

Szociológia a vallásnézet felől – avagy módszer, értékrend, társadalom

Nagy Péter Tibor: *Vallásosság -történet, -szociológia*

Talán számosan vannak az olyan társadalomkutatók, akik a vallásszociológia tudásterülete iránt érdeklődnek, erről írnak, ezt tanítják, ez forog mindennapi szótárunk élén. Megint mások azok, akik a vallástörténet felől szemlélik a tárgyat, alkalmasint a hit, a hívők, a hitvilágok felé kitekintéssel. Mégis, ha a fogalmak „rendjében” áttekintést kívánunk szerezni, megkísért az igény, hogy a rendszerező aspektus maga is szerepet kapjon a tárgyalásmódban, avagy az elemzés „módszertanában”. Jóllehet ez már sokkalta kevesebbek vállalása, de akadnak azért megfelelő művek az erre nyitottak számára is. E kisebb könyvtárnyi szakmunka között is figyelemre méltó Nagy Péter Tibor újabb kötete, amely Vallásosság -történet, -szociológia hármasságában rendezi el közlésmódját, mintegy nyelvi-típopográfiai-vizuális közlésmódjában is eljátszva a jelentések köreivel.

A kötet borítójáról már ez a fekete-fehéren tónusos rendezettség köszön ránk, s ezt erősíti meg Kamarás István érzékeny előszava is, melyben a könyv fejezeteinek „sokféle indulása” és „megannyi izgalmas nyomozás” révén a közös értelemkeresés kap hangsúlyt (9.). A kötet címdala nem indokolja vagy jelzi egyértelműen a fogalmak kötőjeles rendjét, a vallásosság-történet és történetiszociológia viszonyát, a három fogalom elrendezési mikéntjét, de kapcsolatrendjét igen: a háromszög minden oldala egyenlő jogon szól bele a másik terébe, kerül be két másik vonzásába is.

Nagy Péter Tibor (eztán csak NPT, ahogyan a szakma familiárisan ismeri) már *Bevezető megjegyzéseiben* kitér az adatelemzésből adódó értelmezésekre és saját kutatói pályája fordulóinak ismertetésére.

Ezután röviden úgy összegzi szándékát, hogy e kötet

„az egyház és vallás társadalmi politikai beágyazottságával kapcsolatos meglehetősen régi kutatómunka eredménye. A témába vágó első történeti interjúk 1979 nyarán, azaz több mint negyven évvel ezelőtt készültek, az egyházi iskolák 1948-as államosításának akkor még élő szemtanúival: Kiss Árpáddal, Kovács Péterrel, Lukács Sándorral, s ekkor készültek a korabeli sajtóról, s parlamenti vitáról szóló első olyan cédulák is, melyeket húsz évvel később az *Egyház és állam az oktatáspolitikai erőterében a 19. és 20. századi Magyarországon* alcímű kötethez még felhasználtam. E tanulmánykötet – melynek főcíme »Járszalag és aréna« volt [...] – noha a történeti kronológia látszólag

rendezte – az egyház és vallás társadalmi politikai beágyazottságával kapcsolatos három különböző fajta vizsgálódás eredményeiből állt össze.” (15.)

Vagyis a történeti, szociológiai, politológiai, egyházkutatási, vallásfelekezeti, intézménytörténeti, demográfiai, iskola-kutatási megközelítések sokféleségét rendezte most egybe, nem ritkán „az egyház és állam kapcsolatrendszerének politikatudományi megközelítései iránt” csökkenő érdeklődés és az „egyes felekezeti csoportok iskolázottsági egyenlőtlenségei” felé fordulás egyéni aspektusainak átharmonizálásával, ezeken túl pedig

„európai projektben [...] a legiskolázottabb csoportokkal jelentősen átfedő elitcsoportok felekezeti háttere” iránti kíváncsisága, a zsidó elitekre kiterjedő kutatásokra áthelyeződő hangsúly kiemelése mellett, melyeket követően „a vallásosság-szociológiai megközelítésű tanulmányok” kaptak főszerepet. A pályáivet is meghatározó megközelítések két nagy köre „alapvetően abban különbözik, hogy az elsöben az egyes foglalkozási, iskolázottsági csoportok megragadásának, megkülönböztetésének eszközüül használjuk a felekezeti különbözőség jelzésrendszerét, nem vizsgálva, hogy az adott személyek és csoportok a vallásosság-szekularizáció tengelyen hol helyezkednek el, addig az utóbbiban a különböző mértékű és többféle dimenzió szerint megragadható vallásosság és a szekularizáció a fő témák.” (15–16.)

Még hozzá ebben is rendszer látható:

„A vallásosság –történet –szociológia cím tudatosan hajaz »Oktatás –történet, -szociológia« című, ugyane sorozatban megjelent kötetemre: vallásosság-szociológia és vallásosság-történet a kötet tárgya – de e munkák történet-szociológiaiaként is olvashatók. A »vallásosság« szót azért használom, mert az írások nyilvánvalóan nem vallástörténetiek,

de a kötet végére remélhetőleg az is világossá válik, hogy a »vallásosság-szociológia« egyénieskedő hangzása ellenére érdemben különbözik a vallásszociológia leghatározottabb megközelítésmódjaitól.” (15–16.)

A vallásszociológia tematikus partvonalai persze szükségképpen érintik az állam és egyház oktatáspolitikai-történeti kapcsolatrendszerét boncolgató tanulmányokból átsugárzó tartalmakat. Hasonlóképpen kapcsolatban van ez a megközelítés a különféle felekezeti csoportok iskolázottsági helyzetének elemzéséből fakadó jelentéskörökkel, a vallásszociológiai vizsgálódásokból (Csákó Mihály és Szántó János empirikus szociológusi hatásából) eredő metodológiai tapasztalatokkal, valamint „a 90-es évek elején megkezdődött liberális ellenzéki pozícióból végzett egyházpolitikai és állam-egyház kapcsolat szabályozására irányuló szakértői munka” (15.) itt már háttérbe szoruló szempontjaival. A kötet alaptónusa mégis (ahogyan Kamarás István igen elismerően bevezeti ezt)

„alapvetően szociológiai felvételekre és népszámlálásra támaszkodik, a vallásszociológiai megközelítésmódok előtt szélesre nyitja a kaput, a magái mellett – Szalézi Szent Ferenc-i »mindenkit elfogadok útítársnak« szellemében – kutató társai másféle megközelítéseit is elfogadva hangoztatja, hogy a vallás megnyilvánulási formái (vagyis nem maga a vallás!) sokféleképpen mérhetőek, de – mindjárt hozzáteszi – mindig lehetőleg többféle mutatóval. Leginkább tehát a »részvétel«, az »életvezetés és vélemény-konzekvencia« és »a nyilvános öndefiníció« szavakkal írható le az, amit a szerző vallásszociológiai módszerekkel vizsgálhatónak tart, amibe nem fér bele sem a vallási élmény, sem a hittételekkel való azonosulás, de még a vallási ismeretek meglétének vagy hiányának boncolgatása sem. Az ő vallásosság-vallástalanság fogalmait jól érzékeltetik ilyen és ehhez

hasonló megjegyzések: »Például az Istenben nem, de a túlvilágban, szellemekben, mágiában, csillagokban hívők ezen a 'világnézeti tengelyen' közelebb vannak a vallásos végponthoz, mint az Istenben nem hívők«, »a szekularizálódott emberek természetes viselkedése az elmaradás és nem a kilépés, a passzív vallástalanság, a felekezetszűrés és nem az aktív ateizmus vagy egyházellenesség«. A már beváltak tartott és egyes esetekben kétségkívül jól működő kategóriákkal szemben is kényesen kritikus, például a »maga módján vallásos«-t sem a részvételi, sem a következményes vallásosság szempontjából nem tartja szerencsés választásnak. Jól érzékeli, hogy a »Milyen vallású ön?« kérdésre egy felekezet nevével válaszoló egy része csak technikai információt adott, más része viszont valamilyen tudati állapotot, identitást, kulturális örökséget nevez meg, Még arra is felhívja a figyelmünket, hogy a »soha« válasz nehezebben születik meg, mint a »ritkábban, mint évente.« (10)

Kamarás avatott értékelése sem rejti véka alá ama szempont elismerését, hogy a módszertani perfekcionizmus helyett az empirikus belátások számos kérdéskörben nemcsak sikerrel vezetnek NPT-t a másféle eredményre jutáshoz, hanem a tudományra mint megismerő technikára jellemző tárgyilagos és még hatékonyabb rákérdezés sikereihez is. A kötet háromszáz oldalának átfogó értékelése épp ezért talán hamisnak is látszana részemről, aki a „puha módszertanok” híve lévén inkább, s a vallásosság identikus impressziói szerinti megközelítést tekintem érvényesebb mutatónak, ezért inkább néhány marginális szempont észrevételénél maradok, a munka impozáns mivoltának elismerése mellett.

Ha a kötet „nagyszerűségét” tekintjük, a szerzői szándéknak megfelelő tárgyköri besorolást nem hagyhatjuk figyelmen kívül. NPT pedig erős hangsúlyt ad a *Megközelítési módokban* a vallásosság-szociológia és a felekezetszociológia tematikus körének, *A rövid huszadik század*

kényszerei alcím alatt a Horthy-korszak szekuláris és modern értékeinek, az 1945-ös vallásosságváltozásnak, a világnézeti nevelés ötvenes évekbeli budapesti mintázatának és egy korszakos összefoglalónak, a 20. század egyes évtizedeinek vallásosság-mutatóinak. Áttekinthetővé teszi az időrendi szemléletmódot, önállóan is megálló egységeket formálva *Az ezredforduló* fejezetben (ezen belül az *Iskolázottság és vallásosság Budapesten, Az egyháziak, az egyházak és az oktatás az ezredfordulón, a Vallásszociológiai lehetőségek a fiatalság meghatározásához, Az egyetemi diplomások vallásossági arculata* témaköreivel). Majd a *Választások* fejezetben (a *Pártválasztás és egyházakban való bizalom az 1990-es években, A keresztény értelmiség és a nem keresztény pártválasztása, illetve A keresztény értelmiség és az antiszemitizmus* problematikája mentén), végül a *Vallási döntések* fejezetben (*A vallásváltoztatás szociológiája, meg Az eredendő bűnben való hit társadalmi kontextusa* részterületeken); ezek ugyanis ebben a szerkezetben egymáshoz sok szálon kapcsolódó, mégis lekerékített tematikus egésként tárgyalható egységekké válnak. Az öt nagyobb egység tehát a vallásosság történeti és szociológiai dimenziói („háromszöge”) révén helyezi el a vallásnézet, az iskolázottság, a műveltségi és világgépi tagoltság, a pártválasztás és korosztályosság, a társadalmi státusz és a változások iránti fogékonyság kérdéseit, vagyis a hit társadalmi kontextusát helyezi előtérbe az értékrendek arculata szerint, ezeknek megfelelő módszertan és változásvizsgálati szempontrendszer alapján.

Kamarás azonban még ezek átlátása és elfogadása mellett is képes kiegészítő kritikai észrevételeket tenni, röviden így összegezve egy lehetséges aspektust: NPT

„[t]ulajdonképpen arra kíváncsi, hogyan függ össze egy hittétel megítélése a tradicionalizmussal, a konzervativizmussal és a jobboldalisággal, valamint a liberális antropológia, az egyéni felelősség társadalompolitikai talaján állással. Amennyiben tényadatai

alapján Nagy Péter Tibor azt látná bizonyítottnak, hogy még a hittételekben való hit is »társadalmi dolog«, ezzel olvasói jelentős (ha nem nagyobb) része nem értene egyet, azzal érvelve, hogy a hit részben (vagy nagyobb részben) transzcendens dolog, kegyelmi ajándék. Csakhogy annak is lehet részben társadalmi magyarázata, hogy az eredendő bűnnek ki melyik értelmezését vallja magának: az őszülők bűnének genetikai úton öröklését, vagy ahogyan azt a mai katolikus tanítás magyarázza, hogy »minden egyes élet részese lesz a rossz bonyolult szövevényének, mely személyes bűnre csábít és a társadalmi igazságtalanság strukturális bűnét szüli.« (14.)

Ugyanakkor persze nem szorul NPT annak külön elismerésére, hogy a vallás társadalmi értelmezése felé hajló elemzések egyre szélesedő köre, a mintegy két tucatnyi felsőoktatási intézményben zajló vallásszociológiai, vallás-, egyház-, művelődés- és mentalitástörténeti oktatás tematikus készletéhez kiváló alapanyagot kínál kötetével, melyben a globálisabb és kontextusaiban is többfelé vezető szemléletmódok egyaránt megtalálják a maguk elemző szempontjait. Ez a végül is talán monografikusnak mondható, jórészt alapvetően történeti és tudásszociológiai értékszpontokat érvényesítő kötet így nemcsak NPT korábbi tanulmányainak átdolgozott változata lett – kiegészülve az elmúlt évek kutatómunkájának adatalemzése alapján írott tanulmányaival –, hanem egyben a fejezeteket záró gazdag irodalomjegyzékek révén kiváló tájékozódási lehetőség is az érdeklődő, vagy a tényanyagot ellenőrizni akaró olvasók számára. Elemzése pontosságát ugyan NPT következetesen igyekszik bizonyítani, de fontos gesztusa, hogy adatbázisai hivatkozásával szinte nógatja is közönségét, hogy kontrolláljon, kérdezzen vissza, vagy akár vonjon le más következtetéseket a tálalt anyag alapján. Ez például (szemben a tételesen kinyilatkoztató tudással) egyben szemléletformáló, oktatási gyakorlatra és

„A szociológus sokféle módon elemzi a vallásosságot, mint társadalmi jelenséget. A teljesség igénye nélkül ilyen az antropológusok, néprajzkutatók, történészek, laikus világutazók által megfigyelt és leírt jelenségek általánosítása, kategóriákba rendezése, a világ rendkívül sokszínű vallási életének modellekbe rendezése, hasonlóképpen leírt társadalmi viszonyokkal történő együttjárásának feltárása. Lehet kisebb-nagyobb közösségek – szociológus által történő megfigyelése – akár résztvevő megfigyelőként, akár szemlélőként. A vallásszociológus elemzés alá vonhatja a vallási közösségek tárgyi kultúráját és szövegeit, fényképeket és filmeket stb. Készíthet interjúkat közösségekben, sőt egyének személyes élettörténete transzcendenciához való viszonyának változása lehet interjúk tárgya.

értékrendre is valló megoldás, érdemes lenne sokaknak követnie...

A kezdetek, vagyis a vallásosság szociológiai értelmezésének esélyei felől is maga NPT szolgáltat szűkítő szempontot, amely egyben a tárgykör kiterjedését is körvonalazza:

„A szociológus sokféle módon elemzi a vallásosságot, mint társadalmi jelenséget. A teljesség igénye nélkül ilyen az antropológusok, néprajzkutatók, történészek, laikus világutazók által megfigyelt és leírt jelenségek általánosítása, kategóriákba rendezése, a világ

rendkívül sokszínű vallási életének modellekbe rendezése, hasonlóképpen leírt társadalmi viszonyokkal történő együttjárásának feltárása. Lehet kisebb-nagyobb közösségek – szociológus által történő megfigyelése – akár résztvevő megfigyelőként, akár szemlélőként. A vallásszociológus elemzés alá vonhatja a vallási közösségek tárgyi kultúráját és szövegeit, fényképeket és filmeket stb. Készíthet interjúkat közösségekben, sőt egyének személyes élettörténete transzcendenciához való viszonyának változása lehet interjú tárgya. Még az is tekinthető vallásszociológiának, hogy konkrét elitcsoportok, vagy kiemelkedő személyiségek vallási meggyőződéséről, szokásairól nem tud semmit a kutató, de a világnézetileg-felekezetiileg sokszínű társadalomban kisebb-nagyobb mértékig kapcsolatot tud létesíteni a megfigyelt személy felekezeti háttere és társadalmi pozíciója, álláspontja között. A szociológia történetének utolsó kétharmadában mintavételes, kérdőíves szociológiai eljárással is megkísérlünk mondani valamit a vallásosságról. A vallásszociológia tankönyvei és kézikönyvei mindezeket a módszereket részletezik.” (25.)

A szakmaspecifikus „frontvonalak” és a befogadási-kérdezési attitűdök kérdéséhez ugyanakkor magán a kötetben belül is rögtön kiegészítő anyagot kapunk:

„Történelmi, illetve történetiszociológiai – de szociálpszichológiai elemzésekkel is alátámasztható – megközelítés szerint viszont az embereket általában gyerekkoruktól körülveszi egy környezet, melynek szokásrendje – s a szokásrend követése – lényegében nem az igaz/hamis dichotómia vizsgálatán alapul, hanem mintakövetésen. [...] De ha nem mintakövetésnek, hanem racionális döntésnek (mármint nem »számításnak«, hanem a *rational choice theory* paradigmáján belül értelmezhetőnek) tekintjük a vallási közösséghez tartozást, akkor, amiképpen az élet bármely

vonatkozásában különféle hálózatokhoz és csoportokhoz kötődik az egyén – úgy felekezetekhez is kötődik, hiszen ahogy bármely hálózat s bármely csoport: ez is »erőforrás«, ez is társadalmi integrációt jelent. Mindazonáltal az egyes történelmi időszakokban és az egyes rétegekben az emberek kisebb-nagyobb hányada ettől a történelmileg adott, »doxikus« (indoklást nem igénylő, megkérdőjelezhetetlen) felekezeti hovatartozástól eltérő felekezethez sorolható vagy valamely kívülről is megítélhető kritérium alapján, vagy nyilatkozata, önbesorolása szerint. A »felekezettagság« súlya – egyéni életben belüli jelentősége – egyes időszakokban, az egyes csoportokhoz tartozó egyének számára igen eltérő lehet.” (281.)

Ugyancsak történetiszociológiai kihívással számol magát a kutatómódot, a forráselemzést és az adatérvényességi viszonyrendszert tekintve is:

„Magyarország Európában egyedülként nem rendelkezett többségi vallással és etnikummal, hiszen mind a domináns katolikusok, mind a domináns magyarok aránya (1890-ben) 50% alatt maradt. A felekezetek nemcsak világnézeti csoportosulásokat jelentettek, hanem személyek, rétegek, csoportok olyan fajta közösségeit is, amelyek a központtal szembeni regionális identitások, Habsburg-ellenreformációval szembenálló százsz lutheránus, magyar kálvinista stb. identitások, a »németesítéssel« szembeni magyar identitások, a »magyarokkal« szembeni nemzetiségi nyelvi identitások, a »zsidó liberális Budapesttel« szembeni klerikális-konzervatív identitások megfogalmazásának, megszervezésének, megjelenítésének lehetőségét is megteremtették.

A 19. század utolsó harmadában az államigazgatás, a bíraskodás, az intézménystatisztika, az országos statisztika és a népszámlálási statisztika is bekérte és nyilvánosságra hozta – aggregált formában, csoportos adatként – az éppen

vizsgált kérdéssel kapcsolatos felekezeti arányokra vonatkozó adatokat. A népszámlálás a történelmi vallásokra vonatkozóan egységes rendben közölt táblázatokat. A táblázatok sorrendje mindig kötött volt, úgy a táblázatok, mint a táblázatokon belüli vallásmegnevezések sorrendje tekintetében: a római és görög-katolikusokkal kezdődött, a reformátusokkal, evangélikusokkal, görögkeletiekkel folytatódott. A sort az unitáriusok, a század végén már következetesen izraelitának nevezett zsidók, s az egyéb vallásúak zárták.

A szekulárisabb – Rajnán túli – minta követése abban nyilvánult meg, hogy törvény tette lehetővé a felekezeten kívüli státuszt, a törvény semmilyen értelemben nem szankcionálta a vegyes házasságokat (amennyiben a felek ezt valamiképpen, pl. külföldön, vagy reverzállissal stb. megoldották), majd 1894-ben bevezette az állami anyakönyvezés és a polgári házasság intézményét. A kultuszminisztérium miniszteri, illetve politikai államtitkári állásait leszámítva – melyeket a hagyomány katolikus és református mivoltához kötött – a közhatalmi funkcióknak nem volt felekezeti feltétele. (Természetesen az, hogy a más felekezetűek nem voltak kizárva, nem jelentette azt, hogy pl. magas rangú katonatiszti, vagy egyetemi tanári állásokat azonos eséllyel töltöttek volna be katolikusok, protestánsok, zsidók.)

Miközben a személyes iratok és a beiratkozási anyakönyvek egyaránt tartalmaztak felekezeti adatot, az állam által publikált személyes nyilvántartásokból a felekezeti adatok eltűntek. Így az állami középiskolai értesítők személyes diáklistái, az egyetemi diplomások listái, a tiszti címtárak nem tartalmazzák felekezeti adatot. A korszak nagylexikonjai – a *Magyar Lexikon*, a *Pallas Nagylexikon*, a *Révai Nagylexikon* személyi címszavai, illetve a Szinnyei József által kiadott *Magyar írók élete és munkái* – nem közlik a vallási adatot. 1919 után a liberális állam

Magyarország Európában egyedülként nem rendelkezett többségi vallással és etnikummal, hiszen mind a domináns katolikusok, mind a domináns magyarok aránya (1890-ben) 50% alatt maradt. A felekezetek nemcsak világnézeti csoportosulásokat jelentettek, hanem személyek, rétegek, csoportok olyan fajta közösségeit is, amelyek a központtal szembeni regionális identitások, Habsburg-ellenreformációval szembenálló szász lutheránus, magyar kálvinista stb. identitások, a »németesítéssel« szembeni magyar identitások, a »magyarokkal« szembeni nemzetiségi nyelvi identitások, a »zsidó liberális Budapesttel« szembeni klerikális-konzervatív identitások megfogalmazásának, megszervezésének, megjelenítésének lehetőségét is megteremtették.

bukásával sok minden megváltozott. A népszámlálás – mégpedig elsőként az 1910-es népszámlálás 1920-ban megjelenő összefoglaló kötete – külön, a többi felekezeti adatnál részletesebben közölte a zsidókra vonatkozó adatokat, alátámasztandó az antiszemita jogszabályok megalkotását, az antiszemita közigazgatási gyakorlat folytatását.

A numerus clausus törvény végrehajtásáról szóló rendelet külön nevesítette a zsidókat, mondván, hogy a zsidók népfajként tekintendők – így vált explicitté, hogy a numerus clausus az ő korlátozásukat célozza. [...] Az 1920-as és 1930-as népszámlálás az egyes

felekezeti csoportokra rendkívül részletes, többdimenziós keresztábrák között. Az 1941-es népszámlálás a zsidó vallásúakkal kapcsolatos adatközlés mellett a zsidótörvények alapján zsidónak minősülők adatait is közölte – de a háborús viszonyok miatt a foglalkozási és iskolázottsági keresztábrák már csak részlegesen készültek el.” (37–38.)

Hosszas idézésre – mely feltűnhet az olvasónak mint nem szokványos „kritikai” megoldás – csupán azért vetemedtem, hogy a kötet textuális gazdagsága és a közlésmód árnyaltsága mellett érzékelhető legyenek a „tényszerűnek” minősített források, adatbázisok használhatósági korlátai a hitelesség tekintetében. Mert ahogyan Kamarás kiemeli a „maga módján vallásos” szakterminus relatív érvényességét a részvételi és a statisztikai vallásosság szempontjából, úgy NPT is gazdagon él a pazar adatbázisok kevésbé pazar anyagának kritikai felülvizsgálatával, valamint az elemző magyarázat (saját szempontjából) valódi különbségteteleivel. S teszi ezt a makro-összefüggések terén és a részkérdések árnyalatainak aspektusaival is. Példaként:

„A legnagyobb különbséget azonban akkor konstatálhatjuk, ha a kisegyházak és a nagyegyházak arányát számoljuk ki, mert akkor 34,6-szoros, illetve 19,2-szeres különbséget kapunk, azaz a szigorúbb értelmezés szerint a kisegyházak társadalmi jelenléte sokkal markánsabb. Tehát minél közelebb lépünk a formális felekezeti arányoktól a világnézeti arányokhoz, a társadalom felekezetiileg annál plurálisabb.

E tanulmány keretében egyáltalán nem kerítettünk sort a regionális összefüggések vizsgálatára, noha a helyben kisebbségi státuszú felekezeti csoportok tagjai nyilván a helybeli társadalom többségéhez képest érzékelhetik relatív tényerésüket. Ez pedig nyilvánvalóan eltérően alakul az egyfelől szekulárisabb, másfelől kálvinista többségű Tiszántúlon, a vallásosabb, másfelől

erős katolikus többségű Dunántúlon, és az egyfelől erősen szekularizált, másfelől a felekezeti sokszínűség legnagyobb mértékét mutató fővárosban.” (54.)

A kutatói státusz és a saját pozíció meghatározása mint feltétel így bővül a hazai népszámlálások, közvéleménykutatások évszázados adatainak empirikus, leginkább nagymintás felvételeinek készletével, valamint a kérdezéstechnikák választható-eldöntendő dilemmáival, szöveges vagy szöveg-adatskálázások alapozása mellett, ezek megfeleltetése szerinti változókkal, de mindenekelőtt a releváns tartalmak kidolgozott metodikájával. Ez pedig a vallásosságtörténet és a történet-szociológia területén is metodikai novum, egyben szakmai „ajánlás” is a hasonló módszertani határvidékeken kutatók, tájékozódók és értelmezni kívánók számára.

A kötet egészének illetően „megidézésére” persze nincs lehetőségem, de érdekes itt még hangsúlyosan jelezni a több évtizedes kutatómunka strukturálható áttekintési kísérletét, az árnyalt problémakezelés szándékát akkor is, amikor a szerző elszántan a vallásosság szociológiájáról beszél, megkülönböztetve vallásosak és nem vallásosak köreit azáltal (miként Kamarás kiemeli), hogy az univerzalisták és a partikularisták közötti nagy törésvonalat hangsúlyozza meghatározóként, vagy hogy „döntő faktorként” jellemzi a fiatalságot „a társadalmi térben elfoglalt hely kijelölésében, az értékvilág meghatározásában” (211.). De említhetném azt is, hogy a vallási indikátor lényeges funkcióját értékválasztási problémaként megfogalmazva emeli ki NPT a modernitás erősebben individualizálódott társadalmait jellemző „szekularizációs hipotézishez” viszonyítva. Ezek adatsorai és érvelésekkel alátámasztott elméleti konzekvenciái akkor is hitelesek, ha kissé eltérő metodikával más kutatók másféle következtetésekre jutnának.

NPT kötete tehát nemcsak a huszadik századi vallásvilág tükörképe, hanem a címben jelzett három komponens érdekes és figyelemreméltó hármasonba kötése

is egyben. Záró mondataival „búcsúképpen” megidézi a társadalmi nézetek és a vallásosság habituális viszonyrendszerét:

„Vélhetőleg az adott álláspontok evilági asszociációi hozzák létre a kapcsolatot a társadalompolitikai attitűd és a teológiai nézet elfogadása között. Elképzelhető talán, hogy az »eredeti bűn« tana valamiképpen a személyesen nem (csak osztályuk vagy nemzettársaik által) elkövetett bűnökért való bűnhődés elfogadhatatlanságát asszociálja a válaszolók egy részében? Ha ez így van, akkor a liberális antropológia, az egyéni felelősség társadalompolitikai talaján állók *társadalmi nézetei*, »evilági habitusa« hat ki a teológiai meggyőződésre és nem fordítva. Magyarán: a »pozíció« határozza meg a »vallásosságot« (legalábbis annak egyik indikátorát).” (300.)

A pozíció meghatározta vallásosság, az értékrend viszonya (az „eredendő”) bűnhöz vagy a vallásosság hagyományos

dimenzióihoz, a tradicionalizmushoz, a konzervativizmushoz vagy a jobboldalisághoz a vallásoktatás és a vallásszociológia egyaránt fontos komponensei. Ezért szükséges az, hogy mindezekről a vallásnézet sokféle szempontja, társadalom és hit százféle dimenziója körüli nézetekhez még sok-sok vita láthasson napvilágot, s ezek utóbb ismét elemzés tárgyai lehetnek. Nagy Péter Tibor kötete is ehhez járul hozzá a vallásosság történetiszociológiájának aspektusából.

Nagy Péter Tibor (2021). *Vallásosság -történet, -szociológia*. Iskolakultúra – Wesley János Lelkészképző Főiskola. <http://mek.oszk.hu/22100/22109> Utolsó letöltés: 2022. 01. 11. DOI: [10.14232/iqkonyv.nagy.2021](https://doi.org/10.14232/iqkonyv.nagy.2021)

A. Gergely András
MTA PTI, ELTE TáTK