

A vallásosság és kutatottsága

Az antropológiai kutatások kezdetét fémjelző Bronislaw Malinowski számára a vallás az emberélet válságos helyzeteiből fakad, és katarzist hivatott teremteni egyén és csoport számára egyaránt. A vallás, a halotti szertartáson keresztül a halál által okozott félelmet hivatott orvosolni, visszaállítani a kikezdett csoport-szolidaritást és integrációt. A gyász során felgyülemlett negatív emóciókat, a megsemmisülés gondolatát a lélek halhatatlanságába vetett hit és a tágabb közösség jelenléte konstruktív irányba tereli. Malinowski szerint minden kilátástalan veszélyhelyzet mágiát teremt, mely vallásos pótcselekvésként rítussá kristályosodik, hogy később annak a közösség megkérdőjelezhetetlen erőt tulajdonítson. A közösség optimizmusa rituális formában éli túl a válsághelyzetet. A mágia¹⁷ révén az egyén és a közösség viszonyai kikezdett önbizalmát, képes lesz feladatainak végzésére, megerősödnek a társadalmi kapcsolatok, az élet stabilizálódik. Bírálói észrevették Malinowski magyarázatának egyoldalúságát, amikor a vallásos magatartást az emóció oldaláról közelítette meg. Rámutattak arra, például, hogy a Trobriand-szigetek lakosai számára a taro és a yam termesztése körül szerveződött mágia az egyén társadalmi státuszát erősíti, a férfi azon képességét, hogy leánytestvérei férjei felé, mint rokon, fizetőképességét igazolni tudja. Malinowski nem számolt azzal sem, hogy a válsághelyzet nem hoz feltétlen pozitív hozzáállást a környezet részéről, lehet közösséget romboló vagy önpusztító jellegű is.

Émile Durkheim a legelemibb vallásformák lényegi, állandó és változatlan elemét keresve közelít a valláshoz. Következtetése szerint a vallás annak a társadalomnak terméke, mely a gondolkodás alapkategóriáit, mint a tér, az idő, a szám, az okság, meghatározza. Másként fogalmazva, fogalmaink és vallásunk azt a társadalmat tükrözik, amelyben élünk. A társadalmat klánok szövik át, megteremtve a társas élet tapasztalatainak alapját, mely a vallásos gondolkodás lényegévé, erkölccsé tömörül. Az erkölcsi követelményt a társadalom nyomásaként, külső kényszereként éljük meg, így a szent jellemzővel illetjük, minden mástól különböző hatalma miatt. A társadalmi valóság szentté és profánná válik szét. A vallás Durkheim szerint nem egyéb, mint a rituálé által megjelenített összetartozás-élmény, mely minden szertartás során megerősödik. A halhatatlan lélek fogalma is társadalmi fogantatású, mert míg az egyén halála révén kiszakad a világból, addig a társadalom időtállóan fennmarad. Tehát az isten-képzet a társadalomból származik, funkciója a csoport-kohézió fenntartása, avagy a vallásban az ember saját társadalmi rendjét imádja, állítja Durkheim.¹⁸ Kritikusai szerint túlságosan kevés esetszám tanulmányozásából von le általános következtetéseket a vallás és a társadalom egészére vonatkozóan. A rokoni alapon szerveződő társadalomban

17 A mágia meghatározása: az események egyének által történő befolyásolása különböző rituális gyakorlatok, varázslás révén (vö. Giddens 1995: 438).

18 Émile Durkheim valláskonceptióját Anthony Giddens összegzése alapján ismertetem (vö. Giddens 1995: 443–445).

szoros összefüggés figyelhető meg a társadalmi csoportok és más társadalmi tények között, ez viszont nem feltétlenül igaz nagyobb társadalmak esetén (Hamilton 1998). További kritikáját E. E. Evans-Pritchard adja, amikor felfedi önkényes kísérletét a vallás és a társadalom összekapcsolására. Szerinte nincs bizonyíték az általa felismert összefüggésekre: a totemizmus nem minden vallás alapja, a szent és a profán nem válik minden közösségekben szét a vázolt módon, a törzs, a horda illetve a vadászcsoporthoz nagyobb társadalomszervező erőként képvisel, mint a klán, példái nem jellemzőek Ausztrália bennszülöttei között, ahogy a kapcsolat sem totemizmus és klán között. Bár az erkölcs a társadalmi viszonyok függvénye és a társadalmak erkölcsi közösségei is, mégis túl könnyen lesz eggyé a két fogalom, véli Malcolm B. Hamilton, logikai csúsztatást sejtve. Vannak ugyanis helyzetek, mikor az erkölcsöt képviselő egyén magára marad a forrongó tömegekkel szemben, vagy éppen a vallás hatására fordul szembe társadalmi környezetével. Guy E. Swanson továbbgondolva a durkheimi téziseket, különböző társadalmak összehasonlítása során megállapítja, hogy a természetfeletti a különböző körülmények között élő közösségek tapasztalatai szerint változik. A különböző istenhitek sajátos társadalmi jelenségekhez kötődnek, így a felsőbbrendű entitásba vetett hit a társadalmi rend érzetével társul. A világ így kiszámítható és rendezett lesz, ahol a hit képes mindenre magyarázatként szolgálni. Továbbá a magas isten képzete ott jelenik meg, ahol a társadalom hierarchikusan szerveződik alá- és fölrendelt csoportokká, az uralkodók pedig meghatározzák az alattvalók cselekedeteit. A vagyoni egyenlőtlenségek következtében a morál természetfeletti megerősítést kap. Ugyanakkor a nélkülözés során az emberek kompenzációként használják a vallásos hiedelmeket. A modern ipari társadalmakban a vallás hanyatlása annak tudható be, hogy az emberek elidegenednek a társadalmi struktúrától, az megismerhetővé és befolyásolhatóvá lesz. A vallás fel fog szabadulni minden társadalmi meghatározottságtól, mert az egyén képes lesz átlátni a társadalomban elfoglalt helyét és azt nem köti többé természetfeletti erőkhöz. (Hamilton 1998: 138–142.) Alfred Radcliffe-Brown az evolucionistákkal száll vitába, amikor megállapítja, hogy bizonyítékok hiányában nem célravezető a távoli múltban keresni a vallások eredetét, sokkal inkább azok társadalmi beágyazottságát, az adott kor kontextusában, az éppen aktuális társadalmi szerepét kell vizsgálni. A vallási hiedelmeket hasznos illúzióknak tartja, melyek a társadalmi rend kialakulásához és fenntartásához járulnak hozzá. Számára elsődlegesen fontos az emberek cselekedete, ezért a rítusokat fontosabbnak ítéli a hiedelmeknél, ez utóbbiak pusztán racionalizálják és legitimálják a vallásos megnyilvánulásokat. Kritikusai szerint ellentmondás feszül a gondolatban, mert a rítusban résztvevők nem önmagáért végzik a vallásos gyakorlatot, sokkal inkább a várt hatás érdekében, azaz hittel, tehát nem beszélhetünk későbbi racionalizációról. A magyarázat hibája, hogy figyelmen kívül hagyja a résztvevők magyarázatát a saját modell érvényesítése érdekében. (Hamilton 1998: 143–146.) Alfred Radcliffe-Brown kritikáját fontos figyelmeztetésnek tartom a dolgozat interjúelemzése szempontjából, hiszen könnyen megtalálhatom éppen azt, amit keresek, azaz a hipotézis igazolása érdekében helytelen lenne a kérdezettek véleményét háttérbe szorítani.

A későbbi funkcionalisták felismerve azt, hogy az elődök csak részgazságokat tudtak megragadni a vallás értelmezése kapcsán, igyekeztek az intellektualista,

emocionista, illetve szociológiai megközelítéseket ötvözni, valamint kiegészíteni pszichikai dimenzióval. Megkísérelték az emberi természet alapvonásaiból kiindulva értelmezni a vallást. A kutatások kettős irányt vettek: egyfelől felerősödött az a hit, hogy a vallás az emberi elme terméke, másfelől pedig, hogy olyan intézmény, amely a társadalom értékeit, annak stabilitását őrzi.

Az empiria-fölötti valóságok, ahogy Kingsley Davis nevezi a vallások tárgyát, azt a célt szolgálják, hogy harmóniát teremtenek az egyéni késztetések és a csoportcélok között azáltal, hogy érvényt szereznek a társadalomban létező normáknak. A társadalmi szabályozás legitimálása átkerül a természetfeletti világ hatáskörébe. Mivel ez a „képzelt világ” a legfőbb értékek tárháza, elérésének vágya megteremti a vallásos gyakorlatot, a rituálét, a szent fogalmát, mely tárgyain keresztül meggyőző az empiria-fölötti világ valóságos létezéséről. Azáltal, hogy a jó fentről nyeri el jutalmát, a gonosz a maga büntetését, a vallás társadalmi funkciót tölt be, hiszen a világ értelmet kap, a rend megvalósul. Davis tehát hangsúlyozza, hogy a vallás antropomorf jellegéből eredően a társadalom megteremti a természetfeletti valóságot, hogy aztán azt felruhazza az erkölcs kényszerítő erejével.

A vallás nyugtató, békéltető ereje akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a földi egyenlőtlenségeket lelki kompenzációval orvosolja, mindenki számára elérhető transzcendens célokat jelölve ki. Ez a gondolat teljesedik ki John Milton Yinger funkcionális-musában, amikor arról beszél, hogy az embernek szüksége van egy mindent megmagyarázó, minden felett álló értékre, amelyben a lét végső kérdései válaszra lelnek. Ez az igény teremti meg a vallást, mely az emberiség történelmét szüntelenül kísérni fogja, hiszen társadalomtól függetlenül ezeket a kérdéseket újra és újra meg kell válaszolni. Yinger ennek alapján vallásos tartalmat lát minden ideológiában, sőt a tudományban is, mely arra a hitre épül, hogy tudással bármi megoldható. Thomas F. O’Dea viszont számol azzal, hogy a szekularizáció során a vallás egyre inkább háttérbe szorul, individualizálódik. Belátja, hogy a vallás egyszerre tölt be pozitív és negatív funkciót, melyeket hat pontban csoportosít és állít szembe egymással (Hamilton 1998:148–153):

<i>Pozitív funkció</i>	<i>Negatív funkció</i>
Alátámasztja az elfogadott értékeket	Gátolja az igazságtalanság elleni harcot
A papi funkció: doktrína hirdetése, szertartások végzése a rend fenntartásáért	Akadályozhatja a tudás fejlődését
Csoportcélok mindenek felett	Konzervativizmusa nem segít a változásban
Profétai funkció: társadalomkritika	Vallásos utópiákat teremt
Az egyénnek önazonosságot ad	Csoporton belüli konfliktusokat idéz elő
Nevelő és önnevelő funkció	Vallás- és vezetőfüggőség az egyén kárára

A funkcionalista magyarázatok tanulmányom szempontjából azt az alapot biztosítják, mely által vallás és társadalom szoros összefüggésére figyelhetek.

A szekularizáció tágabb kontextusa

A szekularizáció elmélete szerint a gazdasági és társadalmi fejlődés a racionális gondolkodásnak kedvez, ezzel együtt a vallás szerepe háttérbe szorul, hatása a politikumban, az oktatásban, a szociális szolgáltatások terén megszűnik. Max Weber ezt a folyamatot „varázstalanításnak” nevezi. A kapitalista szellem, mely a modernizáció alapja a hivatástudat által életre hívott racionális életvezetés megtestesítője, a keresztény aszkézis szellemből született. (Weber 1995: 180.) Számunkra viszont nyilvánvaló, amit a szerző jövőkép gyanánt vetített elénk: a vallásos etika kivált az óriási gépezetté növekedett, önálló életre kelt fogyasztói kultúrából, annak csupán tündöklési kényszerét hagyva meg a szolgává tett emberiség számára. Pierre Bourdieu értelmezése szerint Weber kimutatta, hogy a vallás racionalizálódása és moralizálódása az urbanizáció következménye, mely vallási munkamegosztást idézett elő és elősegítette az üdv javakkal gazdálkodó szaktestület kialakulását (Bourdieu 2008: 124–131). A vallási szakértelem kizárólagos hordozója, a papi testület, a vallási tartalmak monopolizálásával vallási mezőt teremt. Ők közlik a rejtett tartalmakat. A közlés, újraértelmezés laikussá minősíti mindazokat, akik kiesnek a folyamatból. Így *vallási tőke* születik, mely különböző osztályok és csoportok kizárólagos meghatározója lesz (Bourdieu 2008: 127). Az egyház viszont a hívek és a papok morális közössége is. Az így kialakult struktúra a moralizálódás és racionalizálódás irányába halad, a létrejött vallási mező belső funkcióinak relatív súlya alapján (Bourdieu 2008: 131).

Alan Shiner a vallás privatizálódásaként értelmezi a szekularizáció fogalmát, Karel Dobbelaere pedig laicizálódásról beszél. Mindkét esetben egy vallásos aranykornak vélt idő jelentette a viszonyítási alapot. Bryan S. Turner viszont arra figyelmeztet, hogy az a kor az elitek vallásosságát tükrözi és az ő társadalmi érdekeiket szolgálta. Peter Berger szerint a szekularizáció a racionalizáció következménye, így már a judaizmus magában hordozta ezt a lelkiületet. A korai kereszténység a misztika felé tett egy visszalépést. A római katolikus egyház évszázadokon keresztül ezt a vonalat követte, viszont a kálvini reformáció a ráció világának kedvezett. A megújult vallásosság észrevétlenül saját végzetét munkálta. Az egyházi intézmények, szerep körök szakosodása által, a vallási pluralizálódás során, a tudományos gondolkozás elterjedésével és a technikai vívmányokkal a következő századokban a mindennapi élet egyre több területe került ki a vallási felügyelet alól és lett a profán szféra birtoka. Lassan az egyház elvesztette monopolhelyzetét a vallás dolgaiban, átadva helyét a vallási piac mechanizmusainak. Bryan Wilson szerint a társadalmi intézmények egyre nagyobb szétválása következtében az egyház társadalmi funkciói elcsökevényesedtek. Társadalmi jelenlétét az állam, az oktatási intézmények, az egészségügy háttérbe szorította így lecsökkentve üzenetének széleskörű terjedésének lehetőségét. (Hamilton 1998: 212.) Az állampolgárok közötti szerződések felváltották a ki nyilatkozás alapján történő társadalomszervezést. Egy másik megközelítés szerint nem kell a vallásosság hanyatlásától tartani, hiszen az is ciklikusan változik és új vallási mozgalmakban, fundamentalizmusban, szinkretizmusban jön újra előtérbe.

Thomas Luckmann hangsúlyeltolódást fedez fel, a „kis transzcendenciák” irányába, melynek értelmében az emberek a lét kérdéseinek túlvilági beágyazottsága helyett az önmegvalósításban, a személyes szabadságban keresik földi életük értelmét (Hamilton 1998: 218). Richard Fenn arra az eredményre jutott, hogy a vallás eltérő szereppel és jelleggel képes újra megtalálni helyét a modern világban. Bernice Martin pedig arra figyelmeztet, hogy a keresztény nyugaton lejátszódó folyamatok alig figyelhetők meg a nem keresztény és nem nyugati országokban (Hamilton 1998: 222), ám lassan itt is egyre tágabb teret kap a vallásosság értelmezése. A szekularizáció tendenciája Észak-Európa protestáns országokban erősebb, a déli katolikus országokban gyengébb. A városlakók kevésbé vallásosak a vidékiekhez viszonyítva, de ugyanez mondható el a férfiak és a nők vonatkozásában is. Sőt a háztartásbeli nők vallásosabbak a dolgozó nőknél. A fiatalok és az idősek a középkorúakkal szemben, a középosztály a munkásokkal szemben vallásosabb.¹⁹

A szekularizációt a szakirodalom három fő aspektusban vizsgálja. Az egyik ilyen dimenzió a vallási szervezetek tagságában bekövetkezett változásokra figyel, az aktív vallásosság mértékére, illetve az intézményes keret ellenében megélt szubjektív vallásgyakorlatra. Ennek megfelelően európai viszonylatban Svédország a legkevésbé vallásos, csupán 4% jár legalább hetente egyszer templomba, Írország viszont a leginkább vallásos, ahol a lakosság 65% heti rendszerességgel részt vesz az istentiszteleten.

Egy másik vonatkozása a kérdésnek a vallásos intézmények társadalmi befolyásának változása. Az állami intézmények átvették az oktatás, az egészségügyi ellátás feladatait. Másfelől pedig az egyház kénytelen javait, ingatlanait civil rendezvények szolgálatába bocsátani vagy éppen értékesíteni. Példák sorozata igazolja, hogy a megüresedett templomok kiállító termékké, raktárakká lesznek vagy lebontatnak, átadva helyüket más közhasznú, jobb anyagi bevétellel rendelkező intézményeknek. Egy gyakran Erdélybe látogató holland lelkész újságolta nevetve, hogy 1 (egy) euróért ajánlottak fel neki egy templomot, megvásárlás végett, ám fenntartás céljából. „Még sajnálják lebontani, bár régen hívek nélkül maradt az épület.” Az intézményes vallásosság követésének apadása felerősíti az elkötelezés nélküli, szubjektív tartalmú vallásosságot. Éppen a *believing without belonging* lelkület igazolja, hogy a vallásosság túlélte a varázstalanított környezetet (Szelényi 2014) és új formákban öltött testet. Ez egy új, vissza-varázsolási folyamat hatására utal.²⁰

Harmadik dimenziója az elméletnek a közösségi élet változásaival foglalkozik. Vannak közösségek, melyek civil háttérrel szerveződnek, mégis vallásos értékeket képviselnek. Ugyanakkor megerősödnek a belső egyházi csoportosulások, korcsoportok, nemi hovatartozás vagy különböző érdeklődési irányvonalak alapján. Ezek is, mint állam az államban hierarchikus formát öltenek, önálló életre kelnek. Nem lehetünk közömbösek azon ténnyel szemben, hogy az egyház szolgálata mit sem

19 A szekularizáció értelmezési lehetőségei Malcolm B. Hamilton alapján (vö. Hamilton 1998).

20 Bogárdi Szabó István a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke a világ újra-varázsolásáról beszél (lásd: <https://www.parokia.hu/v/a-vilag-varazstalanitasa/> ; letöltve 2020.06.14.)

változott az élet különböző szakaszaihoz kötött szertartások vonatkozásában. Az életszakaszok váltásához kötött átmeneti rítusok továbbra is egyházi szervezésben maradnak és azok is igénybe veszik, akik nem tanúsítanak különösebb igényt az egyház tulajdonképpeni üzenetére.

Általános tendenciák a brit vallásosságban

Steve Bruce a következő adatok által tárja elénk a brit vallásosság tendenciáit: a 19. század közepén az angol keresztények több mint fele gyakori templomjáró volt. 1979-ben 12% körüli az arány, míg 1999-re 8% alá csökken. A templomlátogatók nagy többsége időskorú és az átlagéletkor növekedése gátolta meg a létszámcsökkenést, amely a fiatalok következetes hiányának tükrében még drámaibb lenne. Az ötvenes évektől kezdődően általánosan elterjedt jólét hozzájárult az átlagéletkor megnövekedéséhez. 1938 és 1990 között a férfiak átlagéletkora 60-ról 72-re nőtt, míg a nőké 65-ről 78-ra emelkedett. A 64. évüket betöltötték aránya 9%-ról 18%-ra nőtt. A protestáns egyházak kissé „jobbra” tolódtak, ugyanakkor a bevándorlók érkezésével megnőtt a nem keresztény vallások népszerűsége. 1992-ben kevesebb, mint ezer emberre jutott egy templom, illetve kettő minden postahivatalra, jelezve, hogy az ezred végén is nagy társadalmi jelenlétnek örvend az intézményes egyház. (Bruce 1995: 30.) Az intézményes keretekben megélt vallásosság csökkenésével együtt megnőtt azok száma, akik egyházi elkötelezettség nélkül, a maguk módján hisznek egy személyes Istenben. Bruce szerint a hívek közömbösségének köszönhetően az egyházi vezetők hozzászólhatnak általános kérdésekhez, mint a szegénység vagy nevelés, ha ugyanakkor nem kérik számon az egyéni tetteket. A liberális protestáns közösségek hozzájárulása az egyház fenntartásához alig éri el jövedelmük 1%-át, míg a protestáns szekták tizedet fizetnek javaikból. Előrejelzése szerint, melyet az elmúlt ötven év tendenciái alapján fogalmaz meg, a vallás egyházi formája nem térhet vissza. A vallás nemzeti jellege is megszűnik. A szektaszerű közösségek száma is lassan csökkenni fog. Az új vallási mozgalmak egyre változatosabb üzeneteket képviselnek majd. A vallási közösségek egyre liberálisabbak lesznek, majd erejüket veszítve elnémulnak. (Bruce 2003.) Bryan Wilson evolucionista alapállásból azt állítja, hogy a technikai fejlődés szociális következménye a szekularizáció. Az egyre inkább racionalizált társadalom egyre kevésbé igényel önfenntartása érdekében külső legitimálást. A társadalmi struktúra és nem az egyén szekularizálódott (Tschannen 2003). Kate Hunt Nottingham szupermarketében végzett interjúi során arra kereste a választ, hogy az ortodox módra hinni nem akarók hogyan konstruálják meg saját hitüket. Volt, aki számára a spiritualitás valamiféle humánus aktivitást, törődést jelentett. Mások arra hivatkoztak, hogy az egyház által felkínált üzenet irreleváns a jelen számára. A hagyományos vallásosság megkötözi az ember szellemi aktivitását, tabuvá teszi a kérdést, míg a nyílt szemmel járók új utakat találnak a hitük megélése terén. Kate Hunt tehát azt a lelkeséget vizsgálta, mely nem tud teljességében azonosulni a keresztény hagyománnyal (Hunt 2003). Olyan

vallásos formákat keresett, melyek egyéni kézbe helyezték át a strukturált hittizeneteket és azokat egyéni szükségletek szerint szabadon formálták. A spiritualitás civil megvalósítását keresők a nevelés, az egészségügy vagy a fogyasztói szokások világába vetődtek. Volt, aki az emberekkel való kapcsolattartás, az önértelmezés vonatkozásában élte meg ezt a lelki igényt. Más a lelkeség alatt világnézetet értett, az egyházi doktrína ellenében, azt a felismerést, hogy létezik „valami” a dolgok mögött. Számukra a keresztény üzenetek irrelevánsok lettek. Egy mindent megkérdőjelező életszemléletben az egyház hagyományos üzenetéhez való ragaszkodás a betokosodott gondolkodásmód szinonimája lett, míg a lelkeség az élet dolgaira való szabad rácsodálkozás nyitottságát hozta. A spiritualitás kérdése a nyelvezet problémájává sűrűsödik, hiszen a szubjektív tapasztalatok sajátos nyelvezetet hoznak létre, amely inkompatibilis más személyek tapasztalati világával. A vallásoktatás vagy az igehirdetés nyelvezete irrelevánsnak bizonyult mindannak kifejezésében, amit a maga módján vallásos ember kifejezni igyekezett. Az ünnepi keresztények a kutatók szerint a karácsonyi vagy húsvéti történetekben egy lelki aranykorszak-élményt keresnek, ahol az emberek közötti harmonikus élet, a békeesség valós értéként élhető meg. Másokat a katedrálisok méltósága és csendje nyűgöz le, szemben a hirdetett üzenet tartalmával. Egy szent tér valamennyi ember számára alapvető lelki igény. Ezt a teret sokan valóságosan vagy mentálisan, a jelenben vagy a múltban, de a profán közegben keresik. Így lehet a spiritualitás keretévé egy tengerparti sétá, egy vakációs kikapcsolódás. A nyelvezet és élmény dimenzió mögött rejtőzik még valami. A lelki élménybeszámolóra vonatkozó tabu. A kutatás szerint az emberek félnek attól, hogy élményeik nevetségessé teszik őket a hallgatók szemében. Ezért az sem ritka, ha éppen feszültségoldóként humorral vagy éppen alkoholfogyasztással²¹ mernek csak nekivágni egy-egy lelki kérdés megvitatásának, a racionális környezet elutasításától tartva. A kommunikáció partikuláris területe ez, melyet kisebb, zárt közösségekben lehet inkább, rizikómentesen megélni és a tabut feloldani. Kate Hunt tehát az intézményes keret átlépő spiritualitást három vonatkozásban érte tetten: először a lelkeség tartalmát és annak nyelvi lenyomatát, másodszor a szent tér keresésének igényét, illetve az élmények megosztásával kapcsolatos félelmeket. Véleménye szerint ez az egyéni útkeresés egyre inkább bezárja és eltávolítja egymástól az embereket, élményeik, nyelvi korlátaik és a maguk által teremtett szent terek foglyaivá teszi. A kutató úgy látja, hogy a jövő vallásossága egyre inkább a magánszférába szorul. Egy megfelelő közös nyelv hiányában az egyén képtelen lesz megosztani a szent iránti igényét és saját spiritualitását, így hite révén atomizálódik. (Hunt 2003.)

Jenny Taylor viszont próféciát mond a szekularizációs elméletek vonatkozásában doktori téziseinek fenntartására. Véleménye szerint túl sok figyelmet szenteltek a vallási intézményes keretért támadásoknak, figyelmen kívül hagyva annak

21 Ritkán, de vannak presbiterek, akik bátorságukat és felszólalásukat akkor élik meg a gyűléseken, ha enyhén ittas állapotban vannak. Esperesi vizitáción találkoztam olyan esettel, amikor az alkohol adta bátorság által a helyi lelkipásztort kérte számon egy előljáró, az elmaradt templomjavításért. Később viszont bocsánatot kért.

tagjaiban rejlő megújuló képességeket. A vallási alkalmazottak, mint „szociális vállalkozók” egyre gyakrabban vannak jelen állami projektekből, hozzájárulva a „hit-alapú jóléthez”. Az intézményes egyház közéleti jelenlétére vonatkozó mindennapi tapasztalatok fényében, folyamatosan felül kell bírálni ezeket az elméleteket. (Taylor 2003: 130.)

A karizmatikus keresztény mozgalom szintén a szekularizáció alap gondolatát kérdőjelezi meg. A pünkösdi mozgalom jövődölései szerint, hamarosan meg fognak telni a templomok és megújodik a teljes keresztény vallásosság. Úgy tűnik, a jóslatot követő évtizedek a megújulások ellenére sem hatották át a teljes kereszténységet, hanem lassan elvesztették kezdeti áradatukat, lecsendesedtek. Vezetőik többnyire az alapító próféták maradtak, az újabb generációk előtt elzárva a mobilitás csatornáit. A közösségek intézményesültek. Viszont kaput nyitottak egy olyan vallásosság felé, ahol az egyének fogyasztókként viselkednek, válogatnak a hittartalmak között és azokkal csupán részben azonosulnak. Ennek legfőbb okát Martyn Percy a kognitív disszonanciában látja, mely a be nem teljesedett próféciák terméke és elővigyázatosságra intette a híveket (Percy 2003). Majd a karizma rutinná válását emeli ki. Mégis a mozgalom frissítően hatott az egész kereszténységre. Nem a jellegzetes elemek terjedtek el, mint a második vagy lélek-kereszttség, a nyelveken szólás vagy a gyógyítás, hanem egy könnyedebb, közérthetőbb hirdetése a hittartalmaknak és a korszerű zenei hangzásvilág. Távol az egyesített kereszténység víziójától a karizmatikus közösségek egyre inkább felmorzsolták humán bázisukat, jobban ragaszkodva a felismert részizgazságokhoz, mint az egység ideáljához. A szubjektív, egyéni vallásosság felértékelését érték így el, mely kirívó esetekben fundamentalizmusba vagy éppen fanatizmusba torkollik. A közösségi együttlétek érzelmi jellegére tevődött át a hangsúly, a történelmi egyházak didaktikus irányultságával szemben. A Biblia tekintélyét felváltotta a magyarázó karizmatikus hatalma és szövegértelmezése.

A falu által meghatározott vallásosság

Timothy Jenkins a *The Country Church – The Case of St. Mary’s, Comberton* (Jenkins 1999) című esettanulmányában arra keresi a választ, hogy miként alakul a vidéki egyház sorsa a faluközösségen belül. Az egyházzal való vélekedést egyfelől egy dicső múlt sztereotípiája határozza meg, másfelől a jelen egyházi hanyatlása. Ezt a hanyatlást több tényező határozza meg. A mezőgazdasági munka mechanizálása felszabadította az emberi munkaerőt, azt a város felé irányítva. Következésképpen a megnövekedett mobilitás fölöslegessé tette a falusi üzleteket, de még az iskolákat is. A munkaerő városra költözött, sok esetben a fiatalabb családokat is magával ragadva. Eltűnt a falusi dzsentrális réteg, maradtak többnyire a szegények vagy a nyugdíjas hazaköltözöttek. Marginalizálódott a falusi klérus is, makro- és mikrotársadalmi összefüggésben egyaránt. A lelkész társadalmi pozíciója is ezzel együtt változott meg. Az új helyzet izoláltságot hozott számára, amint a gyülekezeti

tagok kötelességtudata odalett, a régi társadalmi rend összeomlása következtében. Ugyanakkor a központi egyház érdekei és prioritásai sem karolták fel a falusi lelkészeket.

A vallásosság terén a régi, egyházi formák túlélése népi vallásosságot hozott létre. A templom épülete falu-szimbólummá kristályosodott, de javításra szorult állapotában a hívek közömbösségéről tanúskodik. A lelkész ellentmondásos szerepek sorozatát kell, hogy felvállalja, hiszen egyfelől ő a „falu papja”, aki jól meghatározott és magas státuszú hivatalnok, ugyanakkor pedig a falu kiszolgálója. A megye megveti szegénysége miatt, a falu tanultságáért nem fogadja be. A vidéki egyház megértésének kulcsa Jenkins szerint a „falu” megismerése. Terepmunkát nyugat Cambridgeshire Camberton nevű falujában végzett, ahol a közösség tagjaként élt három éven át. Camberton 2500-ra duzzadt lakossága ellenére megőrizte falusi jellegét, előítéleteit nem vetkőzte le. A falu két jól elkülönülő részre oszlik: a régi központ, szétszórt házaival, templomával, illetve a háború után fejlődött, geometriai pontossággal tervezett környezet. Ez a megosztás társadalmi vonatkozásban is megjelenik. A munkások többsége elvesztette helyi, többnyire mezőgazdasági munkáját, Cambridge-ben dolgozik, a falut inkább szálláshelyként használja. A második világháborút követően a lakosság száma megtöbbszöröződött, kialakítva egy külön réteget, a jövevényeket (*incomer*). A helyi népi térfelfogás sztereotípiákba tömörítve tartja számon a környező falvakat, a rivalizálás alapját a munkahelyek, illetve a potenciális feleségek keresésében tartja fenn. A férfiak státusa a munkájukhoz illetve lakóhelyükhöz kötődik, kifejezve a falu fiainak szolidaritását a jövevényekkel szemben. A nők nagyobb társadalmi mobilitásnak örvendhetnek, kapcsolataik nyitottabbak, ők osztálybesorolásuktól, illetve jövevény mivoltuktól függnék, ám jobban kezelik helyzetüket, a kontextusnak megfelelően. A jövevények számbeli fölényben vannak, sem vérrokonság, sem munka révén nem kötődnek a helyiekhez. Ők többnyire fiatal házások vagy nyugdíjasok, akik nem érzékelik a helyi szokásokat, előítéleteket. Városról érkeznek és számukra Camberton nem egy kiemelt hely, csupán falu a falvak között. Rokoni szálak csak annyiban kötik a faluhoz, amennyiben gyermekeik házassága révén bekapcsolódnak, vagy ha éppen saját idős szüleit ki nem telepítik. Munkájukat, bevásárlásaikat és szórakozásukat Cambridge városához kötik.

Két különböző percepció él együtt a faluról. A jövevények urbánus aspirációkat kergetnek, de a falu számukra a közös érdek színtere, melynek értelmében mindenkinek cselekednie kell. Ez egy egalitárius modell azokról a beköltözöttekről, akik tenni is akarnak valamit a közjóért, szemben más faluról beköltözöttekkel, akik identitásukat származási helyük szerint definiálják és nem teljesen elkötelezettek Camberton építésében. A modell képviselői érzékelik annak súlyát, hogy beköltözöttekként megbontják azt a faluképet, amelyet keresnek, így számukra a konfliktusok vagy érdekkülönbségek elfogadhatatlanok. Jelszavuk: mindent a közjó érdekében. A helybeliek attitűdje is megoszlik. Van egy csoport, amelyik helyesli az egalitárius ideológiát és az együttműködést sürgeti. Mások viszont – a konzervatív irány képviselői – úgy gondolják, hogy a jövevények kötelesek adakozásaikkal,

jóteköny tetteikkel meghálálni a befogadást. Gyakran kritikus magatartást tanúsítanak minden jövővennyel szemben, beleértve a papot is, valamennyi rendezvény alkalmával, még akkor is, ha számukra szervezték, mondván, hogy az idegenek nem tesznek semmit a faluért. A falut tehát nem földrajzi jellemzői határozzák meg elsődlegesen, hanem az ellentétes attitűdök és a cselekvés-értelmezés inkompatibilis keretei, melyekkel egymás tetteit mérik a lakosok. Ez az egyházi élet terén tükröződik a legszembetűnőbben.

A második világháború óta megváltozott körülmények tehát új sztereotípiákat hoztak létre. Az egyház e sztereotípiák keresztútjába kényszerült, hiszen mindkét nagyobb csoport érvényesíteni igyekezett akaratát felette. Az egyháztól elvárták, hogy a 19. század hagyományának megfelelően gondoskodjék a földekről, jó példát mutatva azoknak, akik az idő szavára hallgatva lemondtak a mezőgazdaságról. Tartsa a lépést a gyermekek nevelése terén, jóllehet feladatait a kiterjedt iskolahálózat nagyjából átvette. Vegyen részt a falu civil életének szervezésében. A lelkészre tehát az ellentétes szerepek halmaza tódult. Egyszerre volt lelkész, gentleman és farmer. Ám az ő szemszögéből, Timothy Jenkins szerint, minden szerepkör tartalmát veszítette: előbb, mint farmer, később, mint tanító lett feleslegessé. Ennek következtében egyre jobban izolálódott. A lelkészek között elkezdődik egy fokozottabb urbánus orientáció, mely a szakmai specializációt hozta magával. A falusi lelkész viszont magára hagyatott, munkájának egyetlen forrása és tere a népi hitvilág lett. Ennek a hitvilágnak fontos szimbóluma a templom, mely pusztá létén keresztül is konfirmálja a múlttól és a jelenről alkotott előítéleteket, alátámasztja a prédikációt, anélkül, hogy megoldást hozna. A falubeliek gyakran neheztelnek a lelkészre, mondván, hogy nem végzi a feladatát, és hogy nem érdekelt a helyiek jólétében. Jenkins úgy látja, hogy ez a kritika a társadalmi struktúrára vonatkozik elsősorban, mely a lelkésszel szembeni elvárások mentén szólal meg. A jóléti állam vagy az infláció kivette a lelkész kezéből egykori szociális teendőit és érdekelttségét. A hívek elvárnák, hogy többet törődjön velük, többet látogassa őket, segítsen betegségekben. Az elvárások mindig egy előző lelkész idealizált munkáját is felelevenítik, aki az éppen aktuálissal szemben, igazi rátermett, aki hetente látogatta a családokat és mindenki ott volt a templomban. Az egyház szolgáltatásai, a vallásórától a hálaadás ünnepéig, a keresztelestől a temetésig nem a személyes hit szempontjából kerülnek értékelésre, hanem egy tágabb vallásos hagyomány kontextusában. A hit az a lelkész dolga, így minden mozgósítás ezen a téren ellenkezik a falubeliek egyházzal alkotott felfogásával. Sőt ezt erősíti meg az a mód, ahogyan a helyi baptista közösségről is vélekednek. A baptisták személyes hitét nonkonformizmusként értékelik. És bár a baptista imaház nem része a falu hierarchikus szerkezetének úgy, mint a templom, mégis egy érdekközösség jelenlétéről tanúskodik.

Az egyház anyagi helyzetéről is megoszlik a cambertoniak véleménye. A helyiek, az örökölt egyházkép szerint úgy vélik, hogy az egyház gazdag, az emberek jólétén fáradozik, és nem igényel segítséget. A beköltözöttek viszont, akik nagy számban vannak jelen az egyház vezető testületében is, anyagi kölcsönösséget sürgetnek, melynek alapján a falunak, és nem pusztán a gyülekezetnek kötelessége lenne, hogy

fenntartsa egyházát, épületeit, mindenekelőtt templomát, mely szimbolikus erővel rendelkezik. Ezért különböző rendezvényeken igyekeznek anyagi alapot gyűjteni a javításokhoz. Érdekes egybeesés ez, azzal az elvárással, hogy az egyház szervezzen különböző aktivitásokat a falu számára. A „falu szavaként” továbbított üzenetek a lelkész szolgálati mulasztásairól, valamint a rendezvények igénye, a „régifalu” azon vágyát rejti, hogy megőrizze társadalmi pozícióját, elismertesse primátusát a társadalmi hierarchiában. A lelkész ennek megfelelően a régi faluban kell, hogy lakjon, a primátust megerősítve, osztva az idealizált egyházképet. Az egyház fenntartásához szükséges anyagi alapot a konzervatív irány képviselői a rendezvények sorozatából szeretné előteremteni, nem számolva az infláció tényével. Míg a hatvanas években ezen események bevételei az évi költségvetés kétharmadát is elérték, addig a nyolcvanas évekre az egy nyolcadára csökkentek. Az egalitáriánus felfogás viszont az egyház életét a hívek hitében és vallásos aktivitásában látja. Számukra az egyház hierarchikus szerveződése, illetve a hívek pozíciója ezen belül másodlagos fontosságú. Jól jelzi ezt egy mindenkire kiterjedt egyházfenntartói járulék fizetésének igénye, mely bankszámlán halmozódva, elveheti az egyház figyelmét az anyagi gondokról és a hívek szolgálatába állíthatja.

Ez a csoport igényt tart továbbá a hit személyes és közösségi megélésére, jelen van a bibliaórákon, támasza a lelkésznek, ám kritikusa, amennyiben az nem elégíti ki a lelki elvárásokat. Számukra a templom épülete nem hordoz szimbolikus tartalmat, sőt fenntartása teherként jelenik meg. Az egyház egy kihelyezett szuburbánus egyházat jelent falusi környezetben, mely maga köré gyűjti híveit, örködik vallásosságuk intenzitása felett, azaz szektához hasonló módon szakad ki környezetéből. A hagyományos felfogás viszont az egyház és a teljes falusi közösség egységét hirdeti. Az ellentétes elképzelések leginkább a perselyes adomány gyűjtésének módjában mutatkoznak. A konzervatívák álláspontja az volt, hogy istentisztelet alatt járjon körbe egy tál, hogy mindenki adakozhasson, az is, aki ritkábban járul hozzá a költségekhez. Az egalitáriánus felfogás szerint viszont perselyládába kell gyűjteni, nem zavarva pénzszedéssel az istentiszteletet, illetve megadva a lehetőséget, hogy aki nem kíván adakozni, az ne is tegye. Úgy vélik, hogy a gyülekezet egységét és az együvé tartozás tudatát így jobban meg lehet őrizni. A szerző szerint ez is szektás karaktert ad a gyülekezetnek, ahol a lelkiek az anyagiak ellenében vannak kiemelve.

Végül Timothy Jenkins megállapítja, hogy az egyházzal szemben tanúsított attitűd a „falu” által meghatározott. Ennek keretén belül egy optimista, egalitáriánus, urbánus eredetű elképzelés és egy borúlátó, a rurális környezetből táplálkozó vízió feszül egymásnak. Mindkét csoport tettei ennek a megosztottságnak alapján vannak megítélve. Jenkins következtetése, hogy a családi és a rokoni kötelékek meghatározzák a csoport-hovatartozást a vázolt két esetben. A falu tereiről való percepció is ennek függvénye: régi falu vs. új falu, illetve az egyház e kettő kereszttüzében. Továbbá megállapítja, hogy a múlt a jelen szerves részeként határozza meg a cambertoniak gondolkodását. Mindkét falu-vízió a maga múltjából táplálkozik, egyik egy városi múltból, mely idealizálja a falusi életet, a másik, mely a városihoz szeretne közelíteni. A két csoport így együtt formálja a falu arculatát. Végül Camberton pél-

dája azt is mutatja, ahogy a csoportok morális alapú kollektív önértelmezései szembeütköznek az interakciók során. Módszertanára nézve Jenkins megjegyzi, hogy a társadalmi szereplők önbesorolását, önértelmezését követte, mely nem választható el a tágabb társadalmi kontextustól. Ugyanígy a vallás nem különíthető el más emberi tevékenységtől, hogy így megkönnyítené a kutatást, sokkal inkább a szent és a profán összefonódásáról beszélhetünk, a tágabb cselekvési mezőben. A vallás nem egy olyan szellemi tevékenység, amely a helybéliek gondolatvilágában él csupán, hanem kollektív kategóriák, besorolások és interakciók nyomán körvonalazódik.

Ez a tanulmány egy, a modernizáció útján haladó, közösség vívódásait tárja elénk. Az egymásnak feszülő egyéni attitűdök és csoportérdekek, a nagyváros vonzereje, az életviteli minták sokfélesége azt a környezetet villantja fel, amelyben a lelkeszi munka zajlik. Timothy Jenkins tanulmányának számos megállapítása felismerhető az általam kutatott terepen.

Magyarországi és romániai vallásosság

Tomka Miklós elutasítja a szekularizációs elméletek kifejezést, azt a modernizáció margóján megfogalmazódott kihívások helytelen gyűjtőfogalmának tekinti. Szekularizáció helyett az egyház vonatkozásában is elegendő modernizációs elméletekről beszélni. Szerinte a társadalmakat ért kihívások az egyházak elé is új feladatokat hoztak, annak közszereplését különböző irányba terelték, funkcióinak hangsúlyát eltolták, de nem beszélhetünk az egyház szerepének hanyatlásáról. Az egyértelmű normák háttérbe szorulása elbizonytalanította a modern közösségeket, az öncélú pluralizálódás megteremtette antitézisét a fundamentalizmus megerősödésében. (Tomka 2007: 174–183.)

Bögre Zsuzsa és Kamarás István összegzése szerint a magyarországi vallásosság a következő jellemzőket hordozza: a lakosság 75%-a 2001-ben valamilyen felekezethez tartozónak vallotta magát, 2009-ben viszont a populáció 22%-a meg sem volt keresztelve. Az egyháztagnak csupán harmada követi egyháza tanítását, több mint fele (55%) a maga módján vallásos, 15%-a pedig nem tartja magát vallásosnak. (Bögre–Kamarás 2013: 201.) A heti rendszerességgel templomba járók 1991-ben és 2008-ban is 13%-ot tesznek ki, viszont az említett időszakban 32%-ról 42%-ra emelkedett azok száma, akik soha nem járnak templomba. A vallásosság visszaesésének okát a „népegyházi vallásosság reprodukciós képességének csökkenésében” (Bögre–Kamarás 2013: 201) látják a szerzők. Összefüggés mutatható ki az étellel való elégedettség, a civil szervezetekben való jelenlét, az intézmények iránti bizalom és a templomi vallásgyakorlat között. Az erkölcsi normákat szintén a rendszeresen templomba járók fogadják el inkább. A 21. század első évtizedében a Központi Statisztikai Hivatal által mért adatok szerint minden felekezet létszáma csökkent Magyarországon, de 70%-kal nőtt a „más egyház, felekezet” kategóriája, ami a vallási sokféleség növekedésére figyelmeztet. (Bögre–Kamarás 2013: 202.) A magyarországi vallásosságra a szerzők szerint a következő tények és események

gyakoroltak hatást: erőszakos elvallástalanítás, az 1956 utáni apátia, az erőszakos termelőszövetkezet-szervezés, a felgyorsult társadalmi mobilitás, a falusi társadalom és kultúra felbomlása, a kommunizmus atomizálódást és individualizálódást előidéző hatása (Bögre–Kamarás 2013: 202–203).

Sorin Gog az „életvilág pluralizációját és az egymással versengő plauzibilitási struktúrák megjelenését” tartja a rendszerváltást követő kor jellemzőjének (Gog 2007: 55). Továbbá úgy véli, hogy bár Románia 99%-a vállalja felekezeti hovatartozását, az egyházas keresztény hit erodálása van folyamatban a vallási piacon, melynek következtében szinkretikus vallási tartalmak jönnek létre. Ennek folyamán csökkenő egyházi kontroll tapasztalható az egyéni vallásosság terén. További következményként emeli ki a spiritualitás és az erkölcs szétválását, mint a demoralizáció előfeltételét, a társadalmi normák megvetését. Az emberek 48%-a nem tud éles határt vonni a jó és a rossz között, ez a bizonytalanság pedig a társadalmi anómia, az egyházi normák tévesztésének mutatója. Fejes Ildikó a hit individualizációja kapcsán összeveti a premodern és a modern vallásosság jellemvonásait. „A modern és belső vallásosságú személyek életének fontos momentuma a »megtérés«. Premodern vallásos nevelést kapott egyének esetében ez főként azt jelenti, hogy az egyén életében a külső és személytelen istenkapcsolatot egy belső és személyes transzcendens kapcsolat váltja föl és ettől kezdve vallásos életét elsősorban már nem a külső valláserkölcsei normák irányítják, hanem a saját, belsőleg átélt tapasztalatai.” (Fejes 2007: 75.) Ennek ismeretében a lelkészek arra igyekeznek, hogy az intézményes keret előírásait kissé mellőzve kilépjenek a hivatalos vallásosság sematikus teréből és belépjenek az egyén, a „szolgáltatást” igénylő szubjektív élet világába.

Bár kétségtelenül a fogyasztói társadalom egyben a szekularizáció irányába mutat, az egyház nem izolálódik, sőt igyekszik megtalálni helyét az őt ért kihívások közepette. Ennek megfelelően szerteágazó közéleti szereplést vállal, a politikai, gazdasági jellegű feladatoktól a szociális, egészségügyi, oktatói tevékenységen át, a specifikus igehirdetői szolgálattig. Hogy mindez nagymértékben változik a különböző egyházközségek anyagi, humán erőforrásbeli vagy éppen lakóhelyi sajátosságok mentén, nem nehéz belátni. Bár lényegében minden egyházközség azonos „szolgáltatást” nyújt, amit az igehirdetés feladatkörében sűrűsítünk, mégis kétségtelenül más kihívásoknak néz elébe egy városi gyülekezet vagy egy vidéki. Ugyanígy az egyháztagok száma többszörösen is rányomja bélyegét a szerepvállalás lehetőségeire. Egy tagjaiban népes közösség anyagi hozzájárulása számottevően meghaladja egy, a létének fenntartásáért küzdő közösségét. Az önkéntesek száma, jelenlétük a különböző csoportokban, mint ifjúsági csoport, nőszövetség, diakóniai munka, egyértelműen meghatározza az egyház társadalmi jelenétének „sikerét”. Sok kisebb gyülekezetben, bármennyire nemkívánatos is, az egyszemélyes vezetés kényszerpálya, amit a lelkész – ha egyáltalán akarja – csak hosszas közösségformálással épít le. Őt terheli a felelősség valamennyi hibáért, annál is inkább, mert ő az egyetlen jövedelemmel rendelkező alkalmazott. Bárki más könnyelműen „lemondhat” tisztségeiről is, hiszen a lelkiismeretén és a közösség előtt tett fogadalmán túl, alig motiválja

valami a helytállásra. Jól mutatja ez, hogy az egyház és esetenként a lelkész egy személyben kell, hogy betöltse az olykor igencsak ellentmondásos szerepköröket, a pályázatírástól a gyülekezetépítésig, az anyagi támogatásért vállalt kampányolástól a falunap szervezéséig. „...kiépült a lelkész, mint az érthetetlen helyzetekben eligazító, utat mutató személy (tolmács, kérvények írója, ügyvédek megszerzője, hivatalokba eljáró személy stb.) kulcs-szerepe, kiépültek az államot pótló kultúra közvetítő, a közigazgatásban eligazító stb. funkciói” – írja Szacsvay Éva (Szacsvay 2006: 233). Egyre gyakoribbak azok a vélemények, melyek a lelkésztől elvonnák ezeket a teendőket és visszaadnák specifikus „szolgálatát”, ám ez csak azon egyházközségek kiváltsága, ahol van megfelelő munkatárs. Mivel a szerteágazó kihívások egy személyen csapódnak le, és azoknak a közösség érdekében eleget kell tenni, időnként az egyházi feladatkör ellátására szánt idő feláldozásával történik. Egy közkezdvelt megfogalmazás szerint, „a lelkész egész héten láthatatlan, vasárnap pedig érthetetlen”. Bár egykor a maga javára, legfentebb családjá érdekében hiányzó lelkipásztort illette a mondás, ma már a közösség nyomására végzett szerteágazó feladatok kergethetik hasonló helyzetbe. Az egyházi jogszabály előírásainak megfelelően nem lenne szabad szinte semmilyen közéleti tevékenységet vállalnia, amely bármilyen vonatkozásban érintené az egyházat, hiszen ez elterelve figyelmét a lelkészi teendőkről, az egyházat beolvasztaná világi környezetébe. „A lelkipásztor nem gyakorolhat olyan foglalkozást, és nem folytathat semmi olyan tevékenységet, amely szent hivatásának nem felel meg, vagy amely a tanulmányozásban, hivatalos teendői végzésében akadályul szolgálhat, híveivel való viszonyát megzavarhatja.”²² A hivatalos szabályozással ellentétben az egyházi köztudat és gyakorlat számos civil feladatot ró a lelkészre, jelezve, hogy az igények túlnőttek a hivatali kereteken.

Egy másik megközelítésben, a lelkész személyiségének függvényében kell látni a papi szerepben vállalt változásokat. A kegyességi irányvonal, továbbtanulása, személyes kisugárzása, teherbíró-képessége megannyi arcot ad a rábízott közösségnek. Értelemszerűen nem lehet a lelkész teljes mértékben minden elvárásnak megfelelő. Így sok esetben munkájának sikere és személyének megítélése attól függ, hogy milyen viszonyt táplál a közösség által elismert más közéleti szereplőkkel és fontosnak tartott intézményekkel. Bár ő maga is véleményformáló erővel bír, ennek mások részéről szüntelenül ki van téve. Steve Bruce így fogalmaz: „az a lelkész, aki a hallgatóság szempontjából elfogadhatatlan evangéliumot hirdet, hallgatók nélkül találhatja magát” (Bruce 2003: 58). Továbbá megjegyzi, hogy az egyén szabad választása a hittartalmakat illetően oly nagymértékben része a liberális vallásosság-nak, hogy ez lehetetlenné teszi a fegyelmezés egyházi feladatát. Ahol a lét kérdéseire megannyi alternatív válaszlehetőség adódik, ott egyértelműen csökkenni fog a tagok elkötelezettsége és áldozathozatala. Ahol a személyes meggyőződés találkozik a közösségi megerősítéssel, az anyagi áldozathozatal sem várat magára. Bruce olyan közösségekre gondol, ahol a 10%-ot is meghaladja a hívek anyagi hozzájárulása, szemben az általa liberálisnak nevezett közösségekkel, ahol gyakran 1% alatti az

²² Jogszabály: I. rész, III. fejezet, A/20. c.

anyagi támogatás. Ebben a gondolatmenetben nem tehetünk mást, mint kiemeljük egyházunk „liberális” jellegét, népegyházi keretét. Így az anyagi „sikereken” lemért vallásosság a lelkeszi kreativitás irányába kényszerít, ahol a személyes kommunikációs, lélektani készségek, menedzseri felkészültség fog adakozó közösséget formálni. Azt is mondhatjuk, hogy „pusztán szervezés kérdése” a sikeres gyülekezeti élet, sőt továbbmenve, „hogy nem az a jó pap, aki maga végzi el a munkát, hanem aki megszervezve ki tudja osztani a munkát.” Bár kétségtelen igazságok vannak a vélekedések mögött, szembeötlő az a szándék, amellyel egy személy fele irányul a felelősségvállalás terhe. Az egyházközség testi-lelki hanyatlásáért tehát gyakran egyedül a lelkész a felelős.

Elena Iulia Gheorghiu a Romániai vallásosság sajátos vonásait kereste a poszt-kommunizmus korszakában (Gheorghiu 2003: 102–121). Kiindulópontja az az általános vallásszociológiai felismerés, hogy a hatvanas évektől kezdődően oly aktuálisnak tűnő szekularizációs folyamat, mely a vallásosság teljes eltűnését jósolta, a nyolcvanas évekre átértelmezésre szorult. A kommunista ideológia kudarcot vallott az erőszakos ateizálás tekintetében (Gog 2007: 52). A vallás nem tűnt el a társadalmi élet színpadjáról, ám a társadalmi változások átrajzolták arcukat. Minden vallás, legyen az intézményes vagy egyéni, annak a szocio-kulturális kontextusnak függvénye, amelyben él. A kutatók úgy vélték, hogy a vallás az egyén modernizációhoz kötött adaptációs nehézségeiből táplálkozik, abból az igényből, hogy önértelmezési keretet biztosítson az állandó változások közepette. A vallásos megnyilvánulások egyenesen arányosak az egyén azon képtelenségével, hogy a modernitásban újraértelmezze, kialakítsa helyzetét. Gheorghiu viszont ezzel ellentétben azt állítja, hogy a poszt-kommunista Románia vallásossága bár kilép a tradicionális vallásgyakorlat kereteiből, nem feltétlenül ját együtt az egyén alkalmazkodási készségének hiányával. Szerinte a vallásos ember igen is kora embere, aki tisztában van a versenyszellem kényszerítő erejével, még akkor is, ha válaszai vallásos tartalmakhoz kötődnek. A szociológia számára nem marad más, mint követni azokat a vallásos mutációkat, melyek a modern és a posztmodern határán kelnek életre. Ezt a vallás négy, általánosan elfogadott dimenziója alapján értelmezi a szerző. A hitvallásos dimenzió a szentire vonatkozó tudást foglalja magába, a rituális dimenzió azokat az egyéni és közösségi megnyilvánulásokat jelenti, amelyek a transzcendenssel való kapcsolat-tartást segítik. A vallás szervezeti dimenziója az egyén és vallásos közösség összefonódását, társadalmi szerepvállalását követi nyomon. Végül a morális dimenzió, a vallás egyéni és közösségi attitűdökre tett hatását elemzi.

Gheorghiu a fenti dimenziók alapján összehasonlítja az európai és a romániai vallásosság jellemzőit. Románia európai viszonylatban Máltát követve a második olyan ország, ahol a vallásosság kitüntetett fontosságot kap (Gheorghiu 2003: 102). A házasságkötések, illetve a gyermeknevelés terén a legnyilvánvalóbb a vallásos igény, amit 45 év kényszerű szekularizáció mellett kell figyelembe venni. Romániában a vallás nemzeti dimenziót is nyert, sőt összekötő kapocsként működik a társadalom intézményei között. A vallásgyakorlás módja viszont eltér a hasonlóan vallásos Máltához és Írországhoz viszonyítva. Ott a templomba járás, itt pedig az

imádság és a vallásos rítus gyakorlása a leggyakoribb vallásos aktivitás, összefüggésben a római katolikus illetve az ortodox hagyományokkal. Helyi viszonylatban a neoprotestáns közösségek interiorizálják leginkább a vallásos tanításokat, az ortodoxok inkább formális viszonyt ápolnak egyházi intézményeikkel. A templomlátogatást hetente gyakorolják azok, akik egy testet öltött istenben hisznek, viszont akik valamiféle erőként definiálják a transzcendenst, pusztán a nagyobb ünnepeket látogatják. A felekezeti hovatartozás nem jelent feltétlen elkötelezettséget is, vagy az egyház tanításának mélyebb ismeretét. Ám az egyéni vallásgyakorlat a megkérdezettek 92%-a esetében jelenti a gyakori imádkozást, így egyfajta lelki megújulásnak lehetünk tanúi. A felekezeti elkötelezettség mellőzését, az egyházak befolyásának csökkenését tükrözi az a felfogás is, hogy Isten a mindenkié. A kereszténység, mint a Szentírás vallása egyre inkább háttérbe szorul, helyét átveszi a sokkal intenzívebb gyakorlatot és elkötelezést mutató személyes, egyéni vallásosság. Nő ugyanakkor a fundamentalizmus iránti igény. Európa a vallási pluralizmus útját járja, a kereszténység elsődlegességet most Dél-Amerikában nyert. Az európai vallásosságot a következő kihívások formálják: a szubjektivizmus, az egyház tekintélyvesztése, materializmus, fogyasztás-központúság, hedonizmus. Románia vallásosságát a tradicionális és a modern ötvözete jellemzi. Bár az egyén szintjén megannyi mutáció jött létre, Románia még mindig jobban őrzi keresztény hagyományait, mint nyugati társai. (Gheorghiu 2003.)

Fejes Ildikó Csík vallásosságát történelmi meghatározottságában, szociológiai módszerekkel tárgyaló könyve a szerző doktori dolgozatának szerkesztett, átdolgozott kiadása (Fejes 2018). A disszertáció 2014-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen került megvédésre. A könyv a vizsgált tájegységben a katolikus vallás társadalmi, kulturális és gazdasági hatásait tárja az olvasó elé. A szerző bemutatja azt a társadalmi folyamatot, ahogyan a rendszerváltást követő vallásos revitalizáció révén az elemzett tájegység vallásossága megváltozik, megállapítva, hogy a vallásos élet intenzitása a régióban, ebben az időszakban erősödött. Empirikus elemzésekkel meggyőzően mutatja be, hogy „Csíksország” egyedi vallásos arculatának alakulása jól beilleszthető a premodern európai társadalmakra jellemző vallási, gazdasági, mentalitásbeli sajátosságok sorába. Az elemzés két tömbben történik: az első rész a történelmi dimenziót mutatja be, a második pedig a 2010-ben mért adatok elemzését hozza. A szerző megállapítja, hogy a lokálpatriotizmus erősíti a vallásosságot, csökkenti az egyházkritikát, Székelyföld szeretetét sejteti, az etalon-kultúra szemléletmódot képviselő etnocentrikus attitűd viszont nem áll összefüggésben a vallásosság növekedésével és kritikus magatartást képvisel az egyházzal szemben. A specifikusan vallási teendőkön túl az egyház képviselői aktívan hozzájárulnak a térség közösségi és politikai életéhez. A magyarság védőbástya szerepét a kollektív önazonosság ápolásában is megmutatta az egyház, a rendszerváltást követően pedig a diktatúra idején tanúsított hősiesség ellenállás hatalmas szimbolikus tőkévé sűrűsödött. Az egyház szerepeiről alkotott véleményeket három faktorba sűrítve a kötet szerzője a következő kategóriákat határozza meg: 1. az egyház mint lelkipásztor, ahol a hit és hívek ápolása koncentrálódik, 2. az egyház mint társadalmi, politikai

szereplő, ahol a közéleti szerepek dominálnak, 3. az egyház mint az erkölcsi értékek védője. Az elemzés az 1. szerepkör elsőbbségét mutatja ki azzal a kiegészítéssel, hogy a korban előrehaladva a csíkiak hajlandóak szélesebb társadalomszervező funkciókkal felruházni az egyházat. A rendszerváltást követően Csíkban felemás modernizáció (Fejes 2018: 137) következett be, mely által az egyház társadalomszervező ereje megnőtt, a népi vallásosságot követő társulatok és közösségek népszerűsége tetten szert. A vallásgyakorlat központi alakja, a Csíksomlyói Szűzanya, földrajzi centruma pedig Csíksomlyó, így múlt és jelen egyaránt a vallás társadalomszervező hatásáról beszél (Fejes 2018: 140–141). Elemzést kapunk továbbá az e vidéken is tapasztalható szekularizációs folyamatokról, illetve a folyamatok viszonyáról a tradicionális vallásos értékekhez. A tekintélyelvűsége, az engedelmesség megkövetelésére épülő gyermeknevelés, a hagyományos munkamorál, a fiatalok szabadelvűsége és a jólét társadalmi értékelésében Csík nagyon eltér a környező országokban mért szociológiai eredményektől, a tradicionális értékek javára (Fejes 2018: 167). Végül a szerző az egyéni vallásgyakorlat mutatóit, a hittel kapcsolatos szubjektív percepciókat elemzi, megállapítva, hogy a csíkiakra egyértelműen hagyományos-közösségi vallásosság jellemző szemben a modern individualista, szubjektív élményt kereső vallásossággal (Fejes 2018: 181–189). A zárszóban megállapítást nyer, hogy Csík keresztény társadalmának magától értetődő értékrendje van, melyben, mint természetes közegben élnek az emberek. Fejes Ildikó elemzése hasznos segítséget kíván nyújtani a térségért cselekvő hatóságoknak is.