

NYIRKOS TAMÁS

ANALÓG, ÁL, PÓT ÉS NEGATÍV: SCHÜTZ ANTAL A VILÁGI VALLÁSOKRÓL

KIVONAT: Schütz Antal *Dogmatikájának* 1937-es kiadásában szerepel egy rövid, de annál érdekesebb szövegrészlet, amely a kor politikai ideológiáit és egyes kulturális divatjelenségeit az úgynevezett „igazi” vallásokhoz való hasonlóságuk és különbségük alapján osztályozza. Ez az eljárás a korszak irodalmában egyáltalán nem ritka, maga a „világi vallás” terminusa is valamikor az első világháború utáni években jött létre az ilyen vallásszerű, de a szó szoros értelmében mégsem vallási jelenségek megnevezésére. A tanulmány egyrészt Schütz szövegének nemzetközi kontextusát vázolja fel, kitérve annak fogalmi problémáira, másrészt azt vizsgálja, hogy Schütz aprólékosabb kategóriarendszere, amely a világi vallásokat – a külföldi mintáktól eltérően – további altípusokba sorolja (analóg vallások, álvallások, pótvallások, negatív vallások), megoldja-e a fogalmi problémákat, vagy éppenséggel újabbakat vet fel.

KULCSSZAVAK: szekularizáció, modernitás, ideológia, világi vallás, politikai teológia

TAMÁS NYIRKOS

Analogous, Pseudo, Substitute and Negative: Antal Schütz on Secular Religions

ABSTRACT: In the 1937 edition of the *Dogmatics of Antal Schütz*, there is a short but all the more interesting passage that classifies the political ideologies

and certain cultural fads of the time according to their similarities and differences with the so-called “real” religions. This approach is by no means uncommon in the literature of the period, and the term ‘secular religion’ itself was coined sometime in the years after the First World War to describe phenomena that were religious in character but not in the strict sense of the word. The paper will outline the international context of Schütz’s text, discussing its conceptual problems, and examine whether Schütz’s more meticulous system of categories, which - unlike foreign models - divides secular religions into further sub-types (analogous religions, pseudo-religions, substitute religions, negative religions), solves the conceptual problems or whether it actually raises new ones.

KEY WORDS: secularization, modernity, ideology, secular religion, political theology

Bevezetés

Az itt következő írás a XX. századi magyar teológia egyik kiemelkedő alakjának, Schütz Antalnak egy rövid szövegrészletét elemzi. Habár az említett részlet és az abban felvázolt gondolatmenet nem tartozik a piarista szerző munkásságának gerincéhez, mégis igen figyelemreméltó, több szempontból is. Egyrészt ugyanis szervesen kapcsolódik egy olyan nemzetközi eszmetörténeti hagyományhoz, amelynek Magyarországon alig van irodalma, másrészt nem csupán követi, de egyes pontokon újra is értelmezi ezt a hagyományt. Ebből a szempontból pedig – a szöveg vázaltszerűsége és egyes belső ellentmondásai ellenére – a téma mai szakirodalmá számára is releváns lehet. A továbbiakban tehát részben magát a szöveget, részben annak különböző kontextusait vizsgálom, majd megkísérlem kibontani az érvelésből mindazt, ami továbbgondolásra érdemes, és adott esetben hozzájárulhat egy napjainkban is vitatott fogalom, a „világi vallás” definíciójának tisztázásához.

Egy szöveg és kontextusai

Maga a szöveg így szól:

Ahol a vallás nem személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatontúli, transzcendens valamit ismer el mint a létnek, kivált az emberlétnek értelmét, célját és irányítóját, ott *analog vallásról* beszélhetünk. Ilyen elsősorban a panteisták vallásossága; még lejjebb állnak a vallási lépcsőn mindazok, kik a világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését, avagy az emberiség haladását, az államot, nemzetet, fajt tekintik ilyen felső lénynek (*álvallások*); továbbá, akik egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásától (szocialisták), a zsidó kérdés megoldásától, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják minden baj orvosságát és benne látják életük célját (*pótvallások*). Megtörténik, hogy a vallási magatartást jellemző bízó önodaadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden vallásnak (*negatív vallás*, amilyen a bolsevista ateizmus, a beszbozsnik).¹

A szöveg közvetlen kontextusa önmagában is érdekes. Schütz Antal *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere* című munkájában szerepel, tehát egy olyan műben, amely elsősorban a (katolikus) keresztény hittételek rendszeres kifejtésére vállalkozik, nem pedig a katolicizmussal rivalizáló ideológiák vagy kulturális rendszerek részletes elemzésére. Nem a szöveg rövidege feltűnő tehát, hanem az a tény, hogy a szerző ezzel együtt is fontosnak érzi a téma tárgyalását már a könyv bevezetésében, a vallás definíciójáról szóló részben. A bevezetés ugyanis *A vallás* alcímet viseli, és ezen belül is az első paragrafus tárgya *A vallás mivolta*, amelynek első pontja *A vallás meghatározása*, a második pontja pedig *A vallás elemei*. A vallás elemei között szerepelnek első helyen a vallás „metafizikai” elemei:²

1 Schütz 1937, 16.

2 A „metafizikai” jelző itt a később tárgyalandó „pszichikai” és „tartalmi” elemektől való megkülönböztetést szolgálja.

az (a) pontban természetesen „Isten”, a (b) pontban pedig az „ember”, amely a most tárgyalt szövegrészt tartalmazza. Vagyis ha jól értjük, a vallás lényegének meghatározása, a vallás elemeinek kijelölése, közelebbről az Isten-ember viszony emberi oldalának elemzése szempontjából tűnik megkerülhetetlennek a vallás egyes – mondjuk így, „nem teljes értékű” – formáinak elkülönítése mindazoktól, amelyeket a szerző a szó szoros értelmében vallási formáknak tekint.

Mindez persze máris előrevetíti azt a feszültséget, amely a vallások minden hasonló, hierarchikus osztályozását jellemzi: érezhetően nehéz ugyanis megmondani, hogy az „igazi” és a csökkent értékű (de valamiért mégiscsak vallásinak nevezett) jelenségek, illetve az egyáltalán nem vallásiak között hol található a tényleges választóvonal. Ettől függetlenül igaz viszont, hogy a vallási és a világi bármely elválasztási kísérlete feltételezi a határesetek számbavételét is, és az ilyen határesetek érdekes módon éppen az önmagát szekulárisként meghatározó modernitásban látszanak elszaporodni.

Ami ugyanakkor átvezet magának a könyvnek, helyesebben a könyv második, 1937-es kiadásának tágabb kontextusához. A *Dogmatika* ugyanis először 1922–1923-ban jelent meg két kötetben, és sejthető, hogy például a fajelmélet vagy a zsidókérdés megoldása még aligha szerepelhetek benne ilyen súllyal. Az igazság az, hogy egyáltalán nem szerepeltek benne hasonló témák: Schütz akkor csupán felvetette a lehetőséget, hogy a dogmatikával most ismerkedő, „kezdő” olvasó számára talán hasznos volna egy „ennek a könyvnek tartalmához és igényeihez alkalmazott bölcseleti bevezetés”.³ Ez a bölcseleti (vallásfilozófiai) bevezetés tehát az, ami 1937-re nélkülözhetetlenné vált. Schütz maga is reflektál a történelmi változásokra a második kiadás előszavában, átfogó ideológia-történeti keretbe illesztve az azóta lezajlott eseményeket:

Amióta ez a könyv elindult útjára és megtette első fordulóját, nyilvánvalóvá lett minden látni akaró számára, hogy *dogmatikai korszakba jutottunk*. A 19. század vezértípusa volt a skeptikus; nem a gyökeres skeptikus, aki mindent kétségbevon; a heroizmust a liberalizmus

3 Schütz 1923, vii.

százada nem ismerte, még ebben a tagadó formájában sem. Hanem ez volt a szellemi magatartás: mindent megkérdőjelezni, semmiben meg nem állapodni mint akár az elmélésnek akár az élésnek elmozdíthatatlan útmutatójában. Ezt elnevezték relativizmusnak: értéssel közeledni mindenhez, értéket látni mindenben, de semmiben sem föltétlen értéket! A 20. század vezérszellemé lassan visszaérlelődött oda, hogy kell lenni valaminek, amiért érdemes élni és halni, ami átfogja az egész embert és az egész létet, ami egyéni szeszélyen, ízlésen, ingatagságon túl megföljebbezhetetlenül le tudja fogni az embernek minden tettejét és reményét. Így a dogmatikum ismét becsülethez jutott, sőt csillaga lett mind a bolsevista forradalomnak, mind az imperiumos és nacionalista ellenforradalomnak. És ennek a forradalmi dogmatizmusnak minden keresztény értéket fölperzselő máglyatüzénél, az ellenforradalmi jelen-világiság fáklyafüstjénél egyszerre elénk áll, teljes fényében, időtálló jelentőségében, fölszabadító és éltető erejében – *a dogmaticum theologicum*.⁴

Mindez még jobban megvilágítja, miért tartja Schütz fontosnak, hogy ha érintőlegesen is, de saját dogmatikája kontextusába ágyazza az olyan modern jelenségeket, mint a bolsevizmus, a birodalmi gondolat vagy a nacionalizmus. Itt ugyan ezek egyikét sem nevezi „vallásnak” (sem a szó teljes, sem átvitt értelmében), de mégiscsak „dogmatikus” rendszerekről beszél, és azt is felvázolja, hogy mit ért dogmatikuson: a korábbi – liberális – relativizmus-sal szemben „az egész embert és az egész létet” átfogó, megfellebbezhetetlen abszolútumban való hit megnyilvánulásait, ami pedig gyanúsán közel áll a vallás hagyományos (sőt egyes mai) definícióihoz, különösen, ha ezekhez „az ember minden tettejét” magukban foglaló gyakorlatok kritériumát is hozzátesszük. Kétségtelen ugyanakkor, hogy az említett dogmatikus rendszereket – az ellenforradalom esetében konkrétan, de valószínűleg ugyanez áll a forradalmi ideológiákra is – „jelen-világinak” nevezi, szigorúan elkülönítve

4 Schütz 1923, 11.

őket a *dogmaticum theologicum* fogalmától, ami azonban csak annyit jelez, hogy az „igazán” teológiai valamilyen értelemben több, mint annak bármilyen világi párhuzama.⁵

Ezen a ponton persze több fogalom is egymásba csúszik: ha a dogmatikai már-már azonos a vallással, a vallási pedig részben azonos a teológiaival, akkor a fogalmak tisztázása érdekében egy még tágabb kontextust kell felvázolnunk, de ehhez előbb vissza kell térnünk Schütz eredeti passzusához és annak komplex kategóriarendszeréhez. Ebben, mint láttuk, négy fogalom szerepelt: az „analog vallás”, az „álvallás”, a „pótvallás” és a „negatív vallás”.

A világi vallások terminológiája

Első megközelítésben – vagy akár másodikban is, ha tekintetbe vesszük az imént idézett „jelen-világi” jelzőt⁶ – ezek mindegyike tekinthető lenne az úgynevezett „világi vallásnak”, vagyis egy átfogóbb kategória alesetének. A világi vallás kategóriája valóban létezett már Schütz idejében is: az olasz katolikus teológus, Luigi Sturzo 1918-ban beszélt először *religione laicáról*, amelyen elsősorban az állam mint legfelsőbb hatalom istenítését értette.⁷ Az angol nyelvben a *secular religion* kifejezés valószínűleg 1935-ben jelent meg, egy Guy Stanton Ford által szerkesztett tanulmánykötet, a *Dictatorship in the Modern World* előszavában, ahol a kortárs diktatúrák tömegeket lelkesítő ideológiáinak leírására szolgált.⁸ A következő években a kifejezés egyre népszerűbbé vált, számos szerző használta

5 Ha „teológián” a szó eredeti jelentésének megfelelően „istenről való beszédet” (*theo-logia*) értünk, akkor természetesen csak az olyan dogmatika lehet teologikus, amelyben explicit módon szerepel valamilyen istenség. A világi vagy politikai „teológiákkal” épp az a baj, hogy nem beszélnek istenről vagy istenekről, ám fogalmi struktúrájuk mégis kísértetiesen utánozza a „valódi” teológiák fogalmi struktúráját, ahogy azt Carl Schmitt már 1922-ben – tehát Schütz *Dogmatikájának* első kiadásával egy időben – megállapította. Épp ezért nehéz eldönteni, hogy valójában kicsodák. Vö. Schmitt 1992.

6 Eric Voegelin *Politikai vallások* című műve nagyon hasonló értelemben használta az „innerweltliche Religionen” kifejezést, de ez már 1938-ban történt, tehát a *Dogmatika* második kiadásának megjelenése után.

7 Sturzo 1951, 388.

8 Ford 1935, 6.

Adolf Kellertől Frederick Voigton át Raymond Aronig, s habár pontosan senki sem definiálta, általában azt a bizonytalan érzést közvetítette, amelyet a vallás-szerű, de mégsem igazán vallásinak tűnő jelenségek keltettek a kortársakban.⁹ Schütz tehát ebben az értelemben egy nagyon is aktuális trend követőjének mutatkozott, még ha magát a „világi vallás” kifejezést nem is használta szó szerint.

Amelyeket viszont használt, azoknak egy része vagy nem létezett saját korában, vagy nem egészen ugyanazt jelentette. Az „analog vallás” – bár természetesen sohasem zárható ki, hogy valaki valahol említett ilyesmit – semmiképpen sem volt bevett kifejezés, a téma legfontosabb szerzőinél nem fordul elő. A világi és a vallási jelenségek analógiája persze igen, akár Vilfredo Paretónál, akár Carl Schmittnél,¹⁰ de mindig átfogó értelemben, nem a szekularizált vallások vagy teológiaiak valamely konkrét alcsoportját jelölve.

Ami az „álvallást” illeti, ehhez legközelebb talán a *pseudo-réligion* áll, amely – többek közt – René Guénon 1921-es, a teozófiáról írott művének alcímében szerepelt.¹¹ A „pótvallás” leginkább a német *Ersatzreligion* fordításának tűnik, amely a *Religion in Geschichte und Gegenwart* című enciklopédiában már 1910-ben önálló szócikket kapott.¹² A „negatív vallás” pedig a felekezeti polémikiakban ennél is régebb óta volt használatos: katolikus szerzők például előszeretettel nevezték a protestantizmust a katolikus vallás pusztá tagadásának, olyasminek, aminek ezen a tagadáson kívül voltaképpen semmilyen önálló lényege nincsen.¹³

Az utóbbi három fogalom esetében tehát a *Dogmatika* létező mintákat látszik követni. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a szavak eredeti jelentését, nyilvánvalóvá válik, hogy Schütz terminológiája meglehetősen egyedi. Az „álvallás” ugyanis eredetileg olyasmit jelölt, ami vallásnak látszott ugyan, sőt adott esetben vallásnak is nevezte magát, de valójában nem volt az. Guénon is ilyen értelemben nevezte a teozófia misztikus tanítását (amely pedig nevében is hordozta az „isten” szót) „pszeudo-”, tehát nem valódi vallásnak; ha úgy tetszik, vallásutánczatnak. A „pótvallás” ennek eredetileg épp az ellentéte volt: olyan ideológia vagy eszme-

9 Gentile 2006, 2.

10 Pareto 1935, III: 1294; Schmitt 1992, 19.

11 Guénon 1921.

12 Rodenhausen 2020.

13 Csak egyetlen jellegzetes XIX. századi példát idézve: MacLachlan 1855.

rendszer, amely ugyan nem látszott vallásnak, önmagát sem hívta annak, ám közelebbről megvizsgálva nagyon is hasonlóknak bizonyult hozzá, és pontosan ebből adódott, hogy képes volt a vallás „pótlékaként” fellépni.¹⁴ A „negatív vallás” pedig, mint láttuk, a vallás – vagy helyesebben egy adott, „igaznak” tekintett vallás – tagadását, de ebből fakadóan egyben torz tükörképét jelentette.

Ehhez képest Schütz vázlatos meghatározása szerint az „álvallás” (szemben az analóg vallással, amely mégiscsak hordoz valamilyen transzcendens elemet, bár nehezen érthető, hogy a panteizmus mennyiben transzcendens és nem immanens) olyasmi, ami valamilyen törvényszerűséget, összefüggést vagy eszmét (haladás, állam, nemzet, faj) tesz Isten helyébe. A „pótvallás” ettől annyiban tér el, hogy kulturális programokat jelöl meg egyetemes eszközként és célként, ahol a „kultúra” szó szemmel láthatóan igen tágan értendő, hiszen a gazdaság és az életmód jelenségei is ide tartoznak. Végezetül a „negatív vallásról” ezen a ponton nehéz is eldönteni, hogy egyáltalán miért viseli a „vallás” nevet, hiszen egyetlen vallásra emlékeztető jegye a lelkes odaadás, miközben valójában ateizmust és vallástalanságot hirdet.

Az említett kategóriák jelentése tehát teljesen eltérő az irodalmi hagyományban és Schütz nevezékτανában. Ami az utóbbit illeti, az sem egészen világos, hogy az eszmék és kultúrjelenségek hogyan különülnek el egymástól és a negatív vallásoktól. Az „álvallás” feltételezhető példái ugyanis egyes progresszív vagy forradalmi ideológiák (lásd az „emberiség haladására” tett utalást), az állam kultusza (amelyre nemcsak Sturzo utalt korábban, hanem az olasz katolikus sajtónak és később pápai megnyilatkozásoknak is visszatérő tárgya lett¹⁵) és a nacionalizmus, illetve a rasszizmus (ez esetben nyilván elsősorban a náci fajelmélet). Szembeötlő ugyanakkor, hogy olyan progresszív ideológiák, mint

14 A német protestáns teológus, Paul Tillich később pontosan ugyanebben az értelemben állította szembe a pseudo- és a kvázi vallást: „Amit én kvázi vallásnak hívok, azt néha pseudovallásnak is nevezik, de ez legalább annyira pontatlan, mint amennyire igazságtalan. A 'pseudo' szándékos, de megtévesztő hasonlóságot jelez, míg a 'kvázi' nem szándékos, de közös pontokon alapuló hasonlóságra utal.” Tillich 1988, 293. (A „kvázit” egyébként valóban szokás az „Ersatz” szinonimájaként használni, lásd Rodenhausen fenti írását.)

15 A *statolatria* pápai elítélései közül elsősorban XI. Pius 1931-es *Non abbiamo bisogno* kezdetű enciklikájá emelendő ki. Gentile 2006, 95.

a szocializmus a „pótvallások” között is felbukkannak, és ugyanez áll a fajelméletre, vagyis a zsidókérdés megoldására is. S habár a bolsevizmus nyilván nem azonos a szocializmussal, azért eléggé progresszív, sőt forradalmi ideológia ahhoz, hogy „álvallás” legyen, és legalább annyira gazdasági program, hogy a „pótvallások” közé soroljuk; ehelyett azonban a „negatív vallás” példajaként – sőt egyetlen konkrét példajaként – tűnik fel.

A kategóriák példányai

A fogalomhasználat homályai persze leginkább úgy lennének eloszthatók, ha az említett kifejezésekre a könyv máshol is visszautalna, segítő a további tisztázást, ez azonban alig történik meg. Mindössze a bevezetés 2. paragrafusának (*A vallás valósága*) 3. pontja (*A vallás egyetemessége*) tér vissza egy gondolat erejéig a negatív vallás fogalmára. A vallás feltételezett egyetemességével szemben ugyanis felmerül az az ellenérv, hogy a történelemben (különösen az újkori történelemben) nagyon is ismerünk vallástalan csoportokat, sőt tömegeket:

A fölvilágosodás kora óta az ú. n. intelligencia körében mindig sokan voltak *istentagadók*; a *beszbozsnikban*, az orosz bolsevista istentagadók mozgalmában népmilliók kifejezetten is vallástalanok lettek. – *Felelet. α*) Az ateizmus is *vallás*, de *negatív előjellel*. T. i. hamis isteneket imád: vagy a tudományt, vagy általában a kultúrát, vagy az emberi nemet és annak haladását, vagy mint a bolsevisták a gazdasági jólétet és annak vélt megteremtőjét, a technikai kultúrát és szimbolumát, a gépet (*machinolatria*); ezeknek a hamis isteneknek olyan hittel, odaadással és áldozatossággal hódolnak, melynek már pszichológiai ereje elárulja vallási jellegét.¹⁶

A szöveg tehát – egy középkori *quaestio* megfelelő részéhez hasonlóan – a fő állítással ellentétes véleményekre válaszol.¹⁷ A válasz lényege az, hogy mindez

16 Schütz 1923, 40.

17 A skolasztikus értekezések megszokott felépítése – amelyet sok helyütt Schütz is követ –,

csak látszat: voltaképpen az ateizmus is vallás, csak éppen „negatív vallás”, tehát minden emberi gondolkodás alapvetően vallási jellegű. Ezek szerint vallástalanság a szó szoros értelmében nem is lehetséges, csupán a vallásosság különböző fokozatairól beszélhetünk: még a legalsó fokon is valami vallásszerűt találunk, bár kétségtelenül nehéz eldönteni, hogy ha a vallásinak igazából nincs ellenfogalma („világi” nem is létezik), akkor hogyan lehet egyáltalán egzakt jelentése.

De ennél is fontosabb (és problematikusabb), hogy az ateizmus mint negatív vallás példáulként most a tudomány, a kultúra, az emberiség, a haladás, a bolsevizmus, illetve ez utóbbival összekapcsolva az anyagi jólét és a technika kultuszai jelennek meg, miközben korábban a haladáshitet az álvallások közé soroltuk, a megváltás kulturális programjait pedig a pótvallások közé, és egyedül a bolsevizmust neveztek negatív vallásnak; most viszont olyan új jelöltek is megjelennek az utóbbi csoportban, mint a tudomány és a technika. Mintha itt már a „negatív vallás” válna összefoglaló kategóriává, hiszen úgy tűnik, hogy a sebtében felsorolt példákon túl bármely olyan nézetrendszer beleérthető, amely egyrészt ateistának hirdeti magát, másrészt kiderül róla, hogy mégsem az, hiszen ateizmus nem létezik. (Már persze akkor, ha feltesszük, hogy a „hamis istenek” említése nem pusztán metafora, hanem azt fejezi ki, hogy az ateista hite is valamilyen abszolútumra vonatkozik, vagy legalábbis olyan relatívumra, amelyet ő maga abszolútnak vél. Amit természetesen sohasem fog bevallani, de a „negatív” vallásról szóló diskurzus lényege épp az ilyen esetek leleplezése.)

Egy gondolat kísérlet erejéig el is játszhatunk a kérdéssel, hogy vajon van-e olyan az első szövegrészletben említett analóg, ál- és pótvallások között, amely ne lenne elhelyezhető a negatív vallásoknak ebben az igen tágan értelmezett csoport-

hogy a feltett kérdésre előbb látszólag helytálló, de a később kifejtendő állítással ellentétes válaszokat kapunk („úgy tűnik”, vagyis *videtur*), majd ezeket követi egy vagy több, az igaz állítást alátámasztó példa („ezzel szemben” vagyis *sed contra*), mielőtt megjelenne a tényleges válasz (*responsio* vagy *respondeo dicendum*), amely konkrétan kifejti az állítást és az amellett felhozható érveket, külön visszatérve az egyes ellenvetések cáfolatára (*ad primum*, *ad secundum* etc.). Középkorászok számára mindez nyilvánvaló, csupán azért érdemes utalni rá, mivel tapasztalatom szerint elképesztő félreértésekhez vezet, hogy a skolasztikus értekezések mai olvasói – beleértve egyes filozófusokat és teológusokat is – olykor nincsenek tisztában ezzel a struktúrával, és ezért konkrétan fordítva olvassák a hasonló szövegeket.

jában. A válasz az, hogy valószínűleg nincs: ha a vallást a személyes Istenben való hittal azonosítjuk, a panteizmust pedig a személyes Isten tagadásával (és Schütz szemmel láthatólag ezt teszi), akkor a panteizmus éppenséggel a negatív vallás első számú képviselője. Az, hogy maga Schütz korábban a vallás „analogonjának” nevezte, inkább csak terminológiai engedménynek tűnik, tekintve, hogy a panteizmus legalább használja az „isten” fogalmát, jóllehet minden más tekintetben a „valódi” vallás ellentéte. Ahogy korábban megjegyeztem, nem is világos, hogy az istent a világgal vagy a természettel azonosító panteizmus miként lehet egyszersmind transzcendens, vagyis világ- vagy természetfeletti.

Az analóg vallásra nincs is több példánk, az ál- és pótvallásokra annál több. A „világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését” „felső lénynek” tekintő nézetekről persze eleve nem volt világos, hogy mik is lennének, de a későbbiek fényében úgy tűnik, hogy a természettudományok átideologizálásáról, egyfajta ateista szcientizmusról van szó, tehát megint csak olyasmiről, ami nemcsak besorolható a negatív vallás kategóriájába, de a későbbiekben oda is kerül. A haladásba, a gazdasági fejlődésbe, a „kulturprogramok” és „kulturjelenségek” megváltó erejébe vetett hitről szintén látható, hogy szerepelnek a negatív vallások között is. De annak sem lenne semmi akadálya, hogy az állam, a nemzet vagy a faj kultuszát negatív vallásnak tekintsük, hiszen ezekről is elismeri a szerző, hogy egy másik „felsőbb lényt” helyettesítenek be az igazi Isten helyére, ami – ha jól értjük a „hamis istenekre” tett utalást – a negatív vallásoknak is definitív eleme. A vegetarizmus ugyan némileg kakukktojásnak tűnik a nagy formátumú tudományos, kulturális, gazdasági és politikai hitrendszerekhez képest, de semmi akadálya, hogy azokhoz hasonlóan negatív vallásnak tekintsük, amennyiben önmagát nem nevezi vallásnak, de – a negatív vallás másik meghatározó elemét idézve – „pszichológiai ereje”, az egyén egész életét átfogó volta „elárulja vallási jellegét”. A spiritizmusról nehezebb nyilatkozni, hiszen eleve „spirituális” mozgalom, tehát magasabb helyen is szerepelhetne a hierarchiában (sőt igazság szerint nagyobb joggal hívhatnánk természetfölötti hitnek, mint a panteizmust), de ugyanakkor szerepelhetne lejjebb is, amennyiben – a kereszténység mint igaz hit felől tekintve – ugyanolyan hamis isteneket imád ugyanakkora lelkesedéssel, mint az úgynevezett „negatív” vallások.

Egy hosszú konklúzió

Egy szó, mint száz, a Schütz Antal által használt kategóriarendszer első megfogalmazása szükségtelenül bonyolultnak tűnik, és ezt mintha ő maga is belátta volna később. Az első felosztás „analog”, „ál”, „pót” és „negatív” vallás fogalmai alig megkülönböztethetők, inkább csak egy és ugyanazon jelenség, a nem teljes értékű vallás különböző leírásainak tűnnek. Az, hogy hogyan nevezik magukat, használják-e az „isten”, „szellem” vagy „természetfeletti” szavakat, tudományos törvényt, kulturális programokat vagy politikai eszméket tekintenek-e végző instanciának, és nyíltan, vagy csak burkoltan fordulnak-e szembe az „igaz” vallással, természetesen vizsgálható és leírható, de a lényeg szempontjából másodlagos. Mint láttuk, átfedés is bőven tapasztalható az egyes kategóriák között, ezért is egyszerűsíthetők le végső soron a „negatív vallás” fogalmára.

Amely persze pontosan ugyanolyan okokból problematikus, mint a nemzetközi diskurzusban elterjedt „világi vallás”, „pszeudovallás”, „Ersatz-vallás”, „kvázi vallás”, „politikai teológia” vagy „politikai vallás”. A negatív vallás, mint láttuk, a vallás tagadásának vallása, azaz logikai ellentmondást tartalmaz, de ez az ellentmondás ugyanígy jelen van a többi, szélesebb körben használt kifejezésben is. A „világi” jelző például kifejezetten „nem vallásos” vallásra utal; a „pszeudo-” előtag pedig azt fejezi ki, hogy valami nem az, ami, tehát a pszeudovallás olyan vallás, amely nem vallás. Az „Ersatz-vallás” hasonlóképpen olyasmi, ami egyszerre vallás és a vallás pótléka, vagyis olyasmi, ami értelemszerűen nem azonos azzal, amit pótol. A „kvázi” pedig, ha lehet, még homályosabb abból a szempontból, hogy a prefixum „majdnem” vallásról beszél, miközben az utótag mégiscsak azt sugallja, hogy ez a majdnem vallás is vallás valamilyen „gyengített” értelemben. A politikai teológia és a politikai vallás esetében a helyzet annyival súlyosabb, hogy ott a „politikai” hol a „szekularizált” vagy „e világi” szinonimája (Schmitt-nél, illetve Voegelinnél), hol éppen ellenkezőleg – sőt a mai szóhasználatban egyre gyakrabban – egy valódi teológia vagy vallás politikai tanításainak megjelölése.¹⁸

18 A „politikai teológiától” mint szekularizált teológiától épp ezért jó lenne elkülöníteni a „teológiai politikát” mint teológiailag motivált politikát, ahogyan azzal Stanley Hauerwas

Az, hogy a hasonló kifejezések mindegyike paradox, természetesen felveti a gyanút, hogy nem véletlen kisiklásról, hanem mélyebb problémáról van szó. A probléma gyökere az, hogy a vallásnak egyszerűen nincs olyan definíciója, amelynek segítségével el lehetne választani a vallásit a nem vallásitól. A definíciós kérdés nem ennek az írásnak a tárgya,¹⁹ itt csupán egy lehetséges illuztrációt láttunk arra, hogy még a legnagyobb elmék is tehetetlenül forgolódnak a terminusok körül, ha olyasvalamivel találkoznak, ami egyfelől kísértetiesen emlékeztet az általában „vallásnak” nevezett valamire, másfelől – saját vallásuk felől szemlélve – mégsem tudják azt teljes szívvel vallásnak elfogadni. A jelen esetben valamilyen felsőbb erő vagy eszme tisztelete, az élet értelmének, a megváltásnak valamilyen koncepciója, a feltétlen hit, odaadás és áldozatkészség olyan jellemzők, amelyeket vagy elegendőnek tartunk a vallás definíciójához, és akkor a bolsevizmustól a vegetarianizmusig minden vallásnak (de nem világi vagy negatív vallásnak, hanem valódinak) fog minősülni; vagy mindezt nem tartjuk elegendőnek, de akkor meg kellene mondanunk, milyen döntő kritérium hiányzik ahhoz, hogy az adott jelenséget vallásnak tekintsük.

Ehhez természetesen rendelkezünk kellene a világi vallások valamilyen elméletével, de ilyen elmélet a mai napig sem létezik. Schütz Antal szövegének legnagyobb hozadéka az lenne, ha inspirálná egy ilyen elmélet megalkotását. Erre annál is inkább alkalmas lenne, mivel – mint láttuk – szorosan, de egyben kritikusan kapcsolódik a nemzetközi diskurzus egyik fontos és azóta is divatos, de konceptuálisan kevésbé megalapozott irányzatához. Fogalmilag ugyan Schütz elméleti vázlata is pontatlan, de az az elgondolás, hogy a hagyományosan *nem* vallásinak nevezett eszmék és gyakorlatok esetleg a „világi vallás” kategóriáján belül is tovább osztályozhatók, vagy adott esetben akár fokozatokba is sorolhatók, mindenképp továbbgondolásra érdemes. Különösen aktuálisnak tűnik továbbá az a felvetése, hogy a világnézeti semlegesség vagy a relativizmus még a nyugati világban sem lehet – és nem is lett – politikai értelemben tartós jelenség: az átfogó (sőt „dogmatikus”) hitrendszerek iránti igény időről idő-

próbálkozott, de úgy tűnik, erre kevés az esély. Lásd Hauerwas 1995; Rasmusson 1995. A „politikai vallás” eredeti, nem szekuláris fogalmáról lásd Seitschek 2007.

19 Erről magam is többször írtam korábban, lásd Nyirkos 2020; 2021a; 2021b.

re újra megjelenik, a legkülönbözőbb formákban. Ezekkel kapcsolatban tűnik helyes iránynak az is, hogy nemcsak szigorú értelemben vett „politikai” ideológiákat, hanem kulturális jelenségeket és társadalmi mozgalmakat is felvesz az elemzésbe, még ha csupán elszórt utalások formájában is.²⁰

Legfőbb tanulsága ugyanakkor inkább negatív, amennyiben a „vallás” összes modern definíciójával kapcsolatban alapvető kétségeket ébreszt. Ezeknek a kétségeknek szintén számos megfogalmazása létezik a mai vallástudományban,²¹ de talán újdonságnak számít, ha a kérdést a világi vallások fogalmi problémái felől közelítjük meg. Hogy aztán a világi vallások jövőben megalkotandó elmélete inkább egy új, megalapozottabb vallásdefinícióhoz fog-e vezetni, vagy végképp aláássa a „vallás” mint analitikus fogalom hitelét, az ma még eldönthetetlen. De ez a kérdés már végképp túlmutat a jelen vizsgálódás keretein.

20 Erre ma már több próbálkozás van, mint Schütz idejében, lásd pl. Vitz 1995; Nygaard 2019; Linzey 2019; Burton 2020.

21 Az ilyen „eliminativista” megközelítésekre nézve lásd Smith 1962; Asad 1993; Fitzgerald 2000; Matsuzawa 2005; Cavanaugh 2009; Nongbri 2013.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aron 2002.** Aron, Raymond: *The Future of Secular Religions*. In *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century*. Transl. by Barbara Bray. Basic Books, New York, 2002. 177–201.
- Asad 1993.** Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993. <https://doi.org/10.1353/book.16014>
- Burton 2020.** Burton, Tara Isabella: *Strange Rites: New Religions for a Godless World*. Public Affairs, New York, 2020.
- Cavanaugh 2009.** Cavanaugh, William T.: *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press, Oxford, 2009. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195385045.001.0001>
- Fitzgerald 2000.** Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, Oxford, 2000. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195120721.001.0001>
- Ford 1935.** Ford, Guy Stanton (ed.): *Dictatorship in the Modern World*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1935.
- Gentile 2006.** Gentile, Emilio: *Politics as Religion*. Transl. by George Staunton. Princeton University Press, Princeton, 2006. <https://doi.org/10.1515/9781400827213>
- Guénon 1921.** Guénon, René: *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-réligion*. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921.
- Hauerwas 1995.** Hauerwas, Stanley: *In Good Company: The Church as Polis*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7fv0>
- Keller 1936.** Keller, Adolf: *Church and State on the European Continent: The Social Service Lecture, 1936*. The Epworth Press, London, 1936.
- Linzey 2019.** Linzey, Andrew – Linzey, Clair: Introduction: Vegetarianism as Ethical Protest. In Linzey, Andrew – Linzey Clair (eds.): *Ethical Vegetarianism and Veganism*. Routledge, London, 2019. 1–16. <https://doi.org/10.4324/9780429490743-1>
- MacLachlan, 1855.** MacLachlan, Paul: *The True Religion, What It Is: Or a Protestant's Objections to Catholicity Fully and Fairly Answered*. Marsh and Beattie, Edinburg, 1855.

- Matsuzawa 2005.** Matsuzawa, Tomoko: *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922621.001.0001>
- Nongbri 2013.** Nongbri, Brent: *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University Press, New Haven, 2013. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300154160.001.0001>
- Nygaard 2019.** Nygaard, Mathias Ephraim: Selfies as Secular Religion: Transcending the Self. *Journal of Religion and Society*, (2019), 21. 1–21.
- Nyirkos 2020.** Nyirkos Tamás: A vallás fogalma. *BUKSZ*, (2020), 1. 23–28.
- Nyirkos 2021a.** Nyirkos, Tamás: The Proliferation of Secular Religions: Theoretical and Practical Aspects. *Pro Publico Bono*, (2021), 2. 67–84. <https://doi.org/10.32575/ppb.2021.2.4>
- Nyirkos 2021b.** Nyirkos Tamás: Secular Religions and the Religious/Secular Divide. *Christianity–World–Politics*, (2021), 25. 148–159. <https://doi.org/10.21697/CSP.2021.25.1.09>
- Pareto 1935.** Pareto, Vilfredo: *Mind and Society*. Transl. by Andrew Bongiorno – Arthur Livingston). Harcourt, Brace and Company, New York, 1935.
- Rasmusson 1995.** Rasmusson, Arne: *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.
- Rodenhausen 2020.** Rodenhausen, Linda: Ersatz-/Quasi-Religion: zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekatgorie. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, (2020), 15. 1–20. <https://doi.org/10.4000/zjr.1303>
- Schmitt 1992.** Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJK, Budapest, 1992.
- Schütz 1923.** Schütz Antal: *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere*. Szent István Társulat, Budapest, 1923.
- Schütz 1937.** Schütz Antal: *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere* (második, bővített kiadás). Szent István Társulat, Budapest, 1937.
- Seitschek 2007.** Seitschek, Hans Otto: Early Uses of the Concept ‘Political Religion’: Campanella, Clasen and Wieland. In Hans Maier (ed.): *Totalitarianism and Political Religions* (Vol. 3). Routledge, London, 2007. 103–113.

- Smith 1962.** Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion*. Macmillan, New York, 1962.
- Sturzo 1951.** Sturzo, Luigi: Stato moderno e libertà. In *I discorsi politici*. Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1951. 388–390.
- Tillich 1988.** Tillich, Paul: Christianity and the Encounter of the World Religions. In *Main Works [Hauptwerke]*, Vol 5. Walter de Gruyter, Berlin, 1988. 291–326.
- Vitz 1995.** Vitz, Paul C.: *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- Voegelin 2000.** Voegelin, Eric: Political Religions. In *The Collected Work of Eric Voegelin*. Volume 5: *Modernity without Restraint*. Transl. by Virginia Ann Schildhauer. University of Missouri Press, Columbia, 2000. 19–73.
- Voigt 1938.** Voigt, Frederik A.: *Unto Caesar*. G. P. Putnam's Sons, New York, 1938.