

*Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális
terrorizmus felemelkedése a 21. században*

*Vallás és erőszak:
elméleti koncepciók és a globális
terrorizmus felemelkedése a 21.
században*

Szerkesztette

Szilágyi Tamás

Szeged

2019

©A szerzők

ISBN 978-963-306-695-9

Kiadja a Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Tanszéke



Tartalom

Kirekesztés: avagy az erőszak vallási legitimációja 6

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

A vallás és erőszak csoportközi vonatkozásai 24

SZILÁRDI RÉKA

Jim Jones és a társadalmi tőke negatív aspektusai az új vallási mozgalmakban 45

NAGY GÁBOR DÁNIEL

A törésvonal-konfliktusoktól a globális lázadásig: a vallási erőszak anatómiája 66

SZILÁGYI TAMÁS

Hatalom, erőszak és megváltás Walter Wink teológiájában: René Girard recepciója 81

CSEPREGI ANDRÁS

Méreg és orvosság, avagy kutyaharapás szőrivel - Vallás és erőszak kapcsolatáról, René Girard mimetikus elméletének tükrében 94

CSERHÁTI SÁNDOR

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

„Az a véres Isten nincszen”

Babits Mihály

Erőszak a (nem csak) kereszténység számláján

Az utóbbi évtizedben különösen az új ateizmus képviselői hangsúlyozzák a kereszténység és az erőszak elválaszthatatlan kapcsolatát. Richard Dawkins gyakorta ismételt fordulata szerint a kereszténység minden kor legvéresebb vallása. A kereszténység és az erőszak szíami ikrek, szól az érv, ha tehát az ateizmus növekszik, akkor az erőszak is csökken a világban. A kereszténység történetében elsősorban a keresztes hadjáratokra és az inkvizícióra szokás hivatkozni, mint az erőszak szervezett és intézményesített formájára, amelynek gyökerében a kereszténység vallási eszméi állnak. Karlheinz Deschner 1986 és 2013 között 10 kötetet jelentetett meg a kereszténység bünténytörténete címmel, amelyben a vallási alapú erőszaknak sok ezer formáját és esetét dolgozta fel. A vallás és az erőszak kortárs kapcsolatához adódik a Közel-Kelet zsidó-palesztin konfliktusa, amely nem kevés áldozatot követel, s amelynek legitimációjához vallási forrásokra is hivatkoznak a szemben álló felek. Nem különben a balkáni háborúk esetében, továbbá terrorcselekmények alkalmával a vallási fanatizmus képviselői – nem csak az iszlámban. Lehet ugyan az erőszak és a kereszténység kapcsolatára koncentrálni,

¹ A publikációt az Európai Unió és a Magyar Állam támogatta, az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 sz. projekt keretében

amint az Európában és Észak-Amerikában szokás, s nem ritkán kapcsolódik a francia forradalmat követően hullámokban jelen lévő antikatolikus irányzatokhoz, melynek egyik legismertebb könyve és filmje a Da-Vinci kód, ám vallástudományi megközelítésben helyesebb a vallás és az erőszak kapcsolatát elemezni.

Erőszakdefiníció

„Und bist du nicht willig, so brauche ich Gewalt” – írja Goethe az Erlkönig c. közismert versében. Vas István szép fordításában: „Szeretlek, a szépséged ingerel; // eljössz, vagy erővel viszlek el.” Az erőszak fogalmát sokféleképpen határozzák meg a kézikönyvek. Az alábbi fejtegetések érdekében egy tágas meghatározást veszek alapul: az erőszak akaratátvitel szabad beleegyezés hiányában. Kerülendő a végeláthatatlan definíciós vitákat, nem foglalkozom az erőszak és az agresszió megkülönböztetésével, sem azokkal a mélyreható filozófiai felvetésekkel, melyek az akarat és a szabadság problematikájáról szofisztikált gondolatmenetek ezreivel ajándékozták meg a gondolkodás történetét. Az említett minimál-definíció előnyét abban látom, hogy tágasabb a személyközi erőszak problematikánál, és alkalmas az intézmények által gyakorolt erőszak tárgyalására is.² E meghatározás továbbá nyitva hagyja a kérdést az erőszak alkalmazásának eszközeire vonatkozóan is, vagyis nem különböztet a pszichikai és fizikai erőszak között. Nem foglalkozik ezen túlmenően az erőszak alkalmazásának jogi vonatkozásaival sem, vagyis nem különböztet a jogos (önvédelem) és jogtalan (kiskorúak kényszermunkája) között. Végül pedig, ami az erőszak tárgyalása kapcsán

² Galtung (1969) különböztette meg először a közvetlen erőszakot a strukturális erőszaktól.

gyakorta központi jelentőséget kap, ez a meghatározás zárójelbe teszi az erőszak alkalmazásának erkölcsi vonatkozásait is.

Minden inklúzó egyben exklúzió is – ez a kombinatorikából ismert állítás a társadalomelméletben is jelentős, s szorosan kapcsolódik a vallás és erőszak összefüggésének tárgyalásához. A vallás Durkheim felfogásában maga a társadalom, abban az értelemben, hogy az egyének a tömegtevékenység révén „mi” élményhez jutnak, amit fogalmi szinten társadalomként határoznak meg. Ez az élményre alapuló és az élményt fogalmi szinten megragadó folyamat a vallás, amelynek következtében a társadalom tagjai ehhez viszonyulva képeznek egy közösséget, erre hivatkozva szabályozzák magatartásukat, ebben a közegben teremtik és alkalmazzák identitásukat. A közösség önállítását és önvédelmét egyaránt a vallási dimenzióba helyezi Durkheim felfogása, amelyből szükségképpen következik, hogy a közösséget veszélyeztető fenyegetések elhárítása lényegében nem más, mint a társadalomnak, mint olyannak a másik oldala. A kirekesztés önmagában még nem erőszak. Erőszak jellege általában akkor mutatkozik meg, ha a központi hatalom centralizált, nem demokratikus, és nagymértékben épül a saját közösséghez való tartozásra, legyen szó akár faji, etnikai, vallási vagy más kulturális dimenzióról. (Enc Rel 9596)

Típusok

Vallási erőszak

Az első típust vallási erőszaknak nevezem, amelyben valamely vallási meggyőződés jelenti az erőszak forrását, motivációját. Az erőszakos cselekmény legitimálása megelőzheti a cselekményt vagy akár lehet utólagos is. A

legitimáció vallási formájában a vallási mivolt akkor nyilvánul meg, ha az erőszakos cselekmény indoklásában kifejezetten vagy legalább implicit módon hivatkozás történik a „szentre”. A vallási rítusok nem csak közvetlenül kapcsolódhatnak erőszakos cselekményhez, pl. boszorkányégetés, hanem lehetnek közvetett kísérői is, pl. Mózes imádkozása az amalekitákkal ellen vívott küzdelem idején. (Kiv 17,8-16) Az erőszakos cselekmény lehet reális és virtuális is. Az előbbi példák a reális időben zajló erőszakot említették, míg azonban a vallási apokaliptika gazdag a virtuális erőszakcselekményekben, ahol maga az istenség vagy annak felhatalmazott megbízottja hajtja végre az erőszakot.

Nagy kérdés, hogy vajon az erőszak a vallás szerves részét képezi-e avagy csak kapcsolódik hozzá. A kérdést azért nehéz eldönteni, mert a vallás és erőszak mindig beágyazott az adott kultúrába, társadalmi konfliktusba, ekképpen pedig számos más hatóerővel közösen működik. Több vallásban létezik kifejezetten erőszak-istenség, hadisten, mint Görögországban Arész (Rómában Mars), Erra a babilóniai pestisisten vagy Huitzilopochtli az Azték Birodalomban. (Enc Rel 9597) Ezek a mitológiai alakok a vallás világegyetemesítő funkciójának alkotóelemei, ami önmagában még nem jelent megvalósult erőszakot. Nem is beszélve arról, hogy több vallásban mitologikus figurák és szereplők léteznek, amelyek a jelenlegi világrendben a bajok elhárítását végzik, más szóval az erőszak megvalósulását korlátozzák.

Vallásra hivatkozó erőszak

Erőszakos cselekmény motiválható és igazolható vallásra való hivatkozással, miközben nem maga a vallási ágens hajtja végre. Ide tartozik az inkvizíció közismert esete, amelyben a társadalom belső ellenségeit a vallási közösség által működtetett intézmény azonosította, ám az ítéletvégrehajtást az állami hatóságok végezték. Hasonlóan az országok vallásokkal és egyházakkal kapcsolatos törvényhozása és ennek végrehajtása állami illetve civil cselekmény, hivatkozással a vallásra. Kiemelt példája a vallásra hivatkozó erőszaknak a terrorcselekmények vallási igazolása.

Erőszak, mint vallási alkotóelem

A vallási rítusok, narratívák és képek a vallás nélkülözhetetlen, inherens alkotóelemei. Ezeken keresztül a vallási gondolkodás, érzület és intézmény éles határokat húz az elfogadható és elfogadhatatlan között, amely a kirekesztés révén megalapozza az elfogadhatatlannal szembeni erőszakos fellépést.

Restabilizáció az erőszak elszenvedése után

A vallás és az erőszak kapcsolatához hozzátartozik azonban a vallás erőszakot csökkentő, illetve az erőszak következményeit kezelő terület is. Számos vallás tanításában és gyakorlatában jelen van a béke eszméje és gyakorlata. A különböző vallások kiemelten tisztelt képviselői között számosan éppen a béke hírnökei és megvalósítói Assisi Szent Ferentstől Mahatma Gandhiig. Az elszenvedett erőszak, amely a társadalmat barátra és

ellenségre osztja, éppen vallási források és eljárások révén újra rendeződhet és megnövelheti belső kohézióját, amely révén a barát és az ellenség közötti határt máshol húzzák meg.

Kulturális erőszak

Johann Galtung, akit a béketanulmányok alapítójaként tartanak számon, az erőszak három típusát különböztette meg. Az első a közvetlen erőszak, a második a strukturális, a harmadik a kulturális. Az első típus az erőszak hagyományos vagy szokványos felfogását jelenti, amennyiben kényszerítésről és fizikai agresszióról van szó, akár perszonális, akár szociális szinten. Ide tartozhat például a családban elkövetett erőszakcselekmények köre vagy a tengeri kalóztámadás. A strukturális erőszak, amely a közvetlen erőszak egyik alfaja, a társadalmi struktúrák lényegéből fakadó kényszerítés, amely anélkül, hogy az áldozatok beleegyezésüket adták volna vagy a saját érdekükben állna, valamire rá vannak kényszerítve. Ilyen a kapitalista termelési módban a munkások kizsákmányolása vagy adott államban az idegenekkel szembeni kirekesztő magatartás. Végül a kulturális erőszak, amely szintén strukturális, de nem valamely társadalmi intézmény inherens dimenziója, hanem az adott közösség társadalmi, kulturális hagyományából fakadó, s azt építő, megvédő erőszak az azt fenyegetőkkel szemben. S minthogy a legtöbb társadalom kulturális hagyományát a vallási szokások, képzetek, értelmezések stb. nem kis mértékben befolyásolták, a vallás és az erőszak szerves összetartozását a kulturális erőszak fogalmának segítségével ragadhatjuk meg. (Galtung 1969)

Rítus és hatalom

Catherine Bellt sok tekintetben a rítuselmélet megújítójának tekintik. *Ritual Theory and Ritual Practice* c. művében nem arra törekedett, hogy a rítusokat leírja és nem is arra, hogy új rítuselméletet dolgozzon ki, hanem arra, hogy a rítusokkal kapcsolatos elméleteket rendszerezze és értékelje. Könyvének 6. fejezetében a rituális hatalomról értekezik. A kirekesztés és erőszak témájához Bell rítuselmélettel és rituális cselekménnyel kapcsolatos belátásai szervesen kapcsolódnak. A kirekesztésnek egy bizonyos dimenziójának értelmezését teszik lehetővé. Arra találhatunk választ a rítuselmélettel – természetesen nem csupán Bellével, hanem másokéval is, akikre Bell gyakorta hivatkozik (Gluckmann és Turner, Durkheim, Foucault és még sokan mások) –, hogy milyen eszközökkel érhető el egy adott társadalomban, közösségben vagy csoportban a résztvevők ösztönszerű egyetértése abban, hogy a társadalmat támadó illetve veszélyeztető elemeket ki kell rekeszteni, akár likvidálás útján. Másrészt a rítuselmélet arra is képes rámutatni, hogy a társadalomban a rituális gyakorlatok mentén hogyan halmozódhat fel ellenállás, hogyan tehet szert hatalomra a résztvevők némelyike vagy alcsoportja, amely azután a status quot megkérdőjelezi, adott esetben fel is boríthatja. Végül a rituális gyakorlat elemzése arra is rávilágít, hogyan zajlik a társadalmi hegemonia vallási igazolása.

Bell hangsúlytevése szerint a ritualizáció kialakítja és interiorizálhatóvá teszi a társadalmi normákat, s ezeket begyakoroltatja a társadalom tagjaival, illetve ezek magatartását, sőt gondolkodását ellenőrzi, s ezek számára nem csak útvonalakat jelöl ki, hanem a helyes

és helytelen közötti, illetve a mi és az ők közötti határokat is kijelöli. A ritualizációnak kettős funkciója van, egyrészt stabilizál, másrészt képes kikezdeni a rendszert. Egyrészt a hatalmon lévők hegemoniáját erősíti, másrészt az alattvalókat felhatalmazhatja az ellenállásra. Egyrészt képes a társadalmi értékrend elmélyítésére, másrészt képes alternatív felfogásokat és cselekményeket támogatni.

A ritualizáció egyik legfontosabb funkciója a *rituális kontroll*. (171-176) Durkheim ennek a kontrollnak négy területéről beszélt: a társadalmi szolidaritásról, a konfliktuskezelésről, az elnyomásról és a (szimbolikus) valóság meghatározósáról. Az elméletére alapozó, azt tovább fejlesztő illetve bíráló szerzők közül Lukes a társadalmi szolidaritás kialakításának vélemezésével szemben inkább azt húzza alá, hogy a kollektív pezsgés, amely mi tudatot generál Durkheimnél, végső soron nem szolidaritást alakít ki, hanem a legerősebb csoport dominanciáját teszi lehetővé és erősíti meg. A konfliktuskezeléssel kapcsolatban Gluckmann és Turner egyetért abban, hogy a rítusok dramatizálják a társadalom konfliktusait, drámává alakítják, s ezzel utat nyitnak a feszültségek kanalizálásra és ennek révén – amint kifejezetten Turner húzza alá – egy újfajta élményközösség, a *communitas* kialakítására. A rituális kontrollnak a kirekesztéshez és a vallási alapon legitimált erőszakhoz a harmadik durkheimi területe áll legközelebb. A dominancia a társadalom saját maga felé irányuló erőszakos indulatait elnyomja, a benne tomboló természetes ösztönöket illegitimmé teszi és számukra interiorizálható korlátokat állít fel. (Geertz, Douglas, Lukes) Voltaképpen ez a kultúra maga. Ugyanakkor ennek a dominanciának fenntartása érdekében, s ebből

szervesen fakadóan a befelé korlátozott dominancia a kifelé korlátlan dominanciával jár együtt. A rituális kontroll megerősíti a belső dominanciát és egyben felhatalmaz a külső erőszakra. Végül a rítusok képesek az iménti módokon kialakított társadalmi rendet szimbolikusan modellezni, amellyel a társadalom vagy a csoport tagjai számára az ehhez a rendhez való közvetlen hozzáférést és csatlakozást teszik lehetővé. A rituális kontroll ugyanis nem agymosás és nem is kényszerítés. A társadalom tagjai az értékeket, szabályokat és közösséget magukévá teszik, s a rítus olyan reflexeket épít ki bennük, ami miatt a közösséghez és a közös értékekhez való ragaszkodásuk illetve a szabálykövetésük önkéntessé válik, s számukra nem a fennálló hatalomnak való szolgálai engedelmességgel azonos.

A rituális kontrollal szorosan összefügg a *hatalom legitimációja*, amit a ritualizáció dinamikájának elemzése révén mélyebben megérthetünk. (192-196) Szemben azzal a vélekedéssel, miszerint a rítusok pusztán a hatalom köntösei, álcázói, találóbbnak tűnik számos kortárs szerző abbéli álláspontja, hogy magát a rítust kell hatalomnak tekinteni. A szimbólumok és rítusok önmagukban hatékonyak, hatalommal ruháznak fel és nem másodlagosak, a hatalomnak pusztán csak kifejeződései, avagy csak ideológiai eszközök az agymosáshoz a fölösleges és veszélyeket rejtő fezsültségek kezelésére és a csoportlelkiesedés fenntartására. (194) A rituális eszközökkel végzett legitimáció nem azonos a realitás szimbolikusba történő áthelyezésével, hanem a rítus egyik leglényegesebb képessége. Geertz, Cannadine és Bloch kifejtik, hogy mi a legitimációs rítusok három legfontosabb hatása. Az első a hagyományos szimbólumok új tartalommal való

feltöltése, új módon történő csoportosítása és prezentálása, amely egyszerre képes demonstrálni a folytonosságot és a korábbi viszonyoktól való elhatárolódást, függetlenséget. Paradox módon a kontinuitás reprezentálása általi diszkontinuitásról van itt szó. A második a feszültségek generálása, amelyek a csoport tagjait a hegemonia képviselői által kívánt irányba moztatják anélkül, hogy az új tanokat vagy értékeket erőszakosan kellene indoktrinálni. Végül a harmadik jellegzetes kapacitása a rítusoknak az, nem kapcsolódnak a politikához, nem valamilyen viszonyban vannak a politikával, hanem maguk a politika szerves részei. „A rituálé nem a hatalom álarca, hanem maga a hatalom egyik típusa.” (Cannadine, cit Bell 195)

A ritualizáció révén elérhető, hogy létrejöjjenek bizonyos hatalmi viszonyok adott társadalmi csoportban vagy szervezetekben. A hatalom kényszerítés, tekintély, befolyás és erő. Foucault bizonyos értelemben dekonstruálta a hatalommal kapcsolatos abbéli felfogást, mintha az bármilyen megnyilatkozásában hordozna valami közös folytonosságot vagy állandót. Ezzel szemben azt állította, hogy a hatalom esetleges, lokális, nem pontos, relációs és szervezeti. Ő nem valamiféle dolognak, tárgynak tekintette a hatalmat, úgy is mondhatnánk, önálló társadalmi entitásnak, hanem technológiának, diszkurzív cselekménynek, ami átfogja, behálózza a mindennapi életet. (199) „A hatalom alkotja az individuumot és az egyén a hatalom alkotásának a gyökere.” (203 – A Tudás és hatalom c. műből a 98. oldal)

A hatalmi viszonyok kialakításának ösztönössé tételénél a ritualizáció két alapvető dimenzióval rendelkezik.

Exkluzív igazságfogalom

Amikor a jelenkori nyugati világot sokan azzal vádolják, hogy elveszítette a hagyományos értékeket és eszméket, akkor eközben azt is érdemes megfontolni, hogy vajon nem az „igazságok elvesztése” alapozta meg az újkori társadalom civilizálását. (Ehalt Assmann előszó)

Jan Assmann egyik előadásában arra a kérdésre keresi a választ, hogy a monoteizmusra jellemző exkluzív igazságfogalom és az erőszak nyelve között milyen összefüggés állítható. „Kérdésem tehát az, milyen szerepet játszik azokban a szövegekben az erőszak témája, amelyek a bibliai monoteizmus keletkezéséről beszélnek, és erre emlékeztetnek.” Témájáról értekezve onnan indít, hogy a kultúra képes ugrásokra, szemben a természettel, amelyben nincsenek ugrások – korszakos fordulatok. Egy ilyen paradigmaticus fordulatot jelentett a zsidóság „visszatérése” a babiloni fogságból. Ez a történelmi váltás a zsidóság, a zsidó vallás és állam új megalapításának feladatát rőtta az akkori kor népi vezetőire és prófétáira. Az egyik iránytól való elfordulás és egy másik irányba való odafordulás – amit a bibliai szövegben a „megtérés” szava fejez ki, ami a katonai nyelvben hátra arcot jelent – vallási-szellemi és törvényi megalapozásához e fordulat radikalitását és teljességét kifejező nyelvre és metaforákra volt szükség. Ez az a történelmi háttér és társadalmi-vallási szükséglet, amely megalapozza, vagy legalábbis segít megérteni, hogy miért használ a zsidó Szentírás olyan rettenetes erőszak-elbeszéléseket. „Lehetséges ugyan, hogy a nagy kulturális változások és fordulatok hosszú észrevétlen előkészületek következményeiként zajlottak, ám

érzékelésük, beállításuk és a rájuk való emlékezés ugrásként fogja fel őket.” (Assmann)

A szövegek gondos elemzése révén arra a megállapításra jut, miszerint az erőszak nyelvének gyökerében erős a zsidó monoteista istenképben található féltékenységi illetve irigység motívum. Ennek az istenfelfogásnak felel meg az emberi féltékenység és az istenség iránti feltétlen buzgóság központi motívuma, ami az erőszak kiindulópontja és elsődleges vallási legitimációja. Az exkluzív, kizárólagos monoteizmus újdonsága az, hogy nem szorítkozik a kultuszra vagy csupán az általános világfelfogásra, hanem szabályozza az egész életvezetést, az ünnepeket és a hétköznapiakat, a legkisebb részletekig menően.

A zsidó vallás és nemzet újraalapozásának kulcsfontosságú szövegeiben Assmann az istenkép exkluzivitása és a fordulat radikalitása közötti alapvető kapcsolatot fedezi fel, amely megindokolja az erőszakkal telített elbeszéléseket. Ezek társadalmi és vallási szerepe nyilvánvaló és egyben döntő is. Az új társadalom, az új rendszer megalapozására szolgálnak, az új melletti elkötelezettség egyértelműségét és a visszaeséstől való elrettentést fogalmazzák meg. Assmann tehát nem arra keresi a választ, hogy a történettudomány és annak segédtudományai milyen megalapozott és hiteles adatokat tudnak gyűjteni a babiloni fogságot követő zsidó erőszakcselekményekről, melyek a bibliai szövegek tanúsága szerint elsősorban a saját közösség nem eléggé lojális tagjai és csoportjai ellen irányultak és kevésbé a környező népekkel szemben vívott küzdelmeket beszélnek el. Kérdése arra vonatkozik, hogy az erőszak nyelvi

motívumát milyen társadalmi és vallási kihívások indokolják.

A zsidó bibliai szövegekben talált összefüggés a monoteista istenkép exkluzivitása és az erőszak szemantikája között más monoteizmusok illetve más központi igazságra épített világnézetek területére is érvényes.³ Minden társadalmi, kulturális és személyes radikalitás mögött felfedezhető a saját igazságba vetett hit illetve meggyőződés exkluzivitása és radikalitása, amely részben lehetővé teszi a mélyreható fordulatokat, részben megengedi vagy megindokolja a hozzá kapcsolódó erőszakos cselekmények bármely fajtáját. Assmann felteszi a kérdést, hogy vajon a globalizáció és a digitalizáció történelmi fordulata, amelynek ma tanúi és érintettjei vagyunk nem hasonlítható-e össze az ókori radikális monoteizmus kiépülésének radikális fordulatával. Vajon az emberiség nem ugyanúgy egy új korszak küszöbén áll-e, mint annak idején a fogság utáni zsidóság, s ez új korszak nem indokolja-e, hogy számot vessünk az akkori fordulat vallási szemantikájával és ennek következményeivel. Úgy tűnik, írja, hogy az exkluzív monoteizmus szemantikai bombája ma a fundamentalista mozgalmak kezében van. Az ezekétől eltérő világ-felfogásnak és magatartási normáknak ma le kell mondania az exkluzív igazságfogalomról, ami

³ Egyetemes érvényűnek tekinthető az, amit Georg Baudler úgy fogalmaz, hogy a bestia isten megteremti a bestia embert.
http://www.szepl.hu/irodalom/kedvenc/kc_041.html – letöltés 2013. 11.12.

feltétele annak, hogy lemondhasson az erőszak nyelvéről és az erőszak praxisáról.⁴

Vallás – kirekesztés – erőszak

Az erőszak megvalósulásának, illetve folyamatának logikáját elemezve azt láthatjuk, hogy az erőszakos cselekmény feltétele a kirekesztés, a kirekesztés feltétele pedig olyan identitás vagy állítás, amely nem a másikkal való szembenállás, hanem a másik kirekesztése révén képes megfogalmazódni. Ha jelen kultúránkban az erőszakos cselekmények csökkentése érték, akkor ennek elérése érdekében egészen az identitás problematikájáig kell visszanyúlni. Az erőszak ugyanis következmény, amint a fentebb ismertetett két féle tipológia egyaránt mutatta. Bár kétségtelen, hogy erőszakos cselekmény létrejöhet személyes vagy közösségi önvédelemből is, ám ezt a mozzanatot az erőszak erőszakos következményének tekinthetjük, s nem egyik altípusának. A strukturális vagy a kulturális erőszak típusai ugyan hozzájárulhatnak az erőszak kiváltó okainak árnyaltabb megértéséhez, végső soron azonban csak azt mutatják be, milyen feltételek kedveznek vagy nem kedveznek annak, hogy valamely identitás megvalósításában erőszakos kirekesztéshez kelljen folyamodni.

⁴ A monoteista istenkép fejlődését tárgyalja Newiadomski, aki – egyfajta teológiai prekonceptió alapján, miszerint a zsidóság és a kereszténység közötti fejlődési fokozatkülönbség állapítható meg – tanulmányában kimutatja, hogy az istenképben a szelidség motívuma kidolgozottabb Jézus korában, illetve Jézusnál. (Vigilia 2007/6) Hasonló felvetésekkel foglalkozik Reinhard Schulze, Religion Wahrheit und Gewalt c. előadásában. (<http://www.perlentaucher.de/essay/religion-wahrheit-und-gewalt.html> – megtekintés 2014. 02. 07.)

A kirekesztés alternatívája nem a berekesztés, az exklúciónak nem az inklúzió, mert az egyén és a közösség egyaránt a másikkal való szembenállásnak képes csak saját identitását megfogalmazni és e megfogalmazás folyamatát fenntartani. A kirekesztés valódi alternatívája az agónia, a másik másságának elszenvedése. Ebben a hozzáállásban megmarad a radikális különbözőség, ami az identitás alakítás és fenntartás feltétele, ugyanakkor nincs benne a kirekesztés, amely adott esetben erőszakhoz vezet. Chantal Mouffe ezt a különbséget az antagonisztikus és agonikus alapállás fogalmaival írta le.⁵

Az ellenfél logika mélyebb megértése érdekében különbséget kell tennünk az antagonizmus és az agonizmus között. Az agonisztikus politika szempontjából a demokratikus politika célja az antagonizmus átalakítása agonizmussá. Ez olyan csatornákat igényel, melyekben a kollektív szenvedélyek (passion) kifejezésre juthatnak olyan témákkal kapcsolatban, melyek az egymással szemben álló feleket nem ellenséggé teszik, hanem ellenfélle. Nem az a cél, hogy a demokrácia eliminálja a szenvedélyt (passion) a nyilvános diskurzusból, hogy ezzel mintegy lehetőséget biztosítson a racionális érvelésnek és konszenzusnak, hanem az, hogy ezeket a szenvedélyeket (passion) mobilizálja a politika demokratikus dizájnja érdekében.

Az agonisztikus konfrontáció a demokráciát nem veszélyezteti, hanem éppen ellenkezőleg, létének igazi feltétele. A modern demokrácia sajátossága éppen az,

⁵ Mouffe az utóbbi években írt tanulmányait átdolgozva és kiegészítve *Agonistics* címmel jelentette meg legújabb kötetét 2013-ban a Verso kiadónál.

hogy újra gondolja, és újra legitimálja a konfliktust és elutasítja annak valamely autoriter rend általi elnyomását. Szakítani kell a társadalom olyan jellegű szimbolikus reprezentációjával, mintha az organikus test lenne, amely a társadalomszervezés holisztikus modellje. A demokratikus társadalom elismeri az értékek pluralizmusát, a világ varázstalanítását (Weberi értelemben) és az elkerülhetetlen konfliktusokat.

Az agonisztikus modellnek szüksége van bizonyos politikai-etika konszenzusra, ám ezek kizárólag egymástól eltérő és egymással konfliktusban álló értelmezések által vannak jelen. Vagyis csak „konfliktuális konszenzusról” lehet szó, amely az ellenfelek közötti agonisztikus konfrontáció kiemelt területe. A jól működő demokráciát a demokratikus politikai pozíciók ütközései jellemzik. Ha ez hiányozna, fennáll a veszélye annak, hogy a demokratikus konfrontációt leváltják a kollektív identifikációk más formái, mint az identitás-politika esetében. A túl sok egyetértés és a konfrontációtól való tartózkodás apátiához vezet, elveszi a kedvet a politikában való részvételtől. Rosszabb esetben ez azzal jár, hogy a kollektív szenvedélyek olyan témák körül kristályosodnak ki, melyek a demokratikus folyamatok keretei között nem orvosolhatók. Valamint olyan antagonizmusokhoz vezetnek, melyek veszélyeztetik a civilitás alapjait.

Az aggregációs és deliberatív modellel szemben Mouffe az „agonisztikus pluralizmus” modelljét ajánlja. (101kk) A felvetés lényege szerint azt célozza, hogy más úton hozza létre a demokratikus politika a mi/ők közötti megkülönböztetést a radikális pluralizmus társadalmi

feltételei között. Megkülönbözteti az ellenséget az ellenféltől (enemy / adversary). Az előbbivel kapcsolatos politikai magatartás azt célozza, hogy az ellenséget ki kell zárni és elvenni azt a jogát, hogy hegemoniához jusson, az utóbbival ugyan szintén nincs egyetértés, ám nincs elvitatva az a joga, hogy saját eszméit védelmezze. Az ellenféllel közösen osztjuk a plurális demokrácia alapértékeit. Ugyanakkor nem értünk egyet vele alapelveit illetően, s nem is látunk esélyt arra, hogy valamely racionális diskurzus folyamata révén egyetértésre jussunk. Mert az elveink közötti különbség alapvető és a plurális demokratikus modell feltétlen feltétele. Az ellenség-modellnek az ellenfél-modellre történő leváltása nem fokozatos belátás útján lehetséges, hanem olyan alapvető jelentőségű, mint a megtérés, mint Kuhn paradigmaváltása.

Következtetések

Az erőszak és a vallás összefüggéseit vizsgálva, különös tekintettel arra a kérdésre, hogyan alkotják meg a szemben álló felek a vallást, mint legitimációs faktort az erőszak alkalmazására, arra jutunk, hogy a vallás is egy azon értelemadási lehetőségek között, amelyekkel emberi magatartást meg lehet indokolni, amellyel különböző magatartásra lehet motiválni. A vallási elkötelezettség erőszak-legitimációs képessége vagy hajlama a vallás és erőszak összefüggésének csak az egyik oldala. A másik oldal a vallásteremtő legitimálás, amely nem vallási elkötelezettségből fakad, hanem a vallástól való személyes függetlenség alapján alkalmazza a vallást. Végül egy harmadik lehetőség is tetten érhető, amelyet az erőszak eminens vallási legitimációjának nevezhetünk, miszerint legitimációs aktus maga vallási természetű,

annak ideologikus és rituális dimenzióját hasznosítja és jeleníti meg. Mindezek a finomítások és elméleti megközelítések, a vallástörténeti árnyalt és a forrásokkal szembeni kritikát alkalmazó megközelítésen túl, arra intenek, hogy a vallás és az erőszak egymásba fonódásának, összetartozásának és egymásra vonatkozásának kérdésköreinek tárgyalásánál óvatosság szükségeltetik, nehogy a leegyszerűsített megközelítések maguk is a kirekesztés és ebből következően a verbális vagy akár fizikális erőszak kultúráját támogassák.

Irodalom

- Assmann, J. (2013). *Monotheismus und Gewalt*.
<http://www.perlentaucher.de/essay/monotheismus-und-gewalt.html>
- Bell C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: New York University Press, 1992.
- Deschner, K. (1986-2013). *Kriminalgeschichte des Christentums*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Eliade, M. (1993). *The Encyclopedia of religion* (Complete and unabridged ed.). New York London: Macmillan Pub. Co.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6, 167-191.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistic : thinking the world politically*: Verso.

A VALLÁS ÉS ERŐSZAK CSOPORTKÖZI VONATKOZÁSAI¹

SZILÁRDI RÉKA

Az emberi történelem, kultúra és viselkedés kapcsán közhelynek számíthat az a megállapítás, hogy az erőszakos viselkedés egyidős a világgal, miként az is, hogy a vallási/vallásos agresszió a történelem színterén gyakran kapott erőteljes színezetet. Elég csak a legismertebb eseményekre, intézményekre vagy periódusokra gondolnunk, mint amilyenek a keresztény inkvizíció, az iszlám vagy zsidó szélsőséges fundamentalizmus, a buddhista önégetések, az 1993-as wacoi tragédia vagy a fekete-afrikai vallási háborúk.

A kortárs alkalmazott vallástudomány elsősorban a vallásközi konfliktusok kapcsán foglalkozhat ezzel a kérdéskörrel, az okok vagy lehetséges megoldási kísérletek feltérképezéséhez pedig alapvetően szociológiai, antropológiai és pszichológiai elméleteket inkorporálhat. Ezekben az elméletekben az erőszak tematikus alakzatai ugyan meglehetősen sokfélék lehetnek, az irányultságot tekintve azonban a különböző formák szűkebbre szabhatók. Ebben a tekintetben el lehet különíteni az autoagresszió egyes formáit a mással/másokkal szembeni erőszakos viselkedésektől, valamint differenciálhatjuk az egy személyes, a személyközi és a csoportközi vonatkozásokat is.

El lehet különíteni továbbá az egyes tudományos paradigmacsoportok nézőpontjait is. Az erőszak, illetve

¹ A publikációt az Európai Unió és a Magyar Állam támogatta, az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 sz. projekt keretében

agresszió témakörének ugyanis a tudományos diskurzusban komplex értelmezési keretrendszere létezik, ezen belül a jelenség interpretációjában jól elkülöníthető a természettudományi és a társadalomtudományi magyarázati modell. A két megközelítés közötti különbség elsősorban a „hozzárendelt érték” tekintetében, valamint az ebből fakadó vizsgálati feltevésekben, azaz egyszerűen szólva a „miből fakad?” és „mit okoz?” kérdések elkülönülésében van.

A természettudományi értelmezések az evolúciós paradigmába, azon belül is az olyan középszintű neodarwinista teóriák sorába illeszkednek, mint a szülői ráfordítás-elmélet (Trivers, 1972), a rokonszelekciós elmélet (Hamilton, 1964) és közvetve a reciprok- vagy kölcsönös altruizmus-elmélet (Trivers, 1971). Az evolúciós magyarázatok kapcsán lényeges szempont az adaptív előny kategóriájának fókuszba állítása, azaz az agresszió nem értékterhelt, pozitív vagy negatív megítéléséhez köthető magyarázat, hanem annak funkcionális értelmezése. Ez alapján - szemben a társadalomtudományi megközelítéssel - nem beszélhetünk normativitásról, pusztán csak arról, hogy az agresszív válasz mennyire lehet hatékony és sikeres más stratégiákhoz képest.

Az evolúciós értelmezésektől eltérően a társadalomtudományi paradigmák az agresszióhoz normatív értéket rendelnek, ennél fogva az erőszakosságot, agresszivitást olyan nem kívánatos viselkedésként definiálják, amely destruálja és gyengíti a kapcsolatokat, csoportokat, valamint veszélyezteti a társadalom integritását (Tóth, 2007). Vagyis a társadalomtudományi megközelítés esetén az erőszak

megítélése nem mutatkozik semlegesnek, főként mivel jellemzően inkább az erőszak hatásaira fókuszál.

A pszichológián belül az egyes ágazati tudományok konceptualizálásában ugyanígy megfigyelhető a fent vázolt különbség, míg az evolúciós pszichológia illeszkedik a versengés és adaptivitás kontextusába, addig például a szociálpszichológia vagy az alkalmazott pszichológia egyes irányzatai sokkal nagyobb nyomatókat helyeznek az erőszak következményeinek értelmezésében. Emellett az erőszakkal kapcsolatos elméletek fő kérdései az 'öröklött vagy szerzett', 'ösztönös vagy tanult viselkedés', az 'akció vagy reakció' mentén körvonalazódnak, az eltérő interpretációk pedig különböző pszichés folyamatokat hangsúlyoznak. Az intrapszichés megközelítésekben az ösztönmodell (pl. Darwin, Lorenz, Freud), a frusztráció-regresszió-agresszió tézis (pl. Lewin), illetve a stressz-modell (pl. Cannon) vált jelentőssé, a szociális, interperszonális viszonylatokat nyomatókosító modellek a tanulást emelik ki (pl. Bandura), a kognitív magyarázó modellek (pl. Berkowitz) pedig a szándéktulajdonítást állítják a középpontba (Tóth, 2007).

Az alábbi tanulmány alapvetően a vallás és erőszak csoportközi jellegzetességeire, azon belül is a lehetséges okokra összpontosít, és a társas viselkedés olyan pszichológiai elméleteit veszi sorra, amelyek magyarázni igyekeznek az erőszak csoportos formáit, így a vallásos agresszió megértéséhez is közelebb vihetnek. Így tehát nem konkrét történelmi vagy kortárs konfliktusokkal, illetve azok természetrajzával foglalkozik, hanem egy lehetséges nézőpontot ad a csoportok közötti konfrontáció

megértéséhez és az elméletek alkalmazott valláskutatói felhasználásához.

Identitás mint keretfogalom

A vallások, pontosabban a vallásos emberek csoportjai közötti konfliktushelyzetek lélektani magyarázatához elsősorban a szociálpszichológia identitáshoz kapcsolódó elméletei kínálhatják a kiinduló pontot. Az erőszak vallási megnyilvánulásai ugyanis alapvetően a „kinek van igaza” dilemmák mentén mutatnak törést, az igazság birtoklása pedig az egyes vallási csoportok tanításaiban, áttételesen önmeghatározásaiban is jelentős szerepet játszik, így a kérdéshez jól használható az identitás mint keretfogalom.

Az identitás más néven önazonosság fogalma összetett diskurzust hozott létre az elmúlt évtizedekben; Kézdi Balázs *Identitás és kultúra* című munkájában (2001) hívta föl a figyelmet arra, hogy a fogalom immár nemcsak a társadalomtudományi szintén, de a pszichológiában is többértelmű és túldeterminált, mert az „én”, a self fogalmai gyakran keverednek össze az önmeghatározás koncepcióival.

Az identitás-értelmezések körüli elméleteket Pataki három alapvető típusba sorolja (1997): ebben a felosztásban az első csoportot azok az elméletek alkotják, amelyek a személyes és társadalmi identitás közötti különbségtételre érzéketlenek, azaz a két aspektust nem tárgyalják külön. A második halmazba tartoznak azok a felvetések, amelyek az identitás szituatív mivoltára helyezik a hangsúlyt, vagyis az identitást mint

interakcióban zajló helyzeti önmeghatározást értelmezik (Goffmann, Krappmann). A harmadik elméletcsoport tartalmazza azokat a strukturális identitás-teóriákat, amelyek szerint az önmeghatározást a társadalmi környezet formálja az aktuális kulturális- és szerepmintákkal való kapcsolat révén (Erikson, Gordon, Turner).

Másfajta megközelítésben (László, 1999) az identitáskutatásoknak kétféle elkülöníthető bázisa van: a dinamikus pszichológiai felfogás, amely a személyes identitás fejlődésének folyamataival foglalkozik (Erikson), illetve a csoportlélektani aspektus, amely az egyén társas identifikációját és ennek motivációját, valamint a benne résztvevő kognitív folyamatokat vizsgálja (Tajfel, Turner).

Ebben az elképzelésben az önmeghatározás személyes dimenziója Erikson elméletéből bontható ki (1994), amely a posztfreudai lélektannal szemben megkülönböztette a személyes én-t a szociális én-től (a perszonális én olyan pszichikus reflexió, amely az egyéni biográfia folytonos szubjektív, a történetyszerkesztés logikáját követő narrációján alapul). Az eriksoni (személyes és társadalmi) identitásfogalomban az önmeghatározás tartalma így kibővül a self elméleteihez képest, és alapvetően egy hármas erőterben kontextualizálódik: az egyén koherenciájának és csoportba történő szerepintegrációjának mértékében, a kulturális eszményképekben és ideológiákban, valamint az adott élettörténetben és történelmi pillanatban (Kézdi, 2001).

Összegezve és bizonyos értelemben leegyszerűsítve az önmeghatározás pszichológiai elméletei egyrészről a „kire vonatkozik?”, valamint a „milyen módon konstituálódik?” kérdésekre bontható le. Előbbi esetében a személy, a

személy társas „homlokzata”, és a kollektív halmazokról és azok pszichés folyamatiról, mechanizmusairól beszélhetünk, utóbbi esetében bizonyos tartalmak mentén, és egyúttal más tartalmak ellenében történő azonosulásról.

Szociális és társas identitás

A szociálpszichológia, amely alapvetően a társas interakciók természetével foglalkozik, a csoport viselkedésének sokféle alakzatát tárta föl az együttműködéstől a versengésig vagy konfliktusig. A csoportidentitásra vonatkozó kérdések pedig az elmúlt évtizedekben alapvetően két modell köré szerveződtek: egyrészt a *szociális identitás* turneri és tajfeli elméleteihez, amelyek az egyén csoporthoz való tartozásának mikéntjét állítják középpontba, másrészt a *kollektív vagy társas identitás* tartalmi elemeinek tudományos narratív pszichológiai paradigmáihoz, amelyek a csoport identitáskonstrukciójának jellegzetességeit hangsúlyozzák. Azaz a szociális önazonosság egy csoport mentén való elköteleződés mechanizmusát magyarázza, míg a társas identitás az elköteleződés tartalmait elemzi elsősorban.

A szociális identitásról folyó társadalomtudományi diszkusziót az elmúlt néhány évtizedben jelentős módon befolyásolta az a Festingerhez köthető elgondolás (1954), amely szerint bizonyos képességeink értékelése objektív eszközök hiányában a másokkal való összehasonlítás révén zajlik, illetve ezen túlmenően a számunkra előnyös összehasonlításra törekszünk. Ez a gondolatmenet egyrészt a csoportképződés mikéntjének

magyarázataira, másrésről a szelfkategorizációs elméletek létrejöttére volt nagy hatással.

A szociális identitás tajfeli és turneri paradigmájában már nem az egyéni komparativitás, hanem a csoportok közötti, az értékelés dimenziójában végrehajtott azonosulás kap kiemelt figyelmet, azaz az összekötő hidat az individuális tér és a csoport terei között a saját csoport pozitív identitásért vívott küzdelem teremti meg (László, 2012). A szociális identitás elméletei az identitáskonstrukció mechanizmusában egyfelől a szociális kategorizációt állítják kulcspozícióba (Turner, 1980), mert ennek segítségével rendszereződik a társadalmi környezet az individuum számára, azaz így igazodik el egy adott csoportban, illetve ezáltal éri el társadalmi azonosságérzetét. Másfelől hangsúlyozzák az érzelmi vonatkozásokat, mert az egyének a pozitív önértékelésüket, önbecsülésüket csoport-hovatartozásuk révén tudják kielégíteni (Tajfel, 1980). Tajfel háromlépcsős CIC-modelljének (categorization, identification, comparison) értelmezési keretében a csoport olyan kategóriaként jelenik meg, amellyel az egyén azonosul, és amennyiben a kategóriát pozitívan ítéli meg, akkor beépíti az azonosságtudatába, vagyis létrejön az identifikáció.

Az elméletben egyrészt benne rejlik a társas identifikáció kontextusfüggősége és bizonyos fokú determináltsága, ugyanakkor, ahogyan azt például Brewer (1999) is hangsúlyozza, az identitáskonstrukció a csoportazonosság és az egyéni elkülönülés ellentétes irányú tendenciáinak dinamikájában zajlik. A szociális identitás koncepciója így olyan többdimenziós alakzatként értelmeződik, amely nemcsak kognitív,

hanem affektív tartalmakkal is telített, a csoport értékei mentén való azonosulás és a valamivel szembeni meghatározás kettős determináltsága pedig a csoportközi érzelmek kiemelt szerepét is implikálja.²

Az erőszak kérdésköréhez elsősorban természetesen az összehasonlítás általános halmazán túl a 'valamivel szembeni' meghatározás szűkebb keresztmetszete lehet lényeges, mivel a pozitív azonosságtudat elnyerésének komparatív helyzete együtt járhat a másik csoport leértékelésével. A leértékelés mechanizmusában mint kiinduló helyzetben már eleve benne rejlik a konfliktus lehetősége is; a csoportképződés és önazonosság kapcsán erre vonatkozóan számos terepkísérlet született.

A legismertebb idevonatkozó kísérletek többek között Sherif, Tajfel és Zimbardo vizsgálatai.³ Sherif és munkatársai (1961) „Rablóbarlang” néven elhíresült kísérletében 11 éves gyerekek táboroztatása és a csoport véletlenszerű kettéosztása során figyelték a csoportképződés folyamatait. A kialakított versenyfeladat

² Csoportközi érzelmekről négy kritérium teljesülése alapján beszélhetünk: (1) ha elkülöníthetők az individuális érzelmektől, (2) ha az átélésük intenzitása függ a csoporttal való azonosulás intenzitásától, (3) ha az átélt érzelmek tekintetében a csoporttagok között együttjárás tapasztalható, valamint (4) ha az átélt érzelmeknek a csoporton belüli és csoportközi folyamatokban szabályozó funkciójuk van (E. R. Smith, Seger és Mackie, 2007). Az utolsó két kritérium teljesülése és igazolása a negatív érzelmek vonatkozásában problémás, ezt a szakirodalom azonosulási paradoxon címkével jelöli. A paradoxon abban áll, hogy a negatív érzelmek esetén a csoport legelkötelezettebb tagjai azonosulnak (Yzerbit, Durmont és mtsai, 2003), ugyanakkor ők azok is, akik a csoporthoz fűződő lojalitásuk miatt a legmotiváltabbak arra, hogy a csoport pozitív önképét fenntartsák, így az erősen azonosuló csoporttagok hajlamosabbak leginkább az alternatív eseményértelmezésekre.

³ Mivel a kísérletek széles körben ismertek ezért ezeknek részletes bemutatására itt nem térek ki.

következtében a két csoport egyre fokozódó rivalizálásba kezdett, végül a kísérletvezetők célravezetőbbnek látták a beavatkozást, hogy oldják a kialakult feszültséget.

A kísérlet igen jól megmutatta, hogy egyrészt a csoportszerkezet egy közös cél érdekében igen hamar kialakul és rövid idő leforgása alatt a csoport tagjai sajátos hierarchiát és a normarendszert hoznak létre. Azokban a csoportokban pedig, amelyeknek egymással ellenérdekű célokat kell megvalósítani, szinte azonnal megindul saját csoport szolidaritásának erősítése, a saját csoport föl-, illetve - számunkra ez a lényegesebb - a másik csoport leértékelése, aminek következtében a két csoport ellenségeskedésbe vált át. A kísérleti helyzetben a konfliktus megoldása a két csoport fölött álló feladat, illetve az ebből alkotott olyan közös cél kialakítása volt, amelyben mindkét csoport tagjai kooperatívan részt tudtak venni.

A másik, úgynevezett minimális csoportközi helyzetre vonatkozó alkísérlet Henri Tajfel (1970) nevéhez fűződik. A kísérlet elsődleges célja a csoportközi diszkrimináció folyamatának megértése volt, ennek során a résztvevőket az első fázisban véletlenszerűen és névtelenül két csoportra bontották, majd a második fázisban olyan feladatban vettek részt, amelyben erőforrásokat kellett megosztaniuk más résztvevők között, akiknek csak a kódszámuk és korábbi csoporttagságuk volt azonosítva. Igen hamar világossá vált, hogy már minimális feltételek esetén is igen hamar megjelenik az előbb vázolt tendencia, azaz a saját csoport fölértékelése, illetve a másik csoport leértékelése a juttatott erőforrások tekintetében.

A harmadik, Philip Zimbardo „stanfordi börtönkísérlet” (1971) néven ismert vizsgálata, amelyben 24 egyetemistát választottak ki egy börtönhelyzet szimulációjához. Jóllehet a kísérlet többféle lélektani szempontból igen tanulságos volt (deorientáció, deperszonalizáció), ki kell emelnünk itt is a csoportközi, illetve a szerepidentitással összefüggő vonatkozásokat. A börtönkísérlet nemcsak abból szempontból volt igen lényeges, hogy rávilágított az autoritás, a szituációs attribúció és a kognitív disszonancia pszichológiai folyamataira, hanem abból is, hogy a kísérletben résztvevő személyek a szerepük identitásának tartalmaival is milyen mértékben azonosultak (a „börtönőr” és a „fogvatartott” személyével kapcsolatos reprezentációkra gondolhatunk itt). Ez az azonosulás átvezethet bennünket a társas identitás tartalmi vonatkozásainak narratív elméleteihez.

Társas identitás

A csoportképződés mechanizmusainak mikéntjével szemben a társas/kollektív identitás narratív pszichológiai teoretikusai elsődlegesen a csoportidentifikáció tartalmi elemeire fókuszálnak oly módon, hogy a különböző mintázatok feltárásával a narratívumok élményszervező erejének megvalósulását ragadják meg.⁴ E tekintetben erős nyomatékot kapnak a csoport történelmének kollektív emlékei, az

⁴ A narratív pszichológia elsődleges állítása az a Ricoeur (2001), Gergen és Gergen (2001) és Bruner (2004) alapuló elgondolás, hogy az identitás egy folytonosan önmagunknak és másoknak elbeszélte alakulat, pillanatról pillanatra történő folytonos nyelvi konstrukció, és mint ilyen, nyelviileg meghatározott mintázatokat, bizonyos oksági szabályszerűségeket követ. A különböző nyelvi kompozíciós elemek mögött különböző mentális tartalmakra és identitás-állapotokra következtethetünk.

identitáskonstrukció oksági koherenciája vagy az érzelmi tartalmak. Így a fő különbség, hogy míg a szociális identitás modelljei nem foglalkoznak a csoport önazonosságának állapotaival és minőségeivel, addig a társas identitás elméletei és módszertani alkalmazásai a csoport önmeghatározásának *jelentéskonstrukcióját* vizsgálják, illetve ebből vonnak le következtetéseket, így a csoport identitáskonstrukcióinak tipológiáit alkotják meg.

Ahogy Szabó, Banga és munkatársai tanulmányukban (2011) összegzik, a csoporttagsághoz köthető érzelmek tematikáját E. R. Smith (1993) honosította meg a szociálpszichológiában, az ehhez kapcsolódó teoretikus kontextus pedig az egyéni érzelmek értékelő elméleteinek (kognitív kiértékelés), a társas identitás elméleteinek, illetve a szelf-kategorizációs elméleteinek hármas csoportjából származtatható. A csoportközi elméletek legfőbb kérdéseiben az érzelmi élmény háttérében álló, valamint az élmény kialakításában résztvevő mintázatok (értékelések) kapják a legfőbb szempontokat.⁵

A narratív paradigma tehát az identitás egyes kulturális alakulatainál igen lényeges eszköz és értelmezési keret, de mindezen túlmenően van egy nagyon jelentős és széles körű felismerése: nevezetesen, hogy a csoport kollektív érzelmi állapota nem esetleges és nem pillanatról

⁵ A kiértékelés folyamatában résztvevő dimenziók számbavételénél mindenképp meg kell említeni az ágencia, a legitimitás, a kimenet valószínűségének és kellemességének dimenzióját, a szelf-kategorizációs elméletek talaján állva pedig hangsúlyozandó a csoport nézőpontjának, perspektívájának felvétele, amely indukálja, hogy a csoport szemszögéből interpretálódjanak a különböző események (Szabó, Banga és mtsai, 2011).

pillanatra változik, hanem beépül és rögzül a csoporttagok tudatába, és oly módon bizonyulhat tartósnak, hogy ezek az érzelmi állapot-mintázatok generációról generációra átadódnak.

Éppen ezért külön kell említeni a kollektív érzelmekkel kapcsolatos vizsgálatokat, ezek esetében ugyanis a hangsúly a csoport morális dilemmáira (és az ezekkel összefüggő érzelmekre) helyeződik. A vallási erőszak csoportközi kérdéseinek szempontjából e kutatások közül egy nagyobb téma domborodhat ki: a külső csoport leértékelésének (ezáltal a „mi-ti” dichotómiát plasztikusan megmutató) esetei, amelyre Leyens és munkatársainak vizsgálatai a külső csoportokra vonatkozó leértékelés szélsőséges formáját, az infrahumanizáció jelenségét, és a hozzá kapcsolódó felmentő (és önigazoló) stratégiát (Leyens, Paladino és mtsai, 2000).

Az infrahumanizáció szociálpszichológiai kísérleteinek ismétlődő eredménye, hogy a rivális csoport tagjainak primer érzelmeket tulajdonítsunk, és kevesebb másodlagos szociális érzelemmel ruházzuk föl, azaz a humán emberi érzelmektől megfoszszuk. Ezek a kísérletek leginkább a sztereotípiaképződés és diszkrimináció folyamatához adtak lényegi támpontokat (László, 2012).

A kollektív érzelmek kutatásának másik kiemelendő pontja a csoportközi kapcsolatok történeti dimenzióját érinti, amely jellegénél fogva kétirányú: egyfelől a múlt hatását vizsgálja az aktuális csoportközi relációkban, másfelől az aktuális csoport múltira irányuló újraértelmező kísérleteit elemzi. Az empirikus vizsgálatok mindkét esetben megerősítik, hogy a saját csoport múltbeli eseményei jelentős hatással vannak a jelen percepciójára (pl. Wohl, Branscombe, 2008) és viszont (pl.

Roccas, Klar és Liviatan, 2006, id. Szabó és mtsai, 2011.). (A téma szempontjából további kiemelt figyelmet érdemelhet az a megközelítés, amely a csoporttörténet folytonosságát, a kollektív emlékezet „közös élettörténeté válását”, valamint az ebben rejlő érzelmi mintázatok hatását hangsúlyozza.)

A társas identitás egy másik – kultúratudományi – megközelítésében a kultúra konnektív jellege kap lényegi hangsúlyt. Jan Assmann (1999) gondolatmenete szerint ez a konnektivitás két síkon, társadalmi- és idősíkon is biztosítja az egyén csoporthoz való kötődését, vagyis a kultúra szimbolikus világában olyan közös várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely egyfelől eligazít és bizalmat nyújt, másfelől időbeli folyamatosságot teremt a közös élmények és emlékek megformálásával és őrzésével. Ez utóbbira alapozódnak a közös tudást és emlékeztést és szabályokat tartalmazó mitikus elbeszélések, amelyeknek sajátossága, hogy identitáskonstruáló erővel bírnak, mivel lehetővé teszik, hogy az egyén a „mi” dimenzióiban határozza meg magát.

A csoporttagságból fakadó azonosságérzés egyik hangsúlyos eleme a kollektív emlékekben és történelmi elbeszélésekben rejlik. Amely ezeket a csoportokat hatványozottan összetartja – az ösztönön kívül – az a beszéden és a kommunikáción alapuló közös tudás. Ez azt jelenti, hogy (assmanni terminológiával élve) a kollektív identitást mindig a megfelelő kulturális alakulat alapítja meg és reprodukálja.

A csoport emlékezet-narratívumai definitív jellegűek: azon túlmenően, hogy elemei a csoporttagok számára rugalmasak (a csoport céljainak megfelelően idomulnak), egyben biztosítják a közösségi létmód kereteit is.

Csakúgy, mint a személyes narratívumok esetében, az elbeszélt tényeken kívül itt is olyan referenciamező konstruálódik, amely a jelenre és a jövőre vonatkozóan is plauzibilitási struktúrát képez, kijelöli a „világban való lét” elemi viszonyulási pontjait, szabályozza a személy- és csoportközi viselkedés lehetőségeit, valamint strukturálja az események értelmezését (Bar-Tal, 2000, Liu és László, 2007).

A kollektív érzelmek kutatásának korábban már említett, a csoporttörténelemre fókuszáló irányzata e kollektív emlékek csoportos reprezentációit vizsgálja. Az irányzat kiemelt hangsúlyt fektet a csoporttörténet folyamatosságára, illetve a csoport identitására és érzelmi életére, és ezt oly módon teszi, hogy alapfeltevése szerint a múltbeli események és az azokhoz kötődő érzelmi mintázatok megtapadnak és tovább élnek a reprezentációkban, így egyfajta tartós érzelmi irányultság hordozóivá (és csoportszintű kialakítójává) válnak. Más szóval a csoportnarratívák kumulált módon tartalmazzák azokat az érzelemmintákat, amelyet a csoport tagjai magukra vonatkoztatnak, illetve amelyeket más csoportok irányában képviselnek.

Miként az már fentebb röviden tárgyalásra került, a társas identitással összefüggően a saját csoporttal való azonosulás olyan összehasonlítási módokat keres, amelyben pozitív önértékelésre tehet szert, a komparatív helyzetből pedig a saját csoport felértékelésre, addig a külső csoport leértékelésre kerül. A külső csoportra vonatkozó érzelmi mintázatok azonban nem monokrómok, azaz nem minden külső csoportra ugyanaz az érzelmi reakció. Bar-Tal *Stereotypes and prejudices in conflict* című munkájában (2005) úgy érvel a reakció-

mintázatok esetében, hogy az érzelmi készlet nagymértékben függ a közösség adott kontextusától, amely kontextus a csoport történeti, kulturális, földrajzi, gazdasági, illetve akár politikai létmódjából fakadó kifejezési formákat jelöli, illetve amely alkalmas arra, hogy legitimálja a csoportot, valamint segítse a csoport tagjainak integrációját. A csoportközi viszonyok kérdéseinek korábban említett vizsgálatai az elfogultság viselkedéses megjelenéséről tanúskodnak, újabb kutatások pedig arra mutatnak rá, hogy az értékelés ilyen jellegű dimenziói verbális formában is megjelennek (Szabó, Banga, Ferenczhalmi, Fülöp, Szalai, László 2010).

Azaz ha egy közösség kontextusa tartósan fennáll, akkor az eseményekhez fűződő kiértékelés beépül a csoport elbeszéléseibe, így a narratívumok továbbbonyolódása nemcsak a csoportidentitás elvi szintjén érvényesül (azaz az egyén beilleszkedését és a csoport fennmaradását szolgálja), hanem az érzelmi „bennefoglaltság” miatt a cselekvéses tendenciákra is erős kihatással van. Miután a kontextualitás talaján álló emocionális készlet csoportonként eltérő, így minden közösségnél más érzelmi orientációt tapasztalhatunk. Azaz a csoport tagjainak érzelmi közötti magas szintű konvergencia elsődleges oka a sajátos, csak az adott csoportra jellemző történelmi pálya, amelynek speciális orientáló funkciója az, hogy bizonyos helyzetekben a meghatározott érzelmek létrejöttében tájékozódási pontként szolgál.

Összegzés - kísérleti tapasztalatok és megoldási kísérletek

Hogyan összegezhető az elmondottak? Egyrészt az erőszak fogalmával kapcsolatban nemcsak a természettudományos, evolúciós elméleteket érdemes számba venni, hanem a társadalomtudományokon belül az önmeghatározáshoz kapcsolódó elméleti kontextust is alkalmaznunk. Mivel a társas identifikáció folyamata nemcsak valami mentén, hanem egyidejűleg mindig valamivel szemben történik, azaz nemcsak az azonosulás, hanem elkülönülés dimenziójában is zajlik, így önmagában ez a tény magában hordozza a csoportközi konfliktusok lehetőségét.

Másrészről, ahogyan a narratív teoretikusok hangsúlyozzák, nemcsak a csoportalakítás/alakulás mechanizmusai, hanem az azonosulás (és elkülönülés) tartalmi is számottevők, mert egyrészt a csoport kollektív identitásában megjelenő elbeszélések önmagukban hordozzák a jelentéseket, másrészről pedig ezek a tartalmak, a bennük rejlő érzelmi dinamikák rögzülnek, így transzgenerációsan adódhatnak és adódnak is át a következő generációk csoportközi érzelmi mintázatába. Az érzelmi mintázatból fakadóan pedig cselekvéses tendenciákra is erős kihatással van.

Mit jelent mindez a vallási alapú erőszak kapcsán? Egyrészt számot kell vetnünk azzal a ténnyel, hogy a csoportalakítás és a (saját) igazságért való versengés az ember antropológiai sajátja. Másrészt azzal, hogy a vallásos csoportközi ellenségeskedés mögötti érzelmhálózat nem új keletű, olyan kulturális, társadalmi műltra tekint vissza, amelynek gyökereit, előzményeit elemezve, és az elemzés eredményeit tekintetbe véve lehet csak megalapozottan beszélni.

Minden alkalmazott tudomány fölveti a kérdést, hogy miként lehet vajon az elméletet és a nyert eredményeket valamilyen társadalmi hasznosulás irányába terelni. Sherif és munkatársai azt javasolták, hogy olyan közös célokat, feladatokat érdemes találni, amelyekben a csoportok kooperatív módon tudnak részt venni, így nő a csoporttagok közötti szolidaritás és új normarendszer, új hierarchia és új szerepek alakulnak ki. Zimbardo az utóbbi években társadalmi nevelés pozitív pszichológiájában foglal állást, és összességében szinte minden szociálpszichológus amellett érvel, hogy a sztereotípa-képzés és csoportközi konfliktusok tekintetében a külső csoportról szóló pozitív, a sztereotípa-képződést elkerülő, indulatmentes, és értékorientációjú közdiskurzusok és tapasztalatok elemi fontosságúak.

Ha a kortárs világot a globalizáció, a migrációs tendenciák, a vallás- és kultúraközi konfliktuspotenciáljának oldaláról vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy a vallási alapú erőszak nemcsak hogy jelen van, de egyre inkább erősödni látszik. Az alkalmazott vallástudomány feladata világszerte ezen a téren az, hogy olyan vizsgálatokat végezzen és olyan kultúraközi ismereteket közvetítsen, amelyek elsősorban a vallási toleranciát mozditják elő, amelyek sztereotípiamentes diskurzusokat fogalmaznak meg, és olyan közös értékekben gondolkodjon, amelyek mentén az egyes vallások képviselői (és áttételesen tagjai is) kooperatív módon tudjanak együtt gondolkodni, együtt élni.

Irodalom

- Assmann, J. (1999). *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában.* Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Bar-Tal, D. (2000). *Shared beliefs in a society: Social psychological analysis.* London: Sage.
- Bar-Tal, D.; Teichmann, J. (2005). *Stereotypes and prejudices in conflict.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Brewer, M.(1999). A saját csoport iránti elfogultság és a minimális csoportközi helyzet: Egy kognitív-motivációs elemzés. In. Hunyady Gy., Hamilton, D. L. & Nguyen Luu, L. A. (szerk.), *A csoportok percepciója.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bruner, J. (2004). Life as a narrative. In. *Social Research*, 71/3.
- Erikson, E. (1994). *Identity: Youth and Crisis.* New York: W.W Norton Company.
- Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. In: *Human relations.* 7/2.
- Gergen, K. J.; Gergen M. M.(2001). A narratívumok és az én mint viszonyrendszer. In. László, J. & Thomka, B. (szerk.), *Narratívák 5. A narratív pszichológia.* Budapest: Kijárat.
- Hamilton, W. D. (1964). The Genetical Evolution of Social Behaviour. I-II. *Journal of Theoretical Biology*, 7: 1–16.; 17-52
- Kézdi B. (1999). A mentálhigiéné paradigmáról. In: Bagdy Emőke (szerk.), *Mentálhigiéné. Elmélet, gyakorlat, képzés, kutatás.* Budapest: Animula Kiadó.

- Kézdi B. (2001). *Identitás és kultúra*. [online] <http://www.mamesz.hu/documents/szakmai/kézdi-balazs.pdf>, (hozzáférés: 2012. 05. 03.)
- Leyens, J.P.; Paladino, M.P.; Rodriguez, R.T. Vaes J.; Demoulin N, S.; Rodriguez, A.P.& Gaunt, R. (2000). The emotional side of prejudice: the attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups. In. *Personality and Social Psychology Review*, 4.
- László J. (1999). *Társas tudás, elbeszélés, identitás*. Martonvásárhely: Scientia Humana/Kairosz.
- László J. (2012). *Történelem történetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Liu, J.H, László J. (2007). A narrative theory of history and identity: Social identity, social representations, society and the individual. In: Moloney, G.; Walker, I. (szerk.), *Social representations and history*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Pataki F. (1982). *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Pataki F. (1997). Identitás - személyiség - társadalom. In: Lengyel Zs. (szerk.), *Szociálpszichológia*. Budapest: Osiris.
- Pataki F. (2000). Életesemények és identitásképzés. In: *Pszichológia 4*
- Ricoeur, P. (2001). A narratív azonosság. In: László, J. & Thomka, B. (szerk.), *Narratív pszichológia, Narratívák 5*. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Sherif, M., Harvey, O. J., White, B. J., Hood, W. R., & Sherif, C. W. (1961). *Intergroup conflict and*

- cooperation: The Robbers Cave experiment* (Vol. 10). Norman, University Book Exchange
- Smith, E.R.; Seger, C. & Mackie, D.M. (2007). Can emotions be truly group level? Evidence regarding four conceptual criteria. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 93.
- Szabó Zs.; Banga Cs.; Fülöp É. & László J. (2011). A csoportalapú érzelmek kutatása a szociálpszichológiában. In: *Magyar Pszichológiai Szemle*, 66./2.
- Szalai K.; László J. (2008). *Az aktív és passzív ígék gyakorisága történelmi narratívumokban. Történelemkönyvek szövegeinek narratív pszichológiai vizsgálata NooJ programmal. A Magyar Pszichológiai Társaság XVIII. Országos Tudományos Nagygyűlése, Nyíregyháza.*
- Tajfel, H. (1970). Experiments in Intergroup Discrimination. In. *Scientific American*.
- Tajfel, H. (1980). Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In. Erős Ferenc (szerk.), *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. In: *The Quarterly Review of Biology*, 46: 35–57.
- Trivers, R. L. (1972). Parental Investment and Sexual Selection. In: Cambell, B. (szerk.) *Sexual Selection and the Descent of Man*. Chicago: Aldine. 136–179.
- Tóth, P. (2007). A médiahatás-kutatás problémái: az agresszió és az erőszak rekonceptualizálása. In: *Médiakutató*, 8./4.

- Turner, J. C. (1980). A társadalmi összehasonlítás és társadalmi azonosságtudat. In: Pataki Ferenc (szerk.), *Csoportlélektan*. Budapest: Gondolat.
- Yzerbit, V.Y.; Dumont, M.; Wigboldus, D.& Gordijn, E.(2003). I feel for us: the impact of categorization and identification on emotions and action tendencies. In: *British Journal of Social Psychology*, 42.

JIM JONES ÉS A TÁRSADALMI TŐKE NEGATÍV ASPEKTUSAI AZ ÚJ VALLÁSI MOZGALMAKBAN

NAGY GÁBOR DÁNIEL

Jim Jones prédikátor és a People's Temple csoport 1978 november 18-án, Guyana-ban lejátszódó destruktív tettei jelentős nyomokat hagytak a modern társadalmak új vallásokról való gondolkodásában. A lejátszódó események a világsajtó címlapjaira, a hírek fókuszpontjába kerültek a szabad médiával rendelkező országokban. Jim Jones, a közösség vezető lelkésze parancsot adott egy amerikai kongresszusi képviselő és kísérete megtámadására, majd több mint 900 követőjével együtt tömeges öngyilkosságot követett el. Az események fémjelzik a szektáktól való félelem első korszakának kezdetét, a destruktív szektákról való gondolkodás és az azokra adott markáns társadalmi reakciók megjelenését.

Egy dolgot azonban mind a szakértők, mind a szaksajtó kevésbé hangsúlyozott: a Jones által vezetett csoport nem egy klasszikus szekta vagy kultusz volt, amelyet egy karizmatikus vezető mindenfajta külső ellenőrzés nélkül saját totális irányítása alá vont, hanem egy nagy, a mérsékelt protestánsokhoz (*mainline protestant*) tartozó amerikai keresztény denomináció, a *Disciples of Christ*¹ tagja. A People's Temple-t a társadalmi státusza a teljesen elfogadott gyülekezetek köré sorolta. Jones maga, bár igen ellentmondásos figura, egy képzett lelkipásztor volt,

¹ „Krisztus Tanítványai”, amerikai mérsékelt protestáns gyülekezetecsoport

jelentős egyházvezetési tapasztalattal és kifejezetten jó politikai kapcsolatokkal.

Mi vezette a People's Temple tagjait a tömeges öngyilkossághoz, és Jones parancsainak megkérdőjelezés nélküli betartásához, illetve a gyilkosságokhoz? Ez az eset nem egy társadalomtól elszakadt destruktív szekta magányos tette, amely a társadalmi kontextusától függetlenül valósult meg. Az események eredője nem választható el az amerikai társadalomban lezajló reálfolyamatoktól. Jim Jones személyes elmezavara - amely a források szerint az évek alatt egyre inkább elhatalmasodott rajta - csak a magyarázat egyik része. A másik részt az általa kialakított irányítási struktúra és irányított társadalmi környezet tudja hozzátenni az események megértéséhez. Az irányítási struktúra lényege Jones vezető szerepének megkérdőjelezhetetlen elfogadása, és a külvilág maradéktalan kizárása volt. E struktúra kialakítása érdekében költöztette Jones többször a gyülekezetet egyik amerikai városból a másikba, végül pedig a dél-amerikai Guyana-ban lévő Jonestown-ba, amelyet saját magáról nevezett el. Jones és csoportja teljes önellátásra és a világtól való elzárkózásra törekedett. Jones meg kívánta szüntetni a tagok külső kapcsolatait. Valószínűleg ezért váltott ki olyan erős ellenreakciót a mentális betegségekben szenvedő vezetőnél Leo Ryan kaliforniai kongresszusi képviselő és tényfeltáró bizottságának megjelenése csoportja központjánál, hogy kiadta a parancsot a modern történelem egyik legvéresebb, valláshoz köthető erőszakos eseményének végrehajtására.

Jelen dolgozatban a negatív társadalmi tőke, mint az események értelmezéséhez használható elméleti keret

bemutatására tesztek kísérletet, illetve az események források alapján történő bemutatására. A totális társadalmi kontroll jelen esetének modellezése érdekes tanulságokkal szolgálhat a szociológusok és valláskutatók számára.

Vallási társadalmi tőke Amerikában

Robert Bellah írja *Habits of the Heart* (Bellah–Madsen–Sullivan–Swidler–Tipton, 1996) című művében, hogy az amerikaiak legtöbbször vallásuk révén vonódnak be a helyi közösségi életbe. A társadalmi tőke ezekben a közösségekben alakul ki és őrződik meg. A szerző előző állítását alátámasztandó megjegyzi, hogy az amerikaiak a vallási szervezetekben több pénzt adományoznak és több önkéntes munkát végeznek, mint a nem vallásos szervezetekben. Bellah ezt a magas, 40 százalék körüli hetenkénti templomba járási értékkel hozza összefüggésbe, amely kimagasló, összehasonlítva akár Nyugat Európával, akár Kanadával (Bellah–Madsen et al. 1996, 219 o.).

Bellah ír még az amerikai vallásosság más egyedi jegyeiről is, így az extrém individualizmusról, ami az amerikai emberek vallásfelfogásában tapasztalható meg. A keresztény és zsidó hagyomány szerint az egyház elsőbbséget élvez az egyénnel szemben, amelynek ugyan az ember tagja, de maga az intézmény tagjai születése előtt is létezett, és a haláluk után is létezni fog. Az egyén viszonya Istennel teljesen személyes, de a kapcsolatot a közösségi élet mintái vezérlik. A közösség és a vallási tradíció ilyen típusú meghatározottsága Bellah szerint nehezen érthető az amerikai emberek számára. Nehéz számukra megemésztetni azt, hogy azok nem egyéni választás kérdései. Felfogásuk sokkal közelebb áll ahhoz

a kutatási eredményhez, mely kimondja, hogy 1978-ban az amerikaiak nyolcvan százaléka egyetértett azzal az állítással, hogy az egyéneknek saját maguknak kell kialakítani vallási meggyőződésüket, függetlenül az egyházaktól (Bellah, Madsen et al. 1996, 227–228 o.).

Putnam szerint a hiten alapuló közösségek, melyeknek tagjai összejárnak vallásgyakorlás céljából gyülekezeti alkalmakra, a legfontosabb társadalmi tőkét őrző intézmények részei az Egyesült Államokban. Leírja, hogy ha durván értelmezzük a számokat, az önkéntes szervezeti részvétel fele, az adakozások fele és az önkéntes munkavégzés fele vallási meggyőződésen alapul. Ezért elmondható, hogy a személyek vallási elköteleződése fontos meghatározója Amerika társadalmi tőkéjének. Ennek egyik lehetséges oka, hogy a vallási közösségek az Egyesült Államokban sokszor támogatnak olyan társadalmi célú, közhasznú tevékenységeket, amelyek nincsenek kapcsolatban a vallási élettel (Putnam, 2000, 66 o.).

Andrew Greeley (1997) cikkében bírálta azon szerzők munkásságát, akik a társadalmi tőkét olyan indikátornak tekintették, amely megmutatja egy társadalom „egészségességét”. Kritikája kiterjed Robert D. Putnam és Robert Bellah munkáira is, akik szerint kiforgatták James S. Coleman eredeti koncepcióját, és a koncepciót kizárólag saját népszerűségük növelése érdekében népszerűsítették, vészharangot kongatva az amerikai társadalom fölött. Greeley szerint a társadalmi tőke csökkenése nem feltétlen jelzi, hogy a társadalom „egészségtelen” változásokon megy keresztül, hiszen nem tudhatjuk, hogy mi is az egészséges állapot. Egyértelmű álnosztalgiaiként jellemzi a fentebb említett két tudós

írásait, amelyek a Tocqueville korszakára jellemző közösségi részvételi arányokat sírják vissza (Greeley, 1997, 587 o.).

Negatív társadalmi tőke

A People's Temple struktúrájának és tetteinek megértéséhez jó alapot szolgáltathat a társadalmi tőke elmélet. Ezen elméletnek leginkább a negatív társadalmi tőkével kapcsolatos gondolatai. Hiszen a társadalmi tőke nem egy, hanem többdimenziós jelenség. A pozitív, kooperációt erősítő és társadalmi integrációt erősítő dimenziók mellett néhány dimenzió vitathatatlanul növelheti a társadalmi egyenlőtlenségeket. Portes (1998, 2. o.) úgy fogalmaz: „...[a társadalmi tőke] fogalma a társas hajlam pozitív következményeire fókuszál, miközben félreterzi a kevésbé vonzó velejárókat”. Amíg a kollektíván belüli normák és hálózatok erősíthetik a hasznot hozó tevékenységeket, addig korlátozzák is azokat, ezért káros hatásai lehetnek (Coleman, 1989; Grootaert, 1999; Portes, 1998). A bizalmatlanság és az előítéletek következményeként a diszkrimináció és a szegregáció a merev és szigorú szociális kötelékekből eredeztethetők, amelyek akadályozzák az integrációt, különösképp a vertikálisan strukturált közösségi hálózatokban. A normák és a szociális kapcsolatok (amelyek kooperációra jogosítják fel a tagokat, hogy hasznot hozzanak, illetve profitáljanak a tetteikkel) ugyanazok, amelyek kizárják a kívülállókat ebből a haszonból (Portes 1998; Portes–Landolt 1996), erőltetik a potenciális produktív interakciókat, ezáltal komoly konfliktusukat okoznak (Grootaert–Van Bastealer 2001). Például a szervezett bűnözés és az utcai bandák esetében az erőszak és a bűnözői magatartás normaként és

értékként jelenik meg, és a bünszervezetek tagjai, akik egymáshoz nagyon lojálisak, még jutalmazták is ezen normák és értékek megtartását. Ez a fajta társadalmi tőke a társadalmi integráció szempontjából egyáltalán nem hasznos. A tőkének ez egy az össztársadalmi normáktól és értékektől eltérő normákra és értékekre épülő, negatív formája (Weiss, 1996).

Néhány esetben a közösségre jellemző apátia lehet a normája egy szűk csoportnak vagy hálózatnak. Ez az apátia hozzájárulhat ahhoz, hogy csökkenjen a szolidaritás mértéke a közösség tagjai között, a viszonyokból pedig eltűnjön a reciprocitás és a tolerancia. Ekkor a társadalmi tőke egy dimenziója meggátolhatja egy vagy több másik dimenzió kialakulását (Weiss, 1996). Ilyen jellegű hatásai lehetnek bizonyos közösségeknek vagy csoportoknak, amelyek a „normális” társadalmi rendet tekintik elvetendőnek, és attól próbálnak eltérően viselkedni. Példaként lehet felhozni a vallási közösségek közül a szociológiai értelemben vett szekták (Török, 2004) esetét, amik sok esetben szélsőséges vallási tanításokat, normákat és értékeket terjesztenek tagjaik körében. Előfordultak például olyan szekták, melyek tagjaikat kizsákmányolták, öngyilkosságra, vagy a fennálló társadalmi rend elleni támadásokra készítették. A szociológiai szempontból szektának kategorizálható közösségekben is létezik persze társadalmi tőke, ám annak keletkezése a társadalmi hálózat speciális normáitól, értékeitől és szabályaitól függ. A példa illusztrálni kívánta a társadalmi tőke egyik lehetséges árnyoldalát. Elmondható, hogy egy csoport vagy közösség antiszociális viselkedésre felhívó normáival szemben a társadalmi kötelek közvetítő közeget biztosítanak a társadalmi kontrollnak (Portes 1998). Az is előfordulhat,

hogy korlátozhatják az egyéni szabadságot addig a pontig, amíg egyenlőtlenséget teremtenek az egyéni szabadság és a kollektív tett között (Putnam et al. 1994).

A társadalmi tőke árnyoldala tehát igen komoly potenciális veszélyeket hordoz. Nem mehetünk el szó nélkül a társadalmi tőke negatív aspektusai mellett: nem demokratikus politikai rendszerekben a vertikális társadalmi tőke alkalmazható a hatalom megszilárdítására, a minél teljesebb közhatalmi kontroll gyakorlására. A People's Temple esetében ez a veszély manifesztálódott, a lejátszódó események ennek már csak a következményei voltak. A Jones által vezetett, vertikálisan rendezett hierarchia nem tűrt ellentmondást parancsainak végrehajtásában, és a tagokra nehezedő társadalmi nyomás mértéke hozzájárult azok végrehajtásához.

Vallási közösségek tudományos tipologizálása

A People's Temple esete nagyon nagy társadalmi sokkokhoz, morális pánikokhoz, és a vallási deviancia elgondolás széles körű elterjedéséhez vezetett. Ezen hatások vizsgálata szempontjából tárjuk fel, hogy a szociológia tudománya hogyan kategorizálja a vallási közösségeket, milyen kategóriában gondolkodik a vallási közösségek tipologizálásával kapcsolatban. Az egyik legismertebb tipológia egy kétdimenziós tipológiai tábla (1. tábla), melynek egyik dimenziója a vallási közösség viszonya a társadalomhoz. Lényegében ez azt tartalmazza, hogy a vallási közösség tagjai mennyire pozitívnak, vagy negatívnak látják a társadalmi szerepüket, a társadalom általi való megítélésüket, és hogy ők maguk hogyan viszonyulnak ennek a társadalomnak az értékeihez.

1. tábla - *Kategorizálás a csoport és a társadalom viszonya, valamint a csoport saját legitimációs képe alapján*

Legitimációs kép	Viszony a társadalomhoz	
	Pozitív	Negatív
Exkluzív	egyház	szekta
Pluralista	denomináció	kultusz

Forrás: (McGuire 2001, Török 2004)

A vallási közösségek viszonya a társadalomhoz egy igen sokdimenziós elgondolás, amelyet igen sok szociológiai változóval lehet mérni, s ebben az elméleti absztrakciós táblában gyakorlatilag két kategóriára szűkítettük le a közösségek viszonyát a társadalomhoz, mely lehet pozitív illetve negatív. A másik dimenzió, melynek mentén a vallási közösségek kategorizálását elvégezzük az a vallási közösségeknek a legitimációs képe. Legitimációs kép alatt a közösségeknek a megváltáshoz, a legfőbb szabaduláshoz, az üdvözüléshez kapcsolatos értékeit vizsgáljuk meg. Vannak közösségek, melyek kijelentik, hogy kizárólag a közösségen belül nyerhető el az üdvözülés, a legfőbb vallási jav. Ezeket a közösségeket „exkluzív” legitimációs képű közösségeknek nevezzük.

Más közösségek azonban azt mondják, hogy a közösségen belüli tevékenykedés, a közösségen belüli tagság csak az egyik út az üdvösséghez, a végső vallási érték eléréséhez, és más utak is vezethetnek ugyanehhez a dologhoz. Ezeket a közösségeket „pluralista” legitimációs képű közösségeknek nevezzük. Hogyha a tipológiai tábla elemeit megnézzük, akkor láthatjuk, hogy a legitimációs kép szempontjából „exkluzív” és a társadalomhoz való viszony szempontjából „pozitív” közösségek kerülnek az „egyház” kategóriába. A római katolikus egyház esetében például egyértelmű a tanítás: „Extra ecclesiam nulla salus”, azaz egyházon kívül nincs megváltás².

A szintén exkluzív legitimációs képű, ám a társadalomhoz negatívan viszonyuló közösségek a szekták, melyek szintén nem tartják elképzelhetőnek a rajtuk kívül álló megváltást. Az ilyen közösségek a társadalom tagjaihoz általában negatívan viszonyulnak. Jelen kategóriarendszert használjuk fel ebben a dolgozatban a Jim Jones által vezetett csoport kategorizálására, az elérhető információk alapján.

Jim Jones és a People's Temple története

James Warren Jones 1931. május 13-án született egyetlen gyermekeként Lynetta és James Thurman Jones családjába, Indiana állam rurális térségében, Crete-ben. Jones szegény családba született, és ebből következően 'a harag erős érzésével nőtt fel azok felé az emberek felé, akiknek vagyonuk, státuszuk és privilégiumuk volt'. (Walliss 2004)

² Nem ilyen egyértelmű azonban a katolikus hívek véleménye a megváltás elérhetőségével kapcsolatban egyházon kívül és más közösségek keretein belül.

Jones erős negatív önképpel rendelkezett. Egy személy, aki ismerte őt gyerekként, úgy hívta, hogy Jim, a város „Dennis, a komisa”. Tanárai feldühítették, apja felbosszantotta, a rasszisták felháborították őt. A fiatalságát állandó haragban töltötte (Moore, 1985:148).

Gyerekként Jones részt vett számos protestáns gyülekezetben. A legvonzóbb számára a pünkösdista irányzat volt, amelyet Ő maga később így írt le „az érzelmek és a szabadság színhelye”. Jones későbbi visszaemlékezésében mondta: „az én vallásos örökségem a pünkösdizmusban van’ (idézve Chidester, 1988:2). 1945-ben Jones szülei elváltak, ő és az édesanyja Rochmond-ba költözött, Indiana-ba. Itt találkozott Marceline Baldwinval, akivel négy évvel később összeházasodott. Nem sokkal a házasság után Jones-ék elköltöztek Indianapolisba, ahol Jones részt vett számos helyi kommunista pártgyűlésen. Bevonódott számos gyülekezet életébe is, elfogadta a lelkésztanulói pozíciót 1952-ben a Sommerset-i metodista templomban és utána 1954-ben a segédpásztori kinevezést a Lauren utcai imaházban, az Assembly of God (Isten Gyülekezete) pünkösd-i keresztény közösségnél. Itt Jonesnak komoly nézeteltérései adódtak, amikor ragaszkodott ahhoz, hogy a faji szegregáció nem fogadható el egy keresztény gyülekezetben. Jones ekkor a faji szegregáció ellen fellépve ezt mondta: “Bármely templom, ahol én lelkészkedek, nyitva lesz minden ember számára” (Marceline Jones-t idézi Moore, 1985:152).

Ezután Jones kibérelt egy épületet Indianapolisban, ahol megalapította a saját közösségét, amelyet később ő

nevezett el „People’s Temple Full Gospel Church”³ névre. Itt Jones felépítette a gyógyító lelkészségét. Elterjesztette magáról azt az állítólagos képességét, hogy meggyógyítja az embereket ’minden rossztól’ (Hall, 1989:21).

Jones számára fontos volt, hogy vonzza az embereket a templomba, és növelje a saját karizmatikus tekintélyét. Fontos célja volt továbbá, hogy a prédikálja a társadalmi evangéliumot. Jones marxista nézeteit hirdette, azon az alapon, hogy az embereket meg kell szabadítani a babonáiktól. Használta a politikai nyelvezetet a pünkösdiszmus nyelvének a keretében, hogy érintsen számos szociálpolitikai témát, elsősorban az osztály és faji egyenlőtlenségek kérdését. Jones nem csak prédikálta a társadalmi tanítást, hanem a People’s Temple szinte szociális szervezetként működött. Jones és felesége az első fehér pár volt Indiana államban, akik örökbe fogadtak egy fekete gyermeket.

1960-ban a People’s Temple tagként belépett a Disciples of Christ mérsékelt protestáns gyülekezeti szövetségbe, ami nagyban hozzájárult az intézmény presztízsének megnövekedéséhez és a kormányzati figyelem kivívásához. A következő évben Jones-t kijelölték az Indianapolis-i Emberi Jogok Bizottságának ügyvezető igazgatójává. Ebben a pozícióban az etnikai kisebbségekkel dolgozott a munkája során, amely őt és a családját a rasszisták célpontjává tette. Jonest és családját sok rasszista támadás érte ebben az időszakban: Egy alkalommal dinamitot találtak az automatikus szén kemencéjükben, a templom pincéjében. Horogkereszteket festettek a templom

³ Szabad fordításban: „Nép Temploma Teljes Evangéliumi Egyház”

ajtajára, és rálóttek Jones otthonára. Habár Jones keményen ellenállt, 1961 végén a stressz hatásai elkezdtek megmutatkozni rajta. Októberben kórházban áptolták fekéllyel, és két hónappal később lemondott a pozíciójáról az Emberi Jogok Bizottságánál a 'romló egészségi állapotára' hivatkozva.

Új lehetőségek után kutatva 1962 elején Jones és családja Hawaiira repült, mielőtt végleg letelepedett volna Belo Horizonte-ban, Brazíliában. A helyszínt Jones az Esquire magazinból választotta ki, mivel egyike volt annak a kilenc helynek a földön, amely biztonságosnak volt tekinthető nukleáris holokauszt esetén is (Chidester, 1988:109-110). Itt számos árvaházban dolgozott, és tanítással is töltött némi időt; mindezen idő alatt tovább kutatott egy hely után, ahol kolóniát tervezett építeni.

1963 decemberében, Amerikába való visszatérésekor Jones elkezdte az előkészületeket a gyülekezetének az elköltöztetéséhez egy új helyre, Észak Kaliforniába. A helyszínválasztást Jones nukleáris támadásoktól való félelme és az elfogadóbb kaliforniai környezet iránti reménye motiválta. 1965 júliusában Jones és a gyülekezetének 150 tagja, elutaztak Észak Kaliforniába, letelepedtek Redwood Valley-ban, tíz mérföldnyire Ukiah-tól.

Itt a felnőttekkel együtt a csoport több mint a triplája nőtt 1966 és 1969 között, közel háromezrzes nagyságú lett. A belépők főleg fehérek, középosztálybeli diplomás szakemberek voltak. Az 1970-es évek elejére a People's Temple terjeszkedett a Redwood Valley-beli bázisától, fióktemplomokat nyitva San Francisco-ban és Los Angeles-ben is. Megvásárolt egy flottát tizenegy busszal, amelyek a tagokat szállították a szolgálatokra, három

helyszínre is, illetve országos térítő utakat tettek a nyári hónapokban.

A csoport Kaliforniában is folytatta a szociális misszióját. Kilenc helyi idősök otthonát támogattak, hat gyermekotthont a különleges szükségletű gyermekek számára, és negyven hektáron gazdálkodó farmot működtetnek. Támogatást gyűjtöttek és adományoztak több ezer dollárt különböző humanitárius és politikai célokra. Támogatták a Chilei menekültek megsegítését, a sajtószabadság ügyét, a melegek jogainak ügyét és a faji megkülönböztetések elleni küzdelem ügyét.

Következésképpen, amikor Jones arról beszélt, hogy a betegeket segíti, az emberek tudták, hogy a temploma orvosi központként is működik, amely például ingyen tesztet ajánl fel a sarlósejtes vérszegénység szűrésére. Amikor arról beszélt, hogy segíti a szegényeket, az emberek tudták, hogy a templom több népkonyhával és napközi központtal rendelkezik San Francisco-ban, egy szegény, főként feketék által lakott gettós környezetben. Az egyház tagjai, fehérek és feketék éltek ezen a környéken, ugyanolyan lakásban, mint mindenki más. Még Jones is a gettóban élt. Amikor rabokról beszélt, az emberek tudták, hogy segítette a férfiakat és a nőket a börtöntől távol maradni és támogatta azokat, akik börtönbe jutottak.

Jones jó kapcsolatokat alakított ki a helyi politikával is: megnyert politikusokat is szövetségeseeknek, részlegesen bevonódott a helyi politikába San Francisco-ban. 1975-ben például Jones és a People's Temple politikai szervezői szerepet is vállalt a helyi választás kapcsán.

Jones-t kinevezték a Housing Authority Comission⁴-be, miután kezdetben visszautasított az Emberi Jogok Egyesületénél egy kinevezést. Jones szintén számos elismerést és díjat kapott, a „Religion in Life” magazin beválasztotta a nemzet száz kiemelkedő lelkésze közé. 1976-ban megkapta a Los Angeles Herald ‘Humanitarian of the Year’ díját, a Freedom of the Press Award díjat a National Newspaper Publishers’ Organisation szervezettől 1977-ben. Kapott még egy Martin Luther King, Jr., Humanitarian of the Year’ díjat még ugyanabban az évben (Chidester, 1988; Hall, 1989).

Jones látványos tevékenysége ellenére Moore (1985) véleménye szerint a Peoples Temple-en belül kettőség uralkodott, hitéleti és gyülekezeti értelemben egyaránt. Volt egy közintézmény, amely kollektíven, az emberiség jólétéért működött. És volt egy privát klub, amely az egyének félelmeit és reményeit kutatta (Moore, 1985:125).

A Temple sötét oldalának tagjai (Moore, 1985:126) információkat gyűjtöttek, például a nyilvános gyónásokból, és nem rettentek vissza a nyomásgyakorlástól a pszichológiai és fizikai erőszak alkalmazásán keresztül sem. Nyomást gyakoroltak a tagokra, hogy magukra nézve hamis, de megbélyegző tanúvallomásokot írjanak alá, és kényszerítették őket, hogy fedjék fel minden titkukat Jones és belső emberei előtt. Az aláírt tanúvallomásokkal később zsarolták a szervezet tagjait. A hamis tanúvallomásokra az új belépőknek minden bűnüket fel kellett sorolniuk, amelyekkel később fenyegetni tudták őket.

⁴ Szabad fordításban: „Lakhatások Hatósági Bizottság”

A People's Temple politikai pozíciója az 1970-es évekre széles körben ismert lett, a baloldali nézeteket vallottak, ám maga Jones ennél az alapállásnál méginkább radikális nézeteket követett. Ő kifejezte a hitét a kommunizmusban, melyet az evangéliumi léttel azonosított. Jones a hagyományos kereszténység nézeteit elutasította, nem csupán kommunista volt, de jelentősen radikális is. Nézetei szerint az „Apostoli Szocializmus” volt a követendő példa, teológiája erre épült, és a „Divine Socialism” – „Isteni Szocializmus” megteremtésén munkálkodott. Jones sokszor vádolta Istent, hogy nem képes megszüntetni az emberek valóságos szenvedését. Véleménye szerint: „Akárhol az Ég Istene imádva van, a szabadság fénye kialszik.” (idézi Chidester, 1988:55).

Jones különösen dühös volt a Bibliára, és arra mint az elnyomás eszközére tekintett. Szerinte a Biblia nem volt más, mintegy hazugságokkal teletöltött szöveg, amelyet arra terveztek, hogy megerősítse a feketét, a nőket és a szegényeket elnyomó rendszert. Jones többször mondta a gyülekezetének: „a Biblia a ti ellenségeitek”.

A kereszténység Istene mellé, akit „Ismeretlen Istennek” nevezett, Jones elhelyezte az igaz Istent, aki azt állítja, hogy ő a kinyilatkoztatás Istene; akit „Divine Principle – Isteni Elv” vagy „Divine Socialism – Isteni Szocializmus” néven nevezett. Ez, állítja Jones, az az Isten volt, aki az 'Ég Istenével' ellentétben valós és gyakorlati következmény az emberiség javára

Jones a „Divine Socialism – Isteni Szocializmus” alatt azt az állapotot értette, amikor a szeretet vált a társadalom központi szerevező erejévé. „Amikor Isten a szocializmus, Isten a szeretet” - vallotta. A szocializmus szerint azt jelentette, hogy az összes termelési eszköz amelyet az

ember magának tulajdonít, ugyanazon ember tulajdona, az ember családjáé, a család Istenéé. A tulajdonjognak csak egy forrása van - a szeretet. Senki sem birtokolhatja privát módon a földet. Senki sem birtokolja privát módon a levegőt. Az közös kell, hogy legyen. Szóval ez a szeretet, ez Isten, a Szocializmus.” (Chidester, 1988:57).

Jones azt állította, rajta keresztül szól Isten, mivel magát mint Isten megismerőjét állította be. Azt mondta a követőinek, hogy amikor rá néznek, ők nem Jim Jones-ra néznek, hanem Istenre néznek fel. (Jones, 1974). Jones azt hangsúlyozta, hogy rendelkezik számos természetfeletti képességgel, mint az ESP, a vízen járás képessége, a víz borrá változtatásának képessége, és a falakon átjárás képessége. Szintén állította azt is, hogy képes meggyógyítani embereket, és halottakat is feltámasztani, úgy, hogy mindez az ő erejéből származik. Egy szentbeszéd alkalmával Jones azt állította, hogy 'ha a követői szimpatizálnának a szocializmussal és megtanulnák az ő tanítását, azt is megtaníthatná nekik, hogyan uralkodjanak a halálon' (idézi Chidester, 1988:58-9).

Jones látásmódja szerint a világ a végső csata felé tartott feltartóztathatatlanul, az Antikrisztus (a kapitalizmus) és Krisztus, (a szocializmus) között. A csata eredményeként alakult volna ki az Isteni Szocializmus, mint győztes, és az új világ örököse. A végső összeütközést Jones atomháborúnak vizionálta, azt mondta: „az elemek meg fognak olvadni a heves hőtől és a városok egész Amerikában le fognak égni és porrá fognak olvadni” (Jones, 1974). Egy totális nukleáris holokausztot vizionált, amelytől saját híveit meg akarta menteni.

Jones azt állította, hogy a szocialista népeket meg kell védeni hatalmas földalatti „ólom-gránit” menhelyekkel, amely szállást adnak milliónyi embernek lent a földfelszín alatt, és ezekben lesznek kórházak, doktorok, boltok, hotelek, minden a föld alatt (Jones, 1974). Jones végső tanítása az volt, hogy miután a kapitalista nemzetek lerombolódtak, a kommunisták megalakulnak majd a menhelyekből előjövő emberekből, és meg fogják alapítani a szocialista Mennyet a földön. (Chidester, 1988).

A Jonestown-i agrárprojekt is ennek a víziónak a beteljesítését szolgálta, távol a potenciális atomháborútól, függetlenül a világgazdaságtól, önellátásra képesen. Jones ide már csak azokat a híveit hozta magával, akik nem kérdőjelezték meg az elképzeléseit, és kérdés nélkül hajtották végre utasításait. Totális kontrollt vezetett be, megkérdőjelezhetetlen világgéppel, a többségi társadalomtól elszakadva, teljes izolációban. A tömeges erőszakot végül Jones elmebaja és a külvilág ráhatása tette elkerülhetetlenné. A szekta tökéletes gépezetként hajtotta végre elmeháborodott vezetője képtelen és kegyetlen utasításait a gyilkosságra, az erőszakra és az erőszakos öngyilkosságokra. A negatív társadalmi tőke által dominált hálózat tökéletesen kizárta az össztársadalmi normákat, a józanságot és Jones döntéseinek megkérdőjelezési lehetőségét az áldozatai számára.

Összegző gondolatok

A People's Temple tragédiájára kiemelt hatással volt vezetője, Jim Jones, aki előidézte azt. Jones totális struktúrát épített fel a gyülekezeten belül. Félelme a nukleáris apokalipszistól befolyásolta tetteit, és gondolkodását. Józan ítélőképességét hamar elvesztette.

A dominanciáját a társadalmi hálózat izolálásával, és a negatív társadalmi tőke kiterjesztésével tudta teljessé tenni követői felett. A szociológiai tipológia alapján szektaként működő People's Temple tagjainak esélye sem volt Jones utasításainak megkérdőjelezésére, hiszen folyamatosan irányította gondolataikat, nézeteiket és tetteiket. Olyan irányítási struktúrát épített ki a gyülekezeten belül, amely képes volt a tagok sakkban tartására. Tanításainak hamisságát a belső körös emberek nem voltak képesek maguktól belátni, hiszen a rendszer jól felépítve kizárólag a tömeges megtévesztésük eszköze volt.

A People's Temple tragédiája jól illusztrálja a társadalmi tőke árnyoldalát, a negatív társadalmi tőkét. Az emberi hálózatok az együttműködésen, a bizalmon és társadalmi normákon alapulnak, ezeken keresztül dolgoznak együtt. Ha ezt valaki szándékoltan úgy építi fel, hogy egy torz valóságot szolgáljanak, és kifordított értékrenddel működjenek, a hálózatok akkor is erős kapcsolatként fognak működni. A szekta tagságának folyamatos és tudatos izolálása a társadalomtól Jim Jones próbálkozásain is tökéletesen megfigyelhető: egy alternatív valóságot volt képes felépíteni, amelyben az általa meghatározott értékek és normák voltak a dominánsak, ahol az általa bevezetett kontroll gyakorolt nyomást az emberekre. Jones kísérlete sajnálatos módon kiválóan példázta a társadalmi struktúra és társadalmi hálózatok sérülékenységet a negatív társadalmi tőke részéről. Éppen ezért a tanulság az esetből mindenképpen az, hogy a demokratikus norma és értékrendszer elvetését propagáló vallási csoportok – hosszas építkezéssel – képesek lehetnek az uralkodó társadalmi norma és értékrendszerrel szemben álló

cselekvésekre rávenni a tagjaikat, akár saját akaratuktól függetlenül is.

Irodalom

- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1996). *Habits of the Heart*. (revised ed.) Berkeley: University of California Press.
- Chidester, D. (1988). *Salvation and suicide. An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988. First Midland Book Edition, 1991).
- Coleman, J. S. (1989). *Social capital in the creation of human capital* (pp. S105-108). University of Chicago Press.
- Greeley, A. (1997). Coleman revisited religious structures as a source of social capital. in. *American Behavioral Scientist*, 40(5), 587-594.
- Grootaert, C. (1999). *Social capital, household welfare and poverty in Indonesia* (Vol. 2148). World Bank, Social Development Department.
- Grootaert, C. and T. Van Bastelaer. (2001). *Understanding and measuring social capital: A synthesis of findings and recommendations from the Social Capital Initiative.* Social Capital Initiative. Working Paper No. 24. The World Bank. <http://www.inform.umd.edu/EdRes/Colleges/BSOS/Depts/IRIS/IRIS/docs/sci24.pdf>.
- Hall, John R. (1989). *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

- Jones, J. (1973) 'Sermon dated 20th October 1973, transcribed by Fielding McGehee III', <http://jonestown.sdsu.edu/>
- Jones, J. (1974) "Sermon of Fall 1974, transcribed by Fielding McGehee III', <http://jonestown.sdsu.edu/>
- McGuire, M. B. (2004). *Religion: The social context*. Waveland Press.
- Moore, R. (1985). A sympathetic history of Jonestown: the Moore family involvement in Peoples Temple (Vol. 14). Edwin Mellen Press.
- Portes, A. (1998). Social capital: its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24: 1-24.
- Portes, A., and P. Landolt. (1996). The downside of social capital. *The American Prospect*, 26: 18-21.
- Putnam, R. D., Leonardi, R., & Nanetti, R. Y. (1994). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton university press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon and Schuster.
- Seligman, A. B. (1997). *The Problem of Trust*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Selznick, P. (1998). Social Justice: A Communitarian Perspective. In: A. Etzioni (szerk.), *The Essential Communitarian Reader* (pp. 61-71). Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.
- Stone, W. (2000). *Social capital, social cohesion and social security*. Conference Paper presented at ISSA year 2000 Conference, Helsinki, Finland.

- Török, P. (2004) *Magyarországi Vallási Kalauz* 2004. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Walliss, John (2004) People's Temple In: *Apocalyptic Trajectories*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien
- Weiss, D. 1996. *Towards a Theory on the Formation of Social Capital*. Unpublished Doctoral Thesis. Ann Arbor, MI: University of Minnesota.

A TÖRÉSVONAL-KONFLIKTUSOKTÓL A GLOBÁLIS LÁZADÁSIG: A VALLÁSI ERŐSZAK ANATÓMIÁJA¹

SZILÁGYI TAMÁS

A 21. századi globális vallási erőszak kérdésköre az elmúlt évtized egyik legfontosabb témája, amelyet számos tudományterület felől közelítve próbáltak kutatók vizsgálni. A politikatudomány és a vallástudomány oldaláról egyaránt születtek elemzések és magyarázatok (Brown, 1987; Rapoport, 1991; Juergensmeyer, 2000; Munson, 2005; Cobban, 2005; Cavanaugh, 2007; Bannister, 2014) ami a téma iránti fokozódó érdeklődést mutatja: ez a 9/11-et követő eseménysorozat és a közel-keleti államokban eszkalálódó vallási gyökerű konfliktusok eredményének tudható be. Az általam felvetett kérdés arra vonatkozik, hogy hol vannak ennek a globális vallási erőszaknak a gyökerei, milyen értelmezési lehetőségek kínálóznak a vallás 21. századi folyamatokban betöltött szerepének leírására?

A vallási gyökerű konfliktusok és a vallási gyökerű erőszak növekvő jelentőségére először a kilencvenes évek közepén Samuel P. Huntington civilizációs paradigmája hívta fel a figyelmet (Huntington, 1998). Huntington szerint a hidegháború után, a jelentős politikai és katonai konfliktusok nem egyes ideológiai rendszerek között

¹A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

robbannak ki, hanem a világ fő civilizációs-kulturális törésvonalai mentén, vagyis a világpolitika főbb konfliktusainak hátterében nem a gazdasági érdekeket kell már keresnünk motívumként, hanem azt, hogy a konfliktusban résztvevő államok (csoportok) milyen kultúrkörhöz tartoznak. Huntington rámutat, hogy a huszadik század végére megszűnt a nagy ideológiai rendszerek szembenállása, és az egyetlen igazán uralkodó ideológiai eszme a világban a liberális demokratizmus eszméje maradt, ezért az egyes államok valamint személyek számára önazonosságuk meghatározásához a kulturális identitás fokozott felvállalása nyújt segítséget. A nagy kultúrkörök közül a nyugati (keresztény) civilizáció tölti be a vezető szerepet, de a civilizációk közötti erőegyensúly módosulóban van: a Nyugat viszonylagos fölénye hanyatlik, politikai és gazdasági befolyása csökken és a keresztény vallás – amely a nyugati identitás meghatározó tényezője – missziós lendületének csökkenése is mindinkább látható. A civilizációk összecsapásának egyik fő kiváltó oka a nyugati civilizáció egyetemesítő törekvéseivel való éles szembehelyezkedés, amely legélesebb formájában az iszlám kultúrkörhöz tartozó országok és a nyugati civilizáció vezető államai közötti összeütközésekben mutatkozik meg.

A vázolt konfliktusokat persze nem lehet csupán vallási metakultúrák konstans szembenállásaként értelmezni, a civilizációs konfliktusok fő aktorai között azonban egyértelműen azonosítani tudunk vallási nézetrendszereket.

„Ha egy vallás gonosszá válik”

Charles Kimball 2002-ben megjelent *When Religion Becomes Evil* címet viselő munkájában arra vállalkozott, hogy a vallások vizsgálatán keresztül meghatározza mindazon figyelmeztető jegyeket, amelyek jelzik, hogy egy hitrendszer elmozdul eredeti céljától és küldetésétől, a szerző megfogalmazása szerint „gonosszá” válik. *„Egy kissé elcsépeelt, de ennek ellenére sajnos igaz, amikor azt mondják, hogy több háborút vívtak, több embert öltek meg, és napjainkban is rengeteg gonosz dolgot követnek el a vallás nevében, mint bármely más intézményes erő nevében az emberi történelem során”* – fogalmaz a szerző könyve egyik fejezetében (Kimball, 2002:178). Kimball rámutat, hogy elsődlegesen a vallásdefiníciókat kell megvizsgálni amelyekkel dolgozunk, másodsorban pedig a vizsgált vallásról meglévő ismereteink adhatnak kapaszkodót az elemzésünkhöz. A vallási hagyományok komplexitása kizárólag tudományos vizsgálatok révén tárulhat fel, mindenféle szimplifikáló tendencia szükségszerűen torz eredményeket hoz.

Kimball-nak itt nyilvánvalóan igaza van: ha bármiféle kijelentést tenni kívánunk egy vallás természetéről – például, hogy inherens módon magában hordozza-e az erőszak csiráit? – elsődlegesen azon jellegzetességeit kell elkülönítenünk, amely alapján explicite vallásinak tekintjük. Erre azért van szükség, mert a vallásdefinícióink tágassága okán, számos szekuláris entitás is a definíciós kereteink közé esik. A probléma azonban még ennél is összetettebb. Vannak olyan szerzők, mint például Jonathan Z. Smith, aki az *Imagining Religion* (1982: XI.) című könyve bevezetőjében azt állítja, hogy „a vallás” kizárólag a tudósok alkotása,

nincs önálló léte az akadémiai közegen túl. Egy másik szerző, Wilfred Cantwell Smith, nagyhatású munkájában a *The Meaning and End of Religion*-ben – végigkövetve annak fejlődését – alapvetően a vallásfogalmunk érvényességére kérdez rá (Smith, 1962) állítva, hogy a vallás fogalma nem egy univerzálisan érvényes kategória, mint gondolnánk, hanem egy kifejezetten európai konstrukció, amelynek a gyökerei a kora modernitásban vannak. *„A vallás, mint a szisztematikus rendszer, a tizenhetedik és a tizennyolcadik században tűnik fel, mint a hitvitához és a hitvédelemhez szorosan kapcsolódó fogalom”* – írja (Smith, 1962:43). Amiket mi vallásoknak hívunk valójában „kumulatív hagyományok” amelyek komplex, folyamatosan változó és fejlődő folyamatokként írhatók le – így nehéz megragadni ezek lényegi jellemzőit, az egyéni elképzelések, hitek, földrajzi determinációk és a transzcendenshez való egyéni viszonyulás jelentősen befolyásolják a képet. Mindezeket tekintetbe véve, minden vallásokról tett normatív kijelentésünk ekként csak a definíciós keretünk szabta lehetőségek között érvényes. Jelen tanulmányban egy funkcionális vallásfogalommal dolgozom, amit indokol az, hogy a vallás társadalmi szerepét, különösen a politikára gyakorolt hatását vizsgálom. A vallást Milton J. Yinger definíciója alapján olyan hit és gyakorlatrendszernek tekintem, melynek segítségével valamely embercsoport az emberi élet végső (ez eredet, az élet célja és értelme, mi a jó és a rossz) kérdéseivel képes megküzdeni (Yinger, 1970:7). A továbbiakban – hivatkozva ismételten Yingerre (1970:11) – nem a hitrendszereket elemzem, hanem a hit működését és természetét igyekszem feltárni, azt, hogy miként befolyásolják ezek a közösségi és politikai viselkedés egyes formáit.

Kimball elméletéhez visszatérve: öt jelet különít el, amelyek a vizsgálatai alapján egy vallás eredeti alapjaitól való elszakadását mutatják, átalakulását egyfajta destruktív rendszerré. Ezek közül az első az [1] *abszolút igazság hirdetése*, amely kizárva a párbeszédet, a vallási igazság egyetlen autentikus birtokosaként és képviselőjeként tünteti fel az adott közösséget. A félreértelmezések és tendenciózus torzítások hátterében számos esetben elismert prédikátorok, tekintélyes vallási vezetők állnak, akiket jellemez a vallási szövegek téves interpretációja vagy egyenesen szelektív olvasása. A fundamentalista csoportok köréből ismert jelenség a szent iratok szó szerinti értelmezése, amely nem véve tekintetbe sokszor ezeréves teológiai hagyományokat és kulturális kereteket, a jelen kontextusában igyekszik érvényesíteni vallási előírásokat, törvényeket, ragaszkodva azok szó szerinti betartásához és betartatásához. Az abszolút igazság egyedüli birtokosaként megjelenő csoportok könnyen tekintik magukat az Isten elhívatott szolgálóinak, akik az akaratát hajtják végre a világban – ez elvezethet az erőszakhoz és destruktív viselkedéshez (Kimball, 2002:80).

Egy másik jel a [2] *vak engedelmesség* megléte és megkövetelése. Ez sok esetben összekapcsolódik egy karizmatikus vallási vezető alakjával, aki a közösség számára megkérdőjelezhetetlen tekintély. A vezetői technikák között megjelenik a manipuláció, esetenként agymosásra emlékeztető eljárások, a totális személyek feletti kontroll (Stark és Bainbridge, 1979). Számos példát kiemelhetünk itt: Jim Jones és a People's Temple esete az egyik legkínálóbb. Jones a híveivel az általuk a guyanai dzsungelben létrehozott Jonestown településen követett el tömeges öngyilkosságot 1978-ban. Jones

retorikájának visszatérő eleme volt a közelgő kataklizma, az Armageddon eljövételének lefestése, a követőinek tettüket „forradalmi” cselekménynek állította be, a fennálló világ rendje elleni tiltakozásként (Kilduff, M. és Javers, R., 1978). A hasonló csoportok ideológiáiban ezek visszatérő elemek: a millenarista várakozás, egyes esetekben thanatofil tendenciák, a túlvilági jutalom ígérete. A hívők számára a vak engedelmesség nem külső kényszerként jelenik meg: ez kiválasztottságuk jele. Az engedelmesség nem a profán autoritás feltétlen elfogadásából adódik, az engedelmisségben a transzcendens valóság iránt feltétlen odaadás nyilvánul meg.

A [3] *az Aranykori idők visszahozása*, mint harmadik jel, szorosan kapcsolódik ide. A vallási hagyományok többsége orientációjában nem *evilági*: a vallásgyakorlók valamiféle jövőbeli, túlvilági cél elérésére törekszik (feltámadás, újjászületés, Nirvana, Móksa, Mennysország). Azonban vannak ezzel ellentétes dinamikák is egyes vallásokban. A létezés tökéletes, egyfajta aranykori kereteinek evilági megteremtése, a tökéletes idő eljövételébe vetett hit motiválja az utópisztikus, a világgal szemben álló exkluzív keresztény vallási közösségek-szekták létrehozóit éppúgy, mint a közel-keleti Iszlám Állam harcosait. Az a szándék, hogy a vallási célokat és eszményeket egy időben meghatározott politikai entitás, egy teokratikus állam formájában valósítsanak meg. A „dicső napok visszatérésébe” vetett hit a destruktivitás nyílt jeleként értelmezendő Kimball szerint. A vallási terroristák jelentős része, mint Isten akaratának evilági végrehajtója látja magát – a tálibok vagy az Iszlám Állam harcosai egy eszkatológikus háborút vívnak.

Elhivatottságuk abból a felismerésből táplálkozik, hogy harcuknak elérkezett az Isten által rendelt ideje.

Az evilági célok elérése érdekében [4] *a cél minden eszközt szentesít* elve válik általánossá. A profán politikai célok elérése érdekében sok esetben az egyes szent helyekhez vagy szimbólumokhoz kötődő vallási érzések manipulációja a legkönnyebben célravezető. Az elmúlt évtizedekből számos példáját láthattuk ennek, elég csak az 1992-ben lerombolt ajódhjai mecsetre gondolnunk, ami egy vallási közösség megfélemlítésén túl egyben a szekuláris államellen intézett kihívás is volt (Sen, 1993). A szimbolikus terek, a szent helyek védelmében elkövetett erőszak során az egyén felelőssége elvész, feloldódik a közös vallási csoportidentitás erejében. A vallási identitást a közös külső fenyegetés erősíti. A szembenálló fél, a „Más” dehumanizálása, objektivizálása vagy esetlegesen démonizálása eszköz az egyéni felelősség (sok esetekben vallási konzekvenciákkal bír) súlyának áthárításában. A *szent ügy* érdekében, a *szent hely* védelmében elkövetett bármiféle tettel összekapcsolódó bűn alól feloldozást nyer a hívő ennek a gondolkodásnak a jegyében – ezáltal megtörténik az erőszak vallási legitimációja is.

Az utolsó, az ötödik jelként Kimball a [5] *szent háború hirdetését* nevezi meg. Minden szent háború kozmikus jelentőségű: a Jó és a Rossz erői csapnak össze. Legyen szó a középkor kereszteseiről, a balkáni konfliktusban harcoló mudzsahedinekről vagy a terror elleni háború modern keresztény profétáiról: a szembenálló felet a Gonoszként azonosítják. A szent háború logikája szerint a háború maga az üdvözülés eszköze, aki feláldozza anyagi javait vagy az életét a vallási célok elérése érdekében,

üdvösséget nyer. A világi célok így transzformálódnak egy szakrális küldetéssé – a szent háború ekként nyer speciális státuszt a vallási gyökerű konfliktusok és háborúk sorában. A szent háború deklarált célja *elsődlegesen* vallási, a politikai, gazdasági és egyéb társadalmi céljai *másodlagosak*.

McWorld a Dzsiháddal szemben

A mi/ők dichotómia a szent háború egyik alapidinamikája. A szembenálló vallási képzetek, az eltérő etnikai és ideológiai háttér elégséges indíték egy konfliktus létrejöttéhez. A vallási konfliktusok esetében is a konfliktus magyarázatára az eltérő társadalmi struktúrák elégséges okokként kínálkoznak a kutató számára, azonban vallás inherens faktoraival itt szintén számolni kell. Talán a leginkább kínálkozó példa, amelyen keresztül a szent háború logikáját modellezni tudjuk, az iszlám fundamentalizmus és a nyugati kultúra szembenállása. Izgalmas magyarázatot kínál erre a szembenállásra Benjamin Barber 1992-ben az *The Atlantic Monthly*-ban megjelent cikke, majd az ezt követően kiadott *Jihad vs. McWorld* (Barber, 1995) címet viselő könyve. A McWorld elnevezés a McDonalds cég kilencvenes évekbeli kampányára utal: a McWorld a globalizálódó gazdaság révén összekapcsolt, azonos (tömeg) kulturális produktumok fogyasztására kondicionált, üzleti és kulturális szempontból is mindinkább homogenizálódó világ. A McWorld hangsúlyosan nem pusztán az uniformizált fogyasztási javak globális elterjedését jelenti, hanem az értékrend, a politikai kultúra és kultúrafogyasztás specifikus módjait is. Barber szerint (1992) négy szükségszerűség teremti meg és dinamizálja a McWorld-öt: [1] a piac

szükségyszerűsége, [2] az erőforrások, [3] az információs-technológia, [4] és az ökológiai szükségyszerűség. Ezek formálják a McWorld arculatát, és ezek a faktorok külön-külön is nagy konfliktuspotenciállal bírnak, amennyiben érdekeik hagyományos kulturális kódrendszerekkel, ezeréves vallási szokásokkal találkoznak. A *piac* alapvető érdekelt egy kiegyensúlyozott, nyugatias társadalmi berendezkedés meglétében az egész világon – alapvetően ellensége minden izolációs, modernitásellenes törekvésnek. A piac számára a globális világ szükségyszerűen végletekig profán tér. Nem tud mit kezdeni a szombatot ünneplő és nem dolgozó ortodox zsidósággal, az egyes protestáns csoportok alkohol-ellenességével vagy éppen európai országokban ismert, a boltok vasárnapi nyitva tartására vonatkozó – keresztény tradíciókra hivatkozó – tiltásokkal. A piac a saját érdekeinek védelmében könnyen konfrontálódik és ez a konfrontáció számos esetben a társadalom hagyományos értékeit képviselő ideológiai- és érdekcsoportokkal következik be. Az *erőforrások* kimerülése egyúttal azok pótlásának a szükségyszerűségét is felveti, ami szintén konfliktusforrásként jelenik meg a globális térben, gondoljunk csak az egyes fosszilis energiahordozók jelentőségére és birtoklására. Az *információs technológia* fejlődése radikális változásokat hoz, az információ szabad áramlásának és elérésének biztosítása révén. Az információs technológia révén a McWorld kulturális hegemoniája az egész világra kiterjed, mindenki számára elérhetővé válik. Az *ökológiai* tudatosság nyugati terjedése is hosszútávon kirekesztő folyamat, mivel a létrejövő szabályozások elsődlegesen az elmaradott technológiai infrastruktúrával rendelkező országokat sújtják úgy, hogy

másik oldalról a piac belső logikájának engedelmeskedve ki is használják elmaradottságukat.

A *McWorld* globális valósága ellen fellépő erő Barbernél a „*Dzsihád*” – elnevezést kapja. A *McWorld* globalizációs tendenciáival szemben egyik másik folyamat is munkál a világban: a *tribalizálódás*, ami nem csak a globalizációval, hanem egyúttal a meggyökeresedett politikai berendezkedési formákkal, sok esetben a politikai nemzettel és az intézményesült vallásokkal szemben is meghatározható. Amikor a tanulmány elején a vallásfogalmaink problematikus voltára hívtam fel a figyelmet, akkor erre akartam utalni. A tribalizálódás révén a nemzet, a család, az egyház, a vallás racionális konstrukciója megbomlik, fragmentálódik. A törzsi mentalitás a mi/ők dichotómiát erősíti, ezáltal mindenfajta szent háború számára tökéletes talaj. A törzsiség elvont közösségisége, a szektásodás, a „felsőbb igazsághoz”, a „szent földhöz” kötődő irracionális érzelmek radikálisan új vallási entitások megjelenését hozzák el, aminek eredményeképpen a vallások hagyományos értelmezései keretei felbomlanak.

Amikor Barber a *Dzsihádról* beszél, egy olyan komplex és heterogén viszonyulási rendszert és cselekvési stratégiát vázol fel, ami a *McWorld* globalizációs dinamikáival ellentétesen cselekszik. A modernitással és annak vívmányaival szemben a tradicionalizmus, a plurális társadalmi berendezkedéssel szemben az unitarizmus, az univerzalizmussal szemben az etnocentrizmus, a nyitott közösségekkel szemben a törzs zárt vérségi rendszere áll. A *Dzsihád* világa – leválasztva a kifejezést az eredeti iszlám kontextusától – az erőszakot nem politikai céljainak elérésére alkalmazott eszközként használja fel,

az erőszakon keresztül az identitását nyilvánítja ki. A hagyományos életformák felértékelődnek, a modern tömegtársadalommal szemben a kevesek, a kiválasztottak közössége kap hangsúlyt. Ennek a közösségnek a belső szolidaritását éppen a külső ellenséggel szembeni összetartás erejében élheti meg a csatlakozó. Vagyis az exkluzivitása ellenére a Dzsihád világa mégis vonzó, ezért tud alternatívát jelenteni a modern társadalmakat elutasító egyének számára. Olyan értelemadó rendszert épít fel, amely belülről koherens, antimodernizmusa ellenére kiválóan alkalmazkodik a globalizációs folyamat generálta változásokhoz, eszközeiben pragmatikus és a közösségiség olyan érzetét képes nyújtani, amit a modern tömegtársadalmakban az egyén nem tud meg tapasztalni. A McWorld-del szemben a Dzsihád világa egyszerre tud progresszív és retrográd lenni, célja, mikor melyiket kívánja meg – látszólagos ideológiai stabilitása mögött dinamikusan változó eszmék, hitek és elköteleződések állnak. Mivel a Dzsihád a saját identitását valamivel szemben határozza meg, ezért szükséges az erőszak szakralizálása, a szent háború hirdetése, mint a Dzsihád melletti elköteleződés legautentikusabb aktusa.

A globális lázadás és a kozmikus háború

Mark Juergensmeyer (2000) a vallási erőszak logikájának megértéséhez vezeti be a „ kozmikus háború ” elméletét. A kozmikus háború képe csaknem minden nagy vallási kultúrában megjelenik. Jellemzően a Jó és a Rossz harcának egyfajta világi manifesztációjaként bukkan fel az emberi világban, az egyes vallások, népcsoportok, társadalmi osztályok közötti összecsapásokat kiemelve maguk partikularitásából, elhelyezi őket egy transzcendens dimenzióban. A kozmikus háború elemei

jól elkülöníthetők: (1) hangsúly a szimbolikus elemeken, az egyes cselekvések racionalitása másodlagos, dramatikus formákban szeret megmutatkozni, (2) az erőszakot vallási/teológiai elemek igazolják és legitimálják, (3) a cselekvések nem kötöttek az „evilági” időhöz, a történések horizontja egy szent időben van illetve (4) az összes erőszakos cselekmény a Jó és a Rossz spirituális szembenállásának egyfajta megnyilvánulásaként értelmeződik. Ennek tükrében kell értelmeznünk például a vallási háttérű terrorizmust, amely mögött Juergensmeyer meglátása szerint nem csupán a politikai akciót vagy nyomásgyakorlást kell látnunk, hanem értelmezni kell tudnunk a szimbolikus térben is, ahol a valódi hatását kifejti: elrettent, mozgósít vagy tanúságtételként mutatkozik meg.

A másik Juergensmeyer által meghonosított fogalom a „globális lázadás”. A globális lázadás a szekuláris állam elleni kihívás világszerte. A szociális, kulturális különbségekből adódó feszültségek, a modern államalakulatok működésképtelensége, a világi nemzetállamok és a nemzeti identitás krízise egy vallási választ generálnak. A szekuláris nacionalizmusok, az andersoni értelemben vett „elképzelt nemzeti közösségek” csődje, egy radikális választ váltott ki: a vallás és az etnicitás definiálja újra a közösségeket (Juergensmeyer, 2008). A globális lázadás a minden társadalomban megjelenik és igyekszik a politikai rendet a maga képére formálni, nevezzük új vallásos jobboldalnak az Egyesült Államokban vagy iszlám kalifátusnak Szíriában és Irakban.

Juergensmeyer rámutat, hogy Huntington a bevezetőben idézett elmélete, a mi és az ők éles, civilizációs alapú

kettéválasztása, a radikális csoportok számára az alapvető paradigma. A civilizációs körök éles szembenállása jelenti a szent háború alapkonzfliktusát, és ez a konfliktus eszkalálódik egy globális „ kozmikus háborúvá”.

A bevezetőben felvetett kérdésre, miszerint hol vannak a globális vallási erőszaknak a gyökerei, az elmondottak tükrében talán még nehezebb válaszolni. Egy biztosnak látszik: a vallások inherens módon nem hordozzák az erőszak csíráit. Ahogy William T. Cavanaugh (2007) felhívja figyelmünket: „a vallási erőszak mítosza a nyugati társadalmak folklórkincsének fontos motívuma”. Cavanaugh (2009) fontosnak látja, hogy leszámoljunk ezzel a mítosszal, mivel az szorosan kapcsolódik a kolonializmus ideológiai bázisához, legitimálva a „mással” szembeni fellépést, idegenkedést és gyűlöletet. A vallási erőszak mítoszától való megszabadulás révén a saját belső társadalmi konfliktusaink is megérthetőbbé válnak és bekövetkezhet a vallási és szekuláris hatalomfelfogásunk újraértelmezése is, hosszú távon előmozdítva a vallás és kultúrák közti dialógusok erősödését is.

Irodalom

- Bannister, L. (2014). Religion and Violence. *Verbum*, 11 (2), 70-76.
- Barber, B (1992) Jihad vs. McWorld. *The Atlantic Monthly* 269. 53-63.
- Barber B. (1995) *Jihad vs. McWorld: how globalism and tribalism are reshaping the world*. Random House, New York
- Brown, R. M. (1987). *Religion and violence*. Westminster John Knox Press.

- Cavanaugh, W. T. (2007). Does religion cause violence. *Harvard Divinity Bulletin*, 35 (2).
- Cavanaugh, William T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* Oxford: Oxford University Press
- Cobban, H. (2005). Religion and violence. *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (4), 1121-1139.
- Bromley, D. G., & Melton, J. G. (szerk.). (2002). *Cults, religion, and violence*. Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (1977) *War and Peace in the World's Religions* London: Sheldon
- Juergensmeyer, M. (2000). Terror in the Mind of God. *Theological Studies*, 61(4), 779-779.
- Juergensmeyer, M. (2008). *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State*. Univ of California Press
- Kilduff, M., Javers, R. (1978). *The suicide cult: the inside story of the Peoples Temple sect and the massacre in Guyana*. Bantam books.
- Kimball, C (2002) *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper-Collins
- Livingston, J (2003). Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith." *The Journal for Cultural and Religious Theory* 4, no. 3 pp.58-65.
- Munson, H. (2005). Religion and violence. *Religion*, 35 (4), 223-246.
- Rapoport, D. C. (1991). Some general observations on religion and violence. *Terrorism and Political Violence*, 3(3), 118-140.

- Sen, A. (1993). The threats to secular India. *Social scientist*, 5-23.
- Smith, W. C. (1962) *The Meaning and End of Religion*. First Fortress Press Edition
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press.
- Stark, R, és Bainbridge W.S.(1979) Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts or a Theory of Religious Movements *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, no 2: 117-33
- Talbot, I. (2007). Religion and violence- the historical context for conflict in pakistan. John Hinnells, Richard King (szerk.) *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, 154-173.
- Yinger, J. Milton. *The Scientific Study of Religion* New York: Macmillan Publishing Co., 1970.

HATALOM, ERŐSZAK ÉS MEGVÁLTÁS WALTER WINK TEOLÓGIÁJÁBAN: RENÉ GIRARD RECEPCIÓJA

CSEPREGI ANDRÁS

Előadásom tárgya René Girard az erőszak eredetét kutató hipotézisének recepciója Walter Wink hatalom-trilógiájának harmadik kötetében. A Trilógia műfaja, szerzőjének eredeti elgondolása szerint, szövegértelmezés, amely azonban a teológia egyre szélesebb területeire tekint ki, s a harmadik kötetben már a megváltás és a Jézus-követés átfogó igényű, kortárs értelmezésével találkozunk. Az első kötet 1984-ben jelent meg, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* címmel. Két év múlva követte a második, a címe: *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. A harmadik, a Girard-recepció szempontjából is fontos munka 1992-ben látott napvilágot: *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*.¹ Mielőtt Girard recepciója felé fordulunk, röviden bemutatom Wink munkásságát.

Walter Wink amerikai biblikus teológus szélesebb körben a hatalom-trilógia révén vált ismertté. A hatalom bibliai kifejezésének a témája 1964-től kezdve foglalkoztatta, ennek az érdeklődésnek a jegyében születettek első könyvei, a *The Bible in Human Transformation: Towards a New Paradigm for Biblical Study*², és a *Transforming*

¹ Mindhárom kötet a Fortress Press gondozásában jelent meg, Philadelphiában illetve Minneapolisban

² Fortress Press, Philadelphia, 1973

Bible Study³ amelyekben már megmutatkozik a teológiájában mindvégig meghatározó kérdés: hogyan lehetséges az ember és az emberi közösség evangéliumi átformálódása? E mellé a kérdés mellé csatlakozott a Jézus személye iránti intenzív érdeklődés. 1971-ben kezdte meg kutatását a „Jézus, az Emberfia” témakörben, amelynek az összegzése végül jóval a hatalom-trilógia után, 2002-ben jelent meg *The Human Being: Jesus and the Enigma of the Son of Man*⁴ címmel. A „hogyan lehetséges az átformálódás” kérdés mellé tehát csatlakozott a „ki az, aki átformál” kérdése, rendszeres teológiai kategóriákkal leírva, a szótériológia mellé a krisztológia.

Az 1935-ben született Wink a metodista egyház lelkésze lett, néhány év gyülekezeti szolgálat után tanítani kezdett, végül évtizedeken keresztül, egészen 2012 májusában bekövetkezett haláláig, a New Yorki Auburn Theological Seminary professzora volt. Az amerikai délen, Texasban nevelkedett, sok kortársával együtt Martin Luther King polgárjogi mozgalmának a hatása alá került, s megérintette az erőszakmentes konfliktuskezelés evangéliumi lehetősége, amely teológiájának fókuszpontjává vált. Az erőszakmentesség lehetőségének teológiai reflexiójában viszont nem kellett teljesen új utakat keresnie, korábbi nemzedékek által lerakott alapokon építkezhetett tovább. Valójában, még a huszadik századon belül is, már a harmadik nemzedéket képviseli. Az első nemzedék képviselője az 1901-ben született francia-német református lelkész és ellenálló

³ Abingdon Press, Nashville, 1980

⁴ Fortress Press, Minneapolis, 2002

André Trocmé, akinek a hatvanas évek elején megjelent *Jesus and the Nonviolent Revolution*⁵ című könyve nagy hatással volt a második nemzedéket képviselő John Howard Yoderre, akinek 1972-es *The Politics of Jesus*⁶ című munkája már Wink közvetlen forrásai és inspirációi közé került. Az erőszakmentesség nemzedékek során érlelt teológiai reflexiója kapta meg tehát sajátos winki interpretációját a hatalom-trilógiában.

De mi a winki értelmezés sajátossága? Ha itt és most csak egy dolgot szeretnénk kiemelni, akkor az a mítosz rehabilitációjának a kísérlete. Wink meg volt győződve arról, hogy a kortárs mai ember gondolkodása nem kevésbé mitikus, mint az ókori emberé volt, és arról is, hogy a mítoszok olyan ismereteket közvetítenek a számunkra, amelyet a racionális érvelés nem tud közvetíteni. A mítoszok sokkal mélyebben meg is határozzák gondolkodásunkat és cselekvésünket, mint az analitikus úton felépített tudás, és döntő jelentőségű számunkra és közösségünk számára, hogy milyen mítoszokban hiszünk. Wink szerint az amerikai populáris kultúra fő vonalát a megváltó erőszak mítosza határozza meg, csakúgy, mint az ókori Izraellel szemben a Babiloni Birodalmat, illetve az első keresztényekkel szemben a Római Birodalmat. Ahogyan pedig a próféták, illetve az apostolok és az evangélisták mitikus formában fogalmazták meg az erőszakkal szembeni isteni üzenetet, úgy bennünket is támogathat a mítoszban elbeszélte örömhír, hogy ellenállhassunk a megváltó erőszak mítoszának.

⁵ Orbis Books, 1961

⁶ Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1972

Azt gondolhatnánk, hogy a mítoszt rehabilitáló Wink éles ellentétben áll a biblia üzenetét demitologizáló Bultmannal. A Trilógiában azonban mindössze három alkalommal utal rá, viszont mindhárom utalás árnyalja ezt a feltételezést. Az első kötet egy lábjegyzetében (Wink, 1984:143) azt olvassuk, hogy a demitologizálás bultmanni programja „jó irányba haladt, de rossz alapra épült. Bultmann definíciója szerint a mítosz a valóságot meghamisító objektiváció, amit az egzisztenciális interpretáció révén megpróbált mellőzni. Ha Bultmann mítoszértelmezése pozitívabb lett volna, olyan, mint amivel például Carl Gustav Jung, Mircea Eliade vagy Paul Ricoeur munkáiban találkozunk, akkor azt a nagyon helyes törekvését, hogy a bibliai szöveget érthetővé és egzisztenciálisan megragadhatóvá tegye, anélkül is elérhette volna, hogy a mítoszt feláldozza az értelmezés oltárán.” A harmadik kötetben pedig, a hamis bírót kérlelő özvegy (Lk 18,1-8) és az éjfélkor zörgető barát (Lk 11,5-13) példázatainak kapcsán, teljes egyetértéssel idézi Bultmant, akinek a szavai, szerinte, nem csak Jézus tanítására, hanem a teljes Bibliára vonatkoznak: „az imádság nem azt a célt szolgálja, hogy az imádkozó alárendelje magát Isten változhatatlan akaratának, hanem azt, hogy Istent rávegye valamire, amit ő máskülönben nem tenne meg” (Wink, 1992:302) A lábjegyzetben egy mondat erejéig még Karl Barthot is bevonja az együtt gondolkodó teológusok körébe: „Isten nem ugyanúgy cselekszik, akár imádkozunk, akár nem” (Wink, 1992:400).

A Bultmanntól és Barth-tól idézett néhány mondat igen jelentős a hatalomelmélet szempontjából. Wink a hatalmakat, amelyeket a bibliai szöveg az uralom, a királyság, a trón, az erő és még számos hasonló kifejezés

segítségével jelenít meg, olyan valóságokként mutatja be, amelyek egyszerre bírnak spirituális és materiális dimenzióval. Az imádság, mint spirituális eszköz, ha bekapcsolódik a hatalmak küzdelmébe, átlépi a spiritualitás határait, és materiális változást is eredményez, amint ezt a legkézenfekvőbbben Jézus és a tanítványok gyógyításai szemléltetik. A hatalmak pedig küzdenek egymással, mert a bűnbeesés őket is kifordította magukból. Wink a klasszikus hármas megközelítés szerint beszél a hatalmakról: a hatalmak jók, mert Isten teremtményei, gonoszok, mert elbuktak, és megváltásra szorulnak, mint az egész teremtett világ. Ha a bukott hatalmak szövetségbe tömörülnek, akkor létrejön a gyilkos Uralkodó Rendszer, amelynek ideológiája a megváltó erőszak mítosza, eszköze pedig a gátlástalan erőszak. Az Uralkodó Rendszerrel, ami a jánosi és a páli teológia szóhasználatára szerint gyakran egyszerűen a „világ”, Jézus úgy veszi fel a harcot, hogy nem él annak gyilkos eszközével, az erőszakkal, az uralom logikájával szemben a szolgálat logikáját követi és tanítja, a bukott hatalmakat pedig nem frontálisan támadja meg, hanem meghal számukra, hogy megszabaduljon tőlük és legyőzze őket. S ha az Uralkodó Rendszer ideológiáját a megváltó erőszak mítosza szerint ragadhatjuk meg, akkor mindazt, amit Jézus tett és képvisel, a megváltás mítosza fejezi ki. Ennek részletes kibontása képezi Wink teológiájának súlypontját.

Ennek a szemléletnek és érdeklődésnek a sodrában valószínűleg elkerülhetetlen volt, hogy Wink találkozzon René Girard munkásságával, azon belül is különösen a bűnbakképzés elméletével és annak teológiai recepciójával. A Girard-ral való ismerkedés folyamata jól nyomon követhető. A trilógia első, 1984-ben megjelent

kötetében még nem hivatkozik rá. A második, 1986-ban megjelent kötetben, a gadarai megszállott meggyógyításának (Mk 5,1-20) értelmezése során idézi először Girard-t (Wink, 1986: 45-46.), utal egy cikkére (Wink, 1986: 183), majd a *Violence and the Sacred* 1985-ös kiadására, valamint két, akkor még csak franciául olvasható munkájára (Wink, 1986:184). A rövid utalásban Girard elméletének két lényeges motívuma is megjelenik. A harmadik, 1992-ben megjelent kötetben Girard, és mellette első német teológus interpretátora, a katolikus Raymund Schwager már komoly szerepet kap. Wink itt külön szakaszt szentel Girard hipotézisének, amelyben összegzi, hogy mely pontjait tartja a saját megváltás-elmélete szempontjából jelentősnek, és azt is, hogy mely gondolataival nem ért egyet. A következőkben először röviden összefoglalom Wink megváltás-értelmezésének a lényegét, majd a teológus Girard-értékelését tekintjük át.

Wink a megváltás eseményét Jézus kereszthalálához köti, és a *Christus Victor* tradíció szerint értelmezi. Az értelmezés kulcsa Kol 2,14-15: „[Isten] eltörölte a követelésével minket terhelő adóslevelet, amely minket vádolt, eltávolította azt az útból, odaszegezve a keresztfára. Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk”. Ennek szellemében idézi Luthert is: „az ördög azt hitte, hogy Jézus az ő zsákmánya lesz, bekapta a csalit, és kirántották a vízből, hogy mindenki megláthassa” (Wink, 1992:140). Krisztus győzelmének a lényege tehát az, hogy az Uralkodó Rendszerré szerveződött gonosz, amely felfedezte Jézusban azt a veszélyes ellenfelet, aki nem hajlandó az erőszakkal élni és ezzel a gonoszhoz alkalmazkodni,

minden erejét mozgósítja Jézus elpusztítására. Célját el is éri, Jézust elpusztítja a kereszten, csak azzal nem számolt, hogy Jézus tudatosan vállalt halála révén a gonosz számára is meghalt, azaz kilépett a gonosz uralta térből. Vélt győzelme színhelyén a gonosz egyedül maradt, pőrén, mindenki számára láthatóan, nyilvánosan megszégyenítve. Jézus nem az egyetlen, aki a halálos fenyegetést elszenvedve ellenállt a gonosznak, mások is járták ezt az utat, előtte is és utána is. De az egyetlen, akinek a halála egyetemes érvényű győzelemmé, Isten mindnyájunkért kivívott győzelmévé lett. Jézus győzelmének páratlanságát értelmezve Wink kiemeli, hogy amellet, hogy a kereszt felé vezető út mindennapjaiban betöltötte a Tóra legbelső értelmét, halálával és feltámadásával Jézus megvalósította az emberiség egyetemes mítoszait is. „Amit ezek a mítoszok a személyes és szociális fejlődés szükséges útjaként írnak le, Jézus valóságos emberi lehetőségként mutatta meg, ezzel pedig a saját történetét mítosszá, egyetemessé tette. A mítoszok történeti megélése révén mitikussá tette a saját történetét, ugyanakkor mítosztalanította is az ellenséges mítoszokat, megmutatva, hogy halálát milyen társadalmi és politikai szereplők okozták. A halál és a feltámadás időtlen mítosza így az emberi egzisztencia humanizálásáért folytatott harc történetévé lett, amelyet a hatalmakkal vívunk, akik el akarják hallgattatni az ellenállást”(Wink, 1992:143).

Ebbe az értelmezésbe vonja bele Wink Girard hipotézisét. Miért volt szükség a keresztre, miért ilyen erőszakos az emberi nem, teszi fel a kérdéseket, és elgondolkodik a Girard bűnbakelméletében található válaszon. A bűnbakképzés mechanizmusát hat lépésben építi fel,

aszerint, ahogyan az Girard eszmélődése során leírásra került.

Az első lépés a *mimetikus vágyakozás* leírása, amely nagy szerepet játszik emberré válásunkban, hiszen az által tanulunk, hogy mások, számunkra pozitív példát adó modellek vágyait, kívánságait utánozzuk.

A második lépés a *mimetikus rivalizálás* lehetősége, amely akkor alakul ki, ha modellünk példáját követve vágyakozunk valami után, amit modellünk elzár előlünk, mintegy azt mondván: ne utánozz, ne akarj olyan lenni, mint én, amire én vágyom, az nem lehet a tiéd. Modell és követő ugyanarra vágynak, a követő kívánsága még inkább megsokszorozza a modell vágyakozását, modell és követő a rivalizálás örvényébe kerülnek.

A harmadik lépés azt a helyzetet szemlélteti, amikor egy hagyományos közösségben, ahol a különböző társadalmi csoportokat jól őrzött határok választják el egymástól, és az elkülönülés biztosítja a rendet, a határok elmosódnak, a megkülönböztetés pedig megkérdőjeleződik, krízisbe kerül. A *megkülönböztetés krízise* anarchiával fenyeget, hiszen elszabadulhat az addig jól őrzött határok közé szorított, a mimetikus rivalizálásból táplálkozó erőszak. Az anarchia szélére sodródott közösség pedig, hogy az összeomlást elkerülje, bűnbakot keres.

A negyedik lépésben kiválasztásra kerül a *szükséges áldozat*, egy személy vagy egy kisebbség, aki, vagy ami, azzal jelöli ki magát erre a szerepre, hogy valamiben különbözik a többiektől. A különbség szinte bármi lehet, a lényeg, hogy felhívja magára a többség figyelmét, hogy az rávetíthesse a benne lappangó, jórészt tudat alatti erőszakot. A közösség elhiszi, hogy a bűnbak-szerepre

kiválasztott alany fenyegeti őt a megsemmisüléssel, s miután elűzi, vagy megsemmisíti, valódi megkönnyebbülést él át, ami visszamenőleg is igazolja számára, hogy a bűnbak vétkes volt. A bűnbak megbüntetése után a többség energiáit újra az építésre fordítja, ünnepli a megbékélést, és a következő krízisig nyugalomban él.

Az ötödik lépés szerint a közösség az *egykori áldozatot szakralizálja*, nem ritkán istenné emeli. Ebben a lépésben összekapcsolódik az a tapasztalat, hogy a közösség az áldozat révén kezdhetett új életet, és a bűntudat, amely jóvátételt keres. Ezzel az erőszak nem csupán tovább él, hanem vallási és mitikus formát ölt, amely, generatív hatásánál fogva, a kultúra más területeit is formálja.

Végül kialakul az *ismétlődő áldozati gyakorlat*, amely az erőszak ciklikus kezelését jól szabályozott rituális és társadalmi intézményrendszerbe tereli (Wink, 1992:145-146.).

Lássuk most röviden, hogy melyek Girard hipotézisének azok az elemei, amelyeket Wink megkérdőjelez. Míg Girard szerint minden mítosz egy valamikori bűnbak feláldozásának fedőtörténete, amely jótékony homályban tartja az alapító gyilkosságot, addig Wink szerint vannak erőszakmentes mítoszok is, mint például a hopi teremtmismítosz, más mítoszok pedig, mint a babiloni teremtmismítosz, nyíltan beszélnek a közösség erőszakos viszonyairól. Wink nem gondolja továbbá azt sem, hogy a bűnbakképzés minden erőszak gyökere lenne, a bűnbakképző mechanizmust inkább a megváltó erőszak mítosza egy változatának tekinti. A bűnbakképző mechanizmust, másfelől, Wink nem tekinti az egyetlen konfliktuskezelő megoldásnak, hiszen már a legrégebbi

kultúrák is egy sor egyéb eljárás ismeretéről is tanúskodnak, mint például a közvetítés, az ajándékozás és a bocsánatkérés. Végül pedig nem ért egyet Girard-ral abban sem, hogy az evangéliumok és a páli levelek meggyőző egyértelműséggel tanúskodnának a bűnbakképző mechanizmus leleplezéséről, és ilyen tiszta, a bűnbakképző mechanizmus fedőmitoszt leromboló képet sehol másutt nem találunk (Wink, 1992:152-155.). Wink szerint a helyzet ennél jóval bonyolultabb, az értelmező nem mellőzheti a bibliai szöveg kritikus megközelítésének igényes eszközeit. Girard hipotézise, mint általános igényű világmagyarázat, tehát nem feltétlenül állja meg a helyét. A fenti kritika ellenére Girard elméletét Wink igen jelentős kísérletnek tartja, amely Jézus életének, halálának és feltámadásának olyan értelmezési keretet ad, amelyben különösen releváns, megvilágító erővel kapcsolhatók össze megváltásunk eseményei az erőszakos világban megélt tapasztalatainkkal.

Girard hipotézisének teológiai alkalmazása során Wink adottnak veszi, hogy a mimetikus vágyakozás és rivalizálás minden emberi közösséget jellemez. Rámutat, hogy az ókori birodalmak ütközőzónájában élő Izrael különösen gyakran került a megsemmisülés szélére, ritka győzelmei és gyakoribb vereségei olyan tapasztalatokkal ajándékozták meg, amelyek kedvezőek voltak a bűnbakképző mechanizmus kialakulása számára, amint ennek ritualizált formáját a Héber Bibliából ismerjük is. A Héber Biblia viszont néha arról is tanúskodik, hogy Izrael Istene leleplezi a megváltó erőszak mítoszának a bűnbakképző mechanizmusban testet öltött változatát: Káin tettét minden szakralitást nélkülöző gyilkosságként ábrázolja, Józsefet megmenti attól, hogy rivalizáló

testvérei áldozatává legyen, a testvéreket pedig megvilágosító erejű felismerésekben részesíti, a Szenvedő Szolga éneke pedig páratlanul transzparens módon mutatja be a közösség megdöbbenését önmaga miatt. Ezzel a kettősséggel találkozunk Jézus sorsában és sorsának értelmezésében is. Kajafás híres mondatára építve, hogy „jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszen” (Jn 11,50), Wink bizonyítottan látja, hogy Jézusra ellenfelei bűnbakként tekintettek, és bűnbakként adták halálra – nemcsak a zsidó vallási hatóság gondolkodott így, hanem a társadalmi nyugalmat fenntartani igyekvő római megszállók is. A kérdés az, hogy hogyan értelmezték Jézus halálát követői, az apostolok és az evangélisták, az első keresztények? Wink arra a meggyőződésre jutott, hogy az Újszövetség tanúságtétele, hasonlóan a Héber Bibliához, ebből a szempontból igen vegyes: számos részlet megvilágító erővel leplezi le a bűnbakképző mechanizmusban rejlő nyers erőszakot, más részletek viszont továbbra is a szükséges áldozat, a megváltó erőszak mítosza keretében értelmezik Jézus halálát és feltámadását. Az előbbiek a *Christus Victor* tradíciót táplálják, az utóbbiak pedig a „Jézus, mint helyettes elégtétel” értelmező keret újszövetségi alapjaiként szolgálnak.

Wink elismeri, hogy a megváltás, mint helyettes elégtétel, sok ember számára ma is releváns, életformáló értelmezés lehet, de a saját ügye, az erőszak feltárása és leleplezése, valamint az erőszakmentes alternatíva megtalálása szempontjából igen nagy akadállyal tartja. Ez az értelmezés, csakúgy, mint a mitikus bűnbakképző mechanizmus, elrejtje a Jézussal szemben megnyilvánuló erőszakot, és elrejtje Jézus aktív erőszakmentes

ellenállását is. Hosszú árnyékát Istenre is ráveti, hiszen szerinte Isten szándéka szerint halt meg Jézus, ezzel pedig utat ad annak a mélyről fakadó lelki igényünknek, hogy a saját erőszakos vágyainkat Istenre vetítsük rá. Az erőszak elrejtésével együtt a helyettes elégtétel tana elrejtí az erőszak áldozatait is, mindazokat, akik Jézus előtt és után, hozzá hasonlóan szenvedtek a Bukott Hatalmak kezében. Ha nem látszik az áldozat, nem látszik az erőszak sem. A helyettes elégtétel tana szerint Jézus szenvedése annyira különleges, hogy senkinek a szenvedésével nem hozható kapcsolatba, ha tehát valaki erőszakot szenved, nem fogjuk szenvedésében felfedezni a szenvedő Jézust, nem fog bennünket felháborítani az ellene irányuló erőszak, s ezzel megint csak teret nyer az erőszak. Wink idézi Simone Weil ismert szavait: „a hamis isten a szenvedést erőszakká alakítja át, az igaz Isten pedig az erőszakot szenvedéssé” transzformálja, (Wink, 1992:149) – saját szenvedésévé, amely legyőzi az erőszakot. Idézhetné Bonhoeffer (1999) híres, Hívók és pogányok című versét is, amely ugyanezt a felismerést tárja fel. A *Christus Victor* tradíció kortárs tapasztalatokkal felfrissített értelmezési keretében viszont megjelenik az erőszak minden részlete, a legártatlanabbnak tűnő mimetikus rivalizálástól fogva a rafinált és hideg fejvel végrehajtott bűnbakképzésig. Ami pedig ennél is fontosabb, megjelenik benne Jézus Krisztus mennyei Atyja, az az Isten, akitől idegen az erőszakos uralom igénye, s éppen ebben támaszt velünk szemben soha meg nem szűnő kihívást. Ahogyan ezt Weöres Sándor is megsejtette:

*Én is világot hódítani jöttem,
s magamat meg nem hódíthatom,*

*csak ostromolhatom nehéz kövekkel,
vagy átmíthatom és becsaphatom.*

*Valaha én is úr akartam lenni;
ó bár jó szolga lehetnék!*

*De jaj, szolga csak egy van: az Isten,
S uraktól nyüzszög a végtelenség.*

Wink kérdése tulajdonképpen az, hogy rátalálhatunk-e egy olyan értelmezésre, amelyben Istennek ez a *mássága* el nem hárítható vonzerőt gyakorolhat ránk. Ezt az értelmezési keretet találta meg a *Christus Victor* tradíció felújított változatában, ehhez talált segítségre Girard hipotézisének kritikus alkalmazása révén.

Irodalom

Wink, W. (1984). *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Fortress Press

Wink, W. (1986). *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. Fortress Press

Wink, W. (1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Fortress Press

Bonhoeffer, D. (1999) *Börtönlevelek.*, Budapest: Harmat Kiadó,

MÉREG ÉS ORVOSSÁG, AVAGY KUTYAHARAPÁS
SZŐRIVEL - VALLÁS ÉS ERŐSZAK KAPCSOLATÁRÓL,
RENÉ GIRARD MIMETIKUS ELMÉLETÉNEK TÜKRÉBEN

CSERHÁTI SÁNDOR

A vallás és az erőszak viszonyát tekintve meglehetősen ellentmondásos kép él a köztudatban. Egyrészt tagadhatatlan, hogy számos erőszakos cselekmény mögött ma is felfedezhető a vallásos indíték. Legtöbbször nem is nagyon kell kutakodnunk; az elkövetők maguk is hitbeli kötelességként igyekeznek igazolni tettüket. Sejtjük ugyan, hogy a háttérben más, gazdasági, politikai érdekek is munkálhatnak, de ha a vallás erőszakra hajlamosító természete a vizsgálat tárgya, akkor végeredményben mindegy, hogy a vallásos meggyőződés valódi indíték, vagy csak eszköz ügyes manipulátorok kezében. Ha azt nem is állíthatjuk, hogy a vallástalanság – ahogyan azt a felvilágosodás racionalistái remélték – békéssé teszi az embert, kétségtelen, hogy a vallásos elköteleződés nem egyszer kiváltója, de mindenképp kiváló vivőanyaga erőszakos emberi indulatoknak.

Ugyanakkor már-már közhelyszámba megy, hogy ha valamilyen, vallási indítatásból elkövetett erőszakos tettet követően megkérdezik a kérdéses hitrendszer tudós képviselőit, azok egyhangúan állítják, hogy az elkövetők félreértik, vagy félremagyarázzák vallásuk tanításait. Ha ilyenkor nem is sikerül a hittudósoknak mindenkit meggyőzniük, általában elmondható, hogy a vallásokra – legalábbis azokra, amelyek széles körben

elterjedtek – úgy tekintünk, mint amelyek pacifikálják, vagy legalábbis pacifikálniuk kellene követőiket. Ha egy vallás tanítása vagy gyakorlata erőszakos jegyeket mutat, akkor azt vagy egyszerűen rossz vallásnak tituláljuk, vagy gyanítjuk, hogy az eredetileg jó, békés tartalmi magot idővel idegen érdekek, ideológiák torzították el.

Egy *rendes* vallás humanizál, békés együttélésre tanít – tartja a közvélekedés. Ez az ambivalencia egészen különleges értelmet nyer René Girard munkásságában, aki szerint a vallás és a közösségi erőszak egy töről fakad, sőt az emberi kultúra végső soron e kettő kölcsönhatásából született.

Tekintve, hogy Girard magyarországi recepciója – legalábbis, ahogy ezt a különböző médiumokat vizsgálva megállapíthatjuk – minimálisnak mondható, előadásomat nem valamely részproblémának, hanem a mimetikus elmélet áttekintő bemutatásának szentelem.¹

¹ Az előadás elhangzása óta két Girard mű is megjelent magyarul, ami mindenképp biztató jelnek tekinthető. A két könyv: *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*, Atlantisz kiadó, Budapest 2013, és *A bűnbak*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2014.

A vágy mimetizmusától a mimetikus válságig¹

Az utánzásnak a társas lét tanulásában, s így az emberré válásban játszott központi szerepét ma kevesen vitatják. Girard elmélete szerint azonban nemcsak az életben való tájékozódás, boldogulás fortélyait sajátítjuk így el, de vágyaink is a másikon tájékozódva vernek gyökeret bennünk. Óhatatlanul arra vágyunk, ami a másik – számunkra valamilyen szempontból tekintélyt jelentő – embernek megvan, vagy amit maga is szemmel láthatólag meg akar szerezni, el akar érni. Ez azt is jelenti, hogy a vágy minden esetben háromtényezős jelenség. Nemcsak a vágyó személy és a vágy tárgya alkotja, de a vágy *modellje* - a mintául szolgáló személy - is elengedhetetlen alkotórésze. Ha pedig olyan tárgyról vagy éppen célról van szó, amelyből nincs elegendő vagy amit egyszerre többen nem birtokolhatnak, akkor a modell egyúttal akadállyá, s így vetélytárssá is válik. A vágyakozás nyilvánvaló jelei természetesen a modellt sem hagyják hidegen; óhatatlanul emelik az általa birtokolt dolog értékét, s ezzel erősítik hozzá való ragaszkodását. Ez pedig tovább tüzei a vágyakozó szenvedélyét. Az így kialakuló mimetikus spirálban már az eredeti modell is utánzó, ahogy persze a másik fél egyúttal modullé is válik. Mindez nem egyszer odáig

¹ A *mimézis* kifejezést azért részesíti előnyben Girard, mert az általa leírt jelenség összetettebb, és számos esetben rejtőzködőbb, mint a közvetlen és tudatos utánzás, amit rendszerint az *imitáció* szóval jelölünk. Egy előrehaladott mimetikus folyamatban például gyakran előfordul, hogy az utánzó éppen a tökéletes ellenkezőjét teszi annak, amit modellje. Az utánzás itt tükör-effektusként érhető tetten; az ellentétes *mozdulatok* teremtik meg a mimézis szimmetriáját. Az utánzó ezen a ponton már gyűlöli modelljét és el akar szakadni tőle, de kétségbeesett, tűntető igyekezetében voltaképp még inkább kötődik hozzá, még erősebben függ tőle.

vezet, hogy a vágy tárgya idővel másodlagossá válik, vagy akár el is tűnhet a képből; a feleket már a másik személye izgatja igazán. Ha nincs olyan külső vagy belső tényező, amely gátat vetne a konfliktus elharapódzásának, a rivalizálás előbb-utóbb erőszakba torkollik. Az utánczás tehát nemcsak a vágy megszületésében, de a nyomában kialakuló konfliktus valamennyi fázisában döntő szerepet játszik. Hívjunk segítségül egy egészen hétköznapi példát:

Egy játszótéren vagyunk. A homokozóban egy kisgyermek játszik elmélyülten. Csak a kezében lévő sütőforma érdekli; a többi, már megunt játéka – köztük egy nagy sárga dömpert – szétszórva hever. Édesapja egy közeli padon olvas, de időnként felpillant, hogy gyönyörködjön gyermekében, és egyúttal ellenőrizze, hogy minden rendben van-e. Ekkor egy új páros – apa és gyermeke – érkezik. Az apuka leül egy másik padra, és mosolyogva nézi, ahogy a gyermek a kedvenc játékaival a kezében belép a homokozóba. A kicsi azonnal észreveszi a dömpert. Egy pillantást vet társára, tisztába kerülve így a kiszemelt játék státuszát illetően, de képtelen ellenállni a kísértésnek, és – saját játékait elejtve – kinyújtott kézzel elindul a dömpert felé. A másik erre felneszel, s felpillantva egyből megérti a helyzetet. A sütőformát elhajítva talpra szökken, és rohan, hogy hõn szeretett dömpertét még időben óvó karjai közé szoríthassa.

Ha a szülõk nem lennének résen, minden bizonynyal tetteleges vita kerekedne az ügybõl. Szerencsére azonban mindkét apa csitítgatni kezdi gyermekét. „Ne légy ilyen irigy! Külõnben is, az elõbb már meg is feledkeztél a dömperedrõl. Nézd, mennyi más játékod van.” – így az

első apuka. „Ne bánts a dömpert, kicsim! Az a másik kisfiúé. Játssz a saját játékaiddal!” – inti gyermekét a másik.

Ilyen, vagy ehhez hasonló epizódok naponta lezajlanak a játszótérekken, és nemcsak a gyermekek, de a szülők viselkedése is tipikus. Az előbbieket még őszintén, gátlás nélkül követik vágyaikat. Az utóbbiak már láttak ilyet, ismerik a mechanizmus természetét, tudják, hogy az ilyen viták hova vezethetnek, ezért igyekeznek idejében gátat vetni a konfliktusnak, mégpedig úgy, hogy mindkét fél a saját gyermekét inti a megfelelő érvekkel önmérsékletre. Eközben azonban óhatatlanul egymásra is figyelnek, mintegy egymást bátorítva, megerősítve, hogy a helyes stratégiát választották. Ez így van rendjén, nyugtázzuk magunkban, de azt is érezzük, hogy ha ez az érzékeny protokoll valamelyik ponton felborulna, az könnyen beláthatatlan következményekkel járna. Elég, ha az egyik szülő a másik gyermekét kezdi kioktatni, vagy éppen a saját gyermekétől elrángatni, máris feszültséggel telik meg a levegő, és egy csapásra a másik apa is sutba vágja a jó modort. Most már a felnőttek kerülnek szembe, és fölöttük már nem őrködik óvó, s ha kell, intő figyelem. Ha ehhez hozzávesszük, hogy ilyenkor a másutt beszerzett frusztrációk miatt felgyülemlett indulat is kikívánczik, örülhetünk, ha a felek – jobbára a közbotránytól való félelem miatt – beérik egy éles szóváltással.

A játszótér eléggé békés terep ahhoz, hogy egy ilyen konfliktus elszigetelt maradjon. Ha valaki közbelép, azt békítő szándékkal teszi, ha másért nem, a gyerekekre való tekintettel. Adódnak azonban kevésbé szerencsés helyzetek is.

Tudjuk, hogy ha megfelelő számú elégedetlen ember gyűlik össze egy helyen, akkor nem kell sokáig várni, hogy elszabaduljanak az indulatok. Nem szükséges, hogy ugyanaz az ügy hozza őket össze, és még az sem alapfeltétel, hogy már a kezdetkor mindenki elégedetlennek érezze magát. Helyesebb talán úgy fogalmazni, hogy az ember mindig talál magában elegendő frusztrációt, ha úgy hozza a szükség. Mire az egyén felocsúdna, már a tömeg része, és annak törvényei szerint mozog. Önfeledten hagyja, hogy saját, aktuális problémái feloldódjanak a sokaság éppen soron lévő nagy ügyében, és haragja afelé forduljon, akit a többség, vagy a lehangosabb, legmeggyőzőbb társa sugall. Mindez azért lehetséges, mert indulataink is a mimézis elvei alapján működnek. Nemcsak, hogy készek vagyunk frusztrációnk valódi okait a tömeg igényei szerint helyettesíteni, de el is hisszük, hogy erre minden okunk megvan. Mire az első pofon elcsattan, a gyűleleg már készen áll, s az erőszak futótűzként terjed. Girard előszeretettel hasonlítja ezt a jelenséget a fertőző betegségekhez. Nem csupán azért, mert az elszabadult erőszak a kezelhetetlen járványokhoz hasonló ütemben, láncreakciószerűen terjed, de azért is, mert minél közelebb merészkedünk az indulatos tömeghez, annál nehezebb kivonni magunkat az erőszak fertőző hatása alól. Kisebb-nagyobb mértékben valamennyiünk életét mimetikus konfliktusok, és belőlük fakadó indulatok nyomorítják, ezért nincs, aki tökéletesen immunis lenne erre a kórra.

Az alapító gyilkosság: a szent születése

Ha a mimetizmus révén az emberi közegben időről időre ilyen tetemes erőszak-potenciál gyülemlik fel, akkor

egyáltalán hogyan maradhattak fenn az első formálódó közösségek az emberiség történetének hajnalán? Államhatalom, jog, erőszakszervezetek híján mi védte meg őket saját maguktól? Belső gátlásaik még nem lehettek elég erősek, hiszen csakúgy, mint a homokozóbeli gyermekek, nem rendelkeztek elegendő tapasztalattal a konfliktusok mechanizmusát illetően. Ha arra gondolunk, hogy az amúgy is meglévő mimetikus feszültséget időről-időre külső tényezők – éhínség, betegségek, természeti csapások – is súlyosbították, valóságos csodának hat, hogy egyáltalán fennmaradt az emberiség. Voltaképp *csoda* is történt, ha a mimetikus elmélet fényében mi már nem is látjuk annak.

Bizonyos, hogy számos közösség valóban elpusztult vagy felbomlott egy-egy végzetessé vált erőszakhullám következtében. Csak azok maradtak meg – állítja Girard -, amelyekben a mimetikus helyettesítés mechanizmusa sikeresen csatornáztatta a közösség tagjainak dühét egyetlen, spontán kiválasztódott személy irányába, akit azután közösen meg is öltek. Ez a gyilkosság pedig hallatlan fordulatot hozott. Az imént még vérgőzben tomboló tömegekre hirtelen békesség szállt, egyszerűen azért, mert egyik pillanatról a másikra ellenség nélkül maradt. Olyan megrendítő, lenyűgöző tapasztalat lehetett, hangsúlyozza Girard, hogy voltaképp ez a *szent* születésének pillanata. Azé a transzcendens, kétarcú erőé, amely minden archaikus istenélmény alapja. Transzcendens, mert a közösség tagjai nyilvánvalóan kevésnek érzik magukat ahhoz, hogy egy ilyen hatalmas, pusztító erőt életre hívjanak, arról nem is beszélve, hogy azután egy csapásra meg is zabolázzák azt. Attól kezdve, hogy az erőszakéhes tömeg beszipantotta őket, egy

náluk sokkal hatalmasabb, tomboló erő játékának érzik magukat, és ezt az irracionális benyomást a csodálatos megszabadulás végképp kétségbevonhatatlanná teszi. A szent kétarcúsága pedig magától értetődően következik az élmény végletes kettősségéből. A pusztulás réme és a megújult élet, a káosz iszonyata és a helyreállt békesség olyan lényről vall, aki éppúgy rettenetes, mint jóságos, aki egyaránt vihet halálos veszedelembé és ránthat ki a pusztulás torkából, hozhat átkot vagy áldást.

A szent élménye pedig óhatatlanul a meggyilkolt áldozat személyéhez kötődik. Először is ő az, aki a közösség szemében a pusztító káoszt létrehozta, hiszen éppen ez a mimetikusan terjedő meggyőződés vezetett a meggyilkolásához. Ugyanakkor az ő halála következtében szállt hirtelen csodás béke mindannyiukra. Ezek szerint az *egész* eseménysor neki köszönhető, az ő kontrollja alatt zajlott. Ha pedig így van, akkor nem is halt meg igazán, vagy ha mégis, akkor fel kellett, hogy támadjon. Így lesz az áldozatból *istenség*, a közösség létének, rendjének, valamennyi tagjának és minden jelentős eseményének abszolút vonatkoztatási pontja.

Az új rend két pillére: az áldozati szertartás és a tiltások rendszere

A társadalmi béke azonban nem tart örökké. Az emberek nem változtak meg. Új mimetikus viszályok tépázzák az emberi kapcsolatokat, növekszik a feszültség, és előbb-utóbb újabb közösségi kataklizma fenyeget. Akik átérték az előző válság borzalmait, kétségbeesetten keresik a módját, hogyan vehetnék elejét a tragédiának. Kézenfekvőnek látszik, hogy valamiképp leutánozzák, imitálják az eredeti eseménysort, így kiprovokálva annak

üdvös kimenetelét. Ez azért sem eshet nehezükre, mert a közösség már amúgy is hajlamos egyvalakire irányítani dühét. Minden bizonnyal az a következtetés is megfogalmazódik, hogy az istenség éppen azt akarta megmutatni nekik, hogy hogyan kerülhetik el a bajt, hogyan biztosíthatják újra és újra a közösségi létezés szükséges békét. Innen már csak egy lépés azt hinni, hogy valójában az istenségnek kell az áldozat, hogy így lehet elkerülni pusztító haragját, amelynek előszelét a közösséget újra átjáró feszültségben már érezni is lehet. Az az élmény pedig, hogy ez a nagyon is *élethű* imitáció tényleg működik, hiszen átmenetileg valódi megkönnyebbülést, megbékélést eredményez, végképp megerősíti, rögzíti az emberáldozat intézményét. Ettől kezdve ez lesz a közösség életének központi eseménye és szervező elve. Ez lesz az az alkalom, ahol ápolni lehet az istenséggel való jó viszonyt, ahol megerősödhetnek az egymás közti kötelékek. Noha már azelőtt is együtt éltek, az új rend felől visszatekintve a korábbi időszak olyan kaotikusnak tűnik, hogy az első, eredeti nagy kataklizma a közösség tudatában óhatatlanul a születés eseményeként jelenik meg. Az áldozati szertartás így az a *kályha* is, ahova vissza-visszatérve újra átélhetik a teremtés, a keletkezés eseményét, és új erőre kaphat a közösségi öntudat. Az a számos ősmítoszban megjelenő kép, amely szerint az adott kultúra az ősisenség feldarabolt testéből jött létre, mindezek fényében több, mint pusztá metafora.

Érthető az is, hogy a szertartást egy idő után már nem csak a társadalmat belülről fenyegető veszélyek kezelésére alkalmazzák. Mivel ez az egyetlen bevált protokoll az istenség haragjának megfékezésére, kézenfekvő, hogy olyankor is éljenek vele, amikor valami

külső, szintén az égieknek tulajdonított veszedelem – elemi csapás, éhínség, járvány – fenyeget, sőt, például háborús készülődés közepette, amikor egyszerűen a hadi szerencse kieszközlése a cél.

A rutinszerűen – ünnepeken, előre meghatározott alkalmakkor – végzett szertartások esetében valószínűleg nem volt feltétlenül szükséges, hogy az áldozatot vétkesnek tartsa a közösség. Itt inkább az volt a fontos, hogy valamilyen, az átlagostól eltérő, szembeszökő tulajdonság – különös életmód, feltűnő szépség, vagy éppen torz alkat – azt sugallja, hogy maga az istenség jelölte ki a szerencsétlent a végzetes szerepre. A spontán, váratlan fenyegettetés okán bemutatott áldozat esetében azonban – és nyilvánvalóan ez volt a szertartás ősi, eredetibb formája –, elengedhetetlen volt, hogy olyan főbenjáró bűnökben találtassék vétkesnek a feláldozandó személy, amellyel képes volt az egész közösség ellen kihívni az istenség pusztító haragját.² Általában elmondható azonban, hogy rendszerint azokra esett a választás, azaz olyanokról *derült ki a vétkesség*, akik valami miatt elszigetelten éltek a közösségben, tehát nem számíthattak rokoni vagy baráti szolidaritásra, befolyásos támogatókra, ami csírájában megghiúsította volna a leendő áldozat körüli mimetikus összezárást.

Az áldozati szertartás rendkívül érzékeny folyamat. Mintegy homeopátiás módszerrel, korlátozott és

² Természetesen arról a jelenségéről van szó, amit ma *bűnbakkepzésnek* nevezünk. Ügyelni kell azonban arra, hogy míg ma akkor használjuk ezt a fogalmat, amikor ártatlanul megvádolt áldozatokra gondolunk, addig az eredeti folyamat részesei meg voltak győződve az áldozat vétkességéről. A bűnbak képzők sosem gondolják, hogy bűnbakot képeznek. Ettől működik a mechanizmus.

kontrollált erőszak alkalmazásával igyekezik elejét venni az egész közösséget veszélyeztetető, ellenőrizhetetlen erőszakhullámnak.³ Ez az erőszak egyetlen legitim formája, de még így is veszélyes lehet. Ha valami félresikerül, akkor könnyen kiváltója lehet annak, amit megfékezni hivatott. A szent szférájában zajlik, ahol, mint egy veszélyes anyagokkal foglalkozó laboratóriumban, egyetlen óvatlan mozdulat is végzetessé válhat. A rituálénak a lehető legnagyobb pontossággal kell lezajlania, hivatott szakértők – a kialakuló papság – közreműködésével, akik maguk is elvégezték a megfelelő tisztulási szertartásokat, ami azt jelzi, hogy nem a – konfliktusoknak kitett – profán, magánemberi minőségükben vannak jelen. Ha valaki illetéktelenül, tisztátalanul kerül a szent dolgok közelébe, az számíthat rá, hogy ő lesz a következő szertartás áldozata.

Általában a *határáthágás* lesz az új rend, a kultúra legfőbb tabuja. A mimetikus válság nagy tanulsága, hogy a lehető legkisebbre kell csökkenteni a vetélkedés esélyét. A vetélkedés pedig elsősorban szimmetrikus helyzetben, hasonlóság, státuszbeli azonosság esetén virul, illetve ennek kialakítására törekszik. Számos természetközeli kultúrában még ma is átoknak tartják az ikerszülést, s arra is van példa, hogy tiltják a tükör használatát. Az elemi vallásosság, sőt általában a hagyományhű szemlélet retteg a differenciálatlanságtól, mert az a káosz rémét vetíti előre, a káosz pedig az elszabadult, pusztító erőszak réme miatt olyan

³ Az ókori görög városállamokban gyakorolt szertartás áldozatait általában a *pharmakos* névvel illették. A *pharmakon* szó egyaránt jelent mérget és orvosságot.

félelmetes. A kultúra egyik legfőbb funkciója éppen az, hogy strukturálja a közösséget, megteremti a társadalmi differenciák rendszerét; a hierarchiát, ahol mindenkinek megvan az istenség által rendelt, *szentesített* helye. A társadalom életét szabályzó rendelkezések is ennek jegyében születnek.

Itt újra kínálja magát az egészségügy analógiája. Ha az áldozati szertartás a *betegség* alkalmi vagy periodikus kezelésére szolgál, a törvények a megelőzést, az *egészséges életre* való nevelést hivatottak előmozdítani. Ezek némelyike áttételesen, jelentős része pedig egészen világosan a mimetizmus negatív tendenciái ellen irányul. A Tízparancsolat különösen is jó illusztrációnak tűnik. Megtalálható benne a szülők tiszteletének kívánalma, ami a legalapvetőbb, a többi hierarchikus rendnek is mintául szolgáló társadalmi különbséget szentesíti. A „ne ölj” parancsa nemcsak az erőszak legvégzetesebb formáját tiltja, de a bosszú eszkalációját is igyekszik féken tartani. A rendelkezések zöme pedig kifejezetten a másik emberhez tartozó személyek és tárgyak iránti kívánságot próbálja tiltani. Ezen a ponton Girard egy érdekes észrevételt tesz. Az utolsó parancsolat (2Móz 20,17) felsorolással kezdődik, de mintha a szerző időközben rájönne, hogy a sor a végtelenségig tarthatna, ezért azt az összefoglaló „semmilyen tulajdonát” kifejezéssel rövidre zárja. A hangsúly ezzel a kíváncsú személyekről és tárgyokról magára a vágyra tevődik át, még hozzá úgy, hogy közben érzékeljük annak mimetikus természetét, vagyis hogy mindig a felebaráthoz, a másik emberhez, tehát egy modellhez kötődik (Girard, 2013:21-24.).

A tiltások önmagukban azonban csak ideig-óráig segítenének. Erejüket az ismétlődő áldozati szertartásoktól nyerik. Ezek ugyanis nemcsak a megkönnyebbülés, a katarzis alkalmai, de egyúttal elrettentő szerepük is van. A résztvevőket mindannyiszor megéri az *erőszakos halál lehelete*, megmutatva, hogy a törvények áthágása nem tréfadolog, hogy mivel jár, ha valaki, a közösségből kivetetten egyedül marad. Ebben az értelemben a rendelkezések fölött is a társadalom fő szervezőereje, az áldozat örökdik.

A preventív erőszak körül felépülő vallás addig uralja a társadalmi lét minden területét, amíg meg nem születnek az államhatalom, a jog és a rendfenntartás önálló intézményei. Nagyon hosszú ideig még ezek is a szenttől nyerik legitimációjukat, de létük lehetővé teszi, hogy a vallás fokozatosan *felpuhuljon*, veszítsen rettenetet keltő karakteréből. Az emberáldozatokat egy idő után állatokkal vagy terményekkel helyettesítik, később a szertartás sok helyen el is tűnik vagy teljesen spiritualizálódik. Fokozatosan átalakul az istenképzet is. Távol az elemi élménytől már nem szükséges, hogy a szent egyetlen (ellentmondásos) alakban összpontosuljon. Egyes kultúrákban különválik a jószágos isten és a gonosz démon alakja, míg másutt az istenség sötét, félelmetes tettei csínytevessé, szeszélyé szelidülnek. Ez a sokrétű átalakulás azonban csak azért lehetséges, mert a vallás már elvégezte eredeti küldetését.

A vallás archaikus formáját Girard egy helyen a születésig óvó és tápláló, de azután feleslegessé váló méhlepényhez hasonlítja (Girard, 2013:116) és

kétségtelen, hogyha helyt adunk a mimetikus elméletnek, nélküle az emberi kultúra meg sem születhetett volna. Ez azonban azt is jelenti, hogy az emberiség léte egy hazugságon, a bűnbakképzés hazugságán alapszik, és a vallás ennek a hazugságnak az erőszakba torkolló logikáját szentesíti, és teszi a társadalom fő szervezőerejévé. A véres áldozatot kívánó istenségben tehát az ember végső soron a saját kezelhetetlen erőszakigényével szembesül. Ez az a vallás által őrzött nagy titok, amelyre ha fény derül, az ember védtelenül marad önmagával szemben, s akkor vagy megváltozik, vagy pusztulásra van ítélve. Ez a tétje annak a fokozatos apokalipszisnek – véli Girard –, amelyben azóta élünk, hogy a bibliai kinyilatkoztatás kikezdte az áldozatállítást szakralizált mechanizmusát.

Irodalom

- Girard, R. (1965) *Deceit, Desire and the Novel*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Girard, R. (1977) *Violence and the Sacred*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Girard, R. (1987) *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford, CA: Stanford University Press,
- Girard, R. (1988.) *To Double Business Bound*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press,
- Girard, R. (1988) 'Generative Scapegoating' - in *Violent Origins*, Stanford, CA: Stanford University Press,
- Girard, R. (2008). *Evolution and Conversion*, Continuum International Publishing London/New York
- Girard, R. (2013) *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*, Budapest: Atlantisz kiadó

Girard, R. (2014.) *A bűnbak*, Budapest: Gondolat Kiadó