

Iuliana Conovici

A Román Ortodox Egyház 1989 után: társadalmi identitás, nemzeti emlékezet és a szekularizációs elméletek

A vallás problematikájának a nyilvánosságban való megjelenését tanulmányozó számos kutató próbálkozik az egyházi intézmények által (vagy egyes vallási eredetű értékek nevében állásfoglalásként) megfogalmazott, a nyilvánosság napirendi kérdései között megjelenő viták magyarázatával.

Amint az a nyugat-európai országok esetéből kiderül, de a globális szintű tanulmányok is igazolják, a vallási szereplők hangsúlyosabb jelenléte a nyilvánosságban főként a katolikus hagyományú országokra jellemző, valamint azokra, amelyekben a domináns vallás szorosan összekapcsolódik a nemzeti identitással. Továbbá – látva ahogy a vallásos hagyományok és viselkedések teret nyertek és visszatértek a posztoszocialista kelet-európai országok nyilvánosságába, valamint távolibb, nem európai térségekben zajló jelenségek alapján – egyes kutatók szükségesnek látták újratárgyalni, megvitatni és átfogalmazni azt a szekularizációs elméletet, amely a modern világ valláskutatói között mindeddig domináns volt. Isteni elégtételvitéről kezdtek el beszélni, deszekularizációról és a vallás „deprivatizálódásáról”, a világ ez általi „újraravazslásáról”, illetve a vallásos hit újrafogalmazásáról (*recompositions du croire*) és vallási „barkácsolás”-ról (*bricolaj*) (Casanova 1994, Hervieu-Léger 1993, Kepel 1991, Schlegel 1995). A szekularizáció elméletét egy flexibilis és részleges valószínűségi modellre redukálták (például Casanova 1994, Tschannen 1992) – ha egyenesen nem tagadták –, miután annak legrégebbi alapelvei tarthatatlannak bizonyultak. Egyes esetekben egyszerűen csak a szekularizáció hanyatlásáról beszéltek.

E hipotézis, egyrészt, feltehetően a deszekularizáció jelenségének a valóságosnál nagyobb mértékét feltételezte a nyugat-európai államok esetében, másrészt a kelet-európai országok esetében azt, hogy valós adatokként fogadják el az állampolgárok vallásosságáról szóló azon adatokat, amelyek begyűjtésük idején az illetékes hatóságok számára ideológiai tétellel bírtak, és semmiképpen nem a válaszadók szabad véleménynyilvánítására épültek. Ezen országokban a lakosság nagymértékű részvétele a vallásos szertartásokon, ragaszkodása a vallási értékekhez, istenhitük deklarációja stb. az 1990-es években szinte minden esetben sokkal nagyobb mértékű volt, mint Nyugat-Európában. A vallási intézmények és értékek jelenléte a közéletben olyannyira felerősödött e posztkommunista országokban, hogy Ruti Teitel (1999) egyenesen kvázi államegyházas rezsimek kialakulásáról (*partial establishment*) beszél velük kapcsolatban.

Románia esete e szempontból atipikus volt. A Ceaușescu-rezsim bukása után, fokozatosan az 1990-es évek folyamán a történelmi egyházak – és különösképpen a Román Ortodox Egyház – visszatelepedtek a közélet majd minden olyan szférájába, amelyből a kommunista rendszer korábban kizárta őket: az oktatási rendszerbe, a hadseregbe, a fegyházakba, az egészségügyi és szociális rendszerbe. Jelenlétük egyre erőteljesebben érzékelhetővé vált a médiában (írott sajtó, televízió, rádió, utólag internet), a fizikai-földrajzi térben (templomok, kolostorok, útszéli keresztetek, vallási szimbolikus emlékművek építése által), valamint a politikai életben (elsősorban

a vallási szimbólumoknak a politikai élet tereiben való megjelenése, illetve a vallási szertartásoknak a politikai jellegű ünnepi eseményekbe való integrálása révén).

Úgy tűnt, hogy a Román Ortodox Egyház (a továbbiakban Egyház) manifeszt ragaszkodása a nemzeti eszméhez (bár ezt más egyházak támadták és végső következményeit illetően maga a politikum sem ismerte el), a többségi egyház szimbiotikus identifikációja a domináns nemzetrel a kutatók számára egy újabb, Görögországhoz hasonló esetet szolgáltat, ahol a magas fokú vallásosság a mentalitások szintjén kialakult egyház-nemzet szimbiózissal magyarázták. Első látásra tehát egy gyors és erőteljes visszalépés konstatálható az ország szekularizációjában, abban az értelemben, hogy a vallási jelentések és megnyilvánulások visszafoglalták a közélet különböző szféráinak nyilvános tereit. Ezek után egyes ortodox egyházfők (IPS Bartolomeu Anania, PF Teoctist) kedvelt mondanivalójává vált, hogy a szekularizáció kérdése Romániában fel sem tevődik, vagy legalábbis sikeresen vissza lehet szorítani (Conovici 2004:393).

Elemzésemet Románia esetére korlátozva a továbbiakban kimutatom, hogy az Egyház nyilvános, független cselekvőként való fellépése, illetve a közintézményekben való részvétel irányába tett sikeres „(vissza)hódítási” lépései ellenére a szekularizáció gyors ütemben és nyilvánvalóan folytatódott több síkon, beleértve az Egyház nyilvános diskurzusát is. Amellett érvelek, hogy ha beszélhetünk is vallási „deprivatizáció”-ról abban az értelemben, hogy a vallás újra megjelent olyan szférákban, amelyekből korábban ki volt zárva, a deszekularizáció fogalma mégsem alkalmazható Romániára. Azt állítom, hogy az Egyház közéleti jelenlétének (re)legitimációs stratégiái lényegében a laikus (legalábbis felekezet nélküli) állam alapeszméjéből, mi több a laikus állam vallásmentes logikájának elfogadásából indulnak ki.

Olivier Clément (2002:25)¹ szerint az ortodox egyházakban a szekularizáció mindenekelőtt a nacionalizmus formájában nyilvánul meg. A francia teológus által minimálisan magyarázott kijelentést akár reflexióra készítő felhívásnak is tekinthetjük. A kutató számára ez kevéssé vizsgált terület, amely bevonható a romániai szekularizációval kapcsolatos reflexióba. Minimalista meghatározása szerint mint a társadalmi élet vallásos és nem vallásos szféráinak egymástól való fokozódó elkülönülése és függetlenedése – olyan további lehetséges (de nem szükségszerű) következményekkel, mint a vallásnak az egyén magánéletére korlátozódása és elszigetelődése, a vallásos hit általában vett gyengülése, intézményes formáinak hanyatlása, a vallásos vagy nem vallásos világképek pluralizálódása – a szekularizáció megjelenik/megjelenhet mind a társadalom, mind az egyéni tudat, de akár a vallási intézmények szintjén is².

A jelen elemzés tárgyát ez utóbbi dimenzió képezi, Romániára, illetve a Román Ortodox Egyház esetére alkalmazva. Az a tény egyrészt, hogy egy ortodox teológus érzékelt legalább egy részét e problémának, másrészt pedig az, hogy a román egyházfők diskurzusában rendszeresen jelen van a szekularizáció és annak következményei elleni küzdelem szükségességének a kérdése, indokoltta tesz néhány pontosítást e téren. A továbbiakban azt próbálom meg bebizonyítani, hogy paradox módon a Román Ortodox Egyház több érdembeli hangadójának, közvéleményformáló egyházfőjének diszkurzív stratégiái is olyan elemeket tartalmaznak, amelyek által szekularizáló hatást fejtenek ki mind befele, az egyház irányába, mind kifele, a társadalom irányába.

1. Clément a volt jugoszláviai háborúk kontextusában tárgyalja a témát, de kijelentését általánosítja az összes önálló/független ortodox egyházra.

2. Jelen dolgozatban nem bocsátkozom ezen definíciók részletes bemutatásába. A szekularizációs paradigma különböző lehetséges dimenzióinak áttekintéséhez lásd Tschannen 1992.

Így például 1989 után – azon szándéktól vezérelve, hogy az Egyház részt vehessen a „román nemzet szellemi és erkölcsi újjászületésében” – a román egyházfők maximálisan élni próbáltak a nemzeti érveléssel, valamint az Egyház kulturális érdemeire való hivatkozással. Az Ortodox Egyház megjelenése a közéletben az Egyház és nemzet közötti deklarált szimbiózisra épült, arra, hogy az Egyház a (organikusnak és etnikainak tételezett) nemzeti identitás egyik strukturáló tényezője. Ehhez az érvehz adódott hozzá később a többségi egyház autoritásának szükségessége/legitimitása mellett szóló numerikus érv.³ Utólag e numerikus érv kiegészült a többségi lakosság (spirituális) érdek-képviseleti szükségletének érvével, mely utóbbi logika által az Egyház – mint azt Radu Preda teológus megfogalmazta (2006) – „a civil társadalom implicit szereplőjévé” vált.

Márpedig amennyiben ezen instrumentális érvelések bármelyike elsőbbséget szerez a végső értékeként tételezett keresztény értékek vállalása általi, közvetlen keresztény tanúságtétellel szemben – ami az Egyház megnyilvánulásai és világi tevékenységei legitimitásának forrása kellene hogy legyen –, ezen érvelési módok bármelyikének lehet (és van) egy belső, az Egyházat szekularizáló hatása, amely az Egyházat mind diszkurzív szinten, mind a hallgatók (különösképpen a hívek) tudatában valami mássá alakítják, mint ami valójában (eredetileg) lenni óhajt.

Tekintsük először az Ortodox Egyház által támogatott nemzeti diskurzust, amely nemcsak az egyházfők szintjén van jelen, hanem a világi klérus szintjén is, valamint az egyes szerzetesi közegekben és a hívek soraiban is, hisz az Egyház lojalitása a nemzeti projekt iránt a legrégebbi is az e típusú diskurzusok között. E lojalitás és ennek túlkapásai voltak azok, amelyek Clément-t a fent említett következtetésre juttatták.

Ez a diszkurzív stratégia egy olyan programmal áll kapcsolatban, amely maximális intenzitását Európában a XIX. század második felében és a XX. század első felében érte el. Társadalmi és politikai érvként hasznos és hatékony lévén mindaddig, amíg az állam és román társadalom egy nemzeti tervet követett (követ?), e projekt és a hozzá kapcsolódó egyházi diskurzus mély történelmi és társadalmi lehorgonyozottságnak örvendhetett. Ám még egy hipotetikus „nemzeti” történelmi küldetés perspektívájából nézve is e mű – mint politikai projekt – elkerülhetetlenül „e világi” marad. Márpedig az Egyház a „világban” létezik, de anélkül hogy a világhoz tartozna. Vajon lehetővé teszi az emberek megváltásának sürgőssége az Egyháznak a „nemzeti célok”-hoz való csatlakozását? És vajon hogyan tehető ez meg úgy, hogy az e világi „célok” ne váljanak összetéveszthetővé az „egyedül szükséges” céllal, és ne helyettesíthessék annak követését, keresését?

Egyrészt ez a típusú diskurzus, amely az etnikumként értett nemzethez való tartozásra vonatkozik, az egyént felmenti a felelősség alól, a saját identitására vonatkozóan demobilizálja. Erős kettős identitást biztosít számára: egy „természetes”, etnikai nemzethez való tartozást a születés által, amely nincs alávetve semmilyen kritikának, és amely nem igényel aktív részvételt; valamint az Egyházhoz való hasonlóan „természetes” tartozást – ahhoz az Egyházhoz, amelyet hasonlóképpen a „kereszténynek született nemzet” és a „2000 éves kereszténység” genetikai alapú logikája határoz meg. Ez a fajta egyházi és nemzeti tagság – mindkettő adott és megváltoztathatatlan lévén – a hívő akaratát és tudatát pusztán e genetikai-kulturális „örökségnek” és az „ősi

3. A numerikus érv arra épült, hogy az ortodox egyházhoz tartozók a népszámlálások alapján többséget alkotnak, valamint a közvélemény-kutatások azon eredményeire, hogy a közintézmények közül az egyházakban bízik meg a lakosság legnagyobb aránya.

törvényeknek” a továbbításában igényli, annál is inkább, hogy a „nemzeti” erények, dicsőített formában maguk is részét képezik e diskurzusoknak. Úgy tűnik tehát, hogy híveit az Egyház elsősorban nem a „kereszt örület”-ének felvállalására, hanem inkább csak saját történelmének felvállalására biztatja. Ezáltal pedig az Egyház pusztán a *társadalmi és politikai* emlékezés intézményévé válik.⁴

Másrészt – az Egyház és állam közötti kapcsolat logikájában – a nemzeti tervtől való elvárások és a történelmi érv általi legitimáció, bár hatékonyak lehetnek, hordozzák annak a veszélyét, hogy helyettesítik az egyházi tevékenységek és igehirdetések legitimációjának eredeti forrását, vagyis Krisztust. Amikor Krisztus tanításait úgy mutatják be, hogy azt megelőzi az, amit itt „genetikai-nemzeti érv”-nek nevezünk (mint az a román patriarkátus egy nem régi üzenetében történt⁵), az ilyen diskurzus arra utal, mintha a beszélők nem bíznának azon értékek erejében, melyek nevében az üzenetet tulajdonképpen közvetítik. Az e világi érvek elsőbbsége a spirituálisakhoz viszonyítva tehát arról árulkodik, hogy maga az egyházi diskurzus az, amely mind az Egyházban, mind a hívek tudatában hozzájárul ahhoz a szekularizációs folyamathoz, amely ellen harcolni próbál.

A többségi érv egy következő elem az Egyház közéleti szerepének erősítésében. De újra csak úgy tűnik, hogy ez, az immár a demokratikus (vagyis profán) retorikából kölcsönzött diskurzustípus is a keresztény értékek meggyőző ereje iránti ugyanazon bizalmatlanságot fedi. A többségi logikát keresve és kultiválva (a népszámlálási adatokra, illetve a közvélemény-kutatások alapján „az Egyházban való bizalom” általában magas arányára hivatkozva), igencsak kismértékben serkentik a hívők egyéni felelősségvállalását a Krisztus tanításai nevében folytatott tevékenységeikben (mint például az árvízkárosultak számára rendezett gyűjtések esetén vagy az Egyház szociális alapjához való hozzájárulások során).

Az Egyház intézményének képviselői az állam intézményeivel szemben a többség és az állam között egyfajta fordítói, közvetítői szerepet vállalnak magukra: a „többségi akarat fordítóinak” szerepét, amely automatikusan és organikusan delegálódik az Egyházra. Az egyházi döntéshozatalban azonban mindeddig a laikus hívők csak képviselő révén és népszavazás által vettek részt,⁶ e döntések kezdeményezésébe pedig szinte egyáltalán nem vonták be őket.⁷ Az mindenképpen kijelenthető, hogy a hívek túlnyomó többségét e tevékenységekbe nem vonták be teljesen.

4. A „vallás mint memória” mind Hervieu-Léger (1993) francia szociológus kifejezésében, mind ennek brit értelmezőjénél, Grace Davie-nél több, mint az „értékek emlékezete”-ként értelmezett „kulturális emlékezet” – ezek a tárolási és terjedési „helyei”.

5. Lásd „A román patriarkátus álláspontja a homoszexuális kisebbségek felvonulását illetően” címmel 2006. június 1-jén megjelent sajtótájékoztatót, amely üzenetben először a nemzeti történelmi hagyományokra hivatkoznak, majd az Egyház tanítására.

6. Így a Nemzeti Egyházi Gyűlésben (ANB), a Román Ortodox Egyház tanácskozási szervezetében megtalálhatók minden egyházmegye laikus kiküldöttjei. Mégis – az ANB-jegyzőkönyvek kivonatának alapján – az mondható el, hogy ennek a gyűlésnek a döntő szerepe a Szent Zsinat határozatainak a kivétel nélküli megerősítésében nyilvánul meg.

7. Ritkák azok az esetek, amikor a híveket meghívják és bevonják a zsinat döntéshozatalába. A civil szféra levele, amelyben az új bukaresti katedrális építését támogatják, és amely válasz volt a „Szolidaritás az öntudat szabadságáért” mozgalom tiltakozó felvonulásra, ismereteink szerint az első ilyen, híveket mobilizáló próbálkozása a „civil szférának”.

Ez a cselekvési mód, beleértve az Egyház tevékenységeinek „többségi” elvű legitimálását is, olyan mentalitást fejez ki, amely az Egyházat mint intézményt „képviselői” szervvé alakítja át. Azonban, amennyiben a laikusok tudatos és akaratlagos bevonásával nincs kiegyensúlyozva egy ilyen reprezentáció, fennáll annak a veszélye, hogy az ortodoxizmust globálisan „delegálják” az Egyház intézményére. Ennek a mentalitásnak a visszhangját a sajtóban máris fellelhetjük az (magukat inkább csak népszámlálások alkalmával ortodoxnak valló) újságírók azon gyakran visszatérő kérdésében, hogy „Mit tesz az Egyház?” bizonyos helyzetekben.

Érdeemes megjegyezni, hogy a romániai többségi egyház e helyzete nem tekinthető egyedinek. A brit szociológus, Grace Davie (2000) által javasolt értelmezés szerint⁸ Európában a történelmi egyházak tagjai a vallást delegált emlékezetnek tekintik (*vicarious memory*), amely kifejezést talán az egyházakon belül „delegált vallás”-ként fogalmazhatnánk át. Davie szerint az európaiak modern, saját vallásukkal szembeni perspektívájának jellemzője a vallási feladatok, felelőségek többségének „delegálása” (beleértve a morális életre vonatkozóakat is) elsősorban a vallási „szakértők” csoportjára – a papságra – és esetleg a „gyakorló hívek” kisebbséget képező csoportjára.

A saját vallási hagyományok ilyen jellegű „delegálásában” egy „gyakorló” és/vagy intézményesített kisebbségre a szekularizáció újabb dimenziójának megnyilvánulása érhető tetten. Egyrészt a névleges hívek egyéni tudatának szintjén bekövetkező szekularizációról van szó, akik megőriznek egy sor fontosnak tartott rítust (keresztelő, esküvő, egyházi temetés, részvétel az egyházi szertartásokon, nagy egyházi ünnepeken, zarándoklatok, kirándulások kolostorokhoz), de annak a világnézetnek a gyakorlati következményeit, amelyhez névlegesen csatlakoztak, a mindennapi életben nem tekintik kötelezően követendőnek.⁹ Másrészt, a média és a civil társadalom azon csoportosulásainak nyomására, amelyek a vallás „privatizálásának” gondolatát promoválják (vagyis a vallás kizárását a közéletből és maximális korlátozását a belső lelkiismeretre), a vallásos és nem vallásos szférák szétválasztásának logikája a magukat híveknek vallók tudatában is bekövetkezik. Ez szintén a társadalom szekularizációját eredményezi.

Végül az Ortodox Egyház diskurzusára visszatérve, pár gondolat erejéig érdemes elidőzni az Egyház közéleti jelenlétének utóbb említett legitimációs stratégiájánál, a civil társadalommal kapcsolatos érvelési logikánál, ugyanis az egyházra mint a „civil társadalom implicit aktorára” tekinteni (mint azt Radu Preda teológus is javasolta) nem csak pozitív következményekkel jár.

A demokrácia logikája szerint a „civil társadalmi” érv alapján a nyilvános térben (közéletben) elfoglalt hely vitathatatlanul jogos és megfellebbezhetetlen, míg a *teológiai logikában*, ha állást foglalhatok e kérdésben, ez az érv súlyos hibát tartalmaz: az Egyházat egy részleges szervezetté teszi, miközben a közte és a civil társadalom egyéb intézményei közötti különbség okkultizálódik. Az Egyház legitímen tevékenykedhet a civil társadalmi térben, pontos célokat követve, de eközben megőrzi a többi intézménytől „teljesen eltérő” jellegét is. A megboldogult Alexandru Duțu (1998:7–25) professzor megfogalmazását használva: az Egyház „organikus

8. Bár Davie a katolikus egyházzal és egyes protestáns egyházakkal beszél, de meghatározása véleményem szerint az ortodox egyházakra is kiterjeszthető.

9. Románia esetében a népesség vallási hovatartozására vonatkozó népszámlálások eredményei, valamint az Egyház iránti bizalmat, illetve a vallásosságot mérő közvélemény-kutatások egyaránt optimista képet mutatnak a vallásosságot illetően. Eközben azonban az abortuszok éves száma 1989 után állandó maradt, az egyik legmagasabb lévén egész Európában – mindez úgy, hogy a két fő romániai egyház, az ortodox és a katolikus egyház, határozottan bűnként határozza meg és elítéli abortuszt.

szolidaritáson” alapuló közösség, ezzel szemben a civil társadalom intézményei közös parciális érdekek köré önkéntes alapon strukturálódó „szervezett közösségek”. Újra fennáll tehát annak a veszélye, hogy az Egyház és más intézmények (illetve szolidaritástípusok) közös működési területének beazonosítására tett erőfeszítések közepette, pontosan e sajátos lényeges különbséget szorítsák háttérbe – vagy az Egyház hangját lelkipásztoraik tolmácsolásában hallgató hívek tudatában jelenjen meg akként. A már említett bibliai verset parafrázálva, az Egyház tevékenykedhet a civil társadalom-„ban”, de nem „része” annak.

A többségi Egyház, amint az az egyházfők nyilatkozataiból kiderül, felvállalja a szekularizáció jelensége és annak következményei elleni „küzdelmet”. Azonban akár a nemzeti projekthez való csatlakozást/szimbiózist, akár a többségi logikát, vagy a civil társadalmi logikát használja az ortodox egyház közéleti szerepe rekonstruálásának legitimálására, ezek mind kockázatosak. Paradox módon ezáltal maga az egyházi diskurzus is hozzájárulhat (és néha hozzá is járul) a szekularizáció jelenségének terjedéséhez.

A probléma tehát a diskurzus kalibrálásával kapcsolatos, a mértékeké és prioritásoké. A fentiekben tárgyalt három típusú érvelés, hogy legitim legyen, csak instrumentális érveket képezhet az Egyház közéleti jelenlétével kapcsolatos alkudozás folyamatában. Ahhoz, hogy az Egyház képviselői ne saját maguk járuljanak hozzá a visszaszorítani óhajtott jelenség terjedéséhez, a nyilvános egyházi diskurzusban ezen érvek instrumentális jellege kell hogy világossá váljon – ezek abszolút másodlagossága az „egyedül szükséges”, azaz a teológiai érv javára.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago–London: The University of Chicago Press

Clément, Olivier 2002: *L'Église Orthodoxe*, Paris: PUF, Paris, 7^e éd mise à jour

Conovici, Iuliana 2004: L'Orthodoxie roumaine et la modernité: le discours officiel de l'Église Orthodoxe Roumaine après 1989. *Studia Politica. The Romanian Political Science Review*, 2004, IV, 2.

Davie, Grace 2000: *Religion in the Modern World. A Memory Mutates*, New York: Oxford University Press

Duțu, Alexandru 1998: *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene [Európa eszméje és az európai tudat fejlődése]*, București: All Educational

Hervieu-Léger, Danièle 1993: *La religion pour mémoire*, Paris: Éditions du Cerf

Kepel, Gilles 1991: *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Éditions du Seuil

Schlegel, Jean-Louis 1995: *Religions à la carte*, Paris: Hachette Livre

Preda, Radu 2006 : *Teologia politică post-exilică. Biserica majoritară: actor implicit al societății civile [A számkivetettség utáni politikai teológia. A többségi egyház: a civil társadalom implicit szereplője]*. Bemutatásra került a bukaresti Politikai Kutatások Intézete által szervezett 2006. júniusi konferencián

Teitel, Ruti 1999: Partial Establishment of Religion in Post-Communist Transitions. In András Sajo–Shlomo Avineri (eds.): *The Law Of Religious Identity: Models For Post-Communism*, The Hague–London–Boston: Kluwer Law International, 103–116.

Tschannen, Olivier 1992: *Les théories de la sécularisation*, Geneva: Droz
www.patriarhia.ro/2006/Stiri/054.htm (2006. június 2.).