abban, hogy a vallásos személyek ebben a korszakban megőrizték sajátos világlátásukat. (Nem véletlen tehát, hogy a modernitás korszakának vallásszociológusai ekkor éles különbséget találtak a vallásos és nem vallásos emberek értékrendje között – lásd Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b, 1973; Levy 1986; Schwartz, Huismans 1995.)

A posztmodern korszakban bekövetkező változás, a társadalmi terek hibridizációja azonban úgy ad teret a vallási tartalmak nyilvános megjelenésének, hogy a vallás számára ezt a kényszerű és másfelől a sajátos vallásos értékrend megőrzését biztosító elkülönülést egyre inkább felszámolja (pl. Da Costa 2018). A szakrális tartalmak nyilvános megjelenése tehát óhatatlanul együtt jár azzal, hogy a

saját szakrális közegében megfellebbezhetetlen vallásos tartalom és annak tradicionális értékrendje olyan közegbe kerül, ahol vele ellentétes vagy tőle lényegileg különböző világlátások vannak jelen. A társadalmi terek hibriditása ebből következően akképpen ad teret a vallásos tartalomnak és értékrendnek, hogy annak saját közegében való magától értetődését maga a szekuláris társadalmi tér már önmagában is relativizálja. Másrészt a szekuláris tér szakralizálódása változatlanul megőrzi a szekuláris értékrend dominanciáját ebben a közegben, vagyis a hatás gyakorlása iránya a szekuláris értékek túlsúlyát hozó közegben történik. A szakrális tartalmak ezáltal óhatatlanul illeszkednek a térbeli viszonyokhoz. Ez mutatkozik meg abban is, hogy egy nyilvános pápai mise a szekuláris térben úgy jeleníti meg a szakrális nézőpontot, hogy egyúttal a vallási tartalmat hozzá is illeszti a szekuláris tér értékrendjéhez. Az esemény (plakátokon, a közösségi média tereiben, a kereskedelmi csatornák reggeli beszélgetős műsoraiban stb.) történő reklámozásakor a szekuláris tér értékrendjéhez kapcsolódva jelenítik meg a szakrális üzenetet.

A társadalmi terek hibridizációjának másik folyamata, a szakrális terek profanizálódása még inkább a vallásos értékrend súlyvesztését eredményezi. Ennek oka az, hogy a saját társadalmi terében eddig megkérdőjelezhetetlen szakrális értékrend olyan „vetélytársat kap” a saját terében megjelenő szekuláris értékrend által, amely a nyugati civilizációban dominánsabb szekuláris térben már eleve hatalmi pozícióban van. A szakrális terek profanizálódása ehhez a folyamathoz annyiban járul hozzá, hogy immár a korábban egyértelműen szakrális értékrend által uralt közegben is megjeleníti a vallásos értékrendtől különböző értékelés, értelmezés lehetőségét. Ez szintén a sajátos vallásos értékrend relativizálódását eredményezi. Erre a folyamatra számtalan példát lehet hozni, különösen annak a magánszférának a területéről, amely korábban nagyobb védelmet kapott a szakrális terekben. A magánszférában őrződött meg ugyanis legerősebben a vallások sajátos értékrendje, amely a házastársi hűségtől a prostitúció megítélésén keresztül az abortuszhoz fűződő viszonyig tart. (Lásd erről részletesebben majd a kötet második nagy egységének empirikus elemzéseit.) A szakrális tereknek egyre intenzívebb kapcsolata a szekuláris terekkel értelemszerűen azt is eredményezi, hogy az érintkezés megnövekedése formálja, hozzáigazítja a vallásosok értékrendjét a szekuláris terek értékét inkább képviselő nem vallásosok felfogásához.

A fenti folyamatok alapján tehát azt látjuk, hogy a társadalmi terek hibridizációja alapvetően olyan társadalmi tendenciákat erősít meg, amely ugyan nagyobb teret ad a vallási értelemadásnak azáltal, hogy a nyilvánosság tereiben is inkább megmutatkozik, de a vallás sajátos értékrendjét folyamatosan relativizáló társadalmi tereket és kontextusokat kapcsol a szakrális tartalomhoz. A morális geográfiával érdemben nem foglalkozó, de a nyugati társadalom értékrendjével kapcsolatban alapvető megfigyeléseket tevő Charles Taylor *A secular age* című

munkájában (Taylor 2007) már arra hívta fel a figyelmet, hogy a modernitásban domináns pozícióban lévő szekuláris világ demokratikus, mellérendelő szemantikája alapvetően szemben áll a vallásos világlátás hierarchikus, az embert az istennek való alávetettségében ábrázoló felfogásával szemben. A nyilvános tér domináns szekuláris nézőpontja tehát arra készteti az ebben a térben cselekvő vallásos (vagy nem vallásos) személyeket, hogy ehhez a demokratikus, a másikat minden vonatkozásában elfogadó, így különböző értékrendje felett nem ítélkező attitűdöt erősítse meg.

Ez eleve kevesebb teret adott a modernitás korszakában a vallásos értelemadásnak, de meglátásunk szerint ennek közvetlenül erős hatása még nem volt a vallásos emberek moralitására. A vallásos és nem vallásos személyek közötti különbséget az értékrend tekintetében azonban éppen a posztmodern fordulat, a társadalmi terek hibridizációja oldotta fel azáltal, hogy lebontotta a válaszfalakat a kétféle társadalmi tér között, és ez a megengedőbb, demokratikus (immár a vallási értelemadást sem kirekesztő mozzanat) játszik leginkább szerepet abban, hogy a térszerkezeti változással a vallásosok saját értékrendje egyre inkább belesimul a szekuláris társadalom értékrendjébe, és egyre kevésbé fog sajátos tartalmakat mutatni. Úgy látjuk, hogy a fenti térszerkezeti változásoknak meglehetősen fontos szerepe volt abban, hogy az utóbbi évtizedek empirikus kvantitatív kutatásai zömében a vallásos és nem vallásos értékrend közötti eltérés csökkenését állapították meg.

A társadalmi terek hibridizációjának kérdéséhez kapcsolódik a térbeliség szempontját érvényesítő valláskutatás újabb vizsgálati területe, az ún. non-place-ek kutatása is. Ezek a „nem-helyek” elsősorban a nyilvános és a magántereket összekötő térhasználatot jelentik, s a napi rutinszerű utazás tereit vagy az alkalmi, a szekuláris (munkahelyre), illetve a szakrális térbe (misére) történő utazás átmeneti tereit foglalják magukban. Ezeket a társadalmi tereket korábban a modernitás szekuláris területeinek tekintették, de az újabb vizsgálatok (Wigley 2016, 2018b) már rámutattak arra, hogy a szubjektív spirituális geográfia részeként is felfoghatók. Annál is inkább, mivel ezeket az utazásokat a cselekvők nem feltétlenül a munkába járás (szekuláris) kontextusában értelmezik, hanem olyan térbeli tapasztalatként, amely lehetőséget kínál személyes élmények megélésére, többek között belső spirituális élmény megtapasztalására is.

A vallásos tartalom effajta megjelenése azért is fontos a vizsgálatunk szempontjából, mert ezeken az átmeneti tereken az utazás nem a gazdasági érdekek és értékek kifejezésének a tereként jelenik meg, hanem az utazók kreativitása mutatkozhat meg, akik megszabadítják ezeket a tereket a termelés racionalitása által meghatározott funkcióitól, illetve az ahhoz való illeszkedéstől (Augé 2008). A non-place-ek vallásos megtapasztalása másfelől a tekintetben is kibővíti a vallásos morfológia tereit, hogy nem csupán a szekuláris terektől válik le, hanem a stratégiai

vallásosság tereitől is. Olyan rutinszerű (pl. az utazás átmeneti) vagy éppen egyedi és különleges terek ezek (pl. a zarándoklatoknak a mindennapok világából kiszakadó világa), amelyek az intézmények által nyújtottak helyett a szubjektív vallásos tapasztalatok rögzítésére, átélésére kínálnak lehetőséget. A térélmény megélésében tehát az egyén saját szubjektív helyzetértelmezésének van kitüntetett szerepe, amely a vallási, spirituális tartalmakat is meg tudja jeleníteni. (Ez arra is felhívja a figyelmet, hogy a tér-idő mobilitásnak aktív szerepe van például az ima vagy a meditáció által a spirituális élmény megtapasztalásában.) Ennyiben tehát lehetőséget kínál a vallásos nézőpont saját moralitásának kifejezésére is.

Másfelől látni kell azt is, hogy a vallásos élmény átélése ezekben az átmeneti terekben jellemzően a vallási közösségről leszakadva, individuálisan történik meg. A non-place-ek jellegéből adódóan itt inkább egyéni helyzetértelmezésre és spirituális tapasztalatra van lehetőség, vagyis az átmeneti tér egy befelé forduló, a személyes preferenciákat előnyben részesítő vallási tapasztalatra kínál lehetőséget. Ezt az egyéni hatást erősítik a technológiák (mindenekelőtt az okostelefonok) is, amelyek még közös utazás esetén is biztosítják a közösségtől leváló élményszerzést. Ez a vallásos tapasztalat ennyiben az egyéni önkeresés, önmeghatározás kontextusában történik. Vagyis a pillanatnyi érzéseknek van meghatározó szerepe, amelyek nem egy közösség morális önmeghatározásának momentumaihoz kapcsolódnak. Ez a vallásos hozzáállás tehát elsősorban a belső spirituális élmény megragadására törekszik, és ebből fakadóan nem egy közösségi morál szempontjai szerint tájékozódik, még ha ennek is van szerepe. (Különösen akkor, ha az átmeneti térben egy misére utazás élményével különül el az utazó a szekuláris tértől, és ez a belső élmény készíti fel a mise közösségi kontextusára; vö. Wigley 2016.)

Természetesen ezek az átmeneti terek alkalmat kínálnak a stratégiai vallásosság közösségi élményeire is, amennyiben egy felekezeti közösség együttes térélménye és tapasztalata is kötődhet ide. Másfelől az utóbbi évek európai vallászociológiai vizsgálatai azt is megmutatják, hogy a magukat vallásosnak nevezők csoportjában visszaszorulóban van a vallásosság hagyományos, felekezethez kötődő, tradicionális formája (Voas 2009; Voas, Storm 2022; Molteni, Biolcati 2018, 2023). Ebből fakadóan ritkább az átmeneti terek efféle használata. Inkább az a jellemző, amikor ez a térhasználat a napi rutinszerű munkavégzés tereihez kapcsolódik. Mivel az átmeneti tereket ekképpen a munkába igyekvő vagy onnan jövő egyéni utazók használják, azok individuális tapasztalata, belső világa a meghatározó. Ez pedig az élmény személyessége okán nem egy vallási közösség szigorúbb morális előírásai, hanem a pillanatnyi spirituális élmény preferenciái alapján szerveződik. Ebből fakadóan pedig kevésbé mérlegel közösségi morális szempontokat, és tájékozódásában a belső egyensúly, harmónia megteremtésének technikái állnak az első helyen (Storm 2016; Voas, Storm 2022).

### 2.3.4. *A szakrális terek átalakulásának és a személyes terek szerepnövekedésének hatása a vallás morális üzenetére*

A posztmodern társadalom térszerkezeti átalakulásának egyik legfontosabb jegye az, hogy a korábban statikus (és statikusan szemlélt) társadalmi terek helyett egy folyékonyabb térszerkezet alakul ki, ahol a terek és legfőképpen a terekben cselekvő személyek is mozgásban vannak. Ez a Scheller és Urry (2006) által leírt „új mobilitási paradigma” mutatkozik meg a szakrális tér átformálódásában is, amennyiben a korábban jól elkülönülő egységek sokkal dinamikusabb viszonyba kerülnek egymással. A korábban tárgyalt stratégiai és taktikai vallásosság cselekvői sem különülnek el annyira egymástól, és mindkét cselekvéstípus feltűnhet már a másik felségterületén. Különösképpen az válik jellemzővé, hogy az intézményesült vallásosság stratégiai terein is egyre inkább az individuális vallási cselekvők taktikai cselekvései kerülnek előtérbe. Vagyis az egyházi szertartások értelmezése, az azon való spontán, kevésbé formalizált részvétel is az egyéni értelemdadás, világlátás szempontjait tükrözheti. Ez jelenik meg a mise, az istentisztelet szigorú teológiai tartalmainak eltérő, egyéni szinkretista értelmezéseiben, amiben más vallások szempontjai (például a reinkarnációba vetett hit) vagy más felekezetek felfogása (pl. csodákban, „szent emberekben” való hit a reformátusoknál) is érzékelhetővé válik (Flanagan, Jupp 2007; Knoblauch 2009; Wigley 2018). Ezekben a változásokban is az látszódik, hogy a vallásos tapasztalat megélése egyre inkább leválk a vallási intézményekről, és az ebben a társadalmi térben hatalmi pozíciót nem betöltő egyének vagy kicsoportok irányába mozdul el.

A legfőbb kortendencia azonban az, hogy a szakrális tér cselekvői a maguk vallásosságát egyre inkább a hivatalos, stratégiai vallásosságtól függetlenül élik meg. Ez nem csupán abban manifesztálódik, hogy a magukat vallásosnak tekintők úgy élik meg a transzcendenshez fűződő viszonyukat, hogy alig vagy egyáltalán nem vesznek részt az intézményi vallásosság szertartásaiban, hanem legfőképpen abban, hogy a szoros kapcsolat és hatásgyakorlás híján az egyház hitelvei is egyre kevésbé formálják a világgépüket (Houtman, Aupers 2007; Ammermann 2017; Lynch; Marshall, Olson 2018; Steensland és mások 2018). Különösen erőteljes a leválás vagy eltávolodás az értékrend tekintetében, mivel az egyháztól függetlenedő vallásosok már ritkábban vagy egyáltalán nem találkoznak a miséken, egyházi szertartásokon hangsúlyosan képviselt értékrenddel, és zömében nem kapcsolódnak olyan zártabb, vallásos intézmények közösségeihez sem, ahol ennek az értékrendnek a napi megtapasztalása és interiorizációja megtörténhetne, nem úgy, mint az egyház tanítása szerint vallásosok esetében, akiknél ez még gyakori.

A szakrális tér átalakulása és az egyházi intézmények ebben történő súlytalanodása a szakrális tér másfajta átalakulását is magával hozza. A szakrális

térben immár dominánssá váló egyéni vallásosság ugyanis nem csupán egyre kevésbé érintkezik a hivatalos, intézményi vallásosság tereivel és az ott erőteljesebben megjelenő tradicionális értékekkel, hanem a szakrális térben mozgó individuumok sokkal gyakrabban érintkeznek a szekuláris tér tagjaival is. A velük folytatott interakció pedig szintén formálja a vallásos személyek világlátását és értékrendjét. Ez a hatás annál inkább befolyást tud gyakorolni a vallásosok szemléletmódjára és különösen értékrendjére, mert az a fajta megosztottság, amely a vallásos és nem vallásos személyek között megvolt, a posztmodernitás folyékony tereiben egyre inkább megszűnik. Ehelyett a vallásos és nem vallásos személyek a gyakori napi érintkezések és az egymás életvilágában való osztozás által immár úgy tűnnek fel egymás számára, mint akik szövetségesek abban, hogy a szakrális és szekuláris nyelv közelítésével egy egymás számára érthető és elfogadható elvet képviseljenek (Habermas, Ratzinger 2006; Habermas 2016). A posztszekuláris társadalom többek által leírt jelensége (vö. Willaime 2004; Taylor 2007; Schmidt 2012) a térszerkezeti változásokkal is összefüggésben egyfajta kiegyenlítődést eredményez a taktikai vallásosság képviselői és a nem vallásosok értékrendje tekintetében, miközben az intézményesült vallásosság képviselői lesznek – zömében egyre inkább csökkenő arányban – azok, akik a vallásosok szigorúbb morális üzenetét inkább képviselik, miként ez a kvantitatív empirikus kutatás eredményeiben is visszaköszön (Putnam, Campbell 2012; Storm 2015; Voas, Storm 2022).

A vallás új morális geográfija mutatkozik meg a személyes tér szerepének átformálódásában is, vagyis abban az alapvető változásban, hogy a szakrális élményeknek egyre kevésbé a közös terek és az ott szerzett tapasztalatok, hanem az individuum egyéni önkonstitúciója lesz a forrása. Ez értelemszerűen összefügg a szakrális tér átalakulásával és általában a társadalmi terek hibridizációjával, ami a rögzített, stabil struktúrák és homogén valóságértelmezések szerepét is háttérbe szorítja, és tágabb teret kínál a cselekvők autonóm(abb) tér-/időrendezésére. Ez helyezi át a hangsúlyt a belső kozmoszra és a belső világ által irányított spirituális élményre, amely egyre inkább függetlenedik a külső közeg azon világától, amely szabályozhatná, előírhatná számára a kívánatos cselekvést és a dolgokhoz fűződő helyes viszonyulást (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois, Aupers, Houtman 2018).

A szakrális térben az intézményesült vallásosság szerepének csökkenése újra-rajzolja a vallásos élmények szerkezetét is, amennyiben az egyház által előírt hivatalos nézőponttól független vallásos élményeknek is nagyobb szerepet kínál. Ez mutatkozik meg a népi vallásosság terjedésében. Ez már olyan transzcendens élményt jelent, amely az intézményesült vallásosság által babonáságnak tekintett vallási élményeknek is teret ad (Knoblauch 2009; Da Costa 2018). Az ezotéria sokféle módozatát magában foglaló transzcendens élmény átélői sokszor a

stratégiai vallásossággal szemben vagy attól függetlenül határozzák meg magukat; ebből fakadóan pedig a külső determinizmusoktól, hatalmaktól felszabadító önértelmezést hangsúlyozzák. Másrészt a szakrális térben korábban domináns pozícióban lévő egyházi vallásosság által nem elismert tudások képviselője is a gnosztikus élmény szerepét emeli ki, amely a személyes tér világában való tájékozódásra, és a külső tényezők helyett a belső világ, tapasztalat megélésére fókuszál (Cortois, Aupers, Houtman 2018). A külső viszonyoktól mint igazodási ponttól mindjobban eltávolodó és a belső történésekre összpontosító személyes tér egyre inkább a szekuláris és a szakrális hatalmi terektől egyaránt távolságot tartó, depolitizált térként jelenik meg.

Mindezek a tényezők formálják a maguk módján vallásosoknak a morálhoz fűződő viszonyát. Mivel ez a tér határozottan elkülönül az intézményesült vallásosság kollektív tereitől, kevésbé viseli magán a stratégiai vallásosság jellemzően tradicionális értékrendjét. Ebből fakadóan a vallásos személy morális tájékozódásában nem követi az intézményi vallásosság szigorúbb hitelveit, hanem a személyes, belső szükségletekre fókuszál. Ez a szakrális tapasztalat azt a belső elégedettséget tekinti iránytűnek, amelyet már nem vagy kevésbé orientálnak az intézményesült vallásosság morális előírásai. Ebből fakadóan pedig a morális mérlegelés csökkenése vagy annak relativizálódása lesz annak a következménye, hogy a vallásosok többségét a személyes térre és a belső kozmoszra fókuszáló vallási beállítódás jellemzi. Úgy látom, hogy ez a térszerkezeti változás köszön visza azokban a kvantitatív empirikus kutatásokban, amely a spiritualizmus növekedésével együtt a hivatalos egyházi dogmákat elutasító morális alapállásban mutatkozik meg (Storm 2016; Pless, Tromp, Houtman 2020; Voas, Storm 2022; Pless, Tromp, Houtman 2023; Halman, Sieben 2023).

### *2.3.5. Az online terek és a vallás morális üzenete*

A virtuális terek szerepnövekedése az utóbbi évtizedek általános társadalmi jelensége (McQuail, Deuze 2020). A világ megtapasztalása egyre inkább az online térben történik; a legfrissebb európai kutatások adatai szerint ez átlagosan napi négy órát tesz ki. Ez az átstrukturálódás átformálja a vallási tapasztalat térszerkezetét, amennyiben a vallásos cselekvők is egyre inkább a folyamatosan kiterjedő online térben igyekeznek megjeleníteni magukat. Ennek során az offline és online tapasztalat konvergenciájára törekednek (Campbell 2013), ami új típusú tértapasztalatot eredményez. Az online térben megtapasztalt távoli képek, helyek élménye és a közvetlen fizikai valóság benyomásai összességében egy olyan valóságképet alakítanak ki, amelyek úgy tükrözik vissza az egyén tapasztalatait, hogy közben el is szakadnak a közvetlen, lokális világtól (Campbell 2010, 2021;

Cheong 2017; Campbell, Tsuria 2021). Ebből fakadóan a virtuális tér olyan önálló térként jelenik meg, amelyben a megélt és az ábrázolt tér összekapcsolódik, és ez a térbeliség hagyományos formáitól eltérő tapasztalatot közvetít a cselekvő számára. Ennek az új típusú térélménynek természetesen maguk a cselekvők is formálói, akik a virtuális térben gyakran olyan, maguk által felépített tereket hoznak létre, amelyben túlsúlyban vannak az elsődleges szimbolikus (csak a képernyőn létező), nem materiális elemek (Berger 2020).

A percepció átalakulása értelemszerűen a térbeli tapasztalatok nagyobb dinamikáját és folyékonyságát eredményezi. A tér és idő korlátaiból kiszakadó egyén közvetlen életvilága ugyan változatlanul jelen van, de a szerepe és súlya óhatatlanul relativizálódik az online tér sokféle, felettébb heterogén tapasztalata által. Másrészt a modern korszakra jellemző korábbi, nemzetállami tájékozódás magától értetődősége helyett transznacionális és multikulturális hatások érik az egyént a valóság megtapasztalása és a transzcendenshez fűződő viszony vonatkozásában is. Ez mutatkozik meg abban a vallási szinkretizmusban is, ahol az egyén a saját kulturális tapasztalatait konvergálja más kultúrák vallási tapasztalataival. Ennek eredményeképpen pedig olyan vallásos világmagyarázatok jelennek meg, amelyekben az egyén eredeti kultúrkörének szigorúbb teológiai hitelvei helyett már egyfajta „patchwork-vallásosság” felettébb heterogén hitelvei válnak jellemzővé (Storm 2009; Davie 2006, 2012).

Az online tér szerepnövekedése értelemszerűen hatást gyakorol a vallás morális geográfiájára is. Ennél a társadalmi térnél is jórészt érvényes az, hogy a vallásos virtuális tértapasztalat individuális, és egyre inkább eltávolodik a lokális intézményi vallásosság által megjelenített hatalmi szempontokról, és az egyén önértelmezését helyezi a középpontba. Ez az egyén azonban már nem csupán a hétköznapi, fizikai tapasztalataira hagyatkozik a transzcendenshez fűződő viszonyának kialakításában, hanem ahhoz az online térhez is, amelyet egy globális bricolage jellemez. A vallási tartalmak magas online jelenléte tehát értékrendjében is heterogén világot képez, amely a patchwork-hitek létrejöttének legfőbb társadalmi terét képezi. Az értékek színes piacán aztán a fizikai, lokális környezet hatása mellett egyre nagyobb súllyal jelenik meg az online térből jövő hitelvek, vallási képzetek és szekuláris világmagyarázatok sokszínű világa (Campbell 2010, 2021; Cheong 2017; Campbell, Tsuria 2021). Ez a sokféle hatás pedig óhatatlanul relativizálja azt a tradicionális értékrendet, amely az intézményi vallásosság évezredes megalapozottságú hitelvein alapul. Ez a korábban kikezdehetetlen autoritással bíró kollektív vallásos tapasztalat pedig összességében egyre kevésbé tud hatást gyakorolni a nyugati társadalomban, és különösen Európában a vallásos személyek értékrendjére. Mindez tendenciájában azt a folyamatot erősíti, amely a sajátos vallásos moralitás relativizálódását eredményezi.

A vallásos személyek felszámolódo sajátos moralitása és belesimulása a társadalom nem vallásosainak értékrendjébe következik abból is, hogy a vallásos személyek online tapasztalata egy alapvetően szekuláris társadalmi térben történik, tehát a szekuláris szempontok folyamatos jelenléte képezi azt a társadalmi kontextust, ahol a világról, a valóságról történő tájékozódás zajlik. Az online tér szekuláris kultúrájának legfőbb jellemzője pedig az, hogy a populáris kultúra határozza meg (Edensor 2020). Ez jelöli ki a valóság megragadásának, megtapasztalásának a közegét, és a vallásos személyek is legfőképpen e kulturális minta mentén tájékozódnak a szakrális élmények vonatkozásában. Mindez közrejátszik abban, hogy a vallási tartalom elsősorban már nem a vallási hagyomány, nem az intézményesült vallásosság hitelvei mentén, hanem a populáris kultúra viszonyrendszerében jelenik meg számukra. Az online térnek van tehát kitüntetett szerepe abban, hogy ennek a kontextuális hatásnak az eredményeképpen maga a vallás is popularizálódik (Knoblauch 2008, 2009, 2021; Hepp, Krönert 2009; Chambers 2013), és a populáris kultúra szakrális kínálatát színesíti. Ez mutatkozik meg a pápalátogatások tv-show-szerű tálalásában, a népi vallásosság nyilvános megnyilatkozásaiban (da Costa 2018) és a vallásos események szervezőinek erőfeszítésében, hogy a nagy tv-csatornák és a népszerű online médiafelületek figyelmét felkeltően tálalják ezeket (Hepp, Krönert 2009).

Az online tér szerkezetének fontos szerepe van tehát a vallás morális szekularizációjában. A populáris vallás ugyanis nem csupán külsőségeiben, a populáris kultúrára jellemző csomagolásában, a médiafigyelmet megcélzó tálalásában, hanem a vallási üzenet tartalmában is illeszkedik a populáris kultúra elvárásaihoz. A vallási üzenet ebből adódóan már nem a túlvilágra és a túlvilági révbeérés morális vonatkozásaira fókuszál (ahol az egyénnek szigorú morális előírásokat kell teljesíteni az üdvözüléshez), hanem a közönségnek a jelent középpontba állító beállítódására. A vallási üzenettel megszólított egyén ízlése, jó közérzete, harmóniája lesz az a vonatkozási pont, amely az üzenet sikerességét megteremtheti (Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Lynch 2007; Voas 2009; Cortois és mások 2018). Ráadásul az online tér populáris kultúra által meghatározott közegében ezek az elvárások immár nem csupán a szakrális térben hatalommal nem rendelkező individuális taktikai cselekvők perspektíváját jelölik ki. Ez jelentősen befolyásolja az intézményesült vallásosság stratégiai cselekvését is, mivel ez a perspektívaváltás a feltétele annak, hogy a populáris kultúra közegében sikerrel szólítsák meg a híveiket. Ekképpen a szakrális tér mindkét szereplője számára viszonylagossá válnak a tradicionális értékrendet kifejező sajátos vallási értékek.

### 2.3.6. *A vallás morális üzenetének hangsúlyosabbá válása a térszerkezeti változások következtében*

A térszerkezet eddig áttekintett változásai azt a hatást keltik, mintha az átalakulás egyirányú folyamatként a sajátos vallásos értékrend relativizálódását, visszaszorulását eredményezné, és a vallás morális geográfiája egy tévesztés történeteként lenne elbeszélhető. Az elemzés azonban arra szeretne rámutatni, hogy a változássor olyan strukturális átalakulást jelent, amelyet a vallás morális geográfiájának az újrapozicionálódása jellemez. Ez a folyamat tehát egyaránt magában foglal olyan tendenciákat, amely a vallásos értékrend szerepcsökkenését eredményezi, és olyan változásokat is, amely a vallás morális jelentésének a felértékelődését hozza magával a társadalomban. A vallás új morális geográfiája tehát csak e két tendencia együttes bemutatásával rajzolható meg.

Mint láttuk, a társadalmi terek hibridizációja többek között a korábban élesen elkülönülő szakrális és szekuláris terek átalakulásával teret kínál a szakrális nézőpontnak a nyilvános térben. A vallási tartalom megjelenése a szekuláris térben több lehetőséget ad a vallási tapasztalat egyéni megélésére, de egyúttal olyan posztsekuláris közösségi formák létrejöttét is segíti, ahol a vallásnak alapvető közösség-szervező ereje van. Ez mutatkozik meg az ún. „hitalapú szervezetekben” (*faith-based organisations*) és a teremtésvédelem közösségi formáiban. Ezekben a közösségi formákban a vallási tanítás erős morális üzenete fogalmazódik meg, és a szekuláris társadalom valamely problematikus vagy diszfunkcionális működése köré szerveződik, amikor a társadalmi egyenlőtlenségek vagy a környezetvédelem vallásos tanításban újabban hangsúlyosan jelen lévő szempontját akarja érvényesíteni a társadalom nyilvános tereiben (Thaut 2009; Chapman, Hamalianen 2011).

Ezek a hitalapú közösségi szerveződések célkitűzéseik tekintetében (az egyenlőtlenségek csökkentésében, a Föld biodiverzitásának megőrzésében stb.) egyfelől illeszkednek a szekuláris társadalom értékrendjéhez, másfelől nyilvános közösségi cselekvésük ideológiai forrásául a vallási hagyomány értékrendje szolgál. Vagyis mélyen beágyazottak a szakrális hagyományba. Tevékenységük újszerűsége az, hogy a korábban csak a szakrális térben képviselt elveket, értékrendet igyekeznek kiterjeszteni a szekuláris világba. Ez határozottan jelzi azt, hogy a vallás morális üzenete eszközül szolgálhat a szekuláris társadalom racionális diskurzusa által kezelni nem tudott társadalmi vagy civilizációs problémák megoldására; legyen szó akár az egyenlőtlenségek radikális növekedéséről vagy a gazdasági racionalitásnak az emberi fajt veszélyeztető következményeiről. A vallási közösségek ezen új, posztsekuláris formái egyúttal a vallási értelemadásban rejlő lehetőséget is kifejezik. A hitalapú szervezetek ugyanis a vallás morális üzenetének új térben való kiteljesedését jelentik. A teremtésvédelmi szervezetek társadalmi

aktivizmusának pedig az a vallási tanítás képezi az alapját, amely a teremtéssel való harmóniára törekszik. Mindez pedig egy olyan térszerkezeti változást jelez, amely a vallás morális üzenetének új térben történő és növekvő súlyú megjelenését mutatja. Ennél is fontosabb az, hogy a vallási szerveződés erős közösségi jellege a szekuláris térben is meg tudja őrizni a saját morális üzenetét, és nem oldódik fel a szekuláris tér normarendjében.

A vallás morális üzenetének nyilvános megjelenésével párhuzamos, de részint más tőről fakadó jelenség a szekuláris társadalomtól határozottan elkülönülő zárt vallási közösségek megerősödése. Ezeknek a jórészt premodern elveket valló közösségeknek a jelenléte egyidős a modern társadalommal (Barker 1984; Robbins 1988; Iannaccone 1994; Iannaccone, Berman 2006), de az utóbbi évtizedek társadalmi változásai (többek között a zömében muszlim migráció erősödése) új lendületet adtak ezeknek. Ebben szerepet játszik az, hogy azok a térszerkezeti változások, amelyek a terek hibriditását, a korábbi stabil struktúrák megszűnését és folyékonyvá válását, a homogenitás helyett a heterogenitást és az identitások instabilitását hozták magukkal, alapvető kihívást jelentenek az egyén számára. A megváltozott körülmények között ugyanis olyan sokféle érvényességi igény, valóságértelmezés vetélkedik egymással, ezáltal pedig rendkívül nehézé válik egy koherens identitás felépítése. Ez az egyénre nehezedő kihívás teszi vonzóvá azokat a zárt vallási közösségeket, amelyek a posztmodern sokféleségből következő identitásproblémákat a hétköznapi cselekvés szigorú közösségi szabályozásával igyekeznek feloldani (Schmidt 2012).

A zárt, erős köteléket biztosító vallási közösségek fogódzót jelentenek a sokféleségben nehezen tájékozódó egyének számára irányelveikkel és a vallási tradicionalizmus szigorú értékrendjével (Bognár 2017). A vallás új morális geográfija szempontjából különös jelentősége van annak, hogy a külvilág „morális anarchiájával” szemben ezek a vallásos csoportok egységes morális elvekkel teremtenek közösséget. Másfelől a moralitás tartalma is különbözik esetükben a szekuláris világ értékrendjétől. Ezek a vallási közösségek ugyanis a szigorú, a premodern korszakot idéző szakrális értékrendjüknek megfelelően nem az egyén jogait, hanem a közösséggel szembeni köteleseit és felelősségét hangsúlyozzák (vö. Smith 1999). Másfelől a modernitás diskurzusával szemben az igazságosság nem univerzális, hanem lokális vagy történetileg specifikus vonatkozásait emelik ki, és ezzel a premodern értékválasztással tudatosan eltávolodnak a társadalom többségétől, hogy a saját értéktételezésük szerinti világban komfortosan létezhesenek.

Ez a fajta premodern vallásos értékrend erősödik meg az európai régióban a muszlim migráció következtében. Esetükben fokozottan érvényesek azok a társadalmi hatások, amelyek a többségi társadalomtól való elkülönülésre és a sajátos morális értékrend alapján szerveződő vallási közösségbe integrálódásra

predesztinálnak. A muszlim migránsoknak ugyanis nem csupán a sokszínű kulturális mintával, az ebből fakadó eligazodási nehézségekkel kell megküzdeniük, hanem azzal is, hogy saját hitük, világlátásuk szerint a nyugati civilizáció posztmodern kultúrája ellenségesen vagy legalábbis hitelveiket alapvetően megkérdőjelező módon viszonyul az értékrendjükhöz (Helbling 2014; Storm, Sobolewska, Ford 2017). Ez a társadalmi tapasztalat aztán megerősíti a zárt vallási közösség és szigorúan tradicionális vagy akár fundamentalista értékrendjének az identitást formáló erejét. Ez az offline és online térben is tapasztalható közösségszerveződés (Ho, Lee, Hameed 2009; Tubergen és mások 2021) új szintet hoz a vallás morális geográfiájába, amikor a premodern vallásos értékrend súlyát növeli meg a társadalmi diskurzusban.

Természetesen a vallás morális üzenetének hangsúlyosabbá válása nem csupán a migráns közösségek, vagy a már korábban létrejövő szektaszzerű szerveződések (Barker 1984; Robbins 1988; Iannaccone 1994; Iannaccone, Berman 2006) esetén figyelhető meg. A térszerkezet változásai miatt a más típusú (például a hitalapú szervezetek vagy a teremtésvédelmi) vallási közösségek súlya is megnövekszik. Eltérő szociológiai jegyeik más típusú morális rendet eredményeznek, mint amit a migráns, zömében muszlim közösségeknél vagy a posztmodernitást alapvetően elutasító szektáknál tapasztalhatunk. Utóbbi zárt vallási közösségek értékrendje jórészt a Charles Taylor által leírt „premodern morális rendet” tükrözi (Taylor 2007), a vallásos kozmológia közösségi értékrendjét, ahol a vallásos személyeket egyfajta hierarchikus gondolkodás jellemzi a külső, posztmodern környezet egalitárius, vertikális gondolkodásával szemben. A „premodern morális rendben” ebből a világlátásból következően a szubjektumok sikeres érintkezését a közösség szakrális közvetítője, a vezető biztosítja, és a közösségbe integrálódásuk alapját a neki való engedelmség szavatolja. Ő jeleníti meg a közösség egészére érvényes szigorú morális rendet, amely élesen elhatárolódik a többségi társadalom morális relativizmusától (Smith 1999).

A hitalapú szervezetek vagy a teremtésvédelmi vallási közösségek esetében ez a hierarchikus vallási kozmológia nem alapvető strukturáló tényező. Ennyiben rokon a szekuláris tér cselekvőinek felfogásával. Ez az azonosság azonban nem eredményezi azt, hogy ezek a vallási közösségek értékrendje is illeszkedne a szekuláris világ megengedőbb felfogásához. Sajátszerűségüket ugyanis a vallási hagyomány másik alapvető jegye, az egyén mozgásterét meghatározó közösségi értékek (a teremtett világ megőrzése, a szolidaritás stb.) magától értetődő elfogadása biztosítja. Vagyis e tekintetben a premodern jegyeket mutató migráns és szektaszzerű vallási közösségekkel állnak rokonságban. Mindkét típusú vallási szerveződésre jellemző az is, hogy megerősödnek a közösségen belüli szolidaritás új formái. Mindegyik esetben a saját morális rend megőrzése, védelme jelenti a fő motivációt. A premodern jegyeket mutató vallási közösségeknél (pl. muszlim

közösségek, szektaszerű szervezetek) az ellenségesnek tekintett, moralitásában alapvetően különböző többségi társadalomtól való elzárkózás teremti meg a tagok közötti erősebb kapcsolódást, morális köteléket. A posztmodernitás által előhívott újabb szervezeteknél (a hitalapú szervezetek vagy a teremtésvédelmi vallási közösségek esetében) a morális elkülönülés szelídebb formái jellemzőek, de itt is megfigyelhető a zárt közösség hitelveiben, értékrendjében nem osztozó külvilágtól való elkülönülés morális tekintetben is. Ez az új típusú, saját morális renden alapuló közösségszerveződés képezi az új morális geográfia egyik korábban nem vagy alig tapasztalt jegyét.

A posztmodern társadalom anonim közegében ugyanis ezek a vallási közösségek az identitás stabilitása mellett éppen az anonimitás feloldásának a lehetőségét ígérik azzal, hogy a többségi társadalomtól elkülönülő közösségben a többiek személyes ismeretét, közelségét, szociológiai zsargonnal: az erős kötések struktúráját (vö. Tönnies 2004; Granovetter 1983) biztosítják. A törődés hangsúlyozásának új etikai elve szolgál alapjául ahhoz, hogy az egyén a közelállóknak és a közösség többi tagjának segítése által önmagát is biztonságban, komfortosan érezhesse (Etzioni 1995). Ez a morális elv pedig úgy szolgálja az egyén vágyait, törekvését a biztonságra és az elfogadásra, hogy nem a külvilág morális elvei alapján tájékozódik, hanem a saját kontextuális, narratív morálját helyezi a középpontba. Ez a szituatív morál hatja át a társadalom porózusabb tereit is, amikor a nem geografikus vallási közösségek is ezt a kommunitarista etikát képviselik (Pacione 1999). Ez kínál lehetőséget ezeknek a zárt, saját morális elveket képviselő vallási közösségeknek arra, hogy a virtuális térben is egyre sikeresebben megszervezzék magukat. Ez teremti meg azt a személyes és csoportidentitást, amely a többségi társadalom értékrendjével szemben fogalmazza meg kulturális azonosságát. Másrészt ez lesz a forrása azoknak a helyenként vallási alapú, alulról induló kezdeményezéseknek (grassroots activity) is, amelyek a fennálló társadalom kritikáját nyújtják (pl. szegénység elleni küzdelem, környezetvédelmi tevékenységekben; vö. Harvey 1992b). Mindezek a jelenségek részei a vallás új morális geográfiájának.

Az online tér heterogenitása, nagyfokú dinamikája és cseppfolyós jellege egy újabb vonatkozásban is hatást gyakorol a vallás morális geográfiájára. Mint láttuk, a posztmodern jelzője alatt összefoglalt térszerkezeti változások olyan átalakulást hoztak, amely a morális elvek pluralizmusát is megteremti, és ami miatt ezt a változást joggal nevezhették már az ezredforduló idején is a geográfia morális fordulatának (Smith 1997, 1999). Ennek része az az új típusú morál is, amelynek jegyeit láttuk már a zárt vallási közösségeknél. Ehhez a változáshoz kapcsolódik az az átalakulás is, amely viszonylagossá teszi a maskulin nyilvános térben racionálisan cselekvőknek a modernitás által kijelölt és sokáig megkerülhetetlen viszonyítási pontként szereplő morálját is (Smith 1999). Ez leginkább abban

jelenik meg, hogy a térszerkezeti változás átpozicionálja a hatalmi struktúrákat, és teret ad olyan, eddig elnyomott morális elveknek is, amelyek immár nem a modernitás által piedesztálra állított igazságosságot tekintik központi fogalomnak, hanem korábban elnyomott moráloknak is teret adnak (vö. Foucault 2000).

A férfinagyként morális értékelés által a modernitás idején magánszférába üzött női morális mérlegelés felszabadulása lesz ennek a morális pluralizmusnak egy másik szegmense. Ez hívja életre a gondoskodás morális parancsát, amely a férfinagyként társadalomszerkezet által konstituált igazságosság mögül előbukkan, és amely a vallás új morális geográfiájának is lényeges eleme lesz. Ez a morális perspektíva formálja ugyanis a korábban említett, zárt vallási közösségek értékrendjét, de talán még ennél is meghatározóbb lesz a szerepe a posztmodern vallásosság egyik legnagyobb tömeget vonzó irányzatában, az egyéni vallásos élményt középpontba állító spiritualizmusban. A vallásszociológusok által „spirituális forradalomként” nevezett vallásosságban (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009) ugyanis az individuális tapasztalat áll a középpontban, és a szubjektív jólét, a jó közérzet szerepe válik hangsúlyossá a vallásos élményekben, és a belső harmónia megteremtése kerül a fókuszba.

Ez az individuális tapasztalatot hangsúlyozó holisztikus szemlélet pedig nem a szabályok és jogok férfinagyként morális elveit képviseli, hanem a gondoskodást, az ezzel kapcsolatos felelősséget és a személyes viszonyok megértését. Ezek a morális elvek teremtik meg annak az alapját, hogy az egyén saját magát és innen kiindulva szűkebb társas környezetét, majd ezen keresztül a tágabb világot is értelmezni tudja. A spiritualizmus etikai elve a magánszférába utalt nők nézőpontját jeleníti meg, és a társadalmi terek hibridizációjával és refigurációjával válik a nyilvános offline és online terek részévé, és gyakorol ezáltal jelentős hatást a vallás új morális geográfiájára. Jóllehet az ezotériával, holisztikus szemlélettel leírható spiritualizmusban felülreprezentáltak a hölgyek, de a női morál a magánszférából való kiszabadulásával és nyilvános megjelenésével a cseppfolyós társadalmi terekben részint elveszíti nemi jellegét (Knoblauch 2009), és mások által is választható morális elvvé válik. Ez jelentősen formálja a vallás morális geográfiáját, amennyiben egy kontextuális és narratív morált képvisel a korábban domináns formális és absztrakt, az igazságosság morális elvét kiemelő megközelítéssel szemben.

### 2.3.7. *Konklúzió*

A térszerkezeti változásokat középpontba állító elemzés a vallás morális geográfiája új jegyeinek értelmezésére vállalkozott. A vizsgálódás abból indult ki, hogy a nyugati társadalmak átalakuló térszerkezete jelentős hatást gyakorolt a vallás morális üzenetére. Az elemzés ekképpen a társadalmi tereknek a vallásosságra,

és különösképpen annak értékrendjére gyakorolt hatására összpontosított. Vizsgálta azokat a társadalmi tendenciákat, amelyek egyes szegmensekben gyengítették a sajátos vallásos értékrendet, és azokat is, amelyek más területeken megnövelték a vallásosok saját értéktételezését, ezáltal kialakítva a vallás új morális geográfiáját.

A társadalmi terek hibridizációja hozta magával a szekuláris terek szakralizálódását és a szakrális terek profanizálódását. Ezek a tendenciák megerősítették azokat a cseppfolyós struktúrákat, amelyek egy folyamatosan átalakuló, többféle értéktételezést is megjelenítő terek rendszerét alakították ki. Ez adott lehetőséget a vallási tartalmak nyilvános térben és a szekuláris tartalmak szakrális térben való megjelenésére. Az elemzés arra mutatott rá, hogy a terek hibridizációja ugyan megnövelte a vallási tartalmak láthatóságát, de ez a vallás sajátos értékrendjét folyamatosan relativizáló társadalmi terekben és kontextusokban történt. A szekuláris társadalom dominánsabb hatása ekképpen a sajátos vallásos értékrend szerepének csökkenését és a szekuláris értékekhez való idomulását eredményezi.

Az elemzés részletesen érintette a non-place-ek és a szakrális terek átalakulásának a vallás morális geográfiájára gyakorolt hatását. A társadalom átmeneti terében és az intézményesült vallásosságot háttérbe szorító szakrális terekben is az egyéni önkonstitúció megnövekedett súlyát érzékeltük. Mindez pedig azt hozza magával, hogy az egykor központi szerepet betöltő vallási intézmények súlyának csökkenésével az általuk képviselt tradicionális értékek is egyre kevésbé strukturálják a vallásosok világlátását. A szakrális élményeknek tehát egyre kevésbé a közös terek és az ott szerzett tapasztalatok, hanem az individuum önmeghatározása lesz a kiindulása, ez helyezi át a figyelmet a belső kozmoszra és a belső világ által irányított spirituális élményre. Ez a perspektíva pedig olyan moralitást képvisel, amely az egyén önértelmezését, harmóniára törekvését szolgálja, és egyre inkább leválik az intézményi vallásosság tradicionális értékeiről. Ezt a tendenciát erősíti az online terek szerepének növekedése is, amelyek még inkább kiszakítják az egyént a zártabb értékközösséget jelentő lokalitások világából, és olyan társadalmi kontextust képeznek, amelyben az egyén saját szándékai, vágyai, tapasztalatai mentén igyekszik újrarajzolni a vallásossághoz fűződő viszonyát. Ennek eredményeképpen pedig egy olyan patchwork-vallásosság jön létre, amely alapvetően relativizálja a tradicionális vallásos értékrendet.

A vallás morális geográfiáját vizsgáló elemzés másfelől rámutat azokra a tendenciákra is, amelyek a vallás morális üzenetének erősödését hozzák magukkal. A társadalmi terek hibridizációja ugyanis a nyilvános tér vallási közösségi formáit erősíti meg, amennyiben a posztsekuláris társadalomban teret kínál a hitalapú szervezeteknek és a teremtésvédelmi csoportoknak. Ez ugyanúgy a vallási értelemadás megnövekedett lehetőségét emeli ki, mint azok a megerősödő

zárt, premodern vallási közösségek, amelyek az offline vagy az online térben szerveződve, a társadalom mainstream értékrendjéről leválva a vallás szigorú etikai elveiben találták meg azt a tengelyt, amely mentén identitásuk stabilitását kialakíthatják.

A vallás új morális geográfiáját vizsgáló elemzés másfelől rámutatott azokra a változásokra is, amelyek az értékstruktúra átalakulásának vallási dimenzióiban mentek végbe. A térszerkezeti változások ugyanis teret adtak a morális elvek azon pluralizmusának, amely a modernításban piederstálra állított, az igazságosságot középpontba helyező univerzális, formális és absztrakt morállal szemben orientálja a vallásos cselekvőket. Ez hívja életre a zárt vallási közösségeknek a gondoskodást, egymás megértését hangsúlyozó morálját éppúgy, mint a spiritualizmusnak a test és lélek harmóniáját megcélzó értékrendjét. A morális elvek pluralizmusa ekképpen egy olyan kontextuális és narratív morál szerepét növeli meg, amely új teret kínál a vallásos önértelmezés számára is. Ezzel hozható összefüggésbe, hogy a testet középpontba állító vallásosság a bűnnek az újraértelmezésével a vallásos etika identifikációs pontjává is tud válni. Ez manifesztálódik az élet végével kapcsolatos normaszegések (pl. eutanázia) kapcsán a vallásosok szigorúbb morális ítéletében.

A fejezet elemzései azt mutatják, hogy a térbeli elemzés szempontjaival megrajzolható az az átalakulás, amely újraformálja a vallás morális geográfiáját. Ez az új típusú szerkezet világosan tanúskodik arról, hogy a vallás morális üzenetének változásai nem rendezhetők egy lineáris folyamattá, miként ezt a szekularizációs tézis képviselői feltételezték. A térszerkezeti változások ugyanis a vallás morális szerepének nem egyirányú csökkenését vagy növekedését eredményezték, hanem azt, hogy a vallás morális geográfiája átstrukturálódott. Ez a változás másfelől nem valamiféle egyensúlyi állapotot jelent, ahol a csökkenés és a növekedés tendenciái kiegészítik egymást. Az elemzések azt mutatták be, hogy a térszerkezet változásával a vallásos terek zömükben veszítenek sajátos értéktételezésükből és hozzáidomulnak a szekularizált társadalom értékrendjéhez. Másfelől – kétségtelenül kisebb mértékben, de – a változással erős vallási közösségi csomópontokat hoz létre, ahol a vallás sajátos moralitásának szerepe megnövekszik, és vagy a csoportképződés alapjául szolgál, vagy az egyéni identitásképzés kitüntetett pontjává válik.

## 2.4. A vallásosság és az önkéntesség kapcsolatának változásai Európában. A társadalom térszerkezetének hatása a vallásosok önkéntességhez fűződő viszonyára

Az általános tendenciák megrajzolása után érdemesnek tűnik a vallásos értékrend egyes szegmenseit is górcső alá venni. Ha nem is térhetünk ki ennek minden vonatkozására, a továbbiakban a figyelmünket a vallásos értékrend egy korábban kitüntetett területe, az önkéntesség felé fordítjuk. Természetesen a kérdésfeltevésünk – elméleti kiindulásunkhoz híven – itt is a térszerkezeti változások hatását elemzi, és arra kíváncsi, hogy ezek a társadalmi változások miképp formálták a vallásosoknak az önkéntességhez fűződő viszonyát. Vagyis azt kutatjuk, hogy a társadalom megváltozott morális geográfiája miképpen módosítja a vallásosok elköteleződését az önkéntes tevékenységhez. Ehhez azonban érdemes áttekintenünk a vallásosság és az önkéntesség viszonyát értelmező eddigi kutatásokat. Noha perspektívánk elsősorban Európára fókuszál, a továbbiakban röviden kitérünk az egyesült államokbeli fejleményekre is, ugyanis az önkéntesség és a vallás kapcsolatát vizsgáló kutatások nemcsak úttörő jellegűek voltak, hanem a mai napig fontos impulzusokat adnak a témakör európai kutatói számára is.

### 2.4.1. *A vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat a korábbi kutatások tükrében*

Az önkéntességet vizsgáló elemzők évtizedek óta keresik a választ arra, hogy melyek azok a tényezők, amelyek magyarázatul szolgálhatnak arra, hogy valaki miért áldozza a szabadidejét egy pénz- és fogyasztásközpontú társadalomban arra, hogy önkéntes tevékenységet végezzen (Wilson 2000). Ez a fejezet az önkéntességet magyarázó okok egyikére, a vallásosságra fókuszál, és azt vizsgálja, hogy a társadalom térszerkezetének változásai miképpen hatnak a vallásosoknak az önkéntességhez fűződő viszonyára.

Az önkéntesség és a vallásos világszemlélet közötti kapcsolat értelmezésére számtalan kutatás született (Monsma 2007; Saroglou 2010; Tienen és mások 2011; Chapman, Hamalianen 2011; Einolf 2011; Putnam, Campbell 2012; Lewis és mások 2013; Johnston 2013; Paxton és mások 2014; King és mások 2024; Kelly és mások 2024; Lim, Wiertz 2024; Aksoy, Wiertz 2024). A vizsgálatok ugyan nem feltétlenül egységesek a vallás és az önkéntesség kapcsolatának megítélésében, de az elemzések zöme arra jutott, hogy a vallásos elköteleződés jól magyarázza az önkéntes tevékenység választását, mivel a magukat vallásosnak nevezők általában felülreprezentáltak voltak az önkéntes munkát vállalók között. (Zömében ezek az eredmények jelennek meg a hazai vizsgálatokban [Bartal 2010,

2013; Bartal, Saródy 2010; Bartal, Kmetty 2011a, 2011b; Gyorgyovich és mások 2020; Hegedűs 2024] is.)

A vallásosság és az önkéntesség kapcsolata általános jegyeinek megragadása során a kérdéskör szakavatott kutatói azonban a jelenségegyüttes rendkívül sok dimenzióját elemezték. Ezeknek a részvizsgálatoknak a sajátosságuk az, hogy nem feltétlenül mutatnak minden tekintetben egy irányba. Vagyis a vallásosság és az önkéntesség kapcsolatának elemzése során sokszor eltérő, sőt egyes esetekben egymásnak ellentmondó eredményeket találtak. Ebben a fejezetben értelem-szerűen nem vállalkozhatunk a vonatkozó kutatások teljes bemutatására, de a legfőbb vizsgálati eredmények és a fejtörést okozó különbségek rövid ábrázolásával talán közelebb kerülhetünk a vallásosság és az önkéntesség komplex kapcsolatának megragadásához.

A kutatók számára a fő kérdés az volt, hogy vajon milyen tényezők játszanak szerepet abban, hogy a magukat vallásosnak nevező személyek nagyobb valószínűséggel folytatnak önkéntes tevékenységet. Több vizsgálat is arra utal, hogy ebben – más tényezők mellett – a vallásosok sajátos értékrendjének jelentős szerepe van. Adódik ez abból, hogy szinte minden vallásnak vannak erkölcsi tanításai, amelyek az együttműködést, a szolidaritást és az önzetlenséget támogatják (Batson, Schoenrade, Ventis 1993), és a legtöbb vallás rendelkezik egy általános erkölcsi tanítással („tedd másokkal azt, amit szeretnéd, hogy veled tegyenek”) valamilyen változatával. Ez a morális elv gyakran nem csupán a vallási közösség tagjaira, hanem a külvilág szereplőire is vonatkozik, hangsúlyozva az idegenekkel vagy külső csoportokkal való jó bánásmód fontosságát. Mindez pedig növeli az esélyét annak, hogy a vallásosok a közösségük tagjain túl másoknak is segítsenek.

A vallásos hit bátorít az önzetlenségre, a mások szükségleteivel való együttérzésre és a tágabb közösséggel való törődésre (Daniels, von der Ruhr 2010; Lewis, MacGregor, Putnam 2013), ráadásul az is tapasztalat, hogy ezek az értékek a közös rituálék során és közösségi istentiszteleteken megszilárdulnak. Ugyanakkor a vallási közösségekben való aktív részvétel segíthet az állampolgári készségek fejlesztésében is, mivel a közös vallási tevékenységek szinte mindig társadalmi közvetítések (Djupe, Gilbert 2006). A résztvevők így a vallási összejövetelek során tartott gyűlések megtervezése, a beszédek elmondása és a társadalmi kérdések megvitatása révén állampolgári és szociális készségeket fejlesztenek. Bár ezeket a készségeket nem vallási tevékenységek is előmozdíthatják, Djupe és Gilbert (2006) szerint a vallási közösségek olyan, biztonságos teret biztosítanak, ami különösen kedvez az ilyen készségek fejlesztésének. Talán a fenti belátásokkal az is összefüggésben van, hogy a vallásos hívőket gyakran megbízhatóbbnak és együttműködőbbnek tartják, mint a nem hívőket (Edgell, Gerteis, Hartmann 2006), és hogy a rendszeres vallásgyakorlás befogadóbb társadalmi szemlélettel jár együtt (McAndrew 2020). Egyes laboratóriumi kísérletek is azt

mutatják, hogy a vallásos résztvevők nagyobb valószínűséggel viszonzják a bizalmat, míg ugyanakkor nagyobb valószínűséggel bíznak meg bennük a különböző vallások hívei és a nem vallásosok egyaránt (Tan, Vogel 2008; Hall és mások 2015). Vagyis mindezek a tényezők azt valószínűsítik, hogy a vallásosok nagyobb arányban végeznek önkéntes tevékenységet.

Mindazonáltal ezek az összefüggések nem minden esetben állnak fenn. Más kutatók ugyanis azzal érvelnek, hogy a vallási elkötelezettség csökkentheti is a bizalmat és a proszociális viselkedést. Berggren és Bjørnskov (2011) például arra a következtetésre jutott, hogy a bizalom alacsonyabb azokon a helyeken, ahol az emberek vallásosabbak. Hempel, Matthews és Bartkowski (2012) azt mutatták ki, hogy a Biblia tekintélyébe vetett hit és az ebből fakadó meggyőződés (például a pokol létezéséről és az újjászületés élményének szükségességéről) alássa az idegenek iránti bizalmat az Egyesült Államokban. Valente és Okulicz-Kozaryn (2021) azt találták, hogy az erősebb vallásos meggyőződés és a gyakoribb imádkozás összefügg a magasabb szintű embergyűlölettel, mivel „az Istennel való kapcsolat megszakítja az emberekkel való kapcsolatot” (uo. 344). Ezek a megállapítások egybeesnek azzal az ábrázolással, amely szerint a vallási közösségek összekapcsoló társadalmi tőkeként (bonding social capital) (Putnam 2000) erősítik a hívőtársak közötti társadalmi kapcsolatokat, ugyanakkor akadályozzák a szélesebb társadalmi kohéziót és a vallási közösségeken kívüli csoportokkal való szolidaritást. Hasonlóképpen több kísérleti kutatáson alapuló tanulmány is arra utal, hogy a hívőket a csoporton belüli preferencializmus jellemzi: csak a vallási közösség tagjaival szemben segítőkészebbek, és csak irántuk vannak bizalommal (Preston, Ritter 2013).

Ezek az ellentmondó eredmények arra készítették a kutatókat, hogy jobban specifikálják a vallásosságot, és a vallásosság és az önkéntesség kapcsolatáról ne általánosságban, hanem a vallásosság különböző fajtái mentén vizsgálódjanak. Így került a vallási szertartások látogatásának gyakorisága a vallási elkötelezettség és az önkéntesség mérésének középpontjába. Azt találták ugyanis a kutatók, hogy a vallásosságnak ez a „viselkedési” dimenziója kapcsolódik a leghatározottabban a proszociális és kooperatív magatartásokhoz (Ruiter, De Graaf 2006; Bennett, Einolf 2017). Ezek az elemzések arra jutottak, hogy a misék, istentiszteletek rendszeres látogatása révén kialakult hálózatok kulcsfontosságúak a vallási normák belsővé tételében (interiorizációjában). Másfelől ezek az alkalmak olyan szociális készségeket is fejlesztenek, amelyek a proszociális tevékenység nagyobb valószínűségét hozzák magukkal (Lim, MacGregor 2012; Lewis és mások 2013; Merino 2013).

Ezt támasztja alá Johnston kutatása (2013) is az Egyesült Államokban. Az erőteljesebb vallási meggyőződés és a vallási szertartásokon való részvétel nagyobb valószínűséggel eredményezi azt, hogy az egyének részt vesznek a vallási

intézményekben végzett önkéntes munkában. A vallási intézményi önkéntesség egyúttal növeli annak a valószínűségét is, hogy a hívők a felnőtt életük során más formális önkéntes tevékenységet is végeznek. Ez az elemzés bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a vallási intézmények olyan szocializációs mintákat közvetítenek, amelyek – gyakori részvétel esetén – több lehetőséget biztosítanak a formális önkéntességre a felnőttkori életpálya során, függetlenül a mögöttes személyiségjegyeiktől. Ezen túlmenően az eredmények arra is utalnak, hogy a vallási mechanizmusok eltérő módon működhetnek a különböző keresztény felekezetek és közösségek között.

A korábbi európai vizsgálatok is hasonló összefüggéseket érzékelték a szertartásokon való részvétel és az önkéntességre való hajlandóság tekintetében. Másrészt a komplexebb mérések arra is rámutattak, hogy nem csupán az istentiszteletek látogatása, hanem úgy általában a vallási szaliencia is képes pozitívan befolyásolni az önkéntességet. Ennek oka legfőképpen az, hogy a vallás fontosságát hangsúlyozó beállítódás szerepet játszik a vallási értékek és gyakorlatok internalizálásában, és előre jelzi azok használatát a mindennapi döntések meghozatalában (Grasmick és mások 1991). A vallásos szaliencia részeként például az ima lehetőséget adhat olyan beállítódás kialakulására, amely ösztönzi az együttérzést és a másokkal való törődést (Loveland és mások 2005). (Paxtonék például azt találták, hogy az istentiszteletre gyakran járók közül azok, akik naponta imádkoznak, nagyobb arányban fognak szervezeteknél önkénteskedni, mint azok a gyakran istentiszteletre járók, akik nem imádkoznak naponta [Paxton és mások 2014].) A hit tehát elősegítheti az önkéntesség teológiai perspektíváját mint a túlvilági életbe való „befektetést” (Tao, Yeh 2007) vagy mint egy internalizált identitást vagy létállapotot, amely motiválja az önkéntességet (Einolf 2011).

A legfrissebb brit elemzések részint ezeket megerősítő, részint ezektől eltérő eredményekre jutottak (Aksoy, Wiertz 2024). A korábbi vizsgálatokkal egybevág, hogy ők is azt állapítják meg, hogy a rendszeres részvétel az istentiszteleteken jellemzően növeli az általános bizalmat, az önkéntességre való hajlandóságot és az együttműködési készséget. A kutatás másfelől arra is felhívta a figyelmet, hogy az istentiszteletek látogatásának hatásai meglehetősen szerények, illetve a hatás erősen felekezettfüggő. (Az istentisztelet látogatása az anglikánok és más protestánsok között növelte az általános bizalmat és a prosoziális viselkedést, a katolikusok, a nem keresztény kisebbségek és a vallási kisebbségek körében viszont kevésbé.) Vagyis mintha nem is a vallási, hitbéli elköteleződés, hanem egy vallási intézményhálózatban való részvétel játszana nagyobb szerepet abban, hogy valaki önkéntes tevékenységet folytat. Nem véletlen tehát, hogy több elemzés is a vallási hálózatok fontosságát emelte ki az önkéntességben (Park, Smith 2000; Lewis és mások 2013). Ezek a kutatások arra jutottak, hogy a vallási szertartáson való részvételnél sokkal pontosabban jelzik előre az önkéntes tevékenységet.

Másfelől az is látszik, hogy a részvétel gyakorisága elsősorban azon múlik, hogy a vallásos személy mennyire integrálódott bele az élet legfőbb területeire kiterjedő intézményi hálózatba.

#### *2.4.2. A vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat változása az empirikus elemzések alapján*

Mindezek a kutatási eredmények sokban gazdagíthatják ismereteinket a vallás és az önkéntesség kapcsolatáról. Abban, hogy a vizsgálatok eltérő eredményeket hoztak, szerepet játszik az is, hogy az utóbbi évtizedekben jól érzékelhető módon változott a vallásosság és az önkéntesség kapcsolata, ami önmagában is megnehezíti a viszonyrendszer feltérképezését. Másrészt a különböző elemzési irányok más elméleti kerettel, sokszor különböző módszertannal dolgoznak, ami szintén nehezíti az általános tendenciák megrajzolását (vö. Hallam, Gelissen 2019). A különböző kutatási eredmények másfelől minden bizonnyal abból is fakadnak, hogy az egyes régiók kulturális eltérései jelentős különbségeket eredményeznek a vallásosság és az önkéntesség kapcsolatában (Ruiter, De Graaf 2006). Az újabb empirikus kutatások áttekintése után tehát érdemes a vizsgálatunkat egy kulturálisan homogénebb területre, Európára szűkíteni. Az európai fókusz az is indokolja, hogy az egyesült államokbeli sajátos társadalomfejlődésben a vallásosságnak lényegesen eltérő tradíciója és szerepe van (Berger és mások 2008), és ez a vallásosság és az önkéntesség kapcsolatának is más mintázatot ad (King és mások 2024).

A téma vizsgálatának aktualitását az adja, hogy az utóbbi időszakban az Európára vonatkozó empirikus kutatások az önkéntesség és a vallásosság közötti kapcsolat erősségének csökkenését mutatják. Az összefüggés változását az mutatja, hogy egyes elemzések egyenesen az összefüggés megszűnését emelik ki, és azt hangsúlyozzák, hogy a nemzeti minta összetételéből adódó hatások ellenőrzésére szolgáló elemzések bevonása esetén negatív korrelációt kapunk a makrokontextuális vallásosság és az önkéntesség között (Prouteau, Sardinha 2015). Más vizsgálatok pedig arra jutottak, hogy ugyan nem szűnt meg a vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat, de a korreláció nem annyira a vallásossággal, hanem sokkal inkább annak egyes formáival függ össze (Broese van Groenou, van Tilburg 2012). Vagyis a vallásos világkép önmagában kevésbé magyarázza meg az önkéntes tevékenység választását, mint néhány évtizeddel ezelőtt (Niebuur és mások 2018). Európában az utóbbi évtizedben az vált jellemzővé, hogy az általános bizalom mértéke és a személyes autonómia már jobban magyarázza az önkéntességet, mint a vallásosság (Storm 2015).

Hála az egyre komplexebb társadalomstatisztikai módszereknek, az utóbbi évtizedek elemzéseinek másik újdonsága az volt, hogy az önkéntesség és a

vallásosság különböző dimenziói közötti összefüggést is differenciáltabban vizsgálták. Ezek az empirikus kutatások pedig egyre gyakrabban állapították meg azt, hogy nem is annyira a vallásosság, hanem legfőképpen annak egyes dimenziói magyarázzák az önkéntes munkavégzésre való nagyobb hajlandóságát. Noha akadnak kivételek is (Meijeren és mások 2025), a legtöbb empirikus kutatás megegyezik abban, hogy a legnagyobb magyarázóerővel a szertartásokon való gyakori részvétel bír (Strømsnes 2008; Paxton és mások 2014; Bennett, Einolf 2017; Niebuur és mások 2018; Piatak 2023; Aksoy, Wiertz 2024), emellett pedig a vallásos közösségekben való aktív részvétel mint összekapcsoló társadalmi tőke (Musick, Wilson 1998; Lewis és mások 2013; Paxton és mások 2014). Más vallásos csoportoknál (pl. az európai muszlim közösségek vagy a zárt, tradicionális keresztény gyülekezetek esetében) az önkéntesség saját csoporton túlnyúló gyakorlata nagyon kevésbé van jelen. (Ebben jelentős szerepet játszik az, hogy a többségi társadalom más értékrendet képvisel, és ennek kapcsán a vallási közösség olyan elutasítást tapasztal meg, amely nem erősíti a társadalom más csoportjával való azonosulást; lásd Helbling 2014; Storm, Sobolewska, Ford 2017). Az eképpen megélt diszkrimináció ugyanis ún. „akkulturációs stresszt” okozhat [Aidenberger, Doehne 2021; Aksoy és mások 2022], ami szintén akadályozhatja az általános bizalmat és együttműködési készséget a nem keresztény kisebbségek körében. Mindenesetre az ezekben a vallási csoportokban való részvétel egyenesen csökkenti annak a valószínűségét, hogy valaki önkéntes munkát végezzen [Aksoy, Wiertz 2024].)

Az Európára vonatkozó empirikus munkákból tehát a fenti három tendencia rajzolódik ki. A fejezet ezen összefüggések társadalom- és térelméleti értelmezésére vállalkozik. Gondolatmenetünk abból indul ki, hogy az önkéntességet – hasonlóképpen bármely más, értékalapú elköteleződéshez – nem önmagában kell szemlélni, hanem az emberek értékrendjének részeként (Musick, Wilson 2007; Putnam, Campbell 2012; vö. Joas 2013, 2021). Az önkéntes tevékenység választása tehát ugyanúgy egy értékrendet jelenít meg, mint a vallásosság: a világban való tájékozódás sajátos alapelvei fogalmazódnak meg benne (Bekkers, Schuyt 2008). Amennyiben tehát arra vagyunk kíváncsiak, hogy a vallásosság mennyiben tudja megmagyarázni az önkéntes tevékenység választását, akkor e vallásosság érték tartalmait kell vizsgálnunk (Pless és mások 2020; Voas, Storm 2022; Pless és mások 2023; Halman, Sieben 2023). Ha pedig azt szeretnénk értelmezni, hogy a vallásosok miért hajlandók inkább önkéntes tevékenységet végezni, mint a nem vallásosok, akkor a két társadalmi csoport értékrendje közötti különbséget kell görcső alá vennünk (Ariza-Montes és mások 2018).

Az eddigi empirikus kutatások éppen e különbségre fókuszáltak, és állapították meg az önkéntesség és a vallásosság közötti csökkenő kapcsolatot, azonban kevésbé vizsgálták a változás makrostrukturális okait, és nem vették figyelembe

a társadalom térszerkezetében történő elmozdulásokat. Jelen vizsgálat éppen ezért a társadalom makrostrukturális változásaira fókuszál, és a vallásosság és az önkéntesség megváltozott viszonyának okait vizsgálja. Értelmezésünk újszerűségét az adja, hogy tudomásunk szerint nem történt még kísérlet arra, hogy a társadalom térszerkezetének változásait is górcső alá vették volna a jelenség magyarázatában. A társadalom elemzésének ez az iránya a terek szerepét és társadalomra gyakorolt hatását vizsgálja. Vagyis arra irányítja a figyelmet, hogy minden társadalmi gyakorlat rendelkezik térbeli aspektussal is, és hogy a tereknek fontos szerepe van a társadalmi viszonyok kialakulásában (Lefebvre 1991; Bourdieu 1985, 1991a, 1992; Foucault 2000, 2006; Giddens 1985; Soja 1989, 1996, 2008; Shields 2013). Úgy gondoljuk, hogy a térbeliség viszonyainak megragadásával a társadalmi jelenségek komplexebb értelmezése válik lehetővé, mivel a társadalmi terek sok vonatkozásban maguk is alakítják a társadalmi cselekvők értékrendjét. Vagyis a társadalom térszerkezetének értelmezésén keresztül azok az értékrendbeli változások is jobban megragadhatóak, amelyek alakítják a vallásosság és az önkéntesség kapcsolatát.

Értelmezésünk tehát abból indul ki, hogy a vallásosok önkéntességhez fűződő viszonyának megértése szempontjából a társadalom térszerkezetének a hatását is értelmezni kell. A továbbiakban elsősorban ezeket vesszük számba, hogy az önkéntesség és a vallásosság közötti megváltozott kapcsolat okaihoz közelebb kerülhessünk. A térelméleti vizsgálódás célja a jelenség megértésén túl az, hogy a társadalomszerkezeti hatásoknak az elemzésével egyúttal orientálni tudja a témába vágó empirikus kutatásokat. A társadalomelméleti elemzés ugyanis abban segíthet, hogy az önkéntesség és a vallásosok közötti megváltozott kapcsolat okait differenciáltabban ragadhassuk meg.

#### *2.4.3. A szekuláris nyilvánosság hatása az önkéntesség és a vallásosság kapcsolatára*

Sokszor megállapított összefüggés, hogy a nyugati társadalmak szekularizációja olyan, évszázadok óta folyó és nem egyirányú jelenség, amely összességében a vallásos értékrend háttérbe szorulását eredményezte (Bruce, Voas 2023). Ezen összefüggés kapcsán nem is annyira a magukat vallásosnak definiálók csökkenő számaránya beszédes elsősorban, hanem az, hogy Európában az utóbbi évtizedek viszonylag stabil vagy csak lassan csökkenő vallásossága úgy van jelen a társadalomban, hogy a vallás társadalmi szerepe elsősorban az egyének személyes viszonyaiban mutatkozik meg (Storm 2016). A vallásos hit sokszor leírt privatizálódása (Luckmann 2003) jól jelzi azt a folyamatot, hogy a közéleti kérdésekben és a társadalom nyilvános tereiben nem a vallásos, hanem szekuláris értéktételezésnek van döntő jelentősége. Egy közéleti, politikai vita során gazdasági, hasznossági,

versenyképességi szempontok merülnek fel, az egyén szempontjából pedig a karrierlehetőségeket szokás számba venni, mivel e tekintetben a cselekvők elsősorban nem az üdvözüléshez vagy a transzcendenshez fűződő viszony alapján tájékozódnak. Ez a Charles Taylor által leírt szekuláris nyilvánosság (Taylor 2007) eredményezi azt, hogy a vallásos hitét megőrző és azt gyakorló személy esetében is a vallás mindenekelőtt a szakrális események, intézmények keretében, a privát szférában mutatkozik meg. A vallásosság azonban a személyeknek a szekuláris térben történő cselekvéseit egyre kevésbé határozza meg (Achterberg és mások 2009). A társadalom e strukturális jegye pedig nyilvánvalóan hat a vallásos személyek értékrendjére is, hiszen a hétköznapi tapasztalatukban domináns pozícióban lévő szekuláris tér óhatatlanul hatást gyakorol rájuk.

Számtalan kutatás támasztja alá a szekuláris nyilvánosság vallásosokra gyakorolt hatását (Davie 2005; Achterberg és mások 2009). Az értékrend tekintetében a vallásosságnak azok a megengedőbb formái kerülnek előtérbe, amelyek illeszkednek a nem vallásosok értékrendjéhez (Storm 2016). Kérdés azonban, hogy ez az általános tendencia miképpen formálja a vallásosoknak az önkéntességhez fűződő viszonyát. Annál is inkább, mivel az önkéntesség gyakorlása zömében a társadalom privátszférájához kapcsolódik, tehát e tekintetben némileg védettebb a szekuláris nyilvánosság hatásától. Másfelől az önkéntesség a zsidó-keresztény kultúrkörben a vallásos személy egyik alapvető etikai értékeként jelenik meg. Az Ószövetség parancsai között az alamizsnálkodásban manifesztálódó önzetlenség vagy az Újszövetség felebaráti szeretetében megmutatkozó caritas olyan etikai tanítás, amely alapvető szerepet játszik az önkéntesség pozitív megítélésében a vallásosok között (Musick, Wilson 2007; Putnam, Campbell 2012). Az adományozás és az elesettek segítségének gyakorlata ezenkívül olyan interiorizációs hatást vált ki (már a vallásos közösség nagyobb társadalmi networkje miatt is), amely növeli annak a valószínűségét, hogy egy tradicionális vallási közösség tagja önkéntes tevékenységet folytasson (Lewis és mások 2013; Merino 2013). A vallásosok tehát ekképpen kétségtelenül kondicionáltak az önkéntes cselekvésre, mivel ebben a vallásos értékrend melletti elköteleződés (is) megmutatkozik (Davie 2012; Putnam, Campbell 2012; Lewis és mások 2013).

A szekularizált nyilvánosság azonban olyan társadalmi közeget teremt, amely a vallásos személyek értékrendjét folyamatos nyomás alatt tartja, és arra készíti őket, hogy egyre inkább illeszkedjenek a szekularizált nyilvánosság nem vallásos értékrendjéhez. Természetesen ez utóbbi is magában foglalja a társadalmi szolidaritásnak az önkéntességben is megmutatkozó értékrendjét, de a szekularizált nyilvánosság értékrendjét legfőképpen mégiscsak az egyéni sikeresség, az individuum érvényesülése fémjelzi (Hustinx, Lammerty 2003; Hustinx és mások 2010). Ez pedig nem csupán relativizálja az önkéntesség fontosságát, hanem a szekuláris nyilvánosság jelentős társadalmi súlyánál fogva egyre inkább hat a magát vallásosnak

definiáló személyek világlátására, értékrendjére is. Az újabb értékszociológiai kutatások ezzel hozzák összefüggésbe, hogy a vallásos és nem vallásos személyek értékrendje közötti, korábban erőteljes különbségek (Schwartz, Huismans 1995) egyre inkább csökkennek (Pless és mások 2020; Voas, Storm 2022; Pless és mások 2023; Halman, Sieben 2023). Ez a hasonulás pedig – éppen a szekularizált nyilvánosság domináns szerepéből fakadóan – a nem vallásos személyek értékrendje felé történő elmozdulással jellemezhető. A különbségek ugyan nem szűnnek meg teljes mértékben, de a szekuláris terek dominanciája a vallásosok értékrendjének a nem vallásosokéhoz történő illeszkedését eredményezi.

Meglátásunk szerint az általános tendenciák mögötti különbségek értelmezése vezethet el a vallásosság és az önkéntesség közötti kapcsolat differenciáltabb értelmezéséhez. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy a szekuláris nyilvánosság dominanciája csökkenti a vallásosok és a nem vallásosok értékrendje közötti különbséget, akkor a jelenség tágabb értelmezésében fontos szerepe van annak, hogy ez a térszerkezeti változás miképpen hat a vallásos személyek egyes csoportjaira. Nyilvánvalóan ez a hatás lényegesen különbözik attól függően, hogy az egyes vallásos személyeknek és csoportoknak mennyire erős a kapcsolódása a szekuláris nyilvánossághoz, vagy milyen mértékben „védett” az innen jövő impulzusoktól, és mennyire tud kialakítani olyan szakrális társadalmi teret, amely ettől különböző értékrendnek is helyet ad. Ezek kapcsán tehát a vallásosságnak azokat a formáit érdemes megvizsgálni, amelyek eltérően viszonyulnak a szekuláris társadalmi térhez.

Úgy gondoljuk, hogy a szekuláris tértől való nagyobb távolság tudja biztosítani a szakrális terek nagyobb autonómiáját. Ez a biztosítóka ugyanis annak, hogy az önkéntességben is manifesztálódó sajátosan vallásos értékrend képes legyen kibontakozni (Ariza-Montes és mások 2018). A szakrális tér dominanciája értelemszerűen azok körében valósul meg a legerőteljesebben, akik magukat az egyház tanítása mentén tekintik vallásosnak, és akik intenzív felekezeti életet élnek, illetve akik esetében a fentiekből fakadóan érvényesül a vallásos társadalmi network (Lewis és mások 2013; Merino 2013). Ők azok, akik gyakran járnak istentiszteletre, és rendszeresen imádkoznak. Vagyis leginkább őket határozza meg leginkább a szakrális terek azon értékrendje, amelynek etikai elvei között az önkéntesség is hangsúlyosan szerepel. Nem véletlen tehát, hogy rájuk sokkal kevésbé hat a szekuláris nyilvánosság különbséget csökkentő hatása, és ők azok, akik a nem vallásosoknál jóval nagyobb arányban végeznek önkéntes munkát (Bekkers, Schuyt 2008).

Elemzésünkhöz illeszkedő eredményre jutott az a nagy, összehasonlító vizsgálat, amely az önkéntesség és a vallásosság dimenziói közötti kapcsolatot kutatta a nyugat-európai országokban multidimenzionális elemzéssel (Paxton és mások 2014). (Ennek újszerűsége az, hogy Marike von Tienenék [2011]

multidimenzionális vizsgálatát terjesztették ki több országra.) Paxtonék elemzéséből az derült ki, hogy a vallásosság önmagában nem predesztinál nagyobb önkéntességre, ezt csak a vallásosság bizonyos dimenziói (pl. templomba járás, imádkozás stb.) valószínűsítik. A kutatás arra jutott, hogy a vallásosság és az önkéntesség közötti erősebb kapcsolat azoknál a hívőknél figyelhető meg, akiket a vallásosság tradicionálisabb, a felekezeti vallásossághoz kötődő formái jellemeznek. Ők azok, akik erőteljesebben őrzik hitük normatív tartalmait. Ennek okát pedig legfőképpen abban látjuk, hogy ezek azok a vallásos csoportok, amelyek a szekuláris tértől elkülönülő térhasználat a vallásosok szigorúbb etikai elveit engedi tovább élni.

Az Európára vonatkozó empirikus kutatások azonban arra is rámutatnak, hogy a vallásosságnak ez a hagyományos formája erőteljesen visszaszorulóban van (Voas 2009; Voas, Storm 2022; Molteni, Biolcati 2018, 2023), és azok a formák kerültek előtérbe, amelyek lazán vagy egyáltalán nem kötődnek a felekezeti közösségekhez, és amelyek alacsonyabb hitéletbeli elköteleződést (istentiszteletre járást, imádkozást) jelent. E személyek életvilágára tehát sokkal kevésbé hat a szekuláris nyilvánosságtól különböző vallásos privátszféra. Esetükben tehát a szakrális tereknek kisebb befolyása van, és ez manifesztálódik a nem vallásosokéhoz illeszkedő értékrendjükben az önkéntesség vonatkozásában is. Vagyis térszerkezeti pozíciójukkal összefüggésben e vallásos csoportok tagjainak önkéntességre való hajlandósága nem különbözik lényegesen a nem vallásosokétól (Aksoy, Wiertz 2024).

A társadalom térszerkezeti változása természetesen nem a vallásos hitet számolja fel, hanem csak a vallásosság azon újabb formáinak ad teret, amelyek módosítják az önkéntességhez fűződő viszonyt is. Vagyis változatlanul jelentős szemléletbeli különbség van a vallásosok és a nem vallásosok között, ha a hitekhez (a testtől független lélekhez, a mennyhez, a pokolhoz, a halál utáni élethez, az újjászületéshez stb.) fűződő viszonyt szemléljük. Ezen eltérések azonban kevésbé érhetők tetten, ha ezen csoport tagjainak a morális tartalmakhoz fűződő viszonyát vesszük számba, amelyekhez az altruizmust, a szolidaritást és a másik iránti empátiát kifejező önkéntesség is tartozik. Ezt támasztják alá azok az Európára kiterjedő empirikus kutatások is, amelyek szerint a vallásosok hitbeli elköteleződése nem jár együtt az önkéntesség nagyobb valószínűségével (Prouteau, Sardinha 2015).

A „moralizálás nélküli hit”, vagyis annak a vallásos hitnek az elterjedése, amelynek képviselői úgy tekintik magukat vallásosnak, hogy értékrendjükben nem vagy alig térnek el a nem vallásosoktól, óhatatlanul átformálja az önkéntességhez kapcsolódó magatartást. Az önkéntesség ugyanis a vallásosság azon morális tartalmaihoz tartozik, amellyel kapcsolatban a legtöbb mostani vallásos nem képvisel lényegesen más elveket, mint a nem vallásosok. Meglátásunk szerint

részint ezzel magyarázható, hogy míg a vallásosság tradicionális formáit őrző kisebb csoportokban változatlanul erős az önkéntességre való hajlandóság, ez a vallásosok többségére már csak kisebb mértékben jellemző. Másfelől mindez csak egy tényező azon a megváltozott vallási térképen, amely az önkéntességhez fűződő viszony átalakulását eredményezi.

#### *2.4.4. A spiritualizmus előretörésének hatása az önkéntesség és a vallásosság kapcsolatára*

Az utóbbi évtizedek másik változása, hogy a magukat vallásosnak definiáló egyének egyre inkább eltávolodnak a történeti egyházaktól, és a vallásos hit egyéni módzatai kerülnek előtérbe náluk. Ez a perspektívaváltás jelenik meg a spiritualizmus szerepének növekedésében. Wuthnow a spiritualitást így definiálja: „a hitek és gyakorlatok, amelyekkel az egyének megpróbálják életüket Istenhez vagy egy isteni lényhez vagy a transzcendens valóság valamilyen más felfogásához kapcsolni” (Wuthnow 2000: viii). Az egyének individuális tapasztalatait középpontba állító spiritualizmus előretörése, amelyet egyenesen spirituális forradalomnak neveznek (Heelas, Woodhead 2005), alapvetően rajzolja át a vallásos élményhez fűződő viszonyt (Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Lynch 2007; Voas 2009; Cortois és mások 2018). Különösen a posztmodern társadalmi formák térnyerése helyezi előtérbe az egyéni értelemadást, és ez kihat a magát vallásosnak definiáló személyek transzcendenssel kapcsolatos viszonyára is (Ammerman 2013; Bibby 2019; Marshall, Olson 2018; Steensland és mások 2018). Vizsgálódásunk szempontjából ebben az átalakulásban azok az értékrendbeli változások a lényegesek, amelyek formálják az önkéntességhez fűződő viszonyt is.

A spiritualizmus előtérbe kerülésének egyik legfontosabb következménye az, hogy megváltozik a spirituális egyén térfelfogása a társadalomhoz és az önmagához fűződő viszony tekintetében is. Az egyén perspektívája egyre inkább befelé, a belső történések, élmények, tapasztalatok irányába mozdul el. A vallásos értelemadás legfőbb közege tehát az egyén, illetve annak teste lesz, és háttérbe szorulnak mindazok a vallásos élmények, amelyek kifelé, a társadalom irányába mutatnak (Holloway 2003). Ez a térélményre vonatkozó perspektívaváltás ugyan nem zárja ki a szélesebb társadalmi teret a vallásos tapasztalatszerzésből (ez természetesen nem is lenne lehetséges a Georg Herbert Mead-i belátások [Mead 2015] okán), de ez csökkenti a tágabb térbeli tájékozódás valószínűségét. Az a szemléletmód kerül előtérbe, amely a belső harmóniára fókuszálva értelmezi a külvilág történéseit. Egy olyan térbeli tájékozódás lesz jellemző, ahol az egyén jólléte motiválja a vallási tapasztalatszerzést, és az individuum elsősorban immár nem a külső, az általános vallási normák alapján tájékozódik, hanem a

belső harmóniáját megteremtő transzcendens élményeket keres (Tiggemann, Hage 2019). Ezt a belső világra és a szűkebb, személyes környezetre fókuszáló beállítódást láthatjuk például abban, amikor egy lakást a feng shui elvei szerint rendeznek be, amikor valaki spirituális tartalmat kifejező öltözetet, tárgyakat, testékszereket visel, és ez avatja fontossá a belső harmóniáért felelős jógaórákat, illatterápiákat.

Gondolatmenetünk szempontjából azonban a legfontosabb az, hogy a fenti átalakulás eredményeként az egyén vallásos tájékozódásában a felekezetekhez köthető, kollektív értékeknek kisebb súlya lesz. Az önkéntesség azonban éppen azok közé az etikai normák közé tartozik, amelyet a vallásos tradíció és ennek intézményesült formái alakítottak ki, és amely az egyénre és a testére fókuszáló beállítódásban háttérbe szorul (Houtman, Aupers 2007). Ez eredményezi azt, hogy a spiritualitással leírható személyekre inkább a vallási tevékenység individuális formái jellemzőek. Ez pedig csökkenti annak a valószínűségét, hogy az önkéntességet nagyobb eséllyel eredményező szorosabb csoporttagságok (vö. Dougherty, Whitehead 2011) az ő körükben is kialakuljanak. Ez mutatkozik meg az imádkozás egyéni formáiban is, amelyek immár nem egy kollektív élményhez és nem a közösség etikai elveivel kapcsolódnak, hanem az egyén harmóniára törekvésért kívánják erősíteni. Ebben a megváltozott perspektívában az a vallásos szaliencia is átértékelődik, amely az egyház tanítása szerint vallásosok körében inkább jellemző volt, és inkább predesztinált önkéntes tevékenységre (Bekkers, Schuyt 2008, Tienen és mások 2011; Paxton és mások 2014). A spiritualizmus előretörése azonban azokat az egyéni értelemkereséseket erősíti, amely elsősorban a belső harmónia létrehozatala során számít a transzcendens beavatkozására, segítségére. Tehát a vallásos szaliencia az esetükben kevésbé fókuszál a külvilágra, és ebből fakadóan kisebb eséllyel fordul az önkéntesség irányába. Minden bizonnyal ezzel magyarázható, hogy az Európára vonatkozó empirikus kutatások az ilyen gyakorlatokat végzők körében alacsonyabb hajlandóságot talált az önkéntességre (Storm 2015).

A spiritualizmus hatása azonban értelemszerűen nem terjed ki minden vallásos cselekvőre. Habár a spiritualizmus egyre inkább beszívárog az intézményesült vallásosság szférájába is (Knoblauch 2009), az önkéntesség etikai normája változatlanul iránytű azoknak, akik magukat az egyház tanítása szerint tekintik vallásosnak. (Ezzel magyaráztuk azt, hogy ha az empirikus kutatások a vallásosok felülreprezentáltságát tudják kimutatni, akkor ez leginkább az egyház tanítása szerinti vallásosok körében fordul elő, illetve azokra jellemző, akik intenzívebb hitéletet élnek [Monsma 2007; Tienen és mások 2011; Putnam, Campbell 2012; Paxton és mások 2014].) Az európai vallásosság mostani legfőbb jellemzője azonban az, hogy az egyház tanítása szerint vallásosok sokkal kisebb számban vannak jelen a társadalomban, mint a maguk módján vallásosok, akik az egyház tanítása helyett

sokkal inkább az egyéni vallásosságuk elvei alapján tájékozódnak. Rájuk lesz elősorban jellemző, hogy a transzcendenshez fűződő viszonyukat az egyéni spiritualitás jellemzi, és ők lesznek azok, akiknek a hitélete jóval kevésbé intenzív az előbbi csoporthoz mérve.

Az egyéni spiritualitással jellemezhetőek számára a fentiekből fakadóan az önkéntesség immár nem a vallásos hagyomány által kijelölt etikai cselekvésként jelenik meg (Tienen és mások 2011). Számukra az önkéntesség egy olyan lehetséges cselekvést jelent, amely az egyén jó közérzetét, megelégedettségét, belső harmóniáját szolgálja. Amennyiben tehát az egyén az önkéntes munka által tapasztalja meg ezt az elégedettséget, belső harmóniát, akkor vállalkozik rá. De az ezzel kapcsolatos motiváció már nem olyan magától értetődő, mint az egyház tanítása szerint vallásosok és a felekezeti hitéletet élők csoportjában, ahol az önkéntes tevékenységet egy általános vallásos norma jelöli ki, és amely ráadásul a felekezeti hittársak melletti elköteleződést is erősíti (Lewiss és mások 2013; Merino 2013). Mindez pedig óhatatlanul relativizálja az önkéntesség fontosságát a vallásos személyek számára, mivel az immár nem egy általános, a történeti egyházak által kijelölt, minden hívőre vonatkozó etikai elvként jelenik meg. E vonatkozásban is érdemes kiemelni, hogy a spiritualizmus előretörése nem befolyásolja a transzcendens iránti elköteleződést. Az változatlanul jellemző erre a vallásos csoportra is, vagyis ugyanúgy jellemző rájuk a vallásos világkép. Az önkéntesség azonban az egyén belső harmóniáját megteremtő lehetséges, de egyáltalán nem kötelező érvényű cselekvéssé válik. Erre utalnak az európai empirikus kutatások is, amelyek az istenhit és az önkéntesség között alacsony (Storm 2015) vagy kifejezetten negatív hatást (van Tienen és mások 2011; Paxton és mások 2014) mutatnak ki.

Ez a perspektíva váltás értelemszerűen nem szünteti meg a vallásosok önkéntes tevékenységét, csak csökkenti a vallásosok és nem vallásosok közötti különbséget az önkéntesség vállalásának vonatkozásában. Többek között ez játszik szerepet abban, hogy a vallásosok felülreprezentáltsága csökken az önkéntesek körében; míg nagyobb eséllyel marad meg az egyház tanítása szerinti vallásosok és az intenzívebb vallásos életet élők (vallási szalienciával jellemezhetőek) körében (Paxton és mások 2014). Ez az a csoport, ahol a vallásos kozmológiának és etikai normáinak nagyobb szerepe van. Ebből fakadóan e normatív elveknek sikeresebb interiorizációja is jóval valószínűbb, ez pedig bizonyosan meg tudja őrizni az önkéntes munka iránti nagyobb elköteleződést. (Ha ez nem is mindig manifesztálódik tényleges önkéntes cselekvésben, de a csoport normatív elvei melletti elköteleződést jól mutatja, hogy az interjúk magasabb proszociális elköteleződést mutatnak [Kelly és mások 2024].)

A spiritualizmus elterjedéséből következő perspektíva váltást értelmezhetjük a Charles Taylor-i elméleti keretben is: a premodern morális rendet kifejező

vallásos kozmológiát, amelyben egy kozmikus vallási hierarchiához történő illeszkedés jelölte ki az egyén pozícióját és etikai cselekvését, egyre inkább felváltja a „modernitás morális rendje” (Taylor 2007: 159–171, 184–185). E megváltozott társadalmi környezetben pedig az etikai kérdésekben történő tájékozódást nagyobb hangsúllyal jelöli ki az egyén individuális látásmódja, amely immár nem feltétlenül tájékozódik a vallási hagyomány általános érvényű etikai elvárásai mentén. E társadalmi hatás is azt erősíti, hogy a vallási kozmológia általános normái helyett, amelyek nagyobb fontosságot tulajdonítottak az önkéntességnek, nagyobb szerepe lesz a személyes preferenciáknak, az énközpontú választásoknak. Ezek az egyéni választások pedig nagyobb valószínűséggel simulnak bele a szekuláris nyilvánosság értékrendjébe. Vagyis ez a változás is inkább azt eredményezi, hogy a vallásosok és nem vallásosok közötti különbség az önkéntesség tekintetében egyre inkább feloldódik.

#### *2.4.5. Az online terek hatása az önkéntesség és a vallásosság kapcsolatára*

A társadalom térszerkezeti átalakulásának egy kitüntetett és egyre fontosabb területévé váltak az online terek, amelyek az utóbbi évtizedekben az emberek tapasztalatszerzésének legfőbb forrásai lettek. A naponta átlagosan négy óra időtartamú jelenlét az online terekben a társadalom értékrendjére is döntő hatást gyakorol, mivel az lényegileg képes az egyes személyek tapasztalatait felülírni vagy újrastrukturálni a társadalom érzékelésétől a társkeresésig (utóbbiról lásd Berger 2023b, 2024, 2025). Fontos kiemelni azonban, hogy a sokak által leírt ún. „diszlokáció” (Giddens 1985, 2013; Harvey 1992; Jameson 2012) nem a lokalitások szerepének csökkenését eredményezi, hanem a lokalitásokhoz fűződő viszonyok olyan új szerkezetét, amelyben új hatalmi központok, a tájékozódást, a tapasztalatszerzést lényegesen meghatározó erőterek jelennek meg. Ez a térszerkezeti változás pedig fontos hatást gyakorol az emberek értékrendjére, így formálja a vallásosoknak és a nem vallásosoknak az önkéntességhez fűződő viszonyát is.

Eddigi elemzésünk logikájához híven ebben a fejezetben csak azt vizsgáljuk, hogy az online terek szerepének növekedése miképpen hat a vallásosok és nem vallásosok értékrendjére. Vajon az átalakulás segít-e megőrizni a vallásosoknak az önkéntességhez fűződő sajátos viszonyát, vagy olyan tendenciákat erősít, amelyeknek eredményeképpen értékrendjük egyre inkább belesimul a nem vallásosok értékrendjébe, és ez egyre inkább feloldja a két társadalmi csoport közötti különbséget, amelyet a korábbi kutatások még határozottan érzékeltek az önkéntesség vonatkozásában. Meglátásunk szerint az online terek e tekintetben kettős tendenciával írhatók le, ahol ugyan eltérő súllyal, de mindkét irányú jelenség megfigyelhető.

Az online tereknek a vallásosságra és a vallásos értékrendre gyakorolt hatását vizsgáló elemzések (Campbell 2010, 2023) elsősorban azt emelik ki, hogy az online terek eltávolítják a cselekvőket a lokális közösségtől és azok értékrendjétől is, amennyiben azzal versengő, azt relativizáló világlátást jelenítenek meg a világhálón. E vonatkozásban egy megváltozott tértapasztalatról is beszélhetünk, ahol az egyén valóságát a távolról jövő hatások is strukturálják. Mindez pedig olyan új vallási élményekben, tapasztalatokban manifesztálódik, amelyek óhatatlanul hatnak az online térben cselekvők értékrendjére (Campbell, Tsuria 2021). Itt érdemes visszautalnunk a diszlokáció jelenségére, amely olyan új hatalmi központokat hoz be a vallásos és a nem vallásos személy perspektívájába, amelyek a lokális közösségtől különböző értékrendet jelenítenek meg. E tapasztalatok pedig erősen strukturáltak annyiban, hogy az angolszász populáris kultúra dominanciáját mutatják (Edensor 2020). Ennek van nagy szerepe abban, hogy a vallási tartalom elsősorban immár nem a hagyományos és intézményesült vallásosság hitelvei mentén, vagyis nem az etikai elveket hangsúlyozó morális rend mentén jelenik meg (Knoblauch 2009). Sokkal inkább jellemző az, hogy az online terekben olyan eltérő tartalmú vallási üzenetek jelennek meg, amelyekből a vallásos személy egyéni preferenciái mentén válogat (Campbell, Connely 2020). Mindez nem csupán a vallási szinkretizmust erősíti, hanem a vallásosság olyan egyéni, új formáit is, amelyekben az etikai elveknek már jóval kisebb súlya van (Voas 2009; Pless és mások 2020; Voas, Storm 2022; Pless és mások 2023; Halman, Sieben 2023). Ez pedig óhatatlanul befolyásolja a vallásosság normatív elemeihez fűződő viszonyt.

Az eddigi kutatások tanulsága szerint az online térben az önkéntességben is megmutatkozó normák akkor formálhatják az egyén cselekvését, ha az illeszkedik az önmegjelenítés, önkifejezés stratégiáihoz (Cheong 2017). A spiritualizmusnak az önkéntességre gyakorolt hatásához hasonlóan itt is az figyelhető meg, hogy az önkéntesség választása ugyan változatlanul lehetséges cselekvési mód, de már nem egy vallási hagyomány elvárásaiból következik. Ebből fakadóan esetlegessé válik ennek érvényesülése, hiszen az egyénre nehezedő csoportnyomás kevésbé vagy nem is feltétlenül van jelen például az európai vallásosok legnagyobb csoportjában, a maguk módján vallásosok körében. Az online tér tehát úgy kínál alkalmat és teret a vallásos tapasztalat számára, hogy zömében relativizálja a vallásos normák szerepét, így az önkéntesség választását is.

A tendenciák azonban e tekintetben nem feltétlenül egyirányúak. Vitathatatlan ugyan, hogy az egyéni élményszerzés dominál az online terekben, de másfelől arra is lehetőséget kínál, hogy az egyén másokkal osztozzon a vallásos élményben. Erre az online térben is szép számmal jelen lévő vallásos közösségek adnak alkalmat, akik nem csupán a saját tagjaik számára szerveznek közös vallási eseményeket (többek között önkéntes munkákat is), hanem biztosítják a

csatlakozás lehetőségét is. A két jellemző csoportosulás egyikéként a – már említett – hitalapú szervezetek a vallási-hitéleti misszió közvetítése mellett valamely ösztársadalmi ügyre (például a klímavédelemre) is nyitottak, és gyakran alapozzák működésüket önkéntesek tevékenységére (Thaut 2009; Chapman, Hamalianen 2011). Az online térben szervezett alkalmak kapcsolódást jelentenek az önkéntes tevékenységhez, és olyan személyeket is képesek bevonni, akik eddig nem, vagy nem feltétlenül vettek részt önkéntes munkában. Más kérdés, hogy a hitalapú (civil) szervezetek tagjai ezeket az önkéntes munkákat vallási alapon értelmezik, de ez nem feltétlenül érvényes az online térben bekapcsolódó személyek esetében (Chapman, Hamalianen 2011).

Az online tér másrészt olyan önkéntes tevékenységeknek is teret kínál, sőt sok vonatkozásban megerősíti azokat, amelyeknél a társadalmi átalakulásra adott sajátos válasz hív életre önkéntes tevékenységgel jellemezhető vallásos csoportokat. Ez azokra a zárt vallási közösségekre lesz jellemző, amelyek a posztmodern társadalom kihívásaira egy erőteljesen elzárkózó ideológiát alakítanak ki. Számukra a posztmodernitás sokféle narratívát, értékrendet megengedő világa a szakralitás felszámolójaként, egyértelmű útmutatása elutasításaként jelenik meg. Az „anything goes” értékrendjével szembeállított szigorú vallási előírások jelentik számukra a védelmet, és ez jelenti a fogódzót is az identitás stabilitásának megőrzése érdekében. Ők képviselik a vallási tradicionalizmust és ebből fakadóan (a Taylor által leírt) azt a „premodern morális rendet” (Taylor 2007), amely a vallási normák középpontba állításával teremti meg annak a lehetőségét, hogy elkülönüljenek a többségi társadalomtól.

E zárt vallási közösségekben minden tényező az önkéntesség megerősödésének esélyét növeli (Smidt 1999). Eleve az önkéntességre predesztinál, hogy ezekben – az egyre inkább az online térben szerveződő – vallási közösségekben azok az etikai elvek határozzák meg a csoport tájékozódását és identitását, amelyekben az önkéntesség kitüntetett szereppel rendelkezik. Másrészt e vallási közösségeknek a premodern morális rend abban is megmutatkozik, hogy a fogyasztói társadalom egyéni nyereséget megcélzó, a pénzszerzést, a vagyonosodást középpontba állító szemléletével szemben a kegyességet hangsúlyozza. Ez az attitűd pedig nem csupán az Istenhez fűződő viszonyt határozza meg, hanem kiterjed az embertársakra is, és olyan vallásos magatartást eredményez, amely a mások iránti tisztelet egyik formájaként erősíti az önkéntességre való hajlandóságot és e gyakorlat iránti elköteleződést (Putnam, Campbell 2012). Másrészt a zárt vallási közösség tagjai számára az önkéntesség a fogyasztói társadalomtól elfordulás kinyilvánítása is lesz, az önzetlenség megerősíti a közösség tagjainak materiális értékekkel szembeni állásfoglalását.

E zárt vallási közösségek tehát alapvetően fontosnak tekintik az önkéntességet, és ennek gyakorlását a sajátos vallásos értékrendjük kifejeződésének és

mege erősítőjének tekintik. A posztmodern többségi társadalomtól tudatosan elzárkózó közösség másik sajátos jegye – éppen a szigorú etikai elvek alapján történő határmegvonás miatt – az lesz, hogy ezeket az önkéntes tevékenységeket elsősorban vagy kizárólag a vallási közösségen belül gyakorolják (Galen 2012; Aksoy, Wiertz 2024). Ez következik a közös identitást megalapozó elzárkózásukból és a többségi társadalomtól eltérő értékrendjükből is. Az elesettek gyámolítása, a rászorulóknak segítése és a közösség fenntartása érdekében végzett önkéntes tevékenység ekképpen a zárt vallási közösségen belül történik, és azokat célozza meg, akiknek vallásos identitásában osztoznak az önkéntesek (Chapman, Hamalianen 2011). Ebből fakad bizonyára a legtöbb empirikus kutatásnak az a pontatlansága, hogy ezeknél a szervezeteknél az önkéntesség hiányát érzékelik. A fentiekből következően azonban ez csak a kifelé irányuló önkéntességre igaz. Nem vitás azonban, hogy e zárt közösségek csak korlátozottan keresik a kapcsolódásokat a közösségen kívüli csoportokkal. Ez alól a kivételt elsősorban azok az önkéntes tevékenységek jelentik, amelyekben a zárt közösség újabb hívek, tagok toborzása érdekében kilép a külvilágba. Ezek a többnyire az online térben szervezett események ekképpen egyfajta kapcsolódást teremthetnek, de ettől aligha várható az önkéntes tevékenység hatékony társadalmi népszerűsítése.

A fenti gondolatmenetből következik, hogy az online terek előtérbe kerülése nem egyirányú folyamatként hat a vallásosok önkéntességére való hajlandóságára, mivel ugyanúgy képes a vallásos etikát erősíteni, és egyúttal szerepet játszhat abban is, hogy ezen értékrend relativizálásával gyengül a vallásos személyek elköteleződése. Nem arról van szó azonban, hogy ezek az ellentétes tendenciák kiegyenlítődjenek. Az online tér hangsúlyosabbá válása a diszlokáció jelensége által elsősorban azokat a hatalmi erőtereket erősíti meg, amelyek – ha nem is feltétlenül a vallásosság, de – a sajátos vallásos értékrend relativizálását vonják maguk után. Míg a hatalmú szervezetek és a zárt vallási közösségek ezzel ellentétes tendenciája csak kisebb súllyal van jelen az online terekben. Mindez pedig nyilvánvalóan hat a vallásosok értékrendjére és az önkéntességhez fűződő viszonyára is. Ez is szerepet játszik abban, hogy az empirikus kutatásokban a vallásos és a nem vallásos személyek önkéntességére való hajlandósága között korábban tapasztalt jelentős különbség csökkenően van.

#### *2.4.6. Konklúzió és diszkusszió*

Térszerkezeti elemzésünk azokat a legfőbb strukturális változásokat tekintette át, amelyek a társadalmi cselekvők értékrendjét formálják, és ezáltal hatást gyakorolnak az önkéntességhez fűződő viszonyra. Vizsgálódásunk ennek az átalakulásnak egyik szegmensét állította a középpontba, és arra kereste a választ, hogy

a társadalom térszerkezeti változásai miképp formálták a vallásosoknak az önkéntességgel kapcsolatos attitűdjét. Legfőképpen pedig azt értelmeztük, hogy a társadalom térszerkezeti változásai erősítették vagy gyengítették-e azt a sajátos vallásos értékrendet, amelyben az önkéntesség is fontos helyet foglal el, és amely miatt korábban a vallásosok erőteljesen felülreprezentáltak voltak az effajta tevékenységekben.

Az elemzés a térszerkezeti változás három szegmensét emelte ki. A szekuláris nyilvánosságnak, az utóbbi évtizedekben megerősödő spiritualizmusnak és az online tereknek a vallásos értékrendre és ekképpen az önkéntességhez fűződő attitűdre gyakorolt hatását értelmeztük. A fejezet gondolatmenete arra mutatott rá, hogy a három, párhuzamosan futó jelenség zömében olyan változásokat hozott magával, amelyek a vallásosság hagyományos formáinak a háttérbe szorulását eredményezték. Az elemzés során amellet érveltünk, hogy e tényezők az etikai alapú vallásosság elveit relativizálták, és olyan értékrendbeli változásokat hoztak magukkal, amelyek a vallásosság normatív elvekhez kötött szemlélete helyett a vallásosság új, etikai kérdésekben megengedőbb formáit erősítették meg. Ennek részeként pedig a vallásos öndefiníció szempontjából kisebb jelentőségűvé váltak a vallásosságnak azok a normatív elemei, amelyekhez az önkéntesség gyakorlását is soroljuk. Társadalom- és térszerkezeti változásokkal magyaráztuk azt, hogy az önkéntesek körében a vallásosok felülreprezentáltsága csökkenőben van, a vallásosok értékrendje pedig egyre inkább illeszkedik a nem vallásosok értékrendjéhez. A fenti térszerkezeti változások eredményeképpen az önkéntességhez fűződő erős kapcsolat csak azoknak a híveknek az esetében maradt meg, akiket a gyakori istentiszteletre járásban és közös imádkozásban manifesztálódó felekezeti vallásosság szigorúbb formája jellemez. Értelmeztük azokat a tradicionális vallási közösségeket is, amelyek a társadalom térszerkezeti és értékrendbeli változásaira a többségi társadalomtól való erőteljesebb elzárkózással reagáltak. Esetükben azok a tényezőket taglaltuk, amelyek elsősorban az önkéntesség közösségen belüli formáinak adnak teret. Mindezeket a tendenciákat értelmezve úgy látjuk, hogy összességében egyre inkább csökkenő különbségre lehet számítani a vallásosok és a nem vallásosok között az önkéntes tevékenységhez fűződő attitűd tekintetében.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy ez miképp érinti az önkéntesség iránti elköteleződést. Többen kongatták a vészharangot amiatt, hogy a vallásosok csökkenő aktivitása az önkéntesség osztársadalmi csökkenését eredményezheti (Ruiter, De Graaf 2006). Vannak azonban olyan tényezők, amelyek miatt kevésbé borúlátó prognózisokat lehet megfogalmazni. Egyrészt a szekuláris és a szakrális nézőpont is értéknek tekinti az önkéntességben megmutatkozó társadalmi szolidaritást. A vallásosok és a nem vallásosok közötti különbségek csökkenése az önkéntességre való hajlandóság tekintetében tehát nem feltétlenül

veszélyezteteti az önkéntesség iránti elköteleződést (Storm 2015; Prouteau, Sardinha 2015), amennyiben ennek forrása a társadalom más tagjaihoz fűződő bizalom lesz. Másrészt a társadalom- és térszerkezeti változások zömében éppen azokat a válaszfalakat rombolták le, amelyek a szekuláris és a szakrális világlátás között álltak. Minden bizonnyal ezzel függ össze, hogy a mértékadó vallásszociológiai elemzések (Willaime 2004; Habermas 2016) olyan posztszekuláris társadalomról értekeznek, ahol a szekuláris és a szakrális szemléletben is jelen lévő közös értékek alapján egyfajta kiegyezés, sőt szövetség létrejöttének lehetőségét látják a társadalom problémáinak megoldására.

Értelmezésünk szerint az önkéntességhez fűződő viszony erősödése vagy gyengülése ebben a megváltozott társadalmi térben alapvetően azon múlik, hogy ezt a szekuláris és a szakrális térben is jelen lévő közös akaratot és értékorientációt képes-e a társadalom közös, a szolidaritást erősítő cselekvésre formálni. Vagyis az önkéntesség társadalmi súlya azon múlik, hogy a társadalomban miként változik a társadalmi szolidaritáshoz fűződő viszony, illetve mennyire képes megerősíteni a segítő társadalmi networköket (Lewis és mások 2013; Merino 2013). Az önkéntesség kiterjedése, szinten maradása vagy visszaszorulása tehát azon a társadalmi közegen múlik, amely képes formálni az értékekkel, így az önkéntességgel kapcsolatos viszonyt. Az újabb elemzések azt erősítették meg, hogy Európa nyugati felében a magas szintű inkluzív individualizmusnak (az autonómiaértékeknek és az általános bizalomnak) köszönhetően mind a vallásos, mind a nem vallásos válaszadók zömében pozitívan kapcsolódnak az önkéntességhez (Storm 2015). (Mindez attól függetlenül jellemző, hogy időközben miképpen változott a vallásosok és a nem vallásosok közötti különbség az önkéntesség vonatkozásában.) Közismert azonban, hogy az egykori szovjet blokk országaiban (a nem jelentéktelen egyéni különbségek ellenére is) ezek az értékek kevésbé vannak jelen (Keller 2010a, 2010b). Európának ebben a régiójában az önkéntesség szempontjából tehát döntő kérdés, hogy a társadalmi változások eredményeként az önkéntességet támogató civil szervezetek megerősödnek-e, és a kormányzatok nyújtanak-e ehhez segédkezet. Egy efféle átalakulás pozitív hozadéka nyilvánvalóan nem csupán az önkéntesség szélesebb körben való elterjedése lehet, hanem a társadalmi szolidaritás megerősödése és egy sikeresebb, versenyképesebb társadalom kialakulása.

# 3. A vallásosság jegyei az empirikus kutatások tükrében

## 3.1. A vallásos életvilág ereje. A társadalmi terek hatása a vallási értékekre Kelet-Közép-Európában

### 3.1.1. Az elemzés térelméleti kiindulása

A vallási értékek tanulmányozása egyidős a vallásszociológiával. A vallási hit és értékek kapcsolatának kutatása, amely már az alapító atyák, Émile Durkheim és Max Weber munkáiban is jelen van, számtalan kutatási irányt eredményezett, és számos alapvető felismeréssel gazdagította a vallásos világnézetéről alkotott ismereteinket. Kevésbé vizsgálták azonban eddig, hogy a társadalmi terek hogyan befolyásolják a vallásos emberek értékeit. Nem tudunk eleget arról, hogy bizonyos társadalmi terek milyen mértékben kínálnak lehetőséget a vallási értékek kialakulására, illetve mennyiben gátolják azt. Ezzel összefüggő kérdés az is, hogy Európa egyes történelmi régióiban milyen kapcsolat van a térhasználat és a vallásos értékek között. E fejezet célja, hogy jobban megértse a társadalmi terek szerepét a vallásos értékek kialakulásában a kelet-közép-európai régióban a kommunizmus utáni időszakban, közel három évtizedet felölelő értékvizsgálatok bemutatásával. Ennek a vizsgálatnak az ad különös aktualitást, hogy a térség országaiban egyre nagyobb súllyal jelenik meg a kereszténység a régió hagyományát, értékrendjét kijelölő viszonyítási pontként, amely a kormányzati szereplők megnyilatkozásaiban és a közéleti diskurzusban is jelen van.

A fejezet közelebbről a kelet-közép-európai térség értékrendjének és a vallásosságának a kapcsolatát vizsgálja. Azt kutatjuk, hogy a kommunizmus bukása után a régióban nagyobb teret kapó vallásos világtérkép mennyiben rendelkezik sajátos értékrenddel. Arra vagyunk kíváncsiak, hogy a vallásosok értékrendje mennyire mutat sajátos jegyeket, vagy mennyiben igazodik a nem vallásosok felfogásához. Ezen túl azt értelmezzük, hogy az utóbbi három évtizedben a vallásosság és az értékrendnek milyen állandó és változó mintázatai voltak és vannak, illetve milyen tendenciák rajzolódnak ki az egyes országokban a térbeliség vonatkozásában. Ez új irányt jelent a vallás szociológiai kutatásában, amennyiben azt a térbeli fordulat alapozza meg, s a társadalmi tereknek a vallásosságra gyakorolt hatását elemzi. Kutatásunk tehát a térszociológiai elemzések

belátásaira hagyatkozva azt vizsgálja, hogy a társadalmi terek milyen lehetőséget adnak a sajátos vallásos értékrend kibontakozására. Mivel ezek az elméleti változások kevésbé reflektáltak a valláskutatásban, érdemesnek tűnik a térbeli fordulat jelentette perspektívaváltásra röviden kitérni.

### 3.1.2. *A térbeli fordulat hatása a valláskutatásra*

A tér jelentőségének kiemelése az utóbbi évtizedek egyik fontos kutatási témájává vált a kultúr- és társadalomtudományokban. Mindez annak felismeréséhez kapcsolódik, hogy a korábbi társadalomelméletek túlságosan is az időbeli változásokra fókuszáltak, és kevés figyelmet fordítottak arra, hogy a tereknek milyen fontos szerepe van a társadalmi viszonyok alakításában. Noha a térbeli fordulat kifejezés használata Edward Soja *Postmodern Geographies* című munkájában (1989) bukkan fel először, ennek az új perspektívának elméleti megalapozása többek között Foucault (2004), Lefebvre (1991) és Certeau (2011) munkásságához köthető. Ők az elsők között foglalkoztak azzal, hogy a tereknek milyen konstitutív szerepe van a társadalmi folyamatokban. A mostani elemzésünk szempontjából Lefebvre munkásságát érdemes elsősorban kiemelni, aki meggyőzően mutatta be, hogy a tér nem külsődleges adottság, hanem olyan társadalmi konstrukció, amely nem csupán a társadalom színtere, hanem maga is alakítja a társadalmi viszonyokat. A társadalmi tereknek ekképpen abban is kitüntetett szerepe van, hogy a terekben tevékenykedő személyek milyen preferenciákat, milyen cselekvési stratégiákat és értékeket jeleníthetnek meg. Szintén Lefebvre állapítja meg azt is, hogy a társadalom terei hatalmi terekként is értelmezhetők, amennyiben az egyes terek olyan uralmi viszonyokat is képviselnek, amelyek képesek befolyásolni a terek szereplőinek cselekvését. Lefebvre számára tehát a társadalom egyes terei olyan entitásként jelennek meg, amelyek hatást gyakorolnak az emberek értékeire is.

A tér szerepének újragondolását megfogalmazó szerzők közül másrészt de Certeau munkásságát emeljük ki, aki szintén a terek konstitutív szerepét hangsúlyozza. Azonkívül a társadalmi tereket ő is olyan uralmi tényezőknek tekinti, amelyek képesek befolyásolni a terekben folyó cselekvéseket, preferenciákat. Másfelől az ő elmélete egyfajta praxiselméletként már azzal is foglalkozik, hogy a társadalmi cselekvők miképpen tudják kijátszani a rájuk oktroyált hatalmi rendet, és cselekvéseikben, választásaikban hogyan tudják a saját értékrendjüket kifejezni. Ezt a belátást a mostani kutatásunkra átfordítva, azt is vizsgálhatjuk, hogy a termelés uralmi viszonyai által meghatározott társadalmi terek helyett melyek lesznek azok a területek, amelyek a vallásos kozmológia és a sajátos vallásos értékrend számára több lehetőséget kínálnak.

Kutatásunk ekképpen a térbeli fordulatot elindító Sojának abból a belátásából indul ki, hogy az emberek materiális környezete szerepet játszik a cselekvők világához és így az értékekhez fűződő viszonyára (Soja 1989, 1996). Így a társadalom térbeli jellemzőit olyan társadalmi konstrukcióként értelmezzük, amely hatással van annak létrehozóira is (Lefebvre 1991; Giddens 1995; vö. Löw 2001; Knoblauch, Löw 2017; Berger 2013, 2023c). Vagyis a különböző társadalmi terek eltérő kapcsolatrendszereket és értékorientációkat eredményezhetnek. Elemzésünk arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző társadalmi terek eltérő értelmezési lehetőségeket kínálnak. Ezek a terek reprezentációs terekként értelmezhetők, amelyek különböző társadalmi értékeket, hagyományokat, kollektív tapasztalatokat, élményeket és vágyakat fejtenek ki (Schmid 2005; Knoblauch, Löw 2020).

A térbeli fordulat perspektívája pedig már a vallásszociológiai kutatásokhoz is közelebb hoz, amennyiben impulzust ad a vallásos értékrend térbeli megjelenésének kutatásához. Itt a de Certeau elméletéből építkező Linda Woodheadre kell utalnunk, aki a sajátos vallási nézőpont megjelenését mint taktikai vallásosságot elemzi, olyan perspektívaként, amely a szekuláris uralom által meghatározott közegben szeretné a saját értékrendjét kifejezni (Woodhead 2013). Woodhead és mások (pl. McGuire 2008: 2016) elemzései azonban a vallásosság és a vallásos értékrend összefüggéseit alapvetően kvalitatív módszerekkel vizsgálták. Nem történt érdemi kísérlet arra, hogy a társadalmi terek és a vallásos értékek kapcsolatát kvantitatív adatbázissal is kutassák.

Elemzésünk reflektál a szekularizációs folyamatra is. Ennek teoretikusai a modernitást a szekuláris értékek elterjedésével és a vallásos kozmológiát kifejező értékrend háttérbe szorulásával jellemezték. A kérdéskör talán egyik legjelentősebb szerzője, Charles Taylor egyenesen szekuláris korszakról beszélt, és a szekuláris értékrendet kifejező modern morális rendet tekintette e korszak legfőbb jellemzőjének (Taylor 2007). Mindenek következtében a vallás privatizálódását (Luckmann 2003) emelték ki, de az elemzéseik kevésbé reflektáltak a térbeliség szempontjaira. Meglátásunk szerint ez az irány csupán a parsonsi társadalomelméletből építkező Bryan Wilsonnál jelenik meg (Wilson 1966, 1982), aki számot vet a szekuláris folyamatnak a vallás térbeli szerepére gyakorolt hatásával. Noha Wilson nem tett kísérletet arra, hogy ezt a tételét empirikusan is igazolja, megközelítése mégis fontos kiindulópontja empirikus elemzésünknek. Vizsgálatunk újszerűségét az adja, hogy hosszabb időszakra kiterjedően, reprezentatív mintákkal igyekszik igazolni, hogy a sajátos vallásos értékrend megjelenését alapvetően befolyásolja, hogy az egyes társadalmi terek milyen lehetőséget kínálnak a kibontakozásukra.

### 3.1.3. *A kutatás elméleti premisszái*

Ennek az elemzésnek a keretein belül három elméleti premisszára támaszkodunk, amelyek bár különböző perspektívákból ragadják meg a modern társadalom jellemzőit, egy értelmezési keretbe vonhatók a vallási értékek társadalmi tereinek tanulmányozásához. A kutatás kiindulópontja a térbeli fordulat perspektívája, amely a társadalmi terek szerepét hangsúlyozza a cselekvők értékrendjében. Emellett Bryan Wilson korábbi vallásszociológiai kutatásainak eredményeit is felhasználjuk, amelyek a szekuláris értékek érvényesülésének különböző társadalmi tereit ábrázolták. Harmadsorban Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéseméletére (Habermas 1995) támaszkodunk, amely két, alapvetően eltérő teret mutatott fel a modern társadalomban.

Az elemzés azt vizsgálja, hogy a társadalmi terek milyen mértékben kínálnak lehetőséget a vallásos embereknek arra, hogy sajátos, a nem vallásosokétól különböző értékrendjük kifejeződhessen. E tekintetben tehát a térhasználat és az értékek közötti kapcsolatot tételezzük fel, vagyis ennyiben visszautalunk a térbeli fordulat perspektívájára. Másrészt a térhasználat és az értékek vizsgálatának vallásszociológiai hagyományára támaszkodunk. Először is Bryan Wilson elemzéseire (Wilson 1966, 1982), aki azt feltételezte, hogy a szekularizáció folyamatában a szekuláris értékek különböző súllyal jelennek meg a társadalomban, és ez a folyamat alapvető hatással van azokra a társadalmi terekre, ahol a vallásos emberek sajátos értékrendje megjelenhet. Wilson kutatásai nemcsak arra mutattak rá, hogy a társadalom átalakulása több teret adott a szekuláris értékeknek, hanem arra is kitértek, hogy a társadalom két különböző szférája, a „társadalmi rendszer” és a „közösségi élet” eltérő értékjegyekkel rendelkezik (Wilson 1982: 148–179). Wilson megkülönböztette egymástól a „racionális társadalom” és a „morális közösség” eltérő értékorientációit, rámutatva arra, hogy a vallásos értékrendszer nagyobb valószínűséggel jelenik meg az utóbbiban. E tekintetben azt hangsúlyozta, hogy a társadalmi terek hatással vannak a vallásos értékekre.

A társadalmi terek operacionalizálásakor Wilson kategóriáiból (racionális társadalom és morális közösség) indultunk ki, de indokoltnak éreztük ezt társadalomelméletileg megalapozottabb megközelítéssel kibővíteni. Ezért Habermas kommunikatív cselekvéseméletére támaszkodtunk, amely dichotóm struktúrát érzékel a modern társadalomban (Habermas 1995). Ez a felfogás, amely kapcsolódik Wilson elemzéséhez, megkülönbözteti a modern racionalitás által szervezett társadalmi tereket és a társadalmi cselekvők ettől nagyrészt független személyes terét, az életvilágot. Másrészt a habermasi elmélet lehetőséget ad arra, hogy az életvilág szféráit a wilsoni modellnél árnyaltabban ragadhassuk meg. A habermasi életvilág-fogalom, amely az interszubjektivitást állítja a középpontba, differenciáltan írja le a személyes kapcsolatok struktúráját és annak az

értékekre gyakorolt hatását (Habermas 2018). Ez alapján az életvilágnak az a szférája is jobban kibontható, amely egyaránt magában foglalja a más emberekhez fűződő személyes szférát és az Istenhez fűződő kapcsolatot.

Erre az elméleti keretre építve, és egyúttal a térbeli fordulat perspektíváját is tükrözve, ebben a fejezetben megkülönböztetjük egymástól a rendszer és az életvilág által kijelölt társadalmi tereket, amelyek értelmezésünk szerint eltérő értékorientációkat hordoznak. A különböző társadalmi terekre összpontosítva megvizsgáljuk a vallásos emberek értékeinek jegyeit a modernitás rendszerszerű szerveződéseiben (a gazdaság, a munka és az adminisztráció társadalmi tereiben) és az életvilágban, amely elsősorban a közvetlen emberi kapcsolatok szféráját jelenti.

A vallásos emberek értékeinek vizsgálata jellemzően két különböző módon történt az eddigi kutatásokban. Egyrészt Schwartz és Inglehart nyomán a vallásos értékeket különböző értékorientációk alapján elemezték (Schwartz 1992, 2012; Norris, Inglehart 2004). Ez a kutatási irányzat a vallásos emberek értékorientációját az egyes értékekhez fűződő viszonyuk alapján próbálja megragadni. Másrészt az értékorientációkat a normák megszegésével összefüggésben értelmezik. A normák megsértésének különböző formái lehetőséget adnak arra, hogy megvizsgáljuk a vallásosság és a normasértés közötti összefüggéseket. Így megválaszolhatóvá válik, hogy mely típusú normák megsértése esetében válik a vallásosság strukturáló tényezővé a régió országaiban (Finke, Adamczyk 2008; Halman, Ingen 2015): vagyis mely normák megsértését ítélik meg eltérően a vallásos és a nem vallásos emberek.

A további elemzések előtt érdemes röviden kitérni érték és norma fogalmainak összefüggéseire. Fogalomhasználatunk az értékészociológiai irodalom és az erre is reflektáló empirikus kutatások belátásain alapszik. Előbbi kapcsán mindenekelőtt Hans Joas elemzéseire (Joas 2019) támaszkodtunk. Joas amellett érvel, hogy bár az érték és norma kifejezések különböző tartalmúak, valójában ugyanannak a jelenségnek két oldalát jelentik. A normák korlátozó (restriktív) jellegűek, mivel bizonyos cselekvési eszközöket erkölcsileg vagy jogilag megengedhetetlennek tartanak, és bizonyos cselekvési célokat megtiltanak. A normaszegésekhez kapcsolódó értékészociológiai vizsgálatok ezt az aspektust vizsgálják. Másfelől az egyes normákhoz és normaszegésekhez fűződő viszony azt is megmutatja, hogy melyek azok az értékek, amelyeket a cselekvők vonzónak tartanak, s amelyek kiterjesztik a cselekvés hatókörét. (Ilyennek tekinthető például az abortusz elutasítása, amely korlátozó [restriktív] *normaként* másfelől az isteni elrendelés követését mint a vallásos személy számára vonzó *értéket* fejezi ki.) Ezt a megkülönböztetést érvényesítik az újabb vallásszociológiai kutatások (Finke és Adamczyk 2008; Adamczyk 2022), amikor a normaszegésekhez fűződő viszonyból a vallásos és nem vallásos cselekvők értékeire következtetnek. A normákat és

az értékeket mi is ugyanazon jelenség két oldalának tekintjük, és a normaszegéshez fűződő viszonyból az értékekre következtetünk.

A kelet-közép-európai régió vallásos értékrendjének vizsgálatába azokat az országokat vontuk be, amelyek a különbözőképpen definiált térség (Halecki 1952; Wolff 1994; Berend 1995; Giordano 2003; Bremer 2008; Schulz 2011) magterületéhez tartoznak. Ezt a választást az motiválta, hogy az egyéni jegyeken túl többé-kevésbé rokon hagyományú, tehát hasonló társadalomfejlődéssel jellemezhető országok adatait és változásait hasonlítsuk össze. A kutatásban szereplő Lengyelország, Csehország, Szlovákia, Magyarország, Szlovénia és Horvátország egyaránt Európának ahhoz a köztes régiójához tartozik, ahol a középkori társadalomfejlődés kialakította a rendi tagozódást (vö. Szűcs 1985; Maczek és mások 1985), és amely a modernitás hajnalán a Nyugatról jövő hatásra némi megkésettiséggel és más szerkezeti jegyekkel reagált (vö. Gerschenkron 1962; Berend 1996; Janos 2000).

Közös a hat elemzett közép-kelet-európai országban az is, hogy a lassabban kibontakozó polgári fejlődést mindenhol negyvenévnnyi szovjet uralom törte meg, és az azóta eltelt időszakban mindannyian csatlakoztak az Európai Unióhoz. Azonosság a régió ezen hat országa között az is, hogy mindannyian a nyugati típusú kereszténységet képviselik; többnyire katolikusok, és kisebb arányban protestánsok. Másképpen fogalmazva, ezen országok elemzésbe történő bevonását elsősorban az magyarázza, hogy a hasonló társadalomtörténeti fejlődés és a hasonló társadalmi tapasztalat többé-kevésbé hasonló értékorientációt alakított ki. Ebből fakadóan a párhuzamok erősebbek, mint a régió kívüli országokkal való összevetésekben. Ez nem jelenti azt, hogy a vallásosság mértéke is azonos lenne ezeknek az országoknak az esetében (lásd erről a későbbi elemzéseket), de a vallásos értékrend kibontakozását meghatározó társadalmi viszonyok szerepe több hasonlóságot mutat.

### *3.1.4. Hipotézisek*

Az elméleti kiindulást operacionalizálva azt kutatjuk, hogy az instrumentális racionalitás által uralt modernitás és az ezt az értékrendet megjelenítő szekularizált nyilvánosság hatása a társadalom mely szféráiban befolyásolja a vallásos emberek értékrendjét. Melyek lesznek azok a területek, ahol a vallás sajátos nézőpontja jobban megjelenhet vagy akár meg is erősödhet? A kérdéskörrel foglalkozó korábbi kutatások azt mutatták ki, hogy Európában a vallásos világgép egykor jelentős szerepe a morális ítélkezésben (Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b; Schwartz, Huismans 1995) egyre inkább háttérbe szorult (Storm 2016), és az értékek átadásában a szekularizált társadalom kemény mutatóinak (iskolázottság,

életkor, családi állapot stb.) lett fontosabb szerepe (Scheepers, Grotenhuis, Silk 2002; Scheepers, Gijssberts, Hello 2002; Botvar 2005; Sieben, Halman 2014). Azt feltételezzük, hogy a szekularizált nyilvánosságnak a vallásos értékrendet háttérbe szorító jegyei leginkább azoknál a normaszegéseknél nyilvánulnak meg, amelyek – habermasi kifejezéssel élve – a társadalom rendszerszerű szerveződéséhez kapcsolódnak. Itt kitüntetett szerepe van a munka világának, amelyet a termelés racionalitása határoz meg. Ez a modernitás leginkább szekularizált társadalmi területe, ahol a gazdasági racionalitás kevés teret enged a vallásos világképben oly jelentős szerepet játszó transzcendens tartalmak kifejeződésének.

Az értékrendet a normaszegésekkel összefüggésben értelmező kutatás itt tehát a gazdasághoz vagy tágabban a termeléshez és az újraelosztáshoz, az igazgatáshoz kapcsolódó normaszegéseket (állami juttatások jogtalan igénybevétele, adócsalás, csúszópénz, bliccelés) vizsgálja. Abból indulunk ki, hogy a termelés alapvetően szekularizált közege határozza meg az egyéneknek a normákhoz (és megsegésükhöz) fűződő viszonyát, különösen egy olyan régióban, ahol a térség korábbi korszakát meghatározó szocialista gyáripar és az omnipotens államhatalom még inkább „deszakralizálta” ezeket a társadalmi tereket. A kutatás kiinduló hipotézise tehát az, hogy a vallásosok értékrendje nem fog-e jelentősebb eltérést mutatni a társadalom rendszerszerű szerveződéséhez, a termeléshez és az igazgatáshoz kapcsolódó normaszegések tekintetében (1. hipotézis).

A modern társadalom komplex rendszere másfelől olyan társadalmi terekkel is jellemezhető, ahol a gazdaság és az igazgatás szférájától lényegesen eltérő viszonyok vannak. Ezek a területek azok, ahol a termelés folyamatától függetlenebb kulturális hagyományok, az egyéni vagy csoportos alternatív társadalmi olvasatok jobban megjelenhetnek (Habermas 2018). Ez ad teret a vallásosság privatizált formáinak (Luckmann 2003; Davie 2005) is. A termelés és igazgatás mellett jelen lévő, fenomenológiai értelemben vett életvilágok (Husserl 2001) képezik a modernitás másik nagy társadalmi területét. Úgy gondoljuk, hogy a vallásos transzcendencia és a sajátos vallásos értéktételezés ezen a társadalmi területen tud elsősorban megmutatkozni. Ezért azt feltételezzük, hogy a sajátos vallásos világlátás sokkal inkább a hétköznapiak, a magánélet nagyobb autonómiával rendelkező szférájában mutatkozik meg.

Ez az a közeg, amely nagyobb teret enged a zsidó-keresztény vallási hagyomány továbbélésének és azoknak a szigorúbb etikai-morális elveknek, amelyek érvényesítésére kevés teret enged a termelés szférája. Ezek a nyugat-európai társadalomfejlődésben is meglévő strukturális jegyek, feltevésünk szerint, fokozottan érvényesek a kelet-közép-európai régióban. A kommunista időszak ugyanis a vallásgyakorlást jórészt félhivatalossá tette és a vallásos élmény (vö. McGuire 2008) megélését hangsúlyozottan visszaszorította a magánélet szférájába (Tomka, Zulehner 1999; Zrinščak, Nikodem 2009). Ebben a térségben tehát a termelés

deszakralizált jellege mellett a politikai ideológia is azt erősítette meg, hogy a vallásos értékrend elsősorban az életvilág területén bontakozhasson ki.

Mivel vizsgálatunk abból a feltevéseből indul ki, hogy a vallásos világlátás és értékrend elsősorban az életvilág szféráiban jelenik meg, indokoltnak tűnik, hogy ezt a társadalmi területet részletesebben is górcső alá vegyük. A kelet-közép-európai vallásos értékrend differenciáltabb megragadása érdekében az életvilág különböző dimenzióit különítettünk el. Kutatásunkban ezért külön csoportba soroltuk azokat a kérdéseket, amelyek a személyességre, a párkapcsolatokra, az intimitás szférájára vonatkoznak (vö. Habermas 1995; Halman, Pettersson 1999), illetve azokat, amelyek az élet szentségével kapcsolatosak. Úgy értelmeltük, hogy az intimitás szférája a zsidó és a keresztény hagyományban is kiemelt etikai kérdésként jelent meg, és mint ilyen kifejezheti a vallásosok ama sajátos értékvonatkozását, amelyet kevésbé érint a modern társadalom instrumentális racionalitása. Ez alapján azt feltételezzük, hogy a magánéleti, párkapcsolati normaszegéssel (válás, alkalmi szexuális kapcsolat, prostitúció) mért értékorientációban sokkal inkább megjelenhet a vallásosok sajátos értékrendje. Azt a hipotézist fogalmaztuk meg, hogy a vallásosok a válaszaikban szigorúbban fogják megítélni ezeket a magánélethez, személyes életvilághoz kapcsolódó normaszegéseket, mint a nem vallásosok (2. hipotézis).

Az életvilághoz kapcsolódó normaszegések másik csoportját az étellel és halállal kapcsolatos döntések képezik (vö. Scheepers, Silk 1998). Itt azok az etikai kérdések fogalmazódnak meg, amelyek nem érintik a termelés szféráját, sőt még a hétköznapi cselekvéseket sem közvetlenül, de amelyek egy transzcendenst tételező személy számára fontosak lehetnek. Ebben a perspektívában ugyanis az étellel, halállal kapcsolatos döntések kívül állnak az emberi cselekvő kompetenciáján, szűkebben pedig az élet tiszteléséhez kapcsolódnak. Ebbe az egységbe tehát azokat az értékvonatkozott kérdéseket soroltuk, amelyek a vallásos emberek számára az élet szentségének kérdéseként fogalmazódnak meg. Tekintettel arra, hogy a transzcendens felé orientálódó vallásos ember számára ezen összefüggésekben nagyobb eséllyel jelenik meg az ember végességének és (az Istennel szembeni) korlátos szabadságának a gondolata, azt feltételezzük, hogy az élet tisztelésével kapcsolatos normaszegések (abortusz, eutanázia, öngyilkosság) esetében a vallásos emberek a nem vallásosoknál szigorúbb ítéletet fogalmaznak meg (3. hipotézis).

A vizsgálat közel három évtized változásait tekinti át a rendszerváltástól a jelenig. Fontos kutatási kérdés a számunkra, hogy miképp változott ebben az időszakban a vallásnak a normákra gyakorolt hatása. Meglátásunk szerint a kommunista hatalom bukása óta a térségben kettős hatás figyelhető meg, amely elmentésesen befolyásolja a vallás szerepét. Egyrészt a rendszerváltással erősödött a nyugati társadalmak szerepe, amely az ott is megfigyelhető szekularizációs hatásokat növelik a régióban. Másrészt a rendszerváltás nagyobb lehetőséget kínált a

vallásos értékrend nyílt képviselőjére és a közéleti szerepvállalásra. Előbbi a vallásnak az értékekre gyakorolt hatását csökkenti, míg az utóbbi erősíti. Azt feltételezzük tehát, hogy a két ellentétes tendencia kiegyenlíti egymást, és így nem várunk lényeges átstrukturálódást a vallásnak a normákra gyakorolt hatásában (4. hipotézis).

Elemzésünk a társadalmi tereknek a vallásos értékekre gyakorolt hatására összpontosít, de a társadalmi tereknek a vallásosság fokára tett hatását is vizsgáljuk. Ezt az indokolja, hogy a vallásosság mértéke országokként eltérő, így feltételezhető, hogy ez a jellemző befolyásolja azt is, hogy a különböző társadalmi terekben a sajátos vallási értékek mennyire alakulhatnak ki. Arra számítunk, hogy a vallásosság erősségének szerepe eltérően jelenik meg a különböző társadalmi terekben. Mindazonáltal azt is feltételezzük, hogy a vizsgált régió országaiban a rendszeres szerveződés, a termelés és az adminisztráció társadalmi tereiben az egyes országok vallásosságának eltérő fokai nem eredményeznek-e jelentős különbségeket a vallásos és nem vallásos egyének értékei között (5.a hipotézis). Azt várjuk, hogy az országok közötti eltérő erősségű vallásosságból fakadó különbségek erőteljesebben jelennek meg az életvilág társadalmi terében (5.b hipotézis).

### *3.1.5. Kmetty Zoltán: Adatok és módszerek*

Elemzésünkben a European Values Study (EVS) négy hullámának adatait használtuk. Az első EVS-felvétel 1981-ben készült, de ebben a kelet-közép-európai országok közül egyik sem vett részt. Az első hullám, amelyet ebben a kutatásban használtunk, az 1990–1993 között végzett felmérések voltak. (A későbbiekben 1990-ként hivatkozunk rá.) A következő hullám 1999–2001 között zajlott (1999), majd 2008–2010 között (2008), az utolsó pedig 2017–2020 között (2020). (Az adatgyűjtés pontos éve itt található: [https://dbk.gesis.org/dbksearch/file.asp?file=ZA4804\\_EVS\\_ParticipatingCountries.pdf](https://dbk.gesis.org/dbksearch/file.asp?file=ZA4804_EVS_ParticipatingCountries.pdf).) Hat országot vontunk be: Lengyelország, Csehország, Szlovákia, Szlovénia, Horvátország és Magyarország, de Horvátország nem vett részt az 1990–1992-es hullámban. A legkisebb mintanagyság 987, a legnagyobb 2109 volt. Minden kutatás országosan reprezentatív volt. Az adatokat személyes interjúk során gyűjtötték. Az 1990-es, 1999-es és 2008-as hullámok már egy közös fájlban, egységes változónevekkel voltak elérhetőek. A 2017-es felméréseket ehhez a fájlhoz adtuk hozzá harmonizált változónevekkel, így minden adat egy integrált fájlban állt rendelkezésünkre.

Egy fő független változónk volt: a vallásosság, és három, csoportba sorolt függő változó: szankcionált normaszegések, amelyek a társadalom rendszerszerű szerveződéséhez kapcsolódnak; illetve az élet védelméhez, a magánélethez és a szexualitáshoz kapcsolódó változók, amelyek az életvilág társadalmi területéhez

tartoznak. Először megerősítő faktoranalízis-modelleket próbáltunk illeszteni az indexek létrehozásához, de az illeszkedési statisztikák minden esetben meglehetősen alacsonyak voltak. Bár ez az empirikus elemzést elméleti szempontból nehezítette, nem volt meglepő. Nem feltételezhetjük, hogy az indexeink ugyanúgy épülnek fel a hat különböző országban, négy hullámon keresztül. Ez különösen igaz egy olyan időszakra, amikor gyors változások zajlanak.

Mérésünkhöz egyszerű módszert választottunk. Az indexeket a kiválasztott indikátorok átlagolásával hoztuk létre. A Cronbach-alfa (CA) statisztikát használtuk az indexek érvényességének mérésére. Az első függő változó a szankcionált normaszegések volt. Az állam által szankcionált normaszegéseket három változóval számoltuk ki, amelyeket mind 1-től 10-ig tartó skálán mértek (az alacsonyabb érték a normaszegés elutasítását jelenti):

- Jogosulatlanul igénybe vett juttatások
- Adócsalás
- Vesztegetés elfogadása

Az átlagos CA érték 0,69 volt. A legtöbb országban a CA érték alacsonyabb volt 1990-ben, mint a későbbi hullámokban. A legrosszabb érték 0,42 volt Lengyelországban 1990-ben (lásd a melléklet A1. táblázatát).

A második függő változó az élet védelmével volt kapcsolatos. Ehhez az indexhez három változót használtunk, mindegyik 1–10-es skálán lett mérve (az alacsonyabb pontszám erősebb életvédelmet jelent):

- Abortusz
- Eutanázia
- Öngyilkosság

Az átlagos CA érték 0,68 volt, 0,53 és 0,83 között változtak (lásd a Függelék A1. táblázatát).

A harmadik csoport a magánélet és a szexualitás témaköréhez tartozó függő változókat tartalmazta. A következő változókat terveztük bevonni, mindegyiket 1–10-es skálán mérve:

- Alkalmi szex
- Prostitúció
- Válás

Azonban az alkalmi szex kérdést nem tették fel az 1990-es felmérésekben, a prostitúció kérdést pedig nem tették fel 1999-ben három országban: Magyarországon, Szlovákiában és Lengyelországban. Ezért úgy döntöttünk, hogy külön modelleket illesztünk az összes függő változóra ebben a dimenzióban, és nem hoztunk létre közös indexet.

A fő független változó a vallásosság volt. Egy összetett változót hoztunk létre ennek mérésére, amely a vallásosság több dimenzióját foglalja magában: a vallásgyakorlatot, a vallási önbesorolást és a vallásos hitet. Először egy hit-indexet számoltunk ki az alábbi 4 elem átlagolásával (0–1-es skálán mérve):

- Hisz Istenben?
- Hisz a túlvilágban?
- Hisz a pokolban?
- Hisz a mennyországban?

Az „Ön vallásos személy?” kérdést a következő három kategóriába kódoltuk át:

- 0: Ateista
- 0,5: Nem vallásos személy
- 1: Vallásos személy

Ezenkívül normalizáltuk az „Imádkozik Istenhez vallási szolgálatokon kívül?” kérdést, hogy minimumértéke 0, maximumértéke 1 legyen.

E standardizálási folyamatot követően kiszámoltuk a hit-index, a vallásos személy kérdés és az imádkozási változó átlagértékét. A végső vallási index minimumértéke 0, maximumértéke 1.

A regressziós modellekben három további szociodemográfiai változót használtunk: nem (1: nő, 2: férfi), életkor kategória (1: 25 év alatti, 6: 65 év feletti) és iskolai végzettség. Az iskolai végzettséget az alábbi kérdéssel mértük: „Hány évesen fejezte be az iskolai tanulmányait?”

Lineáris OLS regressziós modelleket alkalmaztunk az összes függő változó esetében. Minden függő változóra két modellt illesztettünk. Az első modellben a vallásosságot, nemet, életkort, iskolai végzettséget folyamatos változóként, míg az évet és országot faktorváltozóként adtuk hozzá. A második modellben hozzáadtuk a vallásosság interakciós tagját az évvel és az országváltozóval. Az interakciós tag segítségével mértük a vallási index változását a hullámok és országok között. Az eredmények könnyebb értelmezése érdekében kiszámoltuk a függő változó becslt marginális átlagait a hullámok és országok szerint különböző vallásossági szinteken.

### 3.1.6. Kutatási eredmények

A kutatási eredmények azt mutatták, hogy a kelet-közép-európai térségben a vallásosság szerepe az emberek értékítéletében lényegesen különbözik az egyes társadalmi területeken. A gazdaság és az igazgatás szférájához (a társadalom rendszerszerű szerveződéséhez) kapcsolódó normaszegések (állami juttatások jogtalan

igénybevétele, adócsalás, csúszópénz, bliccelés) esetében a vallásosság csak nagyon kevésbé befolyásolta a válaszokat. A standardizált béta érték mindössze 0,06 volt (lásd 1. táblázat).

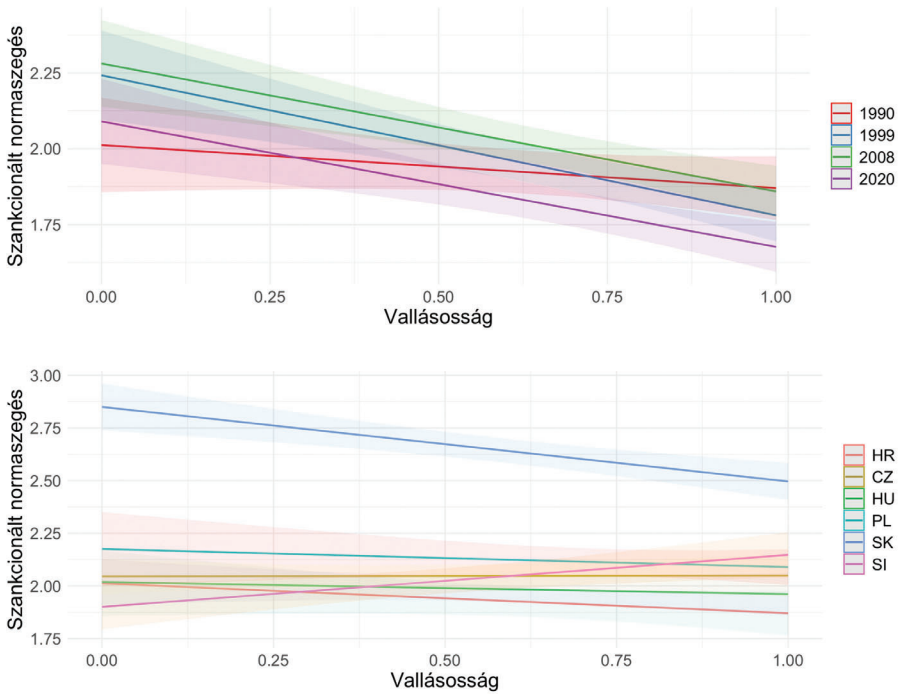
**1. táblázat. OLS regresszió a szankcionált normák megsértésére és az élet védelmére vonatkozóan az összes ország bevonásával**

	Szankcionált normaszegés		
	B	Béta	Sig
Konstans	3,25		0,00
Vallásosság	-0,30	-0,06	0,00
Nem	-0,20	-0,06	0,00
Kor	-0,18	-0,17	0,00
Iskolázottság	-0,01	-0,03	0,00
Ország			0,00
Kutatás hulláma			0,00
Kiigazított R <sup>2</sup>	0,07		

A vallásosság B értéke -0,3 volt, így az 1–10-es skálán összesen 0,3 volt a különbség nem vallásos és vallásos emberek között. Ebben a társadalmi térben a vallásos emberek csak kismértékben térnek el a szekularizált társadalom értékítéletétől, és értékeik csak kismértékben különböznek a nem vallásos emberek értékeitől. Ez megerősíti az 1. hipotézisünket, amely feltételezte, hogy a vallásos emberek értékei nem mutatnak jelentős különbséget a társadalom rendszerszerű szerveződésével kapcsolatos normák megsértése esetén. Ebben a társadalmi térben tehát érdemben nem beszélhetünk a vallásosok sajátos értékeiről, mivel a vallásos emberek normái lényegében megegyeznek a nem vallásos emberek normáival. (Az effektusméretek hasonlóak voltak, amikor a három kezdeti vallásossági változóval ismételtük meg az elemzést.)

Hangsúlyozni kell, hogy a különböző fokú vallásossággal rendelkező kelet-közép-európai országok (lásd A1. ábra a Függelékben) hasonló mintázatot mutatnak a termelés és az adminisztráció társadalmi tereiben történő szabálysértések megítélésében a vallásosság, az ország és az év közötti interakciós hatás részletes elemzése alapján (lásd az 1. ábrán az egyes országokra és évekre vonatkozó előre jelzett marginális átlagokat). Ez rávilágít arra, hogy milyen erős hatással van ez a társadalmi tér az egész régió országaira. Az is nyilvánvalóvá válik, hogy bár az országok vallásossági szintje eltérő, ebben a társadalmi térben a vallási értékek jellemzői között csak csekély eltérés figyelhető meg.

**1. ábra. A szankcionált normaszegések előre jelzett marginális átlagai különböző vallásosságú szinteken, hullámok és országok szerint**



Külön kiemelendő az, hogy a kelet-közép-európai térség eltérő vallásosságú országai egyaránt azonos mintázatot mutatnak a termeléshez és az igazgatáshoz kapcsolódó normaszegések megítélésében: a legvallásosabb lengyelek (vö. Pawlik 2017) lényegében ugyanazt a mintázatot mutatják, mint a leginkább szekularizálódott csehek vagy a vallásosság tekintetében a középmezőnyben elhelyezkedő szlovének (vö. Flere, Lavrič 2007) és a kevésbé vallásos magyarok. Gyakorlatilag igaz minden országra és az egész időszakra, hogy a vallásoságnak csekély negatív vagy akár kis pozitív hatása is van (lásd Szlovénia) az államilag szankcionált normaszegések megítélése tekintetében. Kisebb eltérés csak a szlovákok esetében tapasztalható, akiknél a frissebb EVS felvételek idején erőteljesebb az eltérés a nem vallásosok értékítéletétől. Ennek feltehetően az a magyarázata, hogy a normaszegések ösztársadalmi liberalizálódása mellett az utóbbi években a szlovákiai vallásosok jobban megőrizték a szigorúbb ítéletüket e normaszegések esetében (vö. Tižik 2017). Noha a korreláció némileg erősebb az 1990-es hullám után, összességében az rajzolódik ki, hogy a kelet-közép-európai régióban a vallásosság

jellemzően csak nagyon kevésbé formálja az emberek értékítéletét ama normaszegések kapcsán, amelyek az instrumentális racionalitás által meghatározott társadalmi területhez (a termeléshez és az igazgatáshoz) kapcsolódnak.

Egészen más képet mutat a vallásosok értékrendje ama normaszegések esetében, amelyek a magánülethez, közelebbről pedig a párkapcsolathoz, a szexualitáshoz fűződő viszonyhoz kapcsolódnak.

**2. táblázat. OLS regresszió alkalmi szex, válás és prostitúció esetében, minden országot beleértve**

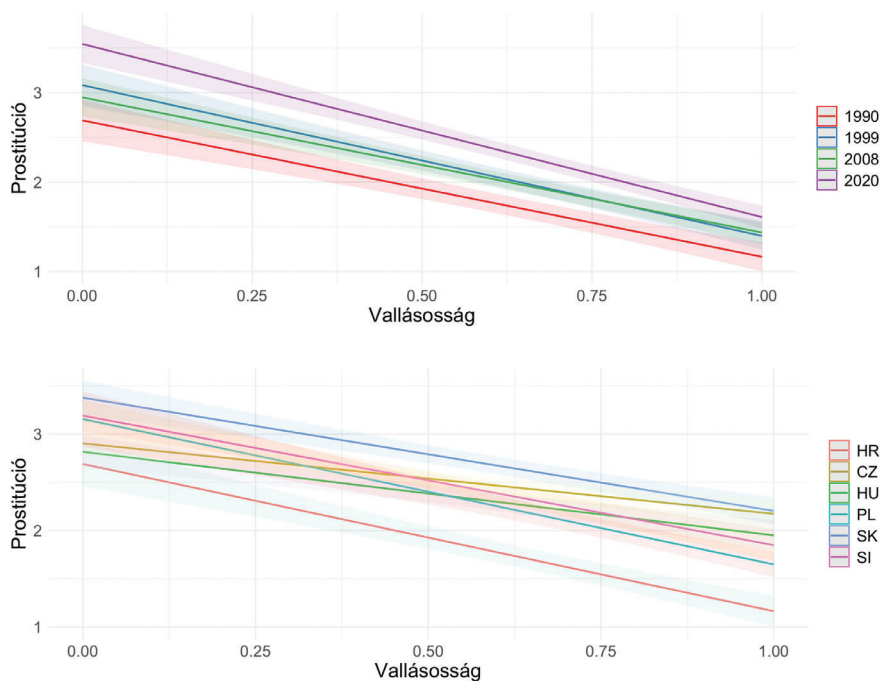
	Alkalmi szex			Válás			Prostitúció		
	B	Béta	Sig	B	Béta	Sig	B	Béta	Sig
Konstans	4,97		0,00	4,73		0,00	3,44		0,00
Vallásosság	-1,64	-0,17	0,00	-2,33	-0,23	0,00	-1,26	-0,15	0,00
Nem	-0,63	-0,11	0,00	0,34	0,06	0,00	-0,61	-0,12	0,00
Kor	-0,34	-0,19	0,00	-0,16	-0,08	0,00	-0,18	-0,12	0,00
Iskolázottság	0,04	0,07	0,00	0,06	0,09	0,00	0,03	0,06	0,00
Ország			0,00			0,00			0,00
Kutatás hulláma			0,00			0,00			0,00
Kiigazított R <sup>2</sup>	0,17	0,15	0,11						

A kutatási eredmények azt mutatják, hogy mindhárom külön vizsgált részkérdésben szigorúbban ítélik meg a vallásosok ezeket a normaszegéseket. Vagyis igazolódott a 2. hipotézisünk, hogy a vallásosok a válaszaikban elutasítóbbak lesznek a magánülethez, személyes életvilághoz kapcsolódó normaszegésekkel szemben. Ez meggyőző bizonyítékkal szolgál arra a hipotézisünkre, hogy a vallásosság mértékétől nagyrészt függetlenül az összes vizsgált országban megjelenik egy sajátos vallási norma, amely eltér a nem vallásos személyek értékítéletétől, és az életvilág társadalmi terében nyilvánul meg. Ez pedig azt mutatja, hogy a társadalmi terek hatással vannak az értékek kialakulására.

Az itt vizsgált három változó kapcsán érdekes tendencia rajzolódott ki. Miközben mindhárom kérdés (prostitúció, alkalmi szexuális kapcsolat, válás) esetében szigorúbb volt a vallásosok nézőpontja, mint a nem vallásosoké, e normaszegések közül különösen a személyes szférában sokak által megtapasztalt párkapcsolati kudarc, a válás kapcsán különböztek leginkább a vallásosok értékítéletei, míg relatíve a prostitúció megítélésében voltak kevésbé szigorúak. (Lásd a béta értékeket a 2. táblázatban.) Az elemzést megismételtük a vallásosság három kezdeti változójával. Hasonló hatásirányokat találtunk, kisebb különbségekkel

a hatásméretetek között. Az effektusméret valamivel nagyobb volt a vallásosság szintjének önértékelése esetében, mint a hit-indexnél. (Ez a tendencia hasonló volt az összes fent említett alkérdés esetében.)

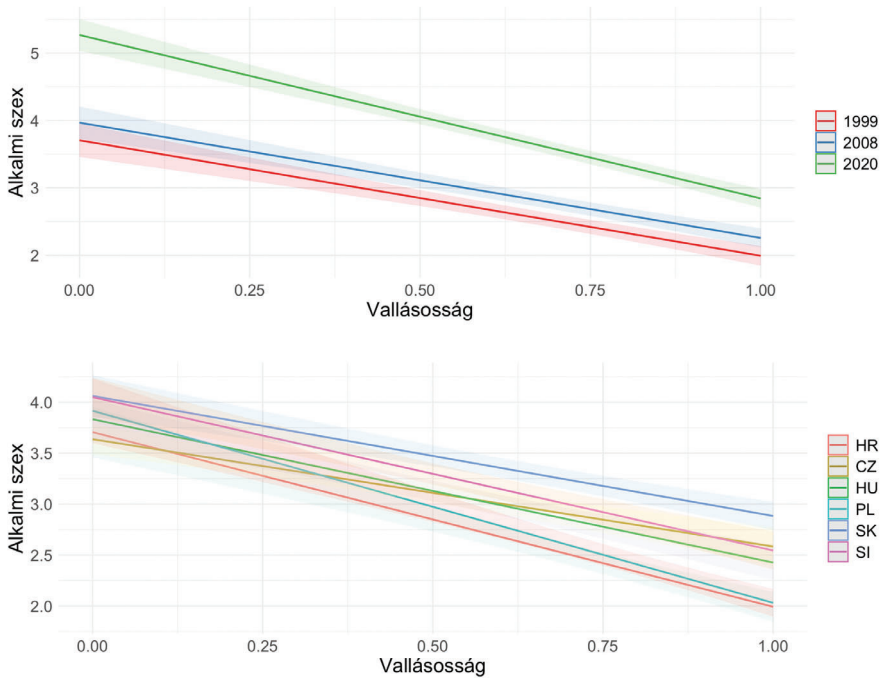
**2. ábra. A prostitúcióval kapcsolatos előre jelzett marginális átlagok hullámonként és országonként, különböző vallásossági szinteken**



A prostitúció értékelésében a vallásosok meglehetősen egységesen foglalnak állást a régió országaiban: az induló év néhány eltérő adatától eltekintve (amikor a lengyel és a magyar válaszadók ítélete még nem különbözött lényegesen a nem vallásosok felfogásától) a vizsgált három évtized időszakában egységesen szigorúbban ítélik meg ezt a típusú normaszegést, mint a termelés és igazgatás szférájához tartozókat. (Lásd erről a 2. ábrát.) A rendszerszerű szerveződés területéhez hasonlóan itt is kevés eltérés mutatkozik az egyes országok között, noha a legkevésbé vallásos csehek esetében némileg kisebb az eltérés a nem vallásosokhoz képest. A térségben azonban a vallásosok konstans módon és egységesen képviselik a nem vallásosoktól különböző értékrendjüket. (A hullámok közötti különbség kicsi volt, de az utolsó EVS-hullám esetében valamivel erősebb hatást találtunk.)

A szintén az életvilág társadalmi teréhez tartozó alkalmi szexuális kapcsolat megítélésében még határozottabban látható a vallásosok eltérő értékrendje. (Lásd a 3. ábrát.)

**3. ábra. Az alkalmi szexszel kapcsolatos átlagos marginális átlagok hullámonként és országonként, különböző vallásossági szinteken**



Az utóbbi két évtized rendelkezésre álló adatai szerint ebben a kérdésben a kelet-közép-európai térségben a prostitúciónál is erőteljesebb az eltérés a vallásos és nem vallásos válaszadók között. Az alkalmi szexuális kapcsolat ösztársadalmi megítélésének egységes és egyirányú liberalizálódása mellett (lásd erről a Függelék 3. ábráját) tehát a vallásosok őrzik e tekintetben szigorúbb, a társadalmi tradíciókat inkább kifejező ítéletüket. Itt is kiemelendő, hogy a régióbeli különböző erősségű vallásosság itt is kevés eltérést eredményez a térség országainak értékeiben. Noha a mutatóink mentén mért vallásosság tekintetében a vallásosabb országokban, Lengyelországban, Horvátországban (vö. Marinović Jerolimov, Ančić 2014; Zrinščak 2017) némileg nagyobb az eltérés a vallásosok és a nem vallásosok között, mint a kevésbé vallásos csehek vagy magyarok esetében, a hat ország adatai azonban meglepően egységesek a három EVS-mérés két évtizedes

időszakában: bár a 2020-as hullámban a korrelációk némileg erősebbek, alapvetően ugyanazt a nem vallásosoktól különböző értékrendet fejezik ki, mint ami az életvilághoz kapcsolódó egyéb normaszegések esetében is látható.

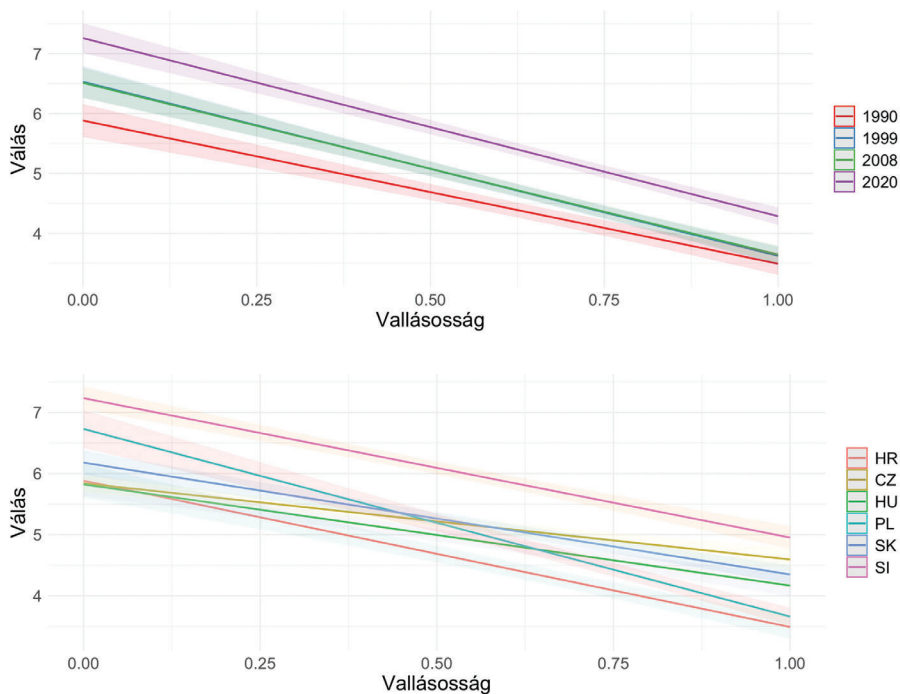
Az életvilág szférájának legszemélyesebb területéhez tartozik a párkapcsolati normaszegés, a válás. A kutatási eredmények ez a kérdés kapcsán mutatják a legnagyobb eltérést a vallásos és nem vallásos válaszadók között az összes vizsgált dimenzióban (lásd erről a 4. ábrát). A kelet-közép-európai térségben jóval szigorúbban ítélik meg a vallásosok ezt a normaszegést. A válásnak a vallásosok körében tapasztalt nagyobb elutasítása egy olyan területen mutatkozik meg, amelyet össztársadalmilag egyre kevésbé helytelenítenek az emberek. A vallásosok saját értékrendje azonban ebben, a mindennapok világának személyes vonatkozásában mutatkozik meg leginkább. Az adatok jól ábrázolják, hogy e tekintetben is egy meglehetősen konstans különbségről beszélhetünk, amely a társadalmi hagyományokra és az eseménytörténeten túlmutató mélystruktúrákra utal. A régió országainak eltérő hagyománya másrészt azt is befolyásolja, hogy a vallásos értékrend mennyire hatja át a cselekvők morális mérlegelését. Ez okozza feltehetően azt, hogy a régióban leginkább szekularizálódott Csehország (vö. Hamplová, Nespor 2009) a vallásos értékítélet tekintetében jelentősebben eltér a többi térségbeli ország jellemzőitől. Másrészt a vallási hagyomány erősebb jelenléte magyarázza, hogy a legvallásosabb Lengyelországban (vö. Ramet, Borowik 2017) tapasztalható a legnagyobb különbség a válás megítélésében a vallásos és a nem vallásos válaszadók között. Ezeket a különbségeket is figyelembe véve azonban megállapítható, hogy az általunk vizsgált országok mindegyikében az életvilág társadalmi terében mutatkoznak meg a vallásos személyek sajátos értékei.

Az életvilág társadalmi területén erőteljesebben jelen lévő vallásos értékrend sejlik fel az élet védelmével kapcsolatos normaszegések esetében is. (Lásd erről a 3. táblázatot.)

A kelet-közép-európai régióban a vallásos emberek egységesen erősebben ítélik el az abortuszt, az eutanáziát és az öngyilkosságot, mint a nem vallásos emberek. A regressziós modell alapján 2,3 pontos különbség van a két csoport között a 0–10-es skálán. Ez megerősítette a 3. hipotézist. A sajátos vallásos világkép az életvilág társadalmi területén folyamatosan jelen van a három évtizedes vizsgálati időszak alatt. (A hatásméretetek hasonlóak voltak, amikor megismételtük az elemzést a három kezdeti vallásossági változóval.)

Az országok közötti eltérések hasonlóak a magánélettel kapcsolatos kérdésekben tapasztaltakhoz (lásd 5. ábra).

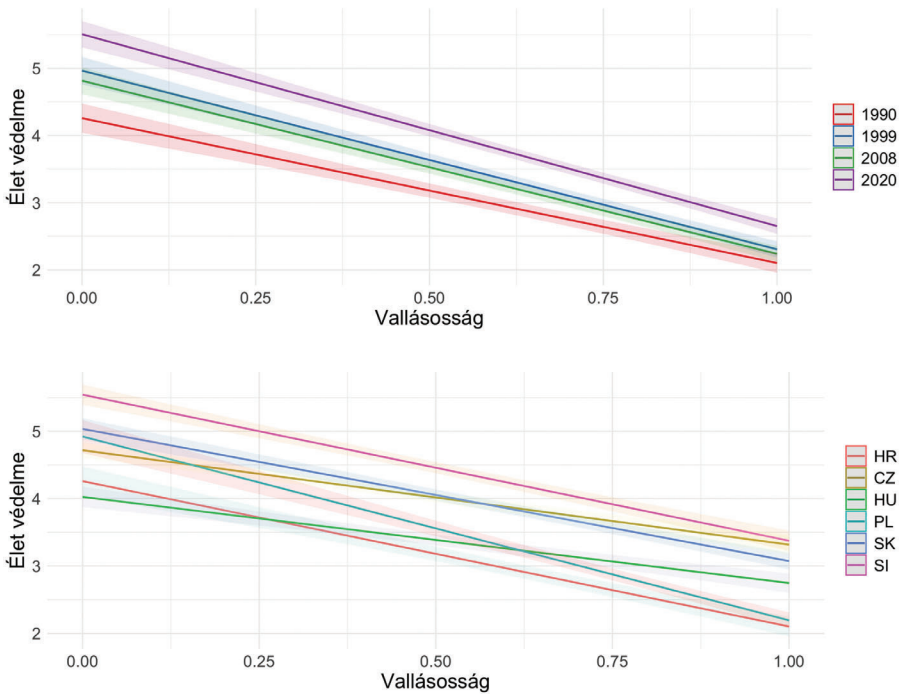
4. ábra. A vallással kapcsolatos becscült marginális átlagok hullámoként és országoként, különböző vallásossági szinteken



3. táblázat. OLS regresszió az élet védelme vonatkozásában

	B	Béta	Sig
Konstans	3,62		0,00
Vallásosság	-2,27	-0,28	0,00
Nem	0,20	0,04	0,00
Kor	-0,15	-0,10	0,00
Iskolázottság	0,05	0,09	0,00
Ország			0,00
Kutatás hulláma			0,00
Kiigazított R <sup>2</sup>	0,22		

5. ábra. Az élet védelmével kapcsolatos becsült marginális átlagok hullámoként és országoként, különböző vallásossági szinteken



Egyfelől a vallásosság mértékétől függetlenül a nem vallásosoktól különböző hasonló mintázatot mutatnak a horvát, szlovák és szlovén válaszok az egész időszakra nézve. Másfelől itt is kisebb az eltérés a leginkább szekularizálódott Csehország (és a szintén kevésbé vallásos Magyarország) esetében, míg a leginkább vallásos és legszigorúbb abortusztörvényével rendelkező Lengyelországban (vö. Czerwinski 2004) mutatkozik meg a régióban legerősebben a vallásos értékrend. Eredményeink, amelyek a normák különböző dimenzióit vizsgálták, szintén bizonyították, hogy a vallás hatása a normákra viszonylag magas következetességgel mutatkozik meg az elemzett időszakban. Ennek ellenére megfigyeltünk egy eltérést az 1990-es és a későbbi hullámok között. A politikai, társadalmi átmenet időszakában a vallásosság hatása a különböző normák megsértésére enyhébb volt, mint a későbbi időszakban, de a későbbi hullámok között nem találtunk eltéréseket. Ez megerősítette 4. hipotézisünket, amely nem várt nagy változást az elmúlt harminc évben a vallás szerepére ható ellentétes és így egymást kioltó tendenciák miatt. Úgy tűnik, hogy a nyugati társadalmak szekularizációs és a vallásosság immár a

nyilvánosságban is képviselt jelenlétének együttes hatása nem hozott nagy átrendeződést a vallásnak az értékekre gyakorolt szerepére.

A vizsgált időszakban tehát kettős tendenciát láthatunk. Egyrészt az életvilághoz kapcsolódó értékek liberalizálódása jellemző a térségben, másfelől a megélt vallásosság konstans módon őrzi pozícióját. Kutatásunk ekképpen arra is felhívja a figyelmet, hogy ez a két társadalmi jelenség a vallásosoknak a nem vallásosokétól változatlanul különböző értékrendjében kapcsolódik össze. Ennek oka az, hogy a kelet-közép-európai térségben a vallásosok értékrendje a nem vallásosokhoz hasonlóan liberalizálódik. Vagyis az értékrendjükben is megjelenik az a hatás, amely a „modern morális rendnek” (Taylor 2007) megfelelően elfogadóbb értékrendet alakít ki az életvilághoz kapcsolódó normaszegések esetében. Másrészt az értékrendbeli liberalizálódás nem oldja fel a vallásosoknak a nem vallásosokétól különböző, náluk szigorúbb értékrendjét. Ez magyarázza azt, hogy a kelet-közép-európai térségben a változatlan erősségű megélt vallásossághoz a nem vallásosokétól konstans módon eltérő értékrend kapcsolódik. Ez tehát olyan mélystrukturális jegyet mutat, amely a vallásosság változatlanul jelen lévő és a nem vallásosokétól változatlan erősséggel eltérő értékrendjét fejezi ki. Ennek legfőbb sajátossága pedig az, hogy a vallásos értékrend a társadalom nagy területei közül az életvilág szférájában mutatkozik meg.

Utolsó hipotézisünk a különböző országok közötti eltérésekkel foglalkozott. Az általános tendenciák az összes vizsgált dimenzióban meglehetősen hasonlóak voltak. A vallásosság hatása a különböző normákra gyengébb volt a kevésbé vallásos országokban, mint Csehországban és Magyarországon, valamint egyes esetekben Szlovéniában, és robusztusabb volt a vallásosabb országokban, különösen Lengyelországban és Horvátországban. Ezek a tendenciák kifejezetten megerősítik az 5.b hipotézist a magánéletre és a személyes életre, valamint az élet tisztelőben tartására vonatkozó normák esetében. Kisebbségi, de még mindig mérhető eltéréseket találtunk a társadalom rendszerszerű szerveződése, a termelésre és az adminisztráció társadalmi területére vonatkozó normák esetében.

### *3.1.7. A kelet-közép-európai vallásos életvilág – konklúzió*

A térség vallásosainak értékrendje tehát egy változó értékstruktúrájú társadalomban stabilan elkülönül a nem vallásosokétól. Ennek a vallásoságnak a legfőbb jegye, hogy az nem egyformán jelenik meg a társadalom különböző tereiben. Vizsgálatunk igazolta, hogy a termelés és az igazgatás szférájában, a társadalom rendszerszerű szerveződésében a vallásosok lényegében nem rendelkeznek különböző értékrenddel, hanem többnyire lekövetik a nem vallásosok felfogását. Ebben egy kettős folyamatnak, a nyugati instrumentális racionalitás és a szocialista múlt

deszakralizáló jegyének hatását érzékeltük. A társadalmi javak termelésének és újraelosztásának szférája tehát olyan mértékben szekularizálódott, hogy a zsidó-keresztény vallási hagyományban egykor nagy súlyú (mindenekelőtt a „ne loj!” parancsában megjelenő) érték tekintetében alig rendelkeznek a vallásosok a többiekétől különböző szemlélettel.

Ennek oka feltehetően abban keresendő, hogy a bürokratikus racionalitás mélyen átszövi ezeknek a társadalmi területeknek a világát (Lefebvre 1991: 258–260), és háttérbe szorítja a transzcendenshez kapcsolódó értékek megmutatkozását. Ez megerősíti a hipotézisünket, miszerint a társadalmi terek alapvető szerepet játszanak az értékek megjelenítésében, így jelentős hatással vannak arra is, hogy a sajátos vallási értékek megjelenése hol valószínűbb. Kutatásunk empirikusan igazolta a társadalmi terek hatását a vallási értékek megjelenésére kvantitatív adatbázis-elemzés révén. Az elemzés egy másik újdonsága, hogy a társadalmi terek hatása hasonló a többé-kevésbé azonos társadalmi múlttal rendelkező országokban, és hogy a vallásosság mértékének eltérései csak kisebb hatással vannak. Kutatásunk ennek kapcsán arra mutatott rá, hogy ezt az egész térségben jelen lévő és az egész vizsgált korszakon átívelő jegyet nem befolyásolja lényegileg az egyes országok vallásosságának eltérő mértéke. Az újabb kutatásokkal megegyezően a társadalom rendszerszerű szerveződéséhez kapcsolódó értékek tekintetében tehát a sajátos vallásos értékrend marginálissá válását vagy egyenesen megszűnését érzékeljük a kelet-közép-európai régióban.

Másfelől vizsgálódásainkból az is kiderült, hogy a vallásos értékrend e sajátossága nem magának a több dimenzióan keresztül definiált vallásosságnak a háttérbe szorulását jelenti – az országok közötti különbségek (vö. Polak, Rosta 2016) ellenére sem. Ennek a vallásosságnak a legfőbb sajátossága az, hogy a nem vallásosoktól különböző értékrendje az életvilág területéhez kapcsolható értékekben jelenik meg. A termelés és igazgatás szférájától különböző társadalmi terület, az életvilág a sajátos vallásos értékrend megmutatkozásának a szférája. Ez foglalja magába a személyesség, az intimitás területét, valamint a világ és embertársaink szubjektív értelmezésének a lehetőségét. A vallásnak ezeken a területeken tapasztalt nagyobb szerepét a különböző társadalmi terekkel is összefüggésbe hoztuk. A cselekvők ugyanis ebben a viszonyrendszerben maguk is képesek aktívan alakítani a térvizonyokat, s ez akár arra is lehetőséget kínál, hogy a különböző rendszereknek alávetett mindennapi cselekvők az elvárttal szemben is új értelmezésekkel álljanak elő (de Certeau 2010; de Certeau, Giard, Mayol 1998; Shields 2013). Az életvilágnak a rendszertől elkülönülő szférája kínál lehetőséget a vallásos élmény és értékrend kibontakozására. A korábbi cselekvések eredményeként ez a társadalmi tér teszi lehetővé, hogy a rendszertől különböző cselekvéstípusokat erősítsen meg és ösztönözzön (Lefebvre 1991; Löw 2001; Knoblauch, Löw 2017). A vallásosság hatása az életvilág normáira az elemzett országokban

valamelyest eltérő volt; jelentősebb hatást találtunk a vallásosabb országok esetében, míg gyengébbet a szekularizáltabb országokban. Ez egyértelmű jele annak, hogy nemcsak az egyéni vallásosság, hanem a nemzeti kontextus is fontos. A szekularizáltabb országokban a vallás szerepe csökkent a normák és értékek meghatározásában.

A kutatási eredményekből az világlott ki, hogy a sajátos vallásos értékrend megjelenése szempontjából a személyes térnek van döntő szerepe. Minél távolabb vagyunk ettől a személyességtől (pl. a termelés és az igazgatás szférájában), annál kisebb az eltérés a nem vallásos értékrendtől. A vallásos értékrendnek tehát van egy belső és személyes élményekre fókuszáltsága, ami párhuzamba állítható a vallásnak az utóbbi évtizedekben egész Európában tapasztalt spiritualizálódásával (Davie 1994, 2005, 2006; Lyon 2000; Heelas, Woodhead 2005; Houtman, Aupers 2007; McGuire 2002, 2008, 2016; Storm 2009, 2016; Cortois, Aupers, Houtman 2018). Az én teljességére törekvés, a személyes kozmológia megnövekedett szerepe is magyarázza, hogy a vallásos értékrend nem a termelés, hanem az intimitás és az élet védelme vonatkozásában tud megmutatkozni. Kutatásunk azt igazolta, hogy a kelet-közép-európai régióban a párkapcsolati, intimszférához kapcsolódó értékekben, illetve az élet szentségéhez kapcsolódó normaszegések (eutanázia, abortusz, öngyilkosság) kérdésében jelent meg a vallásosok sajátos értékrendje. Ennek a vallásosságnak az erejét mutatja, hogy Európa más térségeinek tendenciájával szemben (Storm 2016) itt nem csökken a vallásosság és a fenti értékek közötti összefüggés.

Az életvilág a sajátos vallási értékek kifejeződésének társadalmi tere. Ez tükröződik abban is, hogy az összes vizsgált tényező közül a vallási rendelkezik a legnagyobb magyarázó erővel a társadalmi életvilághoz kapcsolódó normákat sértő eseteknél: a vallásosság erősebben korrelál, mint a nem, az életkor és az oktatás (lásd az 1–3. táblázatokat). Mindez a vallásos életvilág erejét mutatja, amely értékeit még változó társadalmi körülmények között is megőrzi. Az elemzések arra is rámutattak, hogy a szekularizációs folyamat különböző hatást gyakorolt arra, hogy az egyes társadalmi terekben milyen lehetőségei vannak a sajátos vallásos értékek kifejeződésének. Láttuk, hogy a modern racionalitás által uralt társadalmi tér kevés lehetőséget biztosított ezeknek a sajátos értékeknek, míg a sokkal tradicionálisabb társadalmi tér, az életvilág szférája (vö. Wilson „morális közösség” fogalmát) több lehetőséget kínált ezek kibontakozására. Ez ismét a társadalmi tér szerepére utal a vallási értékek vonatkozásában.

A régió vallásosságának jegyeit differenciáltabban megrajzolhatja, ha az életvilághoz kapcsolódó értékek szerepét részletesebben is megvizsgáljuk. Kutatásunk azt mutatta, hogy a vallásos értékrend két fő sajátossággal rendelkezik. Egyrészt a nem vallásosoktól különböző értékrend elsősorban azokon a területeken mutatkozik meg, amelyek közvetlenül érintik a vallásosok személyes szféráját, ami

erőteljesebb személyes involválódást, érzelmi elköteleződést jelent. Ez magyarázza, hogy a vallásosok markánsan különböző értékrendje nem feltétlenül a zsidó-keresztény hagyományban mélyen vagy szigorúbban elítélt cselekmények (prostitúció, alkalmi szexuális kapcsolat) vonatkozásában jelenik meg, hanem ott, ahol a normaszegés a vallásos ember személyes körét, párkapcsolatát érintette. Ez a vallásos értékrend fejeződött ki a válás legerőteljesebb elutasításában.

A kelet-közép-európai térség vallásos életvilágának másik fő jegye az, hogy a vallási tradícióban elítélt, szexuális magatartással kapcsolatos normaszegéseknél (prostitúció, alkalmi szexuális kapcsolat) sokkal érzékenyebb azokra a normaszegésekre, amelyek az élet szentségével kapcsolatosak. Ebből az összefüggésből az látszódik, hogy a vallásos nézőpont nem feltétlenül a társadalomban jobban elutasított értékrendben mutatkozik meg. (A prostitúció osztársadalmi elutasítása jelentősen nagyobb, mint az élet védelme alá sorolt normaszegéseké.) Kutatási eredményeink arra utalnak, hogy a térségben tapasztalható vallásosság nem jelenti azt, hogy a vallásos személyek az életvilághoz sorolható normaszegések esetében az osztársadalmilag szigorúbban megítélt normaszegéseknél általában szigorúbban ítélnének, és megengedőbbek lennének a kevésbé elítélt normaszegésekkel szemben. (Ennél a fajta tradicionalizmusnál a társadalomban jobban elutasított prostitúció esetén lett volna a legerőteljesebb eltérés a vallásos és a nem vallásos személyek között, és a legkisebb eltérést a válás kapcsán kellett volna tapasztalnunk.) Ehelyett egy olyan értékrend bontakozik ki, amely a hagyományos vallásos kozmológiát úgy jeleníti meg, hogy közben reflektál a modernitás megváltozott viszonyrendszerére is. A kutatási eredmények arra utalnak, hogy az életvilág egyes területein a nem vallásosoknál jóval szigorúbb értékelések a modern morális rendtől különböző kozmológiát fejezik ki.

Ez a vallásos nézőpont megőrzi azt a zsidó-keresztény hagyományban jelen lévő beállítódást, amely az élet kérdéséről szóló döntés lehetőségét kevésbé bízta az emberre, és jobban a transzcendenshez utalja. E felfogás szerint az élet elvétele nem lehet személyes döntésünk, és az nem illeszkedhet ahhoz a modern morális rendhez, amely e tekintetben egyre megengedőbb és az individuum személyes szabadságát hangsúlyozó beállítódást preferál. Kutatási eredményeink arra utalnak, hogy a vallásos kozmológia talaján állók nem törekednek e vonatkozásban konszenzusra a többi társadalmi cselekvővel, hanem világlátásuknak megfelelően (és a „ne ölj!” parancsolathoz illeszkedő módon) határozottabban eltérnek a szekuláris nyilvánosság által sugallt értékrendtől. Vagyis kevésbé érvényesít költségnyereség típusú gondolkodást (Storm 2016). Ez eredményezi azt, hogy a kelet-közép-európai térségben az élet védelmével kapcsolatos normaszegések esetében a vallásosok a nem vallásosoktól markánsabban különböző nézőpontot foglalnak el. (Ez az összefüggés ismét azt mutatja, hogy az életvilág társadalmi tere nyit lehetőséget a sajátos vallási értékek kifejezésére.)

Ez a modernitás talaján is megjelenő vallásos kozmológia másfelől azt is megmagyarázza, hogy más, az életvilághoz sorolható normaszegések esetében miért nem olyan szigorú a vallásosok ítélete, és miért nem mutat olyan nagy eltérést a nem vallásosokétól, mint az élet védelméhez sorolt normaszegések esetében. Ez a vallásos kozmológia ugyanis a végső, az életet érintő nagy döntések esetében az ember felett lévő és azt döntéseiben korlátozó transzcendenst tételezi. Ez a hierarchikus kozmológia magyarázza az élet védelme tekintetében tapasztalt nagy eltéréseket a vallásos és nem vallásos válaszadók között. Ez a kozmológia az élet kérdésének középpontba állításával másrészt nagyban relativizálja is azoknak a normaszegéseknek a súlyát, amely nem közvetlenül kapcsolódnak a lét–nemlét kérdéseihez. Megközelítésünk szerint ebből következik az, hogy a vallásosok kevésbé foglalnak el markáns véleményt azokkal a szexuális normaszegésekkel kapcsolatban, amelyeknek nincs közvetlen hatása az életre. Ezekkel kapcsolatban is megőrződik ugyan a vallásosok szigorúbb ítélete, de ez nem összemérhető azokkal a normaszegésekkel, amelyek a személyes életvilághoz (pl. válás) vagy lét és nemlét vallásos kozmológiában nagyobb szerepet játszó kérdéseihez (eutanázia, abortusz, öngyilkosság) kapcsolódnak.

A fenti megállapításokból az is következik, hogy a kelet-közép-európai térség vallásossága nem értelmezhető a vallásosságot a tradicionalizmushoz kapcsoló értelmezési keretek mentén. A régió vallásos életvilága olyan jegyekkel rendelkezik, amelyben egyaránt jelen vannak a zsidó-keresztény hagyománynak megfelelő szigorúbb értékítéletek és a személyességre fókuszáló vallásosság, amely határozottan a modern fejlődés eredménye (Voas 2009; Halman, Arts 2010). Ez formálja azt az értékrendet, amely már nem követi le szigorúan a felekezeti vallásosság hitelveit, hanem a jelenségeket a személyes kozmológiája mentén is értelmezi. Ez jelenik meg a személyes mentálhigiénára fókuszáló sajátos értékelésben, amely leginkább a vallásos életvilág viszonyaiban tud megmutatkozni. Így kutatásunk egyik eredménye az volt, hogy empirikusan igazolni tudtuk, hogy a sajátos vallási értékek megjelenése a modern szekuláris társadalomban a társadalmi terekkel is összefüggésbe hozható. Egy olyan vallási kozmológia és értékrendszer, amely eltér a nem vallásosokétól, az életvilágnak abban a társadalmi terében érvényesülhet, ahol a modern racionalitás hatalma kevésbé tud teret nyerni.

### 3.1.8. *Diszkusszió*

Elemzésünk az első kísérlet arra, hogy hosszabb időszakon keresztül és egy teljes régióra kiterjedően vizsgáljuk a társadalmi tér hatását a sajátos vallási értékekre. Véleményünk szerint a kutatási eredmények meggyőző bizonyítékot nyújtanak arra, hogy a társadalmi terek hatással vannak a normákhoz fűződő viszonyra.

Másrészt a társadalmi terek szerepére új nézőpontból fókuszáló kutatásunk eredményei további kutatási kérdéseket és irányokat nyithatnak meg. A szekularizációs folyamat jegyei alapján feltételezhető, hogy a társadalmi terek hatása a sajátos vallási értékekre más régiókban is megfigyelhető. Ezen keresztül megvizsgálható lenne, hogy más európai régiók társadalmi terei mennyiben kínálnak hasonló vagy eltérő lehetőségeket a sajátos vallási értékek megjelenésére. Ez olyan további kvantitatív kutatások elvégzésére is inspirálhat, amelyek a vizsgálat körét más történeti régiókra is kiterjesztik.

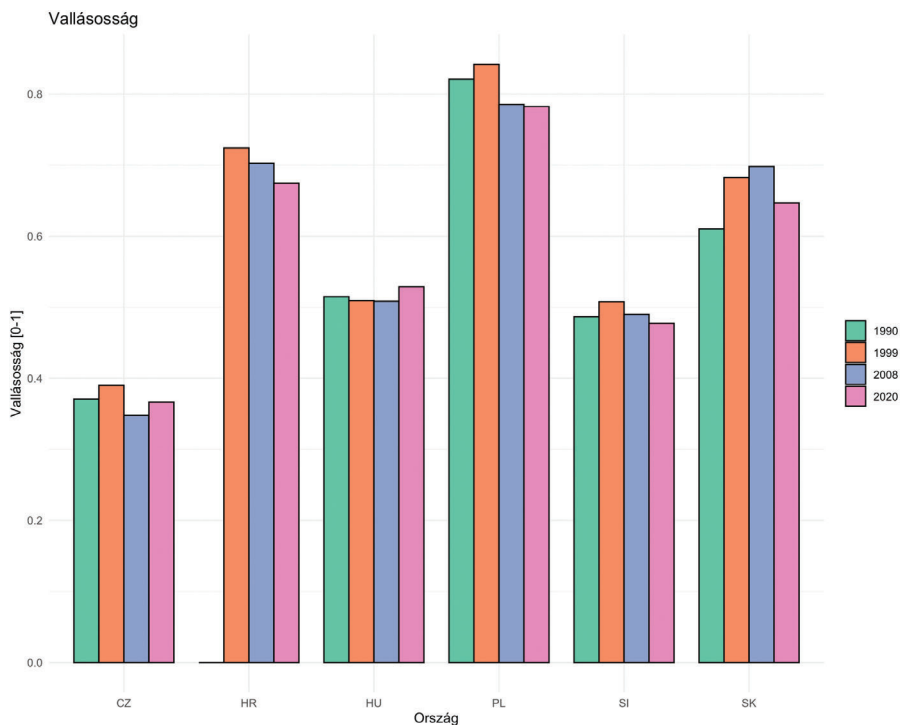
Ezenkívül kutatásunk rámutatott arra, hogy az életvilág az, amely szélesebb teret biztosít a vallásos értékek megjelenéséhez. A mindennapi élet személyes világa az a társadalmi tér, amely távolabb van a szekuláris közélet hatókörétől, és ahol a vallási kozmológiát kifejező értékrendszer megjelenik. Az utóbbi évtizedek kutatásai (Heelas, Woodhead 2005) azt is kimutatták, hogy a „spirituális forradalom” fő társadalmi tere is kapcsolódik az életvilág társadalmi teréhez. A vallásosság ezen aspektusának részletesebb feltérképezéséhez azonban elsősorban kvalitatív kutatásra van szükség, amely képes részletesebb elemzésekkel feltárni a vallásos értékrendszer jegyeit terepkutatás, mélyinterjúk és fókuszcsoportos elemzések bevonásával (vö. Halman, Gelissen 2019). Ezek az elemzések hozzájárulhatnak az elméleti bevezetőben említett taktikai vallásosság jellemzőinek megragadásához is, immár a tér szociológiájának belátásaival kiegészítve. Ez választ adhat arra a kérdésre is, hogy a vallásos egyének miként alakítanak ki mindennapi gyakorlatokat a szekuláris dominanciával szemben saját értékeik megőrzésére. Bízunk benne, hogy a társadalmi terek hatását a sajátos vallási értékek megjelenésére vizsgáló elemzésünk további kutatások számára fog lendületet adni, és hozzájárul ahhoz, hogy nagyobb figyelem irányuljon a társadalmi terek szerepére a vallás szociológiai elemzésében.

## 3.1.9. Függelék

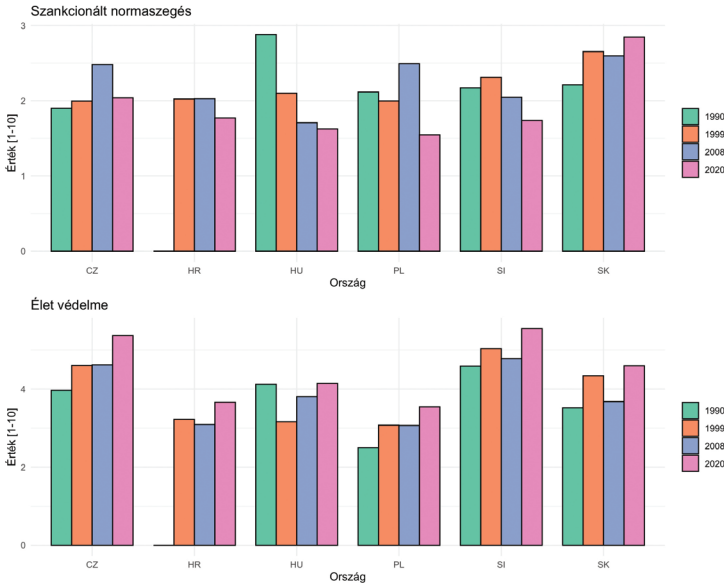
4. táblázat. Indexek Cronbach-alfa értékei

		Cseh-ország	Horvát-ország	Magyar-ország	Lengyel-ország	Szlovénia	Szlovákia
Szankcionált norma	1990	0,56		0,89	0,42	0,57	0,58
	1999	0,69	0,70	0,74	0,53	0,65	0,66
	2008	0,83	0,69	0,79	0,82	0,62	0,79
	2020	0,77	0,68	0,70	0,70	0,66	0,84
Az élet védelme	1990	0,60		0,58	0,66	0,62	0,65
	1999	0,64	0,65	0,53	0,75	0,67	0,75
	2008	0,72	0,67	0,59	0,78	0,69	0,77
	2020	0,72	0,69	0,66	0,78	0,68	0,83

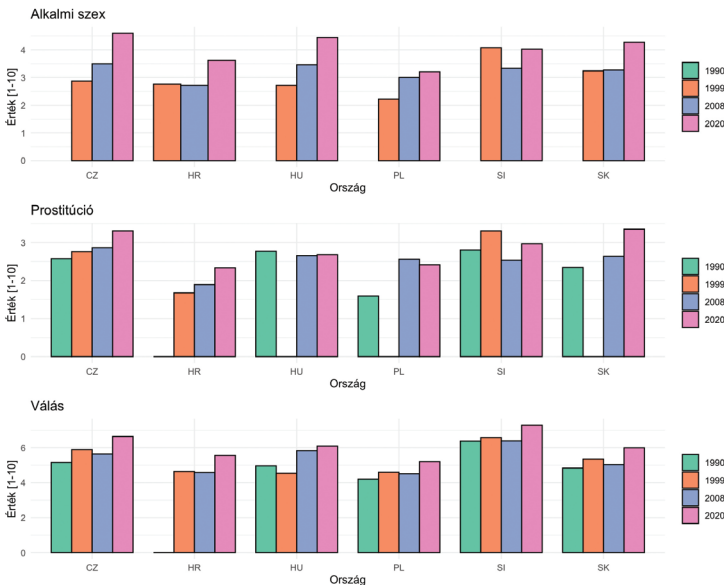
6. ábra. A vallási index a vizsgált országokban (EVS)



**7. ábra. A szankcionált normaszegések és az élet védelme indexek a vizsgált országokban (EVS)**



**8. ábra. Az alkalmi szex, a prostitúció és a válás értékei a vizsgált országokban (EVS)**



## 3.2. Változó identitások A vallásosság és a politikai diskurzus szerepe a meleg emberek megítélésében Kelet-Közép-Európában

### 3.2.1. *A meleg személyek észlelésének eltérő társadalmi mintázatai*

A homoszexualitással kapcsolatos társadalmi percepciók jelentős mértékben térnek Európa nyugati és keleti része között. A kontinens gazdagabb, fejlettebb régióiban – ahol a posztmaterialis értékek, a nemi egyenlőség előmozdítása és az egyéni választás normái nagyobb teret nyertek – az elmúlt évtizedek egyik legmarkánsabb értékváltozása a meleg emberek egyre szélesebb társadalmi elfogadottsága volt. Ezzel szemben a keleti régiót – ideértve Oroszországot és a volt Szovjetunió európai tagállamait – továbbra is a melegekkel szembeni erőteljes elutasítás jellemzi (Halman, Ingen 2015; Jäckle, Wenzelburger 2015; Takács, Szalma 2020).

A kelet-közép-európai (a továbbiakban: KKE) régió, amely a volt keleti blokk és Varsói Szerződés egykori kommunista államait foglalja magában, a melegekkel kapcsolatos attitűdök tekintetében köztes pozíciót foglal el Európa nyugati és keleti része között. Ennek hátterében az áll, hogy e régió társadalomtörténetét és értékrendjét egyaránt alakították a nyugati és keleti minták. Másfelől a kommunista rendszer bukása óta független KKE-térség mindig is sajátos, önálló jegyeket mutatott. Az utóbbi évek egyik jelentős változása, hogy a rendszerváltást követően tapasztalt erőteljes nyugati orientáció mára már nem tekinthető magától értetődőnek. A rendszerváltás idejének lelkes és erős nyugati orientációja az utóbbi évtizedekben megkérdőjeleződött, és ez az azonosulás szándéka helyett azokat a hangokat erősítette fel, amelyek a különbségeket és ezáltal a térség sajátos fejlődése melletti érvek erősödését eredményezték. Ez a diskurzus már nem a Nyugattal meglévő hasonlóságokra, hanem éppen ellenkezőleg, a kulturális, történelmi és gazdasági különbségekre összpontosított.

A régióban új identitáspolitikai irány kezd kibontakozni (Enyedi 2020). Ez a változás abban is tetten érhető, hogy egyre nagyobb hangsúly helyeződik a nemzeti függetlenségre, valamint a kelet-közép-európai országok Európai Unión belüli sajátos pozíciójára. A saját identitás keresésének részeként felerősödtek a melegek társadalmi megítéléséről szóló viták a térségben (Ayoub 2016; Ayoub, Chetaille 2017). A Pride-felvonulások és az azonos neműek általi örökbefogadás kapcsán felerősödő társadalmi vita a kelet-közép-európai régióban tehát egyre hangsúlyosabban jelenik meg a közéletben. A homoszexualitás tematizálása mindinkább központi szerepet tölt be a nyilvános diskurzusban, és olyan értelmezési keretté válik, amelyen keresztül az egyének és a politikai közösségek saját értékrendszerüket határozzák meg (Sremac és Ganzevoort 2015; Ayoub 2014, 2016; Mole 2016; Renkin, Kościańska 2016; Hall 2017; Kazharski 2019; Kurimay 2021). Ebben az összefüggésben a meleg személyekkel szembeni attitűdök a régió

identitáskeresésének egyik – bár nem kizárólagos – csomópontját képezik, különösen azokban az országokban, ahol a vallás mélyen beágyazódik a nemzeti hagyományokba, és ahol az LMBTQ-jogokat többen a nemzeti érdekekre leselkedő fenyegetésként érzékelik (Stychin 1998; Binnie 2004; Bob 2012; Ayoub 2014, 2016; O'Dwyer 2018).

A kutatás a fentiekkel összefüggésben két, egymással szorosan összefüggő kérdéskörré fókuszál. Egyrészt az a célja, hogy nyomon kövesse a meleg társadalmi megítélésének változásait a vizsgált régióban. Másrészt a vallásosság szerepét értelmezi ezeknek az attitűdöknek az alakításában – különös tekintettel arra, hogy a vallásosság hagyományosan negatívan befolyásolja a meleg emberekkel szembeni hozzáállást. A fejezet különösen arra keresi a választ, hogy a vallásos identitásmintázatok miként hatnak a meleg elfogadására. Másfelől azt kutatja, hogy a meleggel kapcsolatos attitűdöket milyen mértékben formálja a politikai környezet és a nyilvános diskurzus változása. A homonegatív attitűdök (vö. Berg és mások 2015) és a vallás szerepének elemzésével a kutatás célja, hogy komplex összefüggéseket tárjon fel, és új megvilágításba helyezze a vallás véleményformáló erejét a meleggel kapcsolatban.

A fentiek fényében a fejezet azt vizsgálja, hogyan változott meg a meleg megítélése a régió értékrendszerében hosszabb időtávlatban, a kommunizmus bukásától napjainkig. Ezzel párhuzamosan arra is választ keres, hogy a homoszexualitásnak a nyilvános diskurzusba való bekerülése milyen hatást gyakorolt az elfogadás vagy elutasítás általános és egyéni szintjeire. E kérdések szorosan kapcsolódnak a vallásosság szerepének elemzéséhez. A vizsgálat arra is kiterjed, hogy a korábbi kutatások (Adamczyk, Pitt 2009; Adamczyk 2017; Jäckle, Wenzelburger 2015; Piumatti 2017; Janssen, Scheepers 2019) szerint a vallásosság – amely fontos tényezője a meleggel szembeni negatív attitűdöknek – miként alakítja az egyének viszonyát a meleg emberekhez.

A meleg emberek megítélése a társadalmi távolság, valamint a normaszegéssel szembeni attitűdök vizsgálatán keresztül értelmezhető. Ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy feltárjuk a melegekről alkotott általános vélemények, az egyéni percepciók és a vallásosság közötti összefüggéseket. Elemzésünk során arra a kérdésre keressük a választ, hogy a vallásosság milyen módon és mértékben befolyásolja a meleg elfogadását vagy elutasítását a régió országaiban. A korábbi vizsgálatokhoz (pl. Finke, Adamczyk 2008) hasonlóan abból indultunk ki, hogy a normaszegések különböző dimenziói megmutatják a vallásos világlátás jellemző jegyeit. Másfelől a vizsgálatunk annak megállapítására is törekszik, hogy a vallásosság a homoszexualitás vagy a meleg személyek vonatkozásában rendelkezik-e inkább strukturáló erővel (Doebler 2015a, 2015b). Ezen túl a kutatásunk arra is fókuszál, hogy a homoszexualitás kérdésének megerősödése a közéleti diskurzusban miképpen formálja a vallásosoknak a meleghez fűződő viszonyát. Mindezek

keresztül pedig arra törekszünk, hogy az új elemzési szempontok bevonásával a kelet-közép-európai térség vallásossága állandó és változó jegyeinek megragadásán túl az identifikáció hatását is elemezni tudjuk: a homoszexualitás kérdésének megjelenése a közéleti diskurzusban hogyan rajzolja át az önazonosságát kereső vallásos személyeknek a melegekhez fűződő viszonyát.

A KKE régióbeli vallásosság és a homoszexualitás megítélésének kapcsolatát vizsgáló elemzésünkbe azokat az országokat vontuk be, amelyek a különbözőképpen definiált térség (Halecki 1952; Wolff 1994; Berend 1995; Giordano 2003; Bremer 2008; Schultz 2011) magterületéhez tartoznak. Ezt a választást az magyarázza, hogy az egyéni jegyeken túl (amelyekre a részelemzésekben térünk ki), többé-kevésbé hasonló társadalomfejlődéssel rendelkező országok adatait és változásait vessük össze. A kutatásban szereplő Lengyelország, Csehország, Szlovákia, Magyarország, Szlovénia és Horvátország egyaránt Európa köztes régiójához tartozik. Egyaránt jellemző rájuk, hogy ezekben az országokban a középkori társadalomfejlődés alakította ki a rendi tagozódást (vö. Szűcs 1985; Maczak és mások 1985), és ebben a régióban a modernitás hajnalán a Nyugatról jövő hatásra némi megkésettiséggel és más szerkezeti jegyekkel reagált (vö. Gerschenkron 1962; Berend 1996; Janos 2000). Ugyanakkor e fejlődési periódus rövidebb volt, és gyakran megszakították katonai-politikai struktúrák, valamint uralkodói hatalomgyakorlás (Szűcs 1985). Ez magyarázhatja, hogy a modernitás hajnalán ez a régió lassabban integrálta a Nyugat felől érkező új eszméket és strukturális változásokat (Berend 1996; Janos 2000). További közös vonás, hogy a polgári társadalom fokozatos fejlődését negyvenéves kommunista uralom szakította meg, és mind a hat ország csatlakozott az Európai Unióhoz. Végül, a kereszténység uralkodó formája e térségben nyugati típusú – elsősorban római katolikus, kisebb részben protestáns és ortodox befolyással. (A Cseh Köztársaság szintén a nyugati kereszténység hatása alatt áll, ugyanakkor itt a legnagyobb felekezet, a római katolikusok számát meghaladja a nem vallásos személyek száma.)

**5. táblázat. Vallási felekezetek a vizsgált országokban (Forrás: EVS 2017)**

	CZ	HR	HU	PL	SI	SK
Római katolikus	20,40%	77,40%	34,40%	88,70%	56,50%	63,40%
Protestáns	1,70%	0,30%	10,40%	0,60%	0,30%	10,00%
Ortodox	0,80%	0,70%	0,30%	1,10%	2,50%	0,50%
Más vallású	2,20%	0,80%	0,60%	0,60%	3,60%	0,40%
Egyik felekezethez sem tartozik	74,90%	20,80%	54,30%	9,00%	37,10%	25,70%

A kommunizmus bukása óta eltelt időszak vizsgálata mindenekelőtt arra kínál lehetőséget, hogy a változás tendenciáit is nyomon kövessük. Az egykor monolit tömbként létező, az egypártrendszer jellemezte térség felszabadulása nagyobb teret ad a vélemények sokféleségének és az értékek pluralitásának is. A vizsgált témánkra fókuszálva, az elmúlt évtizedek egyik legjelentősebb változása a homoszexuális személyekkel szembeni jogi diszkrimináció felszámolása volt, amely a kommunista korszakban még fennállt. Emellett a vizsgált országok többségében – bár nem minden esetben – jogilag is elismerik az azonos neműek élettársi kapcsolatát (Takács 2015).

Ugyanakkor az LMBT-jogok érvényesülésében továbbra is jelentős eltérések figyelhetők meg az egyes országok között. Lengyelországban érvényesülnek a legsúlyosabb korlátozások: sem a házassági egyenlőség, sem az LMBT-szervezetek nyilvános működésének szabadsága nem valósul meg teljes körűen (Ayoub 2016). Ezzel szemben Horvátország és Szlovénia mutatják a legliberálisabb hozzáállást e jogok terén; ezekben az országokban a gyűlöletbeszéd elleni törvények bevezetése javította a meleg jogi és politikai helyzetét (lásd <https://www.ilga-europe.org/files/uploads/2022/04/Rainbow-Europe-Map-2021.pdf>). A Cseh Köztársaság, Szlovákia és Magyarország e két végpont között helyezkedik el, azonban a régió összességében – eltérő társadalmi hagyományai és a rendszerváltásokat követő demokratikus deficitje miatt – továbbra is erőteljes homonegatív attitűdöket mutat (Štulhofer, Rimac 2009; Ayoub 2016; Takács, Szalma 2020).

A rendszerváltásokat követően, válaszul a szocializmus kudarcaira – amelyek a nyolcvanas évek végére váltak egyértelművé –, a régió országai fokozottan igyekeztek igazodni Nyugat-Európához. Ez a törekvés mind gazdasági, mind kulturális téren (különösen az EU-csatlakozások révén), erősítette a nyugat-európai minták hatását. Évtizedeken keresztül a nyugati modellek jelentették az elsődleges viszonyítási alapot (Goldmann 1997; Ekiert 2003; Drahokoupil 2008). Bár e folyamat nem számolta fel teljes mértékben a régió saját hagyományait, a melegekkel szembeni, Nyugat-Európában megfigyelhető elfogadóbb attitűdök valószínűsíthetően befolyásolták az értékválasztásokat ezekben az országokban.

Az utóbbi években ugyanakkor egyre hangsúlyosabbá vált a térség kettős törekvése: egyrészt az európai közösségbe való integráció, másrészt egy olyan különálló identitás keresése, amely a régió sajátos történelmi és kulturális jegyeit fejezi ki. Ez az identitáskeresés egyre inkább politikai síkon is artikulálódik, és magában foglal olyan kulturális elemeket, amelyek éppen a nyugat-európai normákkal való szembenállás révén definiálják az önazonosságot. Nemcsak a nyugati migrációs politikákkal szemben fogalmazódtak meg elutasító állásfoglalások, hanem az ún. „pink-washing” jelenséggel szemben is – vagyis azzal,

amikor a nyugati országok az LMBTQ-közösségek elfogadásával erősítik saját demokratikus értékrendjüket. A vizsgált KKE térségben azonban ez az identitáspolitikai egyre gyakrabban részesül társadalmi elutasításban (Hall 2017; Herbert 2019). Ezt az ellenállást a nyilvános diskurzus is megerősíti, ahol a homonegatív megnyilvánulások gyakran úgy jelennek meg, mint a „valódi európaiság” vagy a „normális Európa” ismérvei (Sremac és Ganzevoort 2015; Mole 2016; Kazharski 2019; Enyedi 2020). (A vizsgált térségben megjelenő hangok értelemszerűen nem jelentik azt, hogy ebben a homofób diskurzusban a társadalom tagjai egységesen osztoznának, vagy egyforma módon lenne jellemző a vizsgált országokban. Miként azt sem jelenti, hogy ez ekképpen értelmezett „valódi európaiság” nem lenne jelen Európa nyugati térségében is.)

Ez a jelenség különösen szembetűnő azokban az országokban, ahol a neoliberalizmussal szembeni ellenmozgás gazdasági nacionalizmusba fordult át, és ahol a nemzeti érdekek prioritást élveznek a globális gazdasági integrációval szemben (Bluhm, Varga 2019; Orenstein, Bugaric 2020). Ezekben az országokban – különösen Lengyelországban és Magyarországon – a gazdaságpolitika egy erősen konzervatív ideálhoz igazodik, amelyben a hagyományos családmodell kap központi szerepet. Ebben a gazdasági modellben a családpolitika gyakran a nemzeti jólét előmozdításának olyan eszközeit használja, amelyek korlátozzák a nők, gyermekek és szexuális kisebbségek egyéni jogait. Ezáltal az LMBTQ-ellenes és abortuszellenes retorika egyre meghatározóbbá válik a közbeszédben és különösen a kormányzó pártok kezében lévő közmédiában. Ez a kormányzati propaganda pedig a nyugati befolyással szembeni illiberális ellenreakció részeként értelmezhető (Guasti, Bustikova 2023).

A konzervatív hagyományokhoz való „instrumentális visszatérés” (Kristoffersson és mások 2016) átalakította a nyilvános diskurzust, és egy több szinten zajló vitát hozott létre az LMBTQ mellett és az azzal szemben álló mozgalmak között (Ayoub, Chetaille 2017). (A geopolitikai tényezőknek és a némileg különböző társadalomtörténeti kondícióknak köszönhetően ez a jelenség értelemszerűen Csehországban és Szlovéniában kevésbé van jelen, míg más országok esetében – Lengyelországban, Magyarországon, Szlovákiában és Horvátországban – inkább jellemző.) A vallási hagyomány és a vallásosság fontos szerepet játszik az identitásharcban elfoglalt társadalmi álláspontok alakításában (Ayoub 2014, 2016). Ennek a jelenségnek az is része, hogy kialakul egy „keretezési verseny” (framing contest), ahol minkét oldal a saját narratívája mentén igyekszik értelmezni a társadalmi eseményeket. Ebben a keretezési közdelemben a melegekkel kapcsolatos attitűdök a nemzeti identitás kulcselemeiként jelennek meg (Guglielmi, Piacentini 2024).

Ez a fajta keretezés megnöveli a melegek társadalmi láthatóságát azáltal, hogy a polarizálja a közbeszédben a hozzájuk fűződő viszonyt, és az identitást

meghatározó tényezőként jelenik meg. Ebben a keretezési versenyben az egyik oldal a transznacionális normák érvényesítését képviseli, míg a másik a nemzeti identitás védelmében lép fel. Ez a dinamika egyszerre vezet a melegek elfogadásának növekedéséhez a transznacionális normák érvényesítői esetében, és eredményezi egyúttal a homonegatív ellenreakciók erősödését a nemzeti identitást hangsúlyozók körében. Mindezen folyamatok közvetetten és közvetlenül is befolyásolják a vallásos és nem vallásos embereknek a melegekhez fűződő viszonyát. Kutatásunk tehát abból indul ki, hogy ezek az erők nemcsak a vallásosság tartalmát formálják, hanem hatással vannak a melegek elfogadásának vagy elutasításának alakulására is a vizsgált régióban.

### 3.2.2. *Hipotézisek*

A kommunizmus bukása óta eltelt harminc év lehetőséget kínál az értékek alakulásának hosszú távú nyomon követésére. Kutatásunk első hipotézise a vallásosság hatásával kapcsolatban az, hogy a melegek elfogadásának növekedése kevésbé lesz jellemző azok körében, akik magukat vallásosnak tartják. Korábbi kutatásokra támaszkodva úgy véljük, hogy a vallásos értékek negatív irányban befolyásolják a melegek elfogadását, még akkor is, ha a vallásos személyek alkalmazkodnak a szekularizált nyilvános terek elvárásaihoz (Taylor 2007). Ezt az összefüggést akkor is feltételezhetjük, ha a vallásosság értékformáló szerepe az utóbbi időszakban jelentősen átalakult. A témában végzett korábbi kutatások kimutatták, hogy a vallásos világnézetnek a morális ítéletalkotásban betöltött, korábban domináns szerepe Európában fokozatosan háttérbe szorult (Storm 2016), és hogy a társadalom „kemény” indikátorai – mint például az iskolai végzettség, a családi állapot vagy az életkor – egyre nagyobb súllyal bírnak az értékek közvetítésében (Sieben, Halman 2014).

Mindazonáltal feltételezhető, hogy ez a változás sokkal kevésbé érzékelhető a melegekkel kapcsolatos ítéletalkotás terén. Európai és amerikai kutatások ugyanis egyaránt azt mutatják, hogy a vallásosság az egyik – ha nem a legfontosabb – magyarázó tényező a homoszexualitás és a melegek elutasításában (Adamczyk, Pitt 2009; Adamczyk 2017; Jäckle, Wenzelburger 2015; Janssen, Scheepers 2019). Ugyanakkor egyes vizsgálatok arra is rámutattak, hogy azokban a régiókban, ahol a társadalom egészére jellemző a homonegatív attitűd, a vallásosság kisebb mértékben magyarázza a melegek elutasítását, mint Nyugat-Európában. Bár feltehetően csökkenti a vallásos és nem vallásos emberek közötti különbségeket a KKE régióban, kutatásunk mégis azt feltételezi, hogy az adott időszakban a vallásosság továbbra is erősebben fog együtt járni a homoszexualitás elutasításával (1. hipotézis).

Vizsgálatunk értelmezési kerete lehetővé teszi, hogy a régió belüli, némileg eltérő társadalmi hagyományokkal rendelkező országok közötti különbségeket is megvizsgáljuk. Ezek a különbségek nemcsak a vallásosság mértékében jelennek meg, hanem abban is, hogy az adott társadalom mennyiben igazodik a nyugati civilizációs mintákhoz. A régió azon országai esetében, amelyek erősen szekularizáltak, és értékrendjükben a nyugati minták dominálnak (pl. Csehország, Szlovénia) (Hamplová, Nešpor 2009; Flere, Lavrič 2007; Strielkowski, Čabelková 2015), a meleg megítélése értelemszerűen különbözni fog azon országokétól (pl. Lengyelország, Horvátország), ahol a társadalom túlnyomó többsége vallásosnak vallja magát, és ahol a vallási tanítások alapvetően befolyásolják az emberek viszonyulását a melegekhez (Pawlik 2017; Ramet, Borowik 2017; Marinović, Ančić 2014; Zrinščak 2017). Összhangban a korábbi kutatási eredményekkel, azt feltételezzük tehát, hogy a homonegatív attitűdök erősebben jelennek meg azokban az országokban, ahol a vallásosság nagyobb társadalmi súllyal bír (2. hipotézis). Ezen túlmenően arra számítunk, hogy a magukat vallásosnak valló személyek a vallásosabb országokban nagyobb mértékben fogják elutasítani a melegeket, mint a nem vallásos társaik, és hogy a vallásosok és a nem vallásosok közötti különbség ezekben az országokban nagyobb lesz, mint a kevésbé vallásos országokban (3. hipotézis).

A homoszexualitás megítélése kapcsán különbséget teszünk a homoszexualitás jelenségére, illetve a meleg emberekre vonatkozó állítások között. Ennek indoka elsősorban az, hogy a vallásos emberek körében tapasztalt elutasítás többnyire morális, értékalapú természetű. Vagyis esetükben a homonegatív attitűd egy olyan vallási hagyományra vezethető vissza, amely a homoszexualitást bűnként értelmezi – így az elutasítás elsősorban a homoszexuális cselekedet ellen irányul, nem pedig a meleg személy ellen. Mindezt azért is érdemes hangsúlyozni, mert a vallási tradíció az emberszeretet, a „felebarát” elfogadása eszményén keresztül a vallásos embereket elfogadóbb viselkedésre ösztönzi. Emiatt és a korábbi kutatások (Doebler 2015a, 2015b; Glas, Spierings 2021) alapján azt feltételezzük, hogy a vallásos emberek ellenérzései elsősorban a homoszexualitás elítélésében nyilvánulnak meg, míg a meleg személyekkel szemben nagyobb toleranciát mutatnak (4. hipotézis).

A homoszexualitáshoz való viszony az elmúlt évtizedben egyre nagyobb súlyt kapott a nyilvános diskurzusban. A téma szerepének növekedése a közbeszédben ezáltal újrapozicionálja a melegekhez való viszonyulást. Feltételezésünk szerint azonban ez nem csupán az elfogadás növekedéséhez és a homonegatív attitűdök csökkenéséhez vezet. Valószínűsíthető ugyanis, hogy a közbeszédben versengő csoportok korábban nem tapasztalt intenzitással jelenítik meg álláspontjukat a nyilvánosságban (Ayoub, Chetaille 2017; O’Dwyer 2018). Ez pedig markánsabb álláspontkülönbségekhez, valamint az álláspontokkal való erőteljesebb azonosuláshoz vezet (Laclau, Mouffe 1985).

E folyamatban kettős változásra számítunk. Egyrészt azt feltételezzük, hogy a homoszexualitás tematizálása a közbeszédben egy korábban jórészt elutasító társadalomban egyértelműen teret enged az elfogadó magatartás számára (vö. Ayoub 2014). Másrészt úgy véljük, hogy a közéleti vita azok számára, akik magukat vallásosként definiálják, egyfajta azonosulási pontként jelenik meg, amely lehetőséget ad arra, hogy a másoktól való különállásukat hangsúlyosabban kifejezzék. Ebből kiindulva azt feltételezzük, hogy azokban az országokban, ahol a politikai elit a nemzeti identitás védelmének részeként kampányolt a melegjogok ellen (ilyen például Lengyelország, Horvátország és Magyarország), a vallásos és a nem vallásos emberek közötti eltérés az előző időszakhoz képest számottevően fog változni. Nem tételezünk fel azonban ilyen nézőpontbeli növekedést a vallásosok és nem vallásosok között a térség országaiban (Szlovénia, Csehország, Szlovákia), ahol a homoszexualitás nyilvánosabb megjelenése nem kapcsolódott a nemzeti identitás diskurzusához (5. hipotézis).

Továbbá figyelemre méltó, hogy a régió azon országai között, amelyekben melegellenes kampányok zajlottak, jelentős eltérés mutatkozik az egyházi intézmények közéleti megszólalásaiban. Míg különösen Lengyelországban – kisebb mértékben Horvátországban is – a történelmi egyházak aktívan részt vettek a kormány melegellenes kampányában, addig Magyarországon a történelmi egyházak jellemzően hallgatásba burkolóztak. Ezért azt feltételezzük, hogy a politikai diskurzust az egyházi intézmények eltérő mértékben erősítik meg az egyes országokban, ami bizonyosan hatással van a vallásos emberek melegekkel kapcsolatos attitűdjeire is. Következésképpen várható, hogy a melegellenes kampány Lengyelországban és Horvátországban erősebben befolyásolja a vallásos és nem vallásos emberek közötti különbséget, míg Magyarországon ez a hatás mérsékeltebb lesz (6. hipotézis).

### 3.2.3. *Kmetty Zoltán: Adatok és módszerek*

Elemzésünkhöz a European Values Study (EVS) négy adatfelvételi hullámának adatait használtuk fel. Az első EVS-felmérés 1981-ben zajlott, azonban ebben az adatfelvételben egyik közép-kelet-európai ország sem vett részt. Az első általunk használt hullám az 1990–1993 között lebonyolított felmérés volt. (A továbbiakban 1990-es hullámként hivatkozunk rá.) Ezt követte az 1999–2001-es (továbbiakban 1999), majd a 2008–2010-es (2008) és végül a 2017–2020-as (2020) hullám. (Az egyes országokra vonatkozó pontos adatfelvételi éveket lásd itt: EVS adatfelvételi évek.)

Vizsgálatunkba hat országot vontunk be: Lengyelországot, Csehországot, Szlovákiát, Szlovéniát, Horvátországot és Magyarországot. Fontos megjegyezni,

hogy Horvátország nem szerepelt az 1990–1992 közötti hullámban, mivel bár 1991-ben kikiáltotta függetlenségét, a Szerbiával folytatott háború csak 1995-ben ért véget. A legkisebb mintaelemszám 987, a legnagyobb 2109 fő volt. Minden adatfelvétel országosan reprezentatív mintán történt, és személyes interjúkkal zajlott. Az 1990-es, 1999-es és 2008-as hullámok, már egységesített változónevekkel, egy közös adatfájlban is elérhetőek voltak. A 2017-es hullám adatait ehhez az állományhoz kapcsoltuk, a változókat harmonizáltuk, és így egy integrált adatfájl áll rendelkezésünkre az elemzéshez.

A vizsgálatban egy fő független változót használtunk, ez a vallásosság volt, míg a függő változók az alábbiak voltak:

1. A homoszexualitással kapcsolatos általános attitűd
2. A meleg szomszéd elfogadásának mértéke

Az általános attitűdöt egy 1-től 10-ig terjedő skálán mértük, az alábbi kérdés segítségével:

„Kérem, mondja meg, Ön szerint a homoszexualitás igazolható-e mindig, soha, vagy valahol a kettő között?”

A skálán az 1 azt jelentette, hogy „soha nem igazolható”, míg a 10 azt, hogy „mindig igazolható”.

A második, közvetlenebb kérdés így hangzott:

„Az alábbi listán különböző csoportokat soroltunk fel. Kérem, válassza ki azokat, akiket nem szeretne szomszédjaként látni!”

A felsorolt csoportok egyike a meleg volt. Ebből a változóból egy bináris (dummy) változót képeztünk, ahol az 1-es érték azt jelentette, hogy az illető elfogadja a meleget szomszédként (azaz nem utasította el őket).

Mint jeleztük, a fő független változó a vallásosság volt. Tekintettel arra, hogy Glock és Stark elemzése óta (Glock, Stark 1965) a vallásosságot különböző dimenziókkal együttesen szokás mérni, mi is többdimenziós elemzés mellett döntöttünk. A vallásosságnak elsősorban azokat a dimenzióit emeltük ki, amelyekben a transzcendenshez fűződő kapcsolat mutatkozik meg. Azt gondoljuk ugyanis, hogy a vallásos világkép és értékrend leginkább ezeken a jegyeken keresztül ragadható meg. Ez magyarázza, hogy a vallásosság formális jegyei (pl. a templomba járás gyakorisága) helyett a megélt vallásos tapasztalatot (pl. az imádkozást, a transzcendens felé irányuló fohászt), a hitbeli elköteleződést és az egyén vallásos önbesorolását emeltük ki.

Első lépésként egy hit-indexet számoltunk, amely négy – 0 és 1 közötti skálán mért – tétel átlaga alapján készült:

- Hisz Istenben?
- Hisz a túlvilágban?
- Hisz a pokol létezésében?
- Hisz a mennyországban?

Az „Ön vallásos embernek tartja magát?” kérdés válaszait három kategóriába kódoltuk:

- 0: Ateista
- 0,5: Nem vallásos
- 1: Vallásos

A „Szokott imádkozni vallási szertartáson kívül?” kérdésváltozót 0 és 1 közé standardizáltuk (0 = legalacsonyabb, 1 = legmagasabb érték).

Ezután a hit-index, a vallásosság önbesorolásos változója, valamint az imádkozási gyakoriság átlaga alapján számoltuk ki a végső vallásossági indexet. Ennek Cronbach-alfa értéke 0,84 volt, ami megfelelő belső megbízhatóságot jelez. A végső index elméleti minimuma 0, maximuma 1.

A regressziós modellekben öt további szociodemográfiai változót is figyelembe vettünk:

- Nem (1: nő, 2: férfi),
- Életkor-kategória (1: 25 év alatt, 6: 65 év felett),
- Gyermekszám,
- Településméret (1: 5000 fő alatt, 2: 5000 – 20 000, 3: 20 000 – 100 000, 4: 100 000 – 500 000, 5: 500 000 felett),
- Iskolai végzettség, amit az alábbi kérdés alapján mértünk: „Hány évesen fejezte be tanulmányait?”

Kontrollváltozóként bekerült az Inglehart-féle materiális/posztmateriális érték-index is a modellekbe (1: materiális, 2: vegyes, 3: posztmateriális értékorientáció) (Norris, Inglehart 2004).

A kontextuális szint mérésére és kontrollálására két további változót vezetünk be:

1. Az adott országra és az EVS-hullámra vonatkozó átlagos vallásossági index, mellyel a második és harmadik hipotézist teszteltük.
2. A homoszexualitással kapcsolatos jogi szabályozások országos szintű kontrollálására a Global Index on Legal Recognition of Homosexual Orientation (GIRLHO) mutatót alkalmaztuk (Waalwijk, 2019). Ez az index 0-tól 8-ig

terjed; a 0 intenzív diszkriminációt, a 8 pedig teljes jogegyenlőséget jelent. Az index tartalmazza a dekriminalizáció, az antidiszkriminációs jogszabályok, valamint az élettársi kapcsolat/jogismeret szabályozásának meglétét is. A 2020-as értékeket az index még nem tartalmazta, így azokat a szerzők a LBTQEquality Index alapján becsülték meg (Equaldex).

A hipotézisek vizsgálatához többszintű regressziós modelleket alkalmaztunk.

- Az általános attitűdváltozóra lineáris regressziós modelleket használtunk.
- A „szomszéd” kérdésnél – mivel bináris változóról van szó – binomiális logisztikus regressziót alkalmaztunk.

A modellekben az intercepteket országokként és időhullámonként random hatásként, míg a többi változót fix hatásként vettük figyelembe. A fő modellek tartalmazták az egyéni és kontextuális szintű vallásosságot, valamint az összes kontrollváltozót. A harmadik és negyedik hipotézis vizsgálatához interakciós tagokat is beillesztettünk a modellekbe, amelyeket grafikusán is megjelenítettünk az eredmények könnyebb értelmezhetősége érdekében.

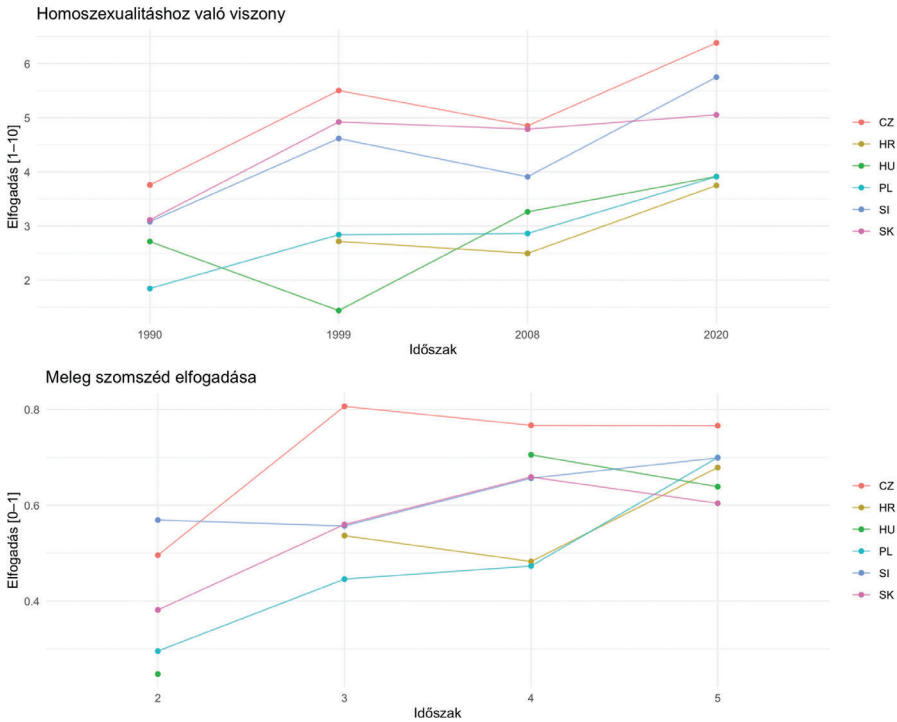
### 3.2.4. *Kmetty Zoltán: Az eredmények társadalomstatistikai értelmezése*

Kutatásunk, amely a European Values Study (EVS) négy adatfelvételi hullámára épül, lehetőséget kínál a melegek megítélése, a vallásosság és a nyilvános diskurzus szerepe közötti kapcsolatok komplex értelmezésére. Az elemzett időszak során a közép-kelet-európai régióban a homoszexualitáshoz és a melegekhez fűződő viszony jelentős átalakuláson ment keresztül.

Az EVS négy periódusának adatai alapján egységesen növekvő tolerancia figyelhető meg a régió országaiban a melegekkel szemben. A nyugati világgal egyre intenzívebbé váló kulturális és politikai kapcsolatok erősítették a pluralista gondolkodásmód térnyerését. Ez leggyakrabban az egyéni szférát érintő értékek és normaszegések – így a homoszexualitás és a melegek – megítélésében is megnyilvánult. Noha a társadalmi nemek közötti különbségek hagyományos felfogása ezekben a társadalmakban továbbra is fennmaradt, a pluralizmuson alapuló társadalmi közeg nagyobb teret enged az eltérő értékrendek megjelenésének. Mindez – még ha nem is lineáris módon, megszakításokkal tarkítva – a melegek fokozatosan növekvő társadalmi elfogadásához vezetett.

Az adatok az egyes országok közötti értékrendbeli különbségekre is rámutatnak. A nyugat-európai értékrendhez legközelebb álló ország, Csehország mutatja a legmagasabb fokú toleranciát. Emellett az idősor azt is világosan ábrázolja, hogy a rendszerváltás utáni első EVS-mérés idején a homoszexualitás elutasítása minden vizsgált országban meghatározó volt. A harmincéves periódus fő

### 9. ábra. A homoszexualitáshoz való viszony és a meleg elfogadása a hat vizsgált országban az EVS hullámai alapján



trendje, hogy a melegekkel szembeni elutasítás aránya a 2017/2020-as utolsó mérésig csökkent. Az alapvető elutasítást azonban csak azokban az országokban (Csehország, Szlovénia) váltotta fel egy elfogadóbb attitűd, amelyek közelebb állnak a nyugati értékekhez. (Egyedül ezek az országok mutattak az 1–10-es skálán 5,5 feletti értékeket.)

Az EVS négy hullámának adatai egyértelmű összefüggést mutatnak a vallásosság és a meleg elfogadása között: a magukat vallásosnak valló válaszadók jellemzően negatívabban ítélték meg a melegeket, mint a nem vallásosok. Ez az együttjárás különösen világosan látszik a regressziós modellből, amely a magukat vallásosnak vallóknak a melegekkel kapcsolatos attitűdjeit ábrázolja harminc év távlatában. A vallásosságváltozó szignifikáns volt az M1-es modellben, negatív B-együtthatóval (–1,35). Vagyis a vallási értékek nagyobb fokú homonegativitással mutatnak összefüggést. (Ez alátámasztja az 1. hipotézisünket.)

**6. táblázat. Többszintű regressziós modellek a melegekkel kapcsolatos attitűdre vonatkozóan**

Fix hatás	M1			M2			M3		
	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig
Konstans	1.86	1.28	0.16	1.10	1.28	0.40	2.31	1.54	0.16
Ország szintű vallásosság	-1.92	1.65	0.26	-0.39	1.67	0.82	-3.00	1.85	0.13
GILRHO	0.27	0.17	0.12	0.27	0.17	0.13	-0.08	0.35	0.83
Vallásosság	-1.35	0.06	0.00	0.02	0.24	0.93	-0.57	0.13	0.00
Nem	0.69	0.04	0.00	0.70	0.04	0.00	0.70	0.04	0.00
Életkor	-0.25	0.01	0.00	-0.26	0.01	0.00	-0.26	0.01	0.00
Iskolázottság	0.08	0.00	0.00	0.08	0.00	0.00	0.08	0.00	0.00
Gyerekek száma	-0.12	0.02	0.00	-0.12	0.02	0.00	-0.12	0.02	0.00
Település nagysága	0.23	0.01	0.00	0.22	0.01	0.00	0.23	0.01	0.00
posztmateriális index	0.48	0.03	0.00	0.48	0.03	0.00	0.48	0.03	0.00
Vallásosság*ország szintű vallásosság				-2.48	0.42	0.00			
1999-es hullám							1.35	0.78	0.11
2008-as hullám							1.42	1.19	0.25
2020-as hullám							2.67	1.27	0.05
Vallásosság*1999-es hullám							-0.78	0.17	0.00
Vallásosság*2008-as hullám							-0.72	0.17	0.00
Vallásosság*2020-as hullám							-1.45	0.17	0.00
<b>Random hatás</b>									
	<b>Std.Dev</b>			<b>Std.Dev</b>			<b>Std.Dev</b>		
Hullám/ország (unit)	1,14			1,14			1,14		
Hullám/ország (unit)	1,14			1,14			1,14		
Reziduális	2,89			2,89			2,89		
<b>Modell információ</b>									
N	26 605			26 605			26 605		
Pszedo-R <sup>2</sup> (fix hatás)	0,15			0,15			0,17		
Pszedo-R <sup>2</sup> (totál)	0,26			0,26			0,28		

Mindez azt is jelzi, hogy miközben a vallás szerepe általában véve, illetve az államilag szankcionált normasértésekkel kapcsolatban jelentősen visszazorult az értékek vonatkozásában az utóbbi évtizedekben (Finke, Adamczyk 2008), addig a vallásosság továbbra is strukturáló tényező maradt a meleg megítélésében, ha a vallásosok és a nem vallásosok értékelését hasonlítjuk össze. Ezt az eredményt megerősíti a meleg szomszéd elfogadására vonatkozó modell is (lásd 8. táblázat), ahol az egyéni vallásosságváltozó szintén szignifikánsnak bizonyult negatív együttműködéssel. Vagyis a vallásosok a meleg szomszédokkal szemben is elutasítóbbak a nem vallásosoknál.

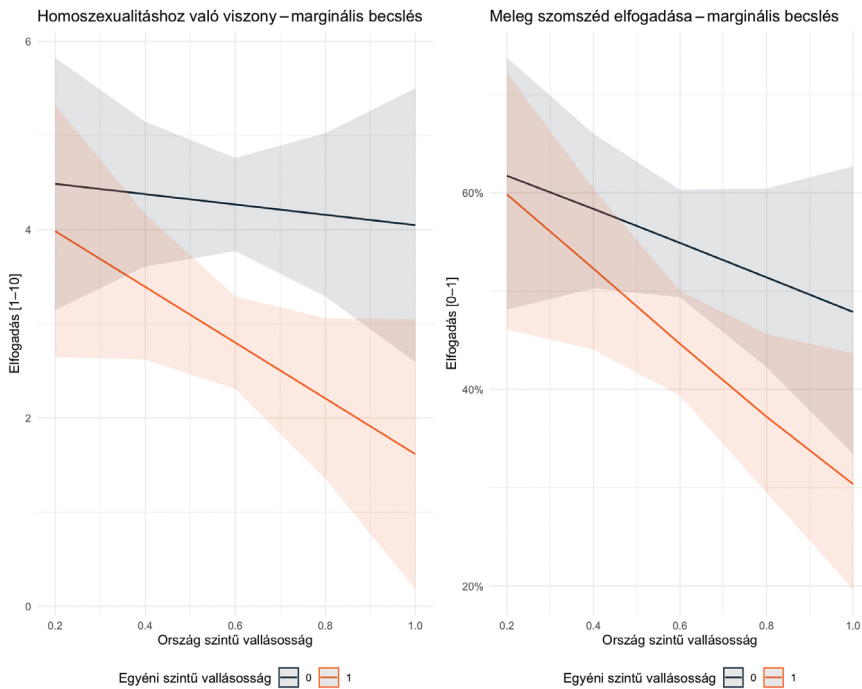
Az országos szintű változók esetében vegyes eredményeket kaptunk. A homoszexualitással kapcsolatos attitűd esetén az országos szintű változó nem volt szignifikáns (lásd az M1 modellt a 6. táblázatban), ugyanakkor a meleg szomszéd elfogadására vonatkozó kérdés esetében 0,06-os szignifikanciaszintet kaptunk (lásd M4 modell, 8. táblázat), ami közel esik a szokásos 0,05-ös elfogadási küszöbhez. Mivel azonban az ország\*hullám szinten csak 24 megfigyelés áll rendelkezésünkre, ezeket az eredményeket óvatosan kell kezelnünk. Vagyis így összességében a 2. hipotézist sem megerősíteni, sem elvetni nem tudjuk.

A harmadik hipotézis az egyéni és kontextuális szintű vallásosság interakciójára vonatkozott. Mindkét függő változó esetében szignifikáns összefüggést találtunk (lásd M2 modell a 6. táblázatban és M5 modell a 8. táblázatban), tehát az eredmények megerősítik a 3. hipotézist, miszerint a régió vallásosabb országain belül a vallásos emberek nagyobb mértékben utasítják el a homoszexualitást, mint a nem vallásosok, és ez a különbség nagyobb, mint a kevésbé vallásos országokban (lásd 10. ábra).

Negyedik hipotézisünk arra vonatkozott, hogy vajon a vallásos emberek elsősorban a homoszexualitást, mint általános jelenséget utasítják-e el, és nem magukat a meleg személyeket. Amint azt a korábbi eredmények (6. és 8. táblázat, valamint a 10. ábra) is mutatták, a vallásosság azonban hasonló módon hat a homoszexualitással kapcsolatos attitűdre, valamint a meleg szomszéd elfogadására. Ezt a hasonlóságot megerősíti a két változó marginális hatásainak elemzése is.

Egy lineáris modellt összevetni egy logisztikus modellel nem egyszerű feladat, azonban az AME-értékek (átlagos marginális hatások) segítenek a hatásmagnaságok becslésében. Itt elsősorban a vallásossággal kapcsolatos változókra összpontosítunk. Az egyéni vallásosság változójának AME-értéke  $-1,35$  volt az előző modellben (lásd 6. táblázat – lineáris modell esetén a B- és az AME-érték nagyjából azonos), míg itt  $-0,10$ . Ez azt jelenti, hogy a vallásosság  $1,35$  egységgel csökkentette a homoszexualitással kapcsolatos pozitív attitűdöt egy 1–10-es skálán, a második modellben a meleg szomszéd elfogadását  $0,1$  egységgel csökkentette egy 0–1-es skálán. Ha figyelembe vesszük a skálák eltérő terjedelmét, akkor arra következtethetünk, hogy az egyéni vallásoságnak kissé erősebb hatása van az

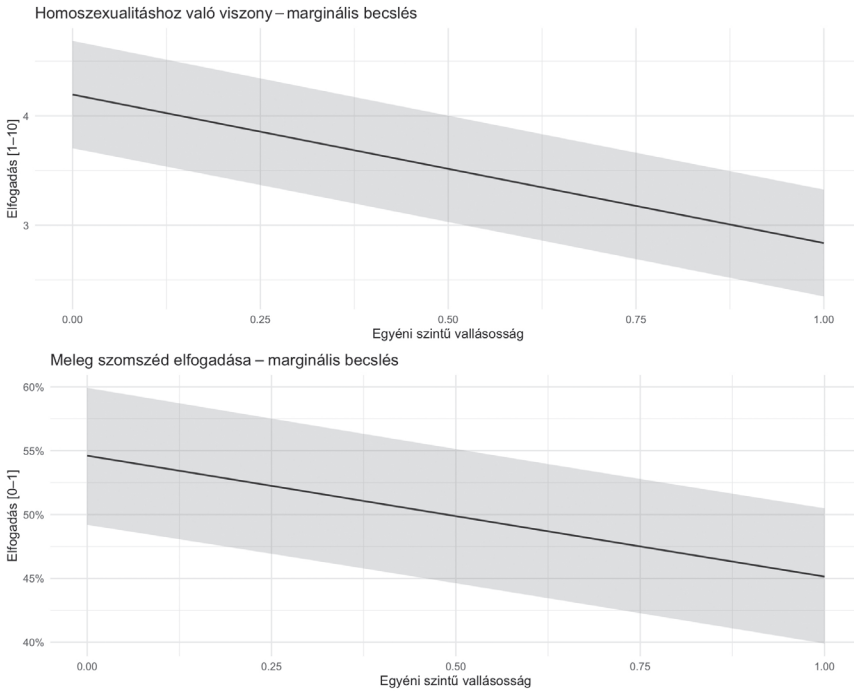
### 10. ábra. A vallásosság egyéni és kontextuális szintű interakciójának becslült marginális értékei a homoszexualitás megítélése és a meleg szomszéd elfogadása tekintetében



attitűdváltozóra. Azonban az országos szintű vallásosság esetében ennek ellenkezőjét tapasztaltuk: ez nem mutatott szignifikáns hatást a homoszexualitás megítélésére, és csupán gyenge hatást találtunk az elfogadására (szignifikancia = 0,06). Tekintettel arra, hogy az eredmények vegyes képet mutatnak, a negyedik hipotézist nem tudjuk megerősíteni. Mindazonáltal a kutatási eredményeink azt jelzik, hogy Kelet-Közép-Európa nem mutat olyan éles különbséget a homonegatív attitűd két formája között, mint Nyugat-Európa (Doebler 2015a). Bár feltételezhető, hogy ez egy általánosabb melegellenességből fakad, amely kevésbé hagy teret a finomabb megkülönböztetéseknek, a régiók közötti különbségek okainak feltárásához további kutatások szükségesek.

A harmadik modellben a vallásosság és az EVS-hullámok interakcióját teszteltük. Az egyéni vallásosság és az EVS-hullám interakciója mindkét modellben szignifikánsnak bizonyult (lásd az M3 modellt a 6. táblázatban és az M6 modellt a 8. táblázatban). A 12. ábra segít megérteni ezt az interakciós hatást. Az első vizsgált hullámban (1990) a vallásosság hatása a homoszexualitással kapcsolatos attitűdre és a meleg szomszéd elfogadására gyenge volt; a vallásos és nem vallásos

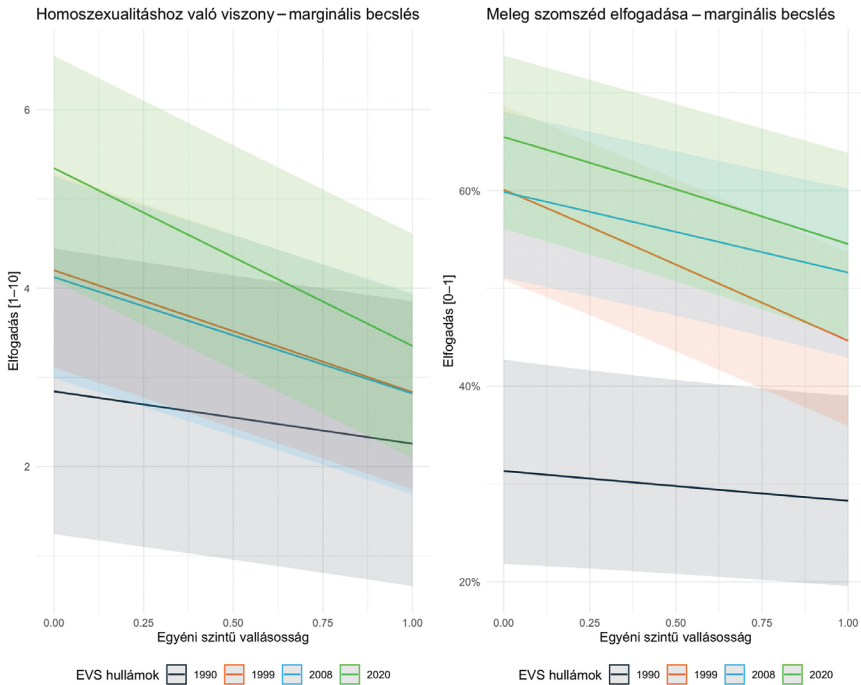
### 11. ábra. A homoszexualitás megítélésének és a meleg szomszéd elfogadásának becült marginális értékei az egyéni vallásosság szintje szerint



emberek között nem mutatkozott nagy különbség az elfogadás szintjében. Mint jeleztük, ennek háttérében minden bizonnyal az állt, hogy a melegeket általánosan elutasító társadalmi közegben nem vagy alig volt jelentősége az egyes személyek vallásos vagy nem vallásos hitének. A későbbi hullámok során azonban ez az összefüggés jelentősen megerősödött, a trendvonalak sokkal meredekebben csökkentek a vallásosság növekedésével. Vagyis jelentősen szétnyílt az olló a vallásosoknak és a nem vallásosoknak a melegekhez fűződő viszonya tekintetében, érzékelhetően növelve e két csoport értékrendbeli különbségét. Ez megerősítette ötödik hipotézisünket.

A vallásosság és a melegekkel kapcsolatos attitűd közötti növekvő korreláció egyértelmű kapcsolatban áll azzal, ahogyan a közbeszéd megváltozott a megfigyelt országokban. A társadalom viszonya a melegekhez az elmúlt évtizedben olyan fontossá vált, hogy ennek megítélése egyre inkább a közbeszéd részévé lett. A témában született elemzések (Doebler 2015b; Hall 2017; Herbert 2019) mellett ezt a változást jól mutatja az internethasználatban tapasztalható jelentős elmozdulás is, amely az internetes keresések gyakoriságának növekedésében is megjelenik (lásd a 14. ábrát a mellékletben).

**12. ábra. A homoszexualitás megítélésének és a meleg szomszéd elfogadásának becsült marginális értékei az egyéni szintű vallásosság és az EVS-hullámok interakciója szerint**



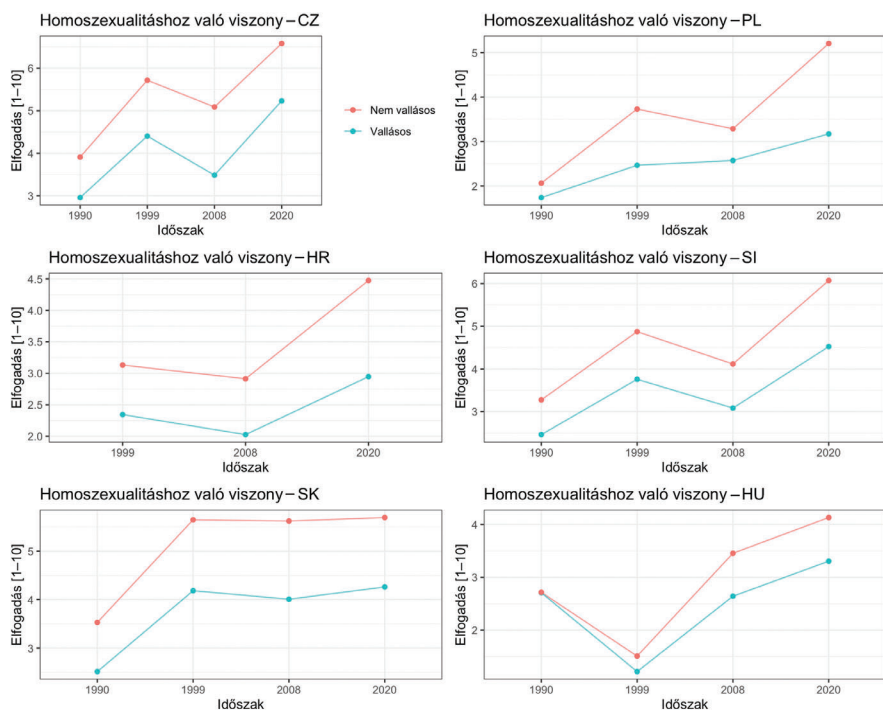
### 3.2.5. Következtetések

A kutatási eredmények ebben az összefüggésben kettős hatásra világítanak rá. Egyrészt azért, hogy az elmúlt évtizedben a homoszexualitás kérdése egyre inkább a társadalmi figyelem középpontjába került, lehetőség nyílt arra, hogy az emberek eltérjenek a korábbi tradicionalista (homonegatív) szemlélettől. Feltehetően ez is szerepet játszott abban, hogy a régióban vizsgált társadalmakban általánosságban nőtt a meleg elfogadottsága. Ezt jól szemlélteti a homoszexualitással kapcsolatos attitűdököt bemutató táblázatunk is, amely szerint a legtöbb országban a meleg személyek elfogadása az elmúlt tíz évben nőtt a legnagyobb mértékben (párhuzamosan a társadalmi tematizáltság erősödésével).

Másrészt azonban az elmúlt évtized egyik legjelentősebb változása a vallásos és nem vallásos emberek közötti különbség érzékelhető növekedése volt a régióban (lásd a 13. ábrát). A kérdés nyilvános tematizálása tehát több országban is egyre markánsabb különbségek kialakulásához vezetett a meleg megítélése

tekintetében a magukat vallásosnak és nem vallásosnak tartó emberek között. Mindez egy olyan társadalmi környezetben ment végbe, ahol a meleg elfogadottsága mind a vallásos, mind a nem vallásos emberek körében növekvő tendenciát mutat (lásd a 13. ábrát).

**13. ábra. A homoszexualitással kapcsolatos attitűd a vallásos és a nem vallásos emberek körében a hat kiválasztott országban az EVS-hullámok szerint**



Ugyanakkor a vallásos és nem vallásos emberek közötti növekvő különbség a meleg megítélésében nem minden esetben figyelhető meg a vizsgált hat kelet-közép-európai országban, ahogyan azt az ötödik hipotézisünk feltételezte. A vélemények diverzifikációja azokban az országokban következett be, ahol a közbeszéd nem csupán magánügyként kezelte a homoszexualitás kérdését, hanem összekapcsolódott a pártpolitikai vitákkal, a nemzeti identitás kérdésével, vagy ahol (például Lengyelországban, kisebb mértékben pedig Horvátországban) a befolyásos katolikus egyház aktívan részt vett a kérdéstről szóló nyilvános vitákban. A homoszexualitás megítélésének kérdése tehát jobban formálta az emberek álláspontját ott, ahol ez az ügy a nemzeti vagy regionális identitás kérdésébe ágyazódott.

Ez a jelenség Lengyelországban a legerőteljesebb, ahol a 2023-ig kormányzó jobboldali populista párt (Jog és Igazságosság Pártja / PiS) a meleg elutasítását a nemzeti hagyományok megőrzésének eszközeként tematizálták a pártpolitikai vitákban. Így a politikai propaganda által hangsúlyozott „migrációs nyomással” párhuzamosan a migránsellenes attitűdök és a meleg elutasítása a keresztény hagyományok és értékek képviselőiként szerepelt ebben a diskurzusban. Az ilyen, a többségi társadalom értékítéletével rezonáló melegellenes kampányban a homoszexualitás kérdése a migrációhoz hasonló külső fenyegetésként jelent meg. Az ezzel szembeni állásfoglalást a populista pártok és a lengyel, illetve horvát katolikus egyház tagjai különösen erőteljesen hangsúlyozzák. Saját narratívájukat a nemzeti és regionális önmeghatározás keretében az „értékvesztett Nyugattal” szemben fogalmazták meg. Mivel ez a diskurzus elsősorban a keresztény értékekre hivatkozott (Hall 2017; Herbert 2019), nem meglepő módon leginkább a vallásos embereket volt képes megszólítani. Ennek a diskurzusnak a hatása Lengyelországban a legszembetűnőbb, ahol a legnagyobb mértékű eltérés tapasztalható a vallásos és nem vallásos emberek ítélete között, miközben itt nőtt leginkább a meleg közösségre nehezedő társadalmi nyomás is (lásd az A1. táblázat GIRLHO mutatószámait).

A hatodik hipotézis azt feltételezte, hogy Magyarország sajátos helyet foglal el azok között az országok között, ahol melegellenes kampányok zajlottak, mivel a történelmi egyházak nem vettek részt nyíltan a kormányzati propagandában. Ezzel is összefügghet, hogy itt nem nyílt jelentős szakadék a vallásos és nem vallásos válaszadók között a meleg megítélése tekintetében. Másként fogalmazva, úgy tűnik, hogy az egyházak tartózkodása hozzájárulhatott ahhoz, hogy a vallásos magyarok számára a homofób politika nem jelentett olyan fokú azonosulási lehetőséget, mint a vallásos lengyelek vagy horvátok esetében.

A közbeszédre gyakorolt hatás erősségét az is alátámasztja, hogy a régió országain belüli átrendeződések mértéke nagyban függött attól, hogy mennyire vált a meleg megítélése az identitáspolitika részévé. Lengyelországhoz hasonló, de annál kisebb intenzitású változások Horvátországban is megfigyelhetők, ahol szintén megjelentek a meleg elfogadását ellenző hangok a közbeszédben. Itt is a jobbközép pártok és az egyház is ellenállást tanúsított az azonos neműek házasságával szemben, és a homoszexualitás társadalmi kérdéssé vált. Itt is kirajzolódtak értékrendi különbségek a vallásos és nem vallásos emberek között, ami szintén arra utal, hogy a meleghez fűződő viszony identifikációs pontként működött a vallásosok számára. Ezzel szemben azokban az országokban, ahol a homoszexualitás megítélése nem vált központi elemmé a közpolitikában, és sem az egyházak, sem a jobboldali pártok nem tették kampányaik meghatározó részévé ezt a kérdést – mint például Csehországban, Szlovéniában és Szlovákiában (Tižik 2017) – nem következett be a másik három országban tapasztalt átrendeződés.

### 3.2.6. *Diszkusszió*

Mint minden kutatásnak, ennek a vizsgálatnak is megvannak a korlátai. Egy átfogó európai kérdőív (European Values Study) ugyan az azonos adatbázis és kérdéssor által nagyban megnöveli az összehasonlíthatóság lehetőségét, de korlátokat is szab az elemzés számára. A sztenderdizált kérdéssor ugyanis kevésbé érzékeny a társadalmi változásokra. Így a melegekkel szembeni elutasítás hangsúlyeltolódásai (pl. ahogy az utóbbi években a transzneműek is a célkeresztbe kerültek) ezzel a kérdéssorral nem vizsgálhatók. Mivel a kérdőív a meleg emberekhez fűződő viszonyra specifikáció nélkül kérdez rá, a meleg férfiakra és nőkre, illetve az LMBTQ-hoz tartozó egyéb szexuális orientációkra vonatkozó értékelésekről sem kaphatunk képet. Mégis azt gondoljuk, hogy az EVS kérdőíve alapján a meleg emberekkel kapcsolatos általános attitűdváltozás jól nyomon követhető.

Nyilván az elemzés korlátaihoz tartozik az is, hogy a társadalomtudományos kutatásban egymással versengő vallásosságdefiníciók vannak jelen, és ezek közül óhatatlanul választani kell egy ekkora mennyiségű adatbázis elemzésekor. Ebből fakad az, hogy az egyaránt több dimenzióval dolgozó (vö. Glock, Stark 1965) elemzések némileg különböző eredményt mutatnak. A saját, a korábbi részben indokolt vallásosságdefiníció mellett lehetett volna az egyházi vallásosságot jobban megjelenítő meghatározás mellett is dönteni. Másfelől azt gondoljuk, hogy a vallásos értékrend mérésére azok a dimenziók a legalkalmasabbak, amelyek a vallásos személyeknek a transzcendenshez fűződő viszonyát kifejező dimenziókra (ima, hitelvek, személyes besorolás) fókuszálnak leginkább. Talán ennél is lényegesebb, hogy ezek a koncepcionális különbségek döntően nem befolyásolják az elemzésünk által kirajzolt tendenciát.

Az elemzés korlátait jelenti az is, hogy a vallásosoknak a meleg emberekhez fűződő viszonyát a kutatásban vizsgált tényezők mellett más társadalmi hatások (pl. az urbanizáció, a gazdasági fejlettség és az agrár szektor nagysága) és a geopolitikai tényezők is befolyásolják. Mindezek további elemzések tárgya lehet, miként az is, hogy az egyes felekezeteknek a meleg emberekhez fűződő viszonyát is górcső alá vegyék. (E tekintetben is vannak ugyanis különbségek a jóval elfogadóbb reformjudaizmus és a kérdésben jóval konzervatívabb ortodox keresztények között.) Miként a további kutatások arra is lehetőséget kínálnak, hogy a vizsgált országok körét bővítsék. A mostani kutatás fókusza az eltérő társadalomtörténeti fejlődés és az ortodox kereszténység nagyobb aránya miatt ugyan nem foglalta magába a balti államokat, de a jövőbeli elemzések már erre a térségre is kiterjedhetnek. Mint jeleztünk, az elemzésünk arra a hat országra fókuszált, amelyeknek a társadalomtörténeti tradíciója a legtöbb közös jegyet mutatja, és amelyekben a felekezeti különbségek sem mutatnak túl nagy eltéréseket, lévén hogy szinte kivétel nélkül a nyugati kereszténység felekezetei vannak itt jelen.

Kutatásunk három évtized változásait vizsgálta a KKE régióban a melegek megítélése, ennek vallásossággal való összefüggése, valamint a közbeszéd alakulása szempontjából. A vizsgált időszak során jelentős elmozdulás figyelhető meg az embereknek a melegekhez fűződő viszonyában. A korszak elején még szinte egyseges elutasítás mára fokozatosan egyre elfogadóbbá vált, bár alapvetően továbbra is megmaradt a fenntartások, gyengülő elutasítások alapállása. Így tehát a Nyugaton már korábban elindult társadalmi permisszivitás irányába mutató tendencia érezhető hatást gyakorolt a nem normatív magánéleti viselkedésformákkal – és különösen a melegekkel – kapcsolatos attitűdökre ebben a régióban is. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a meleg személyek iránti elfogadás regionális szinten egységesen növekedett, de mértéke attól is függött, hogy az egyes országok értékei mennyire álltak közel vagy távol a nyugati mintázatoktól. Az elfogadás legnagyobb mértékben azokban az országokban nőtt (Csehország, Szlovénia), amelyeket a legkevésbé jellemeztek tradicionális értékek (Halman, Arts 2010).

Ezzel párhuzamosan kutatásunk rávilágított a vallásosság szerepére a meleg személyek megítélésének változásában. Más vizsgálatokkal összhangban ez a kutatás is alátámasztotta azt, hogy a vallásosság ebben a régióban is összefügg a melegek elutasításának magasabb valószínűségével. Ugyanakkor vizsgálatunk egyik újszerű eredménye, hogy önmagában a vallásosság nem akadályozza a melegek elfogadását. Ezt mutatja, hogy a vizsgált hat országban a vallásos emberek is egyértelműen elfogadóbbá váltak a meleg személyek iránt. Azaz – ha lassabban is és eltérő jegyekkel – a vallásos emberek értékrendjében is megjelennek a modern társadalmak magánéleti permisszivitását kifejező normák. Ez az átalakulás a régióban a melegek megítélésének egyik legjelentősebb változásaként értelmezhető: azok, akik önmagukat vallásosként definiálják, szintén határozottan elfogadóbbá váltak a meleg emberekkel szemben. Mindez arra utal, hogy a vallásosság már nem feltétlenül jelenik meg a szekuláris világ értékeivel szemben álló tényezőként, hanem inkább a „*szekularizmus új formájának*” részeként (Willaime 2004) értelmezhető, amely a nézetek és attitűdök pluralitását, valamint a más-ság iránti toleránsabb hozzáállást eredményezi.

Kutatásunk alátámasztja azt az értelmezést, hogy manapság a vallásosság nem szükségszerűen eredményez egy tradicionalista vagy más, egyértelműen azonosítható értékrendet. Vagyis egy személynek a transzcendenshez fűződő viszonya nem feltétlenül határozza meg az értékrendjét (Chaves 2010; Droogenbroeck és mások 2016; Whitehead, Perry 2016; Perry, Whitehead 2016). A vallásosság tehát különböző társadalmi identitások metszéspontjában eltérő értékorientációkat és cselekvési mintázatokat idézhet elő (Read, Eagle 2011; Sherkat, Lehman 2018). Jelen esetben tehát a vallásosság nem feltétlenül jelenti a tradicionalizmushoz való ragaszkodást, s ezen belül a melegek elutasítását sem. Sokkal inkább arról beszélhetünk, hogy a tágabb társadalmi környezetben zajló változások formálják

a vallásosság tartalmát is, és ezek az átalakulások új vallásos identitások kialakulásához is vezethetnek. Ennek jelei már három évtized kutatási adataiból is kirajzolódnak: a vallásosság mellett is növekvő elfogadás a meleg emberek irányában figyelhető meg, ami azt jelzi, hogy a nyugati civilizáció értékei számára tágult a társadalmi tér.

Kutatásunk másik újszerű eredménye, hogy a régióban megfigyelhető változások egy ellentétes tendenciát is mutatnak. A homoszexualitás közbeszédbeli tematizálása nem csak a hagyományos, évszázadok óta jelen lévő értékek megkérdőjelezését eredményezte. Ahogyan azt a nyugat-európai és az amerikai trendek is mutatják (Village, Francis 2008; Glass 2019), a politikai diskurzus is befolyásolja a vallásos emberek értékítéleteit. Egyes országokban a meleg emberekre vonatkozó diskurzus a politikai mobilizáció eszközévé vált, és ennek következtében olyan témává, amelyen keresztül egyéni és kollektív identitások is formálódtak. A jobboldali populista pártok, illetve egyes esetekben az egyházak a meleg emberek növekvő társadalmi elfogadását a társadalmi rendet fenyegető veszélyként értelmezték, amely kérdéssé teszi a nemzeti identitást. Az ilyen diskurzusok által megszólított vallásos emberek Lengyelországban, kisebb mértékben Horvátországban, részben azonosultak ezzel a nézőponttal. Ez pedig ezekben az országokban a vallásos és nem vallásos emberek közötti különbségek növekedéséhez vezetett a melegek megítélésében. Az adatok tehát arra utalnak, hogy ahol a pártok és részben az egyházak homofób politikája erősödött meg, ott a melegek megítélése a vallásos emberek számára identifikációs ponttá vált.

A régióon belül egyszerre megfigyelhető két tendencia is azt sugallja, hogy a vallásosság önmagában nem determinálja az olyan értékekhez való viszonyt, mint például a melegek megítélése. Sokkal inkább arról van szó, hogy a különböző társadalmi erőter-konfigurációk eltérő irányú azonosulási mintákat hoznak létre. Így tehát a vallásos identitás tartalmát a hagyományokon túl legalább annyira meghatározzák azok az identitásminták, amelyeket a társadalmi diskurzusmezőn belüli küzdelmek kínálnak fel. Ebből a szempontból tehát az identitások stabil magja mellett mindig jelen vannak olyan tényezők is, amelyek alakíthatják az identitás tartalmát.

Ha a vallásos embereknek a melegekhez fűződő viszonyát ezekben a társadalmi erőterekben értelmezzük, akkor magyarázatot kaphatunk arra, miért alakultak ki eltérések olyan országok között is, amelyek kulturális és vallási hagyományaikban hasonlóságokat mutatnak. Egyértelmű különbségeket figyelhetünk meg a vallásos emberek meleg személyekkel kapcsolatos attitűdjeiben azokban az országokban, ahol a homoszexualitás közbeszédbe emelése nem vált a politikai (nemzeti) identitáspolitika eszközévé. Csehországban, Szlovéniában és Szlovákiában a közbeszéd logikusan az elfogadás irányába hatott, s nem élezte ki a vallásosok és nem vallásosok közötti értékkülönbségeket. Ezzel szemben

azokban az országokban, ahol a nyugati befolyással szemben álló – egyébként évtizedek óta fokozatosan gyengülő – tradicionális értékeket és homonegatív diskurzust az egyházak és a meghatározó politikai pártok egyaránt megerősítették, ott ezek az értékek identifikációs ponttá váltak a vallásos emberek számára. Ugyanakkor a nem vallásos emberek körében ezek az azonosulási lehetőségek kevésbé voltak vonzóak, és sokkal inkább az ilyen típusú tradicionális homonegativitással való szembe forduláshoz vezettek. Mindez pedig a jelezett országokban növelte az ollót a két társadalmi csoport között a melegek megítélésével kapcsolatban.

Kutatásunk tehát arra hívja fel a figyelmet, hogy a vallásosok melegek iránti viszonyulásának értelmezésekor számolnunk kell azokkal a társadalmi hatásokkal is, amelyek alakítják a két tényező közötti viszonyt. Ez különösen fontos, mert – csakúgy, mint a melegek megítélése – a vallásosság tartalma is folyamatosan változik. A vallásos identitás ugyanis maga is módosul a diskurzus terei és azok dinamikai következtében. A vallás tehát képes megerősíteni az egyéni vagy csoportos identitásokat egy átalakuló társadalmi környezetben is.

Mindezek az általános jellemzők azonban egyáltalán nem határozzák meg előre, hogy a vallásosság új tartalmi miként befolyásolják a jövőben a vallásosoknak a melegekhez fűződő viszonyát. A folyamatosan változó és sokszínű kelet-közép-európai régió éppen azt mutatja meg, hogy akár egy új típusú homonegatív, akár egy elfogadóbb vallásos identitás is kialakulhat. Az, hogy melyik azonosulási minta erősödik meg a régióban, többek között az Európai Unióba való integráció sikerén vagy kudarcán is múlik. Akármelyik irány is kap nagyobb hangsúlyt, az új trendek csak a következő EVS-hullám adataiból rajzolódhatnak majd ki élesen. A jövőbeli tendenciák megrajzolása azonban nem csupán az újabb kvantitatív adatokon múlik. A kérdéskör érvényesebb megragadása érdekében nagy szükség van a kvalitatív elemzésekre is, amelyek a vallásos személyek életvilágának aprólékosabb, komplexebb megragadásával finomíthatja a kutatásunk eredményeit.

## 3.2.7. Függelék

7. táblázat. Globális index a homoszexuális irányultság jogi elismeréséről (Waalidijk 2019)

	Horvát-ország	Cseh-ország	Magyar-ország	Lengyel-ország	Szlovákia	Szlovénia
1990	1	2	1	2	2	2
1999	2	3	3	2	2	4
2008	5	5	5	3	4	5
2020	6	5	4	3	5	6

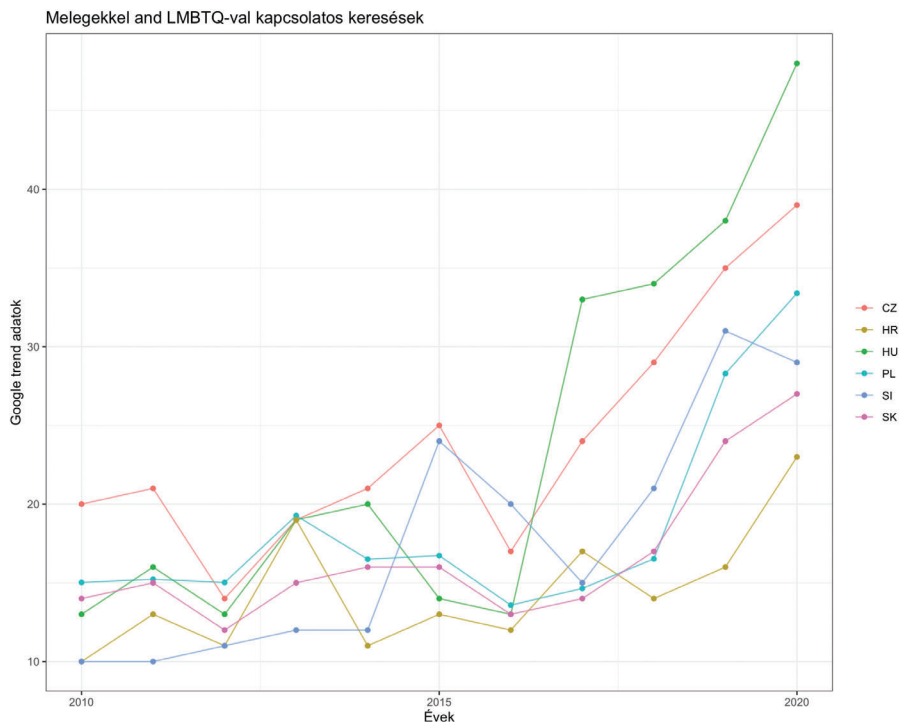
A 2020-as adatokat a szerzők becsülték az LBTQEquality index alapján (<https://www.equaldex.com/equality-index>).

8. táblázat. Többszintű binomiális logisztikus regressziós modellek a meleg szomszéd elfogadásáról

Fix hatások	M4			M5			M6		
	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig
Konstans	-0.94	0.51	0.06	-1.19	0.52	0.02	-0.44	0.46	0.34
Ország szintű vallásosság	-1.22	0.64	0.06	-0.72	0.68	0.29	-2.13	0.55	0.00
GILRHO	0.24	0.07	0.00	0.24	0.07	0.00	-0.03	0.10	0.77
Vallásosság	-0.40	0.05	0.00	0.06	0.18	0.77	-0.16	0.09	0.08
Nem	0.38	0.03	0.00	0.39	0.03	0.00	0.39	0.03	0.00
Életkor	-0.08	0.01	0.00	-0.08	0.01	0.00	-0.08	0.01	0.00
Iskolázottság	0.03	0.00	0.00	0.03	0.00	0.00	0.03	0.00	0.00
Gyerekek száma	-0.04	0.01	0.00	-0.04	0.01	0.00	-0.04	0.01	0.00
Településnagyság	0.10	0.01	0.00	0.10	0.01	0.00	0.10	0.01	0.00
Posztmaterialis index	0.21	0.02	0.00	0.20	0.02	0.00	0.21	0.02	0.00
Vallásosság*ország szintű vallásosság				-0.81	0.32	0.01			
1999-es hullám							1.19	0.25	0.00
2008-as hullám							1.22	0.35	0.00
2020-as hullám							1.46	0.38	0.00
Vallásosság*1999-es hullám							-0.49	0.13	0.00

Fix hatások	M4			M5			M6		
	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig	B	S.E.	Sig
Vallásosság*2008-as hullám							-0.20	0.12	0.10
Vallásosság*2020-as hullám							-0.31	0.13	0.01
<b>Random hatás</b>									
Csoport	<b>Std.Dev</b>			<b>Std.Dev</b>			<b>Std.Dev</b>		
Hullám/Ország (unit)	0,44			0,44			0,33		
<b>Modell információ</b>									
N	26 417			26 417			26 417		
Pszedo-R <sup>2</sup> (fix hatás)	0,10			0,10			0,13		
Pszedo-R <sup>2</sup> (totál)	0,15			0,15			0,16		

14. ábra. A homoszexualitással kapcsolatos keresőkifejezések Google Trends-adatai a vizsgált hat országban



### 3.3. Moralizálás nélküli hit. Szekularizált vallásosság és tradicionalizmus Magyarországon

#### 3.3.1. Vallásosság és értékek a normaszegések megítélésén keresztül

Az utóbbi évtizedek társadalmi változásai egész Európában átpozicionálták a vallás és szűkebben a kereszténység szerepét. Ezek közül a legfontosabbnak a vallási és egyházi kérdéseknek a közéleti diskurzusba való visszakerülését tekintjük. Az a jelenség, hogy a valláson keresztül azonosulnak egy civilizációval (Davie 2006), nemcsak a nyugat-európai, hanem a kelet-közép-európai térségben is megfigyelhető. Magyarország sajátos helyzetét az adja, hogy itt nem egyszerűen a Davie által leírt határhelyzetek (személyes, közösségi tragédiák, terrorcselekmények stb.) és a migrációs válság eredményeképpen válik fontosabbá a valláson keresztüli közösségi identifikáció. A 2010 óta hatalmon lévő pártalakulat (a Fidesz–KDNP pártszövetség) erősen a kereszténységre építő retorikája a Nyugat-Európában tapasztaltaknál sokkal erősebb jelenlétet biztosít a vallási tartalmaknak a közéletben. Az általuk uralt közmédia, az ezen keresztül folytatott célzatos propaganda hangsúlyosan tematizálja a vallási értékeket és az ezt megjelenítő közösségi hagyományokat.

Ezek alapján fontos kutatási kérdés, hogy a politikától megerősítést kapott vallásosság, egyháziasság milyen jegyekkel rendelkezik Magyarországon. A kiterjedt kérdéskör részeként ez a vizsgálat elsősorban azt kutatja, hogy a vallásosság mennyire kötődik a tradíció legfőbb forrásaként megjelölt kereszténységhez. Mennyire van jelen a cselekvők vallásosságában a kereszténység által megjelenített értékrend? Mennyire van szerepe ennek az értékrendnek a vallásos személyek önazonosságában? Elemzésünk ebben az értelemben a vallás és az értékek kapcsolatára fókuszál. Mostani vizsgálatunk ennek részlelemzéséként az értékekhez fűződő viszonyt a normaszegések megítélésén keresztül értelmezi.

A kutatás azt elemzi, hogy a normaszegéshez fűződő viszony milyen jellemző mintákat mutat a magukat hívőknek és nem hívőknek nevezők csoportjaiban. Itt kiváltképp arra vagyunk kíváncsiak, hogy az államilag szankcionált és nem szankcionált normaszegések megítélésében a vallásosság miképpen határozza meg az emberek véleményét: mennyire köszönnek vissza a zsidó-keresztény vallási hagyomány szigorú etikai elvei a magukat vallásosnak nevező emberek normaszegéshez fűződő viszonyában. Kimutatható-e összefüggés a vallásosság és normakövetés között, vagy a vallásos hit alkalmazkodott a megváltozott társadalmi feltételekhez, és megszűnt szigorúbb morális elvárása a társadalmi cselekvésekkel szemben? Visszaköszönnek-e a közéleti diskurzusban hangoztatott keresztény értékek a magukat vallásosnak nevezők értékválasztásában?

Az egyes normaszegések kiválasztásánál a European Values Study kérdéspalnejait használtuk. Arra törekedtünk, hogy a normaszegésekhez fűződő viszonyt olyan kérdések mentén térképezzük fel, amelyek a cselekvők értékorientációinak több szegmensét is megjelenítik. Ez alapján tettünk különbséget azon normaszegések között, amelyeket a társadalom különböző mértékű szigorral jogilag is szankcionál (adócsalás, segély jogosulatlan igénybevétele, kenőpénz elfogadása, számlaadás elmulasztása, bliccelés) és az államilag nem szankcionált normaszegések egyes csoportjai (hálapénz elfogadása, megcsalás, homoszexualitás) között. A normaszegések különböző formái lehetőséget kínálnak arra, hogy megvizsgáljuk a vallásosság és a normaszegések különböző típusai közötti együttjárásokat. Így arra is választ kaphatunk, hogy a vallásosság a normaszegések mely típusai esetében jelent strukturáló tényezőt.

### *3.3.2. Európai és magyar kutatási hagyomány*

Noha az utóbbi évtizedekben számtalan kutatás foglalkozott vallásosság és értékorientáció kapcsolatával, aligha lehet egységes kutatási eredményekről beszélni (vö. ehhez Halman, Gelisen 2019). Az európai régióban azonban a legfőbb tendenciák így is megragadhatók. Lényeges átalakulás történt abban, hogy vallásosság és morális ítélezés magától értetődőnek tűnő erős kapcsolata egyre inkább viszonylagossá vált. A kérdéskör korábbi kutatásai (Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b; Schwartz, Huisman 1995) még erős korrelációt találtak a két jelenség között. Az utóbbi évtizedek számos vizsgálata azonban ezen együttjárás nagyságának csökkenését vagy megszűnését tapasztalta. A másik fontos változás az volt, hogy az elmúlt évtizedekben a magukat vallásosnak nevezők arányszáma jellemzően úgy mutatott lassú csökkenést (Voas 2009), hogy megváltozott az európai régióban a vallásosság tartalma. Ez leginkább a hagyományos, egyházhoz kötött vallásosság és hitgyakorlás háttérbe szorulását és a spiritualizmus újabb formáinak megjelenését jelentette (Lyon 2000; Davie 2005; Heelas, Woodhead 2005; Houtman, Aupers 2007; McGuire 2002, 2008, 2016; Storm 2009, 2016; Cortois, Aupers, Houtman 2018).

Ez az átstrukturálódás a vallásosság és az értékvonatkozás viszonyában is megjelent. A vallási gyökereitől egyre inkább eltávolodó vallásosság nem csupán mindinkább levált a felekezeti vallásosság mintáiról, hanem – ezzel párhuzamosan – mindjobban igazodott a nem vallásosok értékrendjéhez. Ennek eredménye európai összehasonlításban az lett, hogy a vallásosok morális ítélete egyre kevésbé tér el a nem vallásosokétól. Az értékek átadásában tehát a szekularizált társadalom kemény mutatóinak, az oktatásnak, a családi helyzetnek és az életkori csoportoknak lett meghatározó szerepe, míg a vallás jelentősége egyre

inkább háttérbe szorult (Scheepers, Gijsberts, Hello 2002; Botvar 2005; Sieben, Halman 2014). Az eltérés egyre inkább már csak az államilag nem szankcionált normaszegések megítélésében mutatható ki (Finke, Adamczyk 2008).

A kutatás egyik átfogó kérdése az, hogy a fenti európai tendenciák miképpen érvényesülnek Magyarországon. Az ország egyrészt a kelet-közép-európai térség társadalmainak sajátos fejlődésében osztozik, másrészt történeti hagyománya és a közpolitika jelenlegi helyzete folytán egyéni jegyekkel rendelkezik. A kelet-közép-európai térséghez hasonlóan a magyar társadalom vallási mutatóit is nagyban alakította a negyvenéves kommunista uralom, amely nem csupán a vallási intézményeket támadta, hanem a vallásgyakorlást is megnehezítette. Ez ugyan nem szüntette meg a társadalom többségi vallásos hitét, de az egyházhoz kötődő vallásosok számát jelentősen csökkentette, és a „maga módján” a vallásosokat tette a legnagyobb csoporttá (Tomka 2006).

A magyarországi értékutatások a vallásosok nagyobb proszociális viselkedését állapították meg: minél vallásosabb valaki, annál inkább fontosak számára az emberi kapcsolatok, és annál inkább szociális beállítottságú (Tomka, Zulehner 1999; Tomka 2010). Másrészt a vallásosság különböző típusai mentén találtak jellemzően különböző értékrendet (Földvári 2003, 2009). A fiatalok értékstruktúráját vizsgáló Rosta Gergely különböző értékmintákat talált a vallásosoknál, de az egyes értékek fontosságában (kivéve a vallásosság megítélését) nem tapasztalt már jelentős különbséget a vallásos és nem vallásos csoportok között (Rosta 2009, 2010a, 2010b). A normaszegésekkel kapcsolatban történt ugyan hazai vizsgálat (Bozsonyi, Daróczy 2010), de ez a kutatás az EVS-kérdőív elemzése során nem differenciálta az egyes normaszegésekhez fűződő viszonyt, és így csak a nagyon különböző tartalmú normaszegésekkel (például abortusz, válás, halálbüntetés, eutanázia stb.) kapcsolatos általában tapasztalt attitűdök kerültek felszínre; kimutatva azt, hogy a normaszegésekkel szemben az egyház tanítása szerint élők a legelutasítóbbak.

### 3.3.3. Hipotézisek

A kutatási hipotéziseket a hazai és a nyugati társadalom jellemzőinek figyelembevételével fogalmaztuk meg. A modern társadalom polikontextuális, sokféle, önálló (gazdasági, jogi, politikai, oktatási, művészeti stb.) racionalitást életre hívó szerkezetét (vö. Luhmann 1987, 1998), illetve a felvilágosodás örökségének tekinthető racionalitását (vö. Habermas 1988, 1995) olyan hatásoknak tekintjük, amelyek csökkentik a vallási nézőpont erejét. Másfelől abból indultunk ki, hogy a modernitás szekularizált nyilvánossága (Taylor 2007) szintén hatással van az értékválasztásra. E tényezők játszanak szerepet a hit és gyakorlásának kétségtelen

visszaszorulásában, ami feltehetően nem marad hatástalan a vallás hétköznapi értelemadására sem. A hit fontosságának relativizálódását eredményezi, hogy a társadalom nyilvános tereiben egyértelműen a szekularizált nézőpont dominanciája jelenik meg.

A magyarországi közéleti diskurzus különlegessége, hogy a politikai hatalom 2010 óta ezzel az évszázados tendenciával szembehelyezkedve éppen a vallási, egyházi nevelés és értékrend fontosságát hangsúlyozza. Azt vizsgáljuk, hogy az ellentétes irányú hatások milyen jellemzőket alakítanak ki a magyarok normaszegéshez fűződő viszonyában. Úgy véljük, hogy a két tényező közül a „longue durée”-ként (hosszú időtartamként) érvényesülő szekularizációs hatásnak van erősebb szerepe. Fernand Braudel elmélete (Braudel 1958) szerint a hosszú távon érvényesülő nagy struktúrák képesek leginkább a mentalitást és értékrendet formálni a politikai diskurzus röviden ható, a mély struktúrákat kevésbé érintő hatásával szemben. Ez képes relativizálni a vallási értelemadás szerepét a társadalmi cselekvések megítélésében. Ez ugyan nem szünteti meg a morális értékelést a társadalomban (hiszen többé-kevésbé közösen osztott normák nélkül aligha jöhet létre közös cselekvés), de úgy gondoljuk, hogy a normaszegések tekintetében a szekularizációs hatásnak lesz jelentősebb szerepe az emberek véleményének, értékítéletének formálódásában. Azt feltételezzük, hogy a szekularizált nyilvánosság e hatása leginkább az államilag szankcionált normaszegések esetében nyilvánul meg. Az alapvetően szekularizált közegben ugyanis többségivé válhat az a vélemény, hogy az állami autoritások által megjelenített értékrend képezi az elsődleges tájékozódást a normaszegések megítélésében. Ez a nézőpont pedig azokhoz a normaszegésekhez fűződő viszonyban mutatkozik meg, amelyeket maga az államhatalom is szankcionál. A kutatás kiinduló hipotézise tehát az, hogy a vallásosok és nem vallásosok egyes csoportjai esetében nem fogunk jelentősebb eltérést találni az államilag szankcionált normaszegések értékelése tekintetében (1. hipotézis).

A plurális modern társadalom másfelől egymás mellett lévő diskurzusokkal jellemezhető, ahol a nyilvános közbeszéd diskurzusa mellett alternatív nézőpontok, fenomenológiai értelemben vett életvilágok (Husserl 2001) is formálják a társadalmi cselekvők felfogását. Ez alapján azt feltételezzük, hogy eltérő lesz azoknak a társadalmi csoportoknak az értékstruktúrája, jelen esetben a normaszegésekhez fűződő viszonya, amelyek tagjai a szűkebb közösségükben a domináns diskurzustól eltérő értelemadással találkoznak. Az értékrendjében szekularizált, racionális értékek mentén tájékozódó magyar társadalomban (Keller 2010a, 2010b; Tóth 2010) ilyen csoport lehet az egyházas vallásosok kisebbségi csoportja. Rodney Starkéknak az USA-ban igazolt hipotézise (Stark, Bainbridge 1996) alapján tehát azt feltételezzük, hogy az egyház(ak) tanítása szerint vallásosok jobban őrzik a kereszténység eredeti etikai-morális elveit, vagyis válaszaikban szigorúbban fogják megítélni a normaszegéseket (2. hipotézis).

A magyarországi közbeszéd sajátos jegye, hogy a szekularizált nyilvánosság mellett egyre nagyobb súllyal szerepel benne a 2010 óta hatalmon lévő Orbán-kormány erőteljes retorikája. A közszolgálati médiát teljesen uraló és a kormányközeli üzletemberek által finanszírozott, a magyarországi médiapiacra nagy részesedéssel rendelkező kormányközeli sajtóbirodalom (Bajomi-Lázár 2013) keresztény értékeket hangsúlyozó sajtótermékei hatással vannak a közbeszéd jellegére. A korábbi évek mentén nem gondoljuk ugyan, hogy egy 6-7 éves időszak alapvetően képes lenne felülírni évszázados tendenciákat, de feltehetően formálja az emberek értékítéletét. Különösen egy olyan társadalom esetében, amely a komoly piaci versenytárs híján érvényesülő propagandát (Bajomi-Lázár, Horváth 2013) vivő kormányzatot három választás során többségében támogatja. Arra számítunk, hogy a keresztényi elveket kiemelő retorika különösen a magukat vallásosnak nevező embereket tudja megszólítani ama normaszegések kapcsán, amelyeket nem jogilag, hanem értékrend szerint helytelenítenek. Vagyis a kutatás azt feltételezi, hogy a vallásos emberek az államilag nem szankcionált normaszegések tekintetében fogalmaznak meg szigorúbb ítéletet (3. hipotézis).

Az utóbbi évek szociálpszichológiai és vallásszociológiai kutatásai sokat foglalkoztak a hit tartalmának és az etikai elveknek a kapcsolatával (Saroglou 2011; Shariff, Norenzayan 2011; Haidt 2012; Gervais 2014; McKay, Whitehouse 2015). Ezen belül kiemelten tárgyalták az istenképnek az etikai elvekhez fűződő viszonyát. A vizsgálatok arra mutattak rá, hogy a személyes Isten tételezése nagyban növeli annak a valószínűségét, hogy valaki szigorúbb etikai elveket támaszson saját és mások viselkedésével kapcsolatban (Shariff, Norenzayan 2011; Norenzayan 2013, 2014). A személyes Isten folyamatos jelenléte morálisan kívánatos cselekvésre figyelmezteti és készíti a cselekvőt. A személyes Isten tehát nemcsak sikeresebbé teheti a normakövetést, hanem normák fölött örökdő magatartást is kialakít. Ez alapján azt feltételezzük, hogy egy személyes Isten képével rendelkező vallásosok szigorúbban fogják megítélni a normaszegéseket, és a többségtől jól elkülönülő etikai elvekkel rendelkező csoportot alkotnak (4. hipotézis).

Külön hipotézis foglalkozik a vallásosság és a homoszexualitás megítélésének a kérdésével. Ebben nemcsak az játszik szerepet, hogy a kelet-közép-európai térség jobban őrzi a melegekkel szembeni fenntartásait, mint a nyugat-európai régió (Takács 2015). Lényeges eltérés a régiók között a nagy egyházaknak a kérdéshez fűző viszonya is. Nyugaton az egyházak fontos történeti átalakuláson mentek át, ami a homoszexualitás mint lehetséges szexuális orientáció iránti nagyobb nyitottságot eredményezett. (Ez mutatkozik meg Ferenc pápa tárgykörben tett nyilatkozataiban és a protestáns egyházak azon gyakorlatában is, hogy homoszexualitásukat nyíltan vállaló nőket és férfiakat neveztek ki lelkipásztor-nak.) Magyarországon egyházi körökben azonban a homoszexualitás kérdése

változatlanul tabutémának számít, miközben a társadalomban az elmúlt évtizedekben növekedett a melegeket elfogadók száma (Takács 2015: 25–50). Ez alapján azt feltételezzük, hogy az egyházak álláspontjában e tekintetben megjelenő tradicionalizmus hatást gyakorol a hívők álláspontjára. Ez ugyan nyilvánvalóan nem zárja ki a vallásosoknak a homoszexualitással kapcsolatos nyitottságát, de arra számítunk, hogy a hívők általában – és különösen az egyházak tanítása szerint vallásosok – elutasítóbbak lesznek a melegekkel szemben (5. hipotézis).

### 3.3.4. *Kmetty Zoltán: Kutatási adatok és módszer*

Elemzésünkben egy 2017 novemberében lekérdezett 1000 fős online minta adatait használjuk fel. Az adatfelvételt az NRC végezte el, a minta reprezentatív a 18–65 év közötti internethasználókra.

Három függő változót definiáltunk – egy indexet, amely mérte az államilag szankcionált normaszegéseket, egy másik mutatót, amely az államilag nem szankcionált normaszegéseket vizsgálta, és egy, a melegek elfogadásával kapcsolatos változót. A független változók közül a hipotézisek szempontjából legfontosabbak a vallásossággal kapcsolatos változóink voltak. (Három ilyen változót definiáltunk.) A vallásosságot mérő indikátorok mellett szerepeltettünk demográfiai változókat is a modellünkben. A hipotéziseink teszteléséhez SEM-modelleket (strukturális egyenletek modellje) használtunk. A SEM-modellek azért nagyon hasznosak, mert egyszerre tudunk mérési modellt (faktoranalízis) és útmodellt (regresszió) illeszteni az adatainkra (Kline 2015). Elemzésünkben az R program lavaan csomagját használtuk (Rosseel 2012).

A SEM-modellek nagy előnye, hogy több függő változót is szerepeltethetünk bennük. Élve ezzel a lehetőséggel, mind a három független változót egy modellben szerepeltettük. Az államilag nem szankcionált normaszegés kapcsán csak egy változót tudunk használni, ami arra irányult, hogy megengedhetőnek tartja-e a kérdezett a házastárs megcsalását (1–11 skála). Az államilag szankcionált normaszegés kapcsán öt változót is bevonhattunk az elemzésbe. Itt a társadalomban szigorúbban és megengedőbben megítélt normaszegéseket soroltunk fel. A kérdés-sorral arra kerestük a választ, hogy a vallásosok őrzik-e a normaszegésekkel kapcsolatos szigorúbb ítéletüket, vagy alkalmazkodtak a nem vallásosok megengedőbb felfogásához.

Az öt változóra egy konfirmatív faktormodellt illesztettünk:

- Mennyire fogadható el, ha valaki olyan segílyt vagy támogatást igényel, amire nem jogosult?
- Mennyire fogadható el, ha valaki adót csal, amennyiben arra lehetősége nyílik?

- Mennyire fogadható el, ha valaki kenőpénzt fogad el a munkája során?
- Mennyire fogadható el, ha valaki jegy nélkül utazik (bliccel) a tömegközlekedési eszközön?
- Mennyire fogadható el, ha valaki nem kér számlát egy szolgáltatótól, iparostól?

A homoszexualitás elfogadását mérő indexünket három változóból definiáltuk – mindhárom változó 1–4 skálán mért. A változó létrehozása szintén konfirmatív faktormodellel történt.

- A meleg/leszbikus kapcsolatok természetellenesek.
- Hagyni kell, hogy a meleg férfiak és leszbikus nők szabadon éljék az életüket melegként és lesbikusként úgy, ahogy érzéseik szerint kívánják.
- Örvendetes, hogy évente sok ezren vonulnak fel Budapesten a meleg büszkeség napján, a Pride-on.

A homoszexualitáshoz fűződő viszony esetében arra törekedtünk, hogy a válaszokban elkülöníthető legyen magához a homoszexualitáshoz, a melegek hétköznapi együttéléséhez, illetve annak nyilvános megjelenési formájához fűződő viszony.

Az általunk felhasznált kutatásban nagyon széles változószett állt rendelkezésre a vallásosság mérésére. A hipotéziseink teszteléséhez három különböző vallásosság-változót definiáltunk. Az első egy általános vallásosság-változó volt, amely a H1 és H2 hipotézishez köthető. A konfirmatív faktormodellebe a következő változókat vontuk be:

- Mennyire vallásos a kérdezett? (1–5 skála, 1: nem vallásos, 5: az egyház tanítása szerint vallásos.)
- Milyen gyakran imádkozik? (1–10 skála, 1: soha, 10: naponta.)
- Hisz-e (1–4 skála, 1: egyáltalán nem, 4: erősen)
  - ♦ a halál utáni életben?
  - ♦ a mennyben?
  - ♦ a pokolban?
  - ♦ a vallási csodákban?
  - ♦ abban, hogy az embereknek a testüktől függetlenül létező lelkük van?

Azt feltételezzük, hogy azok, akik egy egyház tanítása szerint vallásosok, jobban fogják követni a keresztény egyház morális tanításait (H3). Ennek a vizsgálatára külön vallásosság-változót definiáltunk. A változó kialakításakor felhasználtunk olyan indikátorokat is, amelyeket az általános vallásoságnál, de némiképp eltérő operacionalizálással:

- A „Mennyire vallásos?” változót kétkategóriásra kódoltuk: 1: egyház tanítása szerint vallásos, 0: mást választott.

- Kétkategóriás változóvá alakítottuk a „Milyen gyakran vesz részt vallási szertartásokon?” kérdést: 1: havonta többször vagy gyakrabban, 0: ritkábban.
- És számoltunk egy olyan mutatót, hogy a következő 1–4 skálás kérdések esetében hányszor válaszolt 4-est (erősen jellemző) a kérdezett: Hisz-e a halál utáni életben / a pokolban / a mennyben / abban, hogy az embereknek testüktől függetlenül létező lelkük van?

Az utolsó vallásosságváltozó a személyes istenben való hitre vonatkozik, ami a H4a és H4b hipotézisekhez kapcsolódik. Ezt egy változóval mértük:

- A következő állítások közül melyik áll a legközelebb az Ön hitéhez?
  - ♦ Nem hiszem, hogy létezne valamilyen Isten, szellemi lény vagy életerő.
  - ♦ Valójában nem is tudom, hogy mit gondoljak.
  - ♦ Van valamilyen szellemi lény vagy életerő.
  - ♦ Van egy személyes Isten.

A demográfiai hatások kontroll alatt tartásához négy változót használtunk fel. Beépítettük a modellbe a kérdezett nemét (1: férfi, 2: nő), korcsoportját (4 kategória), iskolai végzettségét (3 kategória) és a településtípust (1: Budapest, 2: város, 3: község).

Mivel a három vallásosságváltozó nagyon erősen összefügg, külön-külön SEM-modelleket<sup>2</sup> illesztettünk rájuk, hogy elkerüljük a multikollinearitást. A modell illeszkedését mérő CFI-index 0,907 volt (0,9 felett fogadjuk el a modell illeszkedését), a négyzetgyökhiba (RMSE) és ennek a standardizált változata (SRMS) pedig 0,57 volt. Az illeszkedési mutatók alapján elfogadható volt a mérési modell. A Függelék 10. táblázata tartalmazza az összes látens változó faktorfelépítését.

### 3.3.5. Kutatási eredmények

A kutatási eredmények azt mutatták, hogy a normaszegések megítélésében alig található szignifikáns különbség a megkérdezett vallásosok és nem vallásosok csoportjai között, vagyis a vallásos világlátás csak kismértékben befolyásolja az embereknek a normaszegéshez fűződő viszonyát. A vallásosság különböző dimenziói mentén nem mutattak eltérést a vallásosok az államilag szankcionált normaszegések tekintetében (lásd erről a 9.a táblázatot). Az egyházhoz,

<sup>2</sup> A Full-Information maximum Likelihood modellt használtunk az adathiányos értékek megbecslésére a modellben. A modellhez maximum Likelihood illesztést használtunk, robusztus Hubert-White standard hibákkal.

felekezethez, vallási közösséghez tartozás ugyanúgy nem befolyásolta a választást, mint az egyházi szertartáson való részvétel és az imádkozás gyakorisága. Nem találtunk szignifikáns eltérést a magukat különböző mértékben vallásosnak tekintők egyes csoportjainak az államilag szankcionált normaszegéshez fűződő viszonyában sem, miként nem rajzolódott ki eltérő magatartás a különböző vallásos hitelvek (hit a mennyben, a pokolban, a halál utáni életben, a reinkarnációban, az ősök szellemében, a testtől független lélekben stb.) tekintetében sem. A vizsgálati eredmények tehát azt mutatták, hogy a vallásszociológiai kutatásokban leggyakrabban vizsgált egyes dimenzióknak, a felekezethez tartozásnak, a hit gyakorlásának, a megélt hit tartalmának nem volt szerepük abban, hogy az egyes cselekvők miképpen ítélték meg az államilag szankcionált normaszegéseket. Ezek az összefüggések tehát megerősítették értékek és normák ezen kapcsolatára vonatkozó hipotézisünket (1. hipotézis).







A második hipotézisünk arra vonatkozott, hogy a vallásosok (általános vallásosság) kevésbé lesznek megengedőek a házastársi hűtlenséggel, mivel ez nagyon szembemegy a vallásosság etikai-normatív alapelveivel. Ezt a hipotézist cáfolták az eredményeink ( $p=0,06$ ), ahogyan az a 9.b táblázatból kiderül. A H3-as hipotézisünket szintén el kellett vetnünk. Az egyház szerinti vallásosság nem függött össze sem az állam által szankcionált, sem az állam által nem szankcionált normaszegésekkel. Tehát az eredményeink azt mutatják, hogy az egyház tanítása szerint vallásosok nem követik jobban a kereszténység etikai és morális alapelveit, mint a nem az egyház tanítása szerint élők.

A negyedik hipotézisünk a személyes istenben való hitre vonatkozott. Ennek kapcsán azt feltételeztük, hogy a személyes istenben való hit erősebben összekapcsolódik az egyház etikai és morális tanításának követésével (H4). A magyarországi eredmények azt mutatják, hogy a személyes Istenbe vetett hit a gazdasági értelemben vett erkölcsös viselkedésre ösztönző normák (adócsalás, segély jogosulatlan igénybevétele, számlaadás elmulasztása, bliccelés) megítélését ugyanúgy nem befolyásolja, mint a korrupció aktív (kenőpénz) és passzív (hálapénz) formájához fűződő viszonyt. A keresztény értékrendet kifejező szigorúbb értékelvek megszűnése tehát az istenképében jobban a keresztény hagyományhoz kötődő vallásosok esetében is megfigyelhető.

Az átmenetiség jegyei, a hagyományos keresztény etikai elvek jelenléte itt abban mutatkozik meg, hogy egyedül a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok megítélésében szigorúbbak némileg a személyes istenben való hittel rendelkezők ezen államilag nem szankcionált normaszegéssel kapcsolatban, még ha a változók közötti kapcsolat csak gyenge összefüggést is mutat.<sup>3</sup> Az eltérésben minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy a személyes istenben való hittel bírók politikailag némileg konzervatívabbak a más hittel rendelkezőknél, miként ez egy korábbi vizsgálatból (Froese, Bader 2008)<sup>4</sup> és mostani kutatási eredményünkéből is látszik.<sup>5</sup>

Az utolsó hipotézis a vallásosság és a homoszexualitás elfogadása közötti kapcsolatot vizsgálta. A 9.c táblázat azt mutatta, hogy mind a három vallásosság-változó összefüggött a homoszexualitás megítélésével – a vallásosok kevésbé voltak toleránsak. Fontos kiemelni, hogy ezek az eredmények a demográfiai változók kontroll alatt tartása után is szignifikánsnak bizonyultak. A béta-értékek és a megmagyarázott variancia alapján azt mondhatjuk, hogy a személyes istenben

<sup>3</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,044$ ).

<sup>4</sup> Froese és Bader (2008) korábban azt találták, hogy európai összehasonlításban csak Írországban és Magyarországon fordult elő, hogy az istenképnek szerepe volt a politikai ideológia tartalmában.

<sup>5</sup> A vallásosság és a politikai preferencia kapcsolatát nem vizsgáltuk a kutatásban. A konkrét pártválasztásra nem is állt rendelkezésre változó, „csak” a bal–jobb skálán való elhelyezkedést mérte a kutatás. Ez a skála gyengén függött össze a vallásosság változóival.

való hit gyengébben, a másik két vallásosságváltozó pedig valamivel erősebben kapcsolódott a homoszexualitás megítéléséhez.

A magyarországi adatok azt mutatják, hogy ez a moralizálás nélküli hit határozottabban csak egy tényezőben, a homoszexualitáshoz fűződő viszonyban tér el a társadalom egészének értékítéletétől. Ez mutatkozik meg abban, hogy az egyházhoz, felekezethez, vallási közösséghez tartozók nagyobb arányban tekintik természetellenesnek a meleg és lesbikus kapcsolatokat.<sup>6</sup> Még nagyobb a homoszexualitás elutasítása a magukat vallási közösséghez tartozónak tartók esetében, ha a szexuális másság nyilvános megjelenéséhez fűződő viszonyról kérdezzük őket. A Magyarországon nagy vitákat kiváltó Pride-felvonuláshoz kapcsolódó attitűdöt a rendezvényt pozitívan beállító megfogalmazással teszteltük. Azon túl, hogy a válaszokban az egész társadalom erőteljes elutasítása mutatkozott meg, az egyházhoz, felekezethez, vallási közösséghez tartozók esetében az elutasítás a korábbi kérdésnél nagyobb volt, még ha a változók közötti kapcsolat csak gyenge összefüggést is mutat.<sup>7</sup>

### 3.3.6. Szekularizált vallásosság

A kutatási eredményeknek ez a része több dimenzióban is egy szekularizált vallásosságot mutat. Ennek jegyei a normaszegéshez fűződő viszonyban mutatkoznak meg. A magyarországi vallásosok tehát a nem vallásosokkal megegyező módon viszonyulnak az államilag szankcionált normaszegésekhez. E tekintetben a társadalmi változás eredményeképpen megszűnt a magukat szinte kizárólag kereszténynek nevező<sup>8</sup> vallásosok szigorúbb értékrendje a normaszegések e csoportja esetében. Ennek jelentőségét azért érdemes kiemelni, mivel e vallási hagyománynak az alaptanításait tartalmazó tízparancsolat hat morális kérdést fogalmaz meg, hangsúlyosan kifejezve, hogy a morális kérdésekben való tájékozódás alapvetően fontos a keresztény identitás szempontjából. A kutatási eredmények azonban azt mutatják, hogy a vallásosok etikai elvei belesimultak a magyarországi nem vallásosoknak a –nyugat-európai régióhoz képest megengedőbb – felfogásába. Egyfajta „privatizált morál” (Luckmann 2003) mutatkozik meg, amely levált a vallási hagyomány szigorúbb moralitásáról. Mindez arra is utal, hogy az államilag szankcionált normaszegések esetében a dominánsan szekuláris társadalmi diskurzus

<sup>6</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

<sup>7</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,043$ ).

<sup>8</sup> A mintában szereplő vallásosok 96%-a sorolta magát valamely keresztény felekezethez tartozónak. A vallásosok közül a legtöbben a 65,8%-ot kitevő római katolikusokhoz sorolták magukat, 20%-uk a reformátusokhoz és 4,8%-uk az evangélikusokhoz. Izraelitának 1,3%, muzulmánként 0,6%, pogánynak 1,3% vallotta magát.

szocializációs hatása érvényesül, és a kereszténység szigorúbb morális üzenete immár nem befolyásolja lényegileg a vallásosokat.

Mindezek az eredmények talán nem is lennének meglepőek egy olyan társadalomban, amelynek történeti előzményei nem a vallásos értékrend továbbörklődését támogatták. A negyvenévi kommunista uradalom vallás- és egyházellenes politikája önmagában azonban bizonyosan nem magyarázza meg a vallásos értékrend háttérbe szorulását. Úgy látjuk, hogy a szekularizált értékrend térnyerésében legalább ilyen fontos tényező a magyarországi kommunista hatalom sajátos szerkezete. Az ötvenes évek szigorú sztálinista hatalomgyakorlása után a Kádár-rendszer a szocialista blokk „legvidámabb barakkjaként” tágabb teret adott a politikai hatalomtól független valóságértelmezéseknek. Ez a személyes életvilág szintjén is megmutatkozó megengedőbb magatartás olyan kispolgárosodást engedett meg, amely a személyes szabadság növekedését, a vagyonosodást, a vállalkozás lehetőségét, egyes polgári értékek gyakorlását eredményezte a kádári szocializmus idején (Andorka 1997). Ez is szerepet játszott abban, hogy a politikai rendszer a szocialista blokkon belül jelentősebb társadalmi elfogadottsággal rendelkezett.

A vallási, egyházi kérdésekben azonban a politikai rendszernek ez a megengedőbb magatartása jóval kevésbé érvényesült. A rendszer viszonyainak és értékrendjének többségi elfogadására tehát úgy került sor, hogy a vallási, egyházi nézőpont változatlanul nem jelenhetett meg (Tomka 2006: 36–40). Úgy véljük, hogy ezeknek a társadalomtörténeti kondícióknak jelentős szerepe volt abban, hogy a társadalom úgy idomult az államilag irányított, meghatározott irányvonalhoz (és annak társadalmi értékeihez), hogy a vallás, egyház perspektívája kevésbé jelenhetett meg.

A rendszerváltás rövid vallási *revivalje* (Froese 2001)<sup>9</sup> a keresztény világlátást hosszú idő után újra a lehetséges valóságértelmezések közé emelte. A rendszerváltás utáni megnövekedett arányú vallásosság mutatkozik meg a magukat vallásosnak nevezők emelkedő számában. (A magukat vallásosnak vallók száma 1983 és 1993 között 53,9%-ról 70,9%-ra növekedett [Tomka 1995].) A történeti egyházak megjelenése és igénye a közéleti és politikai szerepvállalásra azonban komoly ellenállásba ütközött Magyarországon. A baloldali pártok által uralt közéletben az egyházakat leginkább a két világháború közötti autoriter politikai rendszer utódjaként szemlélték. Ebben az érzelmileg túlfűtött vitában az egyházak a nyugati demokratikus értékek elterjedését veszélyeztető tényezőként jelentek meg (Tomka 2006: 140–142). A korabeli közéleti diskurzus tehát megerősítette azt a gyakorlatot, hogy a vallási kérdések csak

<sup>9</sup> Az európai tendenciákkal szemben Magyarország sajátosságát az adja, hogy Spanyolország mellett egyedül itt nem csökken egy évtizedes időszámban a magukat vallásosnak vallók száma (Voas 2009).

személyes, magánjellegű kérdésként tematizálhatók. A közéletet pedig olyan szekuláris nyilvánosság jellemezte, amely kevés teret adott a vallási, egyházi nézőpontok megjelenítésére.

Magyarországon ekképpen – hasonlóan a kelet-közép-európai térséghez (Norris, Inglehart 2004: 111–132) – a vallásosság visszaszorulása következett be. Ez a változássor<sup>10</sup> pedig óhatatlanul magával hozta a normákkal kapcsolatos ítéletek módosulását is. E jelenség a nyugat-európai térségben is megfigyelhető: minél inkább háttérbe szorul a vallási értelemadás a társadalmi kommunikációban (vagyis minél inkább szekularizálódik a társadalom), annál kevésbé képes a vallás befolyásolni a normaszegések megítélését (Scheepers, Grotenhuis, Silk 2002). A kelet-közép-európai térség sajátossága, hogy a nyugati régióhoz mérten már korábban is a normatív-vallási értékorientáció alacsonyabb szintjét mérték (Hagenaars, 2003). Emellett az értékszociológiai kutatások szerint is magas értékeket mutat a régió a szekuláris-rationális dimenzióban, és a posztmaterális értékekkel szemben a materiális értékeket részesíti előnyben (Inglehart, Baker 2000; Inglehart, Welzel 2005). Mindez a vallási értékek háttérbe szorulását eredményezi.

Feltehetően ez játszik szerepet abban, hogy Magyarországon nem mutatható ki eltérés a vallásos és nem vallásos embereknek az államilag szankcionált normaszegésekhez fűződő viszonyában. A fenti társadalmi kondíciók értelmezése talán annak megértésében is segíthet, hogy – a nyugat-európai viszonyokhoz mérten – a vallási jegyekről jobban megfosztott szekularizált nyilvánosság miatt eredményezi azt, hogy az erkölcsös viselkedésre ösztönző normák (adócsalás, segély jogosulatlan igénybevétele, számlaadás elmulasztása, bliccelés) megítélését nem befolyásolja a vallásosság. A magyarországi adatok zömében tehát azt mutatják, hogy az államilag nem szankcionált normaszegések tekintetében (a homoszexualitás kivételével) nem találunk szignifikáns eltéréseket.

A kutatási eredmények arra utalnak, hogy még az egyház tanítása szerint vallásosok esetében is a vallási hagyomány szigorúbb etikai elveinek fellazulását látjuk. Úgy tűnik, hogy a szekularizált nyilvánosság mellett jelen lévő vallásos, alternatív nyilvánosságok sem közvetítenek olyan etikai elveket, amelyek alapján a vallásos közösséghez erőteljesebben tartozók szigorúbban ítélnék meg ezeket a normaszegéseket. A tendencia tehát az államilag nem szankcionált normaszegések esetében is nyilvánvaló: a hívók egyre kevésbé tájékozódnak a kereszténység etikai elvei szerint, és értékválasztásukban a szekuláris társadalom normáit tartják irányadónak.

<sup>10</sup> A magukat vallásosnak nevezők száma 1997-ről 1998-ra 53,7%-ra, míg 2007-ről 2008-ra 51,9%-ra csökkent (Tomka 2011: 74). Ezzel párhuzamosan, de erőteljesebben esett vissza a felekezethez tartozók száma: 1997–1998 között a népesség 60,9%-a, míg 2007–2008-ra csak 51,4%-a tartozott ide (uo. 81).

### 3.3.7. *Moralizálás nélküli hit*

Az eredmények kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy mennyiben újak az adatokból kirajzolódó tendenciák. Ahhoz, hogy tágabb kontextusba helyezzük az eredményeket, megvizsgáltuk a 2009-es Európai Értékrend Vizsgálat (EVS) témánkra vonatkozó adatait. Nem volt lehetőség a teljes elemzést reprodukálni az EVS-adatokon, de a személyes istenben való hitre vonatkozó kérdést abban a kutatásban is lekérdezték, ezért erre a vallásosságváltozóra fókuszáltunk. Az államilag szankcionált normaszegést ugyanazzal a változószettel mérte az EVS-kutatás, mint az általunk felhasznált MTA-felmérés, és a házastársi hűtlenség mérésére is ugyanaz a kérdés állt rendelkezésre.

Az időbeli változást két regressziós modellben teszteltük. Az első modellben az államilag szankcionált normaszegése vonatkozó változók első főkomponense volt a függő változó, a második modellben pedig a házassági hűtlenséget mérő változó. A független változók megegyeztek a két modellben, a személyes istenben való hit mellett ugyanazokat a demográfiai kérdéseket szerepeltettük, mint az MTA-adatfelvétel esetében. Mivel az online kutatásban 65 évnél idősebbek nem szerepeltek, ezt a korcsoportot kizártuk az elemzésből. A Függelék A.2 táblázata tartalmazza az eredményeket. Az államilag szankcionált normaszegések esetében a személyes istenben való hit változója nem volt szignifikáns, ami egybevág a 2017-es eredményekkel. De a személyes istenben való hittel rendelkezők 2009-ben még kevésbé fogadták el a házastársi hűtlenséget. A hatás nem volt erős 2009-ben sem (béta: 0,1), de szignifikáns volt, ellentétben a 2017. novemberi eredményekkel.

A vallásosság etikai elveinek relativizálódása adatbázisunkban sok dimenzióban megmutatkozik. A kutatási eredmények a korábbi vizsgálatokkal való összevetésben is azt mutatják, hogy a jelenbeli eredmények hátterében évtizedek óta zajló strukturális változások állnak. A hazai kutatások ugyanis már korábban is a vallásosok saját, a többségénél is szigorúbb etikai elveinek a csökkenését tapasztalták a népesség egészében vagy az egyes életkori csoportokban (Tomka 2006; Rosta 2009, 2010a, 2010b; Bozsonyi, Daróczy 2010; Rosta, Földvári 2014; Polak, Rosta 2016).

Az etikai elveiket egyre kevésbé érvényesítő és a nem vallásosok értékrendjébe simuló vallásosság álláspontunk szerint tükrözi azt a több évszázados változást, ami olyan kulturális tradíciót eredményez Európában, melynek alapján az emberek társadalmi kérdésekben egyre kevésbé tájékozódnak a vallás útmutatása szerint (Taylor 2007). Másrészt a vallásosság magyarországi jegyeiben megmutatkozik a kelet-közép-európai társadalomfejlődés megszakítottságokkal terhelt fejlődése is. Ez kevesebb lehetőséget kínál a hagyomány és így a vallási tradíció továbbörökítésére is (vö. Hamplová, Nespov 2009); hangsúlyozottan nemcsak a

kommunista időszakban, hanem a világegésekkel, radikális társadalmi-politikai fordulatokkal terhelt, vérzivataros évszázadokban is.<sup>11</sup>

A vallásosság jelenbeli tartalmának háttérében lévő mélyebb struktúrák magyarázzák egyrészt azt, hogy a 2010-től a magyarországi közéletben domináns pozícióban lévő keresztény-konzervatív kurzus vallásos üzenete nem tudott érzékelhető hatást gyakorolni az emberek vallásosságára, és nem volt képes felülírni az etikai elvek fellazulásának általánosabb tendenciáit. Úgy látjuk azonban, hogy ebben nem csupán a mélyebb struktúráknak lehet meghatározó szerepük. A kereszténység etika elveit hangsúlyozó kormányzati retorika hitelességét minden bizonnyal több tényező is gyengítette. Ezeket az elveket ugyanis 2010-től az a pártalakulat fogalmazta meg a társadalom számára, amely a rendszerváltás idején az akkori konzervatív kormányzat legradikálisabb baloldali, vallás- és egyházellenes pártja volt, és keresztény jegyeit csak a magyarországi pártstruktúra egy évtizeddel későbbi átalakulása után fedezte fel. A keresztény etikai elvek hiteles képviselőjének feltehetően a korrupciós botrányokkal terhelt, pártközeli vállalkozók hirtelen meggazdagodásával jellemezhető kormányzati politika (Jakab, Urbán 2017) sem tett jót. Mindenesetre a 2010-es évek erős keresztény kormányzati retorikája sem a vallásosok arányszámában nem hozott növekedést, sem a keresztény értékek hangsúlyos képviselőjét nem eredményezte a magukat kereszténynek és vallásosnak vallók csoportjaiban.

Felszámolódóban van tehát a vallásos hitnek az a sajátossága, hogy keresztény gyökereihez híven vallásos világnézetét a vallási hagyomány értéktételezéséből nyeri. A vallásosság ebben az értelemben moralizálás nélküli hittel is jellemezhető. Maga a kifejezés értelemszerűen nem arra utal, hogy a vallásos ember etikai elvek nélkül tájékozódna a világban. Nem vitatható ugyanis, hogy a társadalmi cselekvések nem jelentéktelen része értékvonatkozott. Vagyis a személyek cselekvései gyakran tükröznek olyan értékválasztásokat, amelyek visszavezethetők etikai elvekre (Parsons 1949; Habermas 1995; Luhmann 2008; Joas 2019), akár mennyire különbözően is ítélik meg a társadalomelmélet képviselői ennek súlyát és szerepét.<sup>12</sup> A moralizálás nélküli hit megfogalmazása csupán arra utal, hogy ezek az etikai elvek immár nem képezik a vallásos személy világnézetének sajátos részét, mivel az értékválasztások zömében azonosak a szekuláris társadalom értékrendjével. Ebben az értelemben jórészt megszűnik a vallásos ember sajátos

<sup>11</sup> Magyarország elmúlt két évszázadának történetét forradalmak (1848–1849, 1918, 1956), világháborúk, az ország jelentős részét elszakító békeszerződések (1920, 1947), az antant, majd a szovjet megszállás, a kommunista hatalom és a rendszerváltás tarkította.

<sup>12</sup> Lásd erről részletesebben a funkcionalista Niklas Luhmann és a kritikai, normatív társadalomelméletet képviselő Jürgen Habermas több évtizedes vitáját (Habermas, Luhmann 1990; Habermas 1995; Luhmann 2008).

moralitáson alapuló világképe, és hitelveit immár nem az etikai elvekhez fűződő, a többi, nem vallásos csoporttól eltérő normarendszer fogja meghatározni.

### 3.3.8. *Konklúzió*

A kutatási eredmények összességében tehát a keresztény értékek háttérbe szorulását mutatják a vallásosok körében. A normaszegésekhez fűződő viszony értelmezése során azt láttuk, hogy nincs eltérés a vallásosok és nem vallásosok között az államilag szankcionált normaszegések tekintetében. Többnyire ugyanez tapasztalható az államilag nem szankcionált normaszegések esetében is; vagyis a magyarországi vallásosság sajátossága az, hogy alapvetően nem tér el értékorientációjában a nem vallásosok felfogásától. Egyedül a homoszexuálisok megítélésében érvényesül egyfajta tradicionalizmus, amely őrzi fenntartásait a szexuális mássággal kapcsolatban. A kétségtelenül meglévő különbségek ellenére itt is egy sajátos vallásos értékmintának a fellazulását, az etikai elvek háttérbe szorulását tapasztalhatjuk.<sup>13</sup> Az adatok tehát arra utalnak, hogy a hagyományos vallásos értékrendben mélyen rögzült fenntartás a homoszexuálisokkal szemben egyre inkább elveszti a vallásos személyekhez, illetve azok értékrendjéhez köthető jellegét. Mindez beleillik abba a kelet-közép-európai változássorba, amelyben a szexuális moralitás kérdése egyre inkább privatizálódik (Halman, Arts 2010).

A jelenség értelmezésekor a magyar társadalom sajátos fejlődésében lévő tényezőket és a modern társadalomfejlődés nyugati mintázatait egyaránt fontosnak tekintettük. A korábbi kutatások azt mutatták meg, hogy a vallásos környezetben az egyén normáit a vallásos közösség világlátása jelöli ki. Ez a szocializációs hatás azonban jelentősen megváltozik, ha a normaképződésben immár a szekularizált nyilvánosságnak van domináns szerepe. Ezzel függhet össze, hogy a szekularizált környezetben a vallás az egyén életének kevésbé fontos részévé válik, amelynek útmutatása egyre inkább már csak a vallási, egyházi eseményeken hívható elő, de a vallásos személy hétköznapi cselekvését kevésbé befolyásolja. Mindez pedig ahhoz vezet, hogy a szekularizált közösséghez illeszkedő értékelés fogalmazódik meg az értékek és normaszegések megítélésében is.

Ez a változássor jól ismert a nyugat-európai vallásosság esetében is. Rodney Starkék ennek a szocializációs mintának a változását nevezik Hellfire-hatásnak (Hirschi, Stark 1969). A vallási értékek fellazulásának irányába hat az is, hogy a szekularizált nyilvánosság a vallási tartalmakra is erőteljesebb befolyást gyakorol. A szekularizált értékekhez illeszkedő vallásosság a hit lazább formáit hívja

<sup>13</sup> A nemzetközi felmérések (EVS, ESS, ISSP, Eurobarometer) adatai azt mutatják, hogy Magyarországon a homoszexuálisokkal szembeni elutasítás folyamatosan csökken 1990 óta (Takács 2015: 25–50).

életre, ami óhatatlanul az élet értelmezésének szekulárisabb formáit erősíti a vallásosok körében is (Davie 1994, 2002, 2005). Mindez pedig nyilvánvalóan megmutatkozik az értékekhez fűződő viszonyban is, és olyan magatartásokat erősít meg, amelyek a szigorú értelemben vett vallási etika szerepét teszik kérdésessé, vagy legalábbis megkérdőjelezi magától értetődőségét. Ez a hatásmechanizmus azonban a nyugat-európai régióban inkább csak meggyengíti, de nem szorítja erőteljesebben háttérbe a vallásos értékrend szerepét: ugyan kétségtelenül csökken a vallásos és nem vallásos személyek értékorientációja közötti különbség, de sok tekintetben, különösen pedig az államilag nem szankcionált normaszegések esetében, változatlanul szignifikánsak az eltérések.

A magyar minta sajátosságát az jelenti, hogy – a homoszexualitáshoz fűződő tradicionális viszonyuláson túl – a vallásosok szigorúbb etikai elvei nem érvényesülnek. Úgy látjuk, hogy ennek háttérében az eltérő társadalomtörténeti kondíciók állnak. A megszakítottságokkal terhelt modern kori társadalomfejlődés a nyugati régióknál markánsabban hatott a hagyomány és így a vallás által megjelenített értékrend ellenében. A létező szocializmus puha diktatúrája olyan többségileg elfogadott társadalmi konszenzust közvetített, amely a nyugati értékek követését a kommunista blokk más országaihoz képest inkább megengedte – de mindezt a vallásosság, egyháziasság háttérbe szorításával tette. A rendszerváltás után pedig az újraéledő vallásosságot a közéleti diskurzusban a tradicionalizmus és a modernításban meghaladott értékek képviselőjeként értékelték. Meglátásunk szerint ezek a tényezők együttesen játszottak szerepet abban, hogy a magyar társadalom nem egyszerűen leköveti némi megkésettiséggel a nyugat-európai társadalomfejlődés mintázatait, hanem attól részint eltérő jegyekkel rendelkezik. Ez pedig óhatatlanul kihat a vallásosság jegyeire is.

Úgy látjuk, hogy a szekularizált nyilvánosság itt is ható jegyei mellett a vallási értelemadás alternatív mintázatainak történetileg kondicionált gyengesége hat még a magyarországi vallásosság jellemzőire. E tendenciák játszanak szerepet abban, hogy a magyar társadalomban inkább gyökeret vert az a fajta vallásos magatartás, amely hitelveiben (a mennyhez, a pokolhoz, a halál utáni élethez, a reinkarnációhoz, a testtől független lélekhez fűződő viszonyában) ugyan határozottan különbözik a nem vallásos emberek világlátásától, de amely nem vezet más értékorientációhoz a társadalmi cselekvések tekintetében. Ez alakítja ki a vallásosokra többségében jellemző moralizálás nélküli hitet, amely úgy képviseli a vallásosok világlátását, hogy ehhez nem kapcsolódik csak a vallásosokra jellemző értékorientáció.

Ennek a moralizálás nélküli hitnek az a további sajátossága, hogy úgy fejezi ki a sajátos közép-európai – szűkebben a magyar – társadalomfejlődést, hogy egyedi jegyein túl a nyugati civilizáció jegyeit is megjeleníti. A vallásosságnak ez a formája ugyanis erőteljesen magán viseli azt a „modern morális rendet” (Taylor

2007: 159–171, 184–185), amely szakít a korábbi időszak közös vallási kozmológiájával, és elveiben immár nem a kozmikus (vallási) hierarchiához, hanem a modernitás által megjelenített individuális látásmódhoz akar illeszkedni.

Ez együtt jár az emberkép megváltozásával is. Az ember racionális, társadalmi cselekvőként jelenik meg, aki a kölcsönös haszon reményében békés együttműködésre törekszik minden integrált társadalmi cselekvővel. Az individuum nézőpontjából azonban ennek az együttműködésnek a sikere elsősorban azon múlik, hogy a főbb társadalmi kérdésekben képesek legyenek többé-kevésbé konszenzust kialakítani. A moralizálás nélküli hit ennek a konszenzusnak az alapját teremti meg azzal, hogy a vallásos ember immár nem a szekularizált nyilvánosságban meghaladottnak tekintett vallási hagyománya alapján tájékozódik, hanem a szekularizált világ értékei mentén, ezzel óhatatlanul eltávolodva keresztény gyökereitől.

### 3.3.9. Függelék

10. táblázat. Látens változók faktorsúlya

	Változók	Standardizált faktorsúly
Államilag szankcionált normaszegések	Olyan segílyt vagy támogatást igényel, amire nem jogosult	0,60
	Adót csal, amennyiben arra lehetősége nyílik	0,74
	Kenőpénzt fogad el a munkája során	0,65
	Jegy nélkül utazik (bliccel) tömegközlekedési eszközön	0,57
	Nem kér számlát egy szolgáltatótól, iparostól	0,46
Homoszexualitás elfogadása	A meleg/leszbikus kapcsolatok természetellenesek	0,75
	Hagyni kell, hogy a meleg férfiak és leszbikus nők szabadon éljék az életüket melegként és leszbikusként úgy, ahogy érzéseik szerint kívánják	-0,61
	Örvendetes, hogy évente sok ezren vonulnak fel Budapesten a meleg büszkeség menetén, a Pride-on	-0,68

	Változók	Standardizált faktorsúly
Általános vallásosság	Hisz-e a halál utáni életben?	0,72
	Hisz-e a mennyben?	0,83
	Hisz-e a pokolban?	0,70
	Hisz-e a vallási csodákban?	0,76
	Hisz-e abban, hogy az embereknek a testüktől függetlenül létező lelkük van?	0,71
	Mennyire vallásos a kérdezett?	0,76
	Milyen gyakran imádkozik?	0,75
Egyház szerinti vallásosság	Az egyház tanítása szerint vallásos	0,49
	Havonta többször vagy gyakrabban vesz részt vallási szertartásokon	0,36
	Hányszor válaszolt 4-est (erősen jellemző) a kérdezett: hisz-e a halál utáni életben, pokolban, mennyben, abban, hogy az embereknek testüktől függetlenül létező lelkük van	0,88

11. táblázat. Regressziós modell, EVS 2009, 18–65 éves korcsoport

	Függő változó: államilag szankcionált normaszegések				Függő változó: házassági hűtlenség			
	B	Std. hiba	Béta	P	B	Std. hiba	Béta	P
Konstans	0,91	0,19		0,00	2,96	0,33		0,00
Személyes istenben való hit	-0,03	0,03	-0,04	0,20	-0,16	0,05	-0,10	0,00
Nem	-0,23	0,06	-0,11	0,00	-0,43	0,10	-0,12	0,00
Kor	-0,20	0,03	-0,22	0,00	-0,16	0,04	-0,10	0,00
Iskolai végzettség	0,10	0,04	0,07	0,02	0,29	0,08	0,11	0,00
Településtípus	-0,03	0,05	-0,02	0,55	-0,02	0,09	-0,01	0,80
R <sup>2</sup>	7,1%	5,2%						

### 3.4. Vezérkultusz és szekularizált hitek. Vallásosság, értékválasztás és politikai preferenciák Magyarországon

#### 3.4.1. Vallásosság és értékválasztás összefüggései

Az utóbbi évek társadalmi változásait Európában gyakran értelmezik az értékekhez fűződő viszonyok mentén. Új elem ebben a vitában, hogy a jelen értelmezésében és a jövő meghatározásában egyre többet hivatkoznak az európai értékrend alapját jelentő keresztény hagyományra. A vallási tradíció azoknak az értékeknek a forrásaként jelenik meg, amelyek az európai civilizációt kifejezik. Ez a hagyomány sokak számára – és egyre inkább társadalom- és politikaelméleti platformtól függetlenül is (vö. Habermas 2016; Habermas, Ratzinger 2006) – olyan viszonyítási pontot jelent, amelyen keresztül értékorientációnk alapja megragadható. A közéleti vitákban is hangsúlyosan tematizált párhuzam a keresztény hagyomány és az európai értékek között újra fontossá tette a vallás kérdését még azok számára is, akik a szekularizált társadalomban egyre kevésbé vagy egyáltalán nem tájékozódnak a vallás útmutatása szerint (Hervieu-Léger 2000; Davie 2006).

Ebben a közéleti diskurzusban ekképpen fontos annak a vizsgálata, hogy a vallásosság mennyire eredményez sajátos értékválasztást a társadalmi cselekvők számára, és a vallásosok értékei mennyiben térnek el a nem vallásosokétól. Emellett az is feltárára vár, hogy a vallásosság szerepet játszik-e a magukat vallásosnak, hívőnek nevezők politikai preferenciáiban: kirajzolódnak-e jelentős eltérések a hit mentén a politikához fűződő viszonyban? Ezeknek a kérdéseknek a körbejárása kiváltképpen abban az országban ígér érdekes kutatási eredményeket, ahol az erősen átpolitizált közéleti diskurzus hangsúlyosan foglalkozik az európai hagyomány és a keresztény tradíció kapcsolatával. Orbán Viktor illiberális politikája és demokráciafelfogása ebben az értelemben nem csupán a liberális demokrácia, valamint társadalom- és politikaelméleti alapvetései (Popper 2001; Fukuyama 1994) kritikáját jelenti, hanem egy, „az európai hagyományokban gyökerező, régi vágású kereszténydemokrácia” (Orbán 2018) fölépítésének szándékát is. A szekularizált európai környezetben a keresztény értékrendet és a vallásosságot, a vallási nevelést középpontba állító és a történeti keresztény egyházakat kiemelten támogató kormányzati politika jelenti azt a társadalmi kontextust, ahol a vallásosság, az értékválasztás és a politikai preferencia kapcsolatát vizsgálom.

#### 3.4.2. Az európai és a hazai kutatási hagyomány

A vallásosság és az értékek viszonyának értelmezése azonban nem új keletű jelenség. Az empirikus társadalomkutatás hagyományában a vallásosság és az

értékválasztás közötti kapcsolat elemzése az utóbbi fél évszázad során sokban segített megérteni a transzcendenshez fűződő viszony hatását az értékekre, illetve azt a folyamatot is, amikor az értékválasztás formálja a társadalmi cselekvőknek a valláshoz fűződő viszonyát (Schwartz, Huismans 1995).

A klasszikus kutatások a nyugati civilizációban még erős korrelációt találtak a vallásos világgép és a személyek politikai preferenciáiban is megmutatkozó értékválasztása között (Lenski 1963; Rokeach 1969a, 1969b, 1973; Levy 1986; Schwartz, Huismans 1995). Az újabb kutatások azonban a vallás és az értékválasztás közötti erős kapcsolat lassú fellazulását mutatják. Az európai társadalmak elemzői arra jutottak, hogy a korábban a hagyományt és az tradicionális értékrendet megjelenítő vallásos világgép egyre kevésbé fejez ki sajátos értékrendet (Scheepers, Gijsberts, Hello 2002; Scheepers, Grotenhuis, Silk 2002; Botvar 2005; Sieben, Halman 2014); vagy ha mégis, a különbségek egyre kisebbek lettek a vallásos és nem vallásos emberek értékorientációja között (Finke, Adamczyk 2008).

Vallás és értékrend változásának hátterében számtalan okot találhatunk. Ha nem is feltétlenül döntő tényező, de kétségtelenül hatást gyakorol erre az, hogy a magukat vallásosnak definiálók száma – kevés kivételtől eltekintve – lassú csökkenést mutat Európában (Davie 2002; Bruce 2002, 2011; Voas 2009). A vallásos világgép ugyan változatlanul jelen van, de súlya már a számbeli csökkenés miatt is kisebb, mint a korábbi korszakokban. Ezzel párhuzamos folyamat az, hogy az egyházak tanítása szerinti vallásosok száma jelentősen kevesebb lett, és a felekezeti elkötelezettség nélküli hívők (Davie 1994) adják a vallásosok többségét. Ezáltal pedig a napi érintkezéssel kondicionált transzcendens élmény mellett a szigorúbb etikai elveket (vö. Hirschi, Stark 1969, Stark, Bainbridge 1996) megjelenítő vallási közösségek szerepe is háttérbe szorul. A spiritualizmus újabb formáinak megjelenése (Lyon 2000; Davie 2005; Heelas, Woodhead 2005; Houtman, Aupers 2007; McGuire 2008; Storm 2009, 2016; Cortois, Aupers, Houtman 2018) jelzi a vallás privatizálódását, ami szintén a tradicionális vallásossághoz kapcsolódó értékek szerepének relativizálódását eredményezi.

A magyarországi folyamatok részint lekövetik az európai tendenciákat, részint pedig a kelet-közép-európai térség sajátos adottságai által formáltak. Az utóbbihoz köthető történeti adottság, hogy a régióban a létező szocializmus negyven éve felerősítette az összeurópai szekularizálódási folyamatot (Halman, Arts 2010). Ez különösképpen az egyházak, felekezetek tanítása szerint vallásosok alacsony számában és a maguk módján vallásosok nagyobb arányában jelenik meg (Tomka 2006). Magyarországon a kommunista uralom sztálinista időszakában ellehetetlenített, majd később is csak kis mozgásteret kapó egyházi vallásosság a rendszerváltás után megerősödött, és Európában is ritka vallási újraéledést eredményezett (Tomka, Zulehner 1999; Froese 2001; Tomka 2006). Ez nemcsak a

hívek számának növekedésében, hanem a fiatal korosztályok erőteljes vallási elköteleződésében is megmutatkozott.

A vallás szerepének rendszerváltás utáni növekedése, majd lassú visszaesése jellemzik az ekkori folyamatokat. Az európai szekularizációs tendenciák és az ennek hatását csak fokozó kommunista uralom olyan szekuláris közéletet alakított ki, amelyet a rendszerváltás demokratikusabb szellemű közbeszéde sem formált át alapvetően. A vallási kérdések a hívek magánéletének részeként és nem közéleti kérdésként jelentek meg a magyar nyilvánosságban. Ennek hatása mutatkozik meg a vallásosok értékválasztásaiban. A korábbi vizsgálatok egyrészt azt mutatják, hogy a hívők inkább proszociálisak, vagyis fontosabbak számukra a társadalmi kapcsolatok (Tomka, Zulehner 1999; Tomka 2010), másrészt azonban a vallásos emberek értékorientációja jóval kevesebb eltérést mutat a nem vallásosokétól, mint az a két csoport eltérő ideológiai alapállásából következne.

### *3.4.3. A kutatás társadalmi kontextusa és kérdései*

Vizsgálatom a 2010 utáni időszak jelentette változásokra fókuszál, amikor egy pártalakulat kétharmados parlamenti felhatalmazással tartósan képessé vált a társadalmi közbeszéd formálására. Az ebben a régióban más társadalmi részterületekhez (gazdasághoz, oktatáshoz, tudományhoz, művészethez stb.) képest mindig túlsúlyos politika nagyon erős impulzusokat (vö. Luhmann 1999) képes kibocsátani a többi társadalmi részterületre. Ennek pedig az a következménye, hogy az amúgy is központi területnek, a politikának tovább növekszik a dominanciája. A politika egyre erősebb szerepe, sokszor más részterületek autonómiáját felülíró hatása mutatkozik meg a nyilvánosság szférájában is. Vizsgálatom szempontjából ennek az a jelentősége, hogy a nyilvánosság, mint a társadalmi értékek közvetítésének kiemelt szférája (Habermas 1993), képes formálni az emberek értékpreferenciáit. A közbeszéd hatása az emberek értékorientációjára különösen akkor lehet erős, ha a nyilvánosság egyes szereplői privilegizált helyzetük folytán uralhatják a társadalmi diskurzust. Magyarországon az jellemző, hogy a kormányzati véleményformálás domináns helyzetben van a nyilvánosság csatornáin (Bajomi-Lázár 2013; Bajomi-Lázár, Horváth 2013). Ebben a kormányzati retorikában pedig a vallásosságnak és különösen a keresztény értékeknek kitüntetett szerepe van, ami a deszekuláris társadalmi kommunikáció feltételeit teremti meg, ahol a vallási értelemadás hangsúlyos elemként képes hatni az emberek értékorientációjára.

A vallásosság és az értékek kapcsolatát a kutatás több dimenzióban vizsgálta. A vallásosság mérésekor a felekezeti hovatartozás mellett feltérképeztem a vallásgyakorlás formáját, gyakoriságát, a vallásos hit erejét, a hitelveket, az istenképet, az egyházhoz és az egyházi személyekhez fűződő viszonyt is. E dimenziók

elemzését ugyanezen adatbázis alapján a korábbi fejezetben vizsgáltuk. Ott elsősorban arra fókuszáltunk, hogy milyen összefüggés van az államilag szankcionált és nem szankcionált normaszegések és a vallásosság között. A kutatás eredményei azt mutatták, hogy alig van különbség a vallásos és nem vallásos válaszadók körében a normaszegésekről alkotott vélemények tekintetében. Vagyis a vallásos világkép csak kismértékben formálja az emberek viszonyát a normaszegésekhez Magyarországon. Nem befolyásolta érdemben a válaszokat az egyházhoz, felekezethez vagy vallási közösséghez való tartozás, miként az egyházi szertartásokon vagy imaalkalmakon való részvétel gyakorisága sem. A különböző vallási dogmákhoz (hit a mennyben, a pokolban, a halál utáni életben, a reinkarnációban, az ősök szellemében, testtől független szellem stb.) fűződő viszonyoknak sem volt lényeges szerepe az emberek értékválasztásában. Az egyetlen kivétel a homoszexuálisok megítélésében volt: ezt a szexuális irányultságot a vallásos emberek valamivel gyakrabban utasították el, mint a nem vallásosok.

Ezeknek a kutatási eredményeknek az ismeretében ebben a fejezetben a vallásnak a társadalmi normákra gyakorolt hatását csak a vallási önbesorolás alapján vizsgáltam. A kutatás az egyes társadalmi értékekhez fűződő viszony alapján értelmezte az egyes cselekvők értékorientációját. Ennek részeként alapvető társadalmi értékek elfogadottságát vizsgáltam. Arra voltam kíváncsi, hogy az önállóságtól, szabadságtól a tekintélytiszteltig tartó értékskálán hol helyezték el magukat a hívők és a nem hívők. Ennek részeként a toleranciát a másság különböző formáihoz (más bőrszínhez, homoszexualitáshoz, romákhoz) fűződő viszony alapján is mértem. Az értékek vizsgálatakor a munka és a munkahely megítélését egyes értékek elfogadottságán keresztül értelmeztem. A személyes életvilág értékeit a váláshoz és a szülőkhöz fűződő viszony alapján, a politikai hovatartozást a megkérdezettek önbesorolása alapján elemeztem. A kutatás részeként rákérdeztem a parlament, illetve a szabad választások által nem akadályozott, erőskezű vezetőhöz, vezérhez fűződő viszonyra is. Ezzel a kérdéssel azt teszteltem, hogy a megkérdezettek számára mennyire elfogadható a kormányzat tudatosan vállalt illiberális irányvonala (vö. Zakaria 1997); és arra voltam kíváncsi, hogy a magukat vallásosnak és nem vallásosnak tartók válaszai e kérdések kapcsán miképpen oszlanak meg.

#### *3.4.4. Kutatási hipotézisek*

A kutatási hipotéziseket az európai és hazai tendenciák figyelembevételével fogalmaztam meg. Abból indultam ki, hogy abban a kulturális kondícióban, ahol a szekuláris társadalmi értékek az elsődlegesek, a vallásos értékek jelentősége leginkább a rendszerszerűen szerveződő munkatevékenység és igazgatás területén (vö. Habermas 1995) relativizálódik. Az a hipotézisem, hogy a szekularizált

nyilvánosság olyan kulturális mintázatot kondicionál, amely e területeken a valósi értékek háttérbe szorulását eredményezi. Ez alapján pedig azt feltételezem, hogy nem lesz lényeges eltérés a vallásosok és a nem vallásosok között a munkához és a munkahelyhez kapcsolódó értékek megítélésében (1. hipotézis).

A vallás privatizálódásának jelensége ugyan visszaszorítja a vallás szerepét a munkatevékenység és az igazgatás területén, de megőrzi, bizonyos vonatkozásban el is mélyítheti a fontosságát a személyes szférában (vö. McGuire 2002, 2008, 2016). Mindezek alapján azt feltételezem, hogy a vallásosok eltérő értékstruktúrája leginkább a személyes életvilágot közvetlenebbül érintő kérdések kapcsán kerül felszínre. Azt gondolom tehát, hogy a váláshoz és a szülőkhöz fűződő viszony megítélésében a magukat vallásosnak tartók engedelmesebb, illetve szigorúbb ítéletet fogalmaznak meg, mint a nem vallásosok (2. hipotézis). Egyúttal arra számítok, hogy a vallásos hívek több kutatásban mért erősebb tradicionalizmusa (Rokeach 1969a, 1969b, 1973; Levy 1986; Schwartz, Huismans 1995; Scheepers, Grotenhuis, Silk 2002; Norris, Inglehart 2004) nagyobb elutasítást eredményez a másság elfogadása tekintetében (3. hipotézis). Különösen a zsidó-keresztény tradícióban negatívan megítélt homoszexualitás esetében számíthatunk nagyobb ellenszenvre a vallásosok (4. hipotézis), kiváltképpen a magukat az egyház tanítása alapján meghatározó vallásosok esetében (4.b hipotézis).

A vallásosok sajátos értékrendjének vizsgálata (Schwartz, Huismans 1995; Inglehart, Baker 2000; Norris, Inglehart 2004; Schwartz 2006) mindig központi kérdésként kezelte az önállóságához és engedelmességhez kapcsolódó beállítódásokat. Ez alapján ugyanis a tradicionalizmushoz, illetve a politikai ideológiákhoz fűződő viszony is felszínre hozható. Ennek kapcsán azt vizsgálom tehát, hogy az önállóságtól a tekintélytiszteltig tartó értékskálán hol pozicionálták magukat a vallásos és a nem vallásos emberek. Azt feltételezem, hogy noha a szekularizált nyilvánosság egyre inkább háttérbe szorítja a vallásos világmentelmezést, a vallásos, közelebből a keresztény tanítások engedelmességhez fűződő pozitív viszonya változatlanul orientálja a hívő személyeket. Azt várom tehát, hogy az önállóságot kevésbé, az engedelmességet inkább preferálni fogják a vallásos megkérdozettek (5. hipotézis).

E feltevés mögött több tényező hatása húzódik meg. Az európai és magyar társadalomfejlődés szekularizációs tendenciái (Hagenaars, Halman, Moors 2003; Norris, Inglehart 2004; Inglehart, Welzel 2005) csak az egyik jelenség, amely formálja a vallásosok és nem vallásosok értékeit. A 2010-től hatalmon lévő, magát az illiberalizmussal és a kereszténydemokráciával definiáló kormányzat minden fórumon jelen lévő propagandája szintén hatással van az emberek értékítéletére. Úgy gondolom, hogy ez különösen a politikai értékek tekintetében képes hatást gyakorolni a magukat vallásosnak tartó személyek értékeire. Mindezek alapján arra számítok, hogy a vallásosok magukat inkább jobboldalinak fogják tartani, és

elutasítják azt a centripolitikát (a mérsékelt jobb- és baloldaliságot), amely a hagyományos, nyugati típusú demokrácia támogatóit jellemzi (6. hipotézis).

Kérdéseink vizsgálatára 2017 novemberében 1000 fős online kérdőíves adatfelvételt szerveztünk. A kérdőív lekérdezésével a legnagyobb online válaszadói panellal rendelkező céget, az NRC-t bíztuk meg. Az adatfelvétel kvótás mintavételnek tekinthető, azzal a megszorítással, hogy képzettségi szintek szerinti megoszlásra vonatkozóan csak irányszámok voltak. Az ilyen típusú kutatások nemzetközi tapasztalata, hogy az alacsonyan képzettek az online mintákban alul vannak reprezentálva. A mintafelvétel a fenti megfontolások mentén biztosította azt, hogy az adatok reprezentatívak legyenek az internetező magyar felnőtt lakosságra nézve.

### *3.4.5. Vallásosság és a munkával, munkahellyel kapcsolatos értékek kapcsolata*

A munkával és a munkahellyel kapcsolatos vizsgálat azt mutatja, hogy a legtöbb érték vonatkozásában nem volt eltérés a magukat vallásosnak és nem vallásosnak tekintők válaszában. A vallásosoknak az inkább posztmaterális értékek melletti elköteleződését mutató korábbi átfogó kutatási eredmények (Schwartz, Huismans 1995) alapján nem meglepő, hogy a munkahely választása során a vallásosok számára nálunk sem döntő szempont a magas jövedelem. A korábbi mérések alapján azonban kevésbé magától értetődő az, hogy a vallásosok egyik csoportja sem tér el a nem vallásosoktól a magas jövedelemhez fűződő viszonyában, vagyis nem képvisel sajátos szemléletet. A nem vallásos személyek véleményével való egyezés látható a feljebb jutás lehetősége tekintetében is. Ugyanez tapasztalható a többi, munkához kapcsolódó érték esetében is. A vallásosok sem az önálló kezdeményezés lehetőségét, sem a felelősségteljes munkát, sem a munkahely biztonságát nem ítélik meg másképpen, mint a nem vallásosok. Ugyanez érvényes azoknak a munkáknak az értékelésére is, amiben a munkavállaló létrehozhat, megvalósíthat valamit: a vallásosok összes csoportja (a maguk módján, illetve az egyház, vallási közösség tanítása szerint vallásosok is) a nem vallásosokkal megegyező módon tekintenek erre az értékre.

A vallásos világlátás majdnem teljes feloldódását jól mutatja, hogy azok az értékek (munkahely biztonsága, értékteremtő munka) esetében sem mutatható ki eltérés a vallásosok és a nem vallásosok között, amelyeket hagyományosan a vallásos világgéphez tartozónak ítélnék. A hívők értékekhez fűződő viszonyát mutatja az is, hogy ama értékek esetében, amelyeket hagyományosan a vallásos, közösségi világgéptől idegennek és az individuális önmegvalósításhoz illeszkedőnek tartottak (az önálló kezdeményezés és a feljebb jutás lehetősége, a [kiugróan] magas jövedelem), sincs eltérés hívők és nem hívők értéktételezésében. Mindez

azt mutatja, hogy a vallásosok nem csupán elhagyták hagyományos, a vallási tanításokat kifejező sajátos értékorientációjukat a munka területén, hanem nagy lendülettel illeszkedtek is a munkaerőpiac szekuláris értékeihez.

A munkával és a munkahellyel kapcsolatos értékek közül csak egy esetben volt kimutatható minimális különbség a vallásos és nem vallásos személyek között: a társadalom számára hasznos munka megítélésében tértek el némileg a válaszok.<sup>14</sup> (A megkérdezettek 1-től 4-ig tartó skálán ítélték meg, hogy mennyire tartják fontosnak a fenti értéket, ahol az 1-es az egyáltalán nem fontos, a 4-es a nagyon fontos választ jelölte.)

**A következő felsorolásban a munka, illetve a munkahely megítélésével kapcsolatos szempontokat talál. Mennyire fontos az Ön számára a társadalom számára hasznos munka?**

12. táblázat. A társadalom számára hasznos munka megítélése

	Elemszám	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozottan más a meggyőződésem	141	3,13	0,916	0,077	2,98	3,28	1	4
Nem vagyok vallásos	241	3,30	0,800	0,052	3,19	3,40	1	4
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	56	3,11	0,798	0,107	2,89	3,32	1	4
Vallásos vagyok a magam módján	438	3,39	0,758	0,036	3,32	3,46	1	4
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	61	3,32	0,928	0,119	3,08	3,56	1	4
Összesen	936	3,30	0,813	0,027	3,25	3,36	1	4

A 12. táblázat azt mutatja, hogy a társadalom számára hasznos munkát a vallásosok némileg fontosabbnak tekintik. A társadalom vallásos és nem vallásos csoportja közötti különbség azonban nagyon csekély, jól mutatva a vallásos személyeknek a szekuláris munkapiachoz való illeszkedését még eme, a keresztény tanítás

<sup>14</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,006$ ).

szerint kiemelkedően fontos érték esetében is. A minimális különbségeket még inkább relativizálja az, hogy az eltérés nem is annyira a vallásosok és a nem vallásosok, hanem az ateisták kisebb számú csoportja és a vallásosok között mutatható ki. Az ábrán látható eltérés tehát sokkal inkább az ateisták szűk csoportjának világlátását, mintsem a vallásosok sajátos világnézetét ábrázolja. Mindezek a mérési eredmények tehát igazolják a kutatás 1. hipotézisét, ami szerint a szekuláris nyilvánosság olyan mértékben határozza meg a társadalmi cselekvők munkához és munkahelyhez fűződő viszonyát, hogy a vallásos világmagyarázatnak immár nincs hatása a társadalom ezen rendszerszerű szférájában. A vallásos személyeknek a munkatevékenységhez kapcsolódó értékválasztása belesimul a szekuláris társadalom többségi értékeibe.

#### *3.4.6. Vallásosság és társadalmi értékek*

Némileg kevésbé érvényesül ez az egyneműsítő tendencia, ha a szabadsághoz és a tekintélytisztelethez fűződő viszonyt vizsgáljuk. Noha az eltérések itt is sokkal kisebbek, mint azt a közfelfogás vélelmezi, az autoritáshoz fűződő viszonyban legalább helyenként megmutatkozik a vallásosok hagyományos, a kereszténységhez köthető értékrendje. Ennek erejét azonban semmiképpen sem szabad túlhangsúlyozni, mert az autoritáshoz fűződő viszony fő jellemzője is az, hogy a vallásosok sajátos értékrendje feloldódik az értékorientációiban is szekularizálódó társadalomban. Ez mutatkozik meg abban, hogy a modern individuális értékek egyik legfontosabbikában, az önállóságban nem mutatható ki szignifikáns eltérés a vallásos és nem vallásos válaszadók között. Egészen minimális a különbség a tolerancia, a takarékoság és az önzetlenség esetében is. A vallásosok sajátosságát az mutatja, hogy mindhárom értéknek valamivel nagyobb jelentőséget tulajdonítottak, mint a nem vallásosok.

A vallásosok lényegesen eltérő értékrendje a vallásos hithez fűződő viszonyban jelenik meg. Nem meglepő módon ezt a vallásosok a nem hívőknél jóval fontosabbnak tekintették.<sup>15</sup> (A megkérdezettek 1-től 4-ig tartó skálán ítélték meg, hogy mennyire tartják fontosnak a fenti értéket, ahol az 1-es az egyáltalán nem fontos, a 4-es a nagyon fontos választ jelölte.)

<sup>15</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

**Kérem, mondja meg, hogy az Ön által ideálisnak tartott társadalomban a felnövekvő generációknak mennyire fontos elsajátítania a vallásos hitet.**

**13. táblázat. A vallásos hit megítélése**

	Elemzés	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozottan más a meggyőződés	138	1,36	0,706	0,060	1,24	1,47	1	4
Nem vagyok vallásos	231	1,66	0,740	0,049	1,56	1,75	1	4
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	49	2,21	0,826	0,118	1,97	2,45	1	4
Vallásos vagyok a magam módján	422	2,61	0,831	0,040	2,53	2,69	1	4
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösség tanítása szerint	62	3,39	0,837	0,106	3,17	3,60	1	4
Összesen	902	2,21	0,991	0,033	2,14	2,27	1	4

A korábbi vallásszociológiai kutatásokat (Tomka 2006, 2010; Földvári 2003, 2009; Rosta 2009, 2010a; Rosta, Földvári 2014; Polak, Rosta 2016) megerősítve a vallásos hitet különösen az egyházi, vallási közösséghez tartozó vallásosok kisebb csoportja hangsúlyozza. Ennek az elköteleződésnek a súlyát azonban nagyban csökkenti, ha megvizsgáljuk a vallásos megkérdezetteknek a többi értékhez fűződő viszonyát. Ebből az összehasonlításból az derül ki, hogy a vallásosok mindkét csoportja (így a hitét, értékpreferenciáit erősebben őrző egyházi, vallási közösség szerint hívők is) a kérdősorban szereplő összes értéket (az önállóságot, a toleranciát, a takarékoságot, az önzetlenséget és az engedelmisséget is) fontosabbnak tekintik, mint a vallásos hitet.<sup>16</sup> Vagyis a vallásosok értékrendje azt a szekularizált vallásosságot fejezi ki, amely előbbre sorolja a szekularizált társadalom értékeit a saját vallási értékeinél. A nem vallásos modern racionalitás hatása tükröződik vissza ebben az értékrendben, amikor az önállóságot többre tartja, mint a vallásos hitet vagy az engedelmisséget.

A fenti kérdéssorban a vallásosok sajátos értékpreferenciája markánsan csak az engedelmisséghez fűződő viszonyban mutatkozik meg.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Az egyházi, vallási közösség szerint vallásosok az önzetlenséget (3,67-es átlagértékkel) és az önállóságot (3,57) értékelték a legfontosabbnak, míg a lista végén az engedelmisség (3,41) és a vallásos hit (3,39) állt.

<sup>17</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

**Kérem, mondja meg, hogy az Ön által ideálisnak tartott társadalomban a felnövekvő generációknak mennyire fontos elsajátítania az engedelmességet.**

**14. táblázat. Az engedelmesség megítélése**

	Elemszám	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozottan más a meggyőződésem	136	2,82	0,925	0,079	2,67	2,98	1	4
Nem vagyok vallásos	238	2,97	0,790	0,051	2,87	3,07	1	4
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	51	2,80	0,687	0,096	2,60	2,99	1	4
Vallásos vagyok a magam módján	439	3,15	0,729	0,035	3,08	3,22	1	4
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	62	3,41	0,749	0,095	3,22	3,60	1	4
Összesen	926	3,06	0,791	0,026	3,00	3,11	1	4

A korábbi hazai értékkutatásokkal (Füstös, Szokolczai 1999; Keller 2010a, 2010b) megegyezően a táblázat azt mutatja meg, hogy – szemben a vallásos hittel – a társadalom egésze alapvetően pozitívan viszonyul az engedelmességhez. A többségi értékrendtől a vallásosok annyiban térnek el, hogy az ő körükben az engedelmesség fontosabb érték, mint a nem vallásosok számára. Különösen az egyház, vallási közösség tanítása szerint vallásosok értékelik többre az engedelmességet. Úgy tűnik, hogy a fenti értékskálán a vallásos hit mellett ez az egyetlen olyan érték, amelyben a történeti tradíció és a vallási hagyomány értékrendje erőteljesebben formálja a vallásosok, legfőképpen a kisebb számú egyházas vallásosok felfogását.

Ez azonban nem írja felül a szekuláris nyilvánosság értékrendre gyakorolt döntő hatását. Ez abból látszik, hogy bár a vallásosok többre értékelik a nem vallásosoknál az engedelmességet, a többi értékkel való összevetésben ezt és a vallásos hit értékét is már kevesebbre tartják, mint a többi értéket. Az adatok tehát egy olyan állapotot mutatnak, amikor az engedelmesség vonatkozásában ugyan érvényesül a vallási hagyomány értékrendje, de súlya, jelentősége még az egyházi, vallási közösség szerint vallásosok számára is kisebb, mint a modern racionalitást

kifejező individuális értékeknek.<sup>18</sup> A vallásosok tradicionális értékrendje tehát jó-részt fellazulóban van.

A hagyományos vallásos értékrend jelenlétét a kutatási hipotézisekben elsősorban a személyes életvilág, a család és a közösség vonatkozásában vártam. Abból indultam ki, hogy a szekularizált nyilvánosságnak a vallást háttérbe szorító jegye itt érvényesül a legkevésbé, mivel a családi tradíció jobban képes a tradicionális értékrendet tovább örökíteni. Ez a hagyomány feltehetően a szülőkhöz fűződő viszonyban érhető leginkább tetten. Ezt a viszonyt két állítással teszteltem. „A szüleinket a tulajdonságaiktól, hibáiktól függetlenül, feltétel nélkül (mindig) szeretnünk és tisztelnünk kell” kijelentés a hagyományos gyermeki engedelmességet, „a szüleink szeretetének és tiszteletének előfeltétele, hogy azt a viselkedésükkel kiérdemeljék” állítás a modern individuális álláspontot jelentette meg.<sup>19</sup> (A megkérdezettek számára az előbbi kijelentés volt a 3-as, az utóbbi a 2-es, az egyik állítással sem egyetértők számára pedig az 1-es volt a válaszlehetőség.)

15. táblázat. A szülőkhöz fűződő viszony megítélése

	Elemszám	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozottan más a meggyőződésem	140	2,04	0,817	0,069	1,90	2,18	1	3
Nem vagyok vallásos	232	2,37	0,790	0,052	2,26	2,47	1	3
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	56	2,19	0,778	0,104	1,98	2,40	1	3
Vallásos vagyok a magam módján	434	2,57	0,649	0,031	2,51	2,63	1	3
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	59	2,81	0,515	0,067	2,67	2,94	1	3
Összesen	921	2,43	0,745	0,025	2,38	2,48	1	3

A táblázat jól tükrözi a vallásosoknak és nem vallásosoknak a szülői tekintélyhez fűződő különböző viszonyát. A vallásosok jellemzően azt a tradicionális

<sup>18</sup> Az összes megkérdezett a takarékoságot (3,66) és az önállóságot (3,65-ös átlagértékkel) sorolja az első helyre, míg a lista végén a vallásos hit (2,23) szerepel.

<sup>19</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

engedelmességet képviselik, amely a szülői tiszteletet (biblikus módon, a tízparancsolat szerint) feltétel nélkülinek tekinti. A nem vallásosok pedig annak a modern individualizmusnak a talaján állnak, amely a szülőkhöz fűződő viszonyban is egyénileg mérlegel, és értékelésében meritokratikus elveket képvisel: a tiszteletet ki kell érdemelni. Az engedelmességhez fűződő viszonyhoz hasonlóan itt is az ateisták és az egyház, vallási közösség szerinti hívők képezik a két végpontot: előbbiek az individuális mérlegelést, az utóbbiak a feltétlen engedelmességet tekintik fontosnak a szülőkkal kapcsolatos értékelésükben.

A személyes életvilágot érintő másik kérdésünk is a vallásosok és nem vallásosok eltérő viszonyára utal. A családot, a személyes szférát érintő válás esetében a vallásosok sajátos értékrendje mutatkozott meg. Ezt mutatja a 16. táblázat, ahol a váláshoz fűződő viszonyra kérdeztem rá.<sup>20</sup> (A megkérdezettek 1-től 11-ig tartó skálán ítélték meg, hogy mennyire elfogadható a házastárstól elválni, ahol az 1-es a soha, semmilyen körülmények között, a 11-es a mindig elfogadható választ jelölte.)

**Ön szerint elfogadható-e házastárstól elválni, házasságot felbontani? A skálán jelölje meg, hogy melyik állítás áll közelebb ahhoz, amit Ön gondol! A közbülső fokozatokkal árnyalhatja a véleményét.**

16. táblázat. A válás megítélése

	Elemszám	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozottan más a meggyőződésem	146	8,78	2,716	0,225	8,34	9,23	1	11
Nem vagyok vallásos	229	8,44	2,728	0,180	8,08	8,80	1	11
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	56	7,63	2,692	0,359	6,91	8,35	1	11
Vallásos vagyok a magam módján	446	7,84	2,915	0,138	7,57	8,11	1	11
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	57	6,14	3,203	0,424	5,29	6,99	1	11
Összesen	933	8,02	2,905	0,095	7,83	8,21	1	11

<sup>20</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

Az ábrán jól látható, hogy a vallásosok szigorúbban ítélik meg a válást, mint a nem vallásosok. A keresztény tradícióhoz köthető értékrend esetében különösen az egyház, vallási közösség szerint vallásosok fogalmazzák meg inkább fenntartásaikat a válással szemben. (A vallásosok többségét kitevő, maguk módján vallásosoknál ez az eltérés jóval kisebb, és megegyezik a hitében bizonytalanok táborával.) Ha azonban az eredményeket onnan nézzük, hogy a többségileg katolikus, a házasságot szentségként szemlélő egyházas vallásosok a válást a középértéknél jobban elfogadják, akkor még ennél a hagyományhoz erősen kötődő értéknél is a vallási tradíció fellazulását és a szekuláris nyilvánosság hatását láthatjuk, amely egyre inkább relativizálja a hagyományos értékrend alapvetéseit.

Mindenesetre a szülőkhöz és a váláshoz fűződő viszonyban megjelenő tradicionális értékrend a személyes életvilág sajátos szerkezetét jelzi. Többnyire a vallási tradicionalizmus megszűnését láthatjuk azonban az életvilágnak a mássággal kapcsolatos ítéletei, értéktételezése vonatkozásában. A más rasszhoz tartozók, a romák és homoszexuálisok megítélése egyaránt olyan kérdést tartalmaz, amelyet a vallási értékorientáció erőteljesebben tradicionális volta, „premodern morális rendje” (Taylor 2003:94) alapján nagyobb elutasítást valószínűsítene a vallásosok, mint a szekularizált modernitás racionalitását képviselő nem vallásosok esetében. A kutatási eredmények azonban azt mutatják, hogy mind a más rasszbeli személyek, mind a romák megítélésében nem tapasztalható szignifikáns eltérés a vallásos és nem vallásos megkérdezettek között. Mindössze a homoszexuálisok értékelésében tapasztalható különbség a társadalom e két nagy csoportja között, azonban itt is csak gyenge súlyú összefüggést mutatva.<sup>21</sup> (A megkérdezettek 1-től 3-ig tartó skálán dönthettek arról, hogy elfogadnák-e a megjelölt csoportok tagjait szomszédjuknak, ahol az 1-es az elfogadná, nem ellenezné, a 3-as a nem viselné el szomszédainak választ jelölte.)

A táblázat azt mutatja, hogy a homoszexuálisok elfogadásával kapcsolatban a vallásosok kevésbé megengedők. Az eltérés azonban meglehetősen csekély, a morális kérdésekben jóval szigorúbb az egyház tanítása szerinti vallásosok sem térnek el jelentősen a nem vallásos válaszadóktól, noha a homoszexualitás kérdése a zsidó-keresztény tradíció számára (a mózesi törvények szigorú tiltása okán) nehezebben tolerálható, különösképpen a vallásosság hagyományos formái alapján tájékozódó hívek számára. A más rasszbeli személyeknek és a romáknak a nem vallásosokkal azonos megítélése és a homoszexuálisokkal kapcsolatban tapasztalt, csak enyhe fokú eltérés azonban azt mutatja, hogy a váláshoz kötött tradicionalizmus jórészt visszaszorulóban van a magyar társadalomban. A két csoport értékrendje közötti eltérés erőteljesebben csak az engedelmességhez fűződő kapcsolatban jelenik meg.

<sup>21</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,042$ ).

**Ezen a listán emberek különböző csoportjait soroltuk fel. Elfogadná-e a homoszexuálisokat, leszbikusokat, biszexuálisokat vagy transzneműeket szomszédainak?**

**17. táblázat. A társadalmi távolság mérése / homoszexuálisok**

	Elemzés	Átlag	Standard deviació	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozotlan más a meggyőződésem	142	1,44	0,705	0,059	1,32	1,56	1	3
Nem vagyok vallásos	225	1,54	0,680	0,045	1,45	1,62	1	3
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	51	1,70	0,856	0,120	1,46	1,94	1	3
Vallásos vagyok a magam módján	419	1,63	0,704	0,034	1,56	1,70	1	3
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	60	1,65	0,747	0,096	1,46	1,84	1	3
Összesen	896	1,58	0,713	0,024	1,53	1,63	1	3

### 3.4.7. Vallásosság és politikai preferenciák

A kutatás utolsó nagy kérdése a vallásos hit és a politikai állásfoglalás kapcsolatát vizsgálta. Vallásosságnak és értékválasztásnak közvetlenebbül a politikai preferenciákat érintő összefüggéseit sokszor és sokféleképpen kutatták. Korábban az európai és a hazai kutatási eredmények is szoros korrelációt találtak a vallásosság, a tradicionalizmus és a jobboldali, konzervatív pártok választása között (Rokeach 1969a, 1969b, 1973; Levy 1986; Tomka 2007: 118–135; Rosta 2009, 2010b). Az utóbbi évtizedek tendenciái azonban a vallás és az értékválasztás közötti szoros kapcsolat fellazulását mutatták, így ez feltételezhetően a vallás és a politikai preferenciák kapcsolatát is átformálta. Ezt a kérdést mutatja meg a 7. táblázat, ahol a megkérdezettek politikai beállítódására kérdeztünk rá. (A válaszadók 1-től 11-ig tartó skálán értékelték saját politikai elköteleződésüket, ahol az 5-ös középérték mellett a 0-as a baloldali, a 10-es a jobboldali választ jelölte.)

**Saját politikai beállítottságát tekintve hova helyezné magát egy olyan skálán, aminek baloldali vége a baloldalnak, jobboldali végpontja a jobboldalnak felel meg?**

**18. táblázat. A politikai beállítottság önbesorolása**

	Elemszám	Átlag	Standard deviáció	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozotlan más a meggyőződésém	113	4,63	3,055	0,288	4,06	5,20	0	10
Nem vagyok vallásos	185	5,34	2,420	0,178	4,99	5,69	0	10
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	36	5,49	2,635	0,438	4,60	6,38	0	10
Vallásos vagyok a magam módján	337	5,62	2,765	0,151	5,33	5,92	0	10
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	43	5,82	3,060	0,465	4,88	6,75	0	10
Összesen	715	5,40	2,757	0,103	5,20	5,60	0	10

A vallásosság és a politikai preferencia közötti gyenge kapcsolatot jelzi, hogy a változók között csak alacsony szintű összefüggés van.<sup>22</sup> A táblázat azt mutatja, hogy a magukat vallásosnak nevezők a nem vallásosokhoz képest némileg közelebb állnak a jobboldalhoz. Várható módon a hagyományos vallásosságot kifejező, az egyház, vallási közösség tanítása szerint vallásosok közelítenek leginkább a jobboldalhoz, és az ateisták azok, akik leginkább a baloldal felé hajlanak. Az értékek alaposabb áttekintése után azonban világosan látszik, hogy a vallásosok és a nem vallásosok magukat egyaránt a politikai platform centrumába, és nem a bal- vagy a jobboldalra helyezik.<sup>23</sup>

Ezekből a kutatási eredményekből az következik, hogy a vallásosságból általában és ennek kisebbségi, hagyományos formájából, az egyházas vallásosságból sem következik Magyarországon határozottan jobboldali, konzervatív állásfoglalás, hanem csak árnyalatnyi különbséget eredményez a politikai preferenciák

<sup>22</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,042$ ).

<sup>23</sup> A megkérdezettek általában is a politikai centrumba helyezték magukat, ami egyfajta visszatérést jelent az 1990-es évek eleji állapotokhoz (vö. Angelusz, Tardos 2011; Körösenyi 2012; Keller 2014).

tekintetében.<sup>24</sup> (Vallásosság és politikai beállítódás kapcsolatának vizsgálatakor ez abban is megmutatkozik, hogy ha a vallási hit és a politikai preferencia összefüggését vizsgáljuk, akkor már nincs is szignifikáns összefüggés a két tényező között; vagyis a vallásos hit ereje ma már nem eredményez sajátos politikai állásfoglalást.) Az adatok tehát arra utalnak, hogy az a vallásos világnézet, amely egykor a kereszténydemokrata, konzervatív politikai ideológia alapjául szolgált, és az a vallásos ember, amely e politikai platform talaján létrejövő pártok szavazóbázisát képezte évszázadokon keresztül, jelen vizsgálat eredménye alapján elveszítette konzervatív politikai beállítódását.

Bármennyire is meglepőnek tűnik ez a kutatási eredmény, vallás és értékvonatkoztatás kapcsolatát vizsgáló korábbi ábráim is ezt sejtették. Ezek is arra utaltak, hogy az értékrendjében egyre inkább a szekuláris nyilvánosság preferenciáit érvényesítő vallásosok politikai állásfoglalása is egy centripárti, a klasszikus bal- és jobboldaliságtól távolságot tartó beállítódást eredményez.

Noha többnyire azt tapasztaltam, hogy a vallásosok értékorientációja is inkább a modernitás racionális, individuális nézőpontját követi (ez mutatkozik meg abban, hogy ezeket az értékeket többre értékelik, mint saját vallásos hitüket), az engedelmességhez fűződő viszonyukban mégis markánsan eltérnek a nem vallásosoktól. A személyes életvilágban (különösen a szülőkhöz fűződő viszonyban) jelen lévő érték preferálása feltehetően szerepet játszik a társadalom autoriter politikai irányításához kapcsolódó felfogásra is. Ezt vizsgálja a 8. táblázat, ahol arra voltam kíváncsi, hogy mit gondolnak a következő állításról: a jó kormányzáshoz egy, a parlament, illetve a szabad választások által nem akadályozott, erőskezű vezetőre (vezérre) van szükség.<sup>25</sup> (A megkérdezettek 1-től 4-ig tartó skálán választhattak, ahol az 1-es a teljes mértékben egyetérték, a 4-es az egyáltalán nem értek egyet választ jelölte.)

<sup>24</sup> A politikai preferencia és a vallásosság közötti gyenge összefüggést jelzi a 0,165-ös Cramer V érték is.

<sup>25</sup> A változók közötti kapcsolat szignifikáns ( $p=0,001$ ).

**Mit gondol a következő állításról? „A jó kormányzáshoz egy, a parlament, illetve szabad választások által nem akadályozott, erőskezű vezetőre (vezérre) van szükség.”**

**19. táblázat. Az autoriter vezetőhöz fűződő viszony**

	Elemzés	Átlag	Standard deviáció	Standard hiba	95%-os konfidencia-intervallum		Minimum	Maximum
					Alsó határ	Felső határ		
Nem vagyok vallásos, határozotlan más a meggyőződésem	128	2,11	1,156	0,102	1,91	2,31	1	4
Nem vagyok vallásos	222	2,69	1,113	0,075	2,54	2,83	1	4
Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem	53	2,56	1,098	0,151	2,25	2,86	1	4
Vallásos vagyok a magam módján	410	2,83	1,101	0,054	2,72	2,94	1	4
Vallásos vagyok az egyház / vallási közösségem tanítása szerint	55	3,08	1,064	0,143	2,79	3,36	1	4
Összesen	870	2,69	1,138	0,039	2,61	2,76	1	4

Az adatok azt mutatják, hogy a vallásosság jelentős mértékben befolyásolja az autoriter vezetőhöz fűződő viszonyt. A parlament és a szabad választások által nem befolyásolt vezető elfogadottsága a magukat vallásosnak nevezők körében nagyobb. Az autoriter politikai vezetőt az egyház, vallási közösség szerint vallásosok ítélik meg legpozitívabban, és az ateisták utasítják el leginkább. Ez az a két csoport, amely a legmarkánsabban fejezi ki a véleményét: az egyházas vallásosok inkább egyetértenek, az ateisták inkább nem értenek egyet az állítással; míg a másik három csoport, ha fenntartásokkal is, de inkább elfogadhatónak tartja a parlamentet korlátozó politikai vezetőt.

### 3.4.8. A premodern morális rend és a szekuláris nyilvánosság értékrendje

A kutatási eredmények azt mutatják, hogy a magukat vallásosnak nevezők értékorientációja kettős természetű. A társadalmi értékek többségében nem mutatnak eltérést a nem vallásosoktól, de az engedelmességhez és az autoriter politikai vezetőhöz fűződő kapcsolatukban markánsan különböznek tőlük. Megközelítésem

szerint ezek a jegyek jól jelzik a társadalom és ezen belül a vallásosok értékrendjének sajátosságait. A kutatás arra mutatott rá, hogy a vallásos személyek értékrendje többségében szekularizálódott, de a személyes életvilágban tovább örökített tradicionalizmus megmutatkozik a politikai vezetőhöz fűződő viszonyukban. Ez pedig annak a társadalmi folyamatnak a hatását jelzi, amelyet Charles Taylor nyomán a premodern morális rend megszűnésének és a szekuláris nyilvánosság értékrendje többségi érvényesülésének nevezhetünk.

Ez a megközelítés a modern társadalom mostani időszakát olyan szekuláris kornak tartja (Taylor 2003, 2007), amelyet a hitnek és gyakorlásának a visszaszorulása mellett az a kulturális kondíció jellemez, amiben lehet nem vallásosnak is lenni. Meglátásom szerint ez a közbeszédben, az emberek hétköznapi érintkezésében érvényesülő beállítódás olyan társadalmi folyamatokat indít el, ami értékváltozást eredményez a vallásosok körében is. Ennek a lassú perspektívaváltásnak nem a vallásos nézőpont, világlátás megszűnése vagy marginalizálódása a következménye. (Azért sem, mert a társadalom többsége – ugyan csökkenő számban, de – magát most is vallásosnak, hívőnek definiálja.) Az átalakulás leginkább abban érhető tetten, hogy a vallásosok értékpreferenciái – hitük, vallási elköteleződésük többségi megtartása mellett – egyre inkább belesimulnak a többségi társadalom értékrendjébe.

Következik ez abból is, hogy a nyilvános diskurzusból mindinkább kiszoruló vallási nézőpont inkább csak a személyes életvilág területén érvényesül, és a transzcendens tartalmak ekképpen korlátozott jelentőségűvé válnak. Ez vezet oda, hogy a hívők számára a transzcendenshez viszonyulás (társadalmilag nem preferált) értéktartamai társadalmi léptékben, majd idővel a személyes szféra nagyobb részében is másodlagossá válnak. Ez ha nem is feltétlenül vezet a hit gyengüléséhez, de a vallás társadalmi szerepét, különösen annak értékvonatkozásait átstrukturálja.

Az értékrend változása azzal függ össze, hogy a nyilvános tér szekuláris racionalitása folyamatosan azt kommunikálja a vallásosok számára is, hogy a világ nem hisz, vagy ha hisz is, ennek alig van vagy egyáltalán nincs jelentősége a hétköznapi érintkezések szintjén. Úgy látom, hogy az ehhez a diskurzushoz illeszkedő vallásos személy ezáltal tudomásul veszi a megváltozott társadalmi szemantikát, és ezért zömében maga is lemond arról, hogy világlátása a társadalom rendszerszerűen működő területein, a munka és az igazgatás szférájában érvényesüljön. Ennek eredményeképpen a hívő a vallást maga is személyes, privát kérdésnek tekint, és hitelveinek etikai vonatkozásai immár csak az életvilág szintjén jelennek meg. Ez pedig nagy valószínűséggel ahhoz vezet, hogy a vallásos személyek perspektívája egyre kevésbé fejez ki sajátos értéktételezést.

A reformációtól induló individualizálódási folyamat tehát ahhoz vezet, hogy a társadalom elszakad közös (vallási) kozmológiájától, és olyan individuális látásmódot alakít ki, amelyben az ember elsősorban racionális társadalmi cselekvőként

jelenik meg. A modern társadalom individuuma a kölcsönös haszon reményében pedig már nem korábbi, a közösségi lét által konstituált, határozott értéktételezése talaján áll, hanem választásait elsősorban az individualizált társadalmi kommunikáció formálja.

Úgy látom, hogy az utóbbi évtizedek újszerű fejleménye az, hogy ez a perspektívaváltás egyre inkább a vallásos személyeket is jellemzi. Az ő társadalmi sikerességük ugyanis akkor biztosított, ha a békés együttműködés jegyében értékeikben is osztoznak a szekularizált világ tagjaival. Ez azonban ahhoz vezet, hogy a vallásos személy értékrendjét évszázadok óta meghatározó „premodern morális rend” egyre kevésbé formálja a cselekedeteit. Viszonylagossá válik a vallási kozmológiának megfelelő hierarchikus gondolkodás, ahol a szubjektumok sikeres érintkezését a közösség szakrális közvetítője, a vezető biztosítja, a társadalom integrálódásának alapját pedig a neki való engedelmeskedés biztosítja. Ezt a nézőpontot váltja fel a modern társadalom egalitárius, horizontális perspektívája, ahol a többiekkel való súrlódásmentes érintkezés lesz a meghatározó. Ebben a megváltozott társadalmi közegben a vallásosok egyre inkább úgy őrzik vallásos hitüket, hogy az nem feltétlenül vagy egyre kevésbé fejez ki sajátos értékrendet. A vallásos hitét megőrző, de sajátos értékrendjét jórészt feladó vallásos ember beállítódását ezért szekularizált hitnek nevezzük.

### *3.4.9. A rendszer és az életvilág vallásos értékrendje*

Magyarországi kutatási eredményeink vallásosságnak és értékválasztásnak többnyire a fentiekben összefoglalt átalakulását mutatják. Ezenkívül azt érzékelhetjük, hogy érzékelhetően különbözik a vallásosoknak a nem vallásosokhoz való illeszkedése a társadalom rendszerszerű és az életvilágra vonatkozó szférájában. Előbbi társadalmi terület az, ahol a modern morális rend értékrendje meghatározó jelentőségű. Ennek domináns hatását igazolták az empirikus eredmények is. A szekuláris nyilvánosság által meghatározott munka és munkahely értékviszonyaiban nem is találtunk eltérést a vallásos és nem vallásos személyek között. A munkatevékenység területén a vallásosok szinte minden tekintetben osztoztak a nem vallásosok értékítéletében.

Némileg más eredményt mutatnak az életvilág területén tapasztalt értékválasztások. A szekuláris nyilvánosság erejét fejezi ki, hogy az adatok zöme itt is a vallásos és nem vallásos személyek értékválasztása közötti azonosságot jelzi. Talán az egyik legfontosabb jegye a hazai vallásosságnak, hogy a vallásossághoz köthető tradicionalizmus és az ebből következő előítéletesség jórészt háttérbe szorult az értékválasztások zömében. Ezt a változássort támasztja alá, hogy semmiféle eltérés sem mutatható ki a vallásosok és nem vallásosok között a más rasszbeli

személyekhez és a magyar társadalom leginkább elutasított csoportjához, a romákhoz fűződő viszonyban. A premodern morális rend az egyes társadalmi kisebbségek körében – ha kismértékben is, de – csak a homoszexuálisokhoz fűződő viszonyban mutatkozik meg.

Az életvilág területének a premodern morális rendet jobban őrző jellegét a családhoz kapcsolódó értékítéletek jelzik. Szemben a munka és a munkahely szférájával, ezen a területen még kimutatható a vallásosok kötődése a hagyományos értékekhez. A keresztény hitelvekhez erősebben kötődő tradicionális vallásosság számára a válás valamivel nehezebben elfogadható, mint a nem vallásosok számára. Másfelől azonban nemcsak az eltérés kis mértéke, hanem a vallásosoknak a skálán mért középértéke is arról tanúskodik, hogy a hit kondíciói itt is átalakulnak. A varázstalanított modern morális rend egyre inkább olyan fegyelmezett és individuális ént alakít ki, amelynek morális tájékozódásában egyre fontosabb lesz, hogy ne sértse mások értékét, és ne konfrontálódjon mások értékítéletével, így a válás többségileg elfogadott magatartásával sem.

Ennek a társadalmat egyre inkább átható nézőpontnak a hatása mutatkozik meg immár az életvilág szférájában is. Az egykor szentségnek tekintett házasság egyéni felbontása elfogadottá vált az egyház, vallási közösség tanítása szerint vallásosok számára is. Társadalomfilozófiai, társadalomelméleti értelmezési keretünkre (Taylor 2003, 2007) visszautalva, úgy tűnik, hogy a személyes Isten háttérbe szorulása<sup>26</sup> az életvilághoz kapcsolódó értékítéletek tekintetében is megragadható. A vallásosokat immár nem az Istennek való megfelelés motiválja elsősorban (vö. Shariff, Norenzayan 2011; Gervais 2014; Norenzayan 2013, 2014), hanem a társadalmi mintázatok, szabályok személytelen rendjének a követése.

### *3.4.10. Szekuláris politikai preferenciák és engedelmesség*

A politika szférája izgalmasan ábrázolja a vallásosok értékrendjének sajátosságait. A premodern morális rend felbomlása itt is tetten érhető, amennyiben a vallásosok politikai preferenciái immár alig mutatnak eltérést a nem vallásosok csoportjaitól. Ez az eredmény visszatükrözi a vallásosoknak azt a szekularizált hitét, amely sokkal fontosabbnak tekinti a modern morális rend értékeit, mint saját vallási gyökereit.

A modern társadalom differenciált működésével és a strukturális kapcsolódások összetettségével (Luhmann 1987, 1998) hozható összefüggésbe, hogy a politika szférájában tapasztalt értékrendnél nem csupán a társadalom rendszerszerű szerveződésének vagy – más terminológiával – a társadalom részrendszereinek van

<sup>26</sup> Adatbázisunk azt mutatja, hogy a megkérdezettek mindössze 20,4%-a hisz egy személyes Istenben.

hatása. Az életvilág területének elkülönült területe olyan impulzusokat ad, amely átmettszi a rendszerszerű szerveződések befolyását. Itt őrződnek meg azok az értékpreferenciák, amelyek jobban visszautalnak a premodern morális rendre, és amelyek ezáltal egyes vonatkozásokban képesek felülrni azokat a szekularizációs tendenciákat, amelyek felszámolják a különbségeket a vallásos és nem vallásos emberek értékei között.

Az életvilág területe kínál teret a premodern morális rend azon kozmológiájára, amely nem mellé, hanem alá- és fölrendelő viszonyokban gondolkodik a társadalmi rendről, és amely számára a társadalmi rend sikeres működése a kiválasztott vezetőnek való engedelmeségen alapul. A magyarországi kutatási eredmények jól jelzik, hogy a premodern morális rendnek ez a szemlélete a személyes életvilág szférájában őrződik meg. A szülőkhöz fűződő viszonyban megjelenő engedelmeség azt a hierarchikus viszonyt és feltétlen tiszteletet kondicionálja a vallásos személyek számára, amely analógiás módon a társadalom vezetőjéhez fűződő viszonyban is megmutatkozik. Ez jelenik meg abban, hogy a vallásosok nagyobb hajlandóságot mutatnak a parlamentet korlátozó autoriter vezető elfogadása iránt. Ez az a kozmológia, amely ugyan háttérbe szorult a szekuláris nyilvánosságban, de az egyénnek a társadalom rendjéhez és ekképpen a politikai vezetéshez fűződő viszonyát változatlanul sikerrel strukturálja.

A premodern morális rend kozmológiája számára a társadalom egyensúlya úgy biztosított, ha a vezetettek engedelmeskednek, és kellő teret adnak a politikai vezető döntései számára. Ez a beállítódás határozottan szemben áll a demokratikus politikai rendszer alapvetéseivel, de nem véletlenül sikeres a kelet-közép-európai társadalmakban. Ez az a régió, ahol az évszázadokon keresztül meghatározó autoriter politikai berendezkedés hagyománya tovább élte a premodern morális rend eme felfogását. Különösen erős ennek a hatása Magyarországon, ahol a rendszerváltás sikertelensége komoly fenntartásokat alakított ki a horizontális tagozódású modern morális renddel, így a nyugati típusú demokráciával szemben is (Tóth 2010; Keller 2010a, 2010b). A társadalomtörténeti kondíciók hatását tükrözi a magyar társadalom alacsonyabb individualizálódása, alacsonyabb bizalmi indexe és a civil társadalom fejletlensége is. Vagyis a társadalomtörténeti meghatározottságok is formálják a vallásos személyek érték-választását: a premodern morális rend értékei közül azok maradnak meg, amelyek évszázadokon keresztül társadalmilag sikeresnek bizonyultak.

A premodern morális rend kozmológiája alapjegyeiben a hagyományos vallásosság talaján áll. Ez a kölcsönösség és párhuzamosság magyarázza, hogy a vallásos világgéppel rendelkezők erősebben őrzik e kozmológia hierarchikus szemléletét. A kutatási eredményekben ez az engedelmeséghez fűződő viszonyban köszönt vissza. A hitében immár alapvetően szekularizált vallásosok ugyan magukat a politikai paletta közepére helyezik, de a társadalom vezetését nem a polgárok

által megválasztott és felügyelt parlamentre, hanem a fékekkel nem terhelt vezérelvre bíznák.

Az értékrend sajátosságát mutatja, hogy ez a vezérelv nem párosul valamely politikai szélsőség támogatásával. A vezérelvnek adózó vallásosok magukat a politikai centrumba helyezik, és a béke és biztonság össztársadalmilag preferált (Füstös, Szakolczai 1999) jelszavával kívánják korlátozni a nyugati típusú demokratikus intézményrendszert. A helyzet (társadalomtörténetileg felfejthető) paradoxona tehát az, hogy a vallásosok úgy foglalnak állást a premodern morális rendet megjelenítő autoriter vezető mellett, hogy másfelől a béke és biztonság kiemelésével, a politikai szélsőségektől való tartózkodással és legfőképpen a társadalom szekuláris értékeiben való osztozásukkal bele akarnak illeszkedni a társadalom modern morális rendjébe – abba a világlátásba, amely a békés együttműködés kiemelésével, egymás értékeinek meg nem kérdőjelezésével akarja megvalósítani a társadalom horizontális integrációját.

A szekuláris hit és a vezérkultusz vallásosok körében tapasztalt kettőssége azt eredményezi, hogy a kormányzat keresztény retorikája aligha tudja a vallásos híveket a keresztény értékrend talaján megszólítani. Annál inkább nem, mivel ezeket az értékeket a vallásosok maguk is másodlagosnak tekintik a társadalom szekuláris értékeihez képest, illetve értékpreferenciájuk alig tér el a társadalom nem vallásos tagjaitól. A korábbi időszak kutatási eredményeivel (Tóth 2010; Keller 2010a, 2010b) való összevetésből az derül ki, hogy a célzatos kormányzati propaganda, a közoktatásban határozottabban megjelenített vallási értékorientáció kevésbé hat az emberek értékorientációjára. A kormányzat által sulykolt keresztény értékek helyett a magyar társadalom, változatlanul a világi racionális értékek talaján állva, a materialista értékeket részesíti előnyben. Ennek a többségi szekuláris mintának a hatása pedig annyira domináns, hogy azt a keresztény-nemzeti kurzus ettől eltérő, rövid távon ható értéktételezése sem volt képes felülírni. A szekuláris minta hatása jelöli ki a vallásosok értékorientációját is, ami főbb jegyeiben belesimul a nem vallásosok materiális, a modern morális rend beállítódását kifejező értékrendjébe.

A Fidesz–KDNP pártszövetség propagandája azonban mégsem hatástalan a társadalmi cselekvőkre. A kormányzat politikai cselekvésének illiberális, az alkotmányos és parlamentáris ellenőrzést és a nyugati, demokratikus intézményrendszert korlátozó intézkedései az önkifejezésében zárt (a nyugati, sok tekintetben a kelet-közép-európai térséghez mérten is kevésbé toleráns, kevésbé individuális, alacsony bizalmi indexszel és fejletlen civil társadalommal rendelkező) társadalomban pozitívan rezonálnak. A politikai elit illiberalizmusa legfőképpen a hívók, különösképpen az egyházak, vallási közösségek tanítása szerint vallásosok támogatására számíthat. Mindez azonban anélkül erősíti meg a premodern morális rend hierarchikus szemléletét a társadalomban, hogy annak keresztény értékeihez lényegileg kapcsolódna.

# Hivatkozott irodalom

- Achterberg, Peter, Houtman, Dick, Aupers, Stef, Koster, Willem de, Mascini, Peter és Waal, Jeroen van der (2009): A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waxing Religious Deprivatization in the West. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 48, No. 4, 687–701. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01473.x>
- Adamczyk, Amy (2017): *Cross-National Public Opinion about Homosexuality*. University of California Press, Berkeley, CA. DOI: <https://doi.org/10.1525/california/9780520288751.001.0001>
- Adamczyk, Amy (2022): Religion as a Micro and Macro Property: Investigating the Multilevel Relationship between Religion and Abortion Attitudes across the Globe. *European Sociological Review*, Vol. 38, No. 5, 816–831. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcac017>
- Adamczyk, Amy és Pitt, Cassady (2009): Shaping Attitudes about Homosexuality: The Role of Religion and Cultural Context. *Social Science Research*, Vol. 38, No. 2, 338–351. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2009.01.002>
- Aksoy, Ozan és Wiertz, Dingeman (2024): The Impact of Religious Involvement on Trust, Volunteering, and Perceived Cooperativeness: Evidence from two British Panels. *European Sociological Review*, Vol. 40, No. 1, 143–159. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcad024>
- Alblwi, Abdulaziz, McAlaney, John, Al Thani, Dena Ahmed S., Phalp, Keith és Ali, Raian (2021): Procrastination on Social Media: Predictors of Types, Triggers and Acceptance of Countermeasures. *Social Network Analysis and Mining*, Vol. 11, No. 1, 19. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13278-021-00727-1>
- Ammerman, Nancy T. (2013a): Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 52, No. 2, 258–278. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Ammerman, Nancy Tatom (2013b): *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. Oxford University Press, Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Andorka, Rudolf (1997): Changes in Hungarian Society since the Second World War. In Forsgren, T. (szerk.): *Cultural Crossroads in Europe*. FRN Report, Stockholm, 113–136.
- Angelusz Róbert és Tardos Róbert (2011): Régi és új törésvonalak, polarizáció, divergenciaspirál. In Tardos R., Enyedi Z. és Szabó A. (szerk.): *Részvétel, képviselet, politikai változás*. Demokráciakutatások Magyar Központja Alapítvány, Budapest, 347–382.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ariza-Montes, Antonio, Tirado-Valencia, Pilar, Fernández-Rodríguez, Vicente és Hager, Mark (2018): Religious vs Secular Volunteering Motivations: A Study on European

- Elders. *Research on Ageing and Social Policy*, Vol. 6, No. 1, 82. DOI: <https://doi.org/10.17583/rasp.2018.3136>
- Augé, Marc (1995): *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso, London, New York.
- Ayaß, Ruth (2014): Using Media as Involvement Shields. *Journal of Pragmatics*, Vol. 72, 5–17. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2014.02.003>
- Ayaß, Ruth (2017): Life-World, Sub-Worlds, After-Worlds: The Various „Realnesses” of Multiple Realities. *Human Studies*, Vol. 40, No. 4, 519–542. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9380-x>
- Ayoub, Phillip M. (2014): With Arms Wide Shut: Threat Perception, Norm Reception, and Mobilized Resistance to LGBT Rights. *Journal of Human Rights*, Vol. 13, No. 3, 337–362. DOI: <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.919213>
- Ayoub, Phillip M. (2016): *When States Come Out*. Cambridge University Press, New York. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781316336045>
- Ayoub, Phillip M. és Chetaille, Agnès (2020): Movement/Countermovement Interaction and Instrumental Framing in a Multi-level World: Rooting Polish Lesbian and Gay Activism. *Social Movement Studies*, Vol. 19, No. 1, 21–37. DOI: <https://doi.org/10.1080/14742837.2017.1338941>
- Badgett, M.V. Lee, Waaldijk, Kees és Rodgers, Yana van der Meulen (2019): The Relationship between LGBT Inclusion and Economic Development: Macro-level Evidence. *World Development*, Vol. 120, 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.03.011>
- Bajomi-Lázár, Péter (2013): The Party Colonisation of the Media. *East European Politics and Societies*, Vol. 27, No. 1, 69–89. DOI: <https://doi.org/10.1177/0888325412465085>
- Bajomi-Lázár, Péter és Horváth, Dorka (2013): The Continued Relevance of the Concept of Propaganda: Propaganda as Ritual in Contemporary Hungary. *Global Media and Communication*, Vol. 9, No. 3, 219–237. DOI: <https://doi.org/10.1177/1742766513504174>
- Barker, Eileen (1983): *The Making of a Moonie*. Basil Blackwell, Oxford.
- Bartal Anna Mária (2010): „Élnek köztünk boldog emberek is...” Az önkéntesek és nem-önkéntesek jellemzői az Európai Értékrend Vizsgálat tükrében. In Rosta G. és Tomka M. (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értékrend Vizsgálat 2008. évi magyar eredményei*. OCIPE Magyarország, Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 143–186.
- Bartal Anna Mária (2013): A magyar segélyszervezetek vörösiszap-katasztrófa idején végzett humanitárius tevékenységének hatásvizsgálata. *Civil Szemle*, Vol. 7, No. 4, 35–62.
- Bartal Anna Mária és Kmetty Zoltán (2011a): Választás és meghívás – a református, vallásos önkéntesek vizsgálatának eredményei. *Confessio*, Vol. 35, No. 1, 55–65.
- Bartal Anna Mária és Kmetty Zoltán (2011b): A magyar önkéntesek motivációi – a Magyar Önkéntes Motivációs Kérdőív sztenderdizálásának eredményei alapján. *Civil Szemle*, Vol. 8, No. 4, 7–30.

- Bartal Anna Mária és Saródy Zita (2010): Az önkéntesség helyzete és szerepe az Európai Unió egyes tagállamaiban az önkéntes-motivációs kutatások tükrében. *Civil Szemle*, Vol. 9, No. 2, 22–41.
- Batson, Charles Daniel, Schoenrade, Patricia és Ventis, W. Larry (1993): *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. Oxford University Press, Oxford.
- Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*. Polity Press, Cambridge, UK.
- Beaumont, Justin (2008): Faith Action on Urban Social Issues. *Urban Studies*, Vol. 45, No. 10, 2019–2034. DOI: <https://doi.org/10.1177/0042098008094871>
- Bekkers, René és Schuyt, Theo (2008): And Who is Your Neighbor? Explaining Denominational Differences in Charitable Giving and Volunteering in the Netherlands. *Review of Religious Research*, Vol. 50, No. 1, 74–96.
- Benjamin, Walter (2022): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Suhrkamp, Berlin.
- Bennett, Matthew R. és Einolf, Christopher J. (2017): Religion, Altruism, and Helping Strangers: A Multilevel Analysis of 126 Countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 56, No. 2, 323–341. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12328>
- Berend, Iván T. (1996): *Central and Eastern Europe, 1944–1993*. Cambridge University Press, Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581748>
- Berend, Iván T. (2005): What is Central and Eastern Europe? *European Journal of Social Theory*, Vol. 8, No. 4, 401–416. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431005056420>
- Berg, Anna Lea (2019): From Religious to Secular Place-making: How Does the Secular Matter for Religious Place Construction in the Local? *Social Compass*, Vol. 66, No. 1, 35–48. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768618813774>
- Berg, Rigmor C., Munthe-Kaas, Heather M. és Ross, Michael W. (2016): Internalized Homonegativity: A Systematic Mapping Review of Empirical Research. *Journal of Homosexuality*, Vol. 63, No. 4, 541–558. DOI: <https://doi.org/10.1080/00918369.2015.1083788>
- Berger, Peter L., Davie, Grace és Fokas, Effie (2008): *Religious America, Secular Europe?* Ashgate, Farnham.
- Berger Viktor (2008): A cselekvés művészete. In Némédi D. és Szabari V. (szerk.): *Kötő-Jelek 2007*. Eötvös Loránd Tudományegyetem Szociológia Doktori Iskola, Budapest, 11–28.
- Berger Viktor (2013): A tér problémája Anthony Giddens társadalomelméletében. *Replika*, No. 82, 25–53.
- Berger Viktor (2018): *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. Könyvpont–L'Harmattan, Budapest.
- Berger, Viktor (2020): Phenomenology of Online Spaces: Interpreting Late Modern Spatialities. *Human Studies*, Vol. 43, No. 4, 603–626. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-020-09545-4>
- Berger Viktor (2023a): *Az életvilág mediatizálódása*. L'Harmattan, Budapest. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.56037/978-963-646-019-8>

- Berger, Viktor (2023b): Mediatized Love: A Materialist Phenomenology of Tinder. *Social Media + Society*, Vol. 9, No. 4. DOI: <https://doi.org/10.1177/20563051231216922>
- Berger, Viktor (2023c): From Spatial Forms to Perception: Reassessing Georg Simmel's Theory of Space. *The American Sociologist*, Vol. 54, No. 1, 123–146. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12108-022-09556-x>
- Berger, Viktor (2024): Enmeshed with the Digital: Satellite Navigation and the Phenomenology of Drivers' Spaces. *Mobilities*, Vol. 19, No. 3, 537–555. DOI: <https://doi.org/10.1080/17450101.2023.2285304>
- Berger Viktor (2025): A társkeresés mediatisálódása és a Tinder. *Médiakutató*, Vol. 26, No. 1, 7–16. DOI: <https://doi.org/10.55395/MK.2025.1.1>
- Berggren, Niclas és Bjørnskov, Christian (2011): Is the Importance of Religion in Daily Life Related to Social Trust? Cross-country and Cross-state Comparisons. *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 80, No. 3, 459–480. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2011.05.002>
- Berghuijs, Joantine, Bakker, Cok és Pieper, Jos (2013): New Spirituality and Social Engagement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 52, No. 4, 775–792. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12062>
- Beyer, Peter F. (1990): Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. *Theory, Culture & Society*, Vol. 7, No. 2–3, 373–395. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327690007002022>
- Bibby, Reginald (2018): So You Think You Are Religious, or Spiritual but Not Religious: So What? In Gareau, P. L., Bullivant, S.C. és Beyer, P. (szerk.): *Youth, Religion, and Identity in a Globalizing Context*. Brill, Boston, 53–65. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004388055\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004388055_004)
- Bibby, Reginald W. (2017): *Resilient Gods*. University of British Columbia Press, Vancouver. DOI: <https://doi.org/10.59962/9780774890076>
- Binkley, Sam (2014): *Happiness as Enterprise*. State University of New York Press, Albany, NY. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781438449852>
- Binnie, Jon (2004): *The Globalization of Sexuality*. Sage, London. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446218341>
- Bluhm, Katharina és Varga, Mihai (2020): Conservative Developmental Statism in East Central Europe and Russia. *New Political Economy*, Vol. 25, No. 4, 642–659. DOI: <https://doi.org/10.1080/13563467.2019.1639146>
- Bob, Clifford (2012): *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. Cambridge University Press, New York. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139031042>
- Bognár, Bulcsu (2017): Religious Sensemaking and Social Exclusion in the Western World. *Polish Sociological Review*, No. 197, 21–34.
- Boltanski, Luc (2009): *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Botvar, Pål Ketil (2005): The Moral Thinking of Three Generations in Scandinavia: What Role Does Religion Play? *Social Compass*, Vol. 52, No. 2, 185–195. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768605052601>
- Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und „Klassen“*. *Leçon sur la Leçon. Zwei Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1991a): Genesis and Structure of the Religious Field. *Comparative Social Research*, Vol. 13, 1–44.
- Bourdieu, Pierre (1991b): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In Wentz, M. (szerk.): *Stadt-Räume*, Campus, New York, 25–34.
- Bourdieu, Pierre (1992): Sozialer Raum und symbolische Macht. *Rede Und Antwort*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 135–154.
- Bourdieu, Pierre (2010): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, Abingdon.
- Bourdieu, Pierre (2013): *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bowman, Marion (1999): Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism. *Social Compass*, Vol. 46, No. 2, 181–189. DOI: <https://doi.org/10.1177/003776899046002007>
- Bozsonyi Károly és Daróczi Gergely (2010): A normaszegésekkel kapcsolatos állítások polarizációja, homogenitása és azok időbeli dinamikája. In Rosta G. és Tomka M. (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értéktrend Vizsgálata 2008. évi magyar eredményei*. Faludi Akadémia, Budapest, 377–400.
- Braudel, Fernand (1958): Histoire et Sciences sociales: La longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 13, No. 4, 725–753. DOI: <https://doi.org/10.3406/ahess.1958.2781>
- Bremer, Thomas (2008): *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. Ed. Bremer, T. Palgrave Macmillan, London. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230590021>
- Broese van Groenou, M. és van Tilburg, T. (2012): Six-year Follow-up on Volunteering in Later Life: A Cohort Comparison in the Netherlands. *European Sociological Review*, Vol. 28, No. 1, 1–11. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcq043>
- Bruce, Steve (2002): *God Is Dead. Secularization in the West*, Blackwell, Oxford.
- Bruce, Steve (2011): *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford University Press, Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199654123.001.0001>
- Bruce, Steve és Voas, David (2023): Secularization Vindicated. *Religions*, Vol. 14, No. 3, 301. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14030301>
- Burke, Peter (2013): *Cultural Hybridity, Cultural Exchange, Cultural Translation: Reflections on History and Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Campbell, Heidi A. (2010): *When Religion Meets New Media*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203695371>

- Campbell, Heidi A. (2013): Religion and the Internet: A Microcosm for Studying Internet Trends and Implications, *New Media & Society*, Vol. 15, No. 5, 680–694. DOI: <https://doi.org/10.1177/1461444812462848>
- Campbell, Heidi A. és Connelly, Louise (2020): Religion and Digital Media, *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*, Wiley, Hoboken, 471–486. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118660072.ch25>
- Campbell, Heidi A. és Tsuria, Ruth (2021): *Digital Religion*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429295683>
- Canclini, Néstor García (2004): *Diferentes, Desiguales y Desconectados: Mapas de La Interculturalidad*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Casanova, José (1993): *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>
- De Certeau, Michel (2011): *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley.
- Chambers, Claire Maria, du Toit, Simon W. és Edelman, Joshua (szerk.) (2013): *Performing Religion in Public*. Palgrave Macmillan, London. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137338631>
- Chapman, Rachael és Hamalainen, Leila (2011): Understanding Faith-based Engagement and Volunteering in the Postsecular Society: Motivations, Rationales and Translation. In Beaumont, J. és Baker, C. (szerk.): *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Continuum, London, 184–200.
- Chaves, Mark (2010): SSSR Presidential Address Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 49, No. 1, 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01489.x>
- Cheong, Pauline Hope (2017): The Vitality of New Media and Religion: Communicative Perspectives, Practices, and Changing Authority in Spiritual Organization. *New Media & Society*, Vol. 19, No. 1, 25–33. DOI: <https://doi.org/10.1177/1461444816649913>
- Clements, Andrea D. és Ermakova, Anna V. (2012): Surrender to God and Stress: A Possible Link between Religiosity and Health. *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 4, No. 2, 93–107. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0025109>
- Coakley, Sarah (szerk.) (1997): *Religion and the Body*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cortois, Liza, Aupers, Stef és Houtman, Dick (2018): The Naked Truth: Mindfulness and the Purification of Religion. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 33, No. 2, 303–317. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1469276>
- Da Costa, Néstor (2018): Religion and Public Space in the Uruguayan „laïcité”. *Social Compass*, Vol. 65, No. 4, 503–515. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768618792816>
- Couldry, Nick és Hepp, Andreas (2017): *The Mediated Construction of Reality*. Polity Press, Cambridge, UK, Malden, MA.

- Czerwinski, Alicia (2004): Sex, Politics and Religion: The Clash between Poland and the European Union over Abortion. *Denver Journal of International Law & Policy*, Vol. 32, No. 4, 653–674.
- Daniels, Joseph P. és von der Ruhr, Marc (2010): Trust in Others: Does Religion Matter? *Review of Social Economy*, Vol. 68, No. 2, 163–186. DOI: <https://doi.org/10.1080/00346760902968447>
- Davie, Grace (1993): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Blackwell, Oxford.
- Davie, Grace (2000): *Religion in Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198280651.001.0001>
- Davie, Grace (2001): The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe. In Heelas, P., Martin, D. és Woodhead, L. (szerk.): *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge, Abingdon, 101–111. DOI: [https://doi.org/10.4324/9780203206805\\_chapter\\_7](https://doi.org/10.4324/9780203206805_chapter_7)
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darnton, Longmann & Todd, London.
- Davie, Grace (2005): From Obligation to Consumption: A Framework for Reflection in Northern Europe. *Political Theology*, Vol. 6, No. 3, 281–301. DOI: <https://doi.org/10.1558/poth.6.3.281.66128>
- Davie, Grace (2006): Religion in Europe in the 21<sup>st</sup> Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology*, Vol. 47, No. 2, 271–296. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003975606000099>
- Davie, Grace (2012): Thinking Sociologically about Religion: Implications for Faith Communities. *Review of Religious Research*, Vol. 54, No. 3, 273–289. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-012-0077-y>
- Dayan, Daniel és Katz, Elihu (1993): *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Harvard University Press, Cambridge, MA, London.
- Doebler, Stefanie (2015a): Love Thy Neighbor? Relationships between Religion and Racial Intolerance in Europe. *Politics and Religion*, Vol. 8, No. 4, 745–771. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1755048315000607>
- Doebler, Stefanie (2015b): Relationships between Religion and Two Forms of Homonegativity in Europe – a Multilevel Analysis of Effects of Believing, Belonging and Religious Practice. *PLOS ONE*, Vol. 10, No. 8, e0133538. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0133538>
- Dougherty, Kevin D. és Whitehead, Andrew L. (2011): A Place to Belong: Small Group Involvement in Religious Congregations. *Sociology of Religion*, Vol. 72, No. 1, 91–111. DOI: <https://doi.org/10.1093/socrel/srq067>
- Drahokoupil, Jan (2008): *Globalization and the State in Central and Eastern Europe*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203892084>
- Van Droogenbroeck, Filip, Spruyt, Bram, Siongers, Jessy és Keppens, Gil (2016): Religious Quest Orientation and Anti-Gay Sentiment: Nuancing the Relationship Between

- Religiosity and Negative Attitudes Toward Homosexuality Among Young Muslims and Christians in Flanders. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 55, No. 4, 787–799. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12303>
- Durkheim, Emile (2001): *Elementary Forms of Religious Life*. Oxford University Press, Oxford.
- Edensor, Tim (2020): *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003086178>
- Edgell, Penny, Gerteis, Joseph és Hartmann, Douglas (2006): Atheists As „Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. *American Sociological Review*, Vol. 71, No. 2, 211–234. DOI: <https://doi.org/10.1177/000312240607100203>
- Einolf, Christopher J. (2011): The Link Between Religion and Helping Others: The Role of Values, Ideas, and Language. *Sociology of Religion*, Vol. 72, No. 4, 435–455. DOI: <https://doi.org/10.1093/socrel/srr017>
- Ekiert, Grzegorz (2003): Patterns of Postcommunist Transformation in Central and Eastern Europe. In Ekiert, G. és Hanson, S.E. (szerk.): *Capitalism and Democracy in Central and Eastern Europe. Assessing the Legacy of Communist Rule*. Cambridge University Press, Cambridge, 89–119.
- Eliade, Mircea (2015): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Harper Torch Books.
- Enyedi, Zsolt (2020): Right-wing Authoritarian Innovations in Central and Eastern Europe. *East European Politics*, Vol. 36, No. 3, 363–377. DOI: <https://doi.org/10.1080/21599165.2020.1787162>
- Etzioni, Amitai (1995): *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and Communitarian Agenda*. Fontana Press.
- Finke, Roger és Adamczyk, Amy (2008): Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context. *The Sociological Quarterly*, Vol. 49, No. 4, 617–652. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2008.00130.x>
- Fiske, John (2010): *Understanding Popular Culture*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203837177>
- Flanagan, Kieran és Jupp, Peter C. (2007): *A Sociology of Spirituality*. Ashgate, Burlington, VT.
- Flere, Sergej és Lavrič, Miran (2007): Operationalizing the Civil Religion Concept at a Cross-Cultural Level. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46, No. 4, 595–604. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00380.x>
- Földvári, Mónika (2003): A vallásosság típusai a mai magyar társadalom generációiban. *Szociológiai Szemle*, Vol. 13, No. 4, 20–33.
- Földvári Mónika (2009): Vallásosság és értékek együttjárása a magyar társadalom generációiban. In Gereben F. (szerk.): *Vallásosság és kultúra. A fiatal vallás- és értéksszociológusok körének tanulmánykötete*. Faludi Akadémia, Budapest, 11–34.
- Foucault, Michel (1980): Questions on Geography. In Gordon, C. (szerk.): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Pantheon Books, New York, 63–77.

- Foucault, Michel (1990): *The History of Sexuality*. Vintage Books, New York.
- Foucault, Michel (2004): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2006): Andere Räume. In Dünne, J. és Günzel, S. (szerk.): *Raumtheorien. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 317–342.
- Freud, Sigmund (1990): *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. W. W. Norton, New York.
- Froese, Paul (2001): Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 40, No. 2, 251–268. DOI: <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00054>
- Froese, Paul és Bader, Christopher (2008): Unraveling Religious Worldviews: The Relationship between Images of God and Political Ideology in a Cross-Cultural Analysis. *The Sociological Quarterly*, Vol. 49, No. 4, 689–718. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2008.00132.x>
- Fukuyama, Francis (1993): *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa, Budapest.
- Füstös László és Szokolczai Árpád (1999): Kontinuitás és diszkontinuitás az értékpreferenciákban (1977–1998). *Szociológiai Szemle*, Vol. 9, No. 3, 54–72.
- Galen, Luke W. (2012): Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination. *Psychological Bulletin*, Vol. 138, No. 5, 876–906. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0028251>
- Galston, William A. (2018): The Populist Challenge to Liberal Democracy. *Journal of Democracy*, Vol. 29, No. 2, 5–19. DOI: <https://doi.org/10.1353/jod.2018.0020>
- Gerschenkron, Alexander (1962): *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*. Belknap Press of Harvard University, Cambridge, MA.
- Gervais, Will M. (2014): Good for God? Religious Motivation Reduces Perceived Responsibility for and Morality of Good Deeds. *Journal of Experimental Psychology: General*, Vol. 143, No. 4, 1616–1626. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0036678>
- Giddens, Anthony (1985): Time, Space and Regionalisation. In Gregory, D. és Urry, J. (szerk.): *Social Relations and Spatial Structures*. Macmillan, Houndmills, 265–295.
- Giddens, Anthony (1995): *Die Konstitution der Gesellschaft*. Campus, Frankfurt am Main, New York.
- Giddens, Anthony (2013): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Wiley, Hoboken.
- Giordan, Giuseppe (2009): The Body between Religion and Spirituality. *Social Compass*, Vol. 56, No. 2, 226–236. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768609103356>
- Giordan, Giuseppe és Woodhead, Linda (szerk.) (2017): *A Sociology of Prayer*. Ashgate, Farnham. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315263588>
- Giordano, Christian (2003): Interdependente Vielfalt. Die historischen Regionen Europas. In Kaser, K., Gramshammer-Hohl, D. és Pichler, R. (szerk.): *Europa und die Grenzen im Kopf*. Wieser Verlag, Klagenfurt, 113–135.

- Giraut, Frédéric (2013): Multi-sited Territory, Territorial Complexity and Territorial Postmodernity: A Relevant Conceptual Toolbox for Tackling Contemporary Territorialities? *L'Espace Géographique*, Vol. 42, No. 4, 293–305. DOI: <https://doi.org/10.3917/eg.424.0293>
- Glas, Saskia és Spierings, Niels (2021): Rejecting Homosexuality but Tolerating Homosexuals: The Complex Relations between Religiosity and Opposition to Homosexuality in 9 Arab Countries. *Social Science Research*, Vol. 95, 102533. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2021.102533>
- Glass, Jennifer (2019): Why Aren't We Paying Attention? Religion and Politics in Everyday Life. *Sociology of Religion*, Vol. 80, No. 1, 9–27. DOI: <https://doi.org/10.1093/socrel/sry041>
- Glendinning, Tony és Bruce, Steve (2011): Privatization or Deprivatization: British Attitudes About the Public Presence of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 50, No. 3, 503–516. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01582.x>
- Glock, Charles Y. és Stark, Rodney (1965): *Religion and Society in Tension*, Rand McNally and Company, Chicago.
- Goldmann, Andrew (1997): *Revolution and Change in Central and Eastern Europe: Political, Economic and Social Challenges*. Routledge, New York.
- Grasmick, Harold G., Bursik, Robert J. és Cochran, John K. (1991): „Render Unto Caesar What Is Caesar's”: Religiosity and Taxpayers' Inclinations to Cheat. *The Sociological Quarterly*, Vol. 32, No. 2, 251–266. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1991.tb00356.x>
- Griera, Mar (2016): The Governance of Religious Diversity in Stateless Nations: the Case of Catalonia. *Religion, State and Society*, Vol. 44, No. 1, 13–31. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1171576>
- Guasti, Petra és Bustikova, Lenka (2023): Varieties of Illiberal Backlash in Central Europe. *Problems of Post-Communism*, Vol. 70, No. 2, 130–142. DOI: <https://doi.org/10.1080/10758216.2022.2156889>
- Guglielmi, Simona és Piacentini, Arianna (2024): Religion and National Identity in Central and Eastern European Countries: Persisting and Evolving Links. *East European Politics and Societies*, Vol. 38, No. 2, 455–485. DOI: <https://doi.org/10.1177/08883254231203331>
- Gurevich, Aron (1985): *Categories of Medieval Culture*. Routledge, Kegan Paul, London.
- Gyorgyovich Miklós, Menich Dóra, Simon Nikolett, Kollár Dávid és Szadorai Dóra (2020): *Önkéntesség Magyarországon 2018*. Századvég, Budapest.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1993): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég–Osiris, Budapest.
- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns, I–II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2016): *Glauben und Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Habermas, Jürgen (2018): *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen és Luhmann, Niklas (1990): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was Leistet Die Systemforschung?* Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen és Ratzinger, Joseph (2006): *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Ignatius, San Francisco.
- Hagenaars, Jacques, Halman, Loek és Moors, Guy (2003): Exploring Europe's Basic Values Map. In Arts, W., Hagenaars, J. és Halman, L. (szerk.): *The Cultural Diversity of European Unity*. Brill, Leiden, 23–58. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789047400035\\_008](https://doi.org/10.1163/9789047400035_008)
- Haidt, Jonathan (2012): *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided By Politics and Religion*. Pantheon Books, New York.
- Halbwachs, Maurice (1980): *The Collective Memory*. Harper & Row, New York.
- Halbwachs, Maurice (1992): The Legendary Topography of the Gospels. In Coser, L.A. (szerk.): *On Collective Memory*. Chicago University Press, Chicago, 193–235.
- Halecki, Oskar (1952): *Border Lands of Western Civilization: A History of East Central Europe*. Ronald Press, New York.
- Hall, Deborah L., Cohen, Adam B., Meyer, Kaitlin K., Varley, Allison H. és Brewer, Gene A. (2015): Costly Signaling Increases Trust, Even Across Religious Affiliations. *Psychological Science*, Vol. 26, No. 9, 1368–1376. DOI: <https://doi.org/10.1177/0956797615576473>
- Hall, Dorota (2017): Religion and Homosexuality in the Public Domain: Polish Debates about Reparative Therapy. *European Societies*, Vol. 19, No. 5, 600–622. DOI: <https://doi.org/10.1080/14616696.2017.1334947>
- Halman, Loek és Arts, Wil (2011): (Post-)modernization, Individualization and Individualism: Value Changes in Central and Eastern Europe in the First Decade after The Fall of the Iron Curtain. In Halman, L. és Voicu, M. (szerk.): *Mapping Value Orientations in Central and Eastern Europe*. Brill, Leiden, 11–45. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004185623.i-298.11>
- Halman, Loek és Gelissen, John (2019): Values in Life Domains in a Cross-National Perspective. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Vol. 71, No. S1, 519–543. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11577-019-00602-0>
- Halman, Loek és van Ingen, Erik (2015): Secularization and Changing Moral Views: European Trends in Church Attendance and Views on Homosexuality, Divorce, Abortion, and Euthanasia. *European Sociological Review*, Vol. 31, No. 5, 616–627. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcv064>
- Halman, Loek és Pettersson, Thorleif (1999): Differential Patterns of Secularization in Europe: Exploring the Impact of Religion on Social Values. In Halman, L. és Riis, O. (szerk.): *Religion in Secularizing Society*. Brill, Leiden, 41–65. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004665705\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004665705_007)
- Halman, Loek és Sieben, Inge (2023): Transformations in the Religious and Moral Landscape in Europe? in Polak, R. és Rohs, P. (szerk.): *Values – Politics – Religion: The European*

- Values Study. In-Depth Analysis – Interdisciplinary Perspectives – Future Prospects.* Springer, Cham, 125–154. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-031-31364-6\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-031-31364-6_4)
- Hamplová, Dana és Nešpor, Zdeněk R. (2009): Invisible Religion in a „Non-believing” Country: The Case of the Czech Republic. *Social Compass*, Vol. 56, No. 4, 581–597. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768609345975>
- Harvey, David (1992a): Social Justice, Postmodernism and the City. *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 16, No. 4, 588–601. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.1992.tb00198.x>
- Harvey, David (1992b): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Blackwell, Cambridge.
- Harvey, David (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference.* Blackwell, Oxford.
- Heelas, Paul és Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality?* Blackwell, Malden, Oxford.
- Hegedűs Rita (2024): Önkéntesség, vallásosság és lelki egészség: Egy önkéntesvizsgálat vallásos válaszadóinak lelki egészséggel kapcsolatos jellemzői. *Önkéntes Szemle*, Vol. 4, No. 4, 50–74. DOI: <https://doi.org/10.53585/OnkSzem.2024.4.50-74>
- Helbling, Marc (2014): Opposing Muslims and the Muslim Headscarf in Western Europe. *European Sociological Review*, Vol. 30, No. 2, 242–257. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jct038>
- Hempel, Lynn M., Matthews, Todd és Bartkowski, John P. (2012): Trust in a „Fallen World”: The Case of Protestant Theological Conservatism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 51, No. 3, 522–541.
- Hepp, Andreas és Krönert, Veronica (2010): Religious Media Events. The Catholic „World Youth Day” as an Example of the Mediatization and Individualization of Religion. In Couldry, N., Hepp, A. és Krotz, F. (szerk.): *Media Events in a Global Age.* Routledge, London, New York, 265–282.
- Herbert, David (2019): Religion and Right Wing Populism in Poland: Impacts, Causes, Prospects. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, Vol. 12, No. 1, 23–37. DOI: <https://doi.org/10.20413/rascee.2019.12.1.23-37>
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a Chain of Memory.* Polity, Cambridge.
- Hervieu-Léger, Danièle (2002): Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 26, No. 1, 99–105. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00365>
- Hervieu-Léger, Danièle (2006): In Search of Certainties: the Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *The Hedgehog Review*, Vol. 8, No. 1–2.
- Hirschi, Travis és Stark, Rodney (1969): Hellfire and Delinquency. *Social Problems*, Vol. 17, No. 2, 202–213. DOI: <https://doi.org/10.2307/799866>
- Ho, Shirley S., Lee, Waipeng és Shahiraa Sahul Hameed (2008): Muslim Surfers on the Internet: Using the Theory of Planned Behaviour to Examine the Factors Influencing

- Engagement in Online Religious Activities. *New Media & Society*, Vol. 10, No. 1, 93–113. DOI: <https://doi.org/10.1177/14614444807085323>
- Holloway, Julian (2003): Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment, and Sacred Space. *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 35, No. 11, 1961–1974. DOI: <https://doi.org/10.1068/a3586>
- Horkheimer, Max és Adorno, Theodor W. (2022): *Dialektik der Aufklärung*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Houtman, Dick és Aupers, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46, No. 3, 305–320. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>
- Husserl, Edmund (2001): *Phänomenologie der Lebenswelt*. Reclam, Ditzingen.
- Hustinx, Lesley (2003): Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 14, No. 2, 167–187. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1023948027200>
- Hustinx, Lesley, Cnaan, Ram A. és Handy, Femida (2010): Navigating Theories of Volunteering: A Hybrid Map for a Complex Phenomenon. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 40, No. 4, 410–434. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2010.00439.x>
- Iannaccone, Laurence R. (1993): Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology*, Vol. 99, No. 5, 1180–1211. DOI: <https://doi.org/10.1086/230409>
- Iannaccone, Laurence R. és Berman, Eli (2006): Religious Extremism: The Good, the Bad, and the Deadly. *Public Choice*, Vol. 128, No. 1–2, 109–129. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11127-006-9047-7>
- Inglehart, Ronald (1997): *Modernisation and Postmodernisation*, Princeton University Press, Princeton.
- Inglehart, Ronald és Baker, Wayne E. (2000): Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, 19. DOI: <https://doi.org/10.2307/2657288>
- Inglehart, Ronald és Welzel, Christian (2005): *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jäckle, Sebastian és Wenzelburger, Georg (2015): Religion, Religiosity, and the Attitudes Toward Homosexuality – a Multilevel Analysis of 79 Countries. *Journal of Homosexuality*, Vol. 62, No. 2, 207–241. DOI: <https://doi.org/10.1080/00918369.2014.969071>
- Jakab András és Urbán László (szerk.) (2017): *Hegymenet. Társadalmi és politikai kibívások Magyarországon*. Osiris, Budapest.
- Jameson, Fredric (2012): *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, Durham. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv12100qm>

- Janos, Andrew C. (2000): *East Central Europe in the Modern World: The Politics of Borderlands from Pre- to Postcommunism*. Stanford University Press, Stanford.
- Janssen, Dirk-Jan és Scheepers, Peer (2019): How Religiosity Shapes Rejection of Homosexuality Across the Globe. *Journal of Homosexuality*, Vol. 66, No. 14, 1974–2001. DOI: <https://doi.org/10.1080/00918369.2018.1522809>
- Joas, Hans (2013): *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press, Washington, D.C. DOI: <https://doi.org/10.1353/book26573>
- Joas, Hans (2019): *Die Entstehung Der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Joas, Hans (2021): *The Power of the Sacred*. Ed. Skinner, A. Oxford University Press, New York – Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190933272.001.0001>
- Johnston, Joseph B. (2013): Religion and Volunteering Over the Adult Life Course. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 52, No. 4, 733–752. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12065>
- Kazharski, Aliaksei (2019): Frontiers of Hatred? A Study of Right-wing Populist Strategies in Slovakia. *European Politics and Society*, Vol. 20, No. 4, 393–405. DOI: <https://doi.org/10.1080/23745118.2019.1569337>
- Keller, Tamás (2010a): The Position of Hungary on Worldwide Map of Human Values. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, Vol. 20, No. 1, 27–51.
- Keller Tamás (2010b): Magyarországi értéktérkép: normakövetés, egyéni teljesítmény. *Szociológiai Szemle*, Vol. 20, No. 2, 42–70.
- Keller Tamás (2014): Megfogyva bár, de törve... Mérsékleten javuló mutatók, súlyosan növekvő politikai polarizáltság a magyar értékrendszerben, változások 2009 és 2013 között. In Tóth I. G. és Kolosi T. (szerk.): *Társadalmi Riport, 2014*. Társ. Budapest, 375–403.
- Kelly, John Michael, Kramer, Stephanie R. és Shariff, Azim F. (2024): Religiosity Predicts Prosociality, Especially when Measured by Self-report: A Meta-analysis of Almost 60 Years of Research. *Psychological Bulletin*, Vol. 150, No. 3, 284–318. DOI: <https://doi.org/10.1037/bul0000413>
- King, David P., Duffy, Barbara J. és Steensland, Brian (2024): The Role of Spiritual Practices in the Multidimensional Impact of Religion and Spirituality on Giving and Volunteering. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, Vol. 53, No. 6, 1459–1482. DOI: <https://doi.org/10.1177/08997640231221533>
- Kline, Rex B. (2015): *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. Guilford Press, New York – London.
- Knoblauch, Hubert (2008): Spirituality and Popular Religion in Europe. *Social Compass*, Vol. 55, No. 2, 140–153. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768607089735>
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Campus, Frankfurt am Main.

- Knoblauch, Hubert (2021): Populäre Kultur, populäre Religion und die Refiguration der Gesellschaft. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, Vol. 5, No. 1, 295–306. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00084-y>
- Knoblauch, Hubert és Löw, Martina (2017): On the Spatial Re-figuration of the Social World. *Sociologica. Italian Journal of Sociology Online*, No. 2, 1–27.
- Knoblauch, Hubert és Löw, Martina (2020): The Re-Figuration of Spaces and Refigured Modernity: Concept and Diagnosis. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, Vol. 45, No. 2, 263–292.
- Kong, Lily (2001): Mapping „New” Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity. *Progress in Human Geography*, Vol. 25, No. 2, 211–233. DOI: <https://doi.org/10.1191/030913201678580485>
- Kong, Lily (2010): Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion. *Progress in Human Geography*, Vol. 34, No. 6, 755–776. DOI: <https://doi.org/10.1177/0309132510362602>
- Körösényi András (2012): *A politikai polarizáció és következményei a demokratikus elszámoltatásra. Magyar politika, 1990–2010*. MTA TK Politikatudományi Intézet, Budapest.
- Kościelniak, Maciej, Bojanowska, Agnieszka és Gasiorowska, Agata (2022): Religiosity Decline in Europe Age, Generation, and the Mediating Role of Shifting Human Values. *Journal of Religion and Health*, Vol. 63, 1091–1116. DOI: <https://doi.org/10.31234/osf.io/xnwgp>
- Kristoffersson, Mattias, van Roozendaal, Björn és Poghosyan, Lilit (2016): European Integration and LGBTI Activism: Partners in Realising Change? In Sloomaeckers, K., Touquet, H. és Vermeersch, P. (szerk.): *The EU Enlargement and Gay Politics*. Palgrave Macmillan, London, 45–67. DOI: [https://doi.org/10.1057/978-1-137-48093-4\\_3](https://doi.org/10.1057/978-1-137-48093-4_3)
- Kurimay, Anita (2021): Nationalism and Sexuality in Central-Eastern Europe. In Fábíán, K., Johnson, J.E. és Lazda, M. (szerk.): *The Routledge Handbook of Gender in Central-Eastern Europe and Eurasia*. Routledge, London, 187–195. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781138347762-32>
- Laclau, Ernesto és Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London.
- Lefebvre, Henri (1991): *The Production of Space*. Basil Blackwell, Oxford.
- Lenski, Gerhard (1963): *The Religious Factor*. Doubleday, New York.
- Leopold, M. Anita és Jeppe, Jensen S. (2014): *Syncretism in Religion*. Routledge, New York.
- Levy, Shlomit (1986): *The Structure of Social Values*. Guttman Institutes, Jerusalem.
- Lewis, Valerie A., MacGregor, Carol Ann és Putnam, Robert D. (2013): Religion, Networks, and Neighborliness: The Impact of Religious Social Networks on Civic Engagement. *Social Science Research*, Vol. 42, No. 2, 331–346. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.09.011>

- Lim, Chaeyoon és MacGregor, Carol Ann (2012): Religion and Volunteering in Context. *American Sociological Review*, Vol. 77, No. 5, 747–779. DOI: <https://doi.org/10.1177/0003122412457875>
- Lim, Chaeyoon és Wiertz, Dingeman (2024): Civic Lessons That Last? Religiosity and Volunteering on the Way to Adulthood. *American Sociological Review*, Vol. 89, No. 4, 684–707. DOI: <https://doi.org/10.1177/00031224241258791>
- Loveland, Matthew T., Sikkink, David, Myers, Daniel J. és Radcliff, Benjamin (2005): Private Prayer and Civic Involvement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 44, No. 1, 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00261.x>
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Löw, Martina (2016): *The Sociology of Space, The Sociology of Space*. Palgrave Macmillan US. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-349-69568-3>
- Luckmann, Thomas (2003): Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. *Social Compass*, Vol. 50, No. 3, 275–285. DOI: <https://doi.org/10.1177/00377686030503002>
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1999a): Die Ausdifferenzierung der Religion. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*. Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 259–357.
- Luhmann, Niklas (1999b): Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit? In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*. Band 4. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 55–100.
- Luhmann, Niklas (2008): *Die Moral der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2017a): *Die Realität der Massenmedien*. Springer VS, Wiesbaden. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17738-6>
- Luhmann, Niklas (2017b): Die Religion. In uő: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge Zur Funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Springer VS, Wiesbaden, 253–306.
- Luhmann, Niklas (2022): *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lussault, Michel (2017): *Hyper-Lieux: Les Nouvelles Géographies de La Mondialisation*. Seuil, Paris.
- Lynch, Gordon (2012): *The Sacred in the Modern World*. Oxford University Press, Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557011.001.0001>
- Lynch, Gordon (szerk.) (2007): *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. I.B. Tauris, London. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755626335>
- Lyon, David (2000): *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*. Polity, Cambridge.

- Maczak, Antoni, Samsonowicz, Henryk és Burke, Peter (szerk.) (1985): *East Central Europe in Transition. From the Fourteenth to the Seventeenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Marinović Jerolimov, Dinka és Ančić, Branko (2014): Religiosity and Attitudes Towards Sexuality and Marriage of the Adult Population in Croatia. *Drustvena Istrazivanja*, Vol. 23, No. 1, 111–132. DOI: <https://doi.org/10.5559/di23.1.06>
- Marshall, Joey és Olson, Daniel V. A. (2018): Is „Spiritual but Not Religious” a Replacement for Religion or Just One Step on the Path between Religion and Non-religion? *Review of Religious Research*, Vol. 60, No. 4, 503–518. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-018-0342-9>
- Martin, Craig (2014): *Capitalizing Religion*. Bloomsbury, London. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781472594679>
- Martin, Craig (2015): Theses on the Critique of „Religion”. *Critical Research on Religion*, Vol. 3, No. 3, 297–302. DOI: <https://doi.org/10.1177/2050303215613147>
- Martínez-Ariño, Julia és Griera, Mar (2020): Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass*, Vol. 67, No. 2, 221–237. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768620917085>
- McAndrew, Siobhan (2020): Belonging, Believing, Behaving, and Brexit: Channels of Religiosity and Religious Identity in Support for Leaving the European Union. *The British Journal of Sociology*, Vol. 71, No. 5, 867–897. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12793>
- McGuire, Meredith (2002): *Religion: The Social Context*. Wardsworth, Belmont, CA.
- McGuire, Meredith (2008): *Lived Religion: Faith and Practise in Everyday Life*. Oxford University Press, Oxford.
- McGuire, Meredith B. (2016): Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice. *Social Compass*, Vol. 63, No. 2, 152–162. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- McKay, Ryan és Whitehouse, Harvey (2015): Religion and Morality. *Psychological Bulletin*, Vol. 141, No. 2, 447–473. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0038455>
- McLaren, Angus (1999): *Twentieth-Century Sexuality*. Blackwell, Oxford.
- McQuail, Denis és Deuze, Mark (2020): *McQuail’s Media and Mass Communication Theory*. Sage, London.
- Mead, Georg Herbert (2015): *Mind, Self and Society*. Chicago University Press, Chicago.
- Meijeren, Maikel, Bekkers, Rene and Scheepers, Peer (2025): Hop in and Drop Out: How are Changes in the Life Course Related to Changes in Volunteering for Humanitarian Organizations? *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. DOI: <https://doi.org/10.1177/08997640251323574>
- Merino, Stephen M. (2013): Religious Social Networks and Volunteering: Examining Recruitment via Close Ties. *Review of Religious Research*, Vol. 55, No. 3, 509–527. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-013-0113-6>

- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Phenomenology of Perception*. Routledge, London – New York.
- Mole, Richard C. M. (2016): Nationalism and Homophobia in Central and Eastern Europe. In Sloopmaeckers, K., Touquet, H. és Vermeersch, P. (szerk.): *The EU Enlargement and Gay Politics*. Palgrave Macmillan, London, 99–121. DOI: [https://doi.org/10.1057/978-1-137-48093-4\\_5](https://doi.org/10.1057/978-1-137-48093-4_5)
- Molteni, Francesco és Biolcati, Ferruccio (2018): Shifts in Religiosity across Cohorts in Europe: A Multilevel and Multidimensional Analysis Based on the European Values Study. *Social Compass*, Vol. 65, No. 3, 413–432. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768618772969>
- Molteni, Francesco és Biolcati, Ferruccio (2023): Religious Decline as a Population Dynamic: Generational Replacement and Religious Attendance in Europe. *Social Forces*, Vol. 101, No. 4, 2034–2058. DOI: <https://doi.org/10.1093/sf/soac099>
- Monsma, Stephen V. (2007): Religion and Philanthropic Giving and Volunteering: Building Blocks for Civic Responsibility. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Vol. 3, 1–28.
- Musick, Marc és Wilson, John (2007): *Volunteers: A Social Profile*. Indiana University Press, Bloomington. DOI: <https://doi.org/10.2979/3590.0>
- Niebuur, Jacobien, van Lente, Lidy, Liefbroer, Aart C., Steverink, Nardi és Smidt, Nynke (2018): Determinants of Participation in Voluntary work: A Systematic Review and Meta-analysis of Longitudinal Cohort Studies. *BMC Public Health*, Vol. 18, No. 1, 1213. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12889-018-6077-2>
- Norenzayan, Ara (2013): *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press, Woodstock. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400848324>.
- Norenzayan, Ara (2014): Does Religion Make People Moral? *Behaviour*, Vol. 151, No. 2–3, 365–384. DOI: <https://doi.org/10.1163/1568539X-00003139>
- Norris, Pippa és Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511791017>
- O’Dwyer, Conor (2018): *Coming Out of Communism: The Emergence of LGBT Activism in Eastern Europe*. New York University Press, New York.
- Oosterbaan, Martijn (2014): Public Religion and Urban Space in Europe. *Social & Cultural Geography*, Vol. 15, No. 6, 591–602. DOI: <https://doi.org/10.1080/14649365.2014.922605>
- Orbán Viktor (2018): Rádióinterjú az MRI-Kossuth Rádió 180 perc című reggeli műsorában. MRI-Kossuth Rádió, május 4.
- Orenstein, Mitchell A. és Bugarič, Bojan (2022): Work, Family, Fatherland: the Political Economy of Populism in Central and Eastern Europe. *Journal of European Public Policy*, Vol. 29, No. 2, 176–195. DOI: <https://doi.org/10.1080/13501763.2020.1832557>

- Van Otterloo, Anneke H. (1999): Selfspirituality and the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s. *Social Compass*, Vol. 46, No. 2, 191–202. DOI: <https://doi.org/10.1177/003776899046002008>
- Park, Jerry Z. és Smith, Christian (2000): „To Whom Much Has Been Given...”: Religious Capital and Community Voluntarism Among Churchgoing Protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 3, 272–286. DOI: <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00023>
- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Free Press – Routledge, New York – London.
- Parsons, Talcott (1971): *The System of Modern Societies*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Parsons, Talcott (2007): *Social Structure and Personality*. Free Press, New York.
- Pawlik, Wojciech (2017): Visible Religion, Invisible Ethics. In Ramet, S.P. és Borowik, I. (szerk.): *Religion, Politics, and Values in Poland*. Palgrave Macmillan, New York, 289–312. DOI: [https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8\\_13](https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8_13)
- Paxton, Pamela, Reith, Nicholas E. és Glanville, Jennifer L. (2014): Volunteering and the Dimensions of Religiosity: A Cross-National Analysis. *Review of Religious Research*, Vol. 56, No. 4, 597–625. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-014-0169-y>
- Perry, Samuel L. és Whitehead, Andrew L. (2016): Religion and Public Opinion Toward Same-Sex Relations, Marriage, and Adoption: Does the Type of Practice Matter? *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 55, No. 3, 637–651. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12215>
- Philo, Chris, Cadman, Louisa és Lea, Jennifer (2015): New Energy Geographies: A Case Study of Yoga, Meditation and Healthfulness. *Journal of Medical Humanities*, Vol. 36, No. 1, 35–46. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10912-014-9315-3>
- Piatak, Jaclyn (2023): Do Sociocultural Factors Drive Civic Engagement? An Examination of Political Interest and Religious Attendance. *Nonprofit Policy Forum*, Vol. 14, No. 2, 185–204. DOI: <https://doi.org/10.1515/npf-2021-0052>
- Piumatti, Giovanni (2017): A Mediational Model Explaining the Connection Between Religiosity and Anti-Homosexual Attitudes in Italy: The Effects of Male Role Endorsement and Homosexual Stereotyping. *Journal of Homosexuality*, Vol. 64, No. 14, 1961–1977. DOI: <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1289005>
- Pless, Anna, Tromp, Paul és Houtman, Dick (2020): The „New” Cultural Cleavage in Western Europe: A Coalescence of Religious and Secular Value Divides? *Politics and Religion*, Vol. 13, No. 3, 445–464. DOI: <https://doi.org/10.1017/S175504831900049X>
- Pless, Anna, Tromp, Paul és Houtman, Dick (2023): Religious and Secular Value Divides in Western Europe: A Cross-national Comparison (1981–2008). *International Political Science Review*, Vol. 44, No. 2, 178–194. DOI: <https://doi.org/10.1177/0192512121995126>

- Polak, Regina és Rosta, Gergely (2016): Religion and Values in Central and Eastern Europe. In Máté-Tóth, A. és Rosta, G. (szerk.): *Focus on Religion in Central and Eastern Europe*. De Gruyter, Berlin, 33–74. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110228120-002>
- Pollack, Detlef és Rosta, Gergely (2021): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Campus, Frankfurt am Main.
- Popp-Baier, Ulrike (2010): From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion. *Journal of Religion in Europe*, Vol. 3, No. 1, 34–67. DOI: <https://doi.org/10.1163/187489209X478337>
- Popper, Karl R. (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi, Budapest.
- Preston, Jesse Lee és Ritter, Ryan S. (2013): Different Effects of Religion and God on Prosociality With the Ingroup and Outgroup. *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 39, No. 11, 1471–1483. DOI: <https://doi.org/10.1177/0146167213499937>
- Preyer, Gerhard (2010): *Max Webers Religionssoziologie. Eine Neubewertung*. Humanities Online, Frankfurt am Main.
- Prouteau, Lionel és Sardinha, Boguslawa (2015): Volunteering and Country-Level Religiosity: Evidence from the European Union. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 26, No. 1, 242–266. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11266-013-9431-0>
- Purser, Ronald E. (2018): Critical Perspectives on Corporate Mindfulness. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, Vol. 15, No. 2, 105–108. DOI: <https://doi.org/10.1080/14766086.2018.1438038>
- Putnam, Robert D. és Campbell, David E. (2012): *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. Simon and Schuster, New York.
- Ramet, Sabrina P. és Borowik, Irena (szerk.) (2017): *Religion, Politics, and Values in Poland*. Palgrave Macmillan, New York. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8>
- Ratnam, Charishma (2018): Creating Home: Intersections of Memory and Identity. *Geography Compass*, Vol. 12, No. 4, e12363. DOI: <https://doi.org/10.1111/gec3.12363>
- Read, Jen'nan G. és Eagle, David E. (2011): Intersecting Identities as a Source of Religious Incongruence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 50, No. 1, 116–132. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01555.x>
- Redden, Guy (2016): Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It? *Culture and Religion*, Vol. 17, No. 2, 231–249. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2016.1183690>
- Renkin, Hadley Z. és Kościańska, Agnieszka (2016): The Science of Sex in a Space of Uncertainty: Naturalizing and Modernizing Europe's East, Past and Present. *Sexualities*, Vol. 19, No. 1–2, 159–167. DOI: <https://doi.org/10.1177/1363460715614235>
- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. Sage, London.

- Rokeach, Milton (1969a): Value Systems in Religion. Part I. *Review of Religious Research*, Vol. 11, No. 1, 3–23. DOI: <https://doi.org/10.2307/3510550>
- Rokeach, Milton (1969b): Religious Values and Social Compassion. Part II. *Review of Religious Research*, Vol. 11, No. 1, 24–39. DOI: <https://doi.org/10.2307/3510551>
- Rokeach, Milton (1973): *The Nature of Human Values*. Free Press, New York.
- Roof, Wade Clark (1999): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Rosta Gergely (2010): Vallásosság és politikai attitűdök az európai értékrend vizsgálatában. In Rosta G. és Tomka M. (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értékrend Vizsgálata 2008. évi magyar eredményei*. Faludi Akadémia, Budapest, 427–449.
- Rosta Gergely és Földvári Mónika (2014): Fialat felnőttek vallásosságának változása az ISSP és az EVS-vizsgálatok tükrében. In Pusztai G. és Lukács Á. (szerk.): *Közöségteremtők. Tisztelgés a magyar vallásszociológusok nagy nemzedéke előtt*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 129–149.
- Ruiter, Stijn és De Graaf, Nan Dirk (2006): National Context, Religiosity, and Volunteering: Results from 53 Countries. *American Sociological Review*, Vol. 71, No. 2, 191–210. DOI: <https://doi.org/10.1177/000312240607100202>
- Saroglou, Vassilis (2010): Religiousness as a Cultural Adaptation of Basic Traits: A Five-Factor Model Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 14, No. 1, 108–125. DOI: <https://doi.org/10.1177/1088868309352322>
- Saroglou, Vassilis (2011): Believing, Bonding, Behaving, and Belonging. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 42, No. 8, 1320–1340. DOI: <https://doi.org/10.1177/0022022111412267>
- Scheepers, Peer, Gijsberts, Mèrove, Hello, Evelyn és Gijsberts, Merove (2002): Religiosity and Prejudice against Ethnic Minorities in Europe: Cross-National Tests on a Controversial Relationship. *Review of Religious Research*, Vol. 43, No. 3, 242–265. DOI: <https://doi.org/10.2307/3512331>
- Scheepers, Peer, Grotenhuis, Manfred Te és Slik, Frans van der (2002): Education, Religiosity and Moral Attitudes: Explaining Cross-National Effect Differences. *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 2, 157–176. DOI: <https://doi.org/10.2307/3712563>
- Scheepers, Peer és Slik, Frans van der (1998): Religion and Attitudes on Moral Issues: Effects of Individual, Spouse and Parental Characteristics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 4, 678. DOI: <https://doi.org/10.2307/1388149>
- Schmid, Christian (2005): *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. Franz Steiner, Stuttgart.
- Schmidt, Thomas M. (2012): Reflexive Säkularisierung: Religion als Differenzbewusstsein der Moderne. In Peter, G. és Krauß, R.-M. (szerk.): *Selbstbeobachtung der Modernen Gesellschaft und die neuen Grenzen des Sozialen*. Springer, Wiesbaden, 115–126. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-531-19691-6\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-531-19691-6_6)

- Schroer, Markus (2019): *Räume der Gesellschaft*. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21964-2>
- Schultz, Helga (2011): Conceptions and Constructions: East Central Europe in Economic History. In Reill, P.H. és Szelényi, A.B. (szerk.): *Cores, Peripheries, and Globalization: Essay in Honor of Ivan T. Berend*. Central European University Press, Budapest, 113–126. DOI: <https://doi.org/10.1515/9786155053030-009>
- Schultze, Ulrike (2010): Embodiment and Presence in Virtual Worlds: a Review. *Journal of Information Technology*, Vol. 25, No. 4, 434–449. DOI: <https://doi.org/10.1057/jit.2010.25>
- Schulze, Gerhard (2005): *Die Erlebnissgesellschaft. Die Kulturosoziologie der Gegenwart*. Campus, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1962): Symbol, Reality and Society. In Natanson, M. (szerk.): *Collected Papers*. Volume I: *The Problem of Social Reality*. Nijhoff, The Hague, 387–356.
- Schütz, Alfred és Luckmann, Thomas (1989): *The Structures of the Life-World*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Schwartz, Shalom (2006): A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. *Comparative Sociology*, Vol. 5, No. 2–3, 137–182. DOI: <https://doi.org/10.1163/156913306778667357>
- Schwartz, Shalom H. (2012): Values and Religion in Adolescent Development. In Tromsdorff, G. és Chen, X. (szerk.): *Values, Religion, and Culture in Adolescent Development*. Cambridge University Press, Cambridge, 97–122. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139013659.007>
- Schwartz, Shalom H. és Huisman, Sipke (1995): Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions. *Social Psychology Quarterly*, Vol. 58, No. 2, 88. DOI: <https://doi.org/10.2307/2787148>
- Shariff, Azim F. és Norenzayan, Ara (2011): Mean Gods Make Good People: Different Views of God Predict Cheating Behavior. *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 21, No. 2, 85–96. DOI: <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.556990>
- Sheller, Mimi és Urry, John (2006): The New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 38, No. 2, 207–226. DOI: <https://doi.org/10.1068/a37268>
- Sherkat, Darren E. és Lehman, Derek (2018): Identifications, Identities, and Beliefs: Why the Scientific Study of Religion Should Not Take Shortcuts. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 57, No. 4, 848–853. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12556>
- Shields, Rob (2013): *Spatial Questions: Cultural Topologies and Social Spatialisations*. Sage, London – Los Angeles. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446270028>
- Sieben, Inge és Halman, Loek (2014): Religion and Parental Values in a Secularized Country: Evidence from the Netherlands. *Social Compass*, Vol. 61, No. 1, 121–140. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768613513946>

- Smidt, Corwin (1999): Religion and Civic Engagement: A Comparative Analysis. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 565, No. 1, 176–192. DOI: <https://doi.org/10.1177/000271629956500112>
- Smith, David M. (1997): Geography and Ethics: A Moral Turn? *Progress in Human Geography*, Vol. 21, No. 4, 583–590. DOI: <https://doi.org/10.1191/030913297673492951>
- Smith, D. M. (1999): Geography, Community, and Morality. *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 31, No. 1, 19–35. DOI: <https://doi.org/10.1068/a310019>
- Soja, Edward (1989): *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Verso, New York.
- Soja, Edward (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell, Cambridge, Oxford.
- Soja, Edward W. (2008): Vom „Zeitgeist“ zum „Raumgeist“. New Twists on the Spatial Turn. In Döring, J. és Thielmann, T. (szerk.): *Spatial Turn*. transcript Verlag, Bielefeld, 241–262. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839406830-010>
- Sremac, Srdjan és Ganzevoort, R. Ruard (2015): *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe*. Brill, Leiden–London. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004297791>.
- Stark, Rodney és Bainbridge, William Sims (1996): *Religion, Deviance, and Social Control*. Routledge, Kegan Paul, London.
- Stark, Rodney és Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining of the Human Side of Religion*. University of California Press, Berkeley.
- Steensland, Brian, Wang, Xiaoyun és Schmidt, Lauren Chism (2018): Spirituality: What Does it Mean and to Whom? *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 57, No. 3, 450–472. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12534>
- Stichweh, Rudolf (2010): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Storm, Ingrid (2009): Halfway to Heaven: Four Types of Fuzzy Fidelity in Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 48, No. 4, 702–718. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01474.x>
- Storm, Ingrid (2015): Religion, Inclusive Individualism, and Volunteering in Europe. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 30, No. 2, 213–229. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1025542>
- Storm, Ingrid (2016): Morality in Context: A Multilevel Analysis of the Relationship between Religion and Values in Europe. *Politics and Religion*, Vol. 9, No. 1, 111–138. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1755048315000899>
- Storm, Ingrid, Sobolewska, Maria és Ford, Robert (2017): Is Ethnic Prejudice Declining in Britain? Change in Social Distance Attitudes among Ethnic Majority and Minority Britons. *The British Journal of Sociology*, Vol. 68, No. 3, 410–434. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12250>

- Strielkowski, Wadim és Čábelková, Inna (2015): Religion, Culture, and Tax Evasion: Evidence from the Czech Republic. *Religions*, Vol. 6, No. 2, 657–669. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel6020657>
- Strømsnes, Kristin (2008): The Importance of Church Attendance and Membership of Religious Voluntary Organizations for the Formation of Social Capital. *Social Compass*, Vol. 55, No. 4, 478–496. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768608097234>
- Štulhofer, Aleksander és Rimac, Ivan (2009): Determinants of Homonegativity in Europe. *Journal of Sex Research*, Vol. 46, No. 1, 24–32. DOI: <https://doi.org/10.1080/00224490802398373>
- Stychin, Carl Franlin (1998): *A Nation by Rights: National Cultures, Sexual Identity Politics, and the Discourse of Rights*. Temple University Press, Philadelphia.
- Szűcs, Jenő (1985): *Les Trois Europe*. L'Harmattan, Paris.
- Takács, Judit (2015): *Homophobia and Genderphobia in the European Union. Policy Contexts and Empirical Evidence*. Swedish Institute for European Policy Studies, Stockholm.
- Takács, Judit és Szalma, Ivett (2020): Democracy Deficit and Homophobic Divergence in 21st Century Europe. *Gender, Place & Culture*, Vol. 27, No. 4, 459–478. DOI: <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1563523>
- Tan, Jonathan H.W. és Vogel, Claudia (2008): Religion and Trust: An Experimental Study. *Journal of Economic Psychology*, Vol. 29, No. 6, 832–848. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.joep.2008.03.002>
- Tao, Hung-Lin és Yeh, Powen (2007): Religion as an Investment: Comparing the Contributions and Volunteer Frequency among Christians, Buddhists, and Folk Religionists. *Southern Economic Journal*, Vol. 73, No. 3, 770–790. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.2325-8012.2007.tb00801.x>
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Taylor, Charles (2003): *Modern Social Imagineries*. Duke University Press, Durham.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge.
- Teixeira, Alfredo (2010): Pour une anthropologie de l' « l'habitat institutionnel » catholique dans le sillage de Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, Vol. 23, No. 2, 117–139. DOI: <https://doi.org/10.3917/rhsh.023.0117>
- Teixeira, Alfredo (2023a): Religion and Cultural Mediations: Perspectives from Contemporary Portuguese Society. *Religions*, Vol. 14, No. 4, 534. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14040534>
- Teixeira, Alfredo (2023b): Tension and Transaction: Dynamics of Religious Recomposition from a Multiscopic Perspective. *Religions*, Vol. 14, No. 3, 376. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14030376>
- Thaut, Laura C. (2009): The Role of Faith in Christian Faith-Based Humanitarian Agencies: Constructing the Taxonomy. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 20, No. 4, 319–350. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11266-009-9098-8>

- Van Tienen, Marike, Scheepers, Peer, Reitsma, Jan és Schilderman, Hans (2011): The Role of Religiosity for Formal and Informal Volunteering in the Netherlands. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 22, No. 3, 365–389. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11266-010-9160-6>
- Tiggemann, Marika és Hage, Kristy (2019): Religion and Spirituality: Pathways to Positive Body Image. *Body Image*, Vol. 28, 135–141. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2019.01.004>
- Tížik, Miroslav (2017): Slovakia: The Secularization of Public Life and Desecularization of the State. In Nelis, J., Sägesser, C. és Schreiber, J.-P. (szerk.): *Religion and Secularism in the European Union: State of Affairs and Current Debates*, Peter Lang, Bruxelles, 161–167.
- Van der Tol, Marietta és Gorski, Philip (2022): Secularisation as the Fragmentation of the Sacred and of Sacred Space. *Religion, State and Society*, Vol. 50, No. 5, 495–512. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2022.2144662>
- Tomay, Kyra és Berger, Viktor (2024): Inclusion or Exclusion? The Spatial Habitus of Rural Gentrifiers. *Social Inclusion*, Vol. 12. DOI: <https://doi.org/10.17645/si.7787>
- Tomka, Miklós (1995): The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions. *Social Compass*, Vol. 42, No. 1, 17–26. DOI: <https://doi.org/10.1177/003776895042001004>
- Tomka Miklós (2006): *Vallás és társadalom Magyarországon. Tanulmányok*. Loisir – PPKE BTK Szociológia Intézet, Budapest–Piliscsaba.
- Tomka Miklós (2007): *Egyház a társadalomban. Jegyzetek a keresztyén társadalmi tanításhoz*. Loisir, Budapest–Piliscsaba.
- Tomka Miklós (2010): Vallási helyzetkép 2009. A vallásosság elterjedtségének, társadalmi bázisának és az életben betöltött szerepének változásai az utóbbi évtizedekben Magyarországon. In Rosta G. és Tomka M. (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értéktrend Vizsgálat 2008. évi magyar eredményei*. Faludi Akadémia, Budapest, 401–425.
- Tomka, Miklós (2011): *Expanding Religion: Religious Revival on Post-Communist Central and Eastern Europe*. De Gruyter, Berlin. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110228168>
- Tomka, Miklós és Zulehner, Paul Michael (szerk.) (1999): *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern.
- Toniol, Rodrigo, Mossière, Geraldine and Monnot, Christophe (2023): Spirituality in Debates: Politics, Genealogy, and New Movements. Introduction. *Social Compass*, Vol. 70, No. 4, 469–480. DOI: <https://doi.org/10.1177/00377686231222326>
- Tönnies, Ferdinand (2004): *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest.
- Tóth István György (2010): A társadalmi kohézió elemei: bizalom, normakövetés, igazságosság és felelősségérzet – lennének... In Kolosi T. és Tóth I. G. (szerk.): *Társadalmi R riport 2010*. Társki, Budapest, 254–287.
- Van Tubergen, Frank, Cinjee, Tobias, Menshikova, Anastasia és Veldkamp, Joran (2021): Online Activity of Mosques and Muslims in the Netherlands: A Study of Facebook,

- Instagram, YouTube and Twitter. *PLOS One*, Vol. 16, No. 7, e0254881. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254881>
- Turner, Bryan S. (2011): *Religion and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975660>
- Urban, Hugh B. (2000): The Cult of Ecstasy: Tantrism, the New Age, and the Spiritual Logic of Late Capitalism. *History of Religions*, Vol. 39, No. 3, 268–304. DOI: <https://doi.org/10.1086/463593>
- Urban, Hugh B. (2006): *Magia Sexualis*. University of California Press, Berkeley. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520932883>
- Urry, John (2007): *Mobilities*. Polity Press, Cambridge.
- Valente, Rubia R. és Okulicz-Kozaryn, Adam (2021): Religiosity and Trust: Evidence from the United States. *Review of Religious Research*, Vol. 63, No. 3, 343–379. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13644-020-00437-8>
- Village, Andrew és Francis, Leslie (2008): Attitude Toward Homosexuality among Anglicans in England: The Effects of Theological Orientation and Personality. *Journal of Empirical Theology*, Vol. 21, No. 1, 68–87. DOI: <https://doi.org/10.1163/092229308X310740>
- Voas, David (2008): The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, Vol. 25, No. 2, 155–168. DOI: <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>
- Voas, David és Chaves, Mark (2016): Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? *American Journal of Sociology*, Vol. 121, No. 5, 1517–1556. DOI: <https://doi.org/10.1086/684202>
- Voas, David és Storm, Ingrid (2022): The Transmission of Religious Values. In Luijkx, R., Reeskens, T. és Sieben, I. (szerk.): *Reflections on European Values: Honouring Loek Halman's Contribution to the European Values Study*. Open Press TiU, Tilburg, 166–177.
- Waldenfels, Bernhard (2009): *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Weber, Max (1993): *The Sociology of Religion*. Beacon Press, Boston.
- Whitehead, Andrew L. és Perry, Samuel L. (2016): Religion and Support for Adoption by Same-Sex Couples. *Journal of Family Issues*, Vol. 37, No. 6, 789–813. DOI: <https://doi.org/10.1177/0192513X14536564>
- Wigley, Edward (2016): The Sunday Morning Journey to Church Considered as a Form of „Micro-pilgrimage”. *Social & Cultural Geography*, Vol. 17, No. 5, 694–713. DOI: <https://doi.org/10.1080/14649365.2016.1139168>
- Wigley, Edward (2018): Everyday Mobilities and the Construction of Subjective Spiritual Geographies in „Non-places”. *Mobilities*, Vol. 13, No. 3, 411–425. DOI: <https://doi.org/10.1080/17450101.2017.1342972>
- Willaime, Jean-Paul (2004): The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France. *Sociology of Religion*, Vol. 65, No. 4, 373. DOI: <https://doi.org/10.2307/3712320>

- Williams, Ruth (2014): Eat, Pray, Love: Producing the Female Neoliberal Spiritual Subject. *The Journal of Popular Culture*, Vol. 47, No. 3, 613–633. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5931.2011.00870.x>
- Wilson, Bryan (1966): *Religion in Secular Society*. Watts, London.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, Oxford.
- Wilson, John (2000): Volunteering. *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, No. 1, 215–240. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.215>
- Wilson, John és Musick, Marc (1998): The Contribution of Social Resources to Volunteering. *Social Science Quarterly*, Vol. 79, No. 4, 799–814.
- Wolff, Larry (1993): *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press, Stanford.
- Wood, Meghan, Center, Hayden és Parenteau, Stacy C. (2016): Social Media Addiction and Psychological Adjustment: Religiosity and Spirituality in the Age of Social Media. *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 19, No. 9, 972–983. DOI: <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1300791>
- Woodhead, Linda (2013): Strategic and Tactical Religion. In Nathal M. Dessing, Jeldtoft, N. és Woodhead, L. (szerk.): *Everyday Lived Islam in Europe*. Routledge, London, 9–22.
- Wuthnow, Robert (2000): *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. University of California Press, Berkeley.
- Zakaria, Fareed (1997): The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 6, 22–43. DOI: <https://doi.org/10.2307/20048274>
- Zimmer, Zachary, Rojo, Florencia, Ofstedal, Mary Beth, Chiu, Chi-Tsun, Saito, Yasuhiko és Jagger, Carol (2019): Religiosity and Health: A Global Comparative Study. *SSM – Population Health*, Vol. 7, 100322. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2018.11.006>
- Zrinščak, Siniša (2017): Croatia. The Role of the Religion in a Predominantly Catholic Country. In Nelis, J., Sägerser, C. és Schreiber, J.-P. (szerk.): *Religion and Secularism in the European Union: State of Affairs and Current Debates*. Peter Lang, Bruxelles, 33–38.
- Zrinščak, Siniša és Nikodem, Krunoslav (2009): Why, At All, Do We Need Religion? Religion and Morality in Post-Communist Europe. In Pickel, G. és Müller, O. (szerk.): *Church and Religion in Contemporary Europe*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 13–24. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-531-91989-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-531-91989-8_2)

L'Harmattan France  
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20  
Email: [diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)

L'Harmattan Italia SRL  
Via Degli Artisti 15, 37  
10124 Torino  
T.: (39) 011.817.13.88 / (39) 348.39.89.198  
Email: [harmattan.italia@agora.it](mailto:harmattan.italia@agora.it)

ISBN 978-963-646-435-6

A kiadásért felel a L'Harmattan Kiadó igazgatója.  
A kiadó kötetit megrendelhetők,  
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:  
L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.  
[www.harmattan.hu](http://www.harmattan.hu)

Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás  
Nyomdai kivitelezés: EPDB Nyomtatási Központ Zrt.  
Felelős vezető: Gellér Ágoston József vezérigazgató