

TANULMÁNYOK / ARTICLES

A hibrid társadalmi terek és a vallásos tapasztalat individualizációja a nyugati civilizációban. A vallásosság térbeli aspektusai a posztmodern társadalomban

Hybrid social spaces and the individualisation of religious experience in the Global North. Spatial aspects of religiosity in postmodern society

BOGNÁR BULCSU

BOGNÁR Bulcsu: PhD, habilitált egyetemi docens; Pázmány Péter Katolikus Egyetem, BTK-TÁTK, Média- és Kommunikációtudományi Intézet; 1111 Budapest, Bertalan Lajos u. 2.; bognar_bulcsu@yahoo.com; <https://orcid.org/0000-0002-5169-9400>

KULCSSZAVAK: térbeli fordulat; vallásosság; vallásos tapasztalat; szakrális és szekuláris terek; hibrid társadalmi terek; individualizáció; globalizáció; transzcendens értelemadás

ABSZTRAKT: A tanulmány a térbeli fordulat perspektívájából értelmezi a vallásosság jegyeinek változását a modern és a posztmodern társadalomban. Az elemzés azt a kérdést járja körül, hogy a társadalmi tapasztalat és a cselekvés változásai miképpen hatnak a térszerkezetre, illetve a térszerkezet utóbbi évtizedekben végbement változásai miként formálták az egyének cselekvéseit és tapasztalatait, különös tekintettel a transzcendenshez fűződő viszonyra. Az elemzés ekképpen a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának vallásosságra gyakorolt hatását vizsgálja, hogy ezzel a valláskutatásban újszerű megközelítéssel új belátásokat hozzon a vallási jelenségek értelmezésébe. A tanulmány kiemelten foglalkozik az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció következményeivel, és részletesebben elemzi, hogy ezek a folyamatok miképpen formálják a jelenbeli vallásosságot a nyugati civilizációban.

A tanulmány mellett érvel, hogy a térszerkezeti változások a vallásosság individualizáltabb, sok esetben a hagyományos intézményesült vallásosságtól elszakadó formáit erősítik meg. Ugyanakkor nagyobb teret ad a szubjektum által megszervezett „patchwork-vallásosságnak”, amely óhatatlanul a vallási szinkretizmus új típusát erősíti.

A gondolatmenet újszerű módon fejt fel ennek az átalakulásnak a térbeli vonatkozásait. A tanulmány azt a folyamatot is bemutatja a társadalom térszerkezetének vizsgálatával, hogy a posztmodern társadalomban miképp válik az immár a nyilvános térben is teret nyerő vallásosság – ha megfigyelték a jelentőségével is, de – a társadalom integrációjában szereppel rendelkező tényezővé. Az elemzés azt is ábrázolja, hogy a vallás a társadalom új típusú térszerkezetében miképp tud a különbözőség hangsúlyozásával identifikációs ponttá alakulni. Mindezeket a változásokat a társadalom térszerkezetének módosulásai mentén értelmezi, bemutatva azt, hogy a térviszonyoknak milyen fontos szerepe van a vallásosság új formáinak kialakulásában.



Bulcsu BOGNÁR: PhD, habilitated associate professor, Institute of Communication and Media Studies, Faculty of Social Sciences, Pázmány Péter Catholic University; Bertalan Lajos u. 2.; H-1111 Budapest, Hungary; bognar_bulcsu@yahoo.com; <https://orcid.org/0000-0002-5169-9400>

KEYWORDS: spatial turn; religiosity; religious experience; sacred and secular spaces; hybrid social spaces; individualisation; globalisation; transcendental sense making

ABSTRACT: The study employs a spatial turn perspective to examine the evolving characteristics of religiosity in modern and postmodern societies. The analysis examines the impact of changes in social experience and action on the spatial structure, and in turn, how changes in the spatial structure over the last decade have shaped the actions and experiences of individuals, with a particular focus on the relationship to transcendence. In this way, the analysis explores the impact of the interaction of social spaces and actions on religiosity, with the aim of providing new insights into the interpretation of religious phenomena through a novel approach in the study of religion.

The paper initially addresses the shift in perspective brought by the spatial turn, emphasising the potential of spatial analysis for social scientific analysis. It then traces the changes in the spatial structure of society, which result in a dissolution of the sharply segregated spatial structure of modern society and a more fluid structure of spaces in postmodern society. Conversely, the study also interprets the transformations in the hierarchy of society, which permit a greater scope for interpretations of reality that are not directed from above or, when appropriate, more individualised. The principal narrative of the analysis is an examination of the impact of this series of changes on religiosity and religious experience. In this way, the paper examines the impact of individualisation, hybridisation and globalisation on contemporary religiosity in Western civilisation, offering a detailed analysis of the ways in which these transformations are shaping religious practices and beliefs.

The paper argues that these spatial structural changes are reinforcing the growth of more individualised forms of religiosity, which are often divorced from traditional, institutionalised forms of religious practice. Conversely, it allows for the emergence of subject-organised 'patchwork religiosity', which inevitably gives rise to a new type of religious syncretism. In a novel way, the reflection provides an analysis of the spatial aspects of this transformation. In capturing these features, the paper posits that the transformation of the social spatial structure and individual agency has given new content to religious experience. Furthermore, the religiosity of postmodern society differs from that of the modern era not only in its content but also in its social role. The strengthening of secular identities in the modern era undermined the previously existing integrative function of religion, thereby creating space for non-religious forms of integration to emerge and gain prominence in this context.

The study also shows the process of how, in postmodern society, religiousness, which is now also present in public space, becomes a factor - albeit of diminished importance - in the integration of society. On the other hand, the analysis illustrates how religion can become a point of identification in the new type of spatial structure of society by emphasising difference. It interprets all these changes in terms of the modifications of the spatial structure of society, showing how spatial relations play an important role in the emergence of new forms of religiosity.

Kutatási hagyomány és elméleti perspektíva

A vallásosság kutatása közismert módon sok diszciplínára terjed ki, mivel e jelenség komplex megragadása különböző tudományterületek perspektíváját igényli. A sokféle nézőpontban mégis közös vonás, hogy a kutatók a vallási jelenségek értelmezésekor elsősorban az időbeli változásokra fókuszálnak. Kevésbé elemzik

azt, hogy a térbeliség milyen szerepet játszik a vallásos tapasztalatban, és hogy a térvizonyok strukturái miképp formálják a vallásos élményeket. Ez a tanulmány a térbeli elemzés szempontrendszerével vizsgálja a vallásosság és a vallásos tapasztalat alakváltozásait az elmúlt évtizedekben, hogy ezáltal differenciáltabb képet alkossunk a jelenkor vallásosságának jellemzőiről, és hogy megjelenítsük a térbeliség vallásra gyakorolt hatását. Ennek érdekében az írás a térbeli fordulat perspektívájából értelmezi a vallásosság jegyeinek változását a modern és a posztmodern társadalomban. Ugyanakkor a tanulmány azt is elemzi, hogy a társadalmi tapasztalat és a cselekvés változásai miképpen hatnak a térszerkezetre. Az elemzés ekképpen a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának vallásosságra gyakorolt hatását vizsgálja, hogy ezzel a valláskutatásban újszerű megközelítéssel új belátásokat hozzon a vallási jelenségek értelmezésébe.

A tanulmány először a térbeli fordulathoz kötődő perspektívaváltással foglalkozik, hogy a térbeli elemzésben rejlő lehetőségeket hangsúlyozza a társadalomtudományos elemzés számára. Ezután a társadalom térszerkezetében végbement változásokat követi nyomon, amelyek feloldják a modern társadalom élesebben elkülönülő térszerkezetét, és a terek cseppfolyósabb szerkezetét eredményezik a posztmodern társadalomban. A tanulmány értelmezi a társadalom hierarchiájában történt átalakulásokat is, amelyek nagyobb teret engednek a nem felülről irányított, vagy individuálisabb valóságértelmezéseknek. Az elemzés fő narratívája ennek a változássornak a vallásosságra és a vallásos tapasztalatra gyakorolt hatását értelmezi. Ennek során kiemelten foglalkozik az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció következményeivel, és azt elemzi részletesebben, hogy ezek a folyamatok miképpen formálják a jelenbeli vallásosságot. A tanulmány mellett érvel, hogy mindez a vallásosság individualizáltabb, és sok esetben a hagyományos intézményesült vallásosságtól elszakadó formáit táplálja, emellett nagyobb teret ad a szubjektum által megszervezett „patchwork-vallásosságnak”, amely óhatatlanul a vallási szinkretizmust erősíti.

A társadalom elemzésének ez az iránya a terek szerepét állítja a középpontba, és a tereknek a társadalomra gyakorolt hatását vizsgálja. A tudományterület klasszikusai arra hívják fel a figyelmet, hogy minden társadalmi gyakorlat rendelkezik térbeli aspektussal is, és hogy a tereknek fontos szerepe van a társadalmi viszonyok kialakulásában (Lefebvre 1991; Bourdieu 1985, 1991, 1992; Foucault 1980, 2006; Giddens 1985; Soja 1989, 1996, 2008; Shields 2013). A társadalmi jelenségek megragadása ekképpen nem tekinthet el a térbeliség viszonyainak feltérképezésétől, mint egy olyan tényezőtől, amely sok vonatkozásban maga is formálja a társadalmi cselekvések gyakorlatát. A társadalmi terek ilyen módon az emberi tevékenység következményei, vagyis nem csupán a társadalmi folyamatok passzív lenyomatait, hanem maguk is hozzájárulnak a társadalom konstitúciójához. A *spatial turn* újdonsága, hogy nem csupán a terek formáló szerepére hívja fel a figyelmet, hanem arra is, hogy a társadalmi terek nem abszolút entitások, vagyis nem a társadalmi cselekvőktől független abszolút terek, hanem hogy a térbeli-

ség társadalmilag felépített. A társadalomtudomány feladata tehát ennek a kölcsönhatásnak a megértése és megragadása.

A térbeliség és a társadalom kapcsolatának vizsgálata természetesen számos diszciplínára kihat, amelyek sok aspektusból gazdagították tudásunkat a társadalmi terek konstitúciós szerepéről. Fontos ezért jelezni, hogy a térbeli kutatások nem csupán a térbeliség általános társadalomalakító szerepére tértek ki, miként ez a *spatial turn* fordulata kapcsán híressé vált szerzők munkásságának középpontjában állt. Ugyan vizsgálódásunk fókuszában ez a megközelítés áll, és elsősorban az ebből következő implikációkat kutatjuk, nem tekinthetünk el attól, hogy részint utaljunk a térbeliség kutatásának egyéb aspektusaira, részint elemzésünk részeként foglalkozunk ezekkel. Ekképpen fontos arra utalni, hogy részben a *spatial turn* szerzőinek hatására, részben saját szaktudományuk fejlődéséből fakadóan a társadalom- és humánföldrajz, illetve a tér antropológiai kutatásai lényeges nézőpontokkal álltak elő, amelyek a vallásos terek és a vallásos identitások kutatása számára is fontosak. Ezek a diszciplínák különösen a területek, a mobilitások, az áramlások és a hálózatok elemzésében hoztak új eredményeket. Noha ezek részletes bemutatása külön elemzést kívánna, a tanulmány a térbeliségnek a vallásosságra gyakorolt hatása vizsgálatában kitér a térbeliség kutatásának nem szigorúan a *spatial turn* fő áramlatához tartozó megközelítésekre is. Az elemzés részeként utalunk az etnotáj (*ethnoscape*) (Appadurai 1996) és a kulturális hibriditás (Burke 2013) megközelítéseire, és a *spatial turn* klasszikus szerzői mellett kitérünk azokra a nézőpontokra is, amelyek a térelmélet újabb értelmezéseit jelentik a határok által meghatározott kultúráktól (*border cultures*) (Canclini 2004) a többhelyű területeken (*multi-sited territory*) (Giraut 2013) át a hiperhelyekig (*hyper-place*) (Lussault 2017).

A fentiek értelmében a társadalmi viszonyok megfelelő értelmezése feltételezi, hogy szem előtt tartsuk, a társadalmi folyamatok éppúgy képeznek térbeli formákat, miként a terek is alakítják a társadalmi folyamatokat. Ez a vallásszociológiában kevésbé érvényesített, de már Maurice Halbwachs munkásságában (Halbwachs 1980, 1992) megjelenő belátás adhat új szempontot a kortárs vallási jelenségek leírásához. A terek és a társadalmiság összefüggése ugyanis nyilvánvalóan hatást gyakorol a vallásos tapasztalatokra és a vallási terek létrejöttére, illetve átalakulásukra is. A *spatial turn* perspektívájából ez azt jelenti, hogy a társadalmi tereknek a vallásosság és a vallásos tapasztalat szempontjából is jelentősége van, mivel a terek konstitúciója meghatározhatja a vallásosság tartalmait, illetve a vallásos gyakorlat maga is szerepet játszik a terek létrejöttében és változásaiban. A továbbiakban tehát a vallásos cselekvéseket és a társadalmi tereket (köztük a vallási tereket is) meghatározó folyamatok kölcsönhatását rajzoljuk meg.

A modern társadalom terei és a vallásosság pozíciója

A modernitás létrejöttében a vallásnak abban a tekintetben kitüntetett szerepe volt, hogy a szakrális rend és világértelmezés jelentette azt az ellenpontot, amellyel szemben a modern társadalom meghatározta magát. A modernitás ugyanis a szekuláris értékeket állította a középpontba, és idővel ez a perspektíva megmutatkozott a társadalom szerkezetében is (Taylor 2007). A korábbi szakrális nézőpontot felváltotta a társadalmi részrendszerek, mezők (a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány, az oktatás stb.) szerkezete, amely alapvetően átrajzolta a társadalmi tereket is (Luhmann 1998; Bourdieu 2013). A létrejövő önálló területek ugyanis egyaránt szekuláris értékeket képviseltek, amelyek a vallási nézőpont transzcendens-immanens megkülönböztetését negligálva formálták a társadalmi területek kommunikációját (Luhmann 2017a, 2022). A modernitás egyik legfőbb jellemzője ekképpen az, hogy a demokratikus jogállam liberális modelljének megfelelően a nyilvános terek neutralizálására törekedett. Ez nem csupán alapvetően kérdőjelezte meg a vallásos világmagyarázat korábbi primátusát, hanem a szekuláris értékek dominanciája miatt egyre inkább kiszorította a vallási nézőpontot a társadalom nyilvános diskurzusaiból, vagy azokat alkalmazkodásra készítette (Willaime 2004; Preyer 2010; Berg 2019). A modernitás egyfelől a vallásos és nem-vallásos meggyőződés egyenlő megítélését hirdette, másfelől azonban ez a látszólag neutrális perspektíva a vallásos értelemadás háttérbe szorítását jelentette. A vallásos meggyőzések ugyanis csak annyiban lehettek legitimek a nyilvánosság számára, amennyiben nézőpontjuk a diskurzus számára megfelelő szekuláris alapokkal, érvekkel rendelkezett. A világnézeti semlegesség mögött tehát valójában a vallásos nézőpontot kiszorító társadalmi gyakorlat alakult ki.

Ez a perspektívaváltás határozza meg a modernitás társadalmi tereit is. A szekuláris értékek által meghatározott társadalomszerkezetben (Taylor 2007) a nyilvános és a privát terek dichotómiája alakul ki. Természetesen a vallásos ember sincs kizárva a nyilvános terekből, de zömében azok szekuláris tartalmai határozzák meg a bennük folyó diskurzus alapvető természetét. Vagyis a vallásos embernek többnyire zárójelbe kell tennie alapvető vallásos meggyőződését, ha a közéleti diskurzusban egyenrangú félként szeretne részt venni. A társadalmi terek átrajzolódása ebből fakadóan kevesebb teret kínál a vallásos nézőpont megjelenésére, amennyiben lényegesen lecsökkenti annak nyilvános artikulációját. A társadalmi terek átrendeződése azonban nem csupán a nyilvános terek szekuláris orientációját hozza magával, hanem óhatatlanul hatást gyakorol a vallásosság megélésére is.

A korábban a vallásos nézőpontot a társadalmiság minden vonatkozásában érvényesíteni tudó személy (vö. Gurevich 1985) a modernitás körülményei között azzal szembesül, hogy vallásos nézőpontja csak bizonyos társadalmi kontextusokban mutatkozhat meg, és nem vagy kevéssé tarthat számot a köz figyelmére. A fenti átalakulás eredményeképpen a vallásosság elsősorban a személyek privát

szférájában tud megmutatkozni (Luckmann 2003). Az osztársadalmi súlyától megfosztott, vagy az ebben a tekintetben korlátozott vallásos perspektívát ebből fakadóan új jegyek jellemzik. Már nem annyira osztársadalmi nézőpontot, hanem legfőképpen a megélt hit személyességét, a vallásosságnak az egyén életvezetésére gyakorolt hatását állítja a középpontba. (Vizsgálódásunk keretét szétfeszítené, ha ezt a jelenséget részletesebben is tárgyalnánk, de érdemes arra utalni, hogy a XIX. századi vallásos irodalom klasszikusai (Schleiermacher, Kierkegaard stb.) többek között a fenti strukturális változásnak megfelelően fordulnak az egyén vallásos perspektívája felé, és elemzésük határozottan az átélt, megélt vallásos tartalmakra fókuszál, és kevésbé ennek a vallásosságnak az osztársadalmi vonatkozásaira.)

Mindenesetre a modernitás egy, a szekuláris értékeket középpontba állító, és a modernitás előrehaladásával azt legfőbb tájékozódási elvként tételező perspektívát jelent. Ez a társadalom térszerkezetében is megmutatkozó változás a társadalom dichotóm szerkezetét eredményezi, amelyben a nyilvános diskurzus és a magánszféra korábban ilyen élességgel nem elkülönülő területei jönnek létre. A modernitás tereinek kettős szerkezete köszön vissza Habermas dichotóm társadalomelméletében (Habermas 1995) és Bryan Wilson úttörő vallásszociológiai munkásságában (Wilson 1966, 1982). Habermas komplex társadalomelméletének, a kommunikatív cselekvés elméletének újdonsága az volt, hogy különbséget tett a modern racionalitás által szervezett társadalmi terek, a rendszerszerű szerveződések és a társadalmi szereplők nagyrészt ettől független személyes tere, az életvilág között. Míg előbbi a célracionális cselekvés alapján működő munka és az igazgatás társadalmi tereit foglalta magában, addig az életvilág habermasi koncepciója az interszubjektivitásra fókuszálva írta le a személyes kapcsolatok szerkezetét és ennek sajátos értékrendjét (Habermas 2018). Ezek az újszerű belátások azonban elsősorban a társadalmi struktúra időbeli változásaira fókuszáltak, és nem bontották ki a térbeli elemzés szempontjait. Ez magyarázza Davis Harvey bírálatát is, aki Habermas teljesítményének nagyra értékelése mellett azt is megjegyzi, hogy „Habermasnak [. . .] nincs koncepciója arról, hogy a tér-időbeliségeket és a „helyeket” hogyan hozzák létre, és hogy ez a folyamat szerves része a kommunikatív cselekvés és az értékelés folyamatának” (Harvey 1996,354.).

A térbeliség konstitúciós szerepe határozottabban jelenik meg Bryan Wilson koncepciójában, aki a társadalmi struktúraváltás időbeli aspektusa mellett a térszerkezeti változásoknak a társadalmi tapasztalat új formáira gyakorolt hatását is erőteljesebben kiemeli. Wilson elmélete a modernitás térszerkezetének tárgyalásakor hangsúlyosan foglalkozik a vallás megváltozott pozíciójával is. Gondolatmenetünk szempontjából ezért Wilson belátásai fontosabbak, aki – részint Ferdinand Tönnies (2004), részint Talcott Parsons munkásságára (Parsons 1971) visszautalva – a modernitás leírásában megkülönbözteti a „racionális társadalom” és a „morális közösség” színtereit. A „racionális társadalom” képezi a modernitás szekuláris szféráját, ahol a termelés, az igazgatás, a közéleti diskurzus

világa alapvetően a szekuláris értékek talaján szerveződik, míg a „morális közöség” inkább az életvilág szféráját, a személyes viszonyok, az erős kötések viszonyrendszerét jelenti, ahol a morális mérlegelésnek nagyobb súlya van.

A közéleti befolyását veszítő vallás elsősorban az utóbbi társadalmi térben érvényesülhet, a Wilson által „morális közösségnek” nevezett életvilág területe az, ahol a vallásos világmagyarázat nagyobb súllyal rendelkezik. A szekuláris nyilvánosság racionalitása ugyanis kevésbé tud domináns lenni ebben a társadalmi térben, hiszen annak fő fókuszát – a liberális jogállam ideológiájának megfelelően – a közélet, az igazgatás és az állami intézményrendszer területei jelentik. A személyes világ, a kisközösség területe kínálja a nyilvános társadalmi tértől különböző orientációk, így az egykor primátussal rendelkező vallásos világlátás számára azt a közeget, ahol a saját nézőpontja inkább kibontakozhat. A privatizált vallásosság ugyanakkor még nem feltétlenül individualizálódik a modernitás korszakában, mivel a vallásosság évezredes intézményes keretei tág teret biztosítanak a közösségi vallásosság megélésére (Lenski 1963). A felekezeti vallásosság intézményei ekképpen továbbörökítik a vallásosság és a vallásos tapasztalat közösségi formáit, mivel magának az egyháznak a térvesztése ezt az intézményi struktúrát ekkor még nem erodálja. Ezzel összefüggésben a modernitás korszakában a felekezeti vallásosság még őrzi identifikációs szerepét, vagyis változatlanul komoly szerepet játszik az egyének és csoportok önmeghatározásában (Davie 2000, 2001, 2005).

A vallásos értelemadás szerepének csökkenése a nyilvánosság szféráiban nem jelenti egyúttal a vallási intézményrendszer erőteljes visszaszorulását. Ez az azal függ össze, hogy a modernitás korszakában megmaradnak azok az intézményi struktúrák, amelyek a vallásosságot és a vallásos tapasztalatot nem csupán az életvilág területeihez kapcsolják, hanem – a fentebb tárgyalt megszorítások mellett – nyilvános társadalmi terekben is jelen vannak. A szekularizált nyilvános térben ugyanis változatlanul megtalálhatók az intézményes vallásosság terei a központi helyeken lévő székesegyházak, templomok, egyházi intézmények formájában. Ezek ugyan a korábbinál kisebb súllyal, de képesek a vallásosság közösségi tapasztalatait közvetíteni. A szekuláris nyilvánosságban való szerepcsökkenés tehát nem számolja fel a vallásos közösségeket, sőt intézményrendszerén keresztül változatlanul olyan identifikációt biztosít, amely sajátos csoporttagságot, közösségi tudatot eredményez a vallásos csoportok tagjai számára. Ebből fakad, hogy a vallásosság és a vallásos tapasztalat is olyan érték-közösséget fejez ki a modernitásban, amely az értékekhez kötődő sajátos viszonyban fejeződik ki (Lenski 1963; Rokeach 1969 a,b). A vallásosság ekkor elsősorban morális közösségek formájában, csoportviszonyként jelenik meg, amely a csoportok tagjainak közös világlátását, értékrendjét fejezi ki (Schwartz, Huismans 1995).

A vallásosság sajátzerűségét a vallásos értékek melletti elköteleződésben, vagy az ennek mentén való orientációban találja meg. Természetesen a „morális közösség” társadalmi terében ekképpen létrejövő vallásos közösségek nem

mondtak le arról, hogy értékorientációjukat a modern társadalom nyilvános térben is képviseljék. Ezt a szándékot nem csupán a szekuláris térben jelenlévő intézményes vallásosság szakrális terei fejezik ki, hanem a kereszténydemokrácia modern ideológiája is. A liberális jogállam szekuláris értékrendje és a nyilvános terek folyamatos neutralizációja azonban kevés lehetőséget kínál ennek megvalósítására. A vallásos közösség politikai cselekvése így immár nem a társadalom szakrális rendjének visszaállítását célozhatja meg, hanem az alapvetően szekularizált politikai térben egy morális közösség értékrendjét fejezheti ki, amely korlátozottan tudja formálni a közbeszéd tartalmait (Davie 2000).

A posztmodern társadalmi terei

A modern társadalom kettős szerkezetű, nyilvános és privát szférára bomló struktúrája azután maga is lassan átalakult. A modernitás nyilvános és privát szerkezetét, amely alapvetően a polgári társadalom éthoszáat fejezte ki (vö. Habermas 1990), olyan hatások érték az utóbbi évtizedekben, amelyek ennek az éles elválasztásnak a lassú feloldódását eredményezték. A soktényezős változássorban fontos szerepe van a tömegmédiának átalakulásának, amely egyre inkább eltávolodott a polgári kultúra értékeitől, és annak a populáris kultúrának a szerepét növelte meg, amely a privát tartalmak gyakran bulváros megjelenítésével éppen a magán – nyilvános határmegvonással szemben határozta meg magát (Fiske 2010). A „nép szemiotikai hatalmaként” aposztrofált változás mindenestre a magánélet nyilvános megélésének, az önreprezentáció különböző nyilvános formáinak az előtérbe helyezésével elmosta, de legalábbis relativizálta a modernitás korábbi kettős szerkezetét, és az önmeghatározás újabb formáinak kínált tágabb teret. Ez a változás a nyilvánosság jegyeit is átformálta, amelyben már nem a középosztály közéleti orientációja és a magaskultúrát előnyben részesítő szemantikája, hanem a szélesebb társadalmi csoportok érdeklődésére számot tartó populáris tartalmak domináltak (Jameson 2012).

Ezek a változások nem hagyták érintetlenül a modern társadalom részterületeit sem. A „nép szemiotikai hatalma” alapvetően átformálta a társadalmi részterületeket (a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány, az oktatás, a tömegmédiák stb.) egymáshoz fűződő viszonyát. A polgári társadalom ideológiáját megrajzoló, korábban jól pozicionált középosztály (vö. Bourdieu 2010) által preferált társadalmi részterületek (a tudomány, a művészet) szerepe folyamatosan csökkent, míg a szélesebb társadalmi csoportok tájékozódásában kitüntetett szerepet játszó tömegmédiák jelentősége egyre növekedett, és immár döntő szerepre tett szert a társadalom önleírásának részterületeként (Boltanski 2009; Luhmann 2017b). A gazdaság rentabilitásra törekvő racionalitása is egyre inkább a tömeges, populáris igények kiszolgálására összpontosított. A politika területén is tetten érhető a változás, amennyiben ez a társadalmi részterület is azt tartja legfőbb feladatának,

hogyan ennek a tömeges igénynek a gazdasági feltételeit biztosítsa a GDP folyamatos növelésével, valamint egy olyan gazdaságpolitikával, amely már nem a középosztály polgári értékeit, hanem a tömeges fogyasztás materiális javait kínálja fel a politikai szavazatokért cserébe (Galston 2018). Ezzel párhuzamosan zajlott a digitális technika fejlődése és globális elterjedése, amely a tömegkommunikáció intézményrendszerének átalakulását, a lokális, nemzeti keretek súlyvesztését és a globális tendenciák erősödését eredményezte (McQuail, Deuze 2020).

Mindez pedig hatást gyakorolt a társadalom térszerkezetére és értelemszerűen az egyének pozíciójára is. A modernitás korábbi, stabil strukturái egyre inkább cseppfolyóssá váltak (Bauman 2000), és a korábban egymástól élesebben elváló társadalmi egységek lassú összemosódása vált jellemzővé (Burke 2013). A posztmodern társadalomban a nyilvános és magán szférái immár nem magától értetődően elváló, az egyes terekben egyértelműen kanonizált cselekvésterrekre bomlanak, ahol az egyes tevékenységek az adott terekhez kapcsolódnak, és ahol a térhez rögzített cselekvések a normatív viselkedés szabályait is kijelölik. A posztmodern korszakban megindul ezeknek a társadalmi tereknek a diffúziója (Schroer 2019; Knoblauch, Löw 2017, 2020; Knoblauch 2021). Ez számolja fel a korábbi élesebb elkülönülést, és mindkét térben megengedi a korábban tiltott vagy nem jóváhagyott cselekvéseket is (pl. a közösségi médiában magántermészetű közlések, képek, videók nyilvános megosztását). Vagyis a korábbi határozott szembeállítások (magán – nyilvános, munka – szabadidő, itt – ott, közel – távol, saját – idegen stb.) helyett kevésbé kontrollálható terek szerkezete jön létre.

A társadalom strukturális átalakulása mutatkozik meg az egyre intenzívebb és gyakoribb kulturális sokféleségben is. Ez is szerepet játszik abban, hogy a cselekvők egyre inkább kimozdulnak a saját kulturális hagyományukból, és ezáltal a saját tradíciójuktól különböző kulturális hatások is formálják őket. A Peter Burke által leírt kulturális hibriditás (Burke 2013) azután nemcsak a lokális közösségek identitást adó szerepét relativizálja, hanem a nemzet és az osztály dekonstrukcióját is magával hozza. A globális kultúra térnyerése ekképpen a térszerkezet és a térélmény változásával is együtt jár, amely Appadurai értelmezésében globális kulturális áramlást eredményez (Appadurai 1996). Ez mutatkozik meg a táj folyékony, szabálytalan formáiban, az egyre inkább mozgásban, változásban lévő cselekvőkben (turisták, migránsok, menekültek, vendégmunkások), a globális tőke diszpozíciójában, a technológia globális konfigurációjában. Mindez pedig a rögzített térfogalmak (állam, nemzet) dekonstrukcióját és a lokalitás termelésének új formáit hozza magával.

A fenti társadalomszerkezeti változások tehát a térbeliség új szerkezetét alakítják ki. Ez leginkább a globalizáció és a digitalizáció hatásával függ össze, amelynek eredményeképpen a globális és lokális terek egyfajta összeolvadása jön létre. Az egyre inkább összekapcsolódó világban pedig a helyek egyre inkább hozzáférhetővé válnak. Mindez többszörös találkozásokat, a különböző térfelfogások keveredését és a hely sokértelmű értelmezését hozza magával. Lussault hiperte-

rekről szóló felfogása (Lussault 2017) ezen belátások mentén a térszerkezet dinamikus értelmezését fogalmazza meg, ahol a terek folyamatosan változó és legfőképpen a cselekvők által különbözőképpen megélt helyekként jelennek meg. Ez a többszörösen megélt valóságok együttes jelenlétében éppúgy megjelenik, mint számos tér- és társadalmi mechanizmus összefonódásában. A hiperterekben a térbeli gyakorlatok és reprezentációk úgy kapcsolódnak össze, hogy minden látogató egyszerre lehet szereplő és néző is. E vonatkozásban tehát a hiperterek kapcsán Lussault nem a lokális és a globális közötti ellentétre, hanem a tér új típusú kisajátításának dialektikus kapcsolatára utal. Ez pedig nyilvánvalóan az egyén új típusú mozgásterét és ebből fakadóan új típusú térélményét eredményezi.

Mindezek a strukturális változások óhatatlanul a kontroll lehetőségének csökkenését eredményezik, amely nagyobb mozgásteret kínál és az alulról jövő szándékok, valóságértelmezések nagyobb lehetőségét hozza magával. E társadalmi változások eredményeképpen ugyanis az egyének egyre inkább kiszakadnak a hagyományos viszonyokból, és több teret kapnak az önmeghatározásra. Ez nyilvánvalóan új identifikációs folyamatot eredményez, ahol nagyobb lehetőség nyílik az egyéni helyzet- és valóságértelmezésekre, akár a személyes életvilágvilág (többek között az otthon) szerepének ártértékelésében, akár az emlékezet átstrukturálódásában és új identifikációs szerepében is (Ratnam 2018; Texeria 2023b). Mindez pedig új viszonyokat és normákat eredményez a vallásosság és a vallásos tapasztalat területén is. A továbbiakban ennek jellemzőire fókuszálunk az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció fogalmi mentén, hogy a megváltozott társadalmi térszerkezet és az új típusú vallásosság összefüggéseit jobban meg-
ragadhasuk.

Térhasználat és individualizáció a vallásos tapasztalatban

A posztmodern társadalmat az eddigi fejtegetések során a stabil térvizonyok feloldódásával jellemeztük. Ez az átalakulás azzal is együtt jár, hogy a nyilvános terek egyértelmű hatalmi viszonyai is megváltoznak. Amíg a modernitásban a nyilvánosságot a szekuláris tartalmak dominanciája jellemzi, addig a diffúz társadalmi terek e tekintetben is elmozdulást hoznak és nagyobb teret engednek a vallásos tartalmak nyilvános kifejezésének. Ezt a jelenséget többek között az magyarázza, hogy az individualizáció nagyobb mozgásteret enged a modernizációban rögzített pozíciókból való kilépésre (Inglehart 1997), és ezáltal a vallásos élmény is jobban megjelenhet a szekularizáció által uralt nyilvános térben (Turner 2011). Nem véletlen tehát, hogy az utóbbi évtizedek a vallásosság nyilvános kifejezésének sokféleségével és sokszor az ebből fakadó konfliktusokkal jellemezhető. Ez összefügg a társadalmi terek szerkezetváltozásával, és legfőképpen azzal a folyamattal, amely a hierarchikus szerkezetek relativizálásával az egyéni vallásosság kibontakozását segíti elő (Wigley 2018; Martínez-Ariño, Griera 2020).

A vallásos élmény individualizációja megjelenik abban a folyamatban is, amelyet a vallásszociológia „spirituális forradalomként” aposztrofált (Heelas, Woodhead 2005; Flanagan, Jupp 2007; Houtman, Aupers 2007; Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois, Aupers, Houtman 2018), s amely az alternatív és holisztikus spiritualizmus nyilvános megjelenését is jelentette. Charles Taylor szóhasználatával ezt az átalakulási folyamatot a modern kultúra „szubjektív fordulataként” (Taylor 1991, 26.) is jellemezhetjük, amikor az egyének a külső vagy objektív szerepek (kötelességek és kötelezettségek) helyett a saját szubjektív tapasztalataikra koncentrálnak. Ebben a vallásos élményben az egyéni fókuszaltság lesz egyre meghatározóbb, sőt, sok helyen ez válik mainstreammé azzal, hogy a szubjektív jóllét, a jó közérzet szerepét hangsúlyozza a vallásos tapasztalatban. A spirituális forradalom szerepének megítélése természetesen nem vita nélküli. A pluralizmus és az individualizmus növekedésével együtt járó spiritualizmus térnyerése kapcsán változatlanul kérdés, hogy a vallásosság új formái vajon helyettesítik-e a vallásos identifikáció korábbi módozatait (Bruce 2011). Nem vitatható azonban, hogy a társadalmi térszerkezet változásával a vallásos, spirituális tapasztalat és a jóllét, jó közérzet összekapcsolása immár a nyilvános térben is megtörténik, és képessé válik az egyéni vallásos tapasztalatot e közegben is sikeresen artikulálni. Ez nem csupán a spiritualizmusra irányuló médiafigyelemben, hanem a holisztikus szemléletet kifejező vagy arra hivatkozó termékek növekvő piacában is tetten érhető (Redden 2016; Knoblauch 2009, 2021).

A vallásos élmény individualizációja két vonatkozásban is összefügg a társadalom térviszonyaival. Egyrészt ez az individuális vallásosság a szekuláris nyilvános térrel szemben határozza meg magát. Másrészt az individualizált vallásosság az intézményesült vallásossággal szemben is definiálja magát, és ezek a térviszonyok is nyomot hagynak ennek az új típusú vallásosságnak a jegyein. Mindkét folyamat megértése szempontjából érdemes bevezetni de Certeau-nak, a térelmélet egyik klasszikusának fogalmait a stratégiai és taktikai cselekvésről a további elemzés számára (de Certeau 2011). De Certeau értelmezésében a stratégiai cselekvés során a társadalmi teret kijelölő, uraló személyek, entitások határozzák meg, formálják az adott tér cselekvéseit, míg a taktikai cselekvés azt jelenti, hogy az adott társadalmi térben kedvezőtlenül pozícionált cselekvők, entitások a tér stratégiaileg kijelölt jelentésétől eltérő módon, saját nézőpontjukat megjelenítve cselekednek, s ezzel a stratégiai perspektívával szembeni ellenállásukat fejezik ki.

Az individualizációval függ össze, hogy a nyilvánosság társadalmi terében korábban csak feltételekhez kötötten megjelenő vallásosság nagyobb teret kap, és a vallásos személy jobban kifejezheti személyes világlátását, mivel a modernitás korszakához mérten kevésbé kell már megfelelnie a külső társadalmi kényszereknek. Ez eredményezi azt, hogy a vallásos nézőpont a nyilvános tér bevett, a hatalmi diskurzus által kijelölt stratégiai jelentésével és cselekvésével szemben is jobban megnyilatkozhat (Beyer 1990; Casanova 1994; Achterberg et al. 2009; Glendinning, Bruce 2011). A vallási értelemadás a technokrata módon szabályozott te-

rekben is egyre inkább megmutatkozik, amelyek az egyének hétköznapi vallási, spirituális tevékenységét és értelemadását egyre határozottabban jelenítik meg. Ez mutatkozik meg abban az egyre gyakoribb jelenségben, amikor a vallásos személy a szekuláris tereknek más jelentést ad, és a nyilvános térben hangsúlyosan kifejezi vallási hovatartozását. Ennek eredményeként az immár a nyilvános térben is látható vallás (pl. az egyes cselekvők spirituális beállítódását megjelenítő munkahelyi ruhaviselet) e társadalmi térben is tényező válik, és szerepet játszik a nyilvánosság rekonstrukciójában (Teixeria 2023a). (Ez a jelenség már a modernitás időszakában is előfordult, de a posztmodern korszak hozza el erőteljes kibontakozását.) Ugyanez érhető tetten egy vallásos közösség nyilvános rendezvényein, amikor a szakrális tartalmak (pl. a vallási szimbólumok, liturgikus elemek) a vallásos nézőpontot jelenítik meg a szekuláris térben. Ezek a taktikai cselekvések egyre gyakrabban és növekvő magától értetődőséggel alakítják át az evilági tereket olyan helyekké, amelyek lehetőséget adnak a vallási, spirituális reflexióra és megnyilatkozásra. Ugyanakkor a nyilvános térben is nagyobb szerepet kapó vallásosság intézményi formáinak is bele kell illeszkedniük a nyilvános városi térbe, sokszor megkövetelve azt is, hogy azok a korábnál nagyobb rugalmasságot mutassanak (Teixeria 2010).

A fenti strukturális változások eredményeképpen láthatóbbá válik a vallás politikai és kulturális szerepe, és ezért a liberális államnak is válaszokat kell adni erre az átalakulásra (Turner 2011; Griera 2016). A vallási tartalmak ugyanis a vallásos egyének és intézmények nyilvános megjelenését, illetve azok versenyt is magukkal hozták. A szakrális ezen „deprivatizációja” nem csupán átalakítja a szekuláris teret, de az állam számára is új kihívásokat jelent. Ez a változás az államot egyes radikális csoportok esetében még a vallásos intézmények életébe való beavatkozásra is készítheti, de mindenképpen azt eredményezi, hogy a szekuláris hatalomnak ki kell alakítania a vallásos közösségekkel kapcsolatos inkluzív és exkluzív „politikákat” (Turner 2011), vagy a „rossz” és a „jó” vallásosság meghatározásának szabályait (Martínez-Ariño, Griera 2020).

A szekuláris tér átalakulása, annak sokszínűbbé válása egyúttal arra is rámutat, hogy érdemes a társadalmi tereket olyan komplex, több helyű területeknek (*multi-sited territories*) tekinteni (Giraut 2013), ahol magának az államnak, a politikai hatalomnak is sokféle eszköztárból kell választania, hogy a megváltozott térhelyzetre adekvátan tudjon reagálni, és megfelelően válassza ki az emancipáció vagy az elnyomás eszközeit. Annál is inkább, mivel a társadalmi terek sokszínűsége különböző kulturális igények versenyt jelent, ahol a hatalommal való rendelkezés vagy a perifériás helyzet eltérő esélyt ad az önmegjelenítésre (Canclini 2004), így a szakrális tartalom képviselőire is. Vagyis Canclininak a határ-kultúrára vonatkozó megközelítése mentén a szekuláris térben megjelenő szakrális tartalmakat is értelmezhetjük a különbözőség, az egyenlőtlenség fogalmai mentén. A szakrális tartalmak nyilvános emancipációja a nyugati civilizációban jelenleg is a szekuláris nézőpont domináns közegében zajlik.

A szakralitás egyre nagyobb súlyú jelenléte (vö. Turner 2011) nem írja ugyan felül a nyilvános terek szekuláris dominanciáját (mivel változatlanul ezek határozzák meg a stratégiai cselekvés tartalmait), de az individualizált vagy közösségi vallásosság egyre inkább szerepet kér a nyilvános terek konstitúciójából. A nyilvános terekben a taktikai cselekvések részeként a vallásos nézőpont is képes egyre inkább megjelenni, beleértve a munkafolyamatok (a gazdasági tevékenység) területét is. Ez leginkább azzal a spirituális beállítódással függ össze, amely mentén a vallásos személy a munkatevékenységet immár nem a stratégiát meghatározó racionalitásával, hanem a személyes, szubjektív vallási értelemadásával végzi (Wigley 2018; Teixeira 2023b). Ezt nem csupán a viselt ruhadarabok, díszek (pl. a vallási, felekezeti hovatartozást vagy az egyénnek a transzcendenshez fűződő személyes viszonyát kifejező ékszerek és testékszerek) jelenítik meg, hanem egy más típusú viszony is a munkatevékenységhez: az a spirituális beállítódás, amely a munkavégzést immár egyfajta teljességre való törekvésként értelmezi. Ennek része a testhez fűződő viszony átalakulása is. A test ebben az individualizált perspektívában a társadalmi tereken átívelő holisztikus nézőpontot jeleníti meg, és a vallásos egyén önértelmezésében ez formálja a munkatevékenységét is (Holloway 2003; McGuire 2008, 2016).

Az individualizáció eredményeképpen ez a vallásos taktikai cselekvés hatványozottan jelenik meg a munkatevékenységen kívüli nyilvános terekben, ahol a szekuláris értékeket kifejező stratégiai cselekvés kevésbé tud érvényesülni. Itt a vallásos egyént determináló, külső hatalmi erők kisebb befolyása miatt tágabb tere van annak a taktikai cselekvésnek, amely az egyén személyes spiritualizmusát, vallásos tapasztalatát igyekszik kifejezni. A munkatevékenységen kívüli nyilvános világ, amely a korábbi, modern korszakhoz mérten jóval toleránsabb az egyéni értékválasztásokkal szemben, tág teret biztosít a vallásos érdeklődésnek, a vallásos értékek és a hit alapján szerveződő szabadidős tevékenységnek. Ez a személyes preferenciákból fakadó vallásos, spirituális kapcsolatkeresés és közösségképződés ebben az értelemben egyúttal lényegesen különbözik a közelségalapú, hagyományos közösségektől, és az egyéni ízlés, a szubjektum által irányított választás jellemzi.

A posztmodern korszak vallási individualizációja érinti a szakrális terekhez fűződő viszonyt is. Mivel az individualizáció az egyéni értékelést, a saját szubjektív jóllét szerinti értelemkeresést állítja a vallásos tapasztalat középpontjába, ez a perspektívaváltás a szakrális tér szerkezetét is átformálja. Ebből következően az intézményesült vallásosság tereinek súlyvesztése következik be, és ehelyett az egyéni vallásos tapasztalat terei kerülnek előtérbe. Tekintettel azonban arra, hogy elemzésünk a kölcsönös függéseket, a kölcsönös egymásra hatás folyamatát hangsúlyozza, ez a változással megragadható olyan folyamatként is, amelyben az intézményesült hit (különösen Európában) tapasztalt erőteljes visszaesése, és eképpen az intézményesült vallási terek háttérbe szorulása összefügg a hit individualis formáinak előtérbe kerülésével (Voas, Chaves 2016; Pollack, Rosta 2021;

Koscielniak, Bojanovska, Gasiorowska 2022; Molteni, Biolcati 2023). A változássor mindkét oldalát szem előtt tartva itt is érdemes a jelenséget a stratégiai és taktikai cselekvés fogalmi mentén értelmeznünk. Annál is inkább, mivel de Certeau elemzését továbbgondolva Linda Woodhead megalkotta a stratégiai és taktikai vallásosság fogalmát, amely a vallási tér (mező) hatalommal bíró és hatalommal nem rendelkező cselekvőit, entitásait különbözteti meg, értelemszerűen az intézményesült vallást tekintve a stratégiai, a szubjektív nézőpontot kifejező egyéni vallásosságot pedig a taktikai vallásosság cselekvésének (Woodhead 2013).

A posztmodern korszak individualizmusa tehát nem csupán a nyilvános terek átstrukturálódásával jellemezhető, hanem a társadalom szakrális terének változásával is. A stratégiai vallásos terek, vagyis az intézményes vallás terei (templomok, székesegyházak, egyházi hivatalok stb.) jelentették a modernitás korszakában a vallásos világlátás azon központjait, amelyek az alapvetően a felekezeti vallásosság köré szerveződő hitet megjelenítették, és amelyek évszázadokon keresztül fenntartották a vallásos világlátást az egyre inkább szekularizálódó társadalomban. A felekezeti vallásosság súlyának csökkenése (Pollack, Rosta 2021, 83-91.) azután folyamatosan relativizálta ezt a központi szerepet, de nem feltétlenül eredményezte a vallásos hit visszaszorulását (vö. Bognár, Kmetty 2023), hanem a vallásosság új formáinak adott teret.

A térszerkezet változásával az egyéni vallásosság, a szubjektum által irányított transzcendens felé törekvés egyre kevésbé igazodott a stratégiai vallásossághoz, mivel a hagyományos hierarchiák megkérdőjelezése a posztmodern korszakban nem csupán a szekuláris, hanem a szakrális hatalmak vonatkozásában is bekövetkezett (Voas 2009; Lynch 2007, 2012; Cortois, Aupers, Houtman 2018). A személyes hitét a középpontba állító vallásos személy ekképpen nem csupán a szekuláris nyilvánosság csatornáin kereste az önkifejezés lehetőségeit, hanem azon a vallási intézményrendszeren kívül is, ahol az őt szintén korlátozó hatalmat érzékelt. Ebből fakadóan egyre inkább a taktikai vallásosság eszköztárához nyúlt, hogy a maga nyilvános és magán tereiben egyénileg, vagy legalábbis a stratégiai vallásosság szempontrendszerén túllépve építse fel saját vallásos világméretét. Ez nyilvánul meg a hit egyéni rekonstrukciós folyamatában, amelyet a vallási emlékezetet és identitást vizsgáló újabb empirikus kutatások is ábrázolnak (Ratnam 2018; Teixeira 2023b).

Ez a taktikai vallásosság értelemszerűen a hatalmi struktúrákat zárójelbe tévő egyént, és az ő perszonalizált vallásosságát állítja a középpontba. Ennek a személyes vallásosságnak pedig maga a test lesz a legfőbb tere, és azon rítusok, gesztusok köré szerveződik, amelyek ennek a személyes térnek a harmóniáját – az egyre inkább mainstreammé váló holisztikus szemléletnek megfelelően –, a teljességet tudja megteremteni (Giordan 2009; Tiggemann, Hage 2019). Egyrészt azok az egyéni rítusok jellemzik ezt a térhasználatot, amelyek lekövetik a stratégiai vallásosság rítusait, de azt a maguk képére formálják, amikor az imát kiemelik a felekezeti szertartás rendjéből és – a vallás intézményes terein kívül – személyes

tartalmat kölcsönöznek nekik. A taktikai vallásosság másrészt a vallásos stratégiai cselekvésen túlmutató rítusokat alkalmaz, amennyiben a magát kereszténynek valló európai vallásos személy például a joggyakorlatokon keresztül választja el magát a szekuláris világtól, és teremti meg a személyes szakrális terét (Philo, Cadman, Lea 2015). Az ima és a meditáció rítusai ugyanakkor a környezettel való kapcsolat bizonytalanságait is igyekeznek feloldani, és ekképpen a saját személyes hitére fókuszáló egyén számára megteremtik a világ komfortosságát is (Giordan, Woodhead 2017). Vagyis a szélesebb, az egyén számára biztos tájékozódást jelentő társadalmi tér kialakításában is szerepet játszanak. Ezekben a térhasználatokban pedig a cselekvők autonóm tér- és időrendezési stratégiái jelennek meg, ami értelemszerűen a vallásos tapasztalat átstrukturálódását is magával hozza. Ez a vallásosság egyre inkább szakít mind a szekuláris, mind a szakrális hatalmak által kijelölt stabil struktúrákkal, és a társadalom térszerkezetének változásaival együtt olyan cseppfolyós szerkezetet mutat (Lussault 2017), amelyet a folyamatos átalakulás és legfőképpen az egyén önkonstitúciója, a vallásosság individualizált formája jellemez.

Térhasználat és hibridizáció a vallásos tapasztalatban

A stabil társadalmi szerkezetek feloldódása, a cseppfolyós struktúrák létrejötte mutatkozik meg abban a részben már említett folyamatban, hogy a nyilvános terek alapvetően szekuláris közege egyre nagyobb teret kínál a vallásos tartalmak kifejezésére. Ez abból fakad, hogy a korábban erősen normatívan szabályozott terek a cseppfolyósodás folyamatával több lehetőséget kínálnak a korábban egyenmű normatív szabályozástól különböző értékrendek megjelenítésére is (Löw 2016). A térszerkezet ezen változása a korábban élesen elkülönülő terek hibridizációját hozza magával, vagyis azt a társadalmi jelenséget, hogy a korábban határozott kontúrú terek egyre inkább különböző preferenciákat, térértelmezéseket foglalnak magukban (Beaumont 2008; Schroer 2019, 199-216.). Ennek a változásornak az egyik pregnáns vonása az, hogy ugyan nem előzmény nélkül, de a korábban egymástól elváló szekuláris és szakrális térben egyaránt erőteljesebben jelennek meg a másik tér jegyei. Vagyis a szekuláris tér szakrális, a szakrális tér pedig egyre inkább szekuláris jegyeket is mutat.

Ez a változás mutatkozik meg a profán terek szakralizációjában, amikor a szekuláris nyilvános tértől korábban elzárt vallásos nézőpont egyre inkább megjelenhet ebben a társadalmi térben. Ez részint spontán folyamatot, részint tudatos marketingpolitikát jelenthet, ahol a szekuláris terek meglehetősen kiürült, vagy csak a gazdasági racionalitást kifejező helyei (pl. autókereskedések, bevásárlóközpontok) elkezdik használni a szakrális tér szimbólumait, mintegy megjelenítve ezzel a vallásos tapasztalatban rejlő hitelességet vagy teljességet. A profán terek szakralizálódása a gazdaság és a munkafolyamat mellett tetten érhető a

szabadidős tevékenységekben is, legfőképpen a szórakoztatás tömeges formáiban, például a rockkoncertek és sportesemények miszeszerű kulisszáiban, vagy az amerikanizált tömegkultúra monstre-tereiben (akár a Disneylandben) is megjelenő rítusaiban (Lyon 2000). Az áhítat kiváltása érdekében a szakrális tartalmak itt azzal a szándékkal jelennek meg, hogy a befogadók számára erősítsék az üzenet hatását.

Fontos hangsúlyozni, hogy a társadalmi terek hibridizációja nem csupán a szekuláris terek spontán vagy a gazdasági racionalitás által motivált egyéni cselekvéseit foglalja magában, hanem az intézményesült vallásosság határozottabb megjelenését is a szekuláris, nyilvános terekben. Ennek számos példája mutatkozik meg, például amikor a pápalátogatások, a katolikus ifjúsági találkozók vagy a protestáns lelkészek stadionokat megtöltő prédikációja válik közéleti hírré, a nyilvánosságot napokon vagy heteken keresztül foglalkoztató médiaeseményé (vö. Dayan, Katz 1994). A posztmodern új tendenciája az is, hogy a laicitást kifejező nyilvános terek a nem szigorúan vett, kanonizált vallásos tartalmak nyilvános reprezentációjára is több lehetőséget kínálnak (Berg 2019), különösen azokban a térségekben, ahol ezek a közösségi rítusok a korábban babonáságnak minősített népi vallásosságot fejezik ki (Da Costa 2018; Knoblauch 2009).

Ez a hibrid térhasználat többféle társadalmi tényezővel hozható összefüggésbe. Egyrészt a vallásosság erős ellenállóképességét mutatja, amelynek eredményeképpen a vallás a több évszázados szekularizációs folyamat és a nyilvános térből való részleges kiszorítottsága ellenére is megőrizte társadalmi jelentőségét. Másrészt a profán terek szakralizációja azt is kifejezi, hogy a modernitásnak a vallással szemben definiált ideológiája, ha kudarcot talán nem is vallott, de legalábbis módosításra szorul. Olyan átformálást igényel, amely erőteljesebben bevonja a vallásos nézőpontot a társadalomról, a tudományról, a demokratikus jogállamról és az univerzális morálról folytatott vitába. Ebben a párbeszédben pedig felsejlik annak a lehetősége, hogy a vallásos és szekuláris nyelv közelítésével egy egymás számára érthető és akceptálható elvet fogalmazzon meg (vö. Habermas, Ratzinger 2006; Habermas 2016). Ez a hibrid társadalmi tér tehát immár egy olyan posztszekuláris perspektívát fejez ki, amelyben a vallásos tapasztalat a szekuláris világ szövetségeseiként jelenik meg a modernitás programja ellen szövetkezőkkel szemben, és a vallás ezáltal a társadalmi integráció szemantikai forrásává válik (Williame 2004; Schmidt 2012). Akár azzal a premodern vallási fanatizmussal szemben is, amely a fundamentalizmus ideológiájával a plurális demokráciákkal és a liberális jogállammal szemben határozza meg magát.

A vallásosság jelentőségének újraértékelése az utóbbi évtizedekben a tekintetben is megtörténik, hogy a szekuláris és szakrális tartalmak korábban meglehetősen túlfeszített szembeállításával vitakozó értelmezések fogalmazódnak meg. A kérdés kutatói, mindenekelőtt Hans Joas témába vágó publikációi (Joas 2013, 2021) mutatnak rá arra, hogy a plurális demokrácia forrásául szolgáló emberi jogok sem választhatók le a szakrális tartalmakról. Sőt, a modernitást meg-

alapozó társadalmi változások (az amerikai és a francia forradalom) ideológiája is inkább a keresztény vallási értékek és a felvilágosodás eszméinek gyümölcsöző keveredésének tekinthető, mintsem valami vallássalenes állásfoglalásnak (Joas 2013). A szekuláris és szakrális tartalmak egybefonódásának ezen gondolata értelemszerűen újraértékeli a Max Weber-i varázstalanodás koncepcióját is, és a szakralitás rehabilitációját fogalmazza meg (Joas 2021). Mindez pedig a szekuláris és szakrális tartalmak együttes, sokszor egymásba fonódó jelenlétét mutatja.

A társadalmi terek hibridizációja ekképpen feloldja a szekuláris és szakrális korábbi szembenállását. Ennek értelmében nem csupán a profán terek szakralizációját, hanem az ezzel ellentétes folyamatot, a szakrális terek profanizációját is magában foglalja. A szakrális tér struktúraváltása megjeleníti az intézményszerűült vallásosság visszaszorulását a nyugati társadalmakban, amelyről legfőképpen a hívek számának csökkenése tanúskodik (Voas 2009; Bruce 2011; Pollack, Rosta 2021, 83-91.), és aminek következtében a stratégiai vallásosság egykor legfőbb terrei (templomok, székesegyházak, egyházi hivatalok) részben funkciótlanná válnak. Ez egyrészt a megmaradt szakrális terek multivallásos felhasználását eredményezi, amikor is a korábban egymástól erősen távolságot tartó felekezetek egy központi vallási teret kezdenek el közösen használni. (A vallási hibridizáció ezen formája minden bizonnyal összefüggésben van az ökumené egyre népszerűbb gondolatával, amely részint a hibridizáció ideológiai támaszául szolgál, részint a hívek csökkenő számára adott praktikus válaszként értelmezhető.) Másrészt a funkciójukat veszített szakrális terek, épületek olyan közösségi terekké válnak, ahol a látogatókat immár elsősorban nem a vallásos élmény keresése jellemzi, hanem a kulturális örökségben való osztozás szándéka. Harmadrészt az egyházi terek térvesztésének, a szakrális terek profanizációjának legélesebb formájaként, amikor a vallási terek átalakításuk után más funkciók (könyvtár, koncertterem stb.) szolgálatába kerülnek (Schroer 2019, 199-216.). Ezekben a profanizált terekben azután a látogató, befogadó vagy átéli az egykori szakrális tér spirituális pluszjelentését, vagy kizárólag a társadalmi tér új funkciójának primer jelentése alapján tájékozódik.

A társadalmi terek hibridizációjának fenti vonatkozásai egyrészt jól ábrázolják, hogy a posztmodern társadalom jellegét milyen erőteljesen alakítják a térbeli viszonyok, mintegy igazolva azokat a hangokat, amelyek a térbeliség növekvő súlyát fogalmazták meg (Foucault 1980, 2006; Harvey 1992; Jameson 2012). Másrészt ez a térbeli hibridizáció azt is megmutatja, hogy a korábban stabil jelentéssel rendelkező terek egyre több olyan jelentésréteggel bővülnek, amelyek egymástól akár lényegesen különböző értelmezéseket is megengednek. A társadalmi terek ezen strukturális változása nem csupán az egyes személyek eltérő tudás-készletéből és kéznél lévő szándékából (vö. Husserl 2001), hanem a terek azon hibriditásából is fakad, amely egyidejűleg jelenít meg szakrális és szekuláris (vagy magán és nyilvános, közeli és távoli, saját és idegen stb.) nézőpontokat. A társadalmi terek hibridizációja ekképpen a jelentések egymásmellettiességét és szimul-

taneitását növeli, a hasonlóan a globalizációhoz, amelynek ugyancsak lényeges szerepe van a vallásos tapasztalat átalakulásában.

Térhasználat és globalizáció a vallásos tapasztalatban

A posztmodern korszak egyik jellemző jegye, hogy a modernitás nemzetállami kerete helyett az inter- vagy szupranacionalista keretek szerepe növekszik meg. Ez az Európai Unió esetében pregnánsan megfigyelhető folyamat jól jelzi a térszerkezet azon változását, amely a korábban stabilan rögzített terek helyett új típusú térszerkezetet eredményez. Ebben az átalakulásban a rentabilitás érdekében a nagyobb gazdasági egységek irányába való elmozdulás, s ezzel összefüggésben, a politikai rendszer nagyobb politikai közösségeket generáló változása mellett döntő szerepe van a tömegkommunikáció technológiájának. A digitális átalakulás megteremti a világ egészével való szimultán kommunikáció lehetőségét, és a globális tér egészét bekapcsolja a sokszínű érintkezésbe, társadalomelméleti értelemben megteremtve a világtársadalom egységét (Luhmann 1998, 145-171.; Stichweh 2010). A digitális technika szerepe tehát felértékelődik a valóság értelmezésében. Mindez értelemszerűen formálja a társadalom térszerkezetét és kihát a vallásos tapasztalatra is.

A globalizáció egyik következménye, hogy a korábban lokális és nemzeti szinten tevékenykedő cselekvők globális térbe kerülnek (Appadurai 1996; Burke 2013). Ennek eredményeképpen pedig átalakul a vallásos tapasztalat térszerkezete is, amikor a cselekvők az új típusú társadalmi teret megpróbálják beépíteni korábbi, elsősorban lokális tapasztalataikba, másfelől egyre hangsúlyosabban igyekeznek megjeleníteni magukat a folyamatosan kiterjedő online térben. A cselekvők törekvése az offline és online vallásos tapasztalat konvergenciájára (Campbell 2013) természetesen alapvetően átrajzolja a vallásos tapasztalatot is, mivel az online jelenlét nem egyszerűen az offline gyakorlat kiterjesztését jelenti. Az átstrukturálódás azzal függ össze, hogy az új típusú online tér szerkezete önmagában is formál, az egyén cselekvését meghatározó jellege lényegesen befolyásolja a valóság megragadását (Couldry, Hepp 2018; Berger 2023).

Az online tér sajátos szerkezetét az adja, hogy általa nemcsak a fizikai jelenlét tapasztalata alakítja a cselekvőt, hanem a személy egyúttal a távoli jelenlétben (*Telepräsenz*) is megtapasztalja a világot (Waldenfels 2009). A vallásos cselekvő tehát egyaránt tájékozódik a közvetlenül megtapasztalt világ közegében és az online tér által közvetített tapasztalaton keresztül, amely értelemszerűen új vallásos tapasztalatot eredményez. A virtuális térben ugyanis az egyén egyszerre reflektál a közvetlen fizikai valóságra és a távoli helyek, képek, élmények világára. Ez egyszerre manifesztálódik a mindennapi valóság tereitől való elszakadásban és az ott megtapasztalt (vallásos vagy nem-vallásos) élmények relativizálásában, valamint az új típusú élmények megragadásában, amelyek a cselekvő lokalitásától, személyes kultúrájától is különbözhetnek.

A virtuális tér a vallásos személy számára is sokféle, felettébb heterogén üzenetet közvetít, amelyek legfőbb közös jegye, hogy többnyire különböznek a cselekvő személyes tapasztalataitól, és párhuzamos politikai berendezkedéseket, kultúrákat, életstílusokat, értékeket, divatokat jelenítenek meg. Másfelől a kommunikált üzenetek javarészt nem nemzetállami keretekben, hanem egymásba csúszó, egymásra épülő terekben jelennek meg. Vagyis a virtuális tér olyan transznacionális identitástérként mutatkozik meg, amely a vallásos személy számára elsősorban nem geográfiai térként, hanem egy kiterjesztett térfogalom részeként tapasztalható meg. Ebben az értelemben a virtuális tér önálló térként jelenik meg, amelyben a megélt és az ábrázolt tér összekapcsolódik, és a térbeliség hagyományos formáitól eltérő tapasztalatot közvetít a cselekvő számára. (Ez képez az online térben gyakran olyan, a cselekvők által felépített tereket, amelyekben túlsúlyban vannak az elsődleges szimbolikus (csak a képernyőn létező), nem-materiális elemek (Berger 2020)). Ezek a változások egyfelől kiszabadítják a vallásos cselekvőt a tér- és időbeliség korlátaiból, másfelől olyan sokféleséget, már-már áttekinthetetlen, kaotikus viszonyokat generálnak, amelyek megnehezítik az egyén tájékozódását. Ez pedig óhatatlanul felerősíti azt a vágyát, hogy az online tér által kínált sokféle üzenet közegeben vallásos perspektívájával valamilyen rendet vágjon.

A valóságban és a virtuális térben való eligazodás azonban éppen a fenti folyamatok okán kevésbé tud hagyatkozni a modern társadalom által felkínált formákra, mindenekelőtt a nemzeti identitás elemeire, mert a társadalmi átalakulás folyamata leginkább éppen ezt az entitást, és éppen a virtuális tér csatornáin keresztül relativizálja a legerőteljesebben. A posztmodern társadalom ezen változásai azonban felerősítik a vallási identifikáció lehetőségét is. A posztmodern sokféle identitásának közegeben a vallásos tartalom a saját, a többiekétől különböző identitás megteremtésének eszközévé válik. A vallásos perspektíva ekképpen a világról önállóan, saját logikája alapján gondolkodó egyén önkifejezése, identitásformáló ereje, megkülönböztetése lehet (Schmidt 2012; Bognár 2017); természetesen csak azok számára, akik vagy az intézményes vagy a személyes valóságosság nézőpontjából fontosnak gondolják a transzcendenshez való igazodást.

Az online terek által felkínált vallásos önmeghatározások elsősorban a személyes, individuális vallásosságának kedveznek. A társadalmi átalakulás folyamata ugyanis háttérbe szorította azokat a modern hierarchiákat, amelyek hatalmi jogosítványai mentén kijelölhetnék az egyén tájékozódását és meghatározhatnák a vallásos élmények konstitúciós folyamatát. A szubjektív, individuális vallási tájékozódást erősíti az is, hogy az online térhasználat eleve individuálisan történik, szemben a korábbi tömegkommunikációs korszakok zömében kollektív tapasztalatával (vö. McQuail, Deuze 2020). Az online térhasználat jelenlegi irányát tehát a cselekvő személyes preferenciái, vágyai, pillanatnyi élethelyzete és az ebből következő választások határozzák meg. A virtuális térben megvalósuló vallásos tapasztalatot ekképpen az intézményes hit helyett elsősorban a transzcendens

személyes keresése, az individuális vallásosság jellemzi. Emellett azoknak az interperszonális kapcsolatoknak lesz fontos szerepe, amelyek folyékony és folyamatosan újra formálódó hálózatokat alakítanak ki (Hervieu-Léger 2002), mintegy újabb impulzusokat adva az egyéni vallásosság tartalmainak.

A tér- és az időbeliség korlátainak megszűnése miatt a virtuális terek arra is hatást gyakorolnak, hogy a vallásos személy az offline tér vallásos, spirituális tapasztalatát folyamatosan újrainterpretálja. Mindez óhatatlanul együtt jár a vallásos élmény nagyobb autonómiájú keresésével és nyilvánossá tételével. Ebből egyúttal az is következik, hogy az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció kölcsönösen hatnak egymásra, és egymásra hatásukban formálják a posztmodern korszak vallásos tapasztalatát. Ez mutatkozik meg abban, hogy az online tér nem lokalitáshoz kötött hatása a tradicionális rítusok helyett a rítusok hibrid formáit erősíti meg. Ez már magában foglalja a nyugati civilizáción kívüli vallások (hinduizmus, buddhizmus, taoizmus stb.) rítusaitól a más kultúrkörök gyógyító technikáin keresztül a transzcendens tartalmú feng shui, ayurveda vagy a jóga alkalmazását is; vagy a kulturális hibriditás formájaként ezek kombinációját (Burke 2013; Toniol, Mossiére, Monnot 2023). Ez pedig olyan vallásos értelmezéseket nyit meg az egyén számára, amelyekkel a lokális közösségben korábban aligha találkozhatott. Másfelől az offline tér tapasztalatának is meglehetősen fontos szerepe marad, mert ez jelenti az online tapasztalat forrását, hiszen kijelöli a virtuális érdeklődés alapjait. Az online tér napi, kiterjedt (jellemzően napi 4 órák) használata (Alblwi et al. 2021) azután olyan módon épül be az egyén vallásos tapasztalatába, hogy idővel már a kétféle térélmény hatása elválaszthatatlan lesz egymástól.

Mindenesetre ebben az átalakulási folyamatban az online tér megerősíti a személyes választásokat és az önmegjelenítés lehetőségét, különösen azok számára, akik az offline térben erre kevés lehetőséget találtak (Campbell 2010, 2013; Campbell, Tsuria 2021). Mindez az intézményi vallásosság stratégiai cselekvésénél nyitottabb megközelítésekre, a tradicionális vallásos identitásokon túllépő önértelmezésekre kínál nagyobb lehetőséget, és magától értetődően megerősíti a taktikai vallásosság szerepét. A vallásos identitás egyéni formáit erősíti a térélmények általánosan érzékelhető átalakulása is. Ez azt az új típusú térszocializációs folyamatot jelenti, amely az euklidészi térélmény fokozatos megszűnését hozza magával (Löv 2016, 65-67.). Az átalakulás során ugyanis a gyerekek immár nem egy központi térélményből kiindulva, fokozatosan tapasztalják meg a társadalmi tereket, hanem szigetszerűen, és az egyes terekre vonatkozó tapasztalatok nem állnak össze egységes térélménnyé. Ez a városi térben leírt tértapasztalat hatványozottan jellemző a virtuális térben, ahol egy olyan, nem egységes térképzet alakul ki, ahol a terek materiálisan már nem is megtapasztalhatók, és ahol eltérő, hálózatosan szerveződő és mozgásban lévő terek jönnek létre. Ezek a sokféleségükben különböző, aligha összerendezhető terek pedig új impulzusokat adnak a vallásos tapasztalatok számára, megerősítve a patchwork-vallásosság jelenségét.

A különböző vallásos tapasztalatok egyéni konstitúciója régóta a vallászociológiai vizsgálódások középpontjában áll, a jelenséget többnyire a vallási szinkretizmus megerősödéseképpen értelmezik (Luckmann 2003; Leopold, Jeppe 2014). Ez elsősorban a saját kultúrkör vallásosságán túlmutató, más felekezetek, vallások perspektívájának, jegyeinek, rítusainak megjelenését és lassú beépülését jelenti a vallásos tapasztalatba. Fontos azonban kiemelni, hogy a korábbi korszakok vallásos szinkretizmusától lényegileg különbözik a vallásosság ezen új formája. A jelenlegi, a különböző vallási rendszereket ötvöző beállítódás ugyanis immár nem egy kollektív nézőpontú vallásosságot jelent, ahol a különböző vallási irányzatok párhuzamos jelenléte egy új vallási közösséget eredményezett, mint például a gnosztikus vagy manicheista keresztény hagyományban. A posztmodern korszak új típusú vallásossága javarészt egyéni értelmezési folyamatként írható le, ahol az új vallásos világkép az egyén szintjén teremthető meg a különböző kultúrkörökből származó vallásos és elsősorban a virtuális téren keresztül közvetített tapasztalatként (Cheong 2017). Ebből fakad sokfélesége, és magának a személyes vallásos identitásnak is állandó átalakulásban lévő, cseppfolyós jellege.

Ez a cseppfolyóosság és az ezzel együtt járó instabilitás ugyanakkor óhatatlanul magával hozza az egyének ontológiai biztonságának hiányát (Giddens 2013), és ebből fakadóan azt a szándékukat is, hogy saját vallásos identitásuk számára külső megerősítést nyerjenek. Mondanunk sem kell, hogy a virtuális terek erre nagy lehetőséget kínálnak, hiszen ebben a térben a csoporttagság számtalan formája tolatkzik elő az egyének számára. Ezek a csoporttagságok jellemzően a tranzlokális jegyeket erősítik meg, hiszen a csoportkonstitúciós folyamat tértől függetlenül azokat a személyeket fűzi össze, akiknek személyes preferenciája valami közös jegyet mutat (Campbell, Tsuria 2021). Az online tér lehetőséget kínál azoknak a közvetlen közelségben lévő személyeknek a csoportalkotására is, akiket a virtuális tér kapcsol össze személyes érdeklődés, értékrend, preferenciák mentén. Az online vallási közösségek mindezen csoportképződései azonban – a kutatások tanúsága szerint – jellemzően laza kötésű társadalmi kapcsolatot jelentenek, ahol maguk a közösségek és a résztvevők személyes preferenciái is folyamatos átalakulással jellemezhetők (Campbell 2010, 2013).

Ezzel párhuzamos az a jelenség, amikor a posztmodernitásnak és magának a virtuális térnek a kulturális sokfélesége a vallásos cselekvők egy része számára veszélyezteti a világos tájékozódás lehetőségét, akik ennek kiküszöbölésére szigorúan zárt, a külvilágtól élesen elkülönülő csoporttagságokat alakítanak ki. Ezek a vallásos közösségek gyakran nagyon zártak, a posztmodern sokféleségével szemben bizalmatlanok, illetve abban az autentikus vallásosságot veszélyeztető tényezőt látnak, s ez arra készteti őket, hogy attól élesen elkülönülve alakítsák ki saját vallásos elveiket. Ezek a külvilágtól való határmegvonást szolgáló előírások a vallásos tapasztalat homogenitásának visszaállítását célozzák (pl. az iszlám fundamentalisták vagy a pünkösdierek esetében), és egyúttal az online tér által meg-

erősített új vallási autoritásokat teremtenek meg (Campbell 2013). A vallásosság-nak ezek a zárt közösségi formái azonban csak periférikusak a nyugati társadalomban ahhoz a többségi mintához képest, amelyben a hibrid társadalmi terekben a vallásosság egyéni formái erősödnek meg (Campbell, Connelly 2020). Ekképpen a globalizáció folyamata a vallási virtuális térben is a hagyományos narratívák, társadalmi gyakorlatok és struktúrák átalakulását eredményezi, e tekintetben azt is ábrázolva, hogy az individualizáció, a hibridizáció és a globalizáció egyaránt a vallásos tapasztalat megváltozásához vezet a posztmodern társadalomban.

Konklúzió

A tanulmányban a társadalmi terek és a cselekvések kölcsönhatásának a vallásos tapasztalatot érintő következményét vizsgáltuk, hogy a *spatial turn* perspektívájával új szempontokat adjunk a jelenkor vallásosságának elemzéséhez. Az írás rámutatott arra, hogy a társadalmi terek diffúziója, a hagyományos hierarchiák relativizálódása és az individualizálódás alapvetően hatott a vallásosságra is, illetve hogy a vallásosság új formáinak elterjedése maga is befolyásolta a posztmodern társadalom térszerkezetét. Ezek a társadalmi változások kiszabadították a vallásos tapasztalatot a „morális közösségek” nyilvánosságtól elzárt világából, és nagyobb teret adtak a vallásos élmények nyilvános megélése számára. Ez egyaránt vonatkozik az individuális vallásosságra, amely a személyes, spirituális élményt osztja meg a nyilvánosság fórumain, és az intézményes vallásosság hagyományosabb és újabb keletű, népi formáira, amelyek szintén teret találnak a nyilvánosság fórumain, hogy saját identitásukat kifejezhessék.

A posztmodern társadalom vallásosságának új jelenségeként értelmeztük a taktikai cselekvések jelentőségének növekedését. Ez azzal a térszerkezeti változással hozható összefüggésbe, hogy megkérdőjeleződik a szekuláris hatalmi szférák magától értetődő uralmi pozíciója. Ez kínál kibontakozási lehetőséget arra, hogy a vallásosság ebben a hatalmi térben is megmutatkozzon. Az elemzés emellett bemutatta a vallásos társadalmi térnek azt a változását is, amely az intézményesült vallásosság szerepének csökkenését jelentette, és amelyben az alulról jövő vallási törekvések mint a taktikai vallásosság megnyilvánulásai törnek előre. Mindez ismételtelen az egyéni vallásosság önkonstitúciós képességét emeli ki.

A fenti kölcsönhatások megmutatkoznak a társadalmi terek hibridizációjában is, amely értelemszerűen a vallási terek átalakulását hozza magával. A modernitás élesen elkülönülő térszerkezetének feloldódása átjárásokat biztosít a szekuláris és szakrális értékek által meghatározott társadalmi területek között. A profán terek szakralizációja és a szakrális terek profanizálódása jelzi azt, hogy a vallásosság egészen más térszerkezetben mutatkozik meg, amely a vallásos tapasztalat új formáit is óhatatlanul magával hozza. Ezt a változást egyúttal alapve-

tően meghatározza a tértapasztalatok egymásba fonódása és egymásmellettsége, a társadalmi terek hibridizációja.

Az elemzés rámutatott arra, hogy ezeket a társadalmi tendenciákat tovább erősíti a globalizáció folyamata. A hálózatosan szerveződő és mozgásban lévő terek közege teremti meg a vallási szinkretizmus új típusát, amely elsősorban már az egyének nézőpontját tükrözi, és a személyes preferenciák mentén különböző, időben és térben közeli és távoli kulturális hatásokat foglal magában. Ebben a megváltozott társadalmi térben jönnek létre azok a vallási csoportok is, amelyek a posztmodern társadalom gyakran kaotikusnak érzett sokféleségében próbálnak meg útmutatást adni a hívők számára. Ezek a közösségek ekképpen a jelen társadalom kihívására adott válaszként értelmezhetők, amelyekben ugyanúgy a vallás identifikáló szerepe jelenik meg, mint az egyéni vallásos, spirituális élményt hangsúlyozó személyes vallásosság esetében.

A gondolatmenet a fenti jegyek megragadása mentén amellet érvelt, hogy a társadalmi térszerkezet és az egyéni cselekvések átalakulása új tartalmat adott a vallásos tapasztalatnak. A posztmodern társadalom vallásossága ugyanakkor nem csupán tartalmi jegyeiben különbözik a modernitás korszakától, hanem társadalmi szerepében is. A modernitás idején a szekuláris identitások megerősödése a vallás korábban meglévő integrációs funkcióját ásta alá, és ez adott teret annak, hogy ebben a közegben az integráció nem-vallásos formái kerüljenek előtérbe. A tanulmány azt a folyamatot is igyekezett bemutatni a társadalom térszerkezetének vizsgálatával, hogy a posztmodern társadalomban miképp válik az immár a nyilvános térben is teret nyerő vallásosság – ha megfogyatkozott jelentőséggel is, de – a társadalom integrációjában szereppel rendelkező tényezővé. Az elemzés azt is ábrázolta, hogy a vallás a társadalom új típusú térszerkezetében miképp tud a különbözőség hangsúlyozásával identifikációs ponttá alakulni. Mindezeket a változásokat a társadalom térszerkezetének módosulásai mentén értelmeztük, bemutatva a térvizonyok fontos szerepét a vallásosság új formáinak kialakulásában.

Irodalom

- Achterberg, P., Houtman, D., Aupers, S., de Koster W., Mascini, P., van der Waal, J. (2009): A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waning Religious Deprivatization in the West. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4., 687–701. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01473.x>
- Alblwi, A., McAlaney, J., Al-Thani, D., Phalp, K., Ali, R. (2021): Procrastination on Social Media: Predictors of Types, Triggers and Acceptance of Countermeasures. *Social Network Analysis and Mining*, 1., 19. <https://doi.org/10.1007/s13278-021-00727-1>
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis
- Bauman, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Polity, Cambridge
- Beaumont, J. (2008): Faith Action on Urban Social Issues. *Urban Studies*, 10., 2019–2034.

- Berg, A. L. (2019): From Religious to Secular Place-Making: How Does the Secular Matter for Religious Place Construction in the Local? *Social Compass*, 1., 35–48. <https://doi.org/10.1177/0037768618813774>
- Berger, V. (2020): Phenomenology of Online Spaces: Interpreting Late Modern Spatialities. *Human Studies*, 43., 603–626. <https://doi.org/10.1007/s10746-020-09545-4>
- Berger V. (2023): *Az életvilág mediatiszálódása*. L'Harmattan, Budapest
- Beyer, P. F. (1990) Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. *Theory, Culture & Society*, 2-3., 373-395. <https://doi.org/10.1177/026327690007002022>
- Bognár, B. (2017): Religious Sensemaking and Social Exclusion in the Western World. *Polish Sociological Review*, 197., 21–34.
- Bognár, B., Kmetty, Z. (2023): The Strength of Religious Lifeworld: The Impact of Social Spaces on Religious Values in Central and Eastern Europe. *Religions*, 1., 1-23. <https://doi.org/10.3390/rel14010025>
- Boltanski, L. (2009): *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*. Cambridge University Press, Cambridge
- Bourdieu, P. (1985): *Sozialer Raum und »Klassen«*. *Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bourdieu, P. (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, M. (ed.): *Stadt-Räume*. Campus, Frankfurt am Main, 25– 34.
- Bourdieu, P. (1992): Sozialer Raum und symbolische Macht. In: *Rede und Antwort*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 135– 154.
- Bourdieu, P. (2010): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, Abingdon
- Bourdieu, P. (2013): *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge
- Bruce, S. (2011): *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford University Press, Oxford
- Burke, P. (2013): *Cultural Hybridity, Cultural Exchange, Cultural Translation: Reflections on History and Theory*. Polity Press, Cambridge
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago
- Campbell, H. A. (2010): *When Religion Meets New Media*. Routledge, London
- Campbell, H. A. (2013): Religion and the Internet: A Microcosm for Studying Internet Trends and Implications. *New Media & Society*, 5., 680–694. <https://doi.org/10.1177/1461444812462848>
- Campbell, H., Connelly, L. (2020): Religion and Digital Media. In: *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*. John Wiley & Sons, 471-486.
- Campbell, H. A., Tsuria, R. (eds.) (2021): *Digital Religion*. Routledge, London
- Cheong, P. H. (2017): The Vitality of New Media and Religion: Communicative Perspectives, Practices, and Changing Authority in Spiritual Organization. *New Media & Society*, 1., 25-33. <https://doi.org/10.1177/1461444816649913>
- Canclini, G. N. (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Editorial Gedisa, Barcelona
- Cortois, L., Aupers S., Houtman, D. (2018): The Naked Truth: Mindfulness and the Purification of Religion. *Journal of Contemporary Religion*, 2., 303–317. <https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1469276>
- Couldry, N., Hepp, A. (2018): *The Mediated Construction of Reality*. John Wiley & Sons
- Da Costa, N. (2018): Religion and Public Space in the Uruguayan 'Laïcité.' *Social Compass*, 4., 503–515. <https://doi.org/10.1177/0037768618792816>
- Dayan, D., Katz, E. (1994): *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Harvard University Press, Cambridge/London
- Davie, G. (2000): *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford University Press, Oxford
- Davie, G. (2001): The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe. In: Woodhead, L., Heelas, P., Martin, D. (eds.): *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge, London, 101-111.
- Davie, G. (2005): From Obligation to Consumption: A Framework for Reflection in Northern Europe. *Political Theology*, 3., 281–301. <https://doi.org/10.1558/poth.6.3.281.66128>
- De Certeau, M. (2011): *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley
- Fiske, J. (2010): *Understanding Popular Culture*. Routledge, London

- Flanagan, K., Jupp, P. C. (2007): *A Sociology of Spirituality*. Ashgate Publishing Company, Burlington, VT
- Foucault, M. (1980): Questions on Geography. In: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972- 1977*. New York, 63- 77.
- Foucault, M. (2006): Andere Räume. In: Dünne, J., Günzel, S. (ed.): *Raumtheorien. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main, 317- 342.
- Galston, W. A. (2018): The Populist Challenge to Liberal Democracy. *Journal of Democracy*, 2., 5-19. <https://doi.org/10.1353/jod.2018.0020>
- Giddens, A. (1985): Time, Space and Regionalisation. In: Gregory, D., Urry, J. (ed.): *Social Relations and Spatial Structures*. Macmillan, Houndmills, 265-295.
- Giddens, A. (2013): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. John Wiley & Sons
- Giordan, G. (2009): The Body between Religion and Spirituality. *Social Compass*, 2., 226-236. <https://doi.org/10.1177/0037768609103356>
- Giordan, G., Woodhead, L. (ed.) (2017): *A Sociology of Prayer*. Ashgate, Farnham
- Giraut, F. (2013): Multi-sited Territory, Territorial Complexity and Territorial Postmodernity: A Relevant Conceptual Toolbox for Tackling Contemporary Territorialities? *L'Espace géographique*, 42., 293-305. <https://doi.org/10.3917/eg.424.0293>
- Glendinning, T., Bruce, S. (2011): Privatization or Deprivatization: British Attitudes About the Public Presence of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50., 503-516. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01582.x>
- Griera, M. (2016): The Governance of Religious Diversity in Stateless Nations: The Case of Catalonia. *Religion, State and Society*, 1., 13-31. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1171576>
- Gurevich, A. J. (1985): *Categories of Medieval Culture*. Routledge & Kegan Paul, London
- Habermas, J. (1990): *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1995): *Die Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (2016): *Glauben und Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (2018): *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, J., Ratzinger, J. (2006): *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Ignatius, San Francisco
- Halbwachs, M. (1980): *The Collective Memory*. Harper Crow, New York
- Halbwachs, M. (1992): The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. In: Coser, L. A. (eds.): *Maurice Halbwachs on Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago
- Harvey, D. (1992): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, Cambridge
- Harvey, D. (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Blackwell, Oxford
- Heelas, P., Woodhead, L. (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Blackwell, Malden/Oxford
- Hérvieu-Léger, D. (2002): Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality on Modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 1., 99-105. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00365>
- Holloway, J. (2003): Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment, and Sacred Space. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 11., 1961-1974. <https://doi.org/10.1068/a3586>
- Houtman, D., Aupers, S. (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46., 305-320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>
- Husserl, E. (2001): *Phänomenologie der Lebenswelt*. Reclam, Ditzingen
- Inglehart, R. (1997): *Modernisation and Postmodernisation*. Princeton University Press, Princetown
- Jameson, F. (2012): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, Durham
- Joas, H. (2013): *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press, Washington, D.C
- Joas, H. (2021): *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press, New York, NY

- Knoblauch, H. (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Campus Verlag, Frankfurt am Main
- Knoblauch, H. (2021): Populäre Kultur, populäre Religion und die Refiguration der Gesellschaft. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 5., 295–306. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00084-y>
- Knoblauch, H., Löw, M. (2017): On the Spatial Re-figuration of the Social World. *Sociologica. Italian Journal of Sociology Online*, 2. maggio-agosto <https://doi.org/10.2383/88197>
- Knoblauch, H., Löw, M. (2020): The Re-Figuration of Spaces and Refigured Modernity: Concept and Diagnosis. *Historical Social Research*, 45., 263–292. <https://www.jstor.org/stable/26897908>
- Koscielniak, M., Bojanowska, A., Gasiorowska, A. (2022) Religiosity Decline in Europe: Age, Generation, and the Mediating Role of Shifting Human Values. *Journal of Religion and Health*, 1–26. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01670-x>
- Lefebvre, H. (1991): *The Production of Space*. Basil Blackwell, Oxford
- Lenski, G. (1963): *The Religious Factor*. Doubleday and Company Inc., New York
- Leopold, M. A., Jeppe, J. S. (2014): *Syncretism in Religion*. Routledge, New York
- Löw, M. (2016): *The Sociology of Space. Materiality, Social Structures, and Action*. Palgrave Macmillan, New York
- Luckmann, T. (2003): Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. *Social Compass*, 50., 275–285. <https://doi.org/10.1177/0037768603050300>
- Luhmann, N. (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft I-II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Luhmann, N. (2017a): Die Religion. In: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Springer VS, Wiesbaden, 253–306.
- Luhmann, N. (2017b): *Die Realität der Massenmedien*. Springer VS, Wiesbaden
- Luhmann, N. (2022): *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Lussault, M. (2017): *Hyper-lieux : Les Nouvelles Géographies de la Mondialisation*. Seuil, Paris
- Lynch, G. (2007): *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. I.B. Tauris, London
- Lynch, G. (2012): *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford University Press, Oxford
- Lyon, D. (2000): *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Polity Press, Cambridge
- Martínez-Ariño, J., Griera, M. (2020): Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass* 2., 221–237. <https://doi.org/10.1177/0037768620917085>
- McGuire, M. (2008): *Lived Religion: Faith and Practise in Everyday Life*. Oxford University Press, Oxford
- McGuire, M. (2016): Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practies. *Social Compass*, 63., 152–162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- McQuail, D., Deuze, M. (2020): *McQuail's Media and Mass Communication Theory*. SAGE, London
- Molteni, F., Biolcati, F. (2023): Religious Decline as a Population Dynamic: Generational Replacement and Religious Attendance in Europe. *Social Forces*, 4., 2034–2058. <https://doi.org/10.1093/sf/soac099>
- Parsons, T. (1971): *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- Philo, C., Cadman, L., Lea, J. (2015): New Energy Geographies: A Case Study of Yoga, Meditation and Healthfulness. *Journal of Medical Humanities*, 36., 35–46. <https://doi.org/10.1007/s10912-014-9315-3>
- Pollack, D., Rosta, G. (2021): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Campus, Frankfurt am Main
- Preyer, G. (2010): *Max Webers Religionssoziologie. Eine Neubewertung*. Humanities Online, Frankfurt am Main
- Ratnam, C. (2018): Creating Home: Intersections of Memory and Identity'. *Geography Compass*, 4., e12363. <https://doi.org/10.1111/gec3.12363>
- Redden, G. (2016): Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue it? *Culture and Religion*, 2., 231–249. <https://doi.org/10.1080/14755610.2016.1183690>
- Rokeach, M. (1969a): Value Systems and Religion. *Review of Religious Research*, 1., 3–23. <https://doi.org/10.2307/3510550>

- Rokeach, M. (1969b): Religious Values and Social Compassion. *Review of Religious Research*, 1., 24–38. <https://doi.org/10.2307/3510551>
- Schmidt, T. M. (2012): Reflexive Säkularisierung: Religion als Differenzbewusstsein der Moderne. In: Peter, G., Krauß, R.-M.(ed.): *Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft und die neuen Grenzen des Sozialen*. Springer VS, Wiesbaden, 115-126.
- Schroer, M. (2019): *Räume der Gesellschaft. Soziologische Studien*. Springer VS, Wiesbaden
- Schwartz, S. H., Huismans, S. (1995): Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions. *Social Psychology Quarterly*, 2., 88–107. <https://doi.org/10.2307/2787148>
- Shields, R. (2013): *Spatial Questions: Cultural Topologies and Social Spatialisations*. SAGE, Los Angeles
- Soja, E. W. (1989): *Postmodern Geographics*. Verso, London – New York
- Soja, E. W. (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*. Blackwell, Oxford
- Soja, E. W. (2008): "Vom „Zeitgeist“ zum „Raumgeist“. New Twists on the Spatial Turn" In: Döring, J., Thielmann, T. (ed.): *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. transcript Verlag, Bielefeld, 241-262.
- Stichweh, R. (2010): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Taylor, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, MA
- Taylor, C. (2007): *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge
- Teixeira, A. (2010): Pour une anthropologie de l' «l'habitat institutionnel» catholique dans le sillage de Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23., 117-139. <https://doi.org/10.3917/rhsh.023.0117>
- Teixeira, A. (2023a): Tension and Transaction: Dynamics of Religious Recomposition from a Multiscopic Perspective. *Religions*, 14., 3. <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/3/376>
- Teixeira, A. (2023b): "Religion and Cultural Mediations: Perspectives from Contemporary Portuguese Society". *Religions* 14., 4. <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/4/534>
- Tiggemann, M., Hage, K. (2019): Religion and Spirituality: Pathways to Positive Body Image. *Body Image*, 28., 135-141. <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2019.01.004>
- Toniol, R., Mossière, G. Monnot, C. (2023): Spirituality in Debates: Politics, Genealogy, and New Movements. Introduction. *Social Compass*, 4., 469-480. <https://doi.org/10.1177/00377686231222326>
- Tönnies, F. (2004): *Közösség és társadalom*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Turner, B. S. (2011): *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge University Press, New York, Cambridge
- Voas, D. (2009): The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25., 155-168. <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>
- Voas, D., Chaves, M. (2016): Is the United States a counterexample to the secularization thesis? *American Journal of Sociology*, 5., 1517-1556. <https://doi.org/10.1086/684202>
- Waldenfels, B. (2009): *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhafter Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Wigley, E. (2018): Constructing Subjective Spiritual Geographies in Everyday Mobilities: The Practice of Prayer and Meditation in Corporeal Travel. *Social & Cultural Geography*, 8., 984-1005. <https://doi.org/10.1080/14649365.2017.1328527>
- Willaime, J-P. (2004): The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France. *Sociology of Religion*, 4., 373–389. <https://doi.org/10.2307/3712320>
- Wilson, B. (1966): *Religion in Secular Society*. Watts, London
- Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, Oxford
- Woodhead, L. (2013): Strategic and Tactical Religion. In: Dessing, N. M., Jeldtoft, N., Woodhead. L. (ed.): *Everyday Lived Islam in Europe*. Routledge, London