

Török Péter

## Megfontolások Tomka Miklós, „A ’keresztény társadalom’ vége ...” c. gondolataihoz

Az MSzT Vallásszociológiai Szakosztálya által szervezett műhelymegbeszélésén, 2010. november 8-án tartotta Tomka Miklós talán utolsó előadását, mely a „’Keresztény társadalom’ vége, és ami utána következik” címet kapta. Ez a téma – többek egybehangzó emlékezete szerint – régóta és igen komolyan foglalkoztatta Miklóst. Alapos kidolgozásra azonban nem maradt ideje, a mű befejezetlen maradt – ezért látom szükségesnek, hogy a rendelkezésre álló anyagokhoz néhány bevezető megfontolást írjak.

Kis túlzással talán azt is mondhatjuk, hogy Tomka Miklós munkásságának jelentős része e téma körül forgott, de több mint hétszáz közleményt nehéz lenne így áttekinteni. A konkrétan ezzel a témával foglalkozó anyagot a műhelymegbeszélésen tartott előadása, illetve az ahhoz fűzött hozzászólásoknak átírt változata, és az előadásra írt „tézisek” alkotják, mely tézisekből azonban két verzió is fennmaradt. Az első verziót 2010. október 28-án küldte el a szakosztály néhány tagjának, a másodikat, az újra-fogalmazott téziseket – emlékeim szerint – az előadás előtt osztotta szét néhány példányban. Jelentős eltérés található a két „tézis-verzió” közt. Az első *inkább*<sup>1</sup> lényegi, szubsztantív meghatározását adja a „keresztény társadalomnak”, a második *inkább* annak fejlődését, konkrét történelmi megvalósulását szemlélteti. Maga az előadás *inkább* az „újragondolt tézisek” struktúrájához igazodott, történelmi áttekintést adott, amely azonban az „első tézisek” definíciói nélkül nehezen lenne értelmezhető.

### I. Tomka Miklós első „tézisei” a „keresztény társadalomról”

Az időrendben régebbi, tehát az emailen megküldött, első, hosszabb változat 6 pontot tartalmaz. Bár a címben itt is használja a „tézisek” megjelölést – ellentétben az újra-fogalmazott verzió nemcsak cím-, hanem szövegbeli explicit szóhasználatával – ebben a szövegben a későbbiekben sehol sem szerepel a tézis kifejezés. Szerencsésebb is inkább Miklós gondolatainak első, pontokba szedett megfogalmazásáról beszélni,

<sup>1</sup> Fontos azonban megjegyezni, hogy az „első tézisekben” is szerepelnek kronológiai megfontolások.

amelyek közt és után azonban igen lényeges megfontolások szerepelnek. Ezek fontosságát az is aláhúzza, hogy többségük olyan, ami aztán a második, újrafogalmazott verzióban nem szerepel, de a fogalmi meghatározás szempontjából nagyon örülhetünk, hogy ez az első verzió a rendelkezésünkre áll.

### I. 1. A pontok

Ebben az első verzióban az első pont inkább általános, elméleti felvezetés a társadalomfejlődésről – ráadásul annak is a fele a Miklós véleménye szerint kellően meg nem alapozott, vitatható pontok számbavétele. A végén azonban Tomka Miklós kijelenti, „hogy a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, ami nem lehet a jelen mércéje.” Az átmenetiség megfogalmazódik még a harmadik pontban is „esetlegesség” formájában, azaz „másképpen is lehetett volna”, valamint kijelenti, hogy a „keresztény társadalom” helyhez és időhöz kötött.

Tomka Miklós következetesen végig idézőjelben beszél a keresztény társadalomról, s ennek részbeni magyarázatát a második pont adja. Itt rámutat, hogy amíg az angol, német és francia nyelvben egy-egy, önálló szó is rendelkezésre áll a kereszténység, mint hit, eszme, elképzelés, vallás (Christianity, Christentum, christianisme), illetve kulturális értelemben mint a keresztények világközössége, vagy geopolitikai értelemben territoriális jelenség, a keresztény többségű országok összessége (Christendom, Christenheit, chrétienté), addig a magyar nyelvben e megkülönböztetésére nincs igazán frappáns kifejezésünk. Jobb híján ezért Miklós a maritaini Humanisme Integral alcíméből (*Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*) vett Turgonyi Zoltán<sup>2</sup> által fordított kifejezést – a keresztény társadalmat – használja. Ez a magyar kifejezés azonban nagyon sok, és sokféle asszociációt hordoz, amint azt az előadás utáni hozzászólások is tanúsították. Miklós szándéka – és főleg elképzelése, hogy mire akar ezzel utalni – azonban egyértelműsített és kifejezett volt, méghozzá jelentős mértékben az első tézisek következő pontjában.

A „keresztény társadalom” átmeneti és esetleges jellegének már említett hangoztatása mellett a harmadik pont felsorolja még azokat a kritériumokat, amelyek együttes megléte szükséges ahhoz, hogy Miklós szerint „keresztény társadalomról” beszélhessünk. Ezek szerint ehhez szükséges (i.) egy társadalom népességén belül a keresztények számbeli túlsúlya, (ii.) a kultúrában, s főleg annak integráló hatásában, valamint (iii.) a társadalmi kontrolban és szocializációban betöltött meghatározó szerepe, s végül, de egyáltalán nem utolsó sorban (iv.) az egyház és állam szoros kapcsolata, illetve a mindebből fakadó nyomás.

2 MARITAIN, Jacques: *Az igazi humanizmus. Egy új keresztény társadalom világi és lelki vonatkozásai*. Szent István Társulat – Római Karolikus Egyházi Gyűjtemény, Budapest 1996. Maritain ezt a művét 1936-ban jelentette meg. A magyar kiadás évszámából látható, hogy a Tomka Miklós által 2010-ben feltételezett hat-nyolc évvel korábbi kiadás téves, de a lényegesen, az aktualitásbeli késésen ez nem változtat.

A további három pont a „keresztény társadalom” időben megvalósulását tárgyalja. Az utolsó (6.) pont azonban amellett, hogy a felgyorsult mobilitás és kommunikáció, valamint a növekvő pluralizmus következményeként a XX. szd. második felére helyezi a „keresztény társadalom” végleges felbomlását – némiképp és logikusan a harmadik pontban felsorolt szempontok ellentétéként – leírja azt is, hogy mi jellemzi ezt a posztkeresztény időszakot. Ezek a keresztény vonatkozási rendszer monopolhelyzetének megszűnése, az úgynevezett történelmi egyházak addigi szerepének csökkenése, valamint a nem-keresztény csoportok jelentős térnyerése.

## I. 2. Három megfontolás

A „téziseknek” ebben az első változatában a pontokba szedett részek után szerepel még három nagyon fontos megfontolás. Az első nemcsak a vallási, hanem minden másfajta metanarratíva korának végére utal, de egy zárójeles megjegyzés erejéig Miklós kifejezi ebbéli kételkedését. Hogy a metanarratívák továbbélését mire alapozza, arra azonban nem kaptunk Miklóstól választ.<sup>3</sup>

A második megfontolandó kijelentése az, amikor egy mellékes megjegyzésben-magyarázatban Tomka Miklós a „keresztény társadalom” frappáns, rövid definícióját adja, mely szerint a „keresztény társadalom” „a szent és profán szabályozásának egysége”. További történelmi és szociológiai vizsgálódásra van azonban szükség ahhoz, hogy ennek a meghatározásnak a pontosságát és tarthatóságának határait feltárjuk, hisz ilyen formában bármely egypólusú egyház-államszabályozás (cezárópápiszusz, keresztény teokráciák<sup>4</sup>) „keresztény társadalomnak” minősülne. Kérdés tehát, hogy a Miklós által felvázolt „keresztény társadalom” fogalmába befér-e akár a cezárópápiszusz, klasszikus példajaként például Bizánc, vagy mondjuk akár a Savonarola által megálmodott – és egyesek szerint legalábbis csírázni kezdő firenzei – teokrata (város)állam?

Tomka Miklós válasza nagy valószínűséggel nemleges lenne. Az előadásában ugyanis egyértelmű utalást találunk arra nézve, hogy a „keresztény társadalom”, vagyis az európai középkori kultúra nem annyira a szent és profán szabályozásának egypólusú egységéről szól, hanem a világi és spirituális hatalmak viszonylagos erőegyensúlyáról. Saját szavaival kifejezve: „Intézményesen a worms-i konkordátum az, ahol nagyon egyértelműen megfogalmazódik a különböző joghatóság, és a kettő egyenrangúsága, tehát a lelki hatalom és a politikai hatalom egyszerre teljes értékű és autonóm, és a másikkal nem alárendelt.... Tehát elkezdődik egy olyan differenciálódás, amit utána Európában 1000 éven keresztül tapasztalunk, és amit Európában tapasztalunk és Európán kívül nem tapasztalunk. Vagy legalább így nem tapasztalunk, vagy sokkal kevésbé tapasztalunk

<sup>3</sup> Az előadás utáni kérdések közt rákérdeztem, hogy mire alapozza ebbéli kételkedését, de konkrétan ennek megválaszolására nem került sor.

<sup>4</sup> Ha figyelmen kívül hagyánk ugyanis az „első tézisek” harmadik pontjában felsorolt kritériumokat, a fenti definíció szó szerinti értelmezésében – abszurd módon – jelen korunk teokratikus berendezkedésű iszlám társadalmi is (pl. Irán) „keresztény társadalmak” lennének.

lunk.” Ez kizárni látszik nemcsak a teokráciát, de a cezárópápizmust is. Ugyancsak ez utóbbit kizárónak tűnik az a megjegyzése is, amikor a Nagy Károlyhoz menekülő pápa kapcsán a megingott pápai politikai hatalomról úgy nyilatkozik, hogy az visszalépés, „és ezért kérdés, hogy ez mennyire már a keresztény társadalom előzménye ... [mert] folytatódik az az egyközpontúság, ahol egy vezető van, nincs külön vallás és külön politika”.

A világi és spirituális hatalmak viszonylagos erőegyensúlyára utaló megfogalmazásával Tomka Miklós implicite a gelasiusi két kard modellre<sup>5</sup>, vagy – a vallásszociológiai körökben esetleg ismertebb megfogalmazásban – Sturzo latin diarchiájára utal. Az egyház-állam kapcsolatoknak ebben a formájában az egyház az állam segítségére szorul, ennek fejében az államnak bizonyos beavatkozási lehetőséget is biztosít, de ha az túlzó dominanciával lépne fel, akkor az egyház vehemensen és hatékonyan védi érdekeit, helyreállítja függetlenségét (STURZO 1962 : 48).

Valószínűleg Luigi Sturzo az egyetlen szociológus, aki az egyház és állam kapcsolatainak szociológiai elemzését makro-szinten végezte (STURZO 1943, 1962, TIMASHEFF 1962). Sturzo – kortársaihoz hasonlóan – látja a racionalizáció társadalmi térnyerését, végső következtetése azonban merőben eltér a hatvanas évek második felében megfogalmazódó, szekularizációt hirdető elméletek kimenetelétől. A racionalizáción túl Sturzo felfigyelt arra, hogy a társadalmak vonzáscentrumai hol megsokszorozódnak, hol pedig két pólus köré rendeződve dualitást eredményeznek. Ha a dualitás mindkét pólusa rendelkezik némi hatalommal és autoritással, akkor Sturzo szerint diarchiáról beszélünk. Az egyház és az állam a társadalom két pólusa, a misztika és a szervezeti fejlődés fókuszpontjai. Sturzo elképzelésében az utóbbi inkább a *status quo* megőrzésén, az előbbi pedig a jobb jövőért végzett változásokon fáradozik. A misztika lényegi megnyilvánulása az egyház és nem az állam, de ezek a szerepek felcserélődhetnek.

Sturzo az állam és az egyház ötféle hagyományos diarchiáját különbözteti meg: a már említett latin modellt, a cezárópápizmust, teokráciát, jurisdikcionalizmust és konfesszionalizmust.

A teokráciával és cezárópápizmussal szemben – ahol vagy az egyház, vagy az állam dominál a másik felett – a jurisdikcionalizmusban nagyon szabályozottan megkülönböztetik mindkét fél működési területeit, kompetenciáit és tevékenységi körét.<sup>6</sup> Általában az állam volt ennek a szabályozásnak a kezdeményezője, ezért Sturzo megfelelteti ezt a gallikanizmussal, de ha az egyház tette ezt, akkor kurializmusról beszélünk.

5 Gelasius, vagy Szent Geláz pápa (492-496) Anastasius császárhoz intézett szavai – „Duo sun quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas Sacra Pontificium et Regalis potestas” (a világot főképpen ketten kormányozzák: a pápának szent főnöksége és a királyi hatalom) – alapján.

6 A latin modellben nincs meg ez az aprólékos szabályozottság, és mint láttuk, az állam némileg – de semmiképp sem cezárópápiستا méreteketben – beleszóllhat az egyház életébe.

Sturzo nem definiálja a konfesszionizmust, de könyvében ez a *cuius regio eius religio* elvére utal. Ebben a berendezkedésben lényegileg az uralkodó válik az egyház fejévé (kifejezetten legalábbis akkor, ha nem a katolikus vallást követi), ennyiben lényegileg ez is a cezáropápizmus egyik formája. Sturzo azonban rámutat arra is, hogy lehet ez egyfajta individualista diarchia, amennyiben az uralkodó szabad megfontolásán alapult (1962: 198).

Ez az individualista diarchia átvezet bennünket a nem hagyományos diarchiák területére. Sturzo szerint ma általánosan elterjedt az individualista diarchia, amelyben az egyház diarchikus hatalma az egyén spiritualitására gyakorolt hatásán keresztül érvényesül, és így hatást gyakorol a társadalomra is.<sup>7</sup>

De ez még nem minden. Sturzo vizionál egy új diarchiát, melynek a természete misztikus, „születési helye” pedig a kollektív tudat. Hogy pontosan hogy fog ez kinézni, még nem tudja, de azt megkockáztatja, hogy mindez az etikai-társadalmi szférában helyezkedik majd el, ahol az „Egyház és Állam újból rátalálnak majd társadalmi dualitásuk és spirituális egységük ritmusára”.<sup>8</sup>

Valószínűleg ez a misztikus elképzelés volt az oka, hogy a hatvanas években a szekularizációs elméletek vajadásával elfoglalt szociológusok figyelmét elkerülte Sturzo elgondolása. És feltehető, hogy ugyanez az oka annak is, hogy Tomka Miklós sem utalt Sturzo egyház-államkapcsolatokat makroszociológiai szinten tárgyaló elméletére. Ugyanakkor nagyon elképzelhetőnek tartom, hogy ha az általa felvázolt „keresztény társadalmat” megfeleltettük volna a gelasiusi, misztikus elemeket – legalábbis expliciten – nem taglaló két kard elmélettel, lényegileg elfogadta volna azt. Sturzo elméletére pedig a későbbiekben még visszatérek.

Végezetül Miklós harmadik megfontolása a „poszt-keresztény társadalmakban fel erősödő, egyre nagyobb felelősséggel járó egyéni döntésekről, illetve az ebből fakadó „az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodásról”, illetve annak mentálhigiénés következményeiről szól. Viszont ennek a harmadik megfontolásnak a lényege az, amelyen állva Tomka Miklós a hiteles, személyes meggyőződésre épített, meggyőződésből, és nem konformitás utáni vágyból eredő döntésen alapuló, valamint ebből fakadó tanúságtételekkel megerősített kereszténység jövőjéről szólva azt mondhatja, hogy „[e]nnek minden bizonnyal inkább van helye a ’keresztény társadalom’ utáni körülmények között, mint a ’keresztény társadalom’-ban.”

7 STURZO (1962 : 548). E diarchia „megvalósulásához” lásd CASANOVA (1994). Megjegyzendő, hogy LUCKMANN (1967: 97-101) a XX. szd. második felének egyházas vallásosságában Sturzo individualista diarchiájához nagyon hasonló, intézményileg nem specifikált, de a hagyományokon keresztül mégis a keresztény értékekben gyökeredző, azt kifejező, társadalmi erővel bíró vallást lát.

8 „Church and State will find again their rhythm of social duality and spiritual unification” (STURZO 1962:563, a jelen szerző fordításában).

## II. Tomka Miklós újrafoglalmazott tézisei a „keresztény társadalomról”

Az újrafoglalmazott tézisek dokumentumának elején Miklós egyértelműen kijelenti, hogy – előadásának a – témája a „létezőnek tekintett vallás és a társadalom rendszerének és szerveződésének (social system) a kapcsolata”.<sup>9</sup> Ennek megfelelően az első tézise (vagy inkább még axiómája, maga Tomka Miklós is „kiinduló tézisnek” nevezi) azt szögezi le, hogy minden társadalmi berendezkedés „kijelöli azt a teret, amelyben a vallás társadalmi szerveződése és társadalomszervezeti funkcionálása megfogalmazódhat”.

A második tézist érdemes egy tulajdonképpeni tézisére (2a) és egy zárójelbe tett kiegészítésre (2b) bontani. Mind a tézis, mind pedig a kiegészítés tulajdonképpen két-két részből áll. A tézis első része (2a1) arra utal, hogy a kereszténység sajátos szerepet és szerveződési formát hozott létre a pre-modern társadalomban, melyet (2a2) sokan „keresztény társadalomnak” neveznek.

A zárójeles (és a lényegi „oda-nem-tartozást” még behúzással is kihangsúlyozó) megjegyzés (2b) minden „mellékessége” mellett két igen fontos szempontot ad. Egyrészt (2b1) felsorolja, hogy a kereszténység (Christianity) mely elemeivel járult hozzá a kereszténynek nevezett társadalom (Christendom) berendezkedéséhez (emberkép, teológus világnézet-értelmezés, intézményrendszer), másrészt viszont rámutat, hogy (2b2) ez a „társadalmi formáció fennállása egész időtartamában saját rendjének alapvető megváltoztatására, mondhatjuk a modernitásba való transzformációjára készített elő”. Ezt a megjegyzését Miklós zárójelbe teszi, pedig ebből logikusan adódik a következő tézise.

A harmadik tézis az, hogy az előadásában a reformáció *ciuus regio eius religio* elvének bevezetésével megjelölt időszakkal elkezdődik a „keresztény társadalom” felszámolása. E tézis tárgyalásánál hívja fel arra is a figyelmet, hogy érthetetlen: sokan, köztük a szekularizációs elmélet hirdetői is, az egyházi intézménynek miért a „keresztény társadalomnak” nevezett társadalmi berendezkedésben történő megvalósulását tekintik etalonnak?

Tomka Miklós utolsó, negyedik tézise megegyezik a tézisek első megfogalmazásában található 6. ponttal. Annak lényegéhez – hogy a XX. szd második felében a modernizáció felerősödik – annyit tesz hozzá, hogy ez markánsná teszi az „egyházi intézmény és az egyéb társadalmi intézmények külön-, sőt néha szembenállását” is. Ez természetesen az egyházi intézményrendszer megváltozását is sürgetővé teszi. Tomka Miklós az ebből fakadó, a vallás jövőjéért felelősséget érző vallásszociológusi feladatokat felsorolásával zárja az újrafoglalmazott téziseket.

<sup>9</sup> Bár szabatos értelmezésében nem teljesen equivalent, de egyszerűbb, és a köznyelvi használat ismertebb formájában erre (is) utal(hat) az „egyház-állam kapcsolatok” kifejezés.

### III. Feladatok

A Miklós által felsorolt feladatok ismertetése mellett egy gondolat erejéig visszatérnék a tézisek első megfogalmazása kapcsán említett Sturzo-i individualista diarchiához. Ez ugyanis nagymértékben összecseng a Miklós által említett<sup>10</sup>, a poszt-keresztény társadalomban megjelenhető, személyes döntésen alapuló keresztény hittel, illetve az ebből fakadó tanúságtételekkel és cselekedetekkel. Hasonlóképp, Sturzo individualista diarchiájában – és már azt megelőzően legalábbis a konfesszionalista diarchia uralkodója esetében – a hit az egyén szabad kereséséből, megfontolásából és döntéséből fakad. Továbbá, ahogy Sturzo sem visszalépésnek gondolja az individualista diarchia létrejöttét (hisz ez vezet át a misztikus diarchiába), úgy Tomka Miklós is egyértelműen kijelenti téziseinek első megfogalmazásában, hogy a „keresztény társadalom”-ból egy ezt követő szakaszba lépés semmiképpen nem tekinthető vallási hanyatlásnak”.

Természetesen eltérések is akadnak a két gondolkodó „jövőképében”. Sturzo elképzelésében az individualista diarchiában az egyház, ha áttételesen is, de az egyén spiritualitásán keresztül érvényesíti hatalmát. Mi több, a misztikus diarchiában – bár a részleteket ki nem fejtve – az egyház és állam ismét rátalál „majd társadalmi dualitásuk és spirituális egységük ritmusára”. Tomka Miklós jövőről alkotott elképzelésében az egyház szerepéről jobbra csak találgathatunk. Annyi bizonyos, hogy elképzelése szerint az intézményrendszernek át kell alakulnia, mert ehhez fogalmaz meg három vallásszociológusi feladatot, pontosabban kutatási területet, az újrafogalmazott tézisekben. Ezek szerint vizsgálni kell (1) a modern társadalom elemei és a vallási intézményrendszer közti dinamikákat, továbbá, hogy (2) a „kereszténység elvi normáinak figyelembevételével” a vallási intézményrendszer milyen szervezeti formációban lenne a leghatékonyabb, s végezetül, hogy (3) miként lehetne megkönnyíteni az intézményrendszer átalakulását.

A vallás intézményrendszerének tehát Tomka Miklós szerint át kell alakulnia, de hogy eközben, illetve az átalakulást követően milyen hatása lesz az egyénre, az itt még – értelemszerűen – válasz nélkül marad. Az újrafogalmazott tézisek szerint annyi biztos, hogy az egyén szerepe felértékelődik, míg az intézmény strukturálisan „legalábbis relative” leértékelődik. Kérdéses, hogy ezek után az intézménynek marad-e még bármilyen hatalma az egyén, illetve az egyén befolyásolásán keresztül közvetve a társadalom felett?

Nem csoda, ha Tomka Miklós nem tudott „előre látni” ebben a kérdésben. Találunk nála olyan utalást, amely az intézményi befolyásolás gyengülésére utal. Az újrafogalmazott tézisekben ugyanis a vallás intézményi rendszerének az egyén számá-

<sup>10</sup> Vö. A tézisek első megfogalmazása végén szereplő harmadik megfontolással.

ra nyújtott szolgáltatási hanyatlásáról szól. „A ’keresztény társadalom’ kora utána a vallásosság nem egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás, hanem a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás, aminek terhét tehát csak nagyon kis részben tudja átvállalni az intézmény.” Miért, mennyiben lenne akkor az egyénnek szüksége erre az intézményre, főleg annak magatartást-formáló befolyásolására? Ugyanakkor, ha az intézmény szociológiai értelemben (is), tehát egy bizonyos szükséglet kielégítésére szolgáló magatartásminták és normák, illetve az ezekből felépülő szerepek legitimált összességeként, még ha átalakult formában is, de fennmarad, akkor éppen az így meghatározott normákon keresztül továbbra is hatást gyakorol az egyén felett. Márpedig Miklós a szociológusi feladatok céljaként éppen a hatékonyabb működés érdekében az intézmény átalakulásának megkönnyítését tűzi ki.

Tomka Miklós a maga részéről a következő elindulási lehetőségeket látta e témakör kutatásában. Az úgynevezett szekularizációs elmélet körüli problémákat alaposan taglaló nagydoktori értekezését (TOMKA 2011) az elmélet négy alternatívájának felsorolásával zárja. Ezek közül az első – az intézményesülési elmélet – tulajdonképpen az, hogy mint minden más intézmény, úgy a vallási intézményrendszer is változik, alkalmazkodik a körülményekhez, tehát vagy megújul, vagy ha erre képtelen, akkor megszűnik. A második, Miklós által legfelkapottabbnak tartott elmélet a racionális döntésen és a spirituális igényekre kínálatot nyújtó szervezetek közti szabad versenyen alapuló vallási piac elmélete. Ahol egy monopolhelyzetben lévő intézmény (az egyház, annak legkülönbébb történelmi megnyilvánulásaiban) nem törődik kellően a „klien-szeivel” (a híveivel), ott megjelennek a vetélytársak (a „szekták”).

A harmadik – individualizációs – elmélet ismét csak visszavezet bennünket Sturzo-hoz, illetve Miklósnak ahhoz a megfontolásához, hogy a modern korban mennyire nehéz az egyénnek az irányt mutató társadalmi normák és kényszerek, valamint a mindent átfogó értelmezési rendszerek nélkül boldogulnia. Éppen ezért, az individualizációs elmélet szerint a „vallásra a modern élethelyzetben nagyobb szükség van, mint bármikor annak előtte ... [A] modernizációval a vallás szerepe eltolódik a társadalom rendszerének integrálásáról és legitimálásáról a személyes identitás integrálása és értelemmel ellátása irányába.” (TOMKA 2008: 9-10)

Negyedik alternatívaként Tomka Miklós a közügy-vallás elméletet említi, mely szerint a vallás kiszorulása a közszférából egyáltalán nem szükségszerű, még Európában is visszafordítható. A vallási piac, illetve az individualizációs elmélet egyfajta kombinációjaként ez az elképzelés azt állítja, hogy az állami támogatást kérő és élvező nagy egyházaknak „továbbra sem jók a kilátásai egy olyan korban, amelyben az intézmények csökkenő befolyásának ellensúlyaként az individuum szerepe erősödik. A nagy egyházi intézmények lehetőségeivel szemben a civil társadalom szférájába tartozó vallási kö-



zösségeknak, szervezeteknek és kezdeményeknek van arra lehetőségük, hogy a vallást a közéletben megjelenítsék.”<sup>11</sup>

A (vallás)szociológusok feladata lehet tehát ezen elméletek érvényességét tesztelni. Tomka Miklós munkássága azonban tartogat legalább még egy további megfontolandó eszközt az általa felvázolt (vallás)szociológusi feladatok végrehajtásához. Ez pedig a vallásosság mértékének mérésére kifejlesztett, nyolc indikátorból<sup>12</sup> álló factorscore-ral, vagy egyszerű összeadással létrehozott index. Vizsgálendő, hogy az indexben szereplő egyes indikátorok mennyire fedik le teljesen az egyén vallásosságának összetevőit.

További vizsgálatok szükségesek a manapság oly „divatos”, a vallás helyett előszeretettel alkalmazott spiritualitás tényleges mibenlétének, továbbá a spiritualitás és vallás kapcsolatának elemzésére.<sup>13</sup> Hasonlóan fontos az ugyancsak Tomka Miklós által bevezetett és nemzetközi kutatásokban is alkalmazott „maga módján vallásosság” természetének mélyebb kutatása.

A „keresztény társadalom” Miklós általi elemzésének lényegi mondandóját figyelmen kívül hagynák, vagy félreértelmeznék az olyan normatív vizsgálódások, mint amelyet például Máté-Tóth András javasolt. Szerinte szociológiai vizsgálat tárgya lehet az, „hogya a keresztény társadalom képének a tartalm[ának] ... köze van-e a kereszténység forrásaihoz, a kereszténység által imádott és követendő Jézus Krisztushoz, illetve a magukat keresztényeknek vallók Krisztus-kapcsolatához van-e köze, hogy a keresztény társadalom keresztény-e a szó teológiai értelmében”. Mégis nagyban hozzájárulna ez is a Miklós által felvázolt teendők végrehajtásához, amennyiben ez az általa is fontosnak tartott, második (vallás)szociológusi kutatási területhez szolgáltatna fontos adatokat, vagyis ahhoz, hogy a „kereszténység elvi normáinak figyelembevételével” a vallási intézményrendszer milyen szervezeti formációban lenne a leghatékonyabb.

És végezetül, de egyáltalán nem utolsó sorban szociológiai szempontból is vizsgálendók azok az egyháziak, vagy vallásos világiak általi kezdeményezések, amelyek egyrészt az egyénből, az individuumból, annak bio-szocio-spirituális egységéből indulnak ki, de másrészt pedig a közösségek fontosságát is hangsúlyozzák, és/vagy az egyén fontosságának megtartása mellett közösségek is alakulnak körülöttük. Az ilyen személyek, illetve kezdeményezéseik lehetnek ugyanis a Tomka Miklós által a „keresztény társadalom” utáni, személyes döntésen alapuló vallásosságnak, Sturzo által pedig individuális diarchiának nevezett berendezkedések előfutárai. Magyarországon egyértelműen ilyen a Pál Ferenc atya körül immár több mint egy évtizede tartó, az egyén lelki egészségéről

11 Ibid. p. 10.

12 Ezek a (1) vallásnak tulajdonított szubjektív fontosság, az (2) önmagát egy ötfokú skálán vallásosnak vagy nem vallásosnak, továbbá az (3) önmagát valamely egyház tagjának minősítés, az (4) istenhít, az (5) Isten személytelen erőnek, vagy személynek vélt, az (6) egyén életében a Istennek tulajdonított fontosság, a (7) templomba járás gyakorisága, és (8) végezetül a vallásból való erő és nyugalom mérítése (TOMKA 2010).

13 Kiindulásul vö. Horváth-Szabó et al (2009)

szóló előadások köré szerveződött mozgalom-szerű és mindenképp közösségeket formáló kezdeményezés.

Nem csak saját intézményi hátterem miatt hangsúlyoztam a mentálhigiénéről, a lelki egészségről szóló, közösségeket is építő kezdeményezéseket. Az utolsó munkahelyén, a Mentálhigiéné Intézetben eltöltött évek az előadás tanúsága szerint még érzékenyebbé tették Tomka Miklóst az egyén, főleg a kevésbé tanult egyének modernkori társadalmi kiszolgáltatottságára. Ebből fakadóan látja az értelmiség kötelességeit is, de látja azt is, hogy az intelligencia nem „omnipotens”. Az alapproblémát ugyanis abban látta, „hogy ez a modern társadalom érett személyiségeket követel meg. Az érett személyiségekből pedig kevés van. Tehát a társadalommal való birkózás egy nehéz ügy. Az egyházon belül is, de az egyháztól, vallástól teljesen függetlenül is. Ezt egy alapproblémának gondolom, azt gondolom, hogy az értelmiségnek valóban van szerepe, de ez nem fogja megoldani a segéd munkásoknak és szakmunkásoknak az emberi kvalitásait.”

Talán ezért gondolta Tomka Miklós – Jenkinsszel (2007) ellentétben úgy, – hogy bár nem lesz újabb „keresztény társadalom”, de azért a metanarratíváknak sem lesz vége?

## A szövegekről

Tomka Miklóstól kifejezetten a „keresztény társadalom” végével foglalkozó három szöveget talál a továbbiakban itt az olvasó: (1-2) „téziseinek” a bevezető megfontolásokban említett két verzióját, és (3) magát a szakosztályi műhelyben tartott előadását. Ehhez az előadáshoz kapcsolódnak (4) a szakosztályi tagok hozzászólásai, illetve a Miklós által ezekre adott válasza. A szekularizáció ugyan Tomka Miklós szerint csak érintőlegesen kapcsolódott ehhez a témához, de amint említettem is, a további gondolkodásban a szekularizációs elmélet is, és főleg annak alternatívái fontos szerepet kaphatnak. Ezért a (5) nagydoktori disszertációjának tézisei is közlésre kerülnek.

Mind a „keresztény társadalom” végéről, mind pedig a szekularizációs elmületről alkotott tézisek Miklós eredeti írásai, ezeken semmilyen változtatást sem eszközöltünk. Az előadás természetesen szóban hangzott el, itt ennek az átiratát olvashatja a tisztelt olvasó. A felvétel minősége miatt egyes helyek érthetetlenek, ezeket ahol tudtuk, szögletes zárójelbe tett kiegészítéssel láttuk el, ahol nem, ott pontokkal jelöltük a hiányt. A szóban elhangzott előadás természetesen nem volt strukturált, de Tomka Miklós néhol jelezte, hogy az általa pontosabbnak ítélt ötös történelmi felosztás mely szakaszában jár. Ezek alapján az előadást szakaszoltam, reményeim szerint megfelelően, de ezért egyértelműen nekem kell a felelősséget vállalnom.

Teszem mindezt azért és abban a reményben, hogy a Miklós által felvetett gondolatokon már mások is tovább gondolkodhassanak és munkálkodhassanak.

## Irodalom

- CASANOVA, JOSE (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- HORVÁTH-SZABÓ K., HARMATTA J., TOMCSÁNYI T. (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás. *Pszichoterápia*, 18/2: 20-26
- JENKINS, PHILIP (2007): *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Revised and expanded edition. Oxford University Press
- LUCKMANN, THOMAS, (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company
- STURZO, LUIGI (1943): *The True Life, Sociology of the Supernatural*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press
- STURZO, LUIGI (1962): *Church and State*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press
- TÍMASHEFF, NICHOLAS S. (1962): *The Sociology of Luigi Sturzo*. Baltimore – Dublin: Helicon Press
- TOMKA MIKLÓS (2008): *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában. Tézisek*. Kézirat
- TOMKA MIKLÓS (2010): „Vallási helyzetkép – 2009” pp. 401-426 in Rosta, G. – Tomka, M. (szerk.) *Mit értékelnek a magyarok? Az Európai Értékrend Vizsgálat 2008. évi magyar eredményei*. OCIPE Magyarország – Faludi Ferenci Akadémia, Budapest
- TOMKA, MIKLÓS (2011): *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, Budapest