

Amit a tudomány tanít nekünk a vallásról...

Interdiszciplináris áttekintés
antropológus szemmel

MUCSI ESZTER¹

Absztrakt

Tanulmányom arról, hogy a tudomány mit tanít nekünk a vallásról szakirodalmi összefoglaló jellegű. A rengeteg izgalmas információ közül azzal a céllal válogattam ki a szövegben megfogalmazottakat, hogy az segítséget nyújtson missziós tevékenységet végző személyek számára. Mindemellett úgy gondolom, hogy bárkinek hasznosak lehetnek ezek az ismeretek, akik szeretnének tájékozódni a mai vallási pluralizmusban. Fölsorakoztattam nem csak az antropológia, de a szociológia, a pszichológia, a teológia, és a filozófia vallással kapcsolatos eredményeit is, így adva egy átfogó, interdiszciplináris képet a hitünkkel, világnézetünkkel kapcsolatban.

Kulcsszavak: vallásantropológia, misszió, pluralizmus, tudomány és vallás

1. Bevezetés

A vallás olyan sokszínű és komplex, szinte megfoghatatlan társadalmi jelenség, ami újra és újra gondolkodóba ejti a vizsgálatára vállalkozó tudósokat. Az alábbi tanulmányban szeretném nagyvonalakban a teljesség igénye nélkül bemutatni, hogy a tudomány mit tanít nekünk mai posztmodern társadalmunk vallásosságáról. Így első sorban a vallás fogalmát a kereszténység kapcsán fogom használni.² A rengeteg értékes információ közül aszerint válogattam a témák között, hogy az mennyiben nyújthat segítséget lelki vezetők, hitoktatók, lelkipásztorok, missziós tevékenységet végző személyek számára. Mindemellett úgy gondolom, hogy bárkinek hasznosak lehetnek ezek az ismeretek, akik

1. Mucsi Eszter (mucsieszter.me@gmail.com), kulturális antropológus.

2. A vallásszociológia főként a kereszténységgel foglalkozik. Vádolják is olykor a vallásszociológiát, hogy valójában csupán a kereszténység szociológiája, illetve azon belül is inkább csak a szekták és a szekularizáció tanulmányozója. Ennél fogva fogalmi és keretrendszere ezeken a területeken alakult ki. Így tanulmányomban én is a vallás fogalmát alapvetően a kereszténység kapcsán használom.

szeretnének tájékozódni a mai vallási pluralizmusban. Ezért előfordulhat, hogy kihagyok a vallástudományok szempontjából neves teoretikusokat, hogy a tanulmányom ne legyen túl terjedős, de megfeleljen a céljának.

A kulturális antropológia olyan tudományág, amely holisztikus látásmódja révén a kutatás folyamatába beépíti a különböző tudományterületeket, így tanulmányomban nem csak antropológusokra fogok hivatkozni, hanem szociológusokra, pszichológusokra, teológusokra, filozófusokra, stb. Ezeken belül is a vallás-specifikus ágazatokat fogom felhasználni. Meggyőződésem, hogy az antropológia eredményesen tudja összhangba hozni a tudományterületek különböző látásmódjait az ember vallásos hitével kapcsolatban, de más egyéb témákban is.

Az alábbiakban azt fogom tárgyalni, hogy (1.) miért hasznos a vallás tudományos vizsgálata, (2.) milyen a vallásosság természete, (3.) mi a vallás funkciója, (4.) természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak, (5.) mi az a szekularizáció, és mennyire írható le ezzel a fogalommal a mai társadalom, (6.) iránytűket állítok fel, melyek segítségével könnyebben eligazodhatunk napjaink vallási piacán, (7.) végül kiássuk a pluralizmus gyökereit, és szembenézünk a saját kultúránk plauzibilitási struktúrájával.

2. Miért hasznos a vallás tudományos vizsgálata?

Mielőtt válaszolnék a tanulmány címében feltett kérdésre, kezdjük azzal, hogy mi az, amit *nem* tanít a tudomány a vallással kapcsolatban. A tudomány sosem fogja megmondani, hogy van-e Isten, vagy hogy melyik vallás az igazi. Ugyanis a racionális, empirikus, objektív, értékmentességre törekvő tudomány nem használ olyan eszközöket, melyekkel ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatára és megválaszolására vállalkozhatna.

Tomka Miklós (2000), a kortárs magyar vallásszociológia kiemelkedő alakja szerint minden vallásszociológiai eredmény gyarapítja a tényszerű ismereteket hívó vagy nem hívó önmagunkról. Továbbá korrektív, helyesbítő szerepe van. Hozzájárul a vallással kapcsolatos előítéletek és a túlhaladott hiedelmek felszámolásához. Tehát önmagunk vizsgálatára ad lehetőséget, és segít, hogy akár kívülállóként, akár résztvevőként, objektívabb képet tudjunk kialakítani a vallásokról. Ez általánosan elmondható a vallással foglalkozó tudományokról, és mindenki számára hasznosnak tekinthető.

A hitoktatásban, vagy a keresztény misszióban³ a kulturális antropológia jelentős segítséget nyújthat. Stephen A. Grunlan és Marvin K. Mayers (1988) szerint legalább négy módon:

1. Meg tudja értetni az idegen kultúrát a misszionáriussal.
2. Hozzásegíti a misszionáriust egy másik kultúrába való belépéshez.
3. Megkönnyíti az ismeretek kommunikálását egy másik kultúrában.
4. Segít az egyház más kultúrába való ültetésének folyamatában.

Akár vallásosak vagyunk, akár nem, érdemes áttekintenünk a vallás tudományos vizsgálatának eredményeit. Művelőik között akadtak olyanok, akik vallásosak vagy épp ateisták voltak, és így mind a két szemszögből gazdagították a valóság-feltárás évszázados folyamatát.

3. A vallásosság természete

A tudomány nem fog bekapcsolódni abba a vitába, hogy a vallás kijelentései igazak-e, vagy sem.⁴ A vallás olyan kérdésekre is magyarázatot keres, amikben a tudomány többnyire megelégszik azzal, hogy „véletlen”, ez abból fakad, hogy merőben más a természetük. Más ok-okozati összefüggéseket vesznek figyelembe és állítanak föl.

Szemléletes példát ad erre Evans-Pritchard (1937) kutatása egy afrikai bennszülött törzs, az azandék között a boszorkányságról. Megfigyelte, hogy amikor az azandék súlyos betegséggel, hallással – vagy valamilyen más nehezen elfogadható eseménnyel – szembesülnek, azt boszorkányságnak tulajdonítják. Ha valaki el is magyarázza nekik a halálesettel kapcsolatos tényeket, mondjuk, hogy az elhunyt rálépett egy kígyóra, ami megmarta és a méreg a testében olyan biológiai folyamatokat indított be, melyek hatására a szervezete nem tudta többé ellátni létfontosságú feladatait, az azandék akkor is ragaszkodni fognak azon állításukhoz, hogy az elhunyttal a boszorkányság végzett. Még akkor is,

3. A keresztény misszió tudományos vizsgálatára külön diszciplína jött létre, melyet úgy hívunk, missziológia. Magyarországon Bütösi János Missziológia mint teológiai tudományág című munkája úttörőnek számít. Külföldön jelentős szakirodalma van annak, hogy a különböző társadalomtudományokat hogyan lehet bevonni a keresztény misszióba.

4. Bár egyesek megpróbálják a tudomány eredményeit a hit cáfolatára vagy alátámasztására használni, ez inkább az egyén nézeteiből fakadó cselekedet, mintsem magából a tudományból. A tudományosnak nevezett vallásellenes kritikákkal szemben jött létre az apologetika, mely a hit tudományosan megalapozott védelmére szakosodott. Ebből láthatjuk, hogy a tudomány eredményeit ugyanúgy fel lehet használni a hit ellen és mellette is, holott a tudományos gondolkodás természetéből fakadóan nem hivatott egyikre sem.

ha megértik és elfogadják, hogy a kígyóméreg hogyan öli meg az embert, azt fogják kérdezni, hogy „miért pont ott volt a kígyó, amikor az elhunyt arra járt?“, „miért pont ő, és nem valaki más?“. Az azandék szerint ezekre a kérdésre a boszorkányság ténye ad választ. Azért történtek így az események, mert valaki – a boszorkány – ártó szándékkal így rendezte.

Ahol a tudományos gondolkodás valamit a véletlennek tulajdonít, ott az azandék vallásos gondolkodása tovább megy, és az empirikus magyarázatokon túlmutató válaszokat keres. Akár elfogadjuk, hogy ennek van értelme, akár nem, azt beláthatjuk, hogy ez nem az a terület, amivel a tudomány foglalkozik. A vallás egy tágabb valóságot akar magyarázni, ahova a tudomány a módszertani korlátiból kifolyólag nem ér el.

A vallásos gondolkodás pedig sokszor tovább is megy annál, minthogy az élet tragikus eseményeire adjon választ. A bororo indiánok szentül meg vannak róla győződve, hogy ők arara papagájok. Úgy hiszik, hogy haláluk után öltik fel az állat jellegzetes formáját, addig úgy viszonyulnak hozzá, mint hernyó a pillangóhoz. Ha ezt az állítást tágabb vallási és társadalmi kontextusba helyezzük, láthatjuk, hogy ez nem egy empirikus kijelentés, azaz nem azt állítják, hogy haláluk után a csontjaik arara papagájokká változnak, hanem azt, hogy a lelkük ebben a formában él tovább. Ennek az elgondolásnak tudományos módszerekkel nem ítéltető meg igaz vagy hamis volta. Vallásuk tágabb valóságba helyezi őket annál, mint amit megtapasztalhatnak, és ez meghatározza mindennapi motivációikat.

Hasonlóan a kereszténységben is bizonyos eseményeket Isten akaratának nyilvánítunk, és a hívő életét nagyban meghatározza az a tudat, hogy halálakor Isten ítéletet tart, és utána a mennybe vagy a pokolba kerül. Isten akarata az események mögött, illetve a végső ítélet tudományos módszerekkel éppúgy nem bizonyítható vagy cáfolható, mint a boszorkányság vagy az arara papagájként való újjászületés.

4. A vallás funkciója

A vallás meghatározása olyannyira bonyolultnak bizonyul, hogy az ezzel foglalkozó társadalomtudósok a mai napig nem jutottak konszenzusra, és egyszerre több, egymásnak olykor teljesen ellentmondó definíció is szerepel a vallásról kialakított nézetekben, vallásos jelenségek magyarázatában. Ezt láthatjuk például a szekularizációról szóló vitában, melyet majd a következő fejezetben tárgyalok. A vallás fogalma körül kialakult kavalkád cseppet sem meglepő,

hiszen rendkívül összetett jelenségről beszélünk.⁵ Ennek részletesebb tárgyalásától ebben a tanulmányban eltekintenek, mert igen hosszadalmas lenne ütköztetni a különböző nézeteket, és csupán kicsivel kerülhetnénk közelebb a célunkhoz általa.

Azonban van egyvalami, amiben a legtöbb modern társadalomtudós egyetért, akármennyire is változatos meghatározások szerint vizsgálódnak. Megállapítják: a vallás lényegi szerepe abban rejlik, hogy a létezését értelemmel ruházza föl.

Davis (1948) szerint a társadalomnak szüksége van egy „empíria-fölötti valóságra”, hogy az fönntartsa a csoportcélok és az egyéni késztetések közötti harmóniát egy társadalomban. Ez a világ legitimálja a társadalmi szabályozást. Meghatározza, igazolja és magyarázza a legfőbb értékeket. Ezáltal célokat is kijelöl, melyek az értékek megőrzésére, megteremtésére irányulnak. Így nyer értelmet a jó és a rossz fogalma. Jó az, amit a cél elérésére teszünk, és jutalom kínálkozik érte. Rossz az, amit a cél ellenében teszünk, és büntetés jár érte. Ha nincs meghatározott érték, akkor nincs cél, nincsen jó és rossz, a világ értelmetlen. A vallás viszont választ ad arra a lelki igényre, hogy a világot értelmesnek lássuk.

Yinger (1970) szerint az embernek szüksége van arra, hogy olyan értékek szerint éljen, melyek választ adnak az emberi lét „végső kérdéseire”, legfőképp a halál problémájára. Vallásdefinícióját is erre a gondolatra építi: „magyarázni próbálni, amit másként nem lehet; erőre szert tenni, amikor minden erőnk elhagyott; tartást és méltóságot magunkra venni, amikor a rosszat, a szenvedést valamennyi erőfeszítésünkkel sem sikerül megszüntetni.” Ebből fakadóan Yinger vallásnak tekint bármely olyan elképzelés-rendszert, amely segít az embernek elboldogulni az emberi élet végső kérdéseivel. Ezek lelki szükségletekre adott válaszok, de Yinger szerint a vallás elsősorban társadalmi jelenség. Úgy gondolja, hogy a vallás kettős gyökerű, egyfelől valamennyi emberben inherens módon meglévő pszichológiai igényekre adott válasz, másfelől viszont a társadalmi stabilitást erősítő, támogató intézmény, tehát individuális és csoportérdekeket egyaránt szolgál. Ebből fakadóan Yinger nem tekinti vallásnak a privát meggyőződéseket, csupán akkor, ha azok valamely csoport doktrínáihoz, tradícióihoz kapcsolódnak.

5. Sőt, Max Weber – aki a kérdést vizsgáló egyik legnagyobb szaktekintély – tagadja, hogy meghatározható lenne ilyen definíció a vizsgálódásunk befejezése előtt, de a jelek szerint nem jutott előre addig a pontig, ahol a kutató világosan láthat ebben a kérdésben, hiszen nem hagyott ránk ilyen definíciót. (Weber 1965) S.F. Nadel pedig arra mutat rá, hogy akárhogyan is határozzuk meg a vallás szféráját, mindig marad egy bizonytalan határterület. (Nadel 1954)

Geertz (1966) a kultúra dimenziójából, a szimbolizmuson keresztül magyarázza a vallást. A kultúra szimbólumokat közvetít, melyek dekódolását csak az adott kultúra kulcsaival végezhetjük el, így két ugyanazon jelenség két különböző kultúrában társulhat egészen más jelentésekkel is. A vallás a kultúra része, szakrális szimbólumokat közvetít melyeknek szerepe, hogy meghatározzák egy nép erkölcsi világképét. Vallásdefiníciójában⁶ leírja, hogy ez a szimbólumrendszer motivációkat hoz létre az által, hogy tényszerűnek fogadtat el egy elképzelést a lét általános rendjéről.

Utolsóként szeretném ismertetni Berger (1973) *nomosz, és plauzibilitási struktúra* fogalmát. Nomosz az, amit az ember a dolgok természetes rendjének, a valóság magától értetődően igaz képének tekint. A nomosz a vallás révén szent jelleget ölt és kozmoszá válik, azaz egy tágabb kozmikus háttér elé helyezi az emberi társadalmat. A világról alkotott elképzeléseket egy sor társadalmi folyamat és gyakorlat támasztja alá, melyeket Berger plauzibilitási struktúrának nevez. Ebben a struktúrában a vallási nézetek megerősödnek, terjednek, védelemben részesülnek, előfeltételeződnek.

Számos jeles vallásteoretikust kellett kihagynom a felsorolásból, de mint a bevezetőben említettem, kénytelen vagyok válogatni, hogy tanulmányom ne legyen céltalanul terjengős. Úgy vélem a fent említett tudósok gondolatai méltón tükrözik azt a felfogást, hogy az embernek alapvető szükséglete, hogy a világot értelmes rendként lássa.

5. Természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak?

A vallás funkcióit megvizsgálva felmerülhet bennünk a kérdés, hogy vajon természetünkből adódóan vagyunk-e vallásosak?

Berger (1973) szerint születésünktől fogva arra predesztináltattunk, hogy a valóságban értelmes rendet keressünk. Porzelt (2009) olyan antropológiai megállapításokat tesz, mely szerint a vallás az embernek inherens módon sajátja:

6. Geertz szerint a vallás „olyan szimbólumrendszer, amely erőteljes, meggyőző és tartós beállítottságokat, hangulatokat és motivációkat hoz létre azzal, hogy a lét általános rendjére vonatkozó elképzeléseket alakít ki, a tényszerűség olyan köntösét terítve ezekre az elképzelésekre, hogy általa e beállítottságok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.” (Geertz 1966)

- „az ember transzcendáló lény, aki túllép önmagán és léte horizontján,
- az ember értelemkereső és értelemtaláló lény, aki végső alapok és indoklások után kutat”

A pszichoanalitika kimutatta, hogy a hit az én-működés része. Britton (2001) a hitet olyan funkciónak látja, amelyek által képzetek és eszmék kapnak valóságstátuszt. Az hit által pszichés folyamatok a valóságnak kijáró hatalmat kapnak, hasonlóan ahhoz, amint a fizikális történések az észlelés által emelkednek valóság rangra. Hit és észlelés tehát a valóságfeltárás két eszköze az ember kezében. És be kell látnunk, sokkal több elemet emelünk be a valóságtudatunkba hit által, mint észlelés által. Nem érünk rá folyton az igazolások beszerzésére, nem kételkedhetünk folyton mindenben, önmagunkat veszítenénk el, ha a belső világunkból csak a közvetlen észleléssel alátámasztható elemeket hagynánk meg. Általában azt hisszük el, amit egy tekintéllyel rendelkező forrásból szerzünk, és abban kezdünk el kételkedni, aminek nincsen tekintéllyel rendelkező forrása, vagy ellentmondásban áll az eddigi ismereteinkkel. Ezzel összecsengésben áll, amit Durkheim (1912) írt: „A hit mindenekelőtt cselekvő lendület, a tudomány viszont, bármilyen messzire menjen is, mindig távol marad a cselekvéstől. A tudomány töredékes és befejezetlen, csak lassan halad, és soha nem ér végponthoz, az élet viszont nem várhat.”

Felhozhatnánk ellenérvként az ateizmust, mely tagadja Isten létezését, vagy a nihilizmust, ami szintén a tagadásra épül azon meggyőződésből, hogy mindenféle értelem, értelmezés vagy értékelés hiábavaló. Ezekkel az érvekkel viszont az a probléma, hogy bármely hittétel – tehát tudományos módszerekkel nem igazolható vagy cáfolható állítás – elfogadásánál vagy tagadásánál, ugyanaz a lelki folyamat játszódik le, tehát hit kell mind az elfogadáshoz, mind a tagadáshoz. Az ateizmus és a nihilizmus nézeteinek elfogadásához is hit kell.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az ember természetéből adódóan hisz. De a hit nem egyenlő a vallással. A következő kategorizálás még vita tárgyát képezi, de célravezetőnek látom, hogy a kutatók által általánosságban elfogadott beosztást ismertessem. Általában különbséget teszünk vallás és mágia között. A vallás intézményesült és többé-kevésbé elkötelezett követői vannak, míg a mágia nem intézményesült és csupán kliensei, időszakos igénybevevői vannak. Yingerrel (1970) együtt úgy gondolom, hogy a privát meggyőzések nem tekinthetők vallásnak, így például a Luckmann (1967) féle „láthatatlan vallásosságot”, a patch-work vallásosságot, New Age-et, az egyéni – esetenként átgondolatlan és önellentmondásuktól nyüzsgő – hitrendszereket nem sorolnám a vallások közé. Továbbá a vallást általában összefüggésbe hozzák a transzcendenssel,

így azokat a hiteket sem nevezhetjük vallásnak, amelyek nem irányulnak valamiféle transzcendenciára. Ezáltal megkülönböztetünk vallást és ideológiát. Választhatunk tehát magunknak profán, intézmény nélküli hitrendszert is, amelyet a fentiek alapján nem sorolunk a vallás kategóriájába. Az ember eredendően hívő lény, de nem eredendően vallásos.

Dalfert (1997) kortárs teológus is azt a kérdést boncolgatja egyik tanulmányában, hogy vajon a vallás szükségszerűen hozzátartozik-e az emberi élethez. Válasza egyértelműen az, hogy *nem*. Teológiai szempontból a vallásosságnál alapvetőbb sajátossága az emberi létnek, hogy az ember szabadságra lett teremtve. A döntéshozatal szabadságába az is beletartozik, hogy az ember esetleg nem dönt semmi mellett. Szerinte az ember életében Isten megkerülhetetlen, azonban ez nem feltétlenül jár együtt elköteleződéssel vagy a vallás bármilyen mértékű gyakorlásával. Tehát nem a vallásosság, hanem a vallásosságra való hajlam a fundamentális jellegű. Senki sem szükségszerűen vallásos, de mindenki számára szükségszerű, hogy tudjon hinni.

6. Szekularizáció

A XIX. században elterjedt nézet volt az, hogy a modernizáció térnyerésével a vallás meg fog szűnni. Tudományos körökben is akadtak ennek a „szekularizációs elméletnek” képviselői.⁷ Ebből az eszméből származik Nietzsche híressé vált mondása, mely szerint „Isten halott”, arra utalva, hogy ha már senki nem hisz benne, akkor már nem is létezik. Az idő és a modernizáció előrehaladtával viszont a tudósoknak és a társadalomnak is el kellett ismernie, hogy Isten a XXI. században is él és virul, s valószínűleg a következő századokban is így lesz. Isten haláláról szóló hírek mindig is elhamarkodottnak bizonyulnak. Azok az ateisták, szkeptikusok és szabad gondolkodók, akiknek látomásaiban a világ egy szép napon Istentől és vallástól mentesen létezik, álmaikat nagyjából akkora eséllyel válthatják valóra, mint az összes államszervezet eltűnését és a világ privatizációját jósló anarchokapitalisták. Valójában ezek a nézetek is vallásos jellegűek, hasonlóan a marxizmushoz, freudizmushoz, szociáldarvinizmushoz. Az ideológiák kvázi profán vallások.

Ma már látjuk, hogy a vallás elmaradhatatlanul szerves részét képezi a modern világnak is, a XIX. századiak jóslata pedig jobb esetben pusztán tévedés volt, rosszabb esetben vágyaik megfogalmazása tudományos köntösben. A tudósok

7. Tylor, Frazer, Marx, később Freud

többsége ma már úgy véli, hogy a vallás olyan lényeges funkciókat tölt be a társadalomban, hogy ha föl is lép valamilyen deszakralizációs tendencia, a vallás ismét elfoglalja a helyét a kultúrák érdeklődésének középpontjában, sőt transzcendens jellegét is megőrzi.⁸

A XX. század végén még érzékelhetően két csoportra oszlottak a tudósok. Wilson (1982) rámutat arra, hogy akik funkcionalista definíciókat használnak, általában elvetik a szekularizációs elméletet, míg akik szubsztantív meghatározással élnek, azok általában egyetértenek azzal. A funkcionalista definíciókról már beszéltünk, ezek arra a kérdésre válaszolnak, hogy mire szolgál a vallás, a szubsztantív definíciók pedig arra, hogy mi lényegében a vallás. Ilyen például Tylor (1903) minimalista meghatározása, mely szerint a vallás „spirituális lényekbe vetett hit”.

Berger (1973) a szekularizációval foglalkozó egyik legnagyobb szaktekintély sokat foglalkozott azzal a kérdéskörrel, hogy a nyugati kereszténység mennyire hordta önmagában a szekularizáció magvait, és épült fel úgy, hogy közben biztosította saját maga halálát. Berger szerint a protestantizmus és az egyházszakadások nem egyházmegújító hatást értek el, hanem ezek az események indították el a kereszténységet a szekularizáció útján.

Luckmann (1967) – aki egyébként Berger munkatársa volt, és a „láthatatlan vallás” elméletének megalkotója – egyenesen tagadja a szekularizáció folyamatát. Szerinte csupán illúzióról van szó, amelyet a tradicionális vallásformák háttérbe szorulása kelt.

Stark és Bainbridge (1980, 1985, 1987) szerint – akik az utóbbi évtizedek leginkább rendszerező, általános valláselméletét nyújtják, és behatóan tanulmányozták a szektákat és új vallási jelenségeket – a kultuszok és szekták kialakulása nem a szekularizáció alternatívái, hanem éppen ellentétes reakciók. A szekularizáció rendkívül meggyengítette a hagyományos egyházakat, de nem egy vallás nélküli, csak egy templomba nem járó populációt hozott létre. A természetfelettiben való hit az alacsony templomlátogatási mutatókkal jellemezhető területeken is jelentős marad.

Wuthnow (1992) leírja, hogy a nézet, mely szerint a modernizáció törvényszerűen elvallástalanodáshoz vezet, naiv feltételezés volt, és a vallásszociológiában ma már egy jelentős képviselője sincsen, ugyanis a nemzetközi összehasonlító adatok mindig ellentmondanak neki.

8. Crippen 1988, Douglas 1983, Glasner 1977, Glock és Bellah 1976, Greely 1973, Hadden 1987, Luckmann 1967 és 1990, Martin 1969 és 1991, Stark és Bainbridge 1985, Wuthnow 1976

Az elvallástalanodás a modernizációval sincs összefüggésben, hiszen láthatjuk, hogy a modern vagy gyorsan modernizálódó társadalmak között is vannak nagyon vallásosak, például USA, Kanada, Korea, Thaiföld. Martin (1991) Európát, Észak-Amerikát és a Közel-Keletet összehasonlítva arra a következtetésre jutott, hogy a szekularizáció jobbára európai jelenség. A tudomány előretörésével sem hozható összefüggésbe, hiszen a fentebb leírtak alapján is láthattuk, hogy a tudomány és a vallás egészen másfajta tudást kínál fel, így természetükből adódó módon nem kell, hogy ellentmondásba kerüljenek egymással.

Fontos látnunk, hogy a vallási változás nem lineáris (egyenes vonalú), nem visszafordíthatatlan. Beszélhetünk elvallástalanodásról, vagy vallásos ébredésről, de hozzá kell tennünk, hogy ezek nem állandó és végérvényes folyamatok. Stark és Iannaccone (1994) kidolgozta a monopólium-elméletet, mely magyarázatot adhat a vallási változásokra. Amikor csupán egyetlen intézmény tölti be ugyanazt a funkciót egy társadalmon belül, akkor monopolhelyzetben van, valószínűleg ilyen volt a katolikus egyház a középkorban. Verseny híján semmi sem kényszeríti a monopóliumot arra, hogy a hívő közösségének igényeihez igazodjon. Idővel a monopólium elveszíti velük az élő kapcsolatot és saját belső szempontjai szerint dönt. A kínálat függetlenedik a kereslettől. A vevők elmaradnak, a fogyasztás visszaesik. A forgalom csökkenése viszont nem tart örökké. A kielégítetlen kereslet törvényszerűen kiprovokálja az új termelők megjelenését. Ez vezethet az egyház belső megújulásához, vagy radikálisabb esetben, egyházszakadáshoz. Az utóbbi esetben a monopóliumhelyzet fellazul. Az új kínálat leföli a monopólium által ellátatlanul hagyott piacot, s közben a monopólium vetélytársává fejlődik. Az előbbi monopóliumnak pedig – egyeduralmának elvesztése után – fel kell vennie vele a versenyt. Így teremti meg a monopólium a saját ellenfelét.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy nem igaz az a hipotézis, miszerint a modern világ vallástól mentes lenne, a vallástalanodás nincs összefüggésben a tudomány fejlődésével, és úgy tűnik, jobbára csupán európai jelenség. A szekularizáció és a deszekularizáció egyaránt visszafordítható, nem állandó folyamatok. A vallás kiszorul a közéletből a magánszférába. Új vallási jelenségek alakulnak ki, és lendülnek fel a hagyományos egyházakkal együtt. Szekularizált helyett tehát pontosabb, ha azt mondjuk, mai társadalmunk vallási szempontból plurális.

7. Tájékozódás a vallási piacon

A közvéleményben olykor találkozhatunk azzal a szemlélettel, miszerint a vallások tulajdonképpen mind ugyanolyanok, ugyanazt az Istent imádják, csak éppen másképp. Akik a világbékét a vallások univerzalizálásában képzelik el, valószínűleg üdvözlendőnek tartják ezt a felfogást, a valóság viszont – sajnos, vagy nem sajnos – jócskán távol áll ettől. A vallások sokszínűsége gyakrabban mutatkozik meg kibékíthetetlen ellentétekben. Amikor két kultúra találkozik egymással, két csoport érdekeit kell összeegyeztetni, akkor nagy problémát jelenthetnek a vallási különbségek. A kölcsönös tisztelet és egymás egyediségeinek elfogadása révén valósulhat meg a békés együttélés.

Megállapítottuk, hogy a mai társadalmunk vallásilag plurális. Rengeteg különböző vallásból válogathatunk, megszámlálhatatlanul sok szervezet kínál különböző vallásos nézeteket, melyekből kedvünkre válogathatunk. Kialakult a vallási piac. A vallások egymással versenybe szállva igyekeznek eladni nekünk a szolgáltatásaikat. A valláson belül versenybe szállnak a felekezetek is. Sőt, a vallásos nézetek is alku tárgyát képezik. Amikor az egyén vallásos nézetek kavalkádjából saját tetszése szerint kialakít magának egy egyéni világképet, mely már egyáltalán nem köthető egyik vallás vagy felekezet dogmatikájához sem, azt hívjuk patch-work vallásosságnak, vagy New Age-nek.

Fontos, hogy megkülönböztessük egymástól az új vallási mozgalmakat és a New Age-et. Az előbbinek jelentős szakirodalma van, míg az utóbbinak a vallás-jellege is vitatott. Molnár Attila Károly (1998) nyomán leírhatjuk, hogy az új vallási mozgalmak szigorú vallási tanokat fektetnek le, követőiktől elvárják, hogy azokhoz igazodjanak, magas fokú elköteleződés szükséges a tagok részéről, közösségi jellegű, radikális személyiségváltozást idéz elő a mozgalomhoz való csatlakozás, a környezettel konfliktusban áll, nézeteiket evangelizációs módon terjesztik, szervezettek. Ezzel szemben a New Age világképét mindenki maga rakja össze a neki tetsző teológiákból szabadon szemezgetve, nem kíván elköteleződést, bármikor ki lehet lépni belőle vagy váltani, privatizált, magánjellegű, nem jár radikális személyiségváltással, mert a tagok kiválogathatják azokat az elemeket, amik illeszkednek az életmódjukhoz, nincsenek konfliktusban a környezettel, nézeteik a piaci kereslet-kínálat elve alapján terjednek, lényegében szervezetlen.

A vallásos szerveződéseknek négy típusát különböztetjük meg: egyház, felekezet, szekta, kultusz. Ezek tudományos kategóriák, amelyek nem minden esetben egyeznek meg a köznapi szóhasználattal. Ezek a típusok, néhány

kivételtől eltekintve, minden valláson belül megtalálhatók. Viszont nem állandó jellegűek, történelmük folyamán a vallási szerveződések több típuson is átmehetnek.

McGuire (1997) a következő módon ábrázolja a négy vallásszervezet-fajtát a legitimációs alap és a társadalomhoz való viszony szerint:

A társadalomhoz való viszony →	<i>pozitív</i>	<i>negatív</i>
Legitimációs alap ↓		
<i>exkluzív</i>	egyház	szekta
<i>pluralista</i>	felekezet	kultusz

A kategóriák leírására és jellemzésére számos tudós vállalkozott,⁹ akiknek eredményeit igyekszem az alábbiakban röviden összefoglalni.

Az *egyház* az egész társadalomra kiható szervezet igyekszik lenni, a karizma nem az egyes papokhoz, hanem magához a hivatalhoz kötődik, a tagok beleszületnek az egyházba, exkluzívak, tehát az igazság, a szentségek kizárólagos birtokosaiként tekintenek magukra.

A *szekták* önkéntes társulások, nem kívánnak az egész társadalomra kihatással lenni, azon belül mindig is szubkultúráként vannak jelen, a karizma a vezetőkhöz és nem az intézményhez kötődik, ellenséges az uralkodó ortodoxiával. Nincsen professzionális, elkülönült papsága. Előfordulhat, hogy valamely tag nem felel meg a szekta által meghatározott normáknak, és ezért kizárják, ennek szabályozott eljárása van. Az egyházhoz annyiban hasonlít, hogy a szekták is exkluzívak, tehát az igazság egyedüli birtokosának mondják magukat.

A *felekezet* (denomináció) sem egyetemes jellegű, abban az értelemben, hogy nem kíván a társadalom egésze fölött dominálni, viszont van különvált papsága. A társulás itt is önkéntes, azonban a kizárások ritkák. Pluralista, tehát úgy értelmezi önmagát, mint egy a sok szerveződés közül, mely üdvösségre vezethet. Az uralkodó ortodoxiával nem feltétlenül ellenséges.

9. Troeltsch (1931), Niebuhr (1957), Robertson (1970), Weber (1970), Wilson (1970), Stark-Bainbridge (1985, 1987)

A *kultuszt* (vagy misztika, miszticizmus¹⁰) radikális individualizmus, vallási rajongás, intézményellenesség jellemzi. Ezek alapján inkább lélektani jelenségnek tűnhet, pedig autentikus társadalmi formáció. A tagok vallásos nézeteik kompromisszummentes követésére törekednek. A kultusz vagy misztika lényege az Istennel való közvetlen kapcsolat megélése. A kultusz tagja vallási virtuóz, vallási tökéletességre törekszik, nincs megelégedve a „tömegvallásossággal”, mely csak az üdvösséghez szükséges „minimum” teljesítésére szánja magát. A miszticizmus tulajdonképpen nem különül el az előző három kategóriától, inkább azokon belül egy meghatározható csoport.

Nem tagadható, hogy ezek a kategóriák kifejezetten elnagyoltak, és ha adott szervezeteket vennénk, könnyen egy kalap alá sorolhatnánk egymástól merőben eltérő vallási formákat, illetve bizonyos szervezeteket nem is tudnánk pontosan beleilleszteni egyetlen kategóriába sem. Ezt a problémát felismerve a társadalomtudósok beemelték egy másik szempontot, mellyel a vallási beállítottság, orientáció szerint is típusokat határoznak meg. Ezek a típusok lettek: az egyházas, a szektás, a denominációs és a kultikus.

Természetesen, amikor egy adott szervezetet vizsgálunk, érdemes arra a saját egyediségében tekinteni, a fent leírt kategóriák mindig is pontatlanok lesznek, éppen azért mert nagy léptékben szeretnének értelmezési kereteket felállítani. Arra azonban megfelelnek, hogy egy lépéssel hátrébb lépve körvonalazott rendszerben lássunk rá a vallásos formák térképére.

A szervezet-fajták vizsgálata után forduljunk egy kicsit az egyének felé. Allport (1950) a vallásos ember két típusát különbözteti meg motiváció szerint, melyből az egyiknek a vallás a végcél, az alapvető értékek összessége, az önmegvalósítás egyik formája; míg a másiknak valamilyen egyéb cél elérésére szolgáló eszköz, vagy társadalmi alkalmazkodás. Az előbbit hívja belső vallásosságnak, az utóbbit külsőnek. A *belső vallásosság* önálló, kezdeményező, érett, autonóm, nyitott, előítélet-mentes és toleráns. A *külső vallásosság* a hagyományra hagyatkozik, autoriter, önállótlán, konformista és belsőleg merev. Az első típus gyakoribb a vallási kisközösségekben és a kevésbé intézményesült kisegyházakban, az utóbinak melegágya a nagyegyházak „adminisztrált” vallási élete. Végső soron viszont a döntést mindig az egyén hozza meg, így itt sem lehet általánosítani, kis egyházakban is találkozhatunk külsőleg vallásos egyénekkel, és nagyegyházakban is belsőleg vallásosakkal.

10. A Niebuhr féle kultusz megegyezik a Troelch által használt miszticizmussal.

Ezek a kategóriák, remélem, segítenek kicsivel tisztábban látni mai társadalmunk vallásos jelenségeit. Összefoglalva: megkülönböztettük egymástól az új vallási jelenségeket és a New Age-et, a társadalomhoz való viszony és legitímációs alap szerint pedig megkülönböztettük az egyház, a szekta, a felekezet és a kultusz négy vallásszervezet-fajta, végül motiváció szerint megismertettük a vallásos ember két típusát.

8. A pluralizmus eredete, és saját plauzibilitási struktúránk

Eljött az idő, hogy szembenézzünk saját kultúránk plauzibilitási struktúrájával, vagyis hogy ismerjük fel, akár kérdőjelezzük is meg azokat a gondolatainkat, amik egyébként kultúránkban mindenki számára „nyilvánvalóak”.

Szokták mondani, hogy kultúránk keresztény alapokra épült. Ez így is van, és izgalmas elemzés tárgyát képezhetné például Weber (1930) egyik nagy visszhangot keltő tanulmánya, melyben a kapitalizmus szellemének kialakulását a protestáns etikára vezeti vissza.¹¹

Viszont most nem erről fogunk tovább értekezni, ugyanis a modern világ alapvetően lemondott a keresztény világlátásról. A további alfejezetekben azt fogjuk vizsgálni – Newbigin (1989) gondolatmenetét követve –, hogy mi a pluralizmus eredete, és mi építi fel a mai modern kor nyugati emberének a plauzibilitási struktúráját.

Mi került a keresztény világnézet helyére?

Tanulmányomban már érveltem amellett, hogy mai világunk plurális. Valójában csak részben az, így nem ad teljes választ a kérdésünkre, de megértésének lényegi szerepe van abban, hogy kirajzolódjon előttünk a teljes kép. A pluralizmus manapság egy üdvözlendő jelenség, a szabad döntés lehetőségeként tartják számon egy olyan társadalomban, melyben a viselkedésnek és gondolkodásnak nincs egy meghatározott zsinórmértéke, amihez mindenkinek igazodnia kellene. Berger (1979) leírta, hogy a felvilágosodás előtt csak néhány olyan ember akadt, aki maga döntött afelől,

11. Weber szerint a hivatás fogalma a reformáció terméke. A hivatását Isteni küldetésként megélő szorgalmas és kötelességtudó munkás, aki ráadásul aszketikus önmegtartóztatásban éli szerény életét, hatalmas tőkét halmozott fel a társadalom számára, és lett a dinamikus fejlődő modern világ kulcsfigurája.

hogy miben higgyen, őket hívták eretneknek. Azóta viszont már ebben az értelemben mindenkinek kötelező eretneknek lennie. A felvilágosodás nem csak a döntés lehetőségét adta meg, hanem a döntés kényszerhelyzetébe állított mindnyájunkat. S az, hogy mi mellett döntünk, nem több mint magánügy. Mindenki abban hisz, amiben akar.

Viszont vannak a pluralizmusnak határai. Ahol a pluralizmus már nem elfogadott, ez az úgynevezett „tények” világa. De mik ezek a tények? Száz évvel ezelőtt a skóciai iskolákban még tényként tanították: „az ember legfőbb célja, hogy Istent dicsőítse, s mindörökké benne gyönyörködjön.” Ez ugyanolyan ténynek minősült, mint a gravitáció, vagy a bannockburni csata. Ma már nem tanítják tényként. Ugyan elhangozhat hittan vagy erkölcsstan óra keretében, hiszen „tény”, hogy egyesek ezt hiszik. De önmagában ez az állítás már nem tény, csupán hiedelem, amihez egyes közösségek ragaszkodnak. Tehát ami azt a kérdést illeti, hogy mi „az ember legfőbb célja”, abban plurálisak vagyunk. A lényeg csak az, hogy mennyire erősen hiszünk benne. Másfelől megkérdőjelezhetetlen, hogy ilyenfajta pluralizmusnak nincs helye a tények világában. De kinek van joga meghatározni azt végsősoron, hogy hol végződnek a tények és hol kezdődik a hit?

A tudás és hit kettéválását jól példázza az Amerikai Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága, ahol egész ítéletek sorozata függ ennek a határvonalnak a kijelölésétől. Egyik esetben törvénytelennek ítélték azt a javaslatot, hogy az evolúció mellett a teremtést is tanítsák az általános iskolákban. Mind a két történet az ember eredetére és sorsára vonatkozik, az egyiket viszont lehet tanítani, a másikat pedig nem. A döntés meghozatalánál a Legfelsőbb Bíróság nem azt vizsgálta, hogy a két állítás közül melyik igaz és melyik nem. Csupán azt, hogy melyik tudományos és melyik vallásos. Ha tudományos, akkor azt mindenkinek tudnia kell, ha viszont vallásos, akkor azt csak egyesek elhihetik. Am egy másik esetben az egyik állam bíróságán keresztény szülők egy csoportja sikeresen záruló pert indított az egyik iskola ellen azon az alapon, hogy ott valójában egy vallást tanítanak, a szekularizált humanizmus vallását.

Régebben nem választották szét így a tudást és a hitet, a tudománytörténet nagyobb részében egységesen gondolkodtak a tudásról. A teológiát is éppolyan tekintélyes és hiteles tudományágnak tekintették, mint bármelyik másikat. Isaac Newton még a XVII. század végén is ugyanolyan érdeklődéssel foglalkozott a vele, mint az asztronómiával és a fizikával.

A tudomány és hit kettéválásának története

Köztudott, hogy a kapott válaszok nagyban függenek attól, hogy milyen kérdéseket teszünk föl. Hogy milyen kérdéseket akarunk fölteni. A természettudományok látványos sikereket értek el az utóbbi három évszázadban. Ez annak köszönhető, hogy az ok-okozati összefüggésekre irányították a figyelmet, miközben a célra való rákérdezést elhanyagolták. Tulajdonképpen tagadták, vagy legalább is figyelmen kívül hagyták, hogy az élet eseményeinek bármilyen célja is lenne. A tudósok elfogadták azt a magyarázatot, hogy a világ kauzális és véletlenszerű.

Praktikus oka van annak, hogy a figyelmet a célról a kauzalitásra terelték. A cél olyasvalami, ami csak egy személlyel összefüggésben értelmezhető. Személyeknek vannak céljaik. Egy élettelen tárgynak viszont nincsenek önálló céljai. Ha használható is valamilyen célra, az nem a sajátja, hanem a tervezőjének és a megalkotójának a célja. Ha egy gép, mondjuk egy óra, a kezeink közé kerül, de sejtelmünk sincs arról, hogy mire való, minden gond nélkül szétszedhetjük, és megvizsgálhatjuk, hogy a fogaskerekek és rugók miként hozzák egymást mozgásba, hogy a csavarok minként tartják össze az egészet egy zárt rendszerben. Ezzel feltárhattuk a benne rejlő ok-okozati összefüggéseket. De az, hogy milyen célt szolgál, hogy a számok az időt rendszerezik, és a mutatók az idő egyenletes haladását jelzik, hogy könnyebben tájékozódhassunk benne, ezt csak a tervezőtől tudhatjuk meg, vagy olyasvalakitől, akinek a tervező elmondta. És ha éppen a szóban forgó tárgyat életmentő céllal alkották, mondjuk egy ejtőernyőt, akkor élet-halál kérdése, hogy hitelt adok-e a tervezőjének és a használati utasításoknak.

Csak akkor tudjuk megítélni valamiről, hogy jó vagy rossz, ha tudjuk, mi célból készült. Egy hatalmas vászondarab jó lehet ejtőernyőnek, de mások megpróbálhatják sáturnak vagy püspöki palástnak használni, amelyekre nem valószínű, hogy pont olyan jó lesz. Ha nem tudjuk, hogy milyen céllal lett az emberi élet megalkotva, akkor nem nyilatkozhatok arról, hogy egy életstílus, jó-e vagy rossz. Annak megítélése, hogy mi jó, vagy mi rossz, egyéni beállítódás kérdése, mindenkinek a saját hite szerint. S mivel az egyéni hiteket nem lehet objektív tények alapján megítélni, marad a pluralizmus. Ha viszont a világ és az ember megalkotója valóban közölné velünk a célját, akkor mindjárt más lenne a helyzet. Ez a tény óriási, döntő jelentőséggel bírna.

Allan Bloom (1987) chicagói filozófus rámutatott arra, hogy a tudományos életben már nem beszélnek „jóról” vagy „rosszról”, inkább „értékekről” szokás

beszélni. Mindezt Weberen át Nietzscheig vezeti vissza, aki elsőként ismerte fel, hogy a modern kritikai gondolkodás lehetetlenné teszi, hogy jóról és rosszról beszéljünk. Mert ha kivesszük a vallást a képletből, akkor nincsen meghatározott cél, cél nélkül pedig nincs mihez viszonyítva jó és rossz, tehát ezek a fogalmak értelmetlenné válnak. Csak az egyéni választás marad. S mi más irányíthatná ezt a választást, mint az akarat? Azt választunk, amit akarunk. Ez tökéletesen megmagyarázza, hogy a tudósok miért egy céltalan gondolkodásrendszerben lavíroznak, ahol nincs más csak kauzalitás és véletlenszerűség, és miért választják el a „tények” és az „értékek” világát. A tény az, amivel számolnunk kell, akár tetszik, akár nem. Érték pedig az, amit választunk, mert akarjuk.

Összefoglalva tehát azért alakulhatott ez így, mert a tudomány nem akarta feltenni azokat a kérdéseket, amelyekre a vallások választ adnak, és amelyekre az európai tudománytörténetben a kereszténység évszázadokon keresztül válasz adott. A jó és a rossz megítélésében és a cél meghatározásában felhatalmazást akart adni a szabad akaratnak.

Út a pluralizmus felé

Ahhoz, hogy a pluralizmus létrejöhessen, először értelemszerűen le kellett rombolni az előtte fennálló plauzibilitási struktúrát, tehát a keresztény világlátást. Graf Reventlow (1980) német teológus rámutat arra, hogy a keresztény tekintély leépítése jóval a modern tudomány keletkezése előtti humanista hagyományban gyökerezik. Ez a humanista hagyomány is számos elemből tevődik össze, melyek két nagy ágra bonthatók. Az egyik a racionalista, a másik a spiritualista hagyomány. A racionalista hagyomány főleg görög, sztoikus filozófiából táplálkozik, amely az igazság megismerésére egyetlen eszközt tart alkalmasnak: az emberi értelmet. Erre alapul Descartes híres mondása: „Gondolkodom, tehát vagyok.” A spiritualista hagyomány, amely még ősi, Indiával közös gyökereken osztozik, azt hangoztatja, hogy az emberi szellem misztikus tapasztalás által képes közvetlen kapcsolatot teremteni a lét és az igazság végső forrásaival. A két eszme kézfogásából jutott a humanizmus arra az álláspontra, hogy az igazság csakis olyasmi lehet, ami az értelem használata és az istenivel való közvetlen kapcsolat megtapasztalása által egyaránt hozzáférhető minden gondolkodó emberi lény számára. Ezzel kizárja, hogy az igazságnak történelmi esemény legyen a forrása. Azt állítják, hogy a történelem véletlenszerű igazságai sohasem szolgálhatnak az értelem egyetemes igazságainak alapjaként. Eszerint nem egy történetnek vagyunk a szereplői – a teremtés, a bűnbeesés, a megváltás és megigazulás drámájának

-, hanem egy időtlen, örök világban élünk, amelyben az örök érvényű abszolút igazságokat a fent említett két forrásból lehet csak megismerni.

Ez a gondolkodásmód alapjaiban ásta alá a Biblia tekintélyét. Az üres sír történelmi tényét nem lehet máshogy magyarázni, csak úgy, hogy amiket Jézus az életében mondott, azok igazak. Csakhogy a modern gondolkodókat már nem érdekli az üres sír, sem az, hogy Jézus valójában élt-e vagy sem. A Bibliát már csak egyedül az értelem és lelkiismeret ítélőszéke előtt akarjuk vizsgálni, amely kikiáltotta róla, hogy tele van képtelenségekkel, mesékkel és hitvány erkölcsatlenségekkel. Ez az eszme annyira átformálta a gondolkodásunkat, hogy sokan, akik a kereszténységet védelmezni akarták, vagy akarják, a mai napig elfogadják a támadók feltételeit. Jószerével fel sem merül, hogy maguk a feltételek vitathatók. Newbiggin (1989) ezt a jelenséget az „evangélium megszelídítésének” nevezi, melyben nem az evangélium által formáljuk át a gondolkodásunkat, hanem az evangéliumot szuszakoljuk bele a már meglévő gondolkodási struktúránkba. Ebben az esetben teljesen erejét veszíti az úgy, mint ahogy Indiában egyes helyeken Jézust az istenség történelmi megtestesüléseinek egyikeként tisztelik és imádják. Egyszerűen betagozták a hindu világképbe, Ő is az egyik alakja lett a létezés kereké végtelen körforgásának.

Összefoglalva tehát úgy jutottunk el idáig, hogy a Bibliát a humanizmus révén már nem a történelemben lezajlott események alapján, hanem az értelem és a lelkiismeret ítélőszéke előtt ítéljük meg, és így elveszítette tekintélyét. Az evangélium megszelídült és betagozódott a pluralizmusba.

Mit kezdhethünk ezzel a helyzettel?

A kereszténység egy új plauzibilitási struktúrát kínál, melynek alapköve Jézus Krisztus. „Amely követ az építők megvetettek, az lett a szegletnek feje” olvashatjuk Máté evangéliumában (21:42). Az egyház, mint az evangélium birtokosa, a világ eseményeinek egy olyan látásmódját kínálja fel, amely gyökeresen különbözik az összes többi kultúrát meghatározó szemléletmódtól. Ebből ered az a feszültség, ami szüntelenül érezhető a nyugati civilizáció történelmében.

Hívó és nem hívó az értelem ugyanazon képességét használja, amikor a jelenségeket vizsgálja. Mivel viszont máshonnan látja őket, mást fog kiolvasni belőlük, más jelentőséget fog tulajdonítani nekik, és máshogy fogja értékelni azokat. A hívó már nem fog visszatérni a régi módszerekhez, amikor még úgy olvasta a jelenségeket, mint amikor hitetlen volt. És hitetlen felebarátjának is csak azt tudja mondani, hogy: „gyere, állj ide mellém, hátha innen te is úgy fogod látni, ahogyan én látom.”

9. Összefoglalás

Tanulmányomban tömör áttekintést szerettem volna adni arról az ismeretanyag-ról, melyet a társadalomtudományok kínálnak a vallásról. A rendelkezésünkre álló hatalmas anyagból igyekeztem azt kiemelni, ami hasznos lehet lelki vezetők, hitoktatók, lelkipásztorok, missziós tevékenységet végző személyek számára, de szívesen végigolvassa egy nem-vallásos érdeklődő is, aki objektív, tudományos megállapításokra kíváncsi a vallással kapcsolatban.

Remélem, sikerült rávilágítanom arra, hogy a tudomány és a vallás jól megférnek egymás mellett, sőt kézfogásukból igen hasznos eredmények származhatnak. Tanulhatunk tőlük vallásos vagy nem-vallásos önmagunkról, környezetünk-ről és izgalmasan komplex társadalmunkról. Legyünk tudatosak a vallásban, legyünk tudatosak a tudományban és legyünk tudatosak a hitünkkel kapcsolatban. Ismerjük mindegyik terület működését és határait.

Azok számára, akik Isten országának építésén fáradoznak a tudományos ismeretek és eszközök bevonása új lendületet adhat a munkához. Hiszen minél inkább megértjük azt, akinek az üzenetet szánjuk, annál inkább tudunk a számára éppen szükséges információkkal szolgálni. Nem kell tudósoknak lennünk ahhoz, hogy eredményesen hirdethessük az evangéliumot, de egy tudományos igényességgel végzett misszió hozzájárulhat a jó hír terjedésének hatékonyságához. Több olyan tudományos kutatásra lenne szükség, amely missziós célok elérésére szolgálna, és ilyen szempontból vizsgálná az adott társadalmakat.

Irodalomjegyzék

- Allport, Gordon W. (1950): *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York, Macmillan.
- Berger, Peter L. (1973): *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Bloom, Allan.
- Berger, Peter L. (1987): *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Simon & Schuster, United States.
- Bögre, Zsuzsa és Kamarás, István OJD (2013) (szerk.): *Vallásszociológia*, Luther Kiadó, Budapest.
- Bütös, János (1999): *Missziológia mint teológiai tudomány*, Kiadja a Bütösi Missziói Alapítvány és a Debreceni Református Kollégium, Debrecen.
- Britton, R. (2001): *Glaube, Phantasie und psychische Realität*, Stuttgart.
- Crippen, T. (1988): 'Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation', *Social Forces* 67.
- Dalfert, I. U. (1997): Notwendig religiös? in: Stolz, F. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört*

- Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Bern.
- Davis, K. (1948): *Human Society*. New York: Macmillan.
- de Rosa, Giuseppe, S. J. (1991): *Vallások, szekták és a kereszténység*; Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.
- Douglas, T. (1983): *'The effects of modernisation on religious change'*, in. M. Douglas és S. Tipon (szerk.) *Religion in America*, Boston: Beacon.
- Durkheim, Émile (1912): *The Elementary Form of the Religious Life*. London: Allen and Unwin. Magyarul: *A vallási élet elemi formái*, L'Harmattan Kiadó, 2002.
- Evans-Prichard, Edward Evan (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Clifford (1966): *'Religion as a Cultural System'*, in. M. Banton (szerk.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A. S. A. Monographs no. 3., London: Tavistock.
- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma*, Antropológiai írások, Századvég könyvtár, Budapest.
- Glasner, P. E. (1977): *The Sociology of Secularisation: A Critique of a Concept*. London: Routledge.
- Glock, C. Y. és Bellah, R. (1976) (szerk.): *The Culture of Unbelief*. Berkley, University of California Press.
- Greely, A. (1973): *The Persistence of Religion*. London: SCM Press.
- Grunlan, Stephen A. és Mayers, Marvin K. (1979) (szerk.): *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Hadden, J. K. (1987): *'Towards desacralising secularisation theory'*, *Social Forces* 65.
- Hamilton, Malcom B. (1998): *Vallás, ember, társadalom – Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, AduPrint, Budapest.
- Luckmann, Thomas (1967a): *A láthatatlan vallás, A vallás fenomenológiája*, Magyar Letter Internationale 23, 4-7. o. Ford. Karádi Éva.
- Luckmann, Thomas (1967b): *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas (1990): *'Shrinking transcendence, expanding religion'*, *Sociological Analysis* 50.
- Martin, D. A. (1965): *'Towards eliminating the concept of secularisation'*, in J. Gould (szerk.) *Penguin Survey of the Social Sciences*. Harmondsworth: Penguin; reprinted in D.A. Martin (1969) *The Religious and the Secular*. London: Routledge.
- Martin, D. A. (1969): *The Religious and the Secular*. London: Routledge.
- Martin, D. A. (1991): *'The secularisation issue: prospect and retrospect'*, *British Journal of Sociology* 42.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion: The Social Context*. (4. kiadás). Belmont, California: Wadsworth.
- Molnár, Attila Károly (1998): *Új vallási jelenségek* in. *Szekták, új vallási jelenségek*; Pannonica Kiadó, Budapest.
- Nadel, S. F. (1954): *Nupe Religion*. London: Routledge.
- Newbiggin, Lesslie (2006): *Evangélium a pluralista társadalomban*, Harmat, Budapest.
- Németh, Dávid (2012): *Pasztorálanropológia*, Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Niebuhr, H. R. (1957): *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World Publishing.
- Porzelt, B. (2009): *Grundlegung religiöses Lernen*, Bad Heilbrunn.
- Reventlow, Graf (1980): *History of Biblical Interpretation, From the Enlightenment to the*

- Twentieth Century*, Society of Biblical Literature.
- Robertson, R. (1970): *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Shermer, Michael (2001): *Hogyan Hiszünk – Istenkeresés a tudomány korában*, Typotex Kiadó.
- Singson, David K. (2015): *Why Cultural Anthropology for Christian Missions?*, letölthető: https://www.academia.edu/14279299/Why_Cultural_Anthropology_for_Christian_Mission (letöltés dátuma: 2020.04.20.).
- Stark, R. és Bainbridge, W. S. (1980a): 'Secularization, revival and cult formation', *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4.
- Stark, R. és Bainbridge, W. S. (1985): *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney – Innaccone, L. (1994): *A supply-side Interpretation of the Secularization of Europe*. in. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33. 230-252.
- Szántó János (1998): *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*, Új mandátum könyvkiadó, Budapest.
- Tenke Sándor (1996): *Minden vallás egyház? Tájékozódás a mai vallási pluralizmusban*, Az Ökumenikus Tanulmányi Központ kiadványa, Budapest.
- Tomka, Miklós (1996): „A vallásszociológia új útjai” *Replika* 21-22 (május): 163-171.
- Tomka, Miklós (2000): *Vallásszociológia*. In: www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1htm.
- Tomka, Miklós (2006): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Loisin Könyvkiadó, Budapest.
- Török, Péter (2008): *A vallási entitások tipologizálása és alkalmazása a magyar helyzetre*, in. *Vallásosság változatok*, szerk.: Máté Tóth András, Nagy Gábor Dániel, Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged.
- Troeltch, E. (1931): *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin.
- Tylor, Edward Burnett (1903): *Primitive culture*, kiadta: J. Murray, London.
- Weber, Max (1965): *The Sociology Of Religion*. London: Methuen. Magyarul: *Vallásszociológia*, in. *Gazdaság és társadalom, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1967.*
- Wilson, B. (1970): *Religious Sects*. London: Heinemann.
- Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Claremon Press.
- Wright, Gerald D. (2015): *The Purpose of Missions* in. *Missiology*, B&H Academic, Amazon.
- Wuthnow, Robert (1976): 'Recent patterns of secularisation: a problem of generations', *American Sociological Review* 41.
- Wuthnow, Robert (1992): *Rediscovering the Sacred*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Yinger, J. M. (1970): *The Society and the Individual*. New York: Macmillan.