

.....

Tomka Miklós

# Vallás, szociológia, politika

A magyar tömegkommunikáció anyagát elemezve Molnár Attila arra a következtetésre jut, hogy a társadalomtudósok kitűnnek vallás- és egyházkritikus beállítottságukkal. Ezt annál is figyelemreméltóbbnak véli, mert azt tartja, hogy a szociológia klasszikusai — Marx kivételével — "vallásbarátoknak" mutatkoztak. A tapasztalt jelenség egyik okát részben a marxi hagyomány továbbélésében látja. Ez ellenben csak fél magyarázat, hiszen nemzetközi tapasztalat a szociológusok átlagon aluli vallásossága. Így jut el Molnár ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy a mai Magyarországon a vallás és a társadalomtudományok ideológiai alternatívák és politikai riválisok. Lehet, hogy vallási és egyházi oldalon ez nem tudatosul. A szociológusok és általában a társadalomtudósok magatartása — szerinte — mindenesetre ennek a szembenállásnak a kifejeződése.<sup>1</sup>

Érdemes külön megvizsgálni a kérdés két szintjét. Az első a vallás és a társadalomtudomány viszonya — általában. A másik a valláskutatás társadalmi meghatározottsága és társadalmi szerepe a rendszerváltás utáni Magyarországon.

Peter L. Berger a társadalomtudományi gondolkodás kialakulását a vallásos világnézetet érő utolsó nagy kihívásnak nevezi.<sup>2</sup> Izgalmas ennek a kihívásnak a sorsa. A szociológia első elméleti alapvetései a kulturális integráció, a társadalmi emlékezet, az értékracionalitás, a "valóságteremtés" folyamatait s ezek legitimációs és intézményesülési mechanizmusait — konkrét megjelenéseiben mindenekelőd a vallást és egyházat — meghatározó fontosságú társadalomalkotó tényezőknek tekintették. Talán nem helyes az ellenvallást álmodó Comte-ot, a szkeptikus racionalista Durkheimet és a "vallásilag nem muzikális" és

.....

mítosztalanító Webert "vallásbarátnak" nevezni. Bizonyos azonban, hogy mind ők, mind a szociológia egyéb megalapozói a vallást a társadalom léte, "működése" és fejlődése szempontjából kulcsfontosságúnak tartották. Ezt a tényt ellenben valami ugyancsak viszonylagossá teszi. Durkheim "vallása" nem más, mint a társadalmi konszenzus, ami a társadalmi dinamika függvényében intézményesül vagy nem intézményesül, és ami korántsem feltételez vagy igényel egyházat vagy egyéb szervezeti kifejeződést. Weber pedig a vallást történelmileg nélkülözhetetlen kiváltó okként kezeli, ami azonban — a modernizációs folyamat megindításával — nagyrészt felszámolja önmaga létjogosultságát. E szerint a társadalmi fejlődés törvényszerűen csökkenti a vallás szerepét és jelentőségét. S igazán nem meglepő, ha ezzel együtt a vallásszociológia egyfelől marginalizálódott<sup>3</sup>, másfelől a társadalomkutatók számára gyanússá, pszeudotudományossá, esetleg ellenszenvenessé vált<sup>4</sup>, a vallásos emberek szemében pedig illetéktelen izgágáskodásnak tűnt<sup>5</sup>. Míg a századfordulót s a szociológia megszületését a vallás iránti erős érdeklődés jellemezte, a 20. század közepére — a modernizációs és szekularizációs elméletek általános elterjedése nyomán — a vallás témája a társadalomtudományon belül egyre inkább elszigetelt zárvány-nyá vált.<sup>6</sup> Ez a helyzet csak az utóbbi évtizedekben kezdett alapvetően megváltozni<sup>7</sup>: a vallás szerepének világméretű növekedése következtében. A szociológiaelmélet új módokon próbálja értelmezni a vallást — Bell, Bellah, Bourdieu, Habermas, Luhmann, Tenbrunck stb. műveiben —, a vallásszociológia pedig megnyílik más koncepciók és szakterületek irányába.

Kelet-Közép-Európában a tudomány belső logikájából eredő tényezőkön túl, sőt alighanem azoknál nagyobb súllyal, társadalmi és politikai szempontokat is figyelembe kell venni.<sup>8</sup> A valláskutatás státuszának meghatározásában kétségtelenül szerepet játszik mind az állam—egyház viszony, mind a vallási értelmiség — s nem utolsósorban a társadalomtudományi értelmiség — szakmai szocializációja, csoportérdeke. Mindkettő inkább gátolta, semmint ösztönözte a valláskutatás fejlődését, intézményesülését, az oktatással való kapcsolatát. És sok minden utal arra, hogy a tegnapi gátak helyén ma lövészárkok épülnek: egyik oldalon a társadalomkutatók, a másikon a vallás és egyház őszi nyomán.

## Vallás és társadalom

Úgy tűnik, hogy a modern kor kulturális differenciálódása során konkurencia (és azzal együtt folyamatos súrlódás) formájában érintkezik a vallás és a társadalom profán önreflexiója. Ez nem egyedülálló jelenség. Differenciálatlan társadalmakban a vallás totális módon a társadalom öntudatának, kommunikációjának, stratégiakészítésének stb. is intézménye. Később kialakul és elkülönül ugyan a közvélemény és a társadalmi kommunikáció, a politika, vagy éppen a társadalomtudomány, de az elhatárolódás nem maradéktalan, pontosabban az elkülönülés napról napra új formában érvényesül. Legyen elég itt a vallás és a szociológia kettősségének egyes ellentmondásaira utalni.

A vallás alapvetően nem valamire: az "elhívése", hanem a Valakinek való "hívés", a Valakibe/valamibe vetett bizalom. Másképpen szólva, a vallás nem valóságleírás, hanem értékvalasztás és a tapasztalt és gondolatilag kikövetkeztetett világ célirányos rendbe való

.....

rendezése. A vallás nem a mi-re és a milyen-re, hanem a miért-re és a mivé-re való válaszkérés. Mégis, a vallásban kifejeződő irányultságnak és viszonyoknak létrejövő előfeltételei is vannak. S miközben a vallás a valóságkezelés normáit fogalmazza meg, nem kerülheti el a valóság valamilyen értelmezését. A bajok itt kezdődnek. Ugyanis addig nem kifogásolható a dolog, amíg a vallás nem más, mint transzcendens legitimációjú viszonyító, értelmező és motivációs rendszer. Hiszen kongruens, öngazoló és dimenzionális különbözősége miatt az empiria — és annak tudományos rendszerezései — oldaláról nem cáfolható. (Típusát tekintve ugyanúgy autonóm és jogos az álmok, vagy a mesék és utópiák valósága — mondaná Schütz<sup>9</sup> vagy Berger és Luckman.<sup>10</sup>) Ám ha a transzcendens teleológia, az evilágon túlra mutató célirányultság a tapasztalati világot nemcsak rendezi, hanem leírja, értelmezi s így rögzíti, sőt ha a valóság saját autonómiajától és függetlenségétől eltekint és a valóságírásnak "szent" jelleget akar adni, akkor a vallás kétségtelenül túllépte illetékessége határait. Ezt a "határsértést" az emberi gondolkodás és szabadság érdekében vissza kell utasítani. A tapasztalati valóságot "mítosztalanítani" kell — feltárva evilági, földi öntörvényűségét.

Felvetődik a kérdés, hogy a vallási és teológiai gondolkodás rászorul-e a társadalomtudományi reflexióra, vagy egyszerűen visszautasíthatja-e az utóbbi beleszólását saját ügyeibe. Másképpen szólva, az a kérdés, hogy a vallási és a társadalomtudományi rendszer eredendően (amíg jogos határait át nem lépi) egymástól maradéktalanul elkülönül-e. Lehetséges, hogy nincs tökéletes válasz — a vallásértelmezés változatosága miatt. Úgy tűnik, hogy van olyan vallástípus — mindenekelőtt a radikálisan misztikus és ezoterikus vallásokra és a buddhizmus egyes ágaira gondolok —, amely az evilági realitásoktól való elszakadást tűzi célul, azokat rossznak, vagy éppen átmenetinek, látszatnak minősíti. Legalább törekvésében ez a két rendszer függetlenségét jelenti. A legtöbb egyéb vallás, közöttük hangsúlyozottan a kereszténység, tudomásul veszi és saját rendszerébe integrálja a tapasztalati világot. Az "evilági" világ az, ami megváltásra szorul. Az autonóm világ öntörvényűségei között értelmezhető igazán a szabadság és az erkölcsi döntés. A vallás — nemcsak gyakorlati, hanem elvi — relevanciája annak a függvénye, hogy mennyire képes választ adni a mindennapok és általánosabban, a tapasztalati világ kérdéseire. Szerepe betöltéséhez a vallásnak ismernie kell az embert és a társadalmat mozgató és az autonóm világból adódó kérdéseket. Azok megismerésének útjai ellenben a társadalom- és egyéb tudományok. Természetes és logikus lépés volt, amikor a katolikus egyház önmaga számára egyszerre szögezte le a tudományok autonómiáját és írta elő azok felhasználását.<sup>11</sup> A világigenlő vallások eszerint rászorulnak a tapasztalati valóság — lényegéből következően profán — feltárására, ezen belül a társadalomtudományokra, a szociológiára. (Az a vallási gondolkodó pedig, aki ezt a következtetést nem vonja le, ezáltal implicite tagadja a világ autonómiáját, és a vallás és az egyház abszolút uralmát és illetékességét hirdeti. De érdemes megismételni, hogy ezt a szemléletet például a katolikus egyház súlyosan elítéli, az erkölcsi rend sérelmének, bűnnek, vagy éppen eretnekségnek tartja.<sup>12</sup>)

Az elmúlt évtizedek a vallás és a társadalom(tudományok) kapcsolatának új megvilágítását hozták. Mintegy százéves múltat tekint vissza a katolikus egyház társadalmi tanítása<sup>13</sup> és a protestáns szociálétika. Mindkettőre jellemző, hogy 1. tudomásul veszi a társadalom kiszámíthatóságát, tervezhetőségét, alakíthatóságát: 2. ebből kiindulva a társadalmi cse-

.....

lekvést — és nem cselekvést — erkölcsi megítélés tárgyának tekinti, sőt 3. a pusztán individuális erkölcsöt, mint káros torzót elutasítja, és 4. bejelenti a vallás és az egyház illetékességét a társadalmi élet megítélésére és alakítására. Nyilvánvaló, hogy ez homlokgyenest ellentétes a vallás magánüggé váló nyilvánításával. Ám az is egyértelmű, hogy a keresztény vallások ilyen szerepvállalása eleve feltételezi a társadalmi ismereteket — amelyek megszerzésének eszközei a társadalomtudományok. Ez a szemlélet a legkifejezettebben a latin-amerikai felszabadítás teológiájában fogalmazódik meg, amit (vagy aminek félreérthető elemeit) a Vatikán előbb elítélt<sup>14</sup>, majd amit a Vatikán is, a pápa is az egyház tanítása részének nyilvánított.<sup>15</sup> Ez a teológia a társadalmi felszabadítást a vallási megváltás meghatározó fontosságú részének tartja. Megfordítva pedig a megváltás és a megváltottság akadályát nem utolsósorban a kizsákmányolásban, a strukturális erőszakban, a bűn struktúráiban látja.<sup>16</sup> Számunkra mindenesetre levonható az a következtetés, hogy a modern kereszténység társadalmilag elkötelezett, önmagát a társadalommal folytatott párbeszédben definiáló közösség és pozíció. Ennek a vallási—egyházi identitásnak lényegéhez tartozik, hogy önmagát az öntörvényű társadalom és az abszolút természetfeletti Létező közötti dinamika intézménycs megnyilvánulási területének, csatornájának tekinti — mindkét irányban visszavonhatatlanul lehorgonyozva. S noha ez a szemlélet Magyarországon nem (sőt Európában sem) meghatározó, érdemes emlékezetben tartani, hogy ma a kereszténység számszerű túlsúlya Amerikába — s ezen belül Latin-Amerikába — tolódott át. Továbbá: a kereszténység politikailag is, vallásilag is ott a legfejlettebb, ahol a fenti gondolkodásmódot követik. Jogosan lehet tehát úgy érvelni, hogy ez a jövő útja.

A vallás eszerint olyan értékracionális rendszer, amely a (jó esetben öntörvényűnek tartott) tapasztalati világot nem leírja, hanem az empirián túli valóságra való hivatkozással rendezi, relativizálja és dinamizálja. Noha a hangsúly az irányadásra és a dialógikus viszonyra kerül, a rendszerhez sajátos valóságkonstrukció is tartozik. Annak kifejtésére itt nincs szükség. A továbbiak szempontjából az a fontos, hogy e szerint a megközelítés szerint: a tapasztalati világ alrendszerei, közöttük a társadalom s annak részei csak relatíve autonómak; törvényeik csak adott peremfeltételek között érvényesek (s talán akkor is csak tendenciaszerűen); bennük számos esetlegesség érvényesül; végül, ám ez a legfontosabb, az alrendszerek autonómiája nem "emberbarát", nem az ember érdekeihez igazodik, tehát az emberiség érdeke az öntörvényű világ önmozgásának irányítása — azon kívüli (erkölcsi, érték- és transzszendens) szempontok szerint.

## Társadalomtudomány és politika

A vallási valóságkonstrukcióval szemben áll a tudomány, például a szociológia immanens szemlélete, amely tudomásul veszi ugyan a "zavaró tényezőket", mégis az empirikus valóságot viszonylag autonóm alrendszerek együttesének tekinti, s az egyes alrendszereket, közöttük a társadalmat úgy kezeli, mintha azok maradéktalanul önszabályozó és önmagyarázó, másra nem szoruló egységek lennének. A rendszerlogika azonosságának, az alrendszerek egyenkénti autonómiájának és összességük további külső tényezőt nem igénylő egységének tétele valójában olyan holista valóságkonstrukció, ami nem cáfolja

.....

ugyan, de szükségtelenné teszi a természetfeletti hivatkozásokat. Ez az első pont, ahol a vallás és a (társadalom)tudomány feltétlen versenytársakká válnak.

Van egy súlyosabb konfliktus. A tapasztalati tudományok felől közelítő gondolkodás, miközben az emberek világát társadalmi-kulturális alrendszerek együtteseként kezeli, egykönnyen olyan benyomást kelt, mintha az ily módon konstruált valóság az egyedüli valóság lenne. Köztudott, hogy emiatt vált hadüzenetté a marxi és freudi kivetítés-tézis. Mindkét változat kézenfekvő módon lemodellezi, hogy miképpen alkotja az egyén és a társadalom a vallását, miképpen jeleníti abban meg megoldatlan problémáit és utópikus reményeit. Eddig nincs is baj. Ám azután mindkét iskola leszögezi — az előbbiből állítólag következne — hogy a vallás kitalálás, hamis illúzió. Berger rákérdez: tulajdonképpen mi bizonyítja, hogy ki- és nem meg-találás?<sup>17</sup> S egyébként is mi jogosítja fel a magát az empiriára korlátozó tudományt, hogy empirián túli megállapítást tegyen? A vallás kivetítés vagy visszatükröződés? Lehetséges! Az emberi psziché és a társadalmi viszonyok "meghosszabbítása"? Lehetséges! De ellentmond ez annak, hogy az emberi-társadalmi világon túl is van valami? S talán a tapasztalati világon túli rend az empiriát is saját tágabb rendszerébe integrálja?... Nem feladatunk a filozófiai és teológiai lehetőségek sorravétele. De tudnunk kell, hogy az a szociológiai redukcionizmus, amely másképpen (sőt, azt egyedül "tudományosnak" és igaznak mondva) határozza meg a vallás mibenlétét, mint maguk a vallásos emberek, nos, ez a hívők számára alkalmasint sértő. S nincs mit tenni, ha megkérdezik, hogy a szociológia egyik-másik irányzata nem lőtt talán túl a célon, elfeledven saját relativitását, elfeledven saját valóságkonstrukciója viszonylagos voltát.

A két első konfliktus ismeretelméleti hiba vagy vulgarizálás következménye. A harmadik mélyén egy évszázados szociológiai vita rejlik. Mi a szociológia hivatása, a világ értelmezése vagy megváltoztatása? S tud-e egyáltalán a szociológia és a szociológus értékeslegesen foglalkozni azzal a társas környezettel, amelynek maga is érdekelt részese? Vagy harmadik megfogalmazásban: különválasztható-e a társadalomtudományok és művelőik esetében a hívős, pártatlan, csak a dolgok szerkezete iránt érdeklődő tudomány és a közéleti felelősség? Köztudott, hogy ezek a kérdések számos termékeny vita-forduló forrásává váltak. Éppoly köztudott, hogy a megszülető válaszok olyan súlyúak, hogy jelentősen hozzájárulnak egy-egy irányzat vagy iskola meghatározásához.<sup>18</sup>

A szociológia lehetséges kritikai és szociotechnikai funkciói alkalomadtán prófétai vagy/és ideológusi alakot ölthetnek. Ez két ponton kifogásolható. Egyrészt megvan a veszélye, hogy egy-egy társadalmi modell vagy eljárás mód híve nagyobb hévvel képviseli kedvencét, mint amennyi energiát a lehetséges alternatívák vizsgálatára fordít. Továbbá — ismerve a társadalom és a döntéshozók korlátozott szakmai befogadóképességét — saját modelljének inkább előnyeit, a szűkszavúan bemutatott alternatíváknak inkább hátrányait prezentálja. Talán még súlyosabb a másik probléma. A szociológus szembekerül saját szakmai meggyőződésére és a közvélemény ellentmondásaival. A politikusi ambíciókat érző társadalomtudós erős kísértést érezhet, hogy saját eszközeit — szakismeretét, érvelni tudását, a szakmai és a tömegkommunikáció eszközeihez való hozzájutását, emberi kapcsolatokat (amelyek jelentős arányban a kulturális és a politikai tőke birtokosaihoz fűződő kapcsolatok) — csatasorba állítsa a demokratikus többségi véleménnyel szemben. Ilyenkor a szociológus önmagát talán már nem csak prófétának, hanem egyenesen megváltónak képzelheti. A társadalom pedig számára a megtévesztettek vagy legalábbis a fejlődésben

.....

(Nyugat-Európa? Amerika? mögött) lemaradtak tömege, amelyen, annak szándékával szemben is segíteni kell. Ez az attitűd kimutatható számos, az európai szociológián nevelkedett afrikai, ázsiai és latin-amerikai forradalmárnál.<sup>19</sup> Legkifejezőbb példája persze az a marxista világmegváltó, akit elvakít saját ideológiája és aki emiatt elveszíti érzékét a társadalom igényei iránt. Mondani sem kell, hogy eközben a kezdetben tudományként kezelt szociológia is harci fegyverré, ideológiává változik.

A szociológia gyakorlatának említett transzformációja korántsem csak személyes hatalomvágy eredménye. Az önös szempontoknak talán néha nincs is szerepe benne. Sajátos kulturális konfliktusról van szó. Az Európában (Amerikában, a nagyvárosban stb.) nevelkedett és tanult társadalomtudós találkozik a szegénységgel, a tradicionális viszonyokkal, az elmaradottsággal — és segíteni akar. De segítsége nem a rászoruló életében való részvétel, nem az öntevékenységre ösztönzés, hanem az idegenből magával hozott minták érvényesítése saját hatalmi helyzetének kihasználásával. A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy így is lehet társadalmi változást elérni. Ugyanez a tapasztalat ellenben arról is tanúskodik, hogy e közben a történelmi-társadalmi folyamatosság sérül meg, és az ilyen típusú változásnak nagy a társadalmi költsége. A szociológusnak tehát döntenie kell, hogy mi akar lenni: propagandista, ideológus, messiás, avagy egy épülő demokratikus társadalom munkatársa. Ennek a döntésnek nemcsak a társadalmi változás ad jelentőséget, hanem a társadalom különböző szektorai és csoportjai közötti távolság, esetleg a fejlődésben való fáziseltolódás. Könnyen előfordulhat, hogy a nézetek és érdekek artikulációja — és talán polarizációja — során a szociológus nem közvetítő, hanem irányt adó szerepet vállal, s emiatt bizonyos csoportokkal szembe kerül. Sok minden mutat arra, hogy jelen viszonyaink között a vallás és a szociológia szembenállásában egyaránt közrejátszik a több évtizedes vallásüldözés és a magyar szociológia korántsem pártsemleges létrejötte.

## A kommunista vallásüldözés utóhatásai

Hiba lenne figyelmen kívül hagyni, hogy a kommunista (szocialista?) diktatúra a világnézeti szférában volt a legszívósabb.<sup>20</sup> A gazdaság területén érvényesített liberalizációt mintegy ellensúlyozni akarták az ideológiai szigorral. Különösen merev dogmatizmus érvényesült a vallás kérdésében. Ez a gyakorlat azzal járt, hogy a hatvanas években a templombajlás az egyetemről való kizárás oka lehetett, vallási közösségek alakításáért ("államellenes összeesküvés" vádjával) tizenhat évig terjedő börtönbüntetéseket szabtak, aminek következtében a hetvenes években Magyarországon csak vallási meggyőződésük miatt bebörtönzött politikai foglyok voltak. S a vallási szamizdat készítőire a hatalom keményebben és hatásosabban csapott le, mint a politikai ellenzéki földalatti sajtó szervezőire és előállítóira.

A megkülönböztetett üldözés kétségtelen félelmet is keltett, a vallásos csoportok visszahúzódsát is elérte. S megteremtette azt a légkört, amelyben az üldözött vallásos csoportokban fel kellett merülnön az a kérdés, hogy vajon mi biztosít más ellenzéki csoportoknak relatív szabadságot. S hogy a rendszerrel szemben kritikus demokratikus ellenzék miért nem szolidáris a diszkriminált vallásos emberekkel (csak legfeljebb azoknak a hierarchiá-

.....  
val szemben élesen kritikus csoportjaival). A szolidaritás akkori hiánya mindenestre maradánoan hozzájárult a társadalom hívő része és a politikailag másként gondolkodók közötti feszültségekhez.

Jóformán az utolsó pillanatig a vallási témák és a hívő emberek elszigetelésére való törekvés egyik eszköze volt a cenzúra. Az Állami Egyházügyi Hivatal és az MSZMP Agit. Prop. Osztálya általában sikeresen ellenőrizni tudta, hogy mi jelenik meg, illetve nem jelenik meg a vallással kapcsolatban. Végeredményben a nem egyházi tömegkommunikációban vallásról és egyházzal ritkán és összességében súlyosan egyoldalúan esett szó; a korlátozott közönségnek szóló egyházi sajtó ellenőrzése még szorosabb volt; végül az ellenzéki szamizdat tájékozatlan volt vallási kérdésekben, s egyébként sem látta indokoltnak, hogy ritka kivételektől eltekintve ezzel foglalkozzon.

A jellemzett helyzet fontos következménnyel járt. A politikai ellenzék a nyilvánossághoz folyamodott, s azt tartotta, hogy a diktatúra felszámolásának fontos és elkerülhetetlen útja a társadalmi nyilvánosság megteremtése. Ezzel szemben a vallási közösségek és egyházak a túlélés biztosítékát a titoktartásban, a konspirációban, a tabuk teremtésében látták. Tény, hogy ily módon számos szerzetes és egyéb közösség kerülte el a letartóztatást (ami a másként gondolkodókat nem fenyegette). S tény, hogy az információvisszatartás a dezinformációt is lehetővé tette. Olyan fontos adatok, mint például egy felekezet tagjainak száma, semleges tényleírás helyett politikai póker-pozícióivá váltak. Ennek a pókernek azóta sincs vége. Akinek korábban sikerült a valós értékeket meghaladó számokat elfogadtatnia (s ennek arányában anyagi és egyéb támogatást kicsikarnia), az azóta is opponál minden semleges tagszámlálást — ha kell, perel, Alkotmánybírósággal való fenyegetőzéssel.

Az egyházaknak és a vallásos csoportoknak kevés személyes kapcsolatuk van a társadalomkutatókkal. Hiányzik a kiindulópont örökölt gyanakvásaik felszámolására. Esetenként érdekük is fűződik ahhoz, hogy létszámuk, számszerű jelentőségük ne kerüljön nyilvánosságra. Végül tovább élnek bennük mindazok a tradicionalista fenntartások, amelyek a társadalomtudományokat eleve gyanúsak, ellenségnek érzik. 1993 tavaszán magyar nyelven is megkezdtek egy konzervatív vallási folyóirat kiadását. A hazai szerkesztő bizottság programadó beköszöntőjében nyomatékosan kiemelte, hogy olyan teológiát akarnak űzni, ami nem korlátozódik a vallásszociológiára.<sup>21</sup> Ezzel szinte egy időben hirdette meg egy egyébként köztisztviselőben álló idős szerzetes egy másik szerzetesrend folyóiratában, hogy (állítólag) "tökéletes képtelenség erkölcsi témához szociológiával nyúlni". Szerinte, aki egy erkölcsi témát "szociológiával akar megközelíteni, az kívül áll az európai gondolkodáson".<sup>22</sup> A vallási visszahúzóds, elzárkózás és gettóképzés nyilvánosság- és szociológiaellenességben is kifejeződik. Nem vitatható, hogy ezért a magatartásért mindenekelőtt maguk az egyházak a felelősek. Mégis érdemes azt is szemügyre venni, hogy a vallási kultúra elszigeteléséért milyen felelősség terheli a társadalomtudományokat.

---

## A magyar szociológia a vallásról

---

Az elmúlt néhány évben világszerte sokszor leírták, hogy a szociológia érthetetlenül naivul alkalmazta a korlátoktól mentes modernizációs fejlődés, az egyre erősödő célracionális és a megfordíthatatlan szekularizáció hipotézisét.<sup>23</sup> Ez a kritika a magyar szociológia esetében alighanem sokszorosán érvényes. Az így létrejött vakfolt a felelős azért, hogy a szociológia nem volt felkészülve a politikai földcsuszamlásra — sem a rendszerváltozásra, sem azon belül a vallási tényező hirtelen felértékelődésére. Szakmai rövidlátás (vagy éppen ideológiai előítéletesség) bizonyítéka, hogy a magyar szociológia extenzív értelmiségekutatásokat folytatott — anélkül, hogy a klémisra figyelmet fordított volna.<sup>24</sup> A magyar szociológia jelentős eredményeket ért el a helyi társadalom vizsgálatában — de nem törődött a gyülekezeti és egyházközségi struktúrákkal.<sup>25</sup> A nyolcvanas évek elejétől egyre többek foglalkoztak az alternatív mozgalmakkal, ismét megfélemlézve a bázisközösségekről, a vallási kisközösségekről, a kisegyházak alternatívításáról.<sup>26</sup> Ugyanígy, a hagyományvesztés és akulturáció vizsgálataiban éppúgy csak véletlenszerűen esik szó vallásról, vallási tradícióról, mint az értékrend- és identitáskutatásokban.<sup>27</sup> A magyar szociológia a vallást szemmel láthatóan elhanyagolható tényezőnek ítélte.

Lehetséges, hogy a vallás iránti érdektelenség bizonyos általánosabb szakmai preferenciák és diszpreferenciák része. Az utóbbi évtizedek magyar szociológiájában figyelemre méltó írások születtek (a történeti és elmélettörténeti dolgozatokon túl) makroszociológiai, strukturális, szervezeti és funkcionális összefüggésekről, de mintha háttérben maradt volna a tudásszociológia, a szimbolikus interakcionizmus, az értelmezés, az értelemadás, a kulturális integráció, a szimbolikus hatalom, a társadalmi kommunikáció megannyi problémája. Majd a magyar szociológia történetírói vitakozhatnak azon, hogy ennek oka a marxista indíttatás, vagy éppen ellenkezőleg, a marxizmus elől a pozitívista empirizmusba menekülés (és a legfelszínibb szerkezeteknél való leragadás) volt-e. Most csak addig a feltételezésig merészkedünk, hogy a hazai szociológia tematikai önkorlátozása is hozzájárult a vallás iránti érdektelenséghez. (Persze a már említett tényen túl ugyanis, hogy a hanyatlónak és out-of-date-nek ítélt vallás egyébként sem volt különösen csábító téma.)

A témaválasztásban érvényesülő egyoldalúsághoz egyéb tényezők is hozzájárulhattak: például a hivatalos tudománypolitika és a pályára kerülők kiválasztása és felkészítése. A tudománypolitikáról elég megállapítani, hogy mindeddig sikeresen útját állta egy vallástudományi kutatóhely kialakításának. 1989 előtt mindkét potenciális intézmény, az MTA Filozófiai Intézet és az MTA Szociológiai Kutató Intézet elzárkózott az empirikus valláskutatás befogadása elől (talán azon konfliktusokat követően, amelyeket a hatvanas-hetvenes évek fordulóján végzett felmérések eredményei kiváltottak). A TMB nem engedélyezett ilyen témában aspirantúrát. Az MTA és az Állami Egyházügyi Hivatal egyaránt vétózta egy Budapestre tervezett nemzetközi vallásszociológiai konferencia tervét.

Az intézményi elzárkózáson túl még egy téma érdemel figyelmet. A szociológia szociológiájának igazgató kérdése, hogy a magyar szociológia témaválasztásait és érdeklődését



.....

miképpen befolyásolta a szociológusok családi háttere és bár kritikus, mégis állammarxista tanintézményekben történő (és idegennyelv-tudásra és külföldi tapasztalatokra gyakran csak kevéssé szert tevő) szakmai felkészülése. Alighanem kevésbé érdekes a korábbi hivatalos vallás- és egyházkritika közvetlen hatását keresni. Inkább a vallási kérdésekben való tájékozatlanság és a — mind gyermekkori, mind ifjúkori és szakmai — vallástalan, laicista szocializáció feltételezhető. (Persze a tájékozottság hiánya közvetve az előző rendszer valláskritikai indoktrinációjával szemben is védtelemné tett.) Eközben arról sem szabad megfeledkezni, hogy a hatvanas évek közepéig görcsös, azután oldódó, de még jó ideig érvényesülő törekvések igyekeztek megakadályozni a vallásos fiatalok társadalomtudományi szakon történő továbbtanulását.

Végeredményben tehát a magyar szociológia két évtizeden át foglalkozott a vallás társadalmi szerepével. Talán ennél is súlyosabb az elmúlt néhány év "bűne". A rendszerváltás tájkán a vak is láthatta a vallás hirtelen felértékelődését. A társadalmi átalakulás értelmezéséből ezt a kérdést nem lehetett kihagyni. Ám hiányoztak az elméleti alapismeretek. Számos, a vallással kapcsolatos kijelentés nem haladta meg az előző évek demagógiáját. Úgy tűnik, hogy a vallásos emberek és a társadalomtudósok körében egyaránt a helyzetismeret gyarló pótlékeként ideológiai fogalmak és koncepciók ütözködtek egymással, ha tetszik, különböző valóságkonstrukciók. Ezek eredete és mikéntje ellenben további figyelmet érdemel.

## Három vallásmodell

---

Az elmúlt években Magyarországon — feltételezésem szerint — háromféle "vallási világ" fogalmazódott meg: az egyházi közösségekben; a társadalomtudósok közvéleményében (és a hozzájuk igazodó értelmiségi és politikai holdudvarban), és végül a társadalom túlnyomó többségében. Bennük a vallás és az egyház mást és mást jelent, mások a funkcióik és különféleképpen illeszkednek a társadalomszerkezetbe. A három modell különbözősége magában hordozza a konfliktusok csíráit.

Az első a nagyegyházi modell, ahogyan az évszázadokon át működött. Lényege, hogy egységben van benne a társasági-közösségi elem, azaz a hívő nép és az intézményi-szervezeti elem, a funkcionáriusok, a hierarchia. És egységben van benne rend és előírás egyfelől, és öntevékeny elkötelezettség és kezdeményezés másfelől. Az egység biztosítéka a hitbeli közösség, a kölcsönös megbecsülés és a hagyomány. A társadalmi intézményként való működőképesség biztosítéka a belső funkció- és munkamegosztás, például az államirányítási szinten levő egyházi felső vezetés és a helyi társadalom összefüggésében működő gyülekezetek és vallási közösségek között. A döntő jellemvonás az összetartozás, ami társadalomszerkezeti megközelítésben intézményesültséget (is) jelent. Mégpedig minél nagyobb a sokféleség, annál nagyobb a koordináló szervezet iránti funkcionális igény.

Az elmúlt fél évszázadban ez a modell többszörösen megsérült. A modernizációval járó társadalmi mobilitást az egyház társadalmi szerkezete megsínylette. A regenerációt az egyházellenes politika külön erőfeszítésekkel akadályozta. Ez a politika el tudta hitetni önmagával és a társadalom nem vallásos (vagy legalábbis nem egyházas) részével, hogy

.....

ezt az első modellt sikerült felszámolni. Régi elemei már csak külön-külön léteznek. Az egyházellenes politika évtizedeken át arra törekedett, hogy a híveket és a klerust, valamint a kisközösségeket és az egyház többi részét elszigetelt, egymástól független tényezőkként kezelje és egymással szembeállítsa. Valójában ez nem vagy csak egyes töredékcsoportok és egyes személyek esetében sikerült. Ez az első modell nem csupán fennmaradt és működőképes maradt az elmúlt kor társadalmi-gazdasági változásaiban és politikai üldözöttségében, hanem — a szó nem politikai, hanem társadalomelméleti értelmében — rendkívüli alkalmazkodóképességről tett tanúbizonyságot. A társadalmi feltételek rendszerhez igazodásának lényege, hogy az egyházvezetés a kommunizmus mindegyik szakaszában fenn tudta tartani nemcsak az egyház nyilvános létét, hanem az államigazgatással való kapcsolatokat is. Továbbá, megmaradt a vallásgyakorlat — és ezáltal az intézményes hagyományörzés és ellenkultúraápolás — lehetősége. Végül pedig ebből újra és újra ki tudtak hajtani az innovatív kisközösségek, amelyek egyszerre voltak a vallási megújulás és a profán másként gondolkodás csírái. Ennek az első modellnek lényegéhez tartozik, hogy a hierarchikus szervezet hozzájárult mind a vallási kultúra, mind a vallási közösségi élet — legalább elemi — lehetőségeinek megőrzéséhez. A vallásosság hagyományos keretei biztosították azt a társadalmi tartalékot, amelyben és amiből az öntevékeny kiscsoportok kialakulhattak. A bázisközösségek és vallási mozgalmak pedig megteremtették azt a dinamikát, ami megakadályozta az intézménybe és hagyományba kövesedést. (Ráadásul ezek a — korántsem csak városiakból és értelmiségiekből álló — közösségek folyamatosan, azaz már az ötvenes és hatvanas években is, a második gazdaság és a második nyilvánosság kibontakozása előtt is, a civil társadalom kezdeményei voltak.)

A nagyegyházi modell belső — mind elvi, mind szervezeti — egysége a belül levők számára nyilvánvaló. Kívülről nézve ez az összehangoltság kérdéses lehet. A kommunista korban, amikor az államhatalom az összetartozás megszüntetésére törekedett, az egyháznak igazán nem volt érdeke, hogy láthatóvá tegye, miképpen él tovább — néha csak töredékeiben — a koordináció.

A diktatúra befejeződése és a békeviszonyok reménye magában hordozta az intézményi újjáépítés igényét. Az intézményi rekonstrukció zökkenői ellenben gyanakvóvá tesznek, hogy a régi egyházellenesség még nem fejeződött be. A valahai elzárkózás továbbélése miatt és a társadalmi kommunikáció hiányában nincs mód a jogos kritikák és a jogtalan támadások különválasztására. Kialakul az a hajlam, hogy az egyház a társadalmi jelenléte körüli minden nehézségért és konfliktusért külső felelőst keressen. Ilyen bűnbakszerepre azok az alkalmasak, akikbe az egyházi terjeszkedés belcútközik — tehát egyes politikai csoportok —, vagy akiknek munkájukhoz tartozik a társadalmi ellentmondások feltárása — tehát a szociológusok. Ráadásul ez utóbbiak gyakran egészen máshol húzzák meg a nagyegyházi vallásosság legitim törekvéseinek határát, mint az első modell képviselői.

A második modell a kisközösségi és kisegyházi vallásosság modellje. Ez létező viszonyokból indul ki, mégis, amint össztársadalmi normává próbálja valaki tenni, ezzel szembekerült mind a társadalomelméleti alapismeretekkel, mind a demokratikus társadalom logikájával. Véleményem szerint ez a típus össztársadalmi modellként antiszociológus és némileg anarchista ideológia. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy szociológusok is rokonszenveznek vele.



szociológust annak kiszabására, hogy mi az "igazi" vallás és vallásosság. De nem ez az intellektuális csapda lényege! Aki a "maga módján" vallásosságot "nem igazinak" nevezi, akarva-akaratlan az egyházi rendet, hagyományt és intézményt használja az "igazi" vallás(osság) mércéjéül. És ezzel elfogadja az első vallásmodellt — amit eddig elutasított.

A második modell lehet szakmailag hibás és logikailag inkonzisztens, de ez nem tompítja társadalompolitikai életét. A második modell egyértelműen a kritikus vallási közösségek és a kisegyházak melletti állásfoglalás, ami kitűnően összefér azzal a törekvéssel, hogy az egyházak nyilvános, közéleti szerepét korlátozzák. Szinte eldönthetetlen, hogy abban a vallásról alkotott szociológiai koncepció vagy a társadalmi érdek a döntő, a második modell mindenesetre hadüzenet a nagyegyházi vallásosságot képviselőknél.

A helyzet humorához tartozik, hogy mindkét eddigi modell elégtelen. A nagyegyházi modell saját szűk perspektívájából ítél — az egyházas vallásosság ma világszerte nálunk is csak egy kisebbséget jellemez. A kisegyházi-kisközösségi vallásmodell ellentmond a társadalom törvényeinek és gyakorlatának, és alig több, mint értelmiségi fikció. A társadalomban az ennek a modellnek segítségével jellemezhető emberek aránya legfeljebb néhány százalék. Az elmúlt évtizedekben a fejlett országokban a vallás jelenlétének harmadik fajta rendje alakult ki, ami egyaránt kihívás mindkét előbbi modell képviselői számára. A nagyegyházi modell nem titkolta ugyan az emberek vallásosságának eltéréseit, de végeredményben a magyar felnőtt népesség több mint kétharmadát vallásosnak ítélte és az egyházak potenciális fogyasztói közé sorolta. A kisegyházi értelmezés Magyarországon a népességének csupán egyhatedét volt hajlandó "igazán vallásosnak" elfogadni, tagadván ezzel is az egyházak társadalmi igényeinek jogosultságát. A harmadik modell szerint a vallás és vallásosság a jelenségek olyan széles skáláját fogja át, hogy az előző eredményeket nem számítási hiba, hanem azok egysíkú szemlélete miatt kell radikálisan helyesbíteni.

A harmadik modell az, ami a társadalom egészében érvényesül és ahogyan az újabb vallásszociológia gondolkodik. E szerint a modern kultúra döntő sajátossága az egyéni szabadság és a társadalmi differenciáltság nagymértékű növekedése. A vallásosság társadalmi kifejeződése szempontjából ez számos alapvető változással jár. A hagyomány ereje csökken. A vallás egyre inkább személyes döntés dolga. A személyesség fokozódásával a vallásosság sokfélesége is nő. Az intézmény feladata az, hogy az egyre kevésbé az egyneműséget biztosítsa, inkább az, hogy a sokféleségen át érvényesülő egységet ápolja. A személyes vallásosság társadalmi biztosítója egyre kevésbé az intézmény; ilyen biztosítékot külön erőfeszítéssel kell teremteni: ez az indítéka a nagyegyházakon belül is a vallási közösségek képződésének. Ebben a modellben egyaránt fontos és kölcsönösen egymásra utalt a szabadon választó személy, a vallási közösség és az intézményes egyház. A személy választ — nagymértékben támaszkodva az intézmény által közvetített tartalmakra. S a személy szabadon dönt arról, hogy világnézeti választását kizárólag magánügyként kezelje, vagy közösségi formában is kifejezze s ápolni kívánja, vagy/és az egyházi intézmény formalizált rendjében (is) élni akarja. A vallási közösség tagjai vallásosságának (s emberi kapcsolatainak s talán céltudatos egyéb tevékenységeinek) segítésére szolgáló szabad társulás. Ezen túl a közösség az egyén és az egyházi szervezet közötti összekötő kapocs (lehet). Az egyház pedig egyidejűleg tagjai összessége, azaz a sokféleséget őrző, mégis egységet teremtő intézmény és a vallási kínálat vagy választék intézménye, amiből

.....

ki-ki szükségletei szerint választhat. Az egyház társadalmi szerepét és súlyát nemcsak a szó szoros értelmében vett elkötelezett tagjai (tehát a magyar társadalom 15—30 százaléka) adják, hanem az az eladó—vevő, vagy szolgáltató—igénybe vevő viszonyhoz hasonlítható kapcsolat is biztosítja, amely az egyházat alkalmanként a társadalom további 50—55 százalékhöz fizti. Ez a kapcsolat esetleges. Előre nem lehet megmondani, hogy mikor jön létre az "üzlet". Vigyázni kell, nehogy a viszonyt túlértékeljük. Megfordítva, hiba lenne a "szolgáltató" jelentőségét azzal az érveléssel kétségbe vonni, hogy csak esetenként vesszük igénybe. (A tejgyárak vagy a metró üzemzavara következményeiben azokat is érzékenyen érinti, akik nem vesznek tejet s másképpen utaznak.) Egyszóval, a harmadik modell szerint a modern társadalomban a vallás többféle alakban van jelen, és jogtalan mind az egyik vagy másik formájára korlátozása is, mind egyik vagy másik alakjának "nem igaziként" való elutasítása. A harmadik modell értelmében a vallás sokkalta több, mint az egyházaság, s persze méginkább több, mint a kisközösségi vagy kiségyházi személyes elkötelezett vallásosság. A vallásszociológia utóbbi három évtizedét éppen a formagazdagság feltárása jelzi. A nem hagyományos, azaz sem nem kiségyházi, sem nem nagyegyházi vallási jelenségek megközelítésének legalább három irányzatát lehet megkülönböztetni. Az első "láthatatlan vallás"<sup>28</sup>, "implicit vallás" vagy "diffúz vallás"<sup>29</sup> néven a kultúrává oldódó vallással foglalkozik. A második a vallás politikai funkcióival és a politika eredendő legitimációs és vallásiigényével foglalkozik "civil vallás" megjelöléssel.<sup>30</sup> A harmadik az "új vallási mozgalmak" kutatása keretei között azt keresi, hogy milyen társadalmi alakot ölt az a vallás, amely közösségben megvalósul, de mind tanai tételes rögzítését, mind a szervezeti-intézményi szabályozást elutasítja (sőt, ezt a sajátos vonakodását ráadásul esetleg egy-egy világvallás gyakorlatával is indokolja).

## Kettős szegénységi bizonyítvány

Az eddigiekben láttuk, hogy a magyar szociológia hosszú időn át elkerülte a vallási témákat. Azt is láttuk, hogy ha az újabb időkben itt-ott reagálni kellett vallással kapcsolatos dolgokra, ezt a reakciót igen gyakran ismerethiány, elméleti tisztázatlanság és az alapfogalmak körüli félreértések akadályozták. Igyekeztük mindennek az okát felfedni. Befejezésül azt szeretnénk bemutatni, hogy ezek az okok korántsem mentesítik a szakmát.

Joggal állítható, hogy az utóbbi húsz évben egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a vallás legkevésbé sem mellékes jelenség. A hetvenes évek eleje óta egyre több intézmény egyre több kutatása kérdezett rá a vallásra, mégpedig nem a kutató speciális érdeklődése miatt, hanem mert a vallásosság-skála nagymértékben differenciáló köztes változóként volt használható (sok esetben csak az iskolai végzettségnek volt erősebb differenciáló szerepe). Ebben a két évtizedben számos szerző jelzéseiből győződhetünk (volna) meg arról, hogy a "vallási tényező" igenis, ma is, itt is fontos. Ezt a "műszertani" jelzést követték 1978 után a vallási fellendülést dokumentáló adatok. A politikusok kellően meghökkentek tőlük s megpróbálták lebecsülni őket. A társadalomkutatók továbbra is érdektelenek maradtak. 1985 után pedig sokasodnak a vallás politikai jelentőségére és felhasználhatóságára utaló jelzések — egészen a lelkészek megjelenéséig az új parlamentben, a vallási szimbólumok

.....

pártpolitikai használatáig, a "keresztény" jelző politikai értékesítéséig stb. Hallatlanul izgalmas helyzet! Egy holtak vagy legalábbis haldoklónak hitt társadalomszerkezeti tényező hirtelen kibontakozott. Megjelenése egyesek számára kellemes, másoknak kette-metlen meglepetés volt, de annyi bizonyos, hogy nem volt konfliktustól mentes. Szinte el sem lehet képzelni erősebb ösztönzést a szociológiai kutatásra. Mi ez a vallás? Mi élteti? Közéleti megjelenése milyen következményekkel jár? A körülötte kialakuló viharok honnan erednek? És hogyan kezelhetőek? S minden bizonnyal nem átmeneti dologról van szó. Tehát kérdés, hogyan integrálható a vallás a társadalmi rendszerbe. Ilyenfajta kérdéseknek kellett felmerülniük a társadalom és a társadalmi átalakulás iránt érdeklődőkben. S a természetes válasz alighanem a pszichológiai, szociológiai, politológiai valláskutatás megélénkülése lett volna. Valójában más történt. Kétféle "válasz" is született, mindkettő felér egy-egy szegénységi bizonyítvánnyal.

Az első válasz egy megkésett, a századfordulóról átmentett érv: a vallás túlhaladott dolog, magánügy, nyilvános vagy éppen politikai szerepe a modern társadalomban nem lehet. Igazán siralmas érv, hogy ami van, az nem lehet. S ha politikusok szájából hangzottak el, talán menthető, hogy ezáltal valamilyen változást akartak elérni azzal —, de szociológiai kontextusban? Tehát nem is az a fő baj, hogy az érv általában sem igaz! Az az elviselhetetlen, hogy a hazai tények okainak és következményeinek vizsgálata helyett azok ideológiai minősítését kapjuk.

Ugyanaz az első érv más köntösben is megjelent. Szegény Európa nyakába varrtak mindent. "Európában ez elképzelhetetlen!" "Európában ez rég túlhaladott!" A refrén a sajtóban azonos volt, akár iskolai hitoktatásról, akár egyházfinanszírozásról, akár az állam—egyház elválasztásáról, akár a vallás közéleti és politikai szerepéről esett szó. Ha pedig valaki tényleg utánanézett a dolgoknak, a legtöbb ilyen megállapításnál ijesztő következtetésre kellett jutnia. Arra, hogy szerzőik vagy tudatosan mellébeszélnek, vagy annyira sem becsülik az olvasót, hogy tájékozódjanak, mielőtt leírnak valamit. Európa közel fele ugyanis államegyház. Európa felében hittan, közel másik felében a vallástán kötelező. Az egyházaknak legtöbb helyütt pontosan meghatározott jelentős közéleti szerepük van. És így tovább. Igaz, Franciaország sok vonatkozásban kivétel. S kivételek egyébként is vannak. Mégis, ez az Európára vagy Nyugat-Európára hivatkozás udvarias megnevezéssel legfeljebb wishfull thinking, de korrektebbül fogalmazunk, ha kimondjuk, hogy egyszerűen demagógia.

A másik szegénységi nyilatkozat masszívabb és rövidebb. Az értelmezés és megértésre törekvés helyett: tiltakozás. Nem kifogásolható, ha valakit lelkiismerete ilyesmire indít. Néha ki kell menni az utcára! Néha alá kell írni! Ha már nagyon biztosak vagyunk a dolgunkban. Ha már nincsen más eszköz. De tájékozódás, vizsgálódás, tudományos magyarázat helyett? Szeretném hinni, hogy ez nem a tudomány halála — csak delíriumos gyermekbetegsége!

## Irodalom

1. Molnár Attila: "A vallás és a társadalomtudósok". (*Replika*, jelen szám.)
2. Berger, Peter L.: *The rumor of angels*. New York, Doubleday 1969.
3. Dobbelaere, Karel: "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate". *Sociological Analysis*, 1987. 2. pp. 107—137.
4. Fenn, Richard K.: "The sociology of religion: a critical survey". In: *Sociology: the State of the Art*. Eds: Bottomore, Thomas — Nowak, S. — Sokolowska, M. London, Beverly Hills, Sage, 1982. pp. 101—127.
5. Rousseau, A.: "L'emploi du terme "sociologie" dans les textes du Magistère central de l'Église". *Social Compass* 1970. 2. pp. 309—320.
6. Beckford, James A.: "The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion". *Sociological Analysis*, 1985. 4. pp. 347—354.
7. Friedrichs, Robert W.: The Uniquely Religious: "Grounding the Social Scientific Study of Religion Anew". *Sociological Analysis*, 1985. 4. pp. 361—366. Segal, Robert A.: "Have the Social Sciences Been Converted?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 1985. 3. pp. 321—324. Swatos, William H. (ed.): *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park — London — New Delhi 1993.
8. Tomka Miklós: "The sociology of religion in Communist countries. Functions and preconditions". *Sciences pastorales*, 1990. 9. pp. 59—67.
9. Schütz, Alfred — Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt I—II*. Frankfurt, Suhrkamp 1984.
10. Berger, Peter L. — Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality*. New York, Doubleday 1966.
11. Cserháti József — Fábián Árpád (szerk): *II. Vatikáni zsinat tanítása*. Budapest, Szent István Társulat 1975.
12. Rahner, Karl: *Theologische Reflexionen zur Säkularisierung Schriften zur Theologie VIII.*, Einsiedeln — Zürich — Köln, Benziger 1967. pp. 637—666.
13. Tomka Miklós — Goják János (szerk): *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat 1993.
14. "A Hittani Kongregáció Libertatis Nuntius kezdeti nyilatkozata". 1984. In: Tomka — Goják (1993) 415—437. old.
15. "A Hittani Kongregáció Libertatis Conscientia kezdeti dokumentuma". 1986. In: Tomka — Goják (1993) 439—486. old.
16. Eicher, Peter (ed.): *Theologie der Befreiung im Gespräch*. München, Kösel 1985. Tomka Miklós: "Társadalmi determináltság és strukturális bűn". *Egyház és világ* 1992. 4. 13—16. old.
17. Berger, Peter L.: *The rumor of angels* i. m.
18. Adorno, Theodor W. (et. al): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Frankfurt, Luchterhand 1972. Habermas, Jürgen — Luhmann, Niklas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt, Suhrkamp 1971. Lenk, Kurt: *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*. Frankfurt, Suhrkamp 1986. Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt, Suhrkamp 1987. Topitsch, Ernst (ed.): *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln — Berlin, Kiepenheuer und Witsch 1965.
19. Guzmán Campos, German: *Camilo Torres*. Budapest, Kossuth 1972. Lüning, Hildegard: *Camilo Torres*. Hamburg, Furche 1969.
20. Dobszay János: *Így-vagy sehogy. Fejezetek a Regnum Marianum életéből*. Budapest, Regnum Marianum, 1991. Havasy Gyula: *Magyar katolikusok szenvedései 1944 — 1989*. Budapest, Szerző 1990. Hetényi Varga Károly: *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában I*. Abaliget, Lámpás 1992. Németh Alajos: *Papok a rács mögött*. Budapest, Szent István társulat 1991.
21. *Communio*, 1993. 1. szám I. old.
22. "Pályamódosító papok?" Lénárd Ödön és Kamarás István levélváltása. *Távlatok* 1993. 3. 375—382. old.
23. Tomka Miklós: "A szekularizációs hipotézis". *Szociológia* 1989. 109—125. old.
24. Tisztelet illeti viszont az e témában készült néhány írást: Heller György: "A magyar papság ma és holnap". *Teológia* 1985. 4. 216—219. old. Tomka Ferenc: "A magyar papság létszámának alakulása". *Teológia* 1982. 56 — 58. old. Tóth Gusztáv: "A magyar lelképásztor ma". *Confessio* 1980/1. 20—24. old. Tóth Gusztáv: "Egy református lelkész életmódja". *Kultúra és közösség* 1985. 5. 39—61. old.
25. Kivétel: Kamarás István: *Egyházközösség-építők* Budapest, *Egyházforum* 1992.
26. Kivétel: Kamarás István: "Lelkierőmű Nagymaroson". Budapest, VITA 1989. Kerékgyártó István: "Fiatalok a katolikus kisközösségekben". In: *A marxizmus vallásméltose és a hallgatók materalista világnézeti nevelése*.

- Szerk. Kónya István. Budapest, k.n., 1985. 237—252. old. Horváth Zsuzsa: "Az egyház kovászja: bázisközösségi mozgalmak Magyarországon". *Egyházforum* 1987. 2. 85—115. old. Tomka Miklós: "Der kirchlich-gesellschaftliche Kontext der christlichen Basisgruppen in Ost-Mitteleuropa". *Probleme des Friedens* 1983. 4. 4—19. old.
27. Hankiss Elemér: *Kelet-európai alternatívák*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó 1989.
28. Luckmann, Thomas: *The invisible religion*. New York, Doubleday 1967.
29. Cipriani, Roberto: "»Diffused Religion« and New Values in Italy". In: *The Changing Face of Religion*. Eds. Beckford, James A. — Luckmann, Thomas. London — Newbury Park — New Delhi, Sage 1989. pp. 24—48.
30. Bellah, Robert N.: *Beyond Belief*. New York — Evanston — London, Harper and Row 1970. Kleger, Heinz — Müller, Alois (eds.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München, Chr. Kaiser 1986. Schieder, Rolf: *Civil Religion*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1981.