

Vallásszociológia és szekularizáció

Az utóbbi évtizedekben a modern világ vallási helyzetének és változásainak egyik leggyakrabban használt leíró fogalmává, a vallásszociológia megközelítésének elméleti bázisává a szekularizáció jelenségeinek regisztrálása, e fogalom érvényességének, sőt meghatározó mivoltának állítása vált.

Maga a szó – szekularizáció – elvilágiasodást, evilágivá válást jelent, a világ ősi, „szent” rendjétől való megfosztottságát, egy olyan folyamatot, amelyben a világ „szent” rendje széttöredezik és helyébe – meghatározó elemként – profán értékek kerülnek.

Fogalmazhatunk közönségesen is: amíg hosszú időn át a vallás volt az, amely kiemelte az embert mindennapi létezésének rendjéből, addig az e fogalom által megjelölt történelemben a társadalmi hétköznapiak válnak a vallási szféra meghatározójává. Míg történelmi létünk hosszú szakaszában a Szent dominanciája a profán felett természetes tény, addig a közelmúltban a helyzet sok vonatkozásban megváltozik: világban való létünk egyre több mozzanata válik szigorúan evilágivá, öntörvényűvé s a világ szent rendje ezeknek a földi, társadalmi tényeknek válik függvényévé, következményévé, nemegyszer pusztá határesetévé.

A szekularizációs folyamat

Annak a folyamatnak a kezdete, amikor a világ szent rendjének gondolata megszűnik magától-értetődősséggé lenni, a nyugati keresztény civilizációban kibontakozó reformáció. Amíg ugyanis a hit az emberi valóság egészét átható evidencia volt, a reformációval olyan helyzet jön létre, amelyben a régi rend erősen relativizálódik és emberi, történelmi és társadalmi döntések sorának rendelődik alá: ettől az időtől már nem a hívő meggyőződés homogén egyértelműsége „választja” az embert, hanem az egyén, a közösség az, amely hitet, hitvallást választ vagy éppen változtat – e tettel pedig a vallási meggyőződés relativizálódik, gyakorlatilag esetlegessé, alternatívává válik. Így, amíg a középkori ember beleszületett világa hagyományos, megszentelt rendjébe s kézenfekvő természetességgel volt „vallásos”, addig ettől az időtől kezdve mérlegel és hitet választ; olyant, amely már nem csupán egyedül lehetséges örök igazság a számára, hanem egyéni és társadalmi érdekeinek a többinél jobb kifejezője. Így a reformáció korában „olcsó” és „drága” egyház, színpompás és puritán vallásosság, pápai és fejedelmi rokonszenvek között adódott döntés. Valamivel később, a felvilágosodás korában a világiasság a politika és a jog, a filozófia és a művészet világában is teret nyert.

A szekularizáció tényeit tudatosan először a tizenkilencedik század derekának egyházaik érzékelték, amikor regisztrálták, hogy a korábbi hívek egy része fokozatosan elmarad a templomból, az istentiszteletről. Az ezt kiváltó okok már ekkor is meglehetősen nyilvánvalóak voltak: az iparosodás, a városiasodás alapjaiban rendezte át ekkor Európa tér-

Az alábbi írás egy Vallásismeret (Vallástudományi bevezetés) címen kidolgozott tankönyv-kézirat – még a fejezeten belül is töredékes – része, jegyzetek, irodalmi hivatkozások nélkül.

képét. Megindult a hagyományos paraszti társadalom széthullása, amely a hagyományos vallási élet mikrovilága volt: a városokba települők, az iparban munkát vállalók kihullottak a szocializáció hagyományos rendjéből s egyre inkább érzékelhető módon a hitélet, a vallásosság hagyományos formái számára is elvesztek. A megszülető vallásszociológia is ezen az úton indult el, amikor a vallásos viselkedés és szokások megváltozását kezdte el vizsgálni és egyre határozottabban jutott arra a következtetésre, hogy a templomjáró emberek számának, arányának fogyatkozása mögött mélyebb törvényszerűségek érvényesülnek. Ami e téren a legszembetűnőbbet, a hitgyakorlók, a templomjárók számának alakulását illeti, a huszadik század során érzékelt változások valóban drámai erejűek voltak. Általános trendnek bizonyult, hogy az emberek egyre nagyobb számban maradnak el a miséről, az istentiszteletekről; ma már ott tartunk, hogy az európai népességnek kisebb része, helyenként csupán töredéke a szó hagyományos értelmében vallásgyakorló. A hitélet területén tehát a szekularizáció egyértelmű leépülést hozott, a szociológus számára azonban ennek üteme, mértéke, regionális jellegzetességei sem lehetnek közömbösek. Ha az elmúlt fél évszázad statisztikai-vallásszociológiai adatait nézzük, Európa és Amerika országainak zömében a vallási aktivitás lanyhulása valóban tömeges és nagyarányú, ám egyben bizonyos, szociológiailag is értékelhető aránytalanságokat is mutat. Így kontinensünkön a vallásgyakorlat szempontjából három régió körvonalai rajzolódtak ki. Észak- és Észak-Nyugat Európa országaiban különösen alacsony a templomjáró népesség aránya: a Skandináv-félszigeten nem haladja meg a 3–4%-ot. Ám ugyanezekben az államokban ma is csaknem mindenki egyháztag (formálisan) s 80% felett van azoknak – zömében nem templomjáró polgároknak az aránya, akik magukat határozottan vallásosnak, keresztyének tartják. Köztes helyzet jellemzi Európa középső régiójának országait: Franciaországtól Magyarorszáig az e zónában fekvő országokban a polgárok 15–20%-a körül van a templomjárók száma, magukat vallásosnak pedig mintegy háromszor ennyien tartják. Európa déli, latin kultúrájú vidékein a vallási aktivitás mutatószámai 40–50% körül alakulnak s ennek mintegy másfélszerese azoknak a száma, akik magukat vallásos emberekként határozzák meg. Eltérő az utóbbi két évtized változási trendje is: északon – minimális szinten – a fogyás már régen megállt s a középső zónában is vagy az állandóság, vagy – a volt szocialista országokban – csekély mértékű növekedés figyelhető meg, míg Dél-Európában a fogyatkozás ma is tart. Vannak olyan országok is, amelyek „nem férnek” ebbe a regionálisan tagoló modellbe: Lengyelországban és Írországban ma is a népesség kétharmada-háromnegyede templomjáró s az USA polgárainak is kétharmada fordul meg rendszeresen Isten házában.

Aligha kérdéses, hogy a vallási aktivitás alakulását számtalan tényező alakítja. Ezek sorában az egyik volt a közelmúltig, hogy a kelet-európai országokban hatalmi-politikai eszközökkel igyekeztek háttérbe szorítani, korlátozni a vallásosságot, néha igen drasztikusan, de, úgy tűnik, hosszú távon nem nagy sikerrel. Az ellenkező gyakorlat sem bizonyul azonban önmagában sikeresnek: olyan országokban, ahol a vallásosság, az egyházak komoly állami-társadalmi támogatást élveznek, ennek eredményei a statisztikában nem, vagy alig mutatkoznak. Számos kutató arra is gondolt, hogy a vallási aktivitás alakulása és a társadalom anyagi kondíciói között lehet összefüggés: minél gazdagabb egy társadalom, annál kisebb érdeklődést mutat a vallási hagyományok iránt. A tények azonban ezt a véleményt sem támasztják alá: az USA és Svédország egyaránt gazdag országok, hitéletük tekintetében azonban két véletlet jelentenek, s Magyarország és Ausztria tekintetében is kisebb a vallási élet intenzitása, mint az emberek életminősége közötti különbség. Megszívlelendők viszont azok a megfigyelések, amelyek a vallási aktivitás és a felekezeti hovatartozás összefüggésére hívják fel a figyelmet; minden adat azt mutatja, hogy a katolikusok jóval nagyobb arányban hitgyakorlók, mint a protestánsok, gyakran ugyanazon (holland, magyar) társadalom keretei között is. Már maga e tény is sokféleképpen magyarázható: mondhatjuk azt, hogy Európa protestáns vidékei polgárosodottab-

bak és gazdagabbak, de legalább ennyire igaz az is, hogy a katolikus vallásosság követelményei keményebbek és szigorúbbak, ezért nagyobb normatív és megtartó erejük, mint a protestáns közösségek hasonló szabályai. Am azonos vagy közel azonos anyagi kondíciók között is megvannak ezek a különbségek Hollandiában a katolikus népességen belül a duplája az aktív hitgyakorló aránya annak, amit a holland protestánsok között találunk. Igaza lehet tehát azoknak, akik úgy gondolják, hogy az elvilágiasodás iránti érzékenység az egyes keresztény felekezetek esetében eltérő; a protestantizmus maga is szekularisabb lévén, kisebb mértékben védett az elvállaltalanító hatásokkal szemben. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a vallásosság, a valamely hit-identitáshoz tartozás gyakran társul a nemzeti vagy a nemzeti kisebbségi identitás vállalásával, esetleg másként napvilágra nem kerülhető politikai oppozícióval. Írország és Lengyelország esetében a nemzeti hagyomány „köteles” a vallásos magatartás vállalására s azt nem feledhetjük, hogy Erdélyben katolikusnak vagy reformátusnak lenni a magyarsághoz tartozás olyan evidenciája is, amely a határon innen már aligha érezheti a maga hatását, s a közelmúltból ismerünk olyan eseteket is, amikor a hívő aktivitás növekedésének háttérében – eléggé nyilvánvaló módon – nem vallási, hanem politikai motívációk húzódnak meg.

Az iszlám például – hitelvi okokból – nem ismeri, a buddhizmus és a hinduizmus pedig nem is érti szent és profán elvását vagy elválasztását; e kultúrák világában szekularizációról beszélni merő értelmetlenség. Kétségtelen tehát, hogy bizonyos társadalmakban a szekularizáció, mint a hagyományos és szent értékrend válsága, a vallás dolgainak az életben való le- és átértékelődési folyamata jelen van, ám ez nem az érintett vallások – főképpen pedig nem a vallás –, hanem az adott társadalmak fejlődéséből következik s ennyiben a vallási változások korlátozott tartalmi és terjedelmű mozgásformáinak egyike.

Mindenesetre azt a tényt, hogy a szekularizációs változások mélyreható változásokat hoztak századunk „vallási mezőnyében”, szinte senki sem vonja kétségbe. Így tartalmukat és terjedelmüket tekintve e változások tűnhetnek részlegesnek ugyan, vallásszociológiai értelmezésük azonban nélkülözhetetlen. A ma is mértékadó szekularizáció-tipológia megalkotója, L. Shiner a dolog öt értelmezési lehetőségét rendezi tipológiává. Ezek sorában az első szerint a szekularizáció a vallás és a vallási igény elhalásának folyamata. A kezdetben számszerű csökkenés mögött a tanítás, az értékrend, az intézmények vallási típusának devalválódása áll, amelyek lassú pusztulásra vannak ítélve. Ez a vallás-elhalási teória ideológiai előfeltevéseit tekintve ateista; történeti jelentőségét zömében annak köszönheti, hogy a marxizmus vallásfelfogása tette a magáévá, jóllehet következtetését sem a gyakorlat nem igazolja, sem pedig ideológia-mentes elvi feltevések nem támasztják alá. Shiner második típusa az, amelyet „a világgal való konformitásnak” nevez. Lényege az, hogy a vallási közösség figyelme elterelődik a természetfeletről és egyre határozottabban a társadalmi környezetre, az evilági dolgokra irányul. E típus tartalma nem a vallási elutasítása vagy a tőle való elfordulás, hanem a felejtés. A tipológia harmadik lehetséges

*A mai európai társadalmak
szekularizált társadalmak:
szekularizáltak abban
az értelemben, hogy körükben
a hit vállalása részleges és
alternatív. E fogalom azonban
nem emelhető általános
valláselméleti tendencia
rangjára: a szent és a profán
világ szétválása, a profán
önállósulása, a vallásinak
a mindennapi élet perifériájára
szorulása csupán
az euro-amerikai kultúra,
a hagyományos keresztény
civilizáció körülményei
között tény.*

modellje a világ deszakralizálását nevezi szekularizációnak, ám hipotézisként is csak korlátozott érvényű, hiszen a zsidó-keresztény hagyomány már maga is deszakralizál, amikor a világ és a túlvilág világos különbségét tanításként terjeszti elő. A negyedik értelmezési lehetőség szerint a szekularizáció a társadalom és a vallás elkülönülése, az emberi gondolkodás egyfajta differenciálódásának eredménye. Az ötödik változat szerint a szekularizáció profanizáció abban az értelemben, hogy az eredetileg szent tanítás és magatartás a profán élet viszonyai közé kerül át: ideológiává, gazdasági cselekvéssé változik. Az említett értelmezések erősen megosztják a vallásszociológusok táborát. Ami viszont egyszerű statisztikai vizsgálatok alapján is biztosan állítható, az a következő: a társadalmi értékrend nagyban válik függetlenné a vallási értékvilágtól; a vallási intézmények és szervezetek jelentősége beszűkül a közvetlenül szent dolgok körére, a vallási normákat pedig az emberek jelentős része elutasítja, mások pedig csak részlegesen vallják a magukénak.

A szekularizáció azonban nem csupán elvallástalanodás, mint negatív fogalom, hanem annak is a kifejezője, hogy világosabbá válik a szent és a profán közötti különbség. Ebben az értelemben a szekularizáció nem más, mint a vallás formaváltozásának, a vallási és a világi aránya és viszonya átrendeződésének folyamata, amelyből a világ autonómiájának jobb megbecsülése és a hit tisztább, öntudatosabb vállalásának gyakorlata is adódik. Nem a vallás szorul ki általa a profán életből, hanem a profán valóság válik önállóvá – gyakran persze ellentétbe, ellentmondásba kerülve a szakrális világrend régi gondolatával és a hozzá kapcsolódó emberi gyakorlattal. Szent és profán a zsidó-keresztény kultúra és az arra épülő nyugati civilizáció keretei között a szekularizációban válnak a valóság egymástól világosan elhatárolódó dimenzióivá, amelyek között dönteni és disztinгуálni valóban csak az emberi személy egészét elkötelező, szabad döntés, a hit képes. Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy a szekularizáció a társadalomtestben a vallási szféra visszaszorulását eredményezi: nem csupán a hit mellett döntők fogyatkoznak meg, hanem meggyengül az a szabályozó szerep is, amellyel a vallási szféra a hagyományos társadalmakban az egyén létét és a közösség működését meghatározta, alakította. A profán világ számára a szekularizáció eredményeképpen megmarad ugyan a szent alternatívája, dönteni azonban mellette és ellene, vele és nélküle is lehet. Ez viszont soha nem látott döntési szabadsággal ruhazza fel az egyént és a társadalmat, egyben pedig azt is jelenti – és ez is a szekularizáció egyik fontos vonása –, hogy a döntés egyre nagyobb mértékben társadalmi-szociológiai tényezőkön és egyéni mérlegelésen alapulhat. A szekularizált társadalom a világnézetek, meggyőződések étlapját tárja az ember elé, hiteket, nem-hiteket és másféle hiteket, egyben pedig komoly társadalmi készítéseket is hordoz egyik vagy másik döntés meghozatala tekintetében.

A modern vallásosság típusai

Elhibáztak és elégtelenek tehát azok a szekularizáció-értelmezések, amelyek a vallásosság modern létmódjában pusztá visszaszorulást, a világból való kihátrálást vélnék felfedezni. Igaz ez már csak azért is, mert korunk a vallási ébredések, az újraevangelizálás, a dinamikus megújulás tüneteit is mutatja s a vallási integrációk merőben új típusai is megjelennek. Úgy tűnik tehát, hogy a modern világban a társadalomnak a vallásra gyakorolt hatása erős és széles körű ugyan, de korlátozott, a vallásosság pedig – nem hegemón világnézetként és magatartásmintaként – beépül a mai világba. A hívő meggyőzés végső világnézeti integráló erejét megőrzi, hatása viszont az eszmék „kínálati piacán” csak részlegesen, de meglehetősen stabil részesedéssel érvényesül. A mai vallásosság természetét, szerkezetét s mértékét a legegyszerűbb – és csábítóan leegyszerűsítő – szociológiai eljárások segítségével nem lehet vizsgálni: a templomjárók számának alacsony vagy csökkenő adatai erre éppen úgy elégtelenek önmagukban, mint az önazonosító eljárások. Az említett svéd példánál maradva: ha a polgárok alig néhány százalé-

ka él aktív hitéletet és túlnyomó többsége hívő embernek vallja magát, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a vallásosság elemeinek a teológiai és fenomenológiai modellekben feltételezett harmóniája és egyensúlya a modern nyugati társadalmakban megbomlott és a vallásosság ilyen egyszerű, „egydimenziós” paraméterekkel nem írható le. A hagyományos vallásfogalom tartalmának ilyenféle „szétzilálódása” persze komoly elméleti problémákat is felvet, hiszen igen nehézé válik megmondani azt, hogy a társadalomtestben hol vannak a vallásosság és a nem-vallásosság határai. Ha a szigorú elmélet oldaláról közeledünk, rossz végletek adódnak. Teológiai oldalról közelítve vallás az és csak az, ami szilárd hit, biztos ismeret, elkötelező érzelem, valódi hitgyakorlat és szervezetszerű hozzátartozás valamely Szent közösséghez; ezek a követelmények elvileg igazak ugyan, de a gyakorlatban – így, egységben, harmóniában – nem nagyon működnek. A másik szélsőség a tudásszociológia vallás-értelmezése: *Th. Luckmann* szerint a vallás „az egyén mindennapi életének az egyénen túlmutató értelmet adó, a társadalomban gyökerező szimbolikus valósága”, „az egyénnek a társadalom rendjébe és a társadalom által hordozott tudat-értelmi rendszerbe való integrációja”; ez a meghatározás azonban hasznavehetetlenül parttalan, hiszen pusztán ideologikus, viszont minden ideológiát „szimbolikus valóságként” vallásnak minősítő, miközben Isten, a szent tényét pusztán emberi viszonyulássá, „túlmutató” értelemmé fokozza le.

A mai nyugati társadalomban eleven vallási attitűdök vizsgálatára talán *Fukuyama* és *Glock* már említett öt dimenziós elemzése a legkielégítőbb. A hit, a vallásgyakorlat, a vallási élmény, a vallási ismeret és a vallásilag motivált életvitel kategóriái azok, amelyek „tűrhető pontatlansággal és bizonytalansággal”, de leírják a mai ember lehetséges sokféle viszonyát a valláshoz, a világ szent rendjéhez.

Egy ilyen elemzés eredménye egy olyan vallási mezőny, amelynek csupán szélső formái hordozzák a vallásosság és nem-vallásosság homogén-egyértelmű megnyilvánulási módjait, míg a többi típus az elfogadó és elutasító magatartások sajátos vegyülete.

Ha az említett öt dimenzió mentén vizsgáljuk a modern társadalom emberének vallási attitűdjét, az első, említésre méltó típus, amelyre rábukkanhatunk, az egyházasan vallásos emberek köre. E csoport tagjait az jellemzi, hogy a vallás tényeire mind az öt dimenzióban pozitív-elfogadható módon reagálnak. A csoport legsajátosabb jegye a hitéleti aktivitás: rendszeres templomjárók tartoznak ide, olyanok, akik egész életmintájukat az aktív egyháztagság köré építik. A csoport tagjai – arányuk 3–4 és 15–25% között változik Európában – vallásos nevelést kapnak és adnak tovább; ha katolikusok, hetente, ha protestánsok, ritkábban, de rendszeresen, a nagyobb ünnepeken pedig mindig részt vesznek a templomi szertartásokon és természetesen igénylik a szentségeket és szentelményeket. E körön belül is vélhető egy még szűkebb, belső mag: azoké, akik különösen kegyes életmódot folytatnak, egyházközségi, templomi funkciókat látnak el, naponta élnek együtt az egyház szervezeti és működési rendjével. E csoport szigorúan szokás- és hagyomány-tartó; vallási identitása és missziós hajlandósága egyértelmű és határozott. E körbe már önmagában is igen sokféle ember tartozik: a vallási kisközösségekben, kisegyházakban, szektákban élők csakúgy, mint a napi misehallgatók. A csoport másik, nagyobb része távolságtartóbb: számára a hit élet- és személyiség-szervező elem, de korántsem az egyetlen ilyen tényező.

A következő csoportot azok alkotják, akiket a modern vallásszociológiai szóhasználat alkalmilag vagy a maguk módján vallásos embereknek nevez. E csoportra is jellemző a határozottan hívő identitás, ez azonban nem társul szigorú egyházi normakövetéssel. A csoport tagjai között vannak a rendszeresen, de ritkán templomjárók, a szervezett egyházzal nem, vagy csak alkalmilag kapcsolatba kerülők. A csoport tagjai esetében gyakori a hitelvek szelektív elfogadása, a tanítás elemei közötti „válogatás” vagy saját használatú vallási világkép felépítése. Együtt jár ez a vallási ismeretek gyengülésével, a hitért való kiállás elkerülésével, a misszionáló lendület elenyészésével. Különböző felmérések

kusza adatai alapján csak vélhetjük, hogy e csoport legalább akkora, mint az egyházi-
san vallásos embereké, határai azonban minden irányban meglehetősen elmosódtak.
Érzékenyen érintik őket a vallásossággal összefüggő divatok és konjunktúrák, a hívő
meggyőződés minimumát azonban megőrizni és továbbörökíteni is igyekeznek. Szelle-
mi helyzetük gyakran jellemezhető a „bizonytalan hit” paradoxonával, amely sokszor az
egyház, a vallási szervezet, a külsőségek iránti bizalmatlansággal társul. Az anonim mó-
don vallásos emberek csoportja is ellentmondásos, közties, nehezen lehatárolható kategó-
ria. A csoporthoz tartozókat nem tekintik vallásosnak, főképpen pedig egyháztagnak ma-
gukat; nem vallásgyakorlók, de magatartásukban, erkölcsi elveikben hívő értékminták-
hoz igazodnak. A csoporthoz tartozók esetében gyakori a „végső soron való”, anonim,
személytelen, tan nélküli isten-igénlés és az, amit a szociológia határhelyzet-vallásosság-
nak nevez. Nagy megrázkódtatások, életfordulók esetén e csoport tagjai vallásosan rea-
gálnak, illetve viselkednek, a válság elmúltával viszont az anonimitás visszatér. A cso-
port tagjai néha elvetődnek a templokba: biztonságból, illendőségből, ám különösebb kö-
vetkezmények nélkül. Az e körbe tartozók aránya a modern társadalmakban megbecsül-
hetetlen: lehet, hogy csupán a maga módján vallásos és a közömbös emberek körének al-
kalmi magatartásaként érzékelhető a jelenlétük. Abban viszont bizonyosak lehetünk,
hogy az anonim vallásosság nagyfokú konformitást mutat a társadalmi közhangulatok és
ideológiai elvárások irányába s önazonosságtudattal a legritkábban társul.

A következő, nagyobb csoportot azok alkotják, akik – a szó következetesen használt
értelmében – sem hívő, sem pedig nem-hívő embereknek nem nevezhető. A vizsgálati
adatok arányukat illetően itt is szélsőségek: egyesek szerint a társadalom zöme, mások
véleménye alapján csupán töredéke tartozik ebbe a körbe, a határok azonban itt is mód-
felett bizonytalanok. E nagyobb körön belül három magatartási mód is elkülöníthetőnek
látszik. Az egyik azoknak a csoportja, akiket a vallási közömbösség címkéjével illethe-
tünk. Az ilyen ember közömbössége elzárkózó érdektelenséget takar mindennel, nem
csak a vallással és vallástalansággal, hanem általában a világnézet kategóriáival szemben
is. Ha meggyőződésére kérdeznek, vagy nem válaszol, vagy magukat a kérdéseket sem
érti; ismeretekkel a világnézetileg releváns dolgokról gyakorlatilag nem rendelkezik s
gondolati horizontja nem terjed túl a mindennapi létezés gyakorlati problémáinak vilá-
gán. Alapmagatartása a „mit tudom én” és a „nem érdekel”; reflektálatlansága miatt ép-
pen ezt a csoportot tartja a vallásszociológia a legveszélyesebb, minden irányba manipu-
lálható rétegnek. Az indifferens csoportba tartozó embert ezzel ellentétben izgatják vilá-
gnézeti kérdések, de – különféle okok következtében – képtelen eligazodni e dolgok szá-
mára áttekinthetetlen útvesztőjében. E csoport tagjai hisznek is meg nem is: Istennek
mondják Jézust, de úgy vélik, hogy soha nem létezett; valláserkölcsei paradigmatokat érvé-
nyesnek tekintenek, de nem tudják, igazak-e. A szekularizált világ hétköznapi tapadt
emberének igen gyakori magatartása ez, amely képtelen – nem értelmének fogyatékos-
sága, hanem létezésének hétköznapisága miatt – disztingválni egymásnak ellentmondó
világnézeti attitűdök között s a számára valókat ösztönösen, alkalmilag választja ki.

E körben harmadik az agnosztikus pozíció. Az előbbiekkal ellentétben ez szigorúan
zárt, intellektuális magatartás, amely a hit-probléma létjogosultságát messzemenőig el-
ismeri, megoldását azonban – észérvekre alapozva – megoldhatatlannak tartja. Ez a meg-
oldás lélektani megfontolásokból tűnik igen labilisan; inkább egyfajta szabadelvű ér-
telmiségi „tudás”, mintsem valóban tartós viszony a vallás tényeihez és jelenségeihez. E
vélemény képviselői igen határozottan azonosítják is magukat; a hit és a nem-hit lehető-
ségét egyaránt elvetik, hiszen e tárgyban „nincs, nem lehet bizonyosság”.

Közkeletű és tömeges az a vélemény és magatartás, amelyet a legszerencsésebben
köznap, spontán ateizmusnak nevezhetünk. Képviselői magukat nem-vallásosnak tartják
– gyakran olyan indoklással, hogy a vallás butaság, mese, illúzió. Ha végső dolgokról,
Istenről kérdezik őket, gyakran bizonytalanok, de abban határozottak, hogy nekik nincs

szükségük „földöntúli” képzetekre. A vallási meggyőződéssel kapcsolatos álláspontjukat a tájékozatlanság, az érdeklődés hiánya jellemzi, de nem is ellenségesek e dolgokkal szemben. Gyakori véleményük az, hogy a világ immanens rendje magában is éppen elég rossz és értelmetlen; kár azt tetézni a vallás dolgaival. Szekuláris társadalmakban, ahol az ateizmus hivatalos ideológia, ez a csoport készségesen idomul az Isten nélküli világ gondolatához, ám azt nem valamilyen „tudományos ténynek”, hanem egyszerű magatólértetődőségnek tekinti. Ez az álláspont is igen képlékeny: kellő ideológiai ráhatással hívő ateizmussá formálható, máskor viszont a közömbösség különféle típusai felé is nyitott. E körben az ateizmus a szó valódi értelmében hitetlenség; spontán elvetése mindennek, ami túlmutat az ember közvetlen világának tényein és értelmén.

A legutolsó a valláshoz való viszonyulás lehetséges típusai sorában a szekuláris, hívő ateizmus. Alapja a nem-hit igazságának bizonyos tudása, a saját meggyőződés agresszív képviselése, a „térítő”, „felvilágosító” elhivatottságtudat. E magatartás gyökere a klasszikus liberalizmus és a felvilágosodás egoizmusa és individualizmusa, de könnyen fordul át ellentétébe és válik evilági totalitarizmusok „harcos ateizmusa”-vá, antiklerikalizmusává. Az is tény, hogy ennek az ateista pozíciónak a hívei általában töredékét teszik ki az össznépességnek; érveik zömében politikai és intellektuális természetűek és egy erősen ideologikus indíttatású egyházkritikával, az egyházak történelmi és társadalmi szerepének elmarasztalásával társulnak. Mindent egybevetve az előbbi típusok kielégítően írják le a valláshoz való emberi viszonyulásnak a szekularizált társadalmakban lehetséges típusait. Azt is számításba kell vennünk, hogy e típusok absztrakciók: egyetlen ember gyakran több kategória alá is besorolható és maguknak a kategóriáknak a határai is nagyban átjárhatók. Ebből adódik az is, hogy a szekularizált világ vallási képe szociológiai eszközökkel csak hozzávetőlegesen, megközelítő pontossággal rajzolható meg, bizonyos tendenciák és nagyságrendek érzékeltetésére azonban ez is elegendő. Ami különösen fontos volna, magának a hitnek, vagy akár a hit intenzitásának a mérése szociológiai eszközökkel lehetetlen: ahogy a szent helyett a vallásfenomenológiának is csupán a szent megnyilatkozásainak köre a tárgya, úgy a szociológia sem tehet mást, mint azt, hogy megelégszik a hitgyakorlás és a hitnyilvánítás tényeinek regisztrálásával. Így azok a kísérletek, amelyek a hit erősségét, szilárdságát akarják kimutatni, eleve képtelenségre vállalkoznak: információik sohasem a vallási meggyőződés „erősségére”, hanem szerveződésének, szocializációjának, érvényesítésének erősségére, szilárdságára vagy bizonytalanságára adnak információkat, netán arra, hogy a hívő meggyőződés milyen társadalmi hordozók, közegek által jut – vagy nem jut – kifejezésre. Ezen a ponton a szekularizáció-fogalom használhatóságának végső határába ütközünk, abba a ténybe, hogy a vallásszociológia *formális* eszközei csak a vallás *formáinak* elemzésére elegendők.