

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

SZEKULARIZÁCIÓN INNEN ÉS TÚL

Megkülönböztetések

■ Különbséget kell tenni három fogalom között, amelyeket gyakorta kellően finom megkülönböztetés nélkül alkalmaznak a vallás modern társadalomban való jelenlétének és jelentőségének leírására, értelmezésére vagy éppen e jelenlét csökkenésének megjelölésére. A *szekuláris* fogalom episztemológiai kategória, amellyel a szekulárist és a vallásit egymástól megkülönböztetjük. A *szekularizáció* a modern világban lejátszódó bizonyos folyamatok konceptualizálására szolgáló elmélet, míg a *szekularizmus* nem más, mint világnézet, ideológia.

Charles Taylor *Secular Age* című művében ezt a három fogalmat a következőképpen választja el egymástól. A szekuláris kifejezés elsődleges mai értelme (*sense 1*) az állam és az egyház szétválasztása, valamint még tágabban az élet értelmének és a cselekvés normáinak már nem Istentől és a kinyilatkoztatásból való evidens eredeztetése. A mai társadalomban az egyén és a társadalmi intézmények függetlenek az átfogó és megalapozó vallási eredettől és befolyástól. A második értelmezés szerint (*sense 2*) a szekularitás a vallásgyakorlat hanyatlását jelenti: az emberek nem járnak olyan gyakran templomba, nem imádkoznak annyit stb. Ebben a második értelemben a szekularizáció azt a társadalmi folyamatot jelöli, amely során az ember már nem tartja magától értetődőnek az Istenbe vetett hitet és a vallás gyakorlását. Taylor számára azonban a legfontosabb a szekularitás harmadik



**Amíg a vallások,
egyházak a
demokráciahiányos
kultúrában
a diktatúra ellenzékét
jelentették, addig
a demokráciában az
egoizmus ellenzékéként
jelenhetnek meg.
A diktatúrában
a demokráciáért,
a demokráciában
a szolidaritásért
szállhatnak síkra.**

értelmezése (*sense 3*), miszerint a modern világban a vallási értelmezés pusztán az egyike a lehetséges értelmezéseknek, s a vallási dimenziók is immanens keretek között vannak jelen a társadalom és az egyén önértelmezésében, valamint a publikus diskurzusban.

A szekuláris viszonyok három fő jellegzetessége közül Taylor értelmezésében az első jellegzetesség tehát az, hogy *a nyilvánosságból kikopott a vallási világnézet*. Többről van szó, mint a tudományos világnézet győzelméről. Lényegében a kozmosz varázstalanodásáról¹ van szó, a varázslatokkal teli világ varázslatmentesítéséről. A felszabadult, illetve a vallási jelleggel egybetartott nézetek elszabadult szemléletei a maguk útját járják. A varázslatos világban a tudomány, a politika és a vallás egy közös vallási rendszerbe tartoztak, s mint ilyenben megfelelő koherenciával egymáshoz is. A varázstalanított világnézetben mindhárom szféra saját logikája szerint maga vágt a ösvényen halad. A második jellegzetesség *a személyes vallásosság és vallási elkötelezettség csökkenése*. Ebben a közösségből való kioldódás figyelhető meg. A közösségi, külső és örök forrásoktól az egyén elfordul, és a saját egyéni, belső döntéseit követi. A harmadik jellegzetesség, melyet Taylor a legaktuálisabbnak tekint, *a társadalmi renddel kapcsolatos vélemény fragmentálódása*. A közvélekedés elfordul attól a feltételezéstől, hogy a normák a vallásos hitben gyökereznek. A vallásos hit már nem egyetemes alapja az emberi együttélés normáinak, hanem pusztán az egyik lehetséges vélekedés. Olyan társadalomban élünk, amelyben nem létezik egyetlen egyetemes tengely, amely körül az egész forogna.

A *szekularizmus* olyan filozófiai alapállás, mint a többi. Pillanatnyilag ez képviseli a legáltalánosabb világnézetet a nyugati társadalmakban. Forrása visszanyúlik a felvilágosodásig és a katolicizmuson és protestantizmuson belüli reformmozgalomig. Taylor egyik legfontosabb eredeti meglátása, hogy a szekuláris világfelfogást nem hanyatlásként kell értelmezni, hanem folyamatként, amely számos lehetséges világerőtelmezési alternatíva egyike, s amely nem evidens következménye sem a modern világnak, sem az ember természetének. A hatvanas évek mozgalmai ezeknek az évszázados folyamatoknak modern lecsapódásai, amikor az intellektuális elit köreinek felfogása közvéleménnyé fordult át. A szekularizmusnak nem az a lényege, hogy tagadja Istent, hanem az, hogy olyan mértékben a transzcendenciába utalta, hogy Isten elveszítette illetékességét a társadalmi életre vonatkozóan. Ennek nyomán nemcsak elkülönült egymástól a társadalom és a vallás, hanem a hozzájuk fűződő viszony is kétféle lett. A tudományok kijelentéseit az emberek bizonyítottak és hien-dőnek tekintették, míg a transzcendens tartalmakat pusztán vélekedéseknek, melyek mögött nincsenek bizonyítékok, ezért a beléjük vetett hit tetszés, saját elhatározás kérdése. Másrészt a szekularizmus filozófiai válasz a gondviselő teizmusra, amely azt képviselte, hogy a jó Istennek gondja van a szükségét szenvedőkre. Az ateizmus ezzel szembeállt, és azt állította, hogy Isten oka a szenvedésnek, és csak az istenmentes gondolkodás és társadalom képes adekvát választ adni a szenvedés és igazságtalanság problematikájára.

A szekuláris narratíva szerint az önmegvalósítás céljainak felismerése és megvalósítása érdekében az embernek el kell hagynia a gyermeki naivitást, vele az Istenbe vetett hitet. Ez a hit ugyanis nem támogatja például a szexualitás modern megélésének útjait, a technológiai haladás és konzum mindenekfölötti értékét. Így könnyen belátható, hogy e célok elsőbbsége érdekében háttérbe kellett szorulnia azoknak a felfogásoknak, melyek ezeket viszonylagossá teszik. Az érett felnőtltség ilyen értelemben vett narratívája még inkább hozzájárult a szekularizmus világnézetének általánosság válásához, mint a tudományos haladásba és evidenciákba vetett hit.

Isten tehát az élet peremére került, úgy mutatkozik, mint távoli isten, mozdulatlan és empátia nélküli mozgató, az univerzum órásmestere, akinek voltaképpen nin-

csen semmi köze a jelen világhoz és a kortárs társadalomhoz. Az így felfogott deizmus a világban uralkodó rendből és szépségből ismerhető fel, a természetjogból és semmiképpen nem a kinyilatkoztatásból. A vallásgyakorlás ebben a rendszerben az isteni rend fontosságát, felismerhetőségét és a vele való szinkronba kerülés kísérletét jelenti. Kereszténynek lenni nem jelent többet annál, mint jónak lenni, vagyis követni a polgári normákat, harmóniában lenni a társadalommal, amely többé-kevésbé elismeri a Tízparancsolat erkölcsi követelményeit. Végso soron a szekuláris kereszténység civil vallásként tapasztalható ma Európában, az USA-ban vagy Kanadában a társadalomban és a beilleszkedett egyházakban egyaránt.

Taylor ezeket a jellegzetességeket az immanens keret (*immanent frame*) kifejezésével jelöli összefoglalólag,² mondhatnánk Hugo Grotiusszal azt is, „*etsi Deus non daretur*”, mintha nem lenne Isten, mintha mindent, ami az ember előtt áll feladatként, meg lehetne érteni és oldani az immanens logika keretei között.

A legfrissebb szakirodalomban is jelen van e hármás megkülönböztetés. A *multiple modernity* (Shmuel N. Eisenstadt) mintájára elsősorban a politológiai szakszövegekben a *multiple secularism* kifejezés indult a fogalmi karrier útjára.³ Bár a fogalomhasználat nem egészen következetes, mégis e szerzők műveiben a szekularizmus azt az ideológiát jelöli, amely a vallási és a civil szféra szétválasztását tartja követendőnek, míg a szekularitás a társadalom és a vallás összetett viszonyrendszerét fejezi ki az ismert módon. A szekularizáció fogalmát pedig arra alkalmazzák – több-kevesebb következetességgel –, hogy általa kifejezzék mind a vallási és a civil szféra (a szent és a profán) közötti megkülönböztetés intézményesülését, mind az individuumok vallási cselekményekben való részvételének, illetve világnézetük vallási alapú megalkapódásának csökkenését.

Jellegzeteségek Kelet–Közép–Európában

■ A szekularizációs tézis különböző dimenzióinak vagy rétegeinek bemutatása után a kelet-közép-európai társadalmak elmúlt húsz esztendejére vonatkozóan néhány összehasonlító vizsgálat példáján próbálom szemléltetni, hogy melyek azok a vallási területek, amelyeket a szekularizációs megközelítés alapján vizsgálni lehet, és ezek mentén milyen változások figyelhetők meg. Létezik egy a magyarban egyetlen szóval nehezen visszaadható német kifejezés, amely a vallás megváltozott társadalmi és kulturális státusát találóan jelöli: *Entkoppelung*. A névszó magyarul elszakadást, a kapcsolat megszűnését jelenti. A szociológiai szaknyelvi használat alapján azonban inkább eloldódást fejez ki. A szekularizációs tézis alapján az vizsgálandó, hogyan oldódik el, kapcsolódik szét, függetlenedik a vallás a társadalom különböző területeitől. A tézisben három területet különíthetünk el: személyes vallásosság, a vallás társadalmi jelentősége, szervezeti viszonyok. A közvélemény-kutatási módszerekkel végzett vizsgálatok leginkább az első aspektussal foglalkoznak. A politológiai jellegű megközelítések a vallás társadalmi jelentőségének csökkenését elsősorban az állam és az egyház közötti viszony változásán vizsgálják a modernítésra jellemző funkcionális differenciálódás értelmében. Végül szervezeti viszonyokon azt értjük, hogy maguk a vallási szervezetek működési logikájukat és gyakorlatukat tekintve hogyan vesznek át szekuláris szervezeti modelleket, például a piaci verseny és marketing módozatait. Lássunk néhány példát mindhárom területre vonatkozóan.

Állam és egyház

■ Kelet-Közép-Európa országaiban a 18. századtól kezdve általánosságban megfigyelhető a szekularizáció jogi és kulturális megjelenése, amelynek leglényegesebb területei közé a következők tartoznak.⁴ Az állam és az egyház szétválasztása, amely

hosszú folyamat eredménye, s előkészítését számos olyan lépés fémjelozte, amelyben valamely egyházi tevékenységet az állam felügyelete alá vont, illetve valamely egyházi illetékességet magához ragadott. Ezt a dimenziót alkotmányosnak nevezhetjük. A nemzet, a társadalom, az állam identitásának diskurzusa vonatkozásában Magyarországon a magyar *Kulturkampf* jelentette a vízvonalstót, amelynek során a nemzet-kereszténység-erkölcs szétválaszthatatlan egysége megbomlott.⁵ A civil házasság bevezetésével kapcsolatos hatalmas erejű vita nemcsak Magyarországon zajlott le, hanem az egész régióban, s nemcsak itt volt alkalma a keresztény nemzeti diskurzus relativizálására. Az értékközvetítési dimenzióba tartozik az iskolák államosítása, amely a kommunista hatalomátvétel legelső intézkedései közé tartozott minden érintett országban. Az oktatásból – kevés kivételtől eltekintve – teljességgel kiszorították az egyházakat, és a marxista-ateista értékrendszer közvetítését az iskolarendszerű oktatás egyik elsődleges feladatáknént határozták meg. Hasonlóan a társadalmi diskurzus totális meghatározását jelentette a sajtó állami kézbe vétele és erős cenzúrája. A totális diktatúrák logikájának megfelelően a társadalmi és az egyéni élet minden területére ki kellett terjeszteni a befolyást, s ehhez minden kommunikációs eszköz, jelrendszer és esemény a központi hatalom teljes ellenőrzése és irányítása alá kellett kerüljön. Az ilyen totalitás önmagában vallási természetű, ezt a folyamatot, intézkedésegyüttést és szimbólumrendszert, amit a kommunista vezetés a társadalom totális mobilizálásával ért el, politikai vallásnak nevezzük, amely logikáját a történelmi vallásokból, elsősorban a központi hatalommal működő katolikus egyháztól kölcsönzi, eszközeit pedig a civil vallásból.

Detlef Pollack Mark Chaves amerikai mintán elvégzett tanulmányára hivatkozva⁶ arra tett kísérletet, hogy európai országokon vizsgálja meg a vallásosság és az egyházak társadalmi pozíciójának összefüggéseit.⁷ A vizsgálat érdekessége, hogy a nagy európai adatfelvételek (pl. ISSP 98 és mások) adataihoz kiegészítő változókat konstruált, amelyekkel lehetővé vált a kérdések statisztikai vizsgálata. Általánosságban a vallásra vonatkozó közvélemény-kutatásokban a személyes vallásosságra vonatkozó kérdések szerepelnek, s a politikai, alkotmányos viszonyokra vonatkozó kvalitatív változókat a szerzők az előbbiek értelmezésére használják. A most bemutatandó kísérletünkben másról van szó. Chaves abból a vallás-gazdaságtani feltevésből indul ki, hogy a vallási közösségek vitalitása, tagjaik vallási aktivitása felerősödik, ha az állam és az egyház szét vannak választva, és ez a strukturális viszony a társadalomban vallási pluralizmust, más szóval versenyhelyzetet teremt. Egyházi autonómia – pluralizmus – verseny – vallásosság: a négy változó, melyek Chaves és nyomában Pollack hipotézise szerint korrelálnak egymással. A vallás elemzésében közgazdaságtani szempontokat érvényesítő más kutatók is, mint Stark és Finke, továbbá Stark és Iannaccone⁸ alátámasztják a tézist, miszerint a vallások a modernitásnak nem ellenére és nem is annak korrekciójaként működnek a társadalomban, hanem a modernitás lényegi elemeit alkalmazva fejtik ki tevékenységüket, és dacolnak a szekularizációs tézis feltevésével. Ez a két legfontosabb modern gazdasági elem a pluralizmus (piac) és a verseny. A tézis némi leegyszerűsítéssel tehát így hangzik: minél pluralistább és piacjellegűbb a vallási mező, annál nagyobb a vallási elevenség. Ezzel a felvetéssel a szekularizáció és a modernizáció közötti feltételezett és esetenként igazolt ok-okozati összefüggés a visszájára fordul: „a modernitás nem gyöngíti a vallást, hanem a vallás nyer a modernitás, pluralizálódás és az ezzel együtt járó individualizálódás folyamatain”.⁹

Pollack az eredmények összefoglalásakor megállapítja, hogy Nyugat-Európára nézve igazolható, hogy a gazdasági növekedéssel párhuzamosan csökken a templomba járás szintje. Kelet-Európára vonatkozóan azonban kijelenti, hogy az adatok áttekinthetetlenek, összefüggés nem állapítható meg, s „nyilvánvalóan Kelet-Európá-

ban más faktorok hatnak”.¹⁰ A vallási pluralizmus, valamint az állam és egyház közötti viszonyok hatásával kapcsolatban az eredmények eltérnek az amerikaiaktól, ugyanis az erőteljesebb vallási koncentráció nem növeli, hanem csökkenti a templomba járás szintjét. Itt a vallási pluralizmus is inkább negatív irányba hat: minél magasabb a pluralizmus foka, annál alacsonyabb a templomba járásé.

Az állam és az egyház közötti viszony hatásával kapcsolatban Pollack eredményei azt támasztják alá, hogy azokban az országokban, ahol az egyházak az állam kedvezményezettjei, a templomba járás alacsonyabb fokú. Ebből a szerző arra következtet, hogy – különösen Kelet-Európában – az egyházak a rendszerváltást követően túl közel kerültek az újjászerveződő állami vezetőséghez, s ezzel a lakosság szemében elveszítették azt a társadalmi presztízst, hogy a vesztesek támaszai lennének.

Személyes vallásosság

■ Az individuális vallásosságot a nagy nemzetközi kutatások általában néhány szokványos változó alapján vizsgálják. Ezek közé tartozik a felekezeti és vallási önbesorolás, ti. milyen valláshoz, felekezethez sorolják magukat a megkérdezettek, illetve önmagukat milyen mértékben tekintik vallásosnak; az imádság és a templomba járás gyakorisága, valamint az istenhit és ennek típusai. Az egyes kutatások e legalapvetőbb vallásosságot mérni hivatott változókat különböző módon használják és egészítik ki továbbiakkal. Az elmúlt húsz esztendőben csak meglehetősen kevés olyan kelet-közép-európai térségben végzett nemzetközi kutatást ismerünk, amelyben elsősorban a vallásosság jellegzetességeit vizsgálták. Ezek közül kiemelkedik az Aufbruch I. és II. üteme, melynek adatfelvétele 1997-ben és 2007-ben zajlott.¹¹ A térség individuális vallási változásának fő trendjére vonatkozóan – ha csak az imént említett legfontosabb változókra alapozzuk a kijelentésünket – nem állapítható meg egyértelmű változásirány.

A vallási önbesorolás legalapvetőbb – természetesen egyáltalán nem problémamentes, tehát nem is egyértelmű – kérdése az, hogy a megkérdezett önmagát vallásosnak mondja vagy nem vallásosnak. Anélkül, hogy a kérdésselvetés áttekinthetetlen variációira figyelemmel lennénk, a térség országai végső soron három csoportba sorolhatók. Helyesebben fogalmazva a térség legtöbb országa nagyon hasonló trendeket mutat az eltelt húsz esztendőben, de néhány ország jelentősen eltér ezektől a trendektől.

Legtipikusabb a vallásosság szintjének hirtelen emelkedése az 1990-es fordulatot követően, ami néhány év leforgása alatt stabilizálódott, illetve mérsékelten csökkent. Egy-két országban még 2000 után is növekedés figyelhető meg, a többiben azonban nem. A többségtől eltérő ország Lengyelország, ahol a politikai fordulat nem hozott vallási fordulatot. A másik oldalon Szlovénia található, ahol a fordulat szintén nem hozott változást, mert a vallásosság szintje előtte is és utána is alacsony maradt.¹² A volt Kelet-Németország Szlovéniához hasonló stabil tendenciát mutat. A 1991 és 2008 közötti időszakban az istenhitre vonatkozóan az eltérés maximum 4 százalékos, pedig ezt az országrészt tekintik Csehország mellett a térség legkevésbé vallásos országának, ám az Istenbe vetett hit vonatkozásában nem beszélhetünk itt sem zuhanásszerű csökkenésről.¹³

Társadalmi vallásosság

■ A vallásosság politikára gyakorolt hatását vizsgálva Sergej Flere hat kelet-közép-európai országot elemzett reprezentatív adatok alapján, az imént említett Aufbruch I. adatbázist használva. Feltételezése szerint az erőteljesebben vallásosak a kevésbé vallásosaktól, illetve vallástalanokétól eltérő politikai preferenciákkal bírnak. Ha pedig nem mutatható ki kapcsolat a vallásosság és a politikai preferenciák között, az a

szekularizációnak lenne a jele.¹⁴ Arra a kérdésre, hogy a vallási meggyőződése hatásos-e a politikai véleményére, a megkérdezettek viszonylag kis százaléka válaszolt igennel. Akik azonban kapcsolatot állítottak, azok körében a vallásosság növekedésével a kapcsolat is erősödik. Minél vallásosabb tehát, annál inkább befolyásolja vallási meggyőződése a politikai meggyőződését. Arra a kérdésre, hogy a keresztényeknek kötelező-e keresztény pártra szavazni, ismételten a legnagyobb többség nemmel válaszolt. Mindkét kérdésnél tehát a vallás és a politika közötti függetlenség szekularizációs jelleget sejtet, jóllehet a további szekularizációs tézishez illő változókkal, mint pl. iskolázottság, nem mutatható ki szignifikáns kapcsolat. Ebből következően korai lenne talán a politikai kérdésekre adott negatív válaszokat a szekularizációs logika mentén értékelni. Arra a kérdésre, hogy az egyházak illetékesek-e, illetve megnyilatkozzanak-e a kormány politikájáról, ismételten a nem válasz dominált kétharmadtól egészen a négyötödig menően. Ha a vallásosságot az istenhit változójával jellemezte, akkor minél nagyobb mértékben hisz a válaszoló Istenben, annál nagyobb mértékben vallja, hogy az egyházaknak hozzá kell szólniuk a kormánypolitikához.

Ha mégis az adatokat – mintegy a vizsgált országokban a „politika” kifejezés aktuális diskurzusától függetlenül – szekularizációra utaló indikátoroknak tekintjük, amint Flere is teszi, akkor meglepetésként kell értékelni, hogy a többnyire többségében katolikus országokban a vallásosság ennyire nem kapcsolódik a politikai preferenciákhoz.¹⁵ A katolikus egyház ugyanis egész történetében és 20. századi jelenében is folyamatosan határozottan kifejezte politikai állásfoglalásait, támogatta a keresztény pártokat és nagy társadalmi mozgalmakat. Flere Szlovéniára vonatkozóan adatokat mutat be imént említett tanulmányában arról, hogy az 1991–1996 közötti időszakban az emberek egyre kevésbé értettek egyet azzal, hogy a politikusok keresztények legyenek, s arról is, hogy az egyházi képviselők befolyásolják a választási preferenciákat. Ugyanakkor meglepő módon a konkrét pártpreferenciákra történő kérdéseknél a két szlovén pártot, melyek a katolikus egyházzal mintegy politikai szövetségben állnak, a hívők 12–25 százalékban támogatják, és azokat a „liberális” pártokat, melyek antiklerikális kampányt folytattak, sokkal nagyobb mértékben nem. Vagyis az előbbi adatok alapján a vallás és a politika között hiányzó kapcsolat, ami szekularizációra utaló jellegzetesség, a konkrét pártpreferenciák esetében mégis szembejelen van.

Ezekből a vizsgálatokból következik, hogy részben alkalmazható a szekularizációs tézis, részben pedig nem. A további elemzések nemcsak *survey* alapú lekérdezéseket igényelnek, hanem annak más kutatásokkal történő feltárását, hogy mit is jelent a politika, egyház, vallás és párt az illető országok diskurzusában. Flere maga is oda konkludál, hogy nem pusztán az átmenet éveinek jellegzetességei szolgálhatnak értelmező keretként, hanem a hosszabb történelmi visszatekintés is fontos, különösen a katolikus egyház és a modernitás, a szabadság viszonylatában. Azok a szlovén adatok, melyek a vallási és a politikai preferenciák közötti kapcsolat exponenciális csökkenését mutatják, 1991 és 1996 között magának az átmenetnek a jelentőségét is aláhúzzák. A vizsgált országokban a politikával kapcsolatos tanulási folyamat nagy lépésekben zajlott ezekben az években, ez magyarázza, hogy a politika és a vallás közötti kapcsolat is átalakult.

Szekularizáció az egyházakon belül

■ A vallási szervezetek, különösen a nagy egyházak, mint a katolikus vagy az adott társadalomban többségi protestáns egyházak – nem pusztán Kelet-Közép-Európában – egyre inkább alkalmaznak piaci modelleket a társadalomban való jelenlétük hatékonyságának fenntartására. Németországban például az adófizető hívek létszámának

s ebből következően az egyházi adóbevételek csökkenésének következtében a katolikus és még inkább az evangélikus egyházmezők és más egyházi intézmények racionalizálásra kényszerültek. E program végrehajtására civil intézményfejlesztő céget kértek fel. Az egyházi – úgy is mondhatnánk, szakrális – térbe ezzel a lépéssel a civil tudás – a profán ismeretek – megoldásait vonták be. A kelet-közép-európai országokban, ahol a lakosoknak lehetőségük van az adófelajánlásra, az egyházak és egyházi intézmények egyre erősödő mértékben élnek a civil társadalomra jellemző *fundraising* eszközeivel. Óriásplakátok, tévé- és internet-szpotok egyházi részről éppúgy szerepelnek a hirdetési felületeken, mint a civil társadalom egyéb szereplőié. Ezt a szervezeti szintű változást szekularizációként értelmezhetjük, ha a kizárólag vagy nagyrészt egyházi szervezetekre jellemző modellek és gyakorlatok mellé vagy azok helyébe eladdig csak a profán társadalmi szférára jellemzőket vonnak be. Amint az individuum számára identitásának meghatározásakor és más döntései kapcsán a vallási dimenzió veszít jelentőségéből, amint az állam és az egyház szoros szövetsége oldódik, úgy az egyházak elkülönült szakrális szférája is szűkül.¹⁶

Közvallás

■ A szekularizációs tézis jelentős továbbfejlesztése José Casanova elméleti innovációjához kapcsolható, aki a szekuláris-szekularizáció-szekularizmus taylori felosztásán túl a vallás publikus jelenléte vonatkozásában különbséget tesz az állam és az egyház(ak), a politika, valamint a civil társadalom területei között.¹⁷ A vallás kelet-közép-európai jelenléte számára ez a felosztás több szempontból is kifejezetten alkalmasnak tekinthető. A régió országaiban ugyanis az 1990-et követő időszak egyik elsődleges jellegzetessége volt az egypárti diktatúra monolit közéletének felbomlása és a nyugat-európai demokráciákra jellemző közéleti struktúrák kiépítése. Ennek a politikai folyamatnak szerves alkotóelemeit képezték az egyházak és más vallási közösségek. Az általános politikai folyamatok adekvátan elemezhetőek a vallás publikus jelenlétének vizsgálata révén. Először lássuk kissé részletesebben Casanova hármas felosztását.

A társadalmi nyilvánosság (*public*) három területe az állam, a politika és a civil társadalom. A vallás mindhárom területen jelen van az európai történelemben és napjainkban is. Az állami szintű nyilvánosságnak az egyházi szintű vallási intézmények felelnek meg. Európa nyugati felén egyre kevesebb kivételtől eltekintve (pl. Anglia vagy Svédország) az állam és az egyház szétválasztása megtörtént, amely szétválasztás a politikai és a vallási gondolkodás számára egyaránt evidenciaként van jelen. A politika területén, amihez a pártok, a törvényalkotás és az ezeket befolyásoló nagy politikai szervezetek tartoznak, a vallás intézményi szinten az egyházak által támogatott keresztény pártok révén, a törvényalkotást befolyásolni szándékozó egyházi politikai intervenciók alapján, illetve az egyházak által támogatott vagy egyenesen működtetett társadalmi szervezetek révén van jelen. Nyugat-Európában ezen a területen is az egyházak egyre inkább kiszorultak, kivonultak a politikából, melynek számos nemcsak politikai, hanem teológiai oka is van. Egyre kevesebb helyütt léteznek már egyház által támogatott keresztény pártok, szakszervezetek, társadalmi mozgalmak. A harmadik terület a civil társadalom, amelyben a személyes meggyőződés közösségi őrzése, megjelenítése és kinyilvánítása folyik. A civil társadalom elfogadja, és épít arra, hogy az állam és az egyház egymástól szétválasztva működik, mely azt is jelenti, hogy az állami hatalom nem követelheti meg polgáraitól, hogy egyházi előírásoknak feleljenek meg (pl. civil anyakönyvvezetés, polgári házasság stb.), és az egyházak sem vívhatják küzdelmeiket állami közreműködéssel exkluzív jogaik érvényesítéséért. A civil társadalomban a személyes politikai

meggyőződéses szabadsága s ennek közös megjelenítése érvényesül. A civil társadalom területén a vallási közösségek aktivitása úgy is megfogalmazható, mint hitre épülő közösségek hálózati tevékenysége. Nyugat-Európban az ilyen hit alapú közösségek jelentik a vallás társadalmi jelenlétének elsődleges formáját. Ennek elterjedtsége, működési sajátosságai és hatékonysága országról országra változik.

Állam

■ A rendszerváltást követően a kelet-közép-európai régió országainak elsődleges politikai igénye volt az állami szuverenitás újbóli vagy újként történő megalapozása. Miközben az országok egy része hosszú történelemmel rendelkezik, melyben az állami szuverenitás folytonosságát csak rövidebb történelmi szakaszok szakították meg, más országok rövidebb idejű szuverenitástörténettel, sőt némelyek a rendszerváltást követően önállósultak, a rendszerváltás előtti időszakra nézve mindegyikük többé-kevésbé vagy akár teljességgel korlátozott állami szuverenitással rendelkezik. Ebből a szempontból a régió közös jellemzője az önálló államiság garantálásának igénye és az erre irányuló alkotmányos, illetve politikai műveletek.

Az adott ország történetével hosszabb ideje egybefonódott történetű, nagy létszámú, főképpen pedig nagy befolyású vallási közösségek vezetősége a szociológiai értelemben vett egyház jellegzetességét követve az állam elsődleges stratégiai célját támogatta. Több régiós országban az államalapítás és a katolikus egyház térnyerése és megerősödése egyazon állami aktusnak tekinthető. Más, ortodox országokban pedig szétválaszthatatlanul egybekapcsolódik a nemzetállam és a nemzeti egyház léte.

Ahogy időben távolodunk a rendszerváltás éveitől (1989–1991), mindegyik érintett ország megszerezte és alkotmányosan megalapozta állami szuverenitását, ugyanakkor kisvártatva az önálló állam nemzetközi kapcsolatrendszerének kérdései kerültek napirendre. A frissen visszaszerzett vagy megszerzett szuverenitású államok tárgyalásokat kezdeményeztek, új szövetségeket kötöttek. Ezek a külpolitikai aktusok részben a szuverén államiság értelmezésével szemben jelentettek kihívásokat, akár fenyegetéseket, részben pedig a teljes körű és sérthetetlen szuverenitás egyes elemeiről való szabad lemondásra kényszerítették az államokat. Az állami szuverenitás kiépítése jelenti a rendszerváltás utáni első korszak legfőbb állami törekvését, míg egy következő szakasznak kell tekinteni a nemzetközi kapcsolatrendszerben való részvétel törekvését és az ebből fakadó feszültségek szakaszát. Némely országban ez a két aktus időben szinte egybeesik, más országokban egymástól egy- vagy többéves távolságban van. A vonatkozó nemzetközi szervezetek két legfontosabbika a NATO és az EU. A NATO-hoz való csatlakozással kapcsolatban sokkal kevesebb és sokkal kevésbé heves viták zajlottak. Az EU-csatlakozás ellenben minden országban jelentős viták közepette zajlott, s bár a régió országainak szinte mindegyike egyértelmű célnak tekinti az EU-hoz való csatlakozást, a bővítés eddigi két üteme alapján nem mindegyik volt képes a csatlakozási feltételeknek eleget tenni.¹⁸

Ebben a második korszakban az egyházak két területen törekedtek szoros együttműködésre az állammal, vagy másképpen fogalmazva, két vonatkozásban alkalmazkodtak az új államisághoz. Az egyik kulturális, a másik gazdasági természetű. Az egyházak törekedtek az új állam transzcendentális megalapozására, emlékeztetvén a kereszténység államalkotó szerepének történelmére és hangsúlyozván a keresztény államfelfogás centrális elemeit. Gazdasági szempontból az állam és az egyház együttműködő viszonyának alkotmányos biztosítását követően az egyházak állami költségvetésből való finanszírozásának jogi biztosítása jelentette a második szakasz legfőbb feladatát. Ezen témakör szerves részét képezi az államosított egyházi ingatlanok visszaadásának összetett problematikája, amelyben szintúgy egyszerre tükröződik a régió országai közötti hasonlóság és különbözőség. Végül egy harmadik té-

makör is csatlakozott az alkotmányos és egyházfinanszírozási területekhez, ez pedig az egyházaknak a közfeladatok ellátásából való részvállalása: kiemelten az oktatás és az egészségügy területén.

A rendszerváltást követő korszak második szakaszában ezek az állam és egyház közötti területek elsősorban a jogi szabályozás műveleteit követelték, s az egyházakkal kapcsolatos törvényekben, illetve különböző országspecifikus kérdéseket tisztázó rendeletekben nyertek jogi formát. Bár a régió országaiban az állam és az egyházak közötti viszony jogi szabályozásában jelentős különbségek is megfigyelhetők, néhány alapvető tendenciát világosan meg lehet jelölni. Az államok általában elismerik az egyházak, különösen a katolikus és az ortodox egyházak történelmi és morális jelentőségét, sőt együttműködésükre építenek, kívánatosnak tartják azt. Az egyházak jogi személyisége a régió összes országában elismert, saját intézményeinek jogi személyiségét is elismerik az államok, hivatkozva az adott egyház saját kánonjogára. Az egyházak belső struktúrájára és ügyintézésére vonatkozó szabadságát a törvények garantálják, tehát nem szükséges más jellegű civil jogi szervezetet létrehozniuk annak érdekében, hogy társadalmi szervezetként működhessenek. Működésük egyházként lehetséges. Az ilyen jogi szabályozás a kommunizmus összeomlását követő kulturális vákuumkezelési szükségességéből érthető, valamint azoknak a kritériumoknak az alkalmazásából, melyeket az európai országok 1989-ben Bécsben meghatároztak. Ezek értelmében a vallásszabadság nemcsak arra terjed ki, hogy az egyéneknek egyénileg és közösen joguk van vallásukat szabadon gyakorolni, hanem arra is, hogy a különböző vallási közösségek, egyházak mint szervezetek rendelkezzenek jogi személyiséggel, és saját hitelveiket követhessék, vallási gyakorlataikat szabadon végezhessék.¹⁹

Politika

■ Politikán ebben az összefüggésben a pártpolitikát értem. Ennek a szűkítésnek nem elméleti a háttere, hanem az a tapasztalat, amit a régió társadalmi az egypártrendszer követő többpártrendszer kiépítésével és működésével kapcsolatban szereztek, s ami a rendszerváltást követően a gazdasági átalakulás mellett a térségben leginkább meghatározó dimenzióknak tekinthető. Az egyetlen (legitim) pártból kiválva, a hagyományosan létezett, de a kommunista diktatúra által bekebelezett vagy megszüntetett pártokat újraélesztve, illetve új pártokat létrehozva a politikai életet a rendszerváltást közvetlenül követően elsősorban a többpárti politizálás strukturális szabályozása jelentette. Ezzel a strukturális folyamattal szorosabban összefüggött a pártok publikus identitásának kimunkálása és képviselése. A korábbi, többé-kevésbé monolitikus politikai-ideológiai tér plurális ideológiai térré változott, a médiára vonatkozó cenzúra megszüntetése következtében a nyilvánosság számára egy csapásra.

Ebben a szakaszban a vallási közösségek többféle stratégiát képviseltek. Az egyházak többnyire a nemzeti, illetve keresztény ideológiát képviselő pártokat támogatták inkább informális, mint formális módon. A kisebb és újabb vallási közösségek részben történelmi, részben ideológiai okokra visszavezethetően inkább az újabb pártokkal szimpatizáltak, s váltak nemritkán jelentős támogató bázisukká. Az egyházak pártokhoz fűződő viszonyában sajátos vonatkozást és külön elemzési feladatot jelent a kereszténydemokrata pártokkal, illetve a hangsúlyosan nemzeti-keresztény retorikát alkalmazó pártokkal való bensőséges viszony. Ezt a viszonyt egyaránt szükséges vizsgálni az ilyen jellegű pártok és az egyházak oldaláról kiindulva.

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a pártok tagsága körében, de még inkább képviselői között megfigyelhető a személyes elkötelezettség attitűdje. Minthogy a korábbi szisztémában az egyetlen pártban volt csak lehetséges a politikai felelősségvállalás megélése, aki ezzel az egyetlen párt által képviselt ideológiával

nem szimpatizált, az csak szakmáját gyakorolhatta a társadalom javára. A többpárt-rendszer nyílt kereteket biztosított a közéleti szerepvállalásra számos olyan személyiségnek, aki előtte nem szerepelt a közéletben. Ezt az új pártpolitikai réteget laikus-egzisztenciális politizáló rétegnek nevezem. Laikus, mert helyzetéből fakadóan nem lehetett korábban részese a közéletnek, és egzisztenciális, mert személyes odaadottság és meggyőződés által motivált, valamely eszmétől ihletett és meghatározott publikus aktivitás.

Az ilyen jellegű laikus-egzisztenciális közéleti aktivitás több szempontból tekintendő vallási jellegűnek, függetlenül attól, hogy az ilyen motiváltságú politikus kötődik-e valamely vallási közösséghez, és vall-e valamely vallásos hitet. Funkcionális szempontból vallási ez az attitűd, hiszen valamely eszme motiválja, amelyért egész személyiségével vállal szerepet és kockázatot is. Küldetést hajt végre az eszme által meghatározott társadalmi átalakulásért. Személyisége és az eszme szorosan összefonódik, önértékelését az eszme, a szerep és az identitás elegye határozza meg elsődlegesen. A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban az ilyen motiváltságú személyiségek publikus aktivitása gyakorta jelent meg párhuzamosan a pártpolitikában és az egyházi térben.

Jelentősen eltér ettől a szakasztól a professzionális pártpolitika megerősödésének és általánossá válásának szakasza.²⁰ A többedik szabad parlamenti és önkormányzati választások a politikus réteget megszürték, és a pártpolitikával kapcsolatos társadalmi hozzáállást átalakították. A laikus-egzisztenciális politizálás generációjának jelentős része elhagyta a direkt pártpolitikai szerepköröket, részben vagy teljesen visszavonult a pártpolitikai életből. A bent maradók pedig megismervén és egyre inkább kitanulván a demokrácia keretei közötti politizálást, professzionális politikussokká váltak. Ez a réteg kiegészült egy új politikusi réteggel, melynek tagjai eleve professzionális felkészültséggel léptek be a pártpolitikai területre.

A pártpolitikai professzionálódás differenciálódást is jelentett az egyes pártokhoz való viszony tekintetében, valamint általában a parlamentáris demokrácia megítélésének tekintetében. A térség társadalmait egyaránt jellemzi a gazdasági felemelkedés és a politikai szabadsággal kapcsolatos naiv elvárásokból való kijózanodás, illetve az ezekhez fűzött érthető, ám megalapozatlan reményekkel kapcsolatos csalódás.

Ez a differenciálódás és csalódás az egyházakban és más vallási közösségekben is a pártpolitikai szférához való professzionális viszonyulás jeleként értelmezhető. A közös tanulási folyamatban a vallási közösségek számára világossá vált, hogy a politika területe saját célokkal, szabályokkal és normákkal rendelkezik, amelyekhez adekvát módon kell viszonyulni. A pártok nem tekinthetők a vallási ideológiai és intézményi igények politikai képviselőinek és végrehajtóinak. A vallási közösségek megtapasztalták, hogy a pártok saját politikai céljaik megvalósítása érdekében instrumentalizálják a vallási közösségeket, s a keresztény retorika mögött nem feltétlenül az áll, amit az egyházak kereszténységen értenek. Egy további tapasztalat pedig, amely a pártokhoz való differenciált viszonyra készítette, készíteti az egyházakat, a tagjaik különböző, esetenként rendkívül különböző politikai szimpátiájának ténye.

A pártpolitikai dimenzió szempontjából egy további megfontolás is figyelembe veendő, ez pedig az antagonisztikus és agonisztikus (Mouffe) politikai felfogás közötti különbség és ennek érvényesülése. Antagonisztikusnak nevezi Chantal Mouffe azt a politikát, amely az ellenfelet meg akarja fosztani a publikus érdekképviselő és érdekérvényesítés lehetőségétől. Agonisztikusnak pedig azt a politikát, amelyben a szemben álló felek úgy politizálnak, hogy közös és folyamatos jelenlétüket a diszkurzív térben fontosnak, a politika „dogmájának” tekintik. Az érett demokrácia jellemzője az agonisztikus politikai kultúra, az éretlen az antagonisztikus, a politikai ellenfelet virtuálisan vagy szélsőséges esetben valószínűleg megsemmisítő, de min-

denképpen diszkreditáló politizálás. A vallás alapvető funkciói közé tartozik a mi és az ők közötti határvonal meghúzása. Nem mindegy azonban, hogy a térség egyháza, melyeknek a politikai súlya sokkal nagyobb, mint a többi vallási közösségé, milyen mértékben azonosulnak, és milyen mértékben kritikusak a pártpolitikai határhúzókkal. Különösen a katolikus egyházra vonatkozóan releváns ez a kérdésfelvetés, amely természeténél fogva nemzetközi, miközben helyi egyházi szervezeteivel szorosán kötődik az adott állam és társadalom közegéhez.

A pártpolitika és a választási küzdelmek révén kialakuló különböző kormányösszetételek eltolódása megfigyelhető a régió számos országában. Az 1990-es fordulatot követően alakult pártok közül számos már nem képes bejutni a parlamentbe, ahol korábban nem létezett új pártok viszont eredményesen szerepelnek.²¹ A nagy egyházak és a politikai pártok közötti viszony vonatkozásában külön figyelmet érdemelhet a keresztény pártok érvényesülésének története az elmúlt 25 esztendő során.²² Magyarország, Lengyelország és Románia esetében egyaránt azt láthatjuk, hogy a kifejezetten kereszténydemokrata pártok elveszítették azt a szerepet és súlyt, amellyel a kilencvenes években még rendelkeztek. Ugyanakkor az is megfigyelhető ezzel párhuzamosan, hogy a kereszténység politikai eszmerendszere és az erre hivatkozó retorika áthat olyan jobboldali pártokat, melyek 2000-et követően megerősödtek, parlamentbe és kormánykoalícióba kerültek.

Civil társadalom

■ A társadalom publikus szférájának harmadik területe a civil társadalom. Ennek jelenléte az európai új demokráciák régiójában még nagyobb újdonságnak számít a rendszerváltást követően, mint a többpártrendszer. A civil társadalom a nyugati demokráciákban is a II. világháborút követően alakult ki és erősödött meg jelentősen, függetlenül attól, hogy Európában és az Egyesült Államokban mennyire más ennek a természete és szerkezete, különös tekintettel a vallási közösségek és a civil társadalom vonatkozásában. Ám ha eltekintünk ettől a kontinentális differenciától, a civil társadalom a kelet-közép-európai régió országaiban a totális diktatúra idején teljes lehetetlenség volt, sőt a totális diktatúra egyik legfontosabb társadalmi mobilizációs célkitűzése volt a pártrendszertől független társadalmi intézmények megsemmisítése vagy a párt alá rendelése.²³

Bizonyos mértékű civil társadalom megjelent a régióban, amit második nyilvánosságnak neveznek a társadalomtörténészek. Ezek megjelenése a totális diktatúra engedményének tekinthető, amely a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdődően már nem járt el olyan egyértelmű rendőri szigorral a független kezdeményezésekkel szemben – legalábbis ami Magyarországot vagy Lengyelországot illeti. A régió más országaiban e tekintetben jelentős eltéréseket figyelhetünk meg. Az enyhülő diktatúra idején szerveződött második nyilvánosság jelentős részét képezte azon vallási mozgalmak színes köre, melyek egyrészt nemzeti vagy nemzetközi lelkeségi mozgalmak, másrészt egyházközösségekhez és parókiákhoz kötődő csoportszerveződések formájában voltak jelen.²⁴

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a régió társadalmi elsősorban a civil társadalom hiányával voltak jellemezhetőek. Konkrétan a nem állami szervezetek száma alacsony volt, szerveződésük és működésük számára nem állt rendelkezésre egyesületi törvény, költségvetési lehetőségeik nem voltak, a működésükhöz szükséges anyagiak megteremtésére nem rendelkezhetek még kultúrával és technikával sem.

Az elnyomás és az államhatalmi kontroll alól felszabadult társadalom hajszálérrendszerében a civil társadalomra jellemző csoportosulások és aktivitások megelőzték az új pártok kialakulását, azok egyik legfőbb bázisának számítottak. A rendszer-

váltást megelőző második nyilvánosság vallási közösségeiből számos tag a pártpolitikába került. A mozgalmak és egyéb csoportok részben feloldódtak a szabadabban szerveződő egyházközösségekben és parókiákban. Másrészt elveszítették azt a keretet, mely identitásukat részben biztosította: az ellenállás ethoszát.

A civil társadalmi szféra törvényi szabályozása, a működéséhez szükséges anyagi pályázati előteremtésének lehetősége nemzeti és nemzetközi forrásokból jelentősen megnövelte és kiszélesítette a közéletnek ezt a rétegét. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy a számos szabadidős egyesület és alapítvány mellett nagymértékben megszorodtak a speciális projektekre létrehozott civilszervezetek s még inkább a pártok által fenntartott szervezetek, melyek jogi szempontból ugyan civilek, ugyanakkor tevékenységük pártpolitikai céloknak és programoknak van alárendelve.

A vallási alapú civil társadalmi szervezetek területén ebben a második időszakban megfigyelhető az egyértelmű létszámnövekedés, a pályázati források kihasználása, kiemelt hangsúllyal a szociális és mentálhigiénés tevékenységre. Ugyanakkor a politikai természetű civil kurázi kevésbé jellemzi ezeket a közösségeket, ám annál inkább a hasonló társadalmi státusú nem vallási civil szférától való elkülönülés. A vallási alapú civil társadalomban is jelen vannak olyan szervezetek, melyek az egyházi intézmény pasztorális és más érdekeinek megvalósítására jöttek létre, olyanok, melyek kifejezetten vagy akár kizárólag az egyéni lelki épülést szolgálják, s olyanok is, amelyek nemzetközi mozgalmak nemzeti részlegeként széles körű és színes tevékenységet folytatnak.

Bizonyos értelemben atipikus a kelet-közép-európai civil társadalom önértelmezéséhez viszonyítva Alexis de Tocqueville klasszikus felfogása, melyet akár kontrasztként, akár perspektivaként is felfoghatunk.²⁵ Az amerikai demokráciáról írt nagyszabású művében a civil társadalom jelentőségét elsősorban nem abban jelölte meg, hogy az egyén és a hatalom közötti társadalmi teret kitölti, vagy abban, hogy korlátozza az állam totális szándékait, hanem abban, hogy mértéket szab az egyén mértéktelen egoizmusának.²⁶ Ezt a felfogást a „jó értelemben vett egoizmusról szóló tanításnak” nevezte. Véleménye szerint az egyén, a polgár önmagától nem lesz sem képes, sem hajlandó korlátozni önérdékét, és nem lesz képes individuális alapon ellenállni a társadalmat irányító piacgazdasági elveknek és gyakorlatoknak. Ezért – mintegy alulról – szüksége van civil társadalomra, szövetségekre és kapcsolódásokra. Annak érdekében, hogy sikerüljön megtörni a centralizmus és az atomizmus, illetve az individualizmus és despotizmus kényszerű körforgását, lelket kell lehelni a szubszidiárisan szervezett civil társadalomba, amely közvetít az állam és az individuum között. Tocqueville ezt a meggyőződését a puritánok és a hugenották példájával próbálta igazolni. A példák bemutatják egyben azt a kapcsolatot és összefüggést, ami a civil társadalom és a vallás között van, hiszen mindkét példa alanya vallási közösség. A vallások szerepe a civil társadalom megeremtése, illetve revitalizálása szempontjából abban áll, hogy immateriális eszményeket állítanak, az emberi tökélesedés programját képviselik. Számára a társadalom és a civil társadalom is közös hitre alapul, de legalábbis közös hit nélkül nem állhat fenn. Ez a közös hit nem csupán az Istenbe vetett hitet jelenti, hanem a felebaráttal szembeni kötelezettségeket is. Az érdekorientált számítást Tocqueville nem tartotta elég alapnak arra, hogy a társadalom képes legyen működni, és ne essék áldozatául sem a korlátlan individualizmusnak, sem a kormányok korlátlan hatalomvágyának. A vallás garantálja, hogy a társadalom létrehozásával és egyesítésével ne járjon együtt a demokrácia feladása. Ugyanis a vallás nem állhat semmilyen hatalom mögött, s nem lehet annak birtokában. Az a szabadság, amely Amerikát jellemzi, csak annak alapján létezhet, hogy a vallásos hitre alapozott benne a jó erkölcsökre vonatkozó kötelezettség.²⁷

Tocqueville felvetése – amelyre Eötvös József megfontolásai is rímelnék – ráírnyítja a figyelmet arra, hogy a demokratikus politikai struktúrák által szabályozott társadalomban a civil társadalmi dimenzió elsősorban már nem a diktatúrával szembeni szabad közélet tereinek megnyitását és fenntartását jelenti, hanem az egyéni érdekeket túllépni segítő szolidáris közeget. Amíg a vallások, egyházak a demokráciahiányos kultúrában a civil társadalom támogatásával, illetve megjelenítésével a diktatúra ellenzékét jelenthették, addig a demokráciában az egoizmus ellenzékéként jelenhetnek meg. A diktatúrában a demokráciáért, a demokráciában a szolidaritásért szállhatnak síkra.

Posztsekuláris Kelet-Közép-Európa?

■ A fenti gondolatmenetek talán kellőképpen igazolják, hogy a szekularizációs tézis érvényessége régiókat tekintve is meglehetősen korlátozott. Taylor és Casanova nyomán egy finomított és továbbfejlesztett értelmezési modell áll a kutatók rendelkezésére. A térség társadalmában játszódó folyamatokról vészes lenne túlzottan egyértelmű kijelentéseket tenni, akár az előrehaladó vallásvesztés, akár a valláshoz való általános visszatalálás értelmében. A további vizsgálódások előtt két komoly feladat magasodik. Az egyik – túl a rendszeres *survey*-k rutinján – további elméleti megközelítéseket keresni a régió társadalmi és benne vallási folyamatainak elemzésére.²⁸ Az ennél is nagyobb kihívást pedig egy olyan értelmezési modell felvetése jelenti, mely nem amerikai vagy nyugat-európai kontextusból importált, hanem a régió saját történelmi és kortárs tapasztalataira alapul.

■ JEGYZETEK

1. Taylor ugyan Max Weber kulcsfogalmát (*Entzauberung*) használja, ellenben Weber koncepcióját nem követi.
2. Charles Taylor: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007. 539. skk.
3. Monika Wohlrab-Sahr – Marian Burchardt: *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzbeziehungen*. Denkströme 2011. 7. sz. 9–27.
4. Ennek a folyamatnak Magyarországra nézve részletes bemutatását teológiai disszertációmban végeztem el. Lásd Máté-Tóth András: *Die Zeichen der Zeit und die katholische Kirche in Ungarn*. PhD értekezés, Kath.-Theol. Fakultät, UB WIEN, Wien, 1991.
5. Vö. Uő: *Nemzet – kereszténység – erkölcs. Adalékok a keresztény nemzeti gondolkodás jelenéhez*. Valóság 1993. 9. sz. 44–57.
6. Mark Chaves: *Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality*. *Rationality and Society* 1992. 3. sz. 272–290.
7. Gert Pickel: *Religiosity in European Comparison. Theoretical and Empirical Ideas*. In: Thomas Bremer (ed.): *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of faiths. Studies in Central and Eastern Europe*. Palgrave Macmillan, New York, NY, 2008. 182–214; Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Mohr, Tübingen, 2003.
8. Források: Detlef Pollack: i. m.
9. Uo. 185.
10. Uo. 194.
11. Vö. Miklós Tomka – Paul M. Zulehner: *Religion in dem gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Schwabenverlag, Ostfildern, 2000.
12. Vö. Miklós Tomka: *Expanding religion: religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. De Gruyter, Berlin, 2011.
13. Gert Pickel: *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?* In: Gert Pickel – Oliver Hidalgo (Hrsg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland*. Springer, Wiesbaden, 2013. 65–101. 82.
14. Sergej Flere: *The impact of religiosity upon political stands: survey findings from seven Central European countries*. *East European Quarterly* 2001. 2. sz. 183–199.
15. A vallásosság és a pártpolitikai preferenciák összefüggésének szociológiai és politológiai vizsgálata jelen van a magyar vallástudományban. (Vö. a korábbi belátásokra is reflektáló Nagy Gábor Dániel – Szilágyi Tamás: *Szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben? Gondolatok Tomka Miklós cikkéről kortárs kontextusban*. In: Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után (Tanulmányok Tomka Miklós emlékére)*. Belvedere Meridionale, Szeged, 2012. 155–172.
16. Hasonló jelenségnek tekinthető az államosított egyházi ingatlanok rendszerváltást követő visszajuttatása egyházi kézbe, ami reszakularizációs lépés, majd adott esetben az egyházak döntése, hogy a fenntarthatatlannak bizonyult ingatlant profán célra átadják.

17. José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press Chicago, 1994. 190.
18. Bettina Wagner: *Unterstützung der Europäischen Union in Mittel- und Osteuropa: Die Rolle national-staatlicher Einstellungen als Heuristiken*. In: Thorsten Faas – Kai Arzheimer – Sigrid Roßteutscher (Hrsg.): *Information, Wahrnehmung, Emotion*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 215–237; Dorothee Bohle – Béla Greskovits: *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. Cornell University Press, New York, 2012. Bár nem foglalkozom a gazdasági folyamatok elemzésével, mégis fontosnak tartom hivatkozni Bohle és Greskovits kötetére, amelyben a szerzők a régió gazdaságainak összehasonlító vizsgálata alapján határozottan megkülönböztetnek egy a rendszerváltozást közvetlenül követő, majd egy további szakaszt (81–82.).
19. Erdő Péter: *A katolikus egyház jogrendje. A kánonjog helye és sajátossága a jog világában*. Jura 2002. 1 sz. 34–42; Balázs Schanda: *Staatskirchenrecht in den neuen Mitgliedstaaten der Europäischen Union*. In: Wilhelm Rees (Hrsg.): *Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag*. Duncker & Humblot, Berlin, 2004. 787–810; Uő: *Church and State in the New Member Countries of the European Union*. *Ecclesiastical Law Journal* 2005. 37. sz. 186–198.
20. A professzionális politikus alakjára Pokol Béla már 1993-ban felhívta a figyelmet, tanulmánya végén néhány magyar politikus egyéniséget is példaként megemlítve. Lásd Pokol Béla: *A hivatásos politikus*. Politikatudományi szemle 1993. 1 sz. 61–78; *Professzionizálódás, értelmiség és politika*. Politikatudományi szemle 1993. 2. sz. 135–140. A kérdést más kelet-közép-európai országok politikusgenerációira nézve, de elsősorban kelet-németországi tapasztalatok háttérében Klaus von Beyme elemzte számos publikációjában. Vö. például Klaus von Beyme: *Funktionenwandel der Parteien in der Entwicklung von der Massenmitgliederpartei zur Partei der Berufspolitiker*. In: *Parteiendemokratie in Deutschland*. Springer, Wiesbaden, 1997. 359–383.
21. Tönis Saarts: *Comparative Party System Analysis in Central and Eastern Europe: the Case of the Baltic States*. *Studies of Transition States and Societies* 2011. 3. sz. 104–183; Paul G. Lewis: *Political Parties in Post-Communist Eastern Europe*. Routledge, London – New York, 2000.
22. Anna Grzymala-Busse: *Why there is (almost) no Christian Democracy in post-communist Europe?* *Party Politics* 2013. 19. sz. 319–342; Nagy Gábor Dániel – Szilágyi Tamás: i. m.
23. Hankiss Elemér: *Diagnózisok 2*. Magvető, Bp., 1986.
24. E témakör Magyarország vonatkozásában gazdagon kutatott. Legyen elég itt Kamarás István munkáira hivatkozni: *Bűvöpatatok*. Márton Áron Kiadó, Bp., 1992; *Kis magyar religiográfia*. Pro Pannonia, Pécs, 2003.
25. Vö. Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*. Manesse, Zürich, 1987.
26. Pusztán feltételezésként említem meg, hogy a kelet-közép-európai tapasztalatokra építő társadalmelemzők a civil társadalom tematikáját az állam felől közelítik meg, minthogy a totális állam korlátozásának szükségességéből indulnak ki, míg a hosszabb polgári fejlődést maga mögött tudó, modernizáltabb országok kutatói az individualizmusból kiindulva érvelnek.
27. Vö. Alexis de Tocqueville: i. m.
28. Máté-Tóth András: *Vallásértelmezések*. *Vigilia* 2011. 10. sz. 731–741.

