

Doktori téziszfüzet

**A zárandoklat mint a szakrális kommunikáció egy
színtere**

Korpics Márta

**Témavezető
Dr. Tomka Miklós
Egyetemi tanár**

**Pécsi Tudományegyetem
Nyelvtudományi Doktori Iskola
Kommunikáció Program
Pécs, 2007**

Tartalomjegyzék

0. Bevezetés	3
1. Vallás, egyház, társadalmi kommunikáció.....	8
1.1. Vallás a késő-modern társadalomban.....	8
1.2. A vallás a társadalmi kommunikáció különböző színterein.....	11
1.3. A szakrális kommunikáció a kommunikáció participációs szemléletében.....	11
1.4. Kommunikáció és vallás: fogalmi keretek.....	13
1.4.1. A transzcendens és a szent.....	13
1.4.2. Az ágens: egyén és közösség.....	14
1.4.3. A szimbólum.....	14
1.4.4. A vallási élmény.....	15
1.4.5. A vallási tapasztalat.....	16
1.4.6. Az ima.....	17
1.4.7. A rítus.....	17
2. A zarándoklat mint vallási jelenség.....	19
2.1. A zarándoklat vallástörténeti és kultúrtörténeti szerepe a nagyobb vallásokban.....	20
2.2. Kutatástörténeti kitekintés: A zarándoklat (búcsújárás) kutatásának története.....	21
3. Egy késő-modern zarándokhely: Medjugorje.....	22
3.1. A rítus első szakasza: az utazásra való felkészülés.....	23
3.2. A rítus második szakasza: az utazás, az ismeretlen megtapasztalása.....	24
3.2.1. A zarándokhelyen: Medjugorje, a falu átalakulása.....	24
3.2.2. A szakrális tér változásai.....	25
3.2.3. Programok, időtöltések.....	26
3.2.4. Kommunikáció Isten és ember között: az ima.....	26
3.2.5. Vallási élmény: Egyéni és közösségi alkalmak.....	27
3.2.6. Felkészültség és vallási élmény egy hagyományos vallási gyakorlatban: Keresztúti ájtatosság.....	27
3.2.7. Felkészültség másképpen: turistaképek mint információhordozók.....	28
3.2.8. A rítus működése az utazó különböző típusainál: turista és zarándok.....	28
3.3. A rítus befejező szakasza: visszatérés a mindennapokba.....	28
4. Összegzés.....	30
5. A legfontosabb felhasznált irodalom.....	31
6. A szerzőnek a témában megjelent publikációi.....	41

0. Bevezetés

Az emberi környezet – társadalom és kultúra – szimbólumokból áll és szimbólumok használatán alapul. Ezeknek a szimbólumok a megértése és használata az embernek nem veleszületett tulajdonsága, ezeket az embereknek meg kell tanulnia. Az a folyamat, amelynek során az egyén valamely társadalom tagjává válik, egy olyan összetett, pszichológiai, társadalmi és kulturális tényezők által meghatározott rendszer működése által valósul meg, amely rendszer által kidolgozott és felkínált eszközök segítségével válik az ember képessé szimbolikus cselekvések, akciók kivitelezésére, megvalósítására. Azok a folyamatok, amelyek segítségével az egyének megismerik, megértik és elsajátítják önnön szociokulturális környezetüket, valójában kommunikációs folyamatok is egyben. A szociokulturális környezetben való eligazodásnak van egy sajátos területe, ez pedig a transzcendenssel való kommunikáció. A szociokulturális környezet elsajátításának fontos területe annak a speciális felkészültségnek az elsajátítása is, amelynek birtokában az emberek képessé válnak a transzcendenssel való kommunikációra. A dolgozatban erről a felkészültségről van szó, és azokról a kommunikációs színterekről, amelyek a transzcendenssel való kommunikáció létrejöttéül szolgálnak.

Az evilági és a transzcendens között létrejövő kommunikációra a kommunikáció sajátos eseteként tekintek. Miben különböznek ezek a kommunikációs aktusok a mindennapok során kialakuló számtalan egyéb aktustól? A legfontosabb különbség talán az, hogy ezek vizsgálatakor abból a megállapításból kell kiindulni, hogy bár nincs olyan hétköznapiak tekinthető érzékszervi modalitás, amellyel a transzcendens megtapasztalható volna, mégis számtalan eset létezik, amikor létrejött, megvalósult az ember és Isten közötti kommunikáció. A vallásos jelenségek területén belüli kommunikáció vizsgálatakor egy közvetítő közege – a szakrális dimenzióra – fókuszálunk leginkább. A szakrális egy szimbolikus dimenzió, amely révén az ember kezelni tudja a transzcendens. A szakrális kommunikáció fogalmának meghatározásából elindulva, a szakrális kommunikáció a kommunikáció középpontjába a participáció fogalmát állító modelljének (Horányi 1999) értelmében sajátos kommunikáció, amikor is a kommunikáció ágense egy közvetítő közegben, a szakrálisban adott felkészültségek által, egy konkrét szinten a transzcendens képes bevonni a kommunikációba. A szakrális kommunikáció kutatásakor tehát arra kell figyelemmel lennie a

kutatónak, hogy milyen felkészültségei vannak a kommunikációt alakító ágensnek, és hogy mi jellemzi azt a jelentéstulajdonítást, amelynek révén képes értelmezni a számára a szakrálisban rögzített jelentéseket.

Vizsgálatom konkrét tárgya a katolikus egyház gyakorlatában évszázadok óta létező, bár folyamatosan átalakuló vallásgyakorlat, a zarándoklat. Azok a vallási indíttatású utazások nevezhetők zarándoklatnak, amelynek célja valamely szent hely meglátogatása, és ott valamennyi idő eltöltése, a szent közvetlen megtapasztalása. A dolgozat megírásával kettős célt szeretnék elérni. Egyrészt bizonyítani kívánom a felvetett hipotéziseket, a zarándoklatnak az élményszerzésben, az istentapasztalásban betöltött szerepe vizsgálatával. Másrészt a konkrét vallásgyakorlat, és az ehhez kötődő felkészültségek vizsgálatán keresztül azt kívánom meg bemutatni, hogy a kommunikációs szempontú megközelítés a vallásos jelenségek, és gyakorlatok tanulmányozásában adekvát keret lehet.

A dolgozat hipotézisei:

- 1. A valláshoz, a vallásossághoz hozzátartozik a transzcendenssel való találkozás igénye. A hívő fizikailag akarja megtapasztalni a transzcendenst. A transzcendenssel való kapcsolatba kerülés egyik, s talán egyre inkább meghatározóvá váló formája és módja a vallási élmény.**
- 2. A vallásos emberek keresik azokat az alkalmakat, amelyek segíthetik őket a vallásos élmények átélésében. A katolikus vallásgyakorlaton belül a zarándoklat olyan intenzív élmények birtokába képes juttatni a zarándokokat, amelyek szükségesek számukra vallásosságuk megéléséhez, és megerősödéséhez. A zarándoklat a posztmodern vallásosság egy olyan alkalma, amely lehetővé teszi a vallásos emberek számára megváltozott vallási igényük kielégítését.**
- 3. A zarándoklat jó alkalmat biztosít arra, hogy hívő és a kereső emberek átélhessék a közösség megtartó és megerősítő erejét. A közösségi élmény átélése a keresőben a közösséghez tartozás igényét kelti fel, míg a hívőben a közösséghez tartozás megerősödését eredményezi.**

Több kérdés is felmerülhet a dolgozat témaválasztásával kapcsolatban. Az egyik talán az, hogy *miért a zarándoklatot* vizsgálom, mikor annyi egyéb vallási jelenség van, ami alkalmas lenne a vallással foglalkozó kutatók érdeklődésére. A válasz erre az, hogy a zarándoklat egy máig élő, s talán nem túlzás azt mondani, hogy újra reneszánszát élő társadalmi gyakorlat.

Mint vallási és kultúrtörténeti hagyomány, egy adott korban ismert jelenségekre, átfogó társadalom, és eszmetörténeti folyamatokra utal. Szerepe indikátorként is felfogható, amely a kultúra más területeivel kapcsolatban fontos utalásokat tartalmazhat (vö Tüskés 1993). A zarándoklat mint vallásgyakorlat minden korban változott, fejlődött, mindig magán viselte, viseli az adott kor társadalmi jellegzetességeit. Komplexitása révén képes egyéni, közösségi, társadalmi tartalmakat hordozni, képes azokat a jellegzetességeket felmutatni, amelyek az adott kor vallásosságát jellemzik. Ezért fontos kutatása a vallásos jelenségek leírása során. Ezen túl a zarándoklat a vallási élmény megtapasztalásának eszköze lehet, s vonatkoztatási keretein belül (hagyomány, tudás, liturgia, paraliturgia) a szakrális kommunikáció aktivizálásának színteréül tud szolgálni.

Egy másik kérdés vonatkozhat a zarándoklat konkrét terepére. *Miért pont Medjugorje?* Hiszen annyi fontos és híres magyarországi és európai zarándokhely van, ahol a zarándoklat mint vallási jelenség megfigyelhető lenne. Milyen is ez a kutatás középpontjába állított zarándokhely? „*Tudod mit testvér?*” – mondja az egyik zarándok – „*Ezt nem lehet elmondani. Ezt látni kell, ott kell lenni.*” Persze azért megpróbálják szavakba önteni érzéseiket, amikor azokról az élményeikről beszélnek, amelyeket átéltek, s amelyek sokszor nagy hatással voltak életük későbbi menetére. Medjugorje a huszadik századi Mária-jelenések egyik színhelye, ahol a mai napig néhány látnoknak megjelenik Szűz Mária, és nekik minden hónapban üzeneteket ad át. A jelenések kezdete óta a kis faluból világszerte ismert hely lett, ahova zarándokok millió érkezik az év minden napján. A kutató tanúja lehet a főként idős emberekből álló zarándokcsoportok ájtatosságainak, de minden évben fiatalok ezrei is összegyűlnek itt, hogy együtt imádkozzanak, és kifejezzék vallásos elköteleződésüket. Mind a hagyományos, mind a késő-modern vallásosság jelenségei jól megfigyelhetők ezen a helyen (vö Pace 1989 239). Érdekes maga az a folyamat is, ahogy a hely átalakult, hiszen a változásra már egészen más hatások is befolyással voltak. A jelenések teljesen megváltoztatták a falu képét, az itt lakók életét. Medjugorje szimbólum lett, a vallásos élet szimbóluma. Ugyanakkor sokan ellenérzéseiket fejezik ki a falu gazdasági és turisztikai fejlődését látva. A faluhoz kötődő társadalmi mozgásokat tehát nagyon sok szempontból lehet vizsgálni, nemcsak mint egy késő-modernkori zarándoklat új helyszínét, de akár úgy is, mint ennek a helynek a turisztikai célponttá válását is.

Egy további kérdés a megközelítés módjára vonatkozhat. *Miért a kommunikáció?* Feltehető úgy is a kérdés, hogy miért és hogyan válik alkalmassá a kommunikációelmélet a vallás, a

vallásos jelenségek kutatására? Jogos a kérdés főként azért, mert a zarándoklat-kutatásnak több elfogadott, és jól bevált leírási módja létezik, mint például a néprajztudomány, a vallásszociológia, vagy a vallásantropológia. A kommunikációs megközelítés választásának két oka van. Az egyik, hogy a kommunikációelmélet alkalmazása a különböző tudományterületek ismereteinek integrálása révén interdiszciplináris megközelítésmódot tesz lehetővé. A másik abból ered, ahogyan a kommunikáció fogalmát értem és használom ebben a dolgozatban. Kommunikáción olyan eljárást értek, amelynek során jelentések képződnek, jönnek létre, az abban a szituációban lévő, közreműködő ágensek aktivizálódó felkészültségei által. Ha pedig a transzcendens és az evilági közötti kapcsolat ebben a jelentéstulajdonításban valósul meg, akkor ennek a folyamatnak a megértése csak az itt meglévő kommunikáció vizsgálatával tárható fel.

A kutatásról

A dolgozat megírásához szükséges kutatás a zarándoklatoknak a vallásosságban, a vallásosság gyakorlásában, hitbeli megerősödésében gyakorolt szerepét vizsgálta a vallási élmény fontosságának, szerepének előtérbe helyezésével, mindvégig fontos szempontként kezelve a kommunikációs megközelítéseket. A kutatás a kommunikáció működését vizsgálta a vallásos jelenségek, ezen belül a modernkori zarándoklat – még pontosabban a Magyarországról Medjugorjeba induló zarándoklatok – színterén belül. A kutatás során három különböző típusú empirikus forrásra támaszkodtam. Első forrásom saját terepmunkám volt, a második az általam készített zarándok-interjúk, és a harmadik pedig a különböző forrásokból származó zarándokvallomások voltak. Terepmunkám során két többnapos zarándoklaton vettem részt. A folyamatok, események, aktusok megfigyelése, és az itt tapasztaltak feldolgozása a résztvevő megfigyelés módszerével történt. Az ilyen típusú megfigyeléseket végző kutatóval szemben elvárásként egy olyan kutatói magatartás megvalósítása a követelmény, amely egyszerre jelent kívül- és belülállást. A kétféle nézőpontot az *émikus* és *étikus* kifejezéspárral szokás jelölni. Ez a kettős hozzáállás azt jelenti, hogy a kutató beilleszkedik a helyi társadalomba, és a megfigyelt közösség tagjaként, azaz belülről éli meg a történeteket, miközben folyamatosan tudatában van megfigyelői státuszának. Élményeit, tapasztalatait külső szemmel próbálja meg értelmezni, hiszen szándéka szerint meghatározott céllal vesz részt az eseményeken, amelyeket aztán interpretálnia kell a külvilág számára (vö Letenyei-Nagy 2007 34-36). A zarándokút során átélt eseményeket, történéseket terepnapló segítségével rögzítettem. Ez jelentette tehát az elemzés során használt adatok egy típusát. A zarándoklat azonban olyan speciális kommunikációs színtér, ahol az adatok megszerzése nem

történhetett pusztán a megfigyelés által, hiszen a zarándokok átélt élményeit, tapasztalataikhoz fűzött reflexióikat, felkészültségeik felhasználására vonatkozó történeteiket csak azokból a beszámolókból érhettem el, amelyeket a zarándokok maguk bocsátottak a rendelkezésemre. Így a megfigyelések mellett több interjút is készítettem, olyan zarándokokkal, akik részt vettek Medjugorje-i zarándokutakon. Az interjúk célja az volt, hogy rávegyem a beszélőket, hogy a kutatási problémához kapcsolódó élményeiket, benyomásaikat természetesen és szabadon mondják el. Az interjúk félig-strukturált interjúk voltak, a zarándokok alapvetően ugyanazokra a kérdésekre válaszoltak, de maga az interjú is irányította a beszélgetést. A kérdések Medjugorjéra, a medjugorjei zarándoklatokra, illetve a megkérdezettek vallásosságára vonatkoztak. Harmadik forrásként pedig zarándokvallomásokot használtam, amelyekhez kétféle módon jutottam hozzá. Felkérésemre különböző közösségekben lévő emberek írták meg a Medjugorjéhez kapcsolódó vallomásaikat, beszámolóikat. Ezt kiegészítettem olyan vallomásokkal, amelyet különböző honlapokon zarándokok, és a zarándoklatot, búcsújárást fontosnak tartó emberek tettek közzé.¹

¹ Több tematikus honlap van, amely a zarándok témát vállalta fel. Ezeken egyrészt hazai zarándoklatokkal lehet megismerkedni, másrészt aktuális információkat lehet szerezni. Sokszor képes, és szöveges beszámolókat helyeznek el a zarándokok ezeken a lapokon. Ezen kívül különböző fórumokon vallanak az emberek a zarándoklatokon megtapasztalt élményeikről. A dolgozat végén a források között megadom az egyes vallomások pontos lelőhelyeit.

1. Vallás, egyház, társadalmi kommunikáció

1.1. Vallás a késő-modern társadalomban

Akár magánemberként, akár kutatóként tekint valaki a vallásra, a vallásos jelenségekre, a figyelmét nem kerülheti el az a változás, amely az elmúlt évtizedekben zajlott, és folyamatban van a mai napig. A vallásnak a társadalomban betöltött szerepe megváltozott, amely változásra természetesen a társadalomtudományok is reflektáltak. Bár a modernizációs elméletekkel párhuzamosan megfogalmazott szekularizációs tézis is tartja még magát a valláskutatásban, egyre több írás szól a vallásosság megújulásáról, átalakulásáról. Ezek az írások a szent visszatértről, a világ újbóli elvarázslásáról,²a vallás új formáinak kialakulásáról (új vallási mozgalmak), illetve a régiek megelevenedéséről (fundamentalizmus) számolnak be. A vallásosság minőségileg megváltozott, ez a világon mindenhol megfigyelhető (vö Derrida-Vattimo 1998, Luhmann 2000, Molnár 1999, Tomka 1996). A valláskutatók véleménye szerint újfajta vallásosság van születőben, mindeközben pedig az egyházas vallásosság – legalábbis Nyugat-Európában – visszaszorulóban van. Változás történt a vallásszociológia megközelítésmódjában is. Amíg a hagyományos vallásszociológia kérdése az volt, hogy mennyire vallásos az ember, addig az új vallásszociológia azt kutatja, hogy milyen a vallásos ember, a hivatalos vallás formális struktúrái és felszíni tulajdonságai mögé kíván tekinteni. A hagyományos megértési modellek háttérbe szorultak, a belülről való megértés válik fontossá, a vallás élményszerűsége és ennek megközelíthetősége került a kutatások középpontjába. Egyértelműen megállapítható az a tendencia, hogy a vallási élmény szerepe felértékelődött a vallás-kutatásban (vö Molnár 1999 311, Tomka 1996).

A vallásról a modernitással³való viszonyban gondolkodva a legtöbb elmélet évtizedeken át azt állította, hogy a modern életben nincs vallás, illetve, hogy a modernitás valójában vallásellenes.⁴ A szekularizáció kérdése a modernizációs elméletek megfogalmazó szerzők

² Vö Molnár 1999 345, aki Weberre utal vissza, játszva a kifejezéssel, amellyel Weber metaforikusan a világ mágia alóli felszabadítását érzékeltette.

³ A modernizáció fogalma alatt a modern társadalmak gazdasági és politikai fejlődését értem. A gazdasági fejlődés az iparosítással, iparosodással, míg a politikai a bürokratizálódással megy végbe. Ezekben a társadalmakban a gazdasági növekedés a domináns társadalmi, míg a teljesítmény a domináns egyéni cél, és eközben a társadalom minden területén jelentős racionalizáció zajlik (vö Inglehart 1997). Franz-Xavér Kaufmann véleményét elfogadva a modernitás fogalmán egy olyan kategóriát értek, amely az újkori társadalomképződés meghatározott, jellegzetes tulajdonságait jelöli (vö Kaufmann 1996).

⁴ Kaufmann Vallás és modernitás c. könyve pontosan ennek a viszonyoknak a tisztázását tűzte ki célul. A modernitás ambivanenciájának megtapasztalást veti össze a vallás iránt újjáéledt érdeklődéssel (vö Kaufmann im).

írásaiban kerül elő leggyakrabban. A szekularizációs modellek arra keresik a választ, hogy a vallás társadalmi szerepe és helyzete hogyan változott, változik a modern korban. Egyes szerzők szerint a vallás fokozatosan veszít társadalmi szerepéből, mások megfogalmazása szerint a változás a vallás társadalmi funkcióinak átrendeződésében figyelhető meg. A klasszikus szekularizációs tézis hívei a vallás háttérbe szorulását három, a modernizációval együtt járó folyamattal magyarázzák. Ez a három folyamat: a társadalmi differenciálódás, a társadalmasítás, és a racionalizáció.

A modernizációs elméletek azt sugallják, hogy a társadalom intézményeinek szférájában a differenciálódás és a fokozódó öntörvényűség a jellemző, ennek következtében a vallás makroszociális integráló és irányító szerepe gyengül, és szép lassan meg is szűnik. Ebből a megállapításból azonban semmi nem következik az egyéni vallásosságra vonatkozóan. Ami biztosan kijelenthető, hogy a vallás társadalmi szerepe az elmúlt 2-300 év során jól követhetően változott, és hogy ez a változás az utóbbi évtizedekben jelentősen felgyorsult (vö Bögre im, Kaufmann im; Martin im, Tomka 2001). Az új társadalmi helyzet a vallás számára azonban új lehetőségeket is kínál. A szekularizációval kapcsolatban komoly ellenérvek is felmerültek. A tézis kritikussai a szekularizációs folyamatokat igazoló érveléseket nem fogadják el, mert szerintük a szekularizációt bizonyítani kívánó adatok – templombajárási adatok, vallási szakemberek száma, egyházi adót fizetők száma – csökkenő tendenciája igaz ugyan a 19-20 század fordulójához képest, de nem igaz a 10-15 századhoz, és a 17-18 századhoz viszonyítva (vö Bögre im, Tomka im). Azzal a folyamattal együtt, amit szekularizációként írtak le a modell megalkotói, egyidőben a vallásosság újfajta kezdeményezései jelentek meg. Egymás mellett létezik tehát egy szekularizációs és egy deszekularizációs folyamat.

Peter Berger irányítja a kutatók figyelmét a vallási változással kapcsolatban egy másik jelenségre, mely szerinte a modern vallásosságra a szekularizációnál sokkal inkább jellemző. Ez pedig a pluralitás, ami a jelenkori vallási helyzet alakításában döntő befolyással bír (vö Berger 1981, 2004, 2005). Szerinte a modernitás és a szekularizáció nem jár feltétlenül együtt, sőt vannak olyan régiók, ahol a modernizáció a vallás megerősödésével járt. A szekularizációs tézisnek kiegészítő magyarázatra van szüksége, – érvel – ez pedig a pluralizáció, ami vallási síkon különböző vallású emberek békés egymás melletti életét jelenti

A vallásnak a késő-modern társadalomban betöltött szerepe, az egyéni és közösségi vallási jelenségek megértése, s ehhez kapcsolódóan a vallási megismerés kutatása olyan kérdések, melyek egyre hangsúlyosabbá váltak a vallást leíró társadalomtudományi megközelítésekben. Nem egyszerűen a vallás fontossága az, ami izgató, hanem egyfelől, Nyugaton, a vallás jelenléte a (poszt)modern társadalomban, másfelől Keleten a vallás szerepe a poszt-totalitárius társadalmakban.

A szekularizációval és a pluralizációval kapcsolatos vélemények, írások áttekintésével az volt a célom, hogy világosan láthatóvá tegyem azt, hogy mi jellemzi a vallásnak a késő-modern társadalmakban betöltött szerepét. A világ újbóli elvarázslását, a vallási megújulást gyakran nevezik posztmodern vallásosságnak (vö Geffre 2004, Kamarás 2003, Kaufmann 2003 16, Zulehner 2004 13). Geffre posztmodernnek definiál minden olyan mozgalmat, amely a világ és az ember újra-elvarázslására irányul, „és különböző vallásosságokban vagy gnózisokban talál kifejeződést, amelyek valós csábítást jelentenek a ma embere számára. Az élet értelmének hiánya és a haladást, a tudományt, a szocializmust hirdető ideológiák aláhanyatlása kiváltotta szorongás széles körben élteti a vágyakozást a szakralitás oltalmazó funkciója iránt, mely egyfajta őanyag szerepét hivatott betölteni.” (Geffre im 412). Ez a felfogás jellemzi az új vallási mozgalom gyűjtőnéven emlegetett közösségeket, csoportokat, a különféle távol-keleti filozófiákhoz kapcsolódó csoportosulásokat, de a katolikus egyházon belüli karizmatikus mozgalmakban is ennek a vágnak a megléte mutatható ki. A zarándoklat mint a késő-modern vallásosság jelensége néhány jellegzetességét tekintve a posztmodern vallásossághoz köthető, ugyanakkor mint a hagyományból merítő vallásgyakorlat a hagyományos vallásosság egyik elemeként is értelmezhető.

1.2. A vallás a társadalmi kommunikáció különböző szinterein

A vallásokról, a vallási közösségről csak működésük konkrétságában lehet beszélni. A vallási közösségek társadalmi kommunikációban való részvételét vizsgálva mindig konkrétan létező és kommunikáló intézményeket, vagyis az egyházakat⁵ lehet csak vizsgálat tárgyává tenni. Az egyház társadalmi kommunikációja három fő szintéren⁶ zajlik (vö Horányi-Szilczl 2001 83). Ez a három szintér a következő. Az első az, amikor az egyház a társadalmi kommunikáció résztvevőjeként tevékenykedik a társadalmi kommunikáció különböző szinterein. A második esetben maga az egyház jelenti a társadalmi kommunikáció egy sajátos szintjét. A harmadik pedig az a szintér, ahol a transzcendenssel kapcsolatos kommunikáció zajlik, ez a szakrális kommunikáció szintere. Az első két szintéren történő megnyilatkozások, események adják az egyház(ak) közéleti kommunikációját. A két szintér vizsgálatával az egyház(ak) nyilvános jelenlétét lehet leírni. A harmadik szintéren zajló események, cselekmények azt mutatják meg, hogy az egyes felekezeten belül hogyan alakultak, és alakulnak a transzcendenssel való kapcsolattartás módjai „hogyan a különböző egyének és közösségek miként fogják fel az Istenember közti viszonyt, s milyen kommunikációs formákat alkalmaznak e kapcsolat fenntartására.” (P.Szilczl 2007 72.). Ha ebben a hármas kategóriarendszerben tekintek a vallási közösségek működésére, akkor a zárandoklatot a szakrális kommunikáció szintéren belüli egyik szintéreként vélem megragadhatónak.

1.3. A szakrális kommunikáció a kommunikáció participációs szemléletében

A kommunikáció diszciplínáján belül adódik egy új lehetőség a szakrális kommunikáció szintérének megközelítésére. A modell a kommunikációra nem aktusként tekint, hanem egy olyan állapotként, amely állapot az ágens számára a fennálló problémák megoldásához szükséges felkészültségek elérhetőségét jelenti (Horányi im 22). A problémamegoldó ágens kifejezés vonatkozhat egyénre és közösségre egyaránt. Ahhoz, hogy valaki (egyén vagy közösség) sikeresen megbirkózzon egy adott helyzetben egy probléma megoldásával, szüksége van ehhez bizonyos eszközökre, amit a szerző felkészültségnek nevez. A felkészültség ahhoz szükséges, hogy a kommunikációban résztvevő felismerje a problémát. A felkészültség fogalma jelenti még a probléma felismeréséhez és a megoldásához szükséges

⁵ Megállapításaim, elemzéseim, és hivatkozott irodalmak a keresztény egyházakra és vallásra vonatkoznak.

⁶ A szintér fogalma a kommunikáció participációs felfogása szerint nem a fizikai térrel van kapcsolatban, ennél sokkal összetettebb. A szintér nem földrajzi értelemben értendő, hanem olyan közegként, amelynek minden eleme (tér, idő, felkészültség) fontos a kommunikációs esemény megvalósulásának szempontjából. A szintér tehát olyan környezet, ahol maguk a kommunikatív aktusok végbemennek. „A kommunikációs szinterek ágensek és felkészültségek olyan strukturált aggregátumai, amelyekben érvényesek bizonyos intézmények (kódok) (és mások nem), a szintér struktúráját pedig az ágensek és a felkészültségek elérhetősége adja” (Bátori-Hamp-Horányi 2007)

képességeket, és megfelelő tudás birtoklását is. Minden résztvevő (egyén vagy közösség) kétféleképpen juthat a felkészültségek birtokába. Egyrészt készen kapja, genetikusan adott számára, másrészt tanulással szerzi meg. A felkészültség tanulással történő megszerzésének két további módja van: a természetes mód az utánzás, a nem természetes mód pedig a szimbolikus tanulás. A szimbolikus a szignifikáció eredményeképpen jön létre. “A szignifikációban jön ugyanis létre a szimbolikus két konstituensének, a szignifikánsnak és a szignifikátumnak az egysége egy ágens által elfogadott konstitutív szabály mentén, amely a szignifikánshoz valamely céllal (értelemmel) rendeli hozzá a szignifikátumot” – írja le a folyamatot a modell (Horányi im 24). A szignifikációs módok szempontjából a világ öt fakultásra osztható, a nyers, a szimbolikus, a pszichikus, a transzcendens és a szakrális fakultásra. A fakultások olyan perspektívák, amelyek a világ megismerésének lehetőségeit tartalmazzák. Az egyes fakultásokban fellelhető „ismeretek” a szignifikációkon keresztül érhetők el az ágensek számára. Attól függően, hogy a leképezésben, a jelentés-előállításban milyen fakultások játszanak szerepet, a szignifikációnak különböző módjai lehetnek (vö Horányi im 24-25).

A szakrális kommunikáció vizsgálatakor az öt felsorolt fakultásból a transzcendens, és a szakrális fakultásra kell fókuszálni. Ha például egy szentmisén vesz valaki részt, akkor a szakrális fakultásban rögzített (közvetített) ismereteket kell neki szignifikációs eszköztárként (ezt hívja a modell szignifikációs módnak) működtetni. A transzcendens kétféleképpen válhat hozzáférhetővé. A modell azt állítja, hogy nincs olyan érzékszervi modalitás, amellyel transzcendens közvetlenül megtapasztalható lehetne. Olyan komplex dolgokat kellene felfogni ennek a világrészletnek az észlelésekor, amelyre az emberi racionalitás nem alkalmas. Hatásáról azonban tudni lehet. A transzcendens azáltal válik érhetővé, megtapasztalhatóvá, hogy valamely transzponáción keresztül az ember számára a “már felfoghatóban” jelenik meg. A hozzáférhetőség a szakrális fakultásban rögzített. A modell a vallásra kódként tekint, azáltal, hogy a transzcendenssel kapcsolatos egyéni tapasztalatokat kategorizálja, és a rögzíti azokat a kereteket, amelyen belül az egyén viszonyulni tud (vö (Pete- P.Szilczl im 78). A kódok olyan jelentéstulajdonítási rendszerek tehát, amelyek egy módot adnak meg, annak a módját, ahogyan egy egyén, vagy egy közösség a valóság különböző darabjait bizonyos szabályok mentén egymáshoz rendelheti. A kódok az adott közösség tagjai számára kölcsönösek, vagyis az elérhető tudás részei, az adott közösség kultúrájának részei.

1.4. Kommunikáció és vallás: fogalmi keretek

A vallás és kommunikáció viszonyának elgondolhatóvá, leírhatóvá tételéhez fogalmak értelmezésén keresztül vezet az utam. A fogalmakra bontáskor a szakrális kommunikációt befolyásoló/alakító tényezőket veszem szemügyre. Ezeknek a fogalmaknak a kiválasztása természetesen nem önkényes volt. Minden fogalom rendkívüli fontosságú a szakrális kommunikáció színtérének megismerhetőségében. Mi is jellemzi azt a sajátos kommunikációt, ami a szakrális színtéren zajlik? A kommunikációnak van két résztvevője, az egyik a transzcendens, a másik az ágens. A transzcendenssel kapcsolatban szót kell ejteni a szent kategóriájáról is, amelyet a transzcendens konkrét kultúrához kötöttségében lehet megragadni (1.4.1). Az ágenssel kapcsolatban beszélni kell az egyéni és közösségi vonatkozásokról (1.4.2). Bizonyosan értelmezni kell a felkészültség fogalmát, amely meghatározó jelentőséggel bír a szakrális kommunikációban is. Áttekintést adok arról, hogy milyen összetevőkre kell figyelemmel lenni ennek a tudásnak a vizsgálatakor az egyéni és a közösségi ágensek tekintetében (1.4.2.1, 1.4.2.2). Kiemelem az Isten és ember közötti kommunikáció egyik fontos médiumát, a szimbólumot (1.4.3), és bemutatom azt, hogy ezen keresztül hogyan jelennek meg bizonyos vallás tartalmak, és azt, hogy hogyan működik a szimbólum a vallási megismerés során. Fontos számomra az az esemény, amelynek keretén belül létrejön a kapcsolat Isten és ember között. Ezt az aktus, és az ehhez kapcsolódó érzelmi történést nevezem vallási élménynek. (1.4.4). A hívő reflektál erre az élményre, beépíti megismerési módjai közé, így ez már vallási tapasztalatként működik (1.4.5). A vallási tapasztalat olyan kategorizálási eljárás, amellyel a hívő ember a környezetében fellelhető dolgok közül képes bizonyos tárgyakat, jelenségeket, aktusokat szakrálisként felismerni, azonosítani. Kiemeltem a vizsgálati keretből egy olyan aktust, amelynek a vallási kommunikáció alaptevékenységei közé tartozik, ez az ima (1.4.6). A vallási kommunikációnak keretet adó forma pedig a rítus (1.4.7). A szakrális kommunikáció fontos fogalmainak értelmezése segítséget nyújt a zárandoklat színtérének adekvát megragadásában.

1.4.1. A transzcendens és a szent

A transzcendens a filozófiában az értelemmel nem felfogható, a megismerés határán túl a tapasztalat feletti szellemi, illetve isteni létet, illetve az ember önmeghaladását is jelentő műszó. Jelen összefüggésben transzcendensnek nevezem a valóságnak azt a darabját, amihez nekünk embereknek közvetve nincs hozzáférésünk. A transzcendens akkor válik érthetővé, felfoghatóvá számunkra, ha transzponálva van. A kérdés, hogy hogyan van a hozzáférhető és a hozzáférhetetlen egymás mellé rendelve? A transzcendenst emberi mivoltunknál fogva csak

nagyon korlátozottan tudjuk „egyenesen” felfogni, kódolni, ehhez különböző közvetítő módokra, eszközökre van szükség. Különböző kultúrákban a transzcendens felismerése és leírása mindig különbözik. A transzcendens ekkor már a szent kategóriája által megragadható, talán leginkább úgy lehet ezt érzékeltetni, hogy a szent a transzcendens konkrét megvalósulása, médiuma.

1.4.2. Az ágens: egyén és közösség

Az egyén és közösség kategóriája kapcsán egyrészt azt próbálom meg körüljárni, hogy mit jelentenek ezek a fogalmak számomra a szakrális kommunikáció vonatkozásában, másrészt pedig azt, hogy hogyan értem, hogyan használom az egyén és a közösség fogalmát akkor, amikor velük kapcsolatban arról a tudásról beszélek, amellyel részt vesznek a kommunikációban. Nem lehet ugyanis beszélni az egyénről, vagy a közösségről anélkül, hogy ezek említésekor azonnal hozzájuk ne kapcsolódjon azt a mód, ahogyan ezek részt vesznek a kommunikációban, vagyis ahogy működtetnek és használnak egy adott tudás-készletet. A találkozás élményében mindig az egyén van a vizsgálat középpontjában, hiszen a transzcendens az egyének számára nyilvánul meg. Az egyén által a kommunikációban aktivizálható tudásnak ugyanakkor a közösségi meghatározottsága a döntő. Ezzel összefüggésben nyilván fontos kérdés az is, hogy az egyes közösségek által létrehozott tudásból hogyan részesülhetnek az egyének. Az a felkészültség, amelyet a kommunikációt irányító egyén aktivizál, két alapvető részből áll. Az egyik rész az, amelyik a vallási szocializáció során kerül az egyén birtokában (ily módon ez alapvetően közösségi fogantatású), a másik az, amelyet leginkább teológiai szóhasználattal lehet csak megragadni, ez pedig a hit. A világról egy közösség bizonyos típusú tudásokat állít elő, egy az adott kultúrára vonatkozó ismeret és tudásrendszer. Halbwachs⁷ nyomán, amikor a kutatók az emberi közösségek által aktivizálható tudást elemzik, ennek két formáját különítik el, a hagyományt és az emlékezetet. Ez a tudás mindig kultúrafüggő. A közösségi tudás hordozói azok az intézmények, amelyek a vallásos tudás előállításában, közvetítésében fontos szerepet töltenek be. Ezek az intézmények a hordozói mindannak a felkészültségnek, melynek révén az egyén istentapasztalatát képes beazonosítani, értékelni (Szilczl 1999).

1.4.3. A szimbólum

⁷ Halbwachs neve a tudás társas meghatározottságával kapcsolatos vitákban kerül elő legtöbbször (vö Pléh 1999 437)

A transzcendenst és a szentet értelmezve arra a megállapításra jutottam, hogy a transzcendens mutatkozása mindig egy konkrét kultúrához kötött, és ekkortól ez már a szent kategóriájával írható le. A szenttel kapcsolatban talán az egyik legfontosabb kérdés az, hogy maga a szent milyen közvetítő eszközökön, tárgyakon keresztül képes a hatását kifejteni. Ezek a közvetítő eszközök egy vallásnak a hagyományokban rögzített jelei, szimbólumai, szimbolikus cselekményei. Egy adott vallás szimbólum-rendszere az információk külsődleges tárolására szolgál (vö Geertz 1994 65-86). . A vallási szimbólumokra a kommunikációs paradigma felől tekintve a jelhasználat módját kell megfigyelni, vagyis azokat az aktusokat, amikor a tudás átadása történik, illetve azokat a kereteket, amelyek a kommunikációban résztvevők viselkedéseit irányítják (vö Pléh 1995 231). A szimbólumon túl tehát az a kommunikatív aktus is érdekes, amelynek során a jelentéstulajdonítás végbemegy (vö Trias 1996). Hogyan is aktivizálódik egy szimbólum a vallási kommunikációban? Milyen helyzetben, és mi történik ezekben a szituációkban? A jelképek és rituálék – számítógépes nyelvezettel élve – kultúránk „parancsikonjaként” működnek. Ezek képezi a társadalmi kapcsolatok kommunikációs kódjait, ahol a szimbólumok bizonyos mértékig a jelentéskódot szolgálják, míg a rituálék a cselekvéskódot.” (Kaschuba 2004 157). Vagyis a szimbolikus események cselekvéskódját a rituálék hordozzák és örökítik tovább, a szimbólumoknak pedig a jelentések előállításában van meghatározó szerepe. A szakrális kommunikációban nagy szerepe van annak, hogy hogyan értelmezi a kommunikációban részt vevő egyén a szimbólumokat, milyen jelentéseket kapcsol ezekhez. Emellett fontos annak a gondolkodásmódnak, és cselekvési módoknak az értelmezése is, amelyekre a fentiekben szimbolikusként utaltam, hiszen a vallásos ember ezen módok révén vesz részt a kommunikációban, felkészültségeinek felhasználását ezek az aktusok irányítják.

1.4.4. A vallási élmény

„A vallási élmény (ami egyaránt lehet értelmes meglátás és érzelmi megérintettség) rendkívüli, a mindennapi tapasztalaton és racionalitáson túlmutató egyedi és egyéni esemény, ami csak akkor válik értelmezhetővé, hihetővé és hitelessé, ha sikerül kimondani és a világról vallott egyéb fogalmak mellé, közé vagy fölé rendelni – határozza meg Tomka Miklós a vallási élmény fogalmát (Tomka 2001). A vallásosság dimenziói között talán legkevésbé a vallásos élmény vizsgálható (vö Földvári-Rosta im, Batson-Ventis 1982 4), hiszen ez az élmény mindig a vallásos egyének lelkiállapotában történik, valójában csak feltételezések lehetnek arra vonatkozóan, hogy valami történhetett, az élményről csak az élmény átélője tud

leírást adni. A vallási élmény fogalmának tisztázását a valláspszichológia tekinti feladatának, bár nagyon sok filozófust és teológust is foglalkoztatott a téma.

1.4.5. A vallási tapasztalat

„A vallási tapasztalat olyan csak az egyén számára elérhető individuális érzékelés, mely az átélés megismerésmódjában gyökerezik, a hozzáférés mások számára kulturálisan, közvetítve jön létre.” - írja Husserl (Husserl 1998 205). A vallási tapasztalat fogalmának tisztázását, a fogalom által lefedett jelentések tisztázását a vallásfilozófia tekinti feladatának. A vallási élmény és vallási tapasztalat kategóriáját sokan egymás szinonimájaként használják, én ebben a munkában a világosan kettéválasztott használat mellett döntöttem. A vallási élményt az élmény pszichológiai, befogadói oldaláról vélem megközelíthetőnek, a vallási tapasztalat fogalmán reflexív viszonyt értek, amikor is az ember már meglévő fogalmi és tapasztalatai keretei közé építi a találkozás élményét, és erre reflektál is. Aldo Gargani a vallási tapasztalatot taglaló filozófiai eszmefuttatásában az élmény felől közelíti meg a vallási tapasztalatot: „A vallási tapasztalat a reflexió és az élmény mozgása, amelyben a vallási mind közelebb kerül az immanenshez, úgy, hogy szimbólumait életünk alakjai közül választja ki” (Gargani 2007 58). Berger szerint „a vallási jelenség mélyén prereflektív, elmélet előtti élmény rejlik.” (Berger 2007 205), aztán ezt az élmény beépül az ember a többi tapasztalatai közé, oly módon, hogy a hagyományban ölt formát, amely egyrészt közvetíti, másrészt intézményesíti az ekkor már tapasztalatként működő elsődleges élményt az adott közösség számára. A vallásos hagyományban egy olyan világgép és emberi önszemlélet nyilvánul meg, amely a transzcendenssel szembeni viszonyban értelmezhető. Ahogy ezt Veress Károly megfogalmazza Eliade hagyományfelfogását ismertetve, ez egy olyan típusú létértelmezés és értelemtulajdonítás, amely „nem annyira eszmei-fogalmi síkon bontakoztatódik ki a vallási tudatban, mint inkább a *vallásos tapasztalat* mélyrétegeiben lerakódott, a sokszoros ismétlődések folyamán megszilárdult élményvilágban van jelen, és képi formákban, kollektív képzetekben, szimbólumokban, mítoszokban bukkan felszínre.” (Veress 2002). Eliade szerint ez a hagyomány egyértelműen arról tanúskodik, hogy a vallásos ember számára a valóság, az élet a vallásos tapasztalatban nyilvánul meg. A tapasztalásnak ez a formája nem egyfajta megismerési stratégia, hanem egy létmód, hiszen a vallásos ember életének minden momentumát ennek a tapasztalatnak a vonatkoztatási rendszerében értelmezi, és éli meg. „A vallásos tapasztalat élményvilágában az imaginárius világ valóságosként (valóságként) tárul fel; ugyanakkor az átélt valóság tapasztalata az imaginárius szférájában szellemi dimenzióra és olyan értelemhorizontra tesz szert, amelyben jelentéssel telítődnek (s ily módon jelentőssé

válnak) a dolgok, események, és elnyerik értelmüket a történések. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi világban még szerves egységet alkot az emberi létezés dologi és szellemi dimenziója, még jelentésükkel és értelmükkel együtt vesznek részt a cselekvések és történések ennek a világnak a fenntartásában és alakításában.” (Veress im)

1.4.6. Az ima

Az ember és a transzcendens közötti kommunikáció egyik legáltalánosabb és legalapvetőbb formája az ima. Az ima, és ebben mind a vallások gyakorlói, mind a kutatói egyetértenek, a vallás központi része. Az ima – amennyiben szavakban fogalmazódik meg – az emberi-spirituális kommunikáció speciális szavainak összessége, egy olyan speciális beszédmód, amely az Isten és ember közötti kommunikáció alapeleme. Bár vitán felül áll ennek a szituációnak a kommunikatív jellege, a modern kommunikációelmélet mégsem szentel figyelmet az imakutatásnak (vö Lovász 2002 24). A társadalomtudományi megközelítések közül az imakutatásban a mai napig meghatározó tanulmányként lehet számon tartani Marcell Mauss írását. Az imádság azért figyelemreméltó a vallási jelenségek között, mert egyike azon ritka vallási tevékenységnek, amely kívülről szemlélve is életszerű, gazdag és bonyolult jelenségnek látszik (Mauss 1971 132). Az ima számos vallási jelenség találkozási pontjaként, egyszerre szertartás és hit. Mauss szerint az imádság beszéd, és a beszéd mozgás, amelynek célja és következménye van. Az ima alapjában véve mindig a cselekvés eszköze, közben emlékeknek és érzelmeknek ad kifejezést, amelyek a szavak révén válnak külsővé és megszilárdulttá. Az ima kommunikációs aktusként való értelmezésekor a legkézenfekvőbbnek a beszédaktus elméletet (Austin 1990) alkalmazása tűnik. Hermann Cohen az imával kapcsolatban azt fogalmazza meg, hogy az ima aktusának egyik legfontosabb paramétere az, hogy általa megteremtődik valami, ami addig nem létezett. Az imának alapvetően két típusa különböztethető meg: a személyes és a rituális ima.⁸ Mind a személyes imának, mind a rituális imának számos osztálya létezik

1.4.7. A rítus

A rítus vallástudományi, de még inkább vallástörténeti fogalom, amely a szertartássá szervezett vallási tevékenységekre utal. Eléggé elterjedt az a felfogás, hogy a rítus és a mítosz a vallás, a vallásosság két legfontosabb, egymást kiegészítő eleme: a rítus a mítosz eljátszása, cselekvő felidézése, a mítosz pedig az ősi mágikus gyökerekből táplálkozó rituális

⁸ Mindkettő típusról a későbbiekben bővebben lesz még szó a medjugorjei zarándokok ima-gyakorlatának bemutatásában.

cselekvések magyarázata és értelmezése. „A rítus tényleges benneállás és benneélés a szakrálisban, folytonos részesülés belőle, s ugyanakkor cselekvő részvétel a szakrális létfolyamat fenntartásában.”(Veress 2002) A vallási rítusok ily módon való felfogása, a cselekvő részvétel fontosságának hangsúlyozása talán arra is magyarázatot ad, hogy miért gondolom úgy, hogy a vallási kommunikációt legtisztábban, és legsűrűbb formájában a rítusokon keresztül lehet vizsgálni. A rítusok Durkheim szerint különböző kontextusok közötti látnak el közvetítői feladatot. Egyfelől adott fizikai térben és időben játszódnak, másfelől viszont a fizikai világ történéseit a szimbolikus térben és időben játszódó mítoszokhoz kapcsolják hozzá. A rítusok így aktívan közvetítenek a szakrális és profán, a rendkívüli és mindennapi, a tiszta és tisztátalan között. A rítus létrejöttében mindig két összetevő játszik szerepet. Az egyik, egy háttérben álló morális szükséglet, amely tulajdonképpen életre hívja a rítust, a másik az a külső eszközkészlet, amely egy látható és végrehajtható tevékenységformában zajlik le. Ilyen modernkori rítus a turizmus is, de ilyen a zarándoklat is, amely ugyan egy régi hagyományon alapul, de jelentősen átalakult azért, hogy a mai szükségleteknek megfeleljen. A rítus egy olyan antistruktúra, amely tudatosan szakít ki a mindennapi élet rendjéből, azért hogy ezt egy új, addig nem létező elemmel pótolja.

2. A zarándoklat mint vallási jelenség

Minden nagy vallásban létezik a zarándoklat gyakorlata. Az emberiség történetének egyik legősibb vallási hagyománya a zarándoklat. A zarándoklatok a vallási élet legjellegzetesebb megnyilvánulásai manapság is.⁹A zarándoklat vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zarándok általában visszatér otthonába. Ugyanakkor, nemcsak utazás, hanem egy olyan aktus is egyben, amelynek során az utazók szembesülnek a rítusokkal, szent tárgyakkal, és szent építményekkel (Coleman-Elsner 1995 6). A szent zarándoklatok kialakulásának hátterében az az elképzelés húzódik, hogy az istenség egyes meghatározott helyeken megnyilatkozik, és hogy az itt bemutatott tiszteletadás, áldozat kedves az ő számára. A vallásos emberek hisznek abban, hogy Isten létét és közelségét a szent helyen jobban meg lehet tapasztalni (Dolhai 2001), és hogy ezeken a helyeken az Isten különleges kegyelmet ad. A szent helyek szentségüket olyan személyek révén kapták meg, akik életében a hívők számára érzékelhető módon megnyilvánult Isten. Nem is annyira a hely, vagy a tárgy a fontos, hanem az a tény, hogy a kapcsolat ég és föld között létezik (Török 2004 87). „A zarándoklás vágya mélyen gyökerezik az emberi természetben. Ha ugyanott állhatunk, ahol egykor azok álltak, akiket tisztelünk, ha látjuk születésük, küzdelmeik és haláluk helyszíneit, misztikus kapcsolatba kerülhetünk velük, és egyúttal tiszteletünket is leróhatjuk.” (Runciman 1999 43) Már az antik vallásokban is voltak zarándoklatok, elég csak Delphoire utalni, vagy Eleusziszra. A zsidó férfiakat az ószövetségi törvény kötelezte a jeruzsálemi zarándoklatra. A buddhisták Buddha, a mohamedánok Mohamed földi életének helyszíneit keresik fel. Egyes vallásokban kifejezett előírásnak számít a vallás szent helyének a hívő életében történő felkeresése.

A keresztény vallásban a zarándoklat magának az életnek, az életútnak a szimbolikus kifejeződése. A gondolat a Bibliában gyökerezik, ahol a hívő ember életét olyan útként ábrázolják, melynek végén Isten áll. Az élet eszerint a bűn és a szabadulás hosszú és gyötrelmes útja. Az ember élete végén juthat csak a mennyei Jeruzsálembe. A Biblia a zarándoklatot a hit igazi megnyilvánulásaként mutatja be. Ábrahám elhagyja hazáját (Ter 12,1-4), mindent felad, amit számára az otthon jelentett, bízva Isten ígéretében útra kel az

⁹ A Pécsi Tudományegyetem Mandulavirágzási konferenciájának egyik témája volt 2002 márciusában a zarándoklatok. A konferenciáról megjelent kötetben tanulmányok olvashatók a zarándoklat különböző formáiról és típusairól az iszlám zarándoklatoktól a távol-keleti vallásokat jellemző zarándoklatokig (lásd Ádám-Szabó 2002)

idegenbe, hogy az út végén meglegelje mindazt, amit számára Isten ígért. Ábrahám, és a választott nép is úton van.

A zarándoklat többértelmű jelentést hordozó fogalma a XI. században alakult ki, de a keresztes háborúk időszakában újabb jelentéstartalmak kapcsolódnak hozzá. A középkorban a szent zarándoklatokat (*peregrinationes sacrae*) egymástól jelentőségük alapján különböztették meg. A szentföldi és a római zarándoklatok voltak a nagy zarándoklatok (*peregrinationes maiores*), míg a többi, a vallás története szempontjából kevésbé fontos helyre vezető utak kisebb zarándoklatnak (*peregrinationes minores*) számítottak. A középkori zarándoklatokat indítékaik (motivációik) szerint is lehet csoportosítani. A magyar zarándok/zarándoklat szónak a Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint három jelentése van. A szó szláv eredetű, forrása valószínűleg az óbolgár lehetett. A szó első előfordulásakor (1222) azokat az embereket nevezték zarándoknak, akik távol hazájuktól, idegenként éltek egy másik országban. A második jelentést, – melynek első hivatkozása a szótár szerint 1554 – már az utazó, vándorló emberre, illetve az utazásra, vándorlásra alkalmazzák a korabeli szövegek. A szónak a ma használatos jelentése – a vallási ügyben utazó, búcsújáró – 1775 után terjedt csak el.

2.1. A zarándoklat vallástörténeti és kultúrtörténeti szerepe a nagyobb vallásokban

A zarándoklat és a zarándok fontossága és jelentősége egy-egy vallás hagyományaitól függően más és más. Az ortodox görögök azért mennek Jeruzsálembe, hogy elvégezzék az átkelés szertartását, ezáltal készülnek fel a halálra. A Gangesz szent vizében megfürdő hinduk szándéka túlmutat a földi életen, céljuk megszakítani a halál és az újjászületés örök körforgását. Van, aki csak ki akar szakadni a hétköznapiakból, ilyenek például az elmélkedni vágyó, a kiotói templomkertekben meditáló buddhisták. Megint másról szól az évenként ismétlődő háddzs, amely az iszlám hit egyik legfontosabb eseményeként az összefogást, és a közösséghez való alkalmazkodást is jelenti a hívő muszlim számára. A nemzeti öntudatot és szolidaritást jelenti Czestochowa a katolikusok számára, míg Lourdes-ba a zarándokokat a testi és lelki gyógyulás szándéka vezeti. Az egyik úton gyötrelme és fájdalom kíséri a zarándokokat, a másikat azonban könnyű megtenni.¹⁰ Bármelyik vallásról van azonban szó,

¹⁰ Elég csak utalni a napjainkban reneszánszát élő compostellai zarándoklatokra, amelyre évente több ezer ember indul el gyalog a hagyományos 800 kilométeres úton. A gyalogos zarándoklat talán éppen azért vált ilyen népszerűvé, mert komoly ellentét feszül a zarándokok mindennapi élete, és a zarándokút szinte minden kényelmet nélkülöző fáradsága között. Még a regényekben is megjelenik a téma, lásd pl. Coelho 2005, Tolvaly 2005.

az egyértelműen megállapítható, hogy a zarándoklatok az emberi tevékenység alapvető formái, amelyek minden vallásban fontos szerepet kaptak, és a hívők számára lélekemelő jelentőségük volt, és lesz is a jövőben (vö Coleman-Elsner 1995, Souden 2006 6-7).

2.2. Kutatástörténeti kitekintés: A zarándoklat (búcsújárás) kutatásának története

A dolgozat ezen fejezetében először a zarándoklat-kutatás előzményeit¹¹ tekintem át, majd utána a zarándoklat témájával foglalkozó tudományterületek eredményeit ismertetem. A zarándoklatot összetett, egyéni, közösségi és társadalmi elemeket egyaránt magában foglaló jelenségként értelmezem, emiatt elemzését mindenképp több szempontú, a különböző tudományágaknak a témával kapcsolatba hozható, és hasznosítható eredményeit figyelembe véve vélem megvalósíthatónak. A zarándoklat leírásában a kommunikációelméletet interdiszciplináris keretként felfogva, az elemzésnél megpróbálok figyelemmel lenni a néprajz, a történettudomány, a vallásszociológia, a valláspszichológia és a teológia azon írásaira, amelyek a zarándoklatok értelmezésére vonatkoznak. A kutatási előzmények után először a néprajztudomány, a kulturális antropológia, aztán a történettudomány, majd a vallásszociológia és valláspszichológia eredményeit ismertetem, és végül kitérek a teológia azon leírásaira is, melyeket mindenképpen figyelembe kell venni a késő-modernkori zarándoklatok értelmezésében.

¹¹ A kutatási előzmények áttekintéséhez felhasználtam Tüskés Gábor: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon c. művének I.3. fejezetét (Tüskés 1993, 73-95). Az áttekintés Tüskés Gábor könyvében az alábbiakban található összefoglalásnál természetesen sokkal részletesebb. Az összefoglalásban azok a művek kerültek megemlítésre, amelyek dolgozatom témájához is kapcsolhatók.

3. Egy késő-modern zarándokhely: Medjugorje

Victor Turner elképzelését elfogadva a zarándoklatot átmeneti rítusnak tartom, egy olyan rítusnak, amely átélésével a zarándok a zarándoklat végeztével megváltozva tér meg otthonába (Turner 1974). Elemzésem során az általam vizsgált zarándoklatokat három fő részre bontom, a rítus három strukturálisan megkülönböztethető szakasza szerint. Az egyes részek legfontosabb elemeire, történéseire, jelenségeire az adott szakaszon belül külön-külön térek ki. A rítus három fő szakasza: az utazásra való felkészülés, az utazás és a zarándokhelyen töltött idő, és a hazautazással kezdődően az utazás során átéltek beépülése a mindennapokba. Az elemzés menetét tehát magának a rítusnak a szerkezete adja, az egyes részekre fektetett hangsúly a rítus egyes elemeinek a fontosságát is tükrözi egyben. Az elemzésben szerepet kap az a fogalmi háló, amelyet a szakrális kommunikáció egyes elemeinek tárgyalása nyomán feszítettem ki. A rítusra helyezem tehát a hangsúlyt, oly módon, hogy az itt tapasztalható kommunikatív aktusokat, és jelentéstulajdonításokat a szakrális fakultás működésének szabályai szerint elemzem. Ezért tehát, a zarándokok felkészültségeit vizsgálom, a vallási élmény keletkezésének és értelmezésének körülményeit, és azokat az aktusokat, amelyek során ezek az élmények megvalósulnak.

Ha a zarándoklatra, és az utazásra próbálom meg alkalmazni ezt a modellt, akkor az látható, hogy ennek a felkészítő szakasznak fontos szerepe lesz a zarándok értelmezési kereteinek a kialakításában. Az elutazás előtt a zarándok alaposan felkészül, vagy felkészítik arra, hogy mi vár rá a rítus átmeneti szakaszában. Az átmeneti szakasz az utazással veszi kezdetét, és ide tartozik a zarándokhelyen eltöltött idő. Az átmeneti szakaszhoz tartozik a zarándokhelyen való tartózkodás, tehát mindannak az átélése, amivel Medjugorjében találkozik a zarándok. Ez a szakasz teljesen más, mint az utazók addig megszokott élete, ez megfigyelhető az itt átélt történések és szerepek megváltozásában is.¹² Ebben a szakaszban a zarándokok átélhetik a *communitas* élményt. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és kötelességek fűzik másokhoz. A hazaérkezés, a befogadási szakasz során a klasszikus leíráshoz képest az utazó nem nyer új társadalmi státuszt, mégis megváltoztatják őt az utazás során átéltek. A különböző rítusoknál az egyes szakaszok nem minden esetben egyforma súlyúak, míg korábban, az elmúlt évszázadok zarándokai számára az elváltatás

¹² Egy utazó, egy zarándok nem postás, vagy tanár többé, egy a többiek közül, akire ugyanazok a szabályok és normák érvényesek az utazás ideje alatt, mint a többiekre.

volt a meghatározó, ma inkább a zarándokút során, a zarándokhelyen átéltek játszhatnak fontos szerepet az emberek későbbi életszakaszaiban.

3.1. A rítus első szakasza. Az utazásra való felkészülés

Az utazást megelőző tevékenységek, fontos háttértényezők közül hármat emelek ki, és mutatok be. Az első momentum a csoportszerveződés, a második a zarándokok motivációinak a vizsgálata, a harmadik pedig a zarándoklatra történő felkészülés.

Csoportszerveződés: A Medjugorjéba irányuló utak a csoportok szervezését tekintve három nagy típusba sorolhatók. Az egyik típus az, amikor a mindennapokban már működő vallási közösségek (akár egyházközség, akár kisközség) tagjai indulnak közös zarándoklatra, a másik, amikor magán utazásszervezők hirdetnek különböző fórumokon zarándoklatot, a harmadikba pedig az utazási irodák által szervezett vallási-turista utak tartoznak

Motivációk: Mind a zarándoklat, mind a zarándok szempontjából meghatározó az a motiváció, amely az utazás háttérében áll. Ezek a motivációk nagyon sokfélék lehetnek, ez függ a zarándok személyes élethelyzetétől, életkorától, de akár attól a közösségtől is, amelyikkel vállalja az utazást. A motiváció-kutatás zarándokhelytől függetlenül hasonló eredményeket mutat be. Giurati, Myers és Donach egy kérdőíves vizsgálat alapján három típust alakít ki a zarándokhelyek látogatóinak motivációt vizsgálva. Az első típusba a praktikus (testi-lelki egészség), a másodikba a lelki-aszketikus (Istennel való találkozás, Mária-tisztelet, bűnöktől való megszabadulás), a harmadikba a világi okok (kíváncsiság, turista-motiváció) miatt utazókat sorolták (cit Puztai 2000 17). A zarándokokkal készült interjúk alapján megállapítható, hogy a fenti három nagy típus Medjugorje esetében is megtalálható, de önálló nyolc kategória is kialakítható a vizsgált zarándokok motivációi alapján. A nyolc – egymástól jól elkülöníthetően jelentkező motiváció a következő volt: a kérés, a köszönet, az elcsendesülés, a testi-lelki egészség fenntartására irányuló, a lelki-aszketikus, a találkozni vágyás a látnokokkal, a vallási élmény keresése, és végül a kíváncsiság. A fenti kategóriák a vizsgált zarándokok motivációi alapján álltak össze, az alábbi bemutatásban egy-egy interjúrészlettel illusztrálom ezeket a késztetéseket.

Felkészülés: A zarándokok beszámolóit, vallomásait is igazolják a feltevést, hogy a megfelelő felkészültség nagymértékben befolyásolja a zarándokokat a tapasztaltak értelmezésében. A legtöbb zarándokcsoport részt vett utazás előtt felkészítő találkozókban, ahol a szervezési, ügyintézési teendők mellett fontos hangsúlyt kapott a zarándokok lelki és intellektuális felkészítése. Az egyéni zarándokok az utazásra egyénileg is felkészültek, különböző a helyről szóló könyvek, kiadványok, cikkek elolvasásával. A dolgozatban bemutatok egy

egyházközség Medjugorjéra felkészítő gyakorlatsorát,¹³ azt vizsgálva, hogy vajon ez a felkészítés a felkészültségek milyen típusaira fókuszál. A felkészülés két nagy részre bontható, amelyek további részekre tagolódtak. Az egyik rész a lelki, a másik az intellektuális felkészültségek megszerzését célozta. A lelki ráhangolódás három elemből állt össze. A három elem: az ima, az áldozat, és a tett. Az ima napi egy tized szentolvasót jelentett; az áldozatnál fontos szempont volt ennek önkéntessége, javasolt formája konkrétan itt a péntekenkénti étkezés volt kenyéren és vízen; a tettel kapcsolatban a kitétel mindösszesen annyi volt, hogy ezt szeretetből kellett vállalni a zárandoklaton résztvevőknek

3.2. A rítus második szakasza: az utazás, az ismeretlen megtapasztalása

A zárandoklat vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zárandok általában visszatér otthonába. A meghatározás egyik alapvető eleme tehát az utazás. Mi történik az emberekkel az utazás alatt? Mire szolgál az utazás? Miért érzik azt az emberek, hogy utazniuk kell? Az útra kelő embert mindig vonzza valami. Az utazó ember célja új élmények, és tapasztalatok szerzése és megértése.¹⁴ Az átmeneti rítusként értelmezhető zárandoklatnál a mindennapitól való elválasztás, az otthontól, a megszokottól való fizikai távolság az utazással jön létre. Az utazás minőségét nagymértékben befolyásolja az a mód, ahogy az utazás telik. A hagyományos zárandokutak esetében a távolság megtételét, leküzdését a kimondottan az erre alkalomra tartogatott ének és imádságszövegek tagolták (Bálint-Barna 1994, Tüskés 1993 66). A tagolást emellett a zárandoklat útvonalán elhelyezett különböző szakrális építmények is segítették. Egy mai zárandoklat során az új útvonalak mentén még nem meglévő, vagy már elpusztult keresztek, szobrok helyett a szervezők az útvonalba olyan helyek felkeresését iktatják be, amelyek alapvetően szakrális jellegűek

3.2.1. A zárandokhelyen: Medjugorje, a falu átalakulása

Medjugorjében, amely a katolikus és a mohamedán világ határán fekszik, 1981 és 1987 között hat fiatal folyamatosan jelenéseket élt át. A falu gyönyörű természeti környezetben fekszik, egyik oldalról a Krizevác, másik oldalról a Pdrbodo (Jelenések hegye) határolja. A kis falu

¹³ A felkészítő anyag hozzáférhető volt a plébánia honlapján. A zárandoklat 2007 április 27-e és május 1-e között volt. Lásd: www.kapmegyer.hu. A zárandoklatra való felkészülésüket nyilvánossá tették honlapjukon, így elérhetővé vált az elemzés számára. Közösségeket egyébként nem vizsgáltam, csak egyéni zárandokokat, ezért vált szükségessé kutatómunkámat egy kicsit kiterjeszteni. Az általam vizsgált zárandokcsoportok a csoportszerveződésben leírt második típushoz tartoztak, ahol csak technikai jellegű megbeszéléseket tartottak.

¹⁴ A különböző, eltérő célzatú utazások közül engem elsősorban a zárandoklat érdekel, de elemzésem során időnként kitérek arra is, hogy mi jellemzi azt az utazót, aki turistaként jut el ugyanarra a helyre, mint a zárandok.

hatalmas hírnévre tett szert. Az utóbbi években teológiai, szociológiai, ismeretterjesztő írások sokasága jelent meg, hogy értelmezze az ezen a helyen tapasztalt jelenségeket. (Bart 1987, Hummer 1990, Knotzinger 1987, Kürti 1999, Lejune 1997, Pace 1989, Vukovic 1992). A teológia a Mária-jelenések (mariológia) egyházon belüli vitájához szól hozzá, míg a szociológiai, kultúrantropológiai megközelítések a hely ismertté és látogatottá válásának folyamatát elemzik. Ezen kívül rengeteg ismeretterjesztő, és az ájtatossági irodalomhoz tartozó mű jelent meg (Bubalo 1984, Emmánuel 1999, Laurentin 1986, Rupcic 1989).

Az elmúlt 25 évben Medjugorje világhírré tett szert, az egyik leglátogatottabb zarándokhelyé nőtte ki magát. Az első jelenés óta nagy változás következett be mind a falu, mind a faluban élő emberek életében. Az évszázadok óta működő zarándokhelyek esetében csak a történeti forrásokból lehet információt szerezni kialakulásuk, fejlődésük vizsgálatához. Medjugorje esetében az időbeli távolság rövidege miatt lehetőség van arra, hogy szemtanúk beszámolóí és feljegyzései alapján tekinthessem át azt a változást, amely az elmúlt 25 évben jellemezte a falut. Arra a kérdésre keresem a választ, hogy hogyan vált az ismeretlen kis faluból egy világszerte ismert, és reklámozott zarándokhely, hogy milyen összetevők, jelenségek hatására ment végbe az a változás, amelynek következtében egy eldugott jugoszláviai kis faluból világszerte ismert zarándokhely lett. Mivel ebben a változásban nagy szerepe van a zarándokturizmusnak, ezért a turizmus-kutatás perspektívájából tekintek a falura, azt tartva szem előtt, hogy a falu életében milyen változások történtek a turizmus hatására

3.2.2. A szakrális tér változásai

A zarándokhely időbeli átalakulása után ez a fejezet azt mutatja be, hogy a falu térstruktúrája hogyan változott meg az itt lezajlott események hatására. Ez a folyamat a szakrális tér kialakulásával, vagy még inkább átalakulásával járt együtt. Az eredeti környezet elvált a profán környezettől azáltal, hogy a transzcendens mutatkozása által megváltozott a táj eredeti minősége (vö Bartha 1992). A zarándoklatok vizsgálatában a szent térrel kapcsolatban kiemelkedő jelentősége van a térélmények szerepének. A szakrális táj szentségét kétféleképpen kapja. Egyrészt a valós földrajzi tájnak van határképző ereje (víz, sziklák, hegyek stb), illetve fontos az a tudati tartalom, amely kiemeli az adott elemet a térből, és egy kontextusban jelentést társít ehhez, ahogy a szentség folyamatosan újratermelődik. A szakrális földrajztudomány meghatározása alapján, a szakrális táj fogalmát kétféle értelemben lehet használni, egy állapot jelölésére, és egy folyamat érzékeltetésére. Állapotként azt jelenti, hogy egy adott helyen a transzcendens megnyilatkozott, folyamatként pedig azt, ahogyan a hely

vallásosságát érzékelő egyén egy adott helynek jelentést tulajdonít. Ezt a kettőséget Keményfi abszolút térként (állapot) és relatív térként (folyamat) kategorizálja. A két tér közötti kapcsolat fenntartását, működtetését hivatott szolgálni az aktivitástér, amelyet a működő vallásosság, a vallási cselekmények mozgatnak. Az aktivitástér tulajdonképpen folyamatosan újratelemi azt a környezetet, amelyben az eredeti szent megnyilvánulás folyamatosan élők és jelenlévők hathat (vö Keményfi 2004).

3.2.3. Programok, időtöltések

A programcsomag általában ugyanazon elemekből áll minden csoport számára. A csoportok nagy része ugyanazokat a helyszíneket járja be, a különbség mindössze annyi, hogy minden csoport a saját ritmusában teszi ezt. A programok a falu kiemelt helyszíneire kötődnek. A templomtéren a nyári időszámítás szerint este 6-kor kezdődik az esti program, amely több órára is nyúlhat. Egy óra a rózsafüzér-ájtatosság, amelyet általában a plébánián szolgáló egyik ferences szerzetes vezet. A Jelenések hegye szolgált a látnokok találkozásainak színhelyéül, a templom mellett ezért tekintik fontos, meglátogatandó helynek a zarándokok. A Krizevac (magyarul Kereszt-hegy) programja a keresztútjárás, amely a zarándokok többsége számára az egyik legmaradandóbb élményt jelenti. Az inkább turista-programcsomaghoz tartozik a falu körbejárása, kisebb-nagyobb körséták megtétele. Ennek útvonalát a látnokok életéhez kötődő helyszínek végiglátogatása adja. A zarándokhelyet nemcsak a fentiekben ismertetett helyszínek és programok teszik vonzóvá, sőt ahogy más zarándokhelyek esetében is ez az általános, az igazi vonzerőt itt is a racionálisan megmagyarázhatatlan történések, tapasztalások jelentik.

3.2.4. Kommunikáció Isten és ember között: az ima

Az imádság az Istennel való különösen hatékony kommunikáció eszköze, amely inkább érzelmi kapcsolatot jelent a hívő vallásosságában, és nagyon sokszor erős üzleti jelleg (kérni és kapni) kapcsolódik ehhez (vö Mohay 1999). A zarándoklatok vonatkozásában nagyon fontos szerephez jut az ima. Ahogy erre már korábban utaltam, az ima egyszerre szertartás és hit, és ennek mikéntje leginkább abban nyilvánul meg, hogy az ima a beszéddel van összefüggésben, a beszéd által konstruálódik, vagyis az ima beszédaktus (Lovász im, Mauss im). Az imával foglalkozó szakirodalom két nagy csoportot különböztet meg az imatípusok között, a személyes és rituális imát. Az egyéni imák vizsgálata nagyon nehéz feladat elé állítja a kutatót. Már Marcell Mauss is megállapítja, hogy az emberek imái csak az imádkozók belső tapasztalatainak rákérdezésével ismerhetők meg. Ezeket a belső tapasztalatokat érzések, és

élmények formájában tudják az imát gyakorlók a kutatók rendelkezésére bocsátani. A rituális ima megfigyelése és elemzése némileg könnyebb feladat, bár a belső tapasztalatokat itt is csak további rákérdezések formájában érhetőek el. Mindkét imatípusnál vannak a külső szemlélő számára teljesen nyilvános kommunikációs formák, ezek a gesztusok, a különböző testtartások. Az imával kapcsolatos elemzésben példákat hozok, és mutatok be mindkét típusú imára. Az egyéni imákkal kapcsolatban főként arra figyeltem, hogy az életutaknál az imának milyen szerepe volt, és van a zarándokok életének szervezésben, megélésében, az Istennel való kommunikációban. A rituális imák közül egy Medjugorjében nagyon fontos imatípust választottam ki, ez pedig a rózsafüzér-ima. Az elemzésben a Mauss által javasolt utat választva a zarándokok imáinál a belső tapasztalatok, érzések bemutatását a zarándokok által adott interjúk alapján végzem el.

3.2.5. Vallási élmény: Egyéni és közösségi alkalmak

A vallásosság megváltozásával, átalakulásával kapcsolatban többször utaltam már a vallási élmény megváltozott szerepére. Közösségi vagy individuális élmény? Egy zarándokhely közege alkalmas mind a közösségi mind az egyéni élmények átéléséhez segíteni a zarándokokat. A közösségi együttlétek keretein belül megtapasztalható élmény-szerzési alkalmakhoz tartozik a *communitas* élmény megtapasztalása, melyet néhány zarándok vallomáson keresztül mutatok be. A közösségi ima erejének megtapasztalása szintén a közösségben megélt élmények közé tartozik, de az évek óta működő vallási kisközösség közös zarándoklata szintén ide sorolható. Az egyéni élmények közé tartozónak gondolom a zarándoklat során végbement, megvalósult találkozást, melyek megerősítették a zarándokokat hitük és vallásuk megélésében. A csodás/irracionális gyógyulás-élmények szintén ide tartoznak.

3.2.6. Felkészültség és vallási élmény egy hagyományos vallási gyakorlatban: Keresztúti ájtatosság

Medjugorjében a keresztútjárás fontos és emlékezetes esemény, mind az egyének, mind a közösségek számára. A vallásgyakorlat kereteit egy évszázadok óta létező hagyomány adja. Berger, amikor a vallási élménynek a mindennapokba való beépüléséről beszél, arra mutat rá, hogy ez a folyamat mindig a hagyományok működésén keresztül valósul meg. „A vallásos hagyomány korpusza a vallásos szimbólumok, mítoszok, rítusok szövevényéből épül fel egy olyan szimbolikus-imaginárius létmód hordozójaként, amelynek belső természetét a szimbolikus reprezentáció határozza meg. A szimbolikus reprezentáció lényege szerint a

valóságos és az imaginárius a megmutatkozó és a megmutató, a megjelenő és a megjelenítő elvi – azaz *spekulatív* – azonosságára épül (Veress im 28). A keresztúti ájtatosságban Jézus szenvedése és a zarándok fizikai erőfeszítései találkoznak, úgy, hogy ennek kereteit vizuális és imitált térélmények, és verbális szövegek adják meg. A szimbolikus reprezentáció ezeken keresztül valósul meg a keresztútjárás kommunikatív aktusában.

3.2.7. Felkészültség másképpen: turistaképek mint információhordozók

Ebben a fejezetben a felkészültség átadásának olyan eszközeiről van szó, amelyek bár alkalomszerűen jöttek létre, ennek ellenére mégis alkalmasak arra, hogy ezeken keresztül a zarándokhellyel kapcsolatos fontos információk, ismeretek átadása megtörténhessen. Ezek a hordozók egyszerű turistaképek, amelyek a hozzájuk kapcsolódó személyes élmények miatt mégis érdekessé, és fontossá váltak, mert sok ember számára bizonyítékként szolgáltak a szent evilági megtapasztalására.

3.2.8. A rítus működése az utazó különböző típusainál: turista és zarándok

Turista, vagy zarándok? Turizmus vagy zarándoklat? Ezek a kérdések a jelenkori zarándoklatokhoz kötődő dilemmára utalnak (vö Korpics 1998, Nolan-Nolan im 43, Pusztai 1998, Smith 1992). Mi is a zarándoklat? A zarándoklat egyrészt egy olyan társadalmi gyakorlat, amelyet a turizmus jelenségeivel összefüggésben lehet értelmezni, másrészt vallásgyakorlat, amely egy konkrét egyház konkrét vallásos cselekedeteihez tartozik. Kétféleképpen lehet tehát megközelíteni a zarándoklatot, és talán érdemes nemcsak, mint késő-modern vallásos jelenségeket tekinteni, de úgy is elemezni, mint a turizmus egy ágát. Ebben a fejezetben egymás mellé állítva vizsgálom a turizmust és a zarándoklatot, illetve a turistát, és a zarándokot. Összevetem a hasonlóságokat, és a különbségeket, abban bízva, hogy az összehasonlítás segíthet annak a kérdésnek a megválaszolásában, hogy egy-egy kegyhely látogatói közül ki a turista, és ki a zarándok, és hogy az utazó két létmódja közül melyik által megvalósított megismerési mód alkalmas a szent felfogására, megértésére.

3.3. A rítus befejező szakasza: visszatérés a mindennapokba

A zarándoklat lényege, hogy a rítust alkotó cselekmények megtétele után a zarándok mindig visszatér otthonába. Ez a turistautaknál is így van, az utazás mindig (legtöbbször) visszafelé is visz, hisz az a lényege, hogy az élmény átélése után haza lehessen térni megújultan, felfrissülve. Medjugorjében a zarándokok első útja a templomtér, ugyanúgy ez az elköszönés aktusának helye is. Az átmenetet, a mindennapi életbe való visszatérést segíti az utazás, mely

teret is időt hagy az élmények beépülésére, feldolgozására. Míg az odafelé tartó út a felkészülésről, a ráhangolódásról szól, a hazafelé vivő út az átélt élmények megbeszéléséről, értelmezéséről szól. Ahogy az odafelé utat is megszentelik az utazók az imával, az énekkel, szakrális emlékek meglátogatásával, ez ugyanúgy jellemzi a hazafelé utat is. A rítus befejező szakasza az átéltek beépülése a mindennapokba. A legkevesebb adat a rítusnak ezen szakaszáról van, hiszen ez már nem tartozik szorosan a zárándoklathoz, bár az átmeneti rítus csak akkor tekinthető megvalósultnak, ha ennek hatása volt a mindennapokra (vö Baumer 1977). A változás természetesen nem mindenkinél egyforma, ahogy nem volt egyforma a zárándoklatokra indító motiváció sem. Bizonyos esetekben akkor is hat, amikor az illető egyáltalán nem készül változásra. Ezeket az eseteket megtérésnek nevezhetjük. Egyeseknél a változás a hitben, vallásban való megerősödést, a lelki feltöltekezést jelenti, másoknál az életvitel gyökeres átalakulását, változását. Mindkét esetre bemutatok néhány példát.

4. Összegzés

A kutatás, és az empirikus munka igazolta első feltevésemet, azt, hogy a vallási élmény egyre fontosabbá válik a transzcendenssel kapcsolatot kereső emberek számára. A zárandoklat – legalábbis az általam vizsgált zárandoklatokkal kapcsolatban ez egyértelműen megállapítható – képes olyan intenzív élmények birtokába juttatni a zárandokokat, amelyek szükségesek számukra vallásosságuk megéléséhez, megerősítéséhez. Hoztam példákat olyan élményekre, amelyek a zárandokok számára is megmagyarázhatatlanok voltak: fényjelenségek, csodás gyógyulások, napcsoda, és még sorolhatnám tovább. A zárandok vallásosságának szempontjából azonban mégsem ezek az élmények voltak azok, amelyekről, mint meghatározó élményekről beszéltek zárandokútjuk értelmezése során. Ha nem is történt velük semmi olyan, amelyet a „csoda” kategóriája alá sorolhattam volna, még akkor is úgy értékelték ottlétüket, hogy az egyértelműen kiemelkedő volt számukra életük további élése szempontjából. Sokkal fontosabb számukra a hitükben való megerősödés, a lelki béke megtalálása, az Istennel való találkozás megtapasztalása, nem jelenésként, hanem az egyház által is támogatott módon, vagyis azoknak a szakrális színtereknek a hatásán keresztül, amelyekről azt mondtam, hogy a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel módját és mikéntjét határozzák meg. Ilyen alkalom a szentmise, a szentgyónás, egy csendes ima, a rózsafüzér-ájtatosság valódi erejének megtapasztalása. A zárandokokkal készített interjúkból, és a zárandoklatok megfigyeléséből egyértelműen levonható az a következtetés, hogy a vallásos emberek keresik azokat az alkalmakat, amelyek segíthetik őket a vallásos élmények átélésében, és hogy a zárandoklatra ilyen alkalomként tekintenek. A zárandokokkal készített interjúkból kiderült, hogy sokuk számára ezek az utazások (vagy akár a rendszeres évenkénti részvétel ezeken az utakon) létfontosságúak hitük és vallási identitásuk megerősítésében, megőrzésében. Sok zárandok számára élete első zárandokútja megtérést hozott. Ez nagyon sokszor előfordult fiatal embereknél, akik számára Medjugorje egy új élet kezdetét jelentette. A vallásukat gyakorló hívők megerősítést vártak és kaptak, az ő esetükben a rítus átmeneti szakasza nyilvánvalóan mást jelentett. Ugyancsak igazolást nyert harmadik feltételezésem is, hiszen bizonyítást nyert, hogy a zárandoklatot a zárandokok olyan közösségi alkalomnak tekintik, amelynek során a zárandokok képesek a közösség megtartó és megerősítő erejét átélni, és megtapasztalni.

5. A legfontosabb felhasznált irodalmak

- Ádám Antal-Szabó Péter (szerk.) 2002 *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén*. Pécs.
- Alston, William P. 1992 *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca-London, Cornell.
- Alszegehy Zoltán 1991 Vádlottak padján. In Erdélyi (szerk.) *Boldogasszony Ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 13-26.
- Antalóczi Lajos 2005 *Mária üdvtörténeti hivatása. Credo*.
--- 2000 *Jelenések, üzenetek, és a jövő*. Eger.
- Assman, Jan 1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.
- Austin, John. L. 1990 *Tetten ért szavak*. Budapest, Akadémiai.
- Babos Károly 1991 *Az ünneplés a szeretet örvendezése*. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.) *Boldogasszony ága*. Budapest, Szent István Társulat, 29-50.
- Bálint Sándor-Barna Gábor 1993 *Búcsújáró magyarok*. Budapest, Szent István Társulat.
- Barna Gábor 1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon*. Panoráma.
--- 2001a *Búcsújárók*. Budapest, Lucidus.
--- 2001b *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. Szeged, Néprajzi Tanszék.
--- 2006 *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék.
- Barthes, Roland 1985 *Világoskamra*. Budapest, Európa.
- Bastian, Hans-Dieter 1972 *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*. In Schulz, H. J. (szerk.) *Themen der Theologie*. Stuttgart, Berlin.
- Bátori Zsolt- Hamp Gábor- Horányi Özséb 2007 *A társadalmi kommunikáció szerkezete és működése a második modernitás időszakában*. www.akti.hu/tanulmany/dok/horanyi.doc
(hálózati közlemény 2007. 06.21.)
- Batson, C. Daniel-Ventis, W. Larry 1982 *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*. New York, Oxford, Oxford University Press
- Baumann, Zygmunt 1999 *Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai*. *Magyar Lettre International* 35, 2-6.
- Baumer, Iso 1977 *Wahlfahrt als Handlungsspiel*. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX. Bd. 12. Bern-Frankfurt/M..

- Bax, Mart 2000 Holy Mary and Medjugorje's Rocketeers. The local Logic of an Ethnic Cleansing Process in Bosnia. *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 30.1, 45-58
- Beinert, Wolfgang 2000 A Mária-jelenések teológiai tudnivalóiról. *Mérleg* 2000/2, 140-162.
- Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.) 1993 *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, Katolikus Szemle.
- Belting, Hans 2000 *Kép és kultusz*. Budapest, Balassi.
- Berger, Peter, L. 1967 *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion*. New York.
- 1981 *Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York Doubleday.
- 2007 Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In Korpics Márta-P.Szilczl Dóra (szerk.): *Szokrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 203-218.
- Béres István 2006 (Fény)képkultusz. A szokrális megjelenése (vagy annak lehetetlensége) fényképeken. In Barna Gábor (szerk.) *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 282-293.
- Boross Géza 1995 A kommunikáció teológiája. *Lelkipásztor* 1995/12.
- Carey, James W. 1992 *Communacation as Culture*. Routledge, New York, London.
- Casanova, José 1995 Vallás és közösség Kelet-és Nyugat –Európában. 2000. 4.
- Coleman, Simon – Elsner, John 1995 *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Csukovits Enikő 2003 *Középkori magyar zarándokok*. Budapest, História.
- Derrida, Jacques 2006 *Hit és tudás. A vallás két forrása a pusztá és határain*. Pécs, Branbauer.
- Derrida, J. – Vattimo, G. 1998 *Religion*. Cambridge, Polity Press.
- Dolhai Lajos 2001 A zarándoklat teológiája. *Vigilia* 66, 176-183.
- Domschitz Mátyás-Hamp Gábor 2007 A kommunikáció színtereiről. In Horányi (szerk.) *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, AKTI-Typotex, 101-173.
- Durkheim, Emile 2003 *A vallási élet elemi formái*. Budapest, L'Harmattan.
- Eade, John 1992 Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research* 19, 18-32.
- Eade, John – Sallnow, Michael J. (ed.) 1991 *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London-New York, Routledge.
- Eliade, Mircea 1987 *A szent és a profán*. Budapest, Európa.

- Erdélyi Zsuzsanna 1990 Népi szinkretizmus. In Horváth Pál-Lovik Sándor (szerk.) *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófia Intézet.
- Erdélyi Zsuzsa (szerk.) 1991 *Boldogasszony Ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Szent István Társulat.
- Fejős Zoltán 1997 Az átmeneti rítusok vázlata. Arnold von Gennepe elméletének vázlata. *Ethnographia*, 406-414.
- 1998 „Hordák” és „alternatívok”? A turizmus néhány újabb megközelítése. In Uő (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 5-9.
- Földvári Mónika-Rosta Gergely 1989 A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. *Szociológiai Szemle* 1.
- Fulton, John 1981 Experience, Alienation and the Anthropological Condition of Religion. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5,1–33.
- Gáspár Csaba László 2000 *Isten és a „semmi”*. *Filozófiai-teológiai tanulmányok*. Budapest, Harmat.
- Gáncs Péter 1998 A hit kommunikációból van. A kommunikáció problematikája a Bibliában. *Lelkipásztor* 1998, szeptember.
- Gánóczy Sándor 2000 A szentháromság kommuniója. In Hamp Gábor-Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció*. Balassi, MPRF, Budapest, 27-32.
- 2006 *Bevezetés a katolikus szentségtanba*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- Gennepe, Arnold van 2007 *Az átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan.
- Gargani, Aldo 1998 Religious Experience and Interpretation. In Derrida-Vattimo (eds), *Religion*. Cambridge, Polity Press, 111–136.
- 2007 Vallási tapasztalat mint esemény és értelmezés. In Korpics Márta-P. Szilczl Dóra (szerk.) *Szagrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 55-74.
- Geertz, Clifford 1994 A vallás mint kulturális rendszer. In Uő *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 63-103.
- Geffré, Claude OP 2004 A kereszténység, az iszlám és a modern kor kihívása. *Mérleg* 2004/4, 406-423.
- Giurati, Paolo and Gioia Lanzi 1994 “Pilgrims to Fátima as Compared to Lourdes and Medjugorje.” In *Geographia Religionum, Pilgrimage in the Old and New World*, Volume 8. 57–79. Berlin, Dietrich Reimer.
- Guzsik Tamás 2000 Zarándoklatok, zarándokhelyek. *Architectura Hungariae* 2. 3.sz.
- Gyáni Gábor 1999 Kollektív emlékezet és nemzeti identitás. 2000 1999 márc., 12-16.

- Habermas, Jürgen 2002 Transzendencia von innen, Transzendencia ins Diesseits. In uő *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hajdú Gabriella 2000 Az utazás mint modern mítosz. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 191-200.
- Halbwachs, Maurice 1971 Az emlékezet társadalmi keretei. In Ferge Zuzsa (szerk.) *A francia szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 124-131.
- 2000 A Szentföld legendás topográfiája. *Magyar Lettre*, 2000 nyár, 37. szám.
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre37/halbw.htm> (hálózati közlés)
- Hamilton, Malcolm B. 1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, Aduprint.
- Hamp Gábor- Szöllősy Ágnes (szerk.) 2000 *Egyház és kommunikáció*. Budapest, MPRF – Balassi.
- Harmath Károly 2002 Medjugorje – Igen, vagy nem. *Új Ember Magazin*. 2002 november, III. évf. 11. <http://magazin.ujember.katolikus.hu/Archivum/2002.11/16>. (2006. 10.22. hálózati közlés.)
- Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.) 1987 *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- Holm, Nils G. (ed.) 1982 *Religious Ecstasy*. Stockholm, Elmquist.
- Horányi Özséb 1999 A kommunikációról. Szinopszis. In Béres István-Horányi Özséb (szerk.) *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, Osiris, 22-34.
- Horányi Özséb (szerk.) 2007 *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, Typotex.
- Horányi Özséb-Szilczl Dóra 2001 Az egyház(ak)ról. In Buda Béla-Sárközy Erika (szerk.) *Közéleti kommunikáció*. Budapest, Akadémiai, 79-92.
- Horváth Szabó Katalin (szerk.) 2000 *Vallápszichológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai.
- Huber, Wolfgang 2002 *Az egyház a korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*. Budapest, Kálvin.
- Humer, Franz 1990 *Medjugorje heute*. Graz-Wien, Styria.
- Husserl, Edmund 1998 *Az európai tudományok válsága I-II*. Budapest, Atlantisz.
- Ipacs Katalin 2001 Medjugorje húsz éve. *Távlatok*, 54, 652-658.
- Jádi Ferenc-Tüskés Gábor 1986 A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi paraszttasszony látomásai). In Tüskés Gábor (szerk): „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető, 516-556.

- James, William 1902 *The Varieties of religious experience*. New York, London, Longmans, Green & Co.
- Kaschuba, Wolfgang 2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen, Csokonai.
- Kaufmann, Franz-Xavér 1996 Vallás és modernitás. *Replika*, 21-22, 249-277.
- 2003 Az egyház és a teológia Janus arcú közönsége, Európa kulturális és társadalmi fiziognómiájához. *Mérleg* 2003/1 8-31.
- Kádár Zsolt 1993 A keresztény kommunikáció sajátossága. *Theologiai Szemle* 5, 259–267.
- Keményfi Róbert 2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- K. Horváth Zsolt 1999 Az eltűnt emlékezet nyomában. *Aetas* 3, 108-115.
- Kiss Ulrich SJ 2001 A kommunikáció teológiája. In Nyíri Kristóf (szerk.) *A 21. századi kommunikáció új útjai*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 195-218.
- Kock, Manfred (szerk.) 2004 *Az Egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin.
- Kozma Zsolt 1994 A kommunikáció mint gyakorlati teológiai kérdés. *Theológiai Szemle* 1994/2, 66-77.
- Kreiner, Armin 2004 Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. *Mérleg* 2, 129–144.
- Kürti László 1999 A Mindenség Királynője. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, álom, látomás*. Budapest, Balassi.
- Lafont, Ghislain 1998 *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, Atlantis.
- Lammel Annamária 1999 Látni, ami nem létezik: néphit és percepció. In Benedek Katalin-Csonka Takács Eszter (szerk.) *Démonikus és szakrális világok határán. Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest. MTA NKI.
- Leeuw, Gerardus van der 2001 *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris.
- Lejune, René 1997 *Medjugorje. Gesichte und Botschaft*. Paris, Heuteville.
- Letenyei László – Nagy Gábor Dániel 2007 Rugalmas kérdőív. A standard kérdőív kritikái és javaslat a kérdőíves adatgyűjtés terepközei alkalmazására. *Szociológiai Szemle* 2007, 1-2, 29-46.
- Limbacher Gábor 1998 A népi unio mystica. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, Álom, látomás*. Budapest-Pécs, 191-210.
- Losonczi Péter 2000 A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. *Kellék*, 15-16.
- 2006 Vallás, antropológia, politika. Korunk. www.korunk.org/korunk.htm (hálózati közlés, 2007. 02.20.)
- Lovász Irén 2002 *Szakrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet, Budapest.

- Luckmann, Thomas 1967 *The Invisible of Religion*. New York, Macmillan.
- 1997 A láthatatlan vallás. *Magyar Lettre International* 1996/1997 (23) tél, 4-7.
- Luhmann, Niklas 1999 Isten megkülönböztetése. In *Uő Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, Osiris, 179-209.
- 2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp/KNO.
- MacCannell, Dean 1976 *The Tourist. A new theory of the leisure Class*. New York, Shocken.
- Manuel, Paul Christopher é.n. *The Marian Apparitions in Fátima as Political Reality: Religion and Politics in Twentieth-Century Portugal*. www.ces.fas.harvard.edu/publications/docs/pdfs/manuel.pdf (2007. 10.20. hálózati közlemény)
- Martin, David 1978 *A General Theory of Secularisation*. Blackwell, Oxford
- 1991 The secularization issue: prospect and retrospect. *The British Journal of Sociology* Vol. 42.
- Mauss, Marcel 1971 Az imádság. In Ferge Zusza (szerk.) *Francia szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 132-160.
- McGrath, Alister E. 2002 *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris.
- Meyer, William J. 1995 Private Faith or Public Religion? An Assesment of Hebermas's Changing View of Religion. *The Journal of Religion*, 1995, 371-391.
- Mezei Balázs 1997 *Zárójelbe tett Isten*. Budapest, Osiris 1997. 389-409.
- 2005 A vallás a mai világban. In *Uő Ezredvégi számvetés*. Máriabesnyő-Gödöllő Attraktor, 18-20.
- Mohay Tamás 1999 A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* 1999/5, 535-548.
- 2000 Egy ünnep alapja. *Tabula* 3 (2) 230-256.
- Molnár Attila Károly 1999 A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In *Uő: Feljegyzések a kaotikus fegyházból*. Budapest, Kairosz, 307-331.
- Morel Gyula 2000 Mi szól a radikalitás mellett? *Mérleg* 3, 310–316.
- 2007 *Radikális egyházreform*. Budapest, Balassi.
- Nagy J. Endre 1997 Egyház és társadalom az átmenet sodrában. In Horányi Özséb (szerk.): *Az egyház mozgástereiről*. Budapest, Vigilia.
- Nedomansky, Otto 1993 *Erscheinungen und Otschaften der Gottesmutter Maria*. Ascheffenburg, Patlock.
- Newbiggin, Lesslie 2006 *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat.
- Niedermüller Péter 1993 Megjegyzések a „szimbolikusról.” *Replika* 11-12, 157-167.
- 1999 A kultúraközi kommunikációról. In Béres-Horányi (szerk.) *Társadalmi*

kommunikáció. Budapest, Osiris, 96-111

N. Kovács Tímea 2000 Emlékezet, identitás, történelem. *Tabula* 2000 3(1) 115-126.

Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney 1989 *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. London, The University of North Carolina Press.

Nora, Pierre 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3 142-157.

Olick, K. Jeffrey – Robbins, Joyce 1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig. *Replika* 37 19-44.

Otto, Rudolf 1997 *A szent*. Budapest, Osiris.

Pace, Enzo 1989 Pilgrimage as Spiritual Journey: an Analysis of Pilgrimage using the Theory of V. Turner and the Resource Mobilization Approach. *Social Compass*, Vol. 36(2), 229-244.

Petneki Áron 1990 Középkori útonjárók. *Történelmi Szemle* 1990/ 1-2 101-128.

--- 1993 Az utazók patrónusa. *Rubicon* 1993/3, 7-8.

--- 1994 Advenae et peregrini. Utazás és zarándokság a középkori mentalitástörténetbe. *Századok* 1994/ II 352-394.

Pete Krisztián- P. Szilczl Dóra 2007 A kommunikáció intézményeiről. In Horányi Özséb (szerk.) *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, AKTI-Typotex, 17-100.

Pléh Csaba 1995 A szimbólumfeldolgozó gondolkodásmód és a szimbólumfogalom változatai/változásai. In Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor (szerk.) „*Jelbeszéd az életünk*” A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Budapest, Osiris-Századvég, 149-171.

--- 1999 Maurice Halbwachs kollektív memóriájára emlékezve. In Kónya Anikó – Király Ildikó – Bodor Péter – Pléh Csaba (szerk.) Kollektív, társas, társadalmi. Pszichológiai Szemle Könyvtár 2. Szerk. Akadémiai, Budapest, 437-466.

Pócs Éva (szerk.) 1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi, Budapest.

P.Szilczl Dóra 2007 Vallás és kommunikáció. A valláskutatás kommunikációs perspektívái. In Fehér Katalin (szerk.): *Tanulmányok a társadalmi kommunikáció témaköréből*. Budapest, L'Harmattan-Zsigmond Király Főiskola, 69-85.

Pozsony Ferenc 1996 Látomások a vallásos közösségek életében. In Küllös Imola (szerk.) *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Debrecen. (184-193)

Pusztai Bertalan 1998 Vallás és turizmus. In Fejős Zoltán (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 13-23.

- 2000 Remény és beteljesülés. Utaslevelek a turizmus kutatásában. In Fejős Zoltán-SzijártóZsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 180-190.
- 2004 *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences In Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväs kylä, University of Jyväs kylä.
- Rahner, Karl 1983 *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Budapest, Szent István Társulat.
- 1987 Bevezető gondolatok a teológia és a népi vallásosság kapcsolatáról. In Rahner, K. Modeh, Ch. – Göpfert, M. (szerk.) *Népi vallásosság*. OMC Bécs, 9-18.
- 1991 *Hit, szeretet, remény*, Egyházfórum könyvek 8. Budapest-Luzern, Egyházfórum.
- Rémy, Jean 1989 Editorial: Pilgrimage and Modernity. *Social Compass*, Vol. 36(2), 139-144.
- Ries, Julian 2003 *Homo religious. A szent antropológiája*. Budapest, Typotex.
- Rigán Lóránd 2006 Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban. In Zsugán Gyula (szerk.) *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban*. Nagyvárad, Posticum, 32-44.
- Rinschede, Gisbert 1992 Forms of Religious Tourism. *Annals of Tourism Research*, Vol 19, 51-67.
- Rosikon, Janusz 2003 *Európa Madonnái. Zarándokutak Mária szentélyeihez*. Budapest, Geopen.
- Rosengren, Karl Erik 2004 *Kommunikáció*. Budapest, Typotex.
- Rupcic, Ljudevit 1989 *Medjugorje in der Heilgesichte*. Jetstten, Miriam.
- Sallnow, Michael J. 1981 *Communitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man* 5-6.
- Schaeffler, Richard 2003 *A vallásfilozófia kézikönyve*. Budapest, Osiris.
- Scheffczyk, Leo-Ziegenaus, Anton 2004 *Mária az üdvtörténetben*. Budapest, Szent István Társulat.
- Schleiermacher, Friedrich 2000 *A vallásról*. Budapest, Osiris.
- Schultze, Quentin J. 2005 "The God-Problem" in Communication Studies. *Journal of Communication and Religion*, Vol. 28, (March 2005): 1-22.
- Schulze, Gerhard 1992 *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Searle, John R. é.n. A beszédaktus mint kommunikáció. In Horányi Özséb (szerk.) *Kommunikáció I*. 268-276.

- Séra László 1998 A mezőkövesdi Mária-látomások pszichológiai vonatkozásai. A vallási víziók természetéről. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, Álom, látomás*. Budapest-Pécs, 229-236.
- Sigal, Pierre 1989 *Isten vándorai*. Budapest, Gondolat
- Souden, David 2006 *Zarándoklatok. Lélekemelő utazások*. Budapest, Atheneum.
- Smith, Valene, L. 1992 Introduction – The quest in guest. *Annals of Tourism Research* vol 19, 1-17.
- Süle Ferenc 1991 *Vallás vagy pszichoterápia?* Budapest, Animula.
- Swinburne, Richard 1998 *Van Isten?* (Mezei Balázs utószavával) Budapest, Kossuth.
- Szacs vay Éva 1998 Mária-látomás Mezőkövesden (1883). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről*. Budapest, Balassi, 123–130.
- Szilágyi István 1980 *Kálváriák. Építészeti hagyományok*. Budapest, Corvina.
- Szilárdfy Zoltán 1990 A kegyképek Bálint Sándor szemével. In *Szegedi Műhely*, 1-4. sz. 82-87.
- 1984 *Barokk szentképek Magyarországon*. Budapest, Corvina.
- 2003 *Ikonográfia – kultusztörténet*. Budapest, Balassi Kiadó.
- Szombath Attila 2003 A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről. *Vigilia* 9, 651–656.
- Swatos, William, H - Tomasi, Luigi (eds) 2002 *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*. Westport, Praeger.
- Tomka Ferenc 1999 *Új evangelizáció*. Budapest, Szent István társulat.
- Tomka Miklós 1989 A szekularizációs hipotézis. *Szociológia*, 2. szám, 109-125.
- 1996 A vallásszociológia új útjai. *Replika* 21-22.
- 2000 Vallásfilozófia az ezredfordulón. *Világosság* 8-9.
- Tomka, Miklós- Zulehner, Paul M. 2000 *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern, Schwabenverlag.
- Török Zsolt 2004 Társak az úton. (Keresztény zarándoktérképek az ókortól a 16. századig.) *Pannonhalmi Szemle* XII/3. 86-96.
- Trias, Eugenio 1998 Thinking Religio the Symbol and the Sacred. In Derrida-Vattimo (szerk.), *Religion*. Cambridge, Polity Press, 95-110.
- Turner, Victor 1974 Pilgrimages as Social Processes. In Uő *Dramas, Fields and Methaphors*. Ithaca-London.
- 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bohannan, Paul –Glazer, Mark (szerk.) 675-711. Budapest, Panem, 675-711.

- Turner, Victor – Turner, Edith 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York.
- Tüskés Gábor 1986 A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia* 97., 75-113. p.
- 1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon*. Budapest, Akadémiai.
- 2001 A zarándoklatok térbeli sajátosságai a 17-18. században. *Néprajzi Látóhatár*, 2000, IX. 3-4. 253-266.
- Valle, Edenio 1987 Pszichológia és népi vallásosság. Gondolatok a brazil lelképásztori munkáról. Rahner, K. – Modeh, Ch. – Göpfert, M. (szerk.) *Népi vallásosság*. OMC Bécs, 63-80.
- Van Gennepe, Arnold 2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan.
- Várnai Jakab 2000 A szimbólum mint ismeretelméleti kihívás a teológia számára. *Theologia Catholica Latina*. XLV, 1.
- Veress Károly 2002 A vallásos hagyomány és az archaikus ember. *Kellék* 2002/21. kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/21/03VeressK.pdf (2007. 06.12. hálózati közlés)
- Voigt Vilmos 2004 *A vallási élmény*. Budapest, Kalligram.
- Voyé, Liliane 1992 *Popular Religion and Pilgrimages in Europe*. I. World Congress on the Pastoral Care of Shrines and Pilgrimages, Rome 26-29.02, 09.92. (különnyomat)
- Vukovic, Boris 1992 Medjugorje's Religion and Tourism Connection. *Annals of Tourism Research* Vol 19, 79-91.
- 1999 "Catholic Pilgrimage: The Phenomenon of Medugorje," *East-West Church & Ministry Report* 7 (Fall 1999), 1-3. (hálózati közlés)
- Weber, Max 1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
- 1992 Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai. In *Uő Gazdaság és Társadalom* 2/1. Budapest, KJK, 109-325.
- Wiederhofer, Siegfried 2005 A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai. *Vigilia*, 70. március.
- Zulehner, Paul M. 2004 Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában. In Kock, Manfred (szerk.) *Az egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin, 9-33.

6. A szerzőnek a témában megjelent publikációi

- 1998 Zarándok és turista. Gondolatok a szent helyekről a turizmus kontextusában. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 180-190.
- 2002 Az élmények szerepe a vallásosságban In Hamp-Glózer-Szóllóssy (szerk.): A kölcsönösség struktúrái, a kapcsolatokban megvalósuló egyház. Budapest, MPR-Balassi.
- Zarándoklat: vallásgyakorlat vagy turizmus? In Ádám-Szabó(szerk.): Zarándokutak, Mandulavirágzás tudományos napok, konferenciakötet. Pécs.
- 2003 Egy zarándokhely átalakulásának vizsgálata a turizmuskutatáson keresztül. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 108-120.
- 2006 A képhasználat jelentősége a zarándoklaton. In Barna Gábor (szerk.) *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 177-192.
- 2007 Miért kommunikáció, miért szakrális? (P. Szilczl Dórával közösen) In Uő (szerk.) *Szagrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 11-33.
- Jelen lenni, megmutatkozni. Utak, képek, kommunikáció. (Béres Istvánnal közösen) *Borostyán-kút*, VI.2-3, 34-47.