

PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM
BŐLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR

Nyelvtudományi Doktori Iskola
Kommunikáció Doktori Program

Dr. Máté-Tóth András

VALLÁSI KOMMUNIKÁCIÓ
ÉS VALLÁSDISKURZUS

Doktori disszertáció

Témavezető
Dr. Horányi Özséb
egyetemi tanár

Szeged

2010

Tartalomjegyzék

Bevezető	3
A vallási kommunikáció.....	8
Kommunikáció és vallás tudományelmélete.....	9
Numinózus – Rudolf Otto.....	11
Élményváltozatok – William James	14
Dialógus – Martin Buber	22
Kommunikáció – Thomas Luckmann.....	26
Következtetések	30
Kommunikációelméleti kontrasztálás.....	33
A sajátosan vallási.....	64
Szent kozmosz	68
Szent és profán	69
Specialista és laikus	70
Intézmény.....	71
Funkció	71
A sajátosan vallási személyes dimenziója.....	72
A sajátosan vallási közösségi dimenziója.....	87
Diskurzuselméletek	101
Diskurzus és identitás	104
Laclau és Mouffe alapfogalmai	107
Üres jelölő.....	109
Hegemónia.....	112
Vallás mint üres jelölő?.....	113
A szcientológia mint üres jelölő.....	118
Diskurzusörökség.....	125
Keresztényies.....	126
Vallásüldöző ateista	128
Vallást instrumentalizáló ateista.....	130
Egyidejű egyidejűtlenség.....	131
Összefoglalás és kitekintés.....	135
Irodalom	138

Bevezető

A vallásról való beszéd Magyarországon és a különböző poszt-szocialista országokban viszonylag ritkán elemzett tematikája a szociológiának, kommunikációtudománynak és más tudományoknak is. Jóllehet a diskurzuselemzés a legkülönbözőbb egyéb társadalomtudományi témák kedvelt, sőt azt is mondhatjuk, divatos háttérelmélete, a vallásra vonatkozó diskurzus tárgyalása alacsony szinten van csak jelen. Ebben a dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy relevánsnak tartott diskurzusszeleteket mutassak be a társadalom vallási dimenziójáról. A feladat meglehetősen összetett, ám bizonyos szűkítések alkalmazásával mégis kezelhetőnek tűnik.

Az első szűkítés a vallás fogalmára vonatkozik. A társadalom vallási dimenziójának körülhatárolása nem egyszerű, hiszen a vallás fogalmának is számos jelentése van. Számos szerző azonban – legyen itt elég William James Varieties-ére utalni – azt ajánlja, hogy a fogalom elméleti tágassága és sokfélesége ismeretében mégis mindig az adott kutatás számára alkossunk funkcionális vallásfogalmat. A vallásdiskurzus vonatkozásában ez azt jelenti: vallásnak azt tekintjük, amit a diskurzusban aktív felek vallásnak tekintenek. Munkánk leíró kíván lenni, nem valamely egyetemes vallásfogalom megalkotását célozza. Ugyanakkor a regionális behatárolás révén a vallásdiskurzusból előtűnő vallásfogalom speciális jellegzetessége kimutathatóvá válik.

A második szűkítés a kérdés felvetésére vonatkozik. Nem céлом, hogy a vallási vagy vallási jellegű kommunikációnak és diskurzusnak valamiféle átfogó leírását adjam meg. Csupán a vallási kommunikáció elméleti alapfogalmainak tartalmát és egymáshoz való viszonyát szeretném meghatározni. Dolgozatomat a következő elméleti építőelemek bemutatásának és kísérletszerű kipróbálásának szentelem: Kezdetként a vallási kommunikáció tárgyának körülhatárolását végzem el, két oldalról közelítve meg. Először néhány jelentős valláselméletben mutatom meg, hogy a vallás mint olyan fogalmi körülhatárolása a tudományos vizsgálódásban meny-

nyire az egyes szerzők, illetve iskolák elméleti keretei mentén zajlik. Olyan szerzőket választottam, akik elméleti alapállása és a vallástudományon belüli szubdiszciplináris elhelyezkedése között több az eltérés, mint a hasonlóság. Az így nyert belátásokat, a vallásról való vallástudományi beszéd elméleti és módszertani alapvetéseit követve magából az eredményekből adódik, hogy a vallást kommunikációként fogjuk fel, méghozzá nem abban az értelemben, ahogyan a valláselmélet a kommunikációt érti, hanem éppen fordítva, ahogyan a kommunikációelmélet nagyjai a vallást értelmezik. Egyfajta kommunikációelméleti kontrasztálást végzek el, amelyben azt próbálom kimutatni, hogy a valláselmélet vallásfogalma és a kommunikációelmélet vallásfogalma mennyiben hasonlít és mennyiben különbözik. Mindezt azzal a céllal, hogy a kommunikáció és a vallás tudományos reflexiójának közös erőterében sikerüljön megragadni azt, amit sajátosan vallásnak nevezhetünk. A sajátosan vallási ugyanis nem azonos azzal, amit általában vallásnak tekint a közvélemény és a vallásról tudományos reflexió nélküli beszéd. Ahhoz, hogy érdemben vallásról gondolkodhassunk, nem a vallások öndefiníciójára alapozott fogalmakkal kell dolgoznunk, hanem tudományosan meg-alapozott fogalmakkal.

A vallás kommunikációelméleti és vallástudományi fogalmának kidolgozása után a kommunikáció egyik területére, a társadalmi diskurzusra koncentrálok, annak érdekében, hogy a vallásról való diskurzust adekvá-
tan lehessen megragadni. Hasonlóan az első fejezethez, itt sem vállalkozhattam arra, hogy a diskurzuselméletek tágas sokaságát akár csak vázlatosan ismertessem. Helyette némi fogalmi tisztázást követően Ernesto Laclau és Chantal Mouffe kritikai diskurzus elemzését mutatom be részletesebben, s ennek az elméletnek és elemzési gyakorlatnak a fényében teszek kísérletet a vallással kapcsolatos diskurzus sajátosságainak megvilágítására. Laclau és Mouffe elmélete alapján arra a feltételezésre jutottam, hogy a vallásról való diskurzust az „üres jelölő” terminus technicusával sikerrel elemezhetjük. Hipotézisemet egy pilot study keretében sikerült igazolnom, amennyiben a Szcientológia Egyházzal kapcs-

latos diskurzust a magyarországi írott sajtóban 2000 és 2010 között elemeztem, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy a szcientológiáról való nyilvános beszédben milyen artikulációk és hegemónia-törekvések fedezhetők fel.

A vallási kommunikációról és a vallás kritikai diskurzuselemző megközelítéséről szóló fejezet után térhettem rá a magyarországi vallásdiskurzus jellegzetességeinek bemutatására. Az elméleti fejezetekben nyert kritériumokat alkalmazva először a vallásról való beszéd különböző örökségeit mutatom be, melyek egyszerre vannak jelen a mai gondolkodásban. Az ötvenes évek előtti keresztényies, a vallásüldöző és ateista, majd a vallást felhasználó és ateista alapállások beidegződései és fogalmi készletei jelen vannak a vallásról való mai gondolkodásban és a társadalom vallási dimenziójának felfogásában és szabályozásában egyaránt.

A fentiekben vázolt tematikához, illetve kérdésfelvetéshez néhány megelőző kutatás során jutottam el, melyeket itt röviden szeretnék megemlíteni. A média és a vallási média iránti érdeklődésem kiinduló pontja a Bécsi Egyetemen szerzett doktorátusomhoz kapcsolódik. A gyakorlati teológia mellé egy másik teológiai diszciplínából is doktori szigorlatot kellett tennem. A morálteológiát választottam, melynek általános tematikáján túl egy speciális etikából is fel kellett készülni. A médiaetikát választottam, mert a nyolcvanas évek végén Magyarországon lezajlott média-boom lenyűgözött. Eligazodási támpontokat kerestem. Néhány évvel később Terestyéni Tamás meghívására részt vehettem egy konferencián, melynek a média-etika volt a tematikája. Olyan előadással akartam készülni, amely elsősorban nem valamely egyház médiamunkáját mutatja be, hanem a média teológiai, vallástudományi reflexiójával foglalkozik. Egyik fiatal kolléganőmmel, Andok Mónikával az elméleti megfontolásokat rövid elemzésben teszteltük, amelynek során ráláthattunk a katolikus egyház médiaértelmezésére és médiapolitikájára egyaránt. Közös tanulmányunk megjelent a konferencia előadásaiból szerkesztett Média-etika c. kötetben. (Máté-Tóth és Andok 1997) 1996-ban jelent meg a Katolikus Püspöki Kar „Igazságosabb és testvériesebb világot!” c. nagy társadalmi vissz-

hangot kiváltó körlevele. A körlevélről elemzést készítettem, melynek az volt az elsődleges kérdésfelvetése, hogy a szöveg megfogalmazásaiban a katolikus egyháznak milyen identitása bontakozik ki. A körlevélből kitűnő egyházi identitást egybevettem a II. Vatikáni Zsinat egyik enciklikájával, s azt állapíthattam meg, hogy míg a Magyarországon működő katolikus egyház vezetőségének identitásához kizárólagosan a tanítói identitás kapcsolódik, addig a világegyház vezető testületének identitásában a tanítói és a tanulói identitás egyaránt megjelenik. (Máté-Tóth 1998) Kisvártatva megjelent ugyanennek az egyháznak a családpasztorációról szóló körlevele, melyet az előbbihez hasonló kérdések mentén színtén elemeztem. (Máté-Tóth 2000) 2003-tól a Vallástudományi Tanszék országos vizsgálatot kezdett az ún. új vallási közösségekről. A kutatás egyik szekciója a vallási közösségek médiajelenléte volt. A több éven át tartó munkában bizonyos adatbázisokon statisztikai elemzést végeztünk a vallási és egyházi tematika jelenlétéről az írott sajtóban, továbbá kifejezetten a vallási közösségek megjelöléseinek elemzését végeztük el néhány országos napilap számos évfolyamában. Ugyanebben a kutatásban a Hit Gyülekezete sajtóban megjelenő identitását is vizsgáltuk. Ebben a kutatásban Juhász Valéria nyelvészrel dolgoztunk együtt. A nyelvészeti és vallástudományi megközelítésben egyaránt egyre erősebben jelent meg a diskurzus problematikája és a diskurzuselméleti megközelítés. (Máté-Tóth – Juhász 2007) E kutatással párhuzamosan a Bécsi Egyetemen több diplomamunkát és doktori disszertációt konzultáltam, melyek közül a legkiemelkedőbb a boszniai Drago Bojić munkája a bosnyák ferences sajtómunkáról, kiemelten pedig a rendtartomány Svjetlo riječi c. magazinjáról (Bojić 2009), valamint a még készülőben lévő elemzés a katolikus egyház jelenlétéről a szlovák bulvár sajtóban, melyet a szlovák Kristína Pavlovičová végez. Ezekben a kutatási és oktatási állomásokon keresztül, ezektől inspirálva született meg bennem az igény, hogy a kommunikációelméletben jobban elmélyüljek, és a vallási kommunikáció, illetve a vallásdiskurzus alapkérdéseivel mélyebben konfrontálódjak. Ennek eredményéről próbálok számot adni ebben a dolgozatban, részben kötődve az elmúlt húsz esztendő tematikájához, részben azokon túl is lépve. Hálával

tartozom mindazoknak, akikkel ebben a témakörben szorosabban együtt dolgozhattam és témavezetőmnek Horányi Özsébnek, aki érdeklődésemet komolyan véve támogatott ebben a programban.

A vallási kommunikáció

A vallási kommunikáció témaköre kimeríthetetlen.¹ Az alábbiakban nem szándékozom, nem is szándékozhatom valamiféle átfogó leírásra törekedni. Feladatomat a dolgozat egész célkitűzéséhez és gondolatmenetéhez illesztve abban jelölhetem ki, hogy bizonyos szemléleti alapállást a témára vonatkozóan tisztázzak, továbbá megkíséreljem érvényesíteni azt a jellegzetesen vallási kommunikációnak tekintett négy alapelemen: az elsősorban privátnak tekinthető imádságon és divináción, valamint az elsősorban intézményinek tekinthető rítuson és misszión. Bemutatásaim során törekszem a témával kapcsolatos – egyre szaporodó – magyar nyelvű szakirodalmat reflektálni.² Ezzel kapcsolatban azonban igazat kell adni Korpics Márta és Szilczl Dóra megállapításának, miszerint: „A hazai kutatásokban s ehhez kapcsolódóan a megjelent szakkönyvekben a vallásos jelenségek leírása, megközelítése sajátosan kötődik egy-egy tudományterülethez, *a kommunikációs szemlélet azonban ezekben nem kapott kiemelt hangsúlyt.*” (Korpics és P. Szilczl 2007 Előszó – kiemelés M.-T. A.)

¹ Tomka Miklós alapirodalmakat sorol fel. Vallási kommunikáció címén szinte kizárólag teológiai és egyházi művekre utal. A vallási kommunikáció kutatása magába foglalja a vallási nyelv hermeneutikai és pszichológiai problémáit, a hit átadásának kérdéseit, a tömegkommunikáció megjelenéséből adódó új helyzet elemzését stb. Vö. Wolfgang Beinert et al.: *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*. Herder, Freiburg, 1987.; Dallas M. High (szerk.): *Sprachanalyse und religiöses Sprechen*. Patmos, Düsseldorf, 1972.; Adolf Holl: *Gott im Nachtrichtennetz*. Rornbach, Freiburg, 1968.; Stewart M. Hoover: *Mass Media Religion*. Sage, Newbury Park, 1988.; Hans Norbert Janowski (szerk.): *Die kanalisierte Botschaft*. Gütersloher-Sieberstern, Gütersloh, 1987.; Norbert Kutschki (Hrsg.): *Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens*. Echter, Würzburg, 1994.; Gavin Reid: *To Reach a Nation*. Hodder and Stoughton, London, 1987.; David Tracy: *Theologie als Gespräch*. Grünewald, Mainz, 1993. Vö. http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_002.html

² Erről a magyar nyelven hozzáférhető, tág értelemben relevánsnak tekinthető szakirodalmról áttekintést szándékozott adni a Szilcz és Korpics szerzőpáros az általuk szerkesztett és értékes bevezető tanulmánnyal ellátott kötetben. Vö. http://books.google.hu/books?id=MnL_7kCGpg0C&lpg=PP1&pg=PA12#v=onepage&q=&f=true

Kommunikáció és vallás tudományelmélete

A vallási kommunikáció jelensége elméleti tárgyalásának azt a feladata, hogy a vallási és nem vallási kommunikáció közötti különbségtétel elméleti feltételeit megadja. E munka csak úgy végezhető el, ha tekintettel vagyunk a kommunikáció kommunikációelméleti definíciói és a vallásfelfogások sokaságára. Nem létezik ugyanis kommunikáció önmagában, hanem bizonyos jelenségeket vagy cselekvéseket valamely tudomány valaminek nevez meg. A kommunikációnak nevezett emberi-társadalmi jelenség tematizálásának specialistája a kommunikációtudomány – amennyiben megengedjük, hogy a filozófia, szociológia, pszichológia és egyéb más tudományágak kommunikációra vonatkozó elméleti ismereteit ez a tudomány reflektálja és rendszerezi. A vallás jelenségével ugyanez a helyzet: a kultúra bizonyos dimenzióit a vallástudomány (és/vagy a teológia³) vallásként írja le, alkalmazva számos tudományág eredményeit, kiegészítve a vallástörténeti vizsgálódások alapján megalkotott modellekkel. A vallási kommunikáció jelen körülhatárolása tehát nem lehet egyetemes, vagyis a vallás és a kommunikáció összes értelmezésére vonatkozó, hanem szükségképpen részleges: bizonyos kommunikációelméleti modellt párosít bizonyos valláselméleti modellekkel.

Ez a párosítás vagy közös elméleti referencia-keretbe helyezés mindenképpen önkényes. Lehetne választható más kommunikációelméleti modell és hasonlóképpen más valláselméleti is. A valláselméleti modellek kiválasztásánál az a szempont vezérelt, miszerint a vallástudomány a valláselméletben bizonyos szakaszokat tár fel. A kiválasztott valláselméleti modellek e nagy szakaszokat kívánják reprezentálni. Úgy mint Rudolf Otto elmélete a vallásfenomenológiát, William James a valláslélektant, Martin Buber a vallásfilozófiát, Thomas Luckmann és Peter L. Berger elmélete a vallásszociológiát. A kultúra vallási dimenziójának tudományos vizsgálata valamely elméleti héttér alapján folyik, szerves része az adott kor tudományos alapszemléletének, paradigmájának. Hans Kippenberg mutatta be meggyőzően a vallásfelfogások és a kortárs kulturális alapkérdé-

³ A kettő közötti különbségtételről lásd tanulmányomat. (Máté-Tóth 2008)

sek, illetve alapigények közötti szoros összefüggést a XX. századra vonatkozóan. Tézise szerint a vallás iránti tudományos érdeklődés jellegzetességei a különböző korszakokban különböző kulturális igényeknek feleltethetők meg, s tekintettel a vallástudomány és a modernitás közötti szoros kapcsolatra, általában a modern társadalmi körülmények által felvetett alapkérdéseknek. Max Müllerre, a vallástudomány alapító atyjának tekintett oxfordi tudósra vonatkozóan Kippenberg kimutatja, hogy a XIX. század közepének Angliájában a modern paradigma egyre erőteljesebb érvényesülése miatt az ember mivolt és az egész kultúra eredetkérdései a társadalmi identitás rekreációjának igényei miatt központi jelentőségre tettek szert. Miközben Max Müller az összehasonlító nyelvtudomány mintájára összehasonlító vallástudományt alkotott, az eredeti, legősibb és legtisztább vallást Indiában találta meg. Elmélete szerint onnan eredeztette a kultúra és a vallások történetét, onnan indította ezek lineáris fejlődését és oda kapcsolta a bizonytalaná vált kulturális identitást, hogy az visszanyerhesse orientáló erejét.

Alighanem a kommunikáció tudományos vizsgálatának történetére vonatkozóan is igaz, hogy az adott elméleti megközelítés a saját alapállását tekintve valamely kortárs alapkérdésre adott látens vagy kinyilvánított válasz mentén elemzi és értelmezi a kultúrának és a humánumnak ezt az alapvető dimenzióját. Az, ahogyan egy-egy elmélet a kommunikációt definiálja, s benne dimenziókat és összefüggéseket tár fel, fémjelzi a megközelítés paradigmáját, amely pedig releváns az adott társadalmi közegre nézve. Egyfajta materialista-természettudományos paradigma korszakában a kommunikációt is mechanikus modellekkel lehetett felfogni. A társadalom strukturalista vagy funkcionalista szemléletének korszakában a kommunikációtudományi elméletek is strukturalista és funkcionalista jegyeket mutatnak fel. A társadalomkritika megerősödésével a kommunikációelméletek is erőteljesebben látnak rá az alá-fölérendeltség, a hatalom dimenzióira.

Ha a valláselméleti és kommunikációelméleti megközelítéseket egymás erőterébe helyezzük, voltaképpen a kultúrának ugyanazt a területét vizs-

gáljuk – az emberi és társadalmi jelenséget, annak dinamikáját. Az elméleti alapállások közötti hasonlóságot elsősorban az adott korszak vagy iskola általános paradigmája indokolja. A husserli fenomenológia vagy a peircei pragmatizmus, hogy csak két példát említsünk, meghatározza a kommunikációval és a vallással foglalkozó tudományok paradigmaticus alapállását. Ezen túlmenően azonban, amint az imént említettem, a két tudományág tárgya is szoros kapcsolatot teremt közöttük, minthogy mindkét tudomány a legalapvetőbb emberi és társadalmi dimenziókkal foglalkozik: az emberi jelenséggel, annak kapcsolati és ismeretszerzési rendszereivel. Mint majd látni fogjuk, Thomas Luckmann *Invisible Religion* című munkája radikalizálja a kommunikáció és a vallás fogalmi azonosságát, amennyiben a vallást kommunikációként fogalmazza meg: ami vallás, az kommunikáció és fordítva.

A fenti gondolatmenet eredményeképpen rögzíthető, hogy a vallás és a kommunikáció alapvető emberi és társadalmi dimenzió, amely vizsgálható a vallástudomány és a kommunikációtudomány közös erőterében. Az elméleti elemzéseknek kontextuálisaknak kell lenniük, és reflektálniuk kell a mögöttük álló tudományos paradigmákra.

A következőkben a fentiekben említett eljárással néhány valláskutató és néhány kommunikációelmélet vallás-, illetve kommunikáció-fogalmát vizsgálom meg.

Numinózus – Rudolf Otto

Rudolf Otto vallásfenomenológiájában kidolgozta azt a fogalmi rendszert, ami által a bizonyos típusú élményben megélt kifejezhetetlen valóságot értelmezhetővé lehet tenni. Felfogásának kulcskifejezése a „*numinózus*”⁴, melyet azért alkalmazott az általánosan használt és közérthetőbb „szent” kifejezés helyett, mert a szentbe beleértett etikai-morális vonatkozást el akarta hagyni. A „*numinózus*” tehát egy vallástudományban alkotott fogalom, amely valamely emberi élményben megélt immanens valóságot

⁴ Az eredetiben a latin *numinosum* németes alakját használja a szerző. Dolgozatomban a magyar fordítás szóhasználatát követem.

mint sajátosan vallásit fejez ki. Az élmény két legfontosabb jellegzetessége a rettenetesség és a lenyűgözöttség. Az ilyen élmények átélésére nem képes akárki, csak az, aki kellő nyitottsággal, belső készséggel rendelkezik. A készség leírására számos kifejezést használ, de leginkább a „lélekben” és a „nyitott szívvel” kifejezést. Vagyis a vallási élmény átélésére, amelyben az érintett a numinózumot véli megnyilatkozni, speciális készség szükségeltetik, amely maga a numinózus mással való összehasonlíthatatlanságának az emberi készség oldalán található megfelelője. A numinózus fogalmának éppen az a jelentősége, hogy azt „a” vallási sajátosságot fejezi ki fogalmi szinten, aminek megfelelően az átélő oldaláról sajátos, „a” numinózusra való nyitottság készsége szükségeltetik.

A Bhagavad-Gita így fejezi ki ezt a sajátos képességet:

„Sem a Védák, sem önsanyargatás, sem adományok, sem áldozatok segítségével nem vagyok úgy látható, ahogyan most te láttál.

Csak odaadó áhitattal lehet engem ilyen alakban megismerni és valómban látni, Ardzsuna, s belém olvadni, ellenségeid ostora.”
(11,53–54)

Az így megalkotott numinózus megnyilatkozásait Otto történeti dimenzióba is helyezi. A sajátos, illetve kifejezett értelemben vett vallás előzményei a varázslás, a halottakkal kapcsolatos szolgálatok, a különböző szellemek képzelete, a természeti tárgyak hatalma (orenda⁵), az égitestek élőnek tartása és a mesék. A kifejezett, önálló vallási kezdetet a „szellem”, a „démon” eszméje jelenti, amely még nem válik destruktívra és konstruktívra. Ez a sajátosan vallási megnyilatkozás, amely a tapasztalásban megjelenik: „valami túlvilági, lényegi, valóságosan ható numinózus jelleg, amely további folyamatként a hely szellemévé, szellemmé, démonná, El-lé vagy Baallá alakul”. (Otto, Szent D 153) Otto a nagy vallási hagyományokban szintén felleli a numinózus fogalmának rokon fogalmait, amire itt most nem szükséges bővebben kitérni. Fonto-

⁵ Vö. Hewitt tanulmányával.

sabb a tapasztalás kommunikálhatóságával foglalkozni, mert ez visz közelebb bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy a sajátosan vallási kommunikáció elméleti megragadásához Ottótól milyen segítséget kaphatunk.

Otto *A szent* című művében többször is hangsúlyozza, hogy ezt a sajátos élményt nem lehet közvetíteni, tanítani, mai kifejezéssel direkt módon kommunikálhatatlan. Amire lehetőség van, az, hogy negációval utalunk rá, fosztóképzős kifejezéseket használva, például kifejezhetetlen, felfoghatatlan, elmondhatatlan, időtlen stb., illetve olyan nyelvi és rituális körülményeket teremtünk, amelyben a megfelelő készségekkel és képességekkel részt vevők saját belső élményvilágukban átélhetik azt, amit Otto numinózusnak nevez.

A direkt kommunikálhatatlanság mellett azonban van mód az indirekt kommunikálhatóságra. Otto logikája szerint a numinózusra közvetetten úgy lehet utalni, hogy a vele rokon, ám nem vallási, hanem természetes érzéseket melléje helyezzük. Ilyen például a rettenet és az emelkedettség vegyes érzése, amelyet például a Bhagavad-Gita 11. könyvében olvashatunk:

„A zavart és megdöbbsent Arjuna a csodálattól
lenyűgözve,
égnek álló hajjal, összetett kézzel tiszteletét
kezdte
ajánlani a Legfelsőbb Úrnak.” (14. vers)

A leírásban ez a kettős élmény érhető tetten, a zavarodottság, megdöbbenés és a csodálattól való lenyűgözöttség. A másik feltétlen indirekt út a csoda, amely egyszerre nem érthető, ám termékeny, s amelyet a mondások, mesék, kultuszok stb. megjelenítenek és áthagyományoznak.

Otto valláselméleti koncepciójában tehát a sajátosan vallási direkt módon nem kommunikálható ugyan, de az ember bizonyos diszpozíció esetén képes magában numinózusként beazonosítani a sajátosan vallásit. Ilyen értelemben Otto révén beszélhetünk kifejezetten vagy elsődlegesen vallásiról, ami maga a numinózus, és másodlagosan vallásiról, ami pedig

ügymond a nominuszus visszfénye. Fontos tudatosítanunk, hogy Otto a numinózus fogalmával a sajátosan vallásit kivonta a vallástörténet által tárgyalt vallások történeti megnyilatkozásaiból, egyetemes vallásiként, „a” vallásként fogalmazta meg. Ezt a meta fogalmat negáció útján töltötte meg tartalommal, behelyezvén a személy élményvilágába, arra a helyre, ahová nagy elődje, Schleiermacher is elhelyezte. A vallás elsődlegesen nem hagyomány vagy tanítás vagy rítus stb., hanem elsődlegesen alapvető emberi élmény, amelynek van külső, közvetett leképeződése, s a kettő között összhang van. A személy a leképeződések képi és fogalmi erőterében ráismer a saját kimondhatatlan élményére, és azonosítja.

Élményváltások – William James

Mielőtt rátérnék William James valláselméletének bemutatására, tekintettel arra, hogy a szerző Magyarországon alig ismert, szükségesnek láttam néhány életrajzi vonatkozást is közölni.⁶ James 1842. január 11-én született, és 1910. augusztus 26-án halt meg a New Hampshire-i Chocoruban. Bár gazdag családban nevelkedett, annak puritán szellemisége erősen hatott rá. Talán ez is magyarázza, hogy az odahaza hiányzó élménygazdagságot a vallási élmény tanulmányozása során keresse és találja meg. Apja nyughatatlan szellem volt, családjával együtt minduntalan változtatta lakhelyét. A legfontosabb állomások: New Port, New York, Paris, London, Genf, Bologna és Bonn, minek következtében a két tehetséges fiúgyermek (a másodszülött Henry James, ismert irodalmár) a legkülönbözőbb kiváló iskolákat végezhetette, és a folyamatosan más és más kulturális közeghez való alkalmazkodási készséget sajátíthatta el.

Amikor a XIX. század vége felé a pszichológia egyre inkább elkülönült a filozófiától, a korszak tudományelméleti igényeinek megfelelően a szisztematikus megfigyelés, a kísérletezés, a vizsgálatok megismerhetősége vált az új tudomány egyik jellegzetességévé. James Edwin Diller Starbuck (1866–1947) mellett az elsők közé számít, aki ezt a fordulatot következe-

⁶ Ezt az is indokolhatja, hogy a kézirat lezárásának hónapjában van James halálának 100. évfordulója.

tesen végbevitte, és a vallási élményre, a vallásosságra alkalmazta. Ezért tekinthető általánosságban (Amerikára vonatkozóan kétségtelenül) a valláslélektan alapítójának, speciálisan pedig e tudományág alapvetően empirikus irányultsága egyik első, meghatározó tudósának.

A mű teljes címe: *The varieties of religious experience – a study in human nature*, amely először a Longmans, Green és tsai-nál jelent meg 1902-ben, majd számos további angol és más nyelvű megjelenés után 2008-ban a Routledge-nál. A cím és az alcím eleve utalnak James szemléletének egyik központi magvára: A vallási élmény változatai. Tanulmány az emberi természetről – vagyis James a vallási élménnyel kapcsolatos megfigyeléseit és megfontolásait, az emberi természetet kutatván ennek közegebe ágyazva taglalja.

James művének bevezető fejezeteiben többször is visszatérve foglalkozik az egyetemes vallásdefiníció lehetetlenségével. Erre vonatkozó fejtegetéseiben pragmatista lévén folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy a vallást ugyan lehet a filozófiában vagy a teológiában valamely elméleti premiszaként meghatározni, és ezt a vallásfogalmat arra használni, hogy általa a vallásit a nem-vallásitól elkülönítsük. Ez deduktív eljárás. Ő ezzel szemben funkcionális vallásdefiníciót vet fel, amely annak a konkrét vizsgálatnak, illetve kutatásnak áll szolgálatába, amelyet végez, s amely nem valamely előzetes elméletre alapoz, hanem a kutatott anyagból fénylik fel egyre egyértelműbben. Az ilyen vallásdefiníció induktív eljárás útján keletkezik.

James a vallást ilyen keretek között – saját szavával élve önkényesen – a következőképpen határozza meg: „Feelings, acts, and experiences, of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to what they consider divine.” (64) Egy további meghatározásában azt írja: „a vallás, bármi is legyen akár ezen kívül, az ember életre adott összreakciója”. (67)

A vallás alapvető jellegzetességeihez tartozik, hogy komoly lelki tartást mutat, elutasítja az iróniát és a folytonos nyafogást. A vallásos magatartás ünnepélyes, komoly és gyöngéd. A vallás a legfelsőbb lény szolgálata, ám ezt a kiérlelt vallás soha nem tartja rabigának. A vallásban mindig megtalálható valamilyen sajátos minőség, amely a nem vallási szférából általában hiányzik. A vallás megelőzi az erkölcsöt, mert miközben az erkölcs az akarati erőfeszítés révén jut a jó megcselekvéséhez, az erényhez, addig a vallás az evilági javakat bizonyos magasabb rendű érzelmi felindulás alapján veti meg, amely nem a saját akarati cselekmény révén keletkezik. Létezik egy olyan tudatállapot, amelyet csak a vallásos emberek ismernek, amelyben a saját önigazolásunk és -hangsúlyozásunk helyébe az a készség lép, hogy elnémuljunk, semmivé váljunk Isten⁷ áramlataiban és viharáiban. (79)

James számára fontos az egészséges és a beteg lélek vallásosságának megkülönböztetése. Első látásra azt gondolhatnánk, hogy itt az egészséges vagy beteges vallásosságról van szó. Ezzel szemben egy kortárs megkülönböztetés sajátos lélektani alapú fenotipikus megfogalmazásáról. Az egészséges lélek vallásossága köznapi, rutinszerű, egyházas. A beteg lélek azonban tele van frusztrációkkal, számára a vallás csak akkor képes gyógyulást hozni, ha mélyebben, egzisztenciálisan megérintődik, elragadtatik. A beteg léleknek szüksége van a megtérésre, a misztikára, hogy feloldozásra találjon. Így érthető, hogy James a vallási élményről tárgyalva az előadások bő többségét a beteg lélek vallásosságának szenteli. E megkülönböztetéshez egy másik kifejezéspárt is használ: „egyszer született” és „újjászületett”. Az egészséges vallásos lélek egyszer születik, a beteg léleknek még egy másik születésre, egy újjászületésre is szüksége van. A beteg lélek vallásosságának kiemelése később Freudnál kap központi szerepet, a Jamesétől eltérő filozófiai alapállással történő értelmezéssel, amely sok évtizedre meghatározó lett a vallással kapcsolatos pszichológiai és filozófiai diskurzusban.

⁷ Az „isten” kifejezés helyesírására vonatkozóan azt a vallástudományi szabályt követem, hogy amennyiben vallási szövegben fordul elő, akkor nagy kezdőbetűvel írom, amennyiben tudományos megjelölésként, akkor kicsivel.

James az individuális vallási élmények sokféleségén nem ütközik meg, hiszen ő nem valamely vallási közösség teológiája alapján vizsgálódik. Őt a vallási élmények olyan elemei, jellegzetességei és mélységei érdekelték, amelyek magára a vallásra jellemzőek, amelyek megtalálhatók bármely korszak és bármely közeg környezetében. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy vallásdefiníciója független a kortól és helytől.

James elkötelezettsége a téma iránt vitán felül áll. Troeltschhoz vagy másokhoz hasonlóan elemzéseivel és téziseivel azt akarta bizonyítani, hogy a vallás az adott modernizálódó világban minden más, csak nem lényegtelen, perifériális jelenség. Későbbi utódjaihoz hasonlóan – gondolhatunk Luckmannra, részben Bergerre s még inkább Luhmannra – ő is funkcionális vallásfogalommal dolgozott, amely révén a nem-intézményes vallásosságot jobban meg lehetett ragadni.

James húsz Gifford előadása közül a XVI. és XVII. szól a misztikáról, majd a XX. fejezet következtetéseiben visszatér rá. Az eredeti angol változatban a fejezet címe *Mysticism*, a német fordítások *Mystik*-ként közlik.

James a miszticizmus meghatározásával indítja az előadást, majd leírja azt a négy jellegzetességet, amely alapján valamely állapotot misztikusnak tekint. Ennek forrását a tudat bizonyos régiójába helyezi. A következő lépésben darwini fejlődés-logikával a misztikus állapot fokozatait mutatja be, példákat hozva a kereszténység, az iszlám, a hinduizmus és a buddhizmus vallásaiból. Végül a misztikus állapot érvényességét taglalja. James megkülönbözteti a nem vallásos misztikát a vallásostól, és ez utóbbira koncentrál előadásaiban. A vallási misztika minden személyes, nem intézményes vallás(osság) voltaképpeni gyökere, amely egyszerre élmény és egyszerre tudatállapot. James nem egységes és nem is következetes a misztikus élmény és tudatállapot jelentőségének meghatározásában, hol az egyiket, hol a másikat emeli ki jobban. (Segal, 2005)

Számára a misztika jelensége és jelentősége a személyben, az egyénben keresendő, vizsgálatában és értékelésében nem foglalkozik a társadalmi

kontextussal, ami a mai valláslélektani megközelítéseknek egyértelműen közös sajátossága. Ám nem csupán a radikálisan individuális megközelítés jellemzi James tárgyalásmódját, amely nem tekinti jelentősnek sem a kort, sem a földrajzi helyet, az egymástól rendkívül eltérő vallási hagyományokkal sem foglalkozik, amikor a misztikus élményeket leírja, hanem pragmatista beállítódottságánál fogva csak a jelenségből magából akar következtetni a mögötte lévő élményre, illetve tudatállapotra. Ez az ő „orvosi materializmusa” (vö. az első előadás szóhasználatával), amely módszertanának kulcsa, s amely kifejezéssel a későbbiekben többen megbélyegezték. James számára nem a misztikus élmény vallási-teológiai tartalma fontos, hanem maga a jelenség: a nem ismert tartalom következménye, hatása áll vizsgálatának középpontjában. Ezen az úton jut el a tartalomra való visszakövetkeztetéshez, amelyet tömören így fejez ki: „Isten valóság, mert valóságos hatást vált ki”. (489kk)

Az első kérdés, amit James a misztika fejezetben feltesz, arra vonatkozik, hogy mit jelentenek a „misztikus tudatállapotok”, és milyen ismertetőjegyek alapján különböztethető meg más tudatállapotoktól. Engedjük szóhoz jutni a szerzőt:

A „misztika” és a „misztikus” kifejezéseket általában csupán becsmérésként használjuk olyan vélekedések jellemzésére, melyeket felszínesnek, túl messzire menőeknek és szentimentálisnak tekintünk, melyek nem tényekre vagy logikus érvekre alapulnak. Néhány szerző számára „misztikus” az, aki hisz a gondolatátvitelben vagy a lélekvándorlásban. Ha ebben az értelemben használjuk ezt a kifejezést, akkor nem túl értékes, hiszen ezekre a jelenségekre számos olyan szinonimánk is van, melyek nem ennyire sokértelműek. Ahhoz, hogy a fogalmat behatároljuk és alkalmassá tegyük, úgy fogok eljárni, ahogy a „vallás” fogalmával tettem, és négy jellegzetességet fogok felvetni, melyeknek elő kell fordulniuk a konkrét élményben ahhoz, hogy jogosan misztikusnak nevezhessük azt. (383–384)

A misztikus tudatállapot és élmény elkülönítésére alkalmas négy jellegzetesség: a kimondhatatlanság, noetikus minőség, átmenetiség és passzivitás. Aki a misztikus tudatállapotba kerül, nem képes megfogalmazni, kimondani, amit átél. Az élmény tartalma nem fogalmazható meg verbálisan, és így nem közölhető mással. Ebből az is következik, hogy aki ilyen élményre nem tett szert, az nem értheti meg a maga mélységében ezt az állapotot. „Ha hiányzik a szívünk vagy a fülünk, akkor nem vagyunk képesek a zenészt vagy a szerelmezt helyesen értelmezni, sőt hajlamosak vagyunk arra, hogy gyengeelméjűnek vagy nevetségesnek tartsuk.” A misztikus úgy érzi, hogy közege inkompetensen áll hozzá. A misztikus állapot ismeret-állapot, mély intellektuális belátások jellemzik. Ugyanakkor a harmadik jellegzetesség az átmenetisége. A misztikus állapot nem tartós. Kevés kivételtől eltekintve fél vagy legföljebb egy órán keresztül tart. Végül a passzivitás olyan értelemben jellemzi ezt a sajátos állapotot, hogy az élmény átélője úgy érzi, a saját ereje, döntési képessége hatályon kívül helyeződik, és valamely felettes hatalom veszi át rajta az irányítást. (384–385)

Ezek után a misztikus tudatállapotok között sorrendet, pontosabban fokozatokat állít fel, mondván, „a jelenségeket akkor érthetjük meg jobban, ha sorba állítjuk őket”. (386) A sort az olyan tudatállapotok nyitják, melyek egyáltalán nem tekinthetők vallási misztikusnak, és az extrém mértékben vallási misztikus tudatállapotok zárják.

Az első fokozat az olyan érzés, amelyet akkor érzünk, ha hirtelen felfogjuk valamely maxima vagy szabály jelentőségét. (A James kortársára, Karl Bühler német pszichológusra visszamenő kifejezéssel akár aha-élménynek is nevezhetnénk ezt az érzést.) A második fokozat a *déjà vu* élmény. A harmadikba azok az élmények tartoznak, melyeket mérgek, anesztetikumok (érezéstelenítő szerek), illetve leginkább az alkohol váltanak ki. James maga is kipróbálta a kábítószerek által okozott állapotot.

„A józanság beszűkít, különböztet és nemet mond; az ittaság tágít, összekapcsol és igent

mond. Az ittasság az emberben a nagy igen-generátor.” (390)

A tulajdonképpeni vallási misztika fokozata csak ezek után kezdődik: isten közvetlen jelenlétének hirtelen érzékelése. Ennek egyik jellegzetessége a kozmikus tudat. Ez a tudat nyilvánul meg különböző vallásokban, s ennek a tudatnak, illetve tapasztalatnak megszerzésére, valamint értelmezésére irányulnak a vallások lelkesítő módszerei és tanításai. James beszél a jógáról, a buddhizmus dhiana meditációjáról, a szufi misztikáról, Al-Gazálitól, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten Keresztes Jánosról és Avilai Terézről. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egyén és az abszolútum közötti szakadékot.

„A misztika folyamatosan azzal büszkélkedhet, hogy érintetlen marad a regionális és hithagyományoktól meghatározott különbségektől.” (415)

A misztikus tudatállapotnak James értelmezésében van egy további, lényeges vonatkozása, mégpedig a tekintély kérdése. A misztikus élmények megkérdőjelezhetetlen tekintéllyel bírnak azok számára, akik átélik azokat. Ugyanakkor a kívülállók számára semmilyen tekintéllyel nem bírnak, holott elvárnák, hogy a misztikus kinyilatkoztatásokat kritikátlanul elfogadják. Ezzel a misztikus tudatállapot szakít a racionálissal, és egy másik igazságrend lehetőségét nyitja meg, amelynek mindaddig igazat kell adnunk, amíg bennünk rezonanciát vált ki. (418) A misztikusok végső soron kikezdhettek. Akár tetszik nekünk, akár nem – írja James –, meg kell hagyni számukra a hit zavartalan örömét. A hitállapot és a misztikus állapot végső soron felcserélhetők. (419)

A vallási misztikát James csupán a misztika egyik ágának tekinti. A másik a pszichiátriai intézetekben és a tankönyvekben található, és diabolikusnak nevezhető, amely a vallásnak feje tetejére állítása. Ide csatlakoztatható Peter Sloterdijk német kultúrfilozófus meglátása, aki a *Varieties* német nyelvű 1997-es zsebkönyvkiadásához írt hosszabb előszót. Sloterdijk az egész jamesi művet a vallási rettenet, illetve szörnyűség

pragmatikus kezeléséhez irt szellemi eszköztárnak tekinti, és párhuzamba állítja Nietzsche szerinte ugyanerre vonatkozó filozófiai törekvésével. Míg utóbbi a „Wille zur Macht”-ban, James a „Wille zur Freiheit”-ban adta meg a választ ugyanarra a veszélyes káoszra. Sloterdijk véleménye szerint James pragmatikus valláslélektana indítja útjára az amerikai vallássság máig tapasztalható sajátosságát, amelynek fő jellemzője a vallási indulatok és lelki energiák optimista kezelése. Az amerikai kultúra úgy tekint a lélekre, mint a texasi olajmezőkre, mint kiapadhatatlannak vélt vallási-emberi erőforrásra, amelyet megfelelő technológiával meg lehet fosztani pusztító erejétől, és be lehet állítani a kijelölt politikai-gazdasági célok megvalósításának munkájába.

Miután vázlatosan áttekintettük James valláslélektani alapállását, különös tekintettel a misztikáról mondottakra, feltehetjük a vizsgálódásunk számára fontos kérdést: milyen kapcsolatba hozható az ilyen vallástudományi szemlélet a kommunikációelméleti megközelítéssel, pontosabban, hogyan ragadható meg a kommunikáció James vallásfelfogása mentén. Az első, amit újra le kell szögeznünk, hogy James a vallást tudományos műveiben immanens valóságnak tartotta, melynek tartalma a vallási élményt átélők számára ugyan transzcendens, de a tudományos megközelítés ennek csak immanens dimenzióit képes vizsgálni. A vallási élmény rendkívül személyes, a személy végső soron kimondhatatlan és megfogalmazhatatlan, kommunikálhatatlan tapasztalása. Ugyanakkor a misztikusok és más vallási élményt átélők is módokat és eszközöket keresnek arra, hogy átadják a vallási élményben megéltet. Ezen túlmenően azonban James kiemeli, hogy a misztikus élmény tudatállapot és igazságkonstrukció. A társadalmat, az emberi kommunikációs közösséget ez az élmény két csoportra osztja. Az egyikbe azok tartoznak, akik átéltek vallási élményt, a másikba azok, akik nem. Előbbiek csak egymást érthetik, utóbbiak ki vannak zárva abból a lehetőségből, hogy érdemlegesen részt vegyenek a misztikusok értő és értelmező közösségében. A vallás a személy szintjén a vallási élmény révén keletkezik, s a vallási modellekben értelmeződik. A vallás meghatározhatatlan a vallásról való történelmi

(hagyomány) és kortárs (vallási közösség) kommunikációjának értelmező közegén kívül. James még nem teremtette meg azt az antropológiai alapot, amelyet majd a későbbi szerzőknél látni fogunk, ahol a személy önaazonossága és a társadalmi valóság a vallás, illetve a vele sok tekintetben ekvivalens kommunikáció révén alkotódik meg. De a vallás mint személyesség és a vallási mint kommunikátum szemléletének szerves részét alkotja.

Dialógus – Martin Buber

Martin Buber (1878–1965) általában filozófusnak, a filozófiai antropológia nagy egzisztencialista képviselőjének tekintik, miközben műveiben számos más tudományterülethez sorolható elemeket is találhatunk; kiemelten a vallástörténet, neveléstudomány vagy társadalomfilozófia gazdagodott munkásságából. Amikor Buber kifejezetten a vallás problematikájával foglalkozik, elsősorban két alapvető jellegzetesség kíséri gondolatmeneteit. Az első az erős Biblia-centrikusság, tágabban értve annak a kérdésnek a beható és sokrétű vizsgálata, hogyan helyezhető el a zsidóság, a mózesi vallás a vallástörténetben oly módon, hogy a Tóra egyedisége és egyetemessége ne szenvedjen csorbát. Buber a Bibliában találta meg azokat az antropológiai és vallástudományi alapidimenziókat, melyeket filozófiai traktatusaiban szisztematizált.⁸ Ebben a tekintetben, vagyis módszertani szempontból megközelítése eltér Ottoétól vagy Jamesétől. A másik buberi jellegzetesség az, hogy a vallást nem a kultúra egyik területének tartotta, hanem a kultúra és főképpen az ember legalapvetőbb dimenziójának. Buber számára a vallás nem csupán az ember sajátos területe, hanem általánosságban az emberlét foglalata és kifejeződése, beleértve azokat a területeket is, melyek nem tartoznak a vallás speciális területéhez. (Zank 2006, 63)

Buber számára a zsidóságban mutatkozik meg az igazi isten, amely kiemelkedik a környező népek ókori istenei közül. Ami föléje emeli a zsidók istenét a többinek, az éppen az, hogy személy. A Biblia istene nem a ter-

⁸ Franz Rosenzweiggal közösen lefordította a Bibliát németre.

mészet leképeződése és nem is ellentéte valamely antagonista rendszernek. A zsidó isten személyes mivolta csapódik le számos zsidó és nem zsidó történelmi mozgalomban. Az így exponált istenfogalom alapján Buber sajátos bibliaértelmezést művelt, amely többek között megnyitotta a Biblia gondolatvilágát az egzisztencialista filozófia által meghatározott kortárs gondolkodás felé.⁹ A zsidó vallás lényegét Buber másokhoz hasonlóan a messianizmusban jelölte meg. Abban a bibliai hitben, miszerint a történelem valamely irányban halad, s a messianizmus hite vezeti el a zsidóságot és vele az egész emberiséget egy olyan eszmei társadalomhoz, amelyben maga Isten lesz a király. Buber egy időben a cionizmushoz kapcsolódott, ám a buberi messianizmus egyáltalán nem merül ki a zsidó állam létrejöttének vágyában, illetve az ezért vívott küzdelemben. A zsidó vallásnak a vallástörténetben elfoglalt kiemelt helyét alapozza meg inkább a személyes Isten képzeletével.

Jellegét tekintve Buber vallásfogalma radikálisan dialogikus, az ember mivoltáról vallott felfogását a közismert *Én és Te* című esszéjében alapozta meg.¹⁰ Ennek alapgondolata szerint az ember a másikkal való dialógusban önmaga. Az én és a dolog kapcsolata nem dialógus, csak az én és te kapcsolatában tapasztalható meg az ember saját maga számára és a másik ember a maga radikális személyvoltában. Az én és te kapcsolatban előtűnik az én és az örök Te kapcsolata, amely Isten oldaláról tekintve egyszerre exkluzív és inkluzív. A személy fogalma a zsidó istenkép személy fogalmából ered, Buber ezt alkalmazza az emberi személyre. Miközben a zsidó személyes istenfogalom központi magva Isten megszólalása, a kinyilatkoztatás, amelyet az embereknek adott, az emberi személyfogalom is embertől emberig érő megnyilatkozás. S abban a dialógusban, amely-

⁹ Itt nem szükséges kitérnünk arra a gazdagon dokumentált vitára, amelyben Buber a történet-kritikai bibliaértelmezés képviselőivel – például Gerhard von Raddal – szemben védte a maga egzisztenciális alapállását.

¹⁰ A mű a szerző életében először 1923-ban jelent meg német nyelven, majd egy zárófejezettel kiegészítve, amelyben Buber a legjelentősebb kritikákra válaszol, 1957-ben. A magyar kiadás Biró Dániel fordításában és kíséző tanulmányával 1994-ben jelent meg az Európa Kiadónál. A mű Bubert a két világháború közötti időszakban szinte azonnal Európa egyik legtekintélyesebb gondolkodójává tette, ami a modern vallási megújulást illeti. Voltaképpen egész életműve úgy fogható fel, mint az ebben a műben megfogalmazott alapgondolat ezer variánsa. (Vö. Glatzer, Aspects 1981)

ben az embernek semmilyen értelemben nem kell korlátoznia teljesség iránti vágyát, abban magához az örök Te-hez, Istenhez fordul. Minden Te megszólításban az örök Te szólítódik meg.

„Minden szférában, minden által, ami jelenvalóvá lesz számunkra, az örök Te nyomába tekintünk, mindenikben az ő szelét érezzük, minden Te-ben az örök Te-hez szólunk, minden szférában e szféra módja szerint.” (9)

Buber az Én-Te alapszavak kommunikációs viszonyában, illetve az ő szavát kölcsönözve „szférájában” jelöli ki az emberi identitás születésének és megmaradásának helyét. Az emberi viszonyrendszert két részre osztja fel, az egyik az Én-Az viszony, amelyben a tapasztalás játssza a főszerepet, s amelyben van értelme időnek, térnek stb. A másik az Én-Te alapszavak által teremtett viszony, amely az alapvetőbb, s amely más dimenzióban valósul meg, mint az Én-Az viszonyai. Az *Én és Te* néhány évvel jelent meg Otto A szentje után. Nem tudni, hogy Buber foglalkozott-e Otto művével. A két mű alap gondolata abban a tekintetben döbbenetes egybeesést mutat, hogy vallástörténeti, vallásfilozófiai, teológiai alapokra építve valamely vallási és alapvetően emberi lényeget dolgoz ki mindkettő, s ezt a lényegét találja meg mintegy újfent a vallástörténet különböző mozgalmában, eszméiben. Azzal együtt igaz ez, hogy Otto a fenomenológia, Buber az egzisztencializmus filozófiai iskolájába tartozott.

A személy Én-Te viszonyban megalapozott – akár kommunikatívnak vagy dialogikusnak is nevezhető – identitásának vitájában Buber Sartre álláspontjával szemben, aki szerint „Ő [Isten] halott már, eddig szólt hozzánk, ám most már hallgat; pusztán tetemét érintjük” (cit. Buber, 1999, 67), újra megerősíti, hogy a hallgató Isten gondolata a zsidó teológiától nem idegen, s talán inkább kell rákérdezni az ember hallására, továbbá, hogy az ember Sartre által önmagában valónak definiált mivolta ellenében nem helyesebb-e a valakivel szemben vagy szemköz való mivoltot fenntartani. S ez az ember-meghatározás akkor is fennáll, ha Isten halott vagy néma, ugyanis a buberi koncepcióban Isten egyébként sem megérintható vagy

megtapasztalható, hiszen nem az Én-Az relációban gondolandó el, hanem az Én-Te nem tapasztalati, hanem egzisztenciális relációban. Amennyiben viszont ebből a szisztémából kiiktatjuk Istent, akkor ezzel nem valamilyen vallási eszme tűnik el az emberi gondolkodásból, nem a vallás maga ürül ki és válik istenhiányossá, hanem az alapvető emberi reláció válik alap-talanná.

A *Gottesfinsternis* imént említett fejezetében Sartre után a kor másik paradigmaticus gondolkodójának, Martin Heideggernek a felvetését tárgyalja, miszerint nem Isten vész ki a filozófiából, hanem a metafizikának van vége. Heidegger tiltakozott az ellen, hogy szemléletét ateistának vagy akár indifferentizmusnak bélyegezzék. Heideggert nagyon is érdekelték a vallási kérdések, s úgy tartotta, hogy nem az ember az, aki dönthet az isteni újra-megjelenéséről, amely csak a lét történetéből fakadhat. Az ember az elfutott és még meg nem érkezett eljövendő köztes állapotában van, és hiányzik az őt megnevező szó, amely kimondja, ki „önmaga, aki a szentben lakozik”. (Cit Buber, 1999, 75) Ehhez a heideggeri metaforához kapcsolja Buber saját álláspontjának kifejtését. „A szó nem azért hiányzik, mert Isten hiányzik, Isten nem a szó hiánya miatt hiányzik, hanem mindkettő ugyanabban hiányzik, és ugyanabban jelenik meg, az ember létközelsége miatt, amely a történelem során minduntalan benne megjelenik.” (75) Az a lét, amely fogalmat Heidegger olyan gazdag és sokrétű tartalommal töltött meg, Buber számára üres marad, amennyiben nem a mindig létezőben mutatkozik meg, elvesztvén a hozzá való alapvető relációt.

A vallás, a transzcendens, az istenhiány és a lét olyan dimenziók Buber rendszerében, melyek a létezést, az emberi egzisztenciát és a személy identitását kommunikatív alapozzák meg.¹¹ Olyan zsidó vallásfilozófiai

¹¹ Buber a társadalmi kommunikáció antropológiai dimenzióiról (vagy ez a todelék nem jó) csak igen kis mértékben reflektált (vagy ez az állítmány, mert reflektálni valamire lehet, és nem valamiről), annak ellenére, hogy egy időben Németországban zsidó volta miatt nem tarthatott vallástudományi előadásokat, hanem csak társadalomlélektaniakat. A *Zwiesprache* c. művének közösség fejezetében a közösségi-társadalmi-politikai akcionizmust és érdekelvűséget kritizálja és állítja szembe az Én-

alapvetés a buberi, amely a kommunikációt nem az ember tevékenységének tételezi, és a vallást sem a jelenlétén túli dimenzióba utalja, hanem ezek radikális egységét hangsúlyozza: az ember nem kommunikál, hanem maga kommunikáció.

Kommunikáció – Thomas Luckmann

Thomas Luckmann (1927–) német vallásszociológust úgy tartják számon, mint aki az intézménycentrikus vallásértelmezés és -kutatás mellé a személycentrikus vallás(osság)felfogást állította, amellyel tág teret nyitott az empirikus vallásosságkutatásnak is. Két legismertebb műve a Peter L. Bergerrel 1966-ban közösen írt *The Social Construction of Reality: A Treatise its the Sociology of Knowledge* (A valóság társadalmi szerkezete. Tudásszociológiai értekezés) és az először németül megjelent *Problem der Religion* című (1963) monográfiája, amelyet a szociológiai szakma *The invisible religion* (A láthatatlan vallás) címen tart számon, s 1967-ben jelent meg. E műve gondolatmenetét talán először egy 1962-es előadásában fejtette ki, melyet az amerikai vallástudományi társaság ülésén adott elő New Yorkban.¹² (Luckmann 1962)

Luckmann szemléletének ismerete a vallásszociológia alapismeretei közé tartozik, s mint súlyos elméletet számosan elemzik és vitatják.

Dolgozatom gondolatmenetének megfelelően a luckmanni vallásfelfogásban az foglalkoztat, hogy annak milyen relációja van a kommunikációelmélettel. Először röviden ismertetem Luckmann láthatatlan vallás elméletét, majd kimutatom, hogy abban a folyamatban, amelyben a vallást a lélektan, a fenomenológia és a filozófia mint dialógust fogja fel,

Te dimenziók érdemességével. Szerinte a kollektivitás az ő korában a személyesség szervezett eltűnésére alapul. Kora német társadalmi folyamait keserű szavakkal így írja le: „Néma a párbeszéd, nem szólunk önmagunkhoz sem. A Te nélkül és persze az Én nélkül az elvtársak csak masíroznak; balról, akik meg akarják szüntetni az emlékezést, és jobbról, akik rendet akarnak tenni: két elkülönült, ellenséges tábor menetel a közös csőd felé.”

¹² Itt nem tárgyalhatjuk részletesen, hogy Luckmann ilyen irányú elméletalkotását milyen szociológiai hagyományok befolyásolták, de annyit mindenképpen meg kell említeni, hogy ő maga három névre hivatkozik: Durkheim, Berger és Tenbruck. Utóbbi kettővel szoros munkakapcsolata volt hosszú időn át.

Luckmann nyitja meg az utat a személyes, illetve személyközi dialógusból a vallás mint kommunikáció fogalma felé. Ehhez szükség volt a Schütz-i iskolára, a tudásszociológiai alapokra, s ezeknek a valláselmélet számára történő kiaknázására.

Luckmann természetesen tisztában volt azzal, hogy a modern társadalomban a vallás nem játssza ugyanazt a szerepet, mint korábbi korszakokban. Ugyanakkor vitatta és cáfolni szándékozta azt a nézetet, mintha a modern társadalmi viszonyok következtében a vallás teljesen eltűnt volna a kultúrából. A tudásszociológiai megközelítésből fakadóan azt a kérdést vizsgálja, miként keletkeznek tudások a társadalomban, és milyen modellek és folyamatok jellemzik az e tudásokhoz való igazodást, illetve ezek továbbhagyományozását. A láthatatlan vallás kiinduló tézise az, hogy magának a tudásnak az alkotása és továbbadása vallási jellegű folyamat.

„De maga az a modellalkotás, amely az egyént egy társadalmilag és történelmileg transzcendens valóságba állítja bele, vallásos processzus. Vallásos jellegű a homo sapiens individualizálódott organizmusának egy történelmi társadalom transzcendenciájába való beillesztése még akkor is, ha egy ilyen társadalomban nincsenek előre megkonstruálva felsőbbrendű transzcendenciákra vonatkozó tapasztalatok, vagy ha igen, akkor is van egy vagy több olyan egyén, aki nem tartja magát az előre megkonstruált modellekhez.” (In Lettre 1996)

Luckmann nem vitatja, hogy a modern társadalom jellegzetessége a funkcionális rendszerek különválása, differenciálódása¹³, amely következtében a vallás, ugyanúgy, mint az erkölcs, a korábban felfogott értelemben maga is egy társadalmi alrendszerre vált, amelynek saját törvényszerűségei vannak, és a társadalomnak csak bizonyos területén belül bír relevanciával. Ilyen értelemben a vallás eltűnik, s Luckmann nem is zárja, ha ezt a folyamatot szekularizációnak nevezik, amely helyett ugyan ő a privatizáció kifejezést részesíti előnyben. Emellett a folyamat mellett

¹³ Vö. Luckmann 2002, 23–24.

azonban Luckmann felhívja a figyelmet az ún. „láthatatlan vallás” jelenlétére, amely abból a szempontból láthatatlan, hogy nem a korábbi vallásfelfogás által érzékelt vallásdimenzióban van jelen, hanem abban a konstrukciós folyamatban, ahogyan az individuum megalkotja világát (Schütz kifejezésével élve „életvilágát”), s ez a megalkotott világ – a valóság társadalmi szerkezetének logikáját követve – megalkotja az egyént. Luckmann minden mozzanatot, amelyben – akár az egysejtűekről legyen is szó – kilépnek saját határaikon, transzcendenciának tart, különös tekintettel az emberre, aki az alkotás és megalkotottság egymásra hatásában kommunikál és kommunikálódik. Ez az egész folyamat Luckmann szerint vallási alapmintázatú, akkor is, ha a hagyományos értelemben vett vallási kategóriák vagy kulcsfogalmak csak átvitt értelemben alkalmazhatók rá. Ebben a folyamatban azt a korábbi funkciót, amit a vallási intézmények és hagyományok láttak el, nevezetesen az élet értelmének orientálni képes megjelölését és az erre vonatkozó tudásnak nemzedékről nemzedékre történő áthagyományozását, azt most az egyén végzi el, illetve ebben az egyén mintegy magára van hagyva, de a valóságalkotási folyamat révén társadalom keletkezik.

Ezt a folyamatot, amelyben az egyént transzcendáló tudásszféra nem mint eleve adott van jelen, Luckmann a láthatatlan vallás 1991-es német kiadásában így foglalja össze:

„A folyamatok első lépéseként a legkülönbözőbb személyes élményeket, vonatkozzanak az immanensre vagy a transzcendensre, vagy az ilyen élmények emlékét különböző kommunikatív folyamatok során *interszubjektíve rekonstruáljuk, és felkínáljuk a társadalmi emlékezés számára.* (Kiemelés az eredetiben.) Bizonyos körülmények folytán végül ezek a rekonstrukciók további társadalmi feldolgozásokkal összekapcsolódnak. A felvetteket szisztematikusan egymásra vonatkoztatjuk. S mint a »másik« valóság approbált tanúsítványai, ezek a szubjektív transzcendencia-

tapasztalat társadalmi ontologizálódásához járulnak hozzá.” (167kk)¹⁴

Az ember minden hétköznapi tapasztalatában is megéli, hogy létezik valamiféle világ, amelyhez hozzá tartozik, ám nem azonos vele teljes mértékben. Az alapvető individuális tapasztalatokban mindig van egy elem annak megtapasztalásáról, ami még vagy egyáltalán nem tapasztalható meg. Ilyen értelemben a tapasztalat mindig magában rejti vagy magával hozza a transzcendens megtapasztalását is. Luckmann tovább mélyítve a láthatatlan vallás tapasztalati alapjait leíró gondolatmenetét, háromszintű transzcendenciáról beszél: kis, közepes és nagy transzcendenciáról. A kis transzcendencia annak tapasztalása, hogy a jelen, illetve az itt nem végleges állomás, kimozdulhatunk még nem ismert helyekre, és megélhetünk eddig át nem élt történéseket. A közepes transzcendencia a másik emberrel való találkozásban nyílik meg, akivel nem tudjuk totálisan közölni magunkat, és nem tudjuk ekvivalens módon átélni saját élményeit. A másik ‘belső világa’ megtestesül ugyan a másik ‘külső világában’, ám mint olyan nem tapasztalható meg. Ez a transzcendencia olyan valóság, amely számunkra közvetlenül nem érhető el, de tapasztalata jelen van az emberi kapcsolatainkban. Amikor alszunk, és amikor saját vagy mások halálára gondolunk, amikor tehát időlegesen vagy véglegesen kilépünk a hétköznapi világából, akkor egy további transzcendencia tere nyílik meg számunkra, amelynek tudata jelen van bennünk, s amelynek értelmezései jelen vannak társadalmunkban. A hétköznapi megkonstruált valóság is elemi saját tapasztalatokra épül, ugyanúgy ennek a „másik valóságnak” világa is tapasztalati alapú. Az objektiválódott transzcendenciák mindegyike része annak a társadalmi hagyományfolyamnak, amelybe az ember beleszületik, amelyet mint a priorit tapasztal meg, s amely értelmezését és cselekvését részben meghatározza.

Luckmannnál tehát, bár a vallás és persze minden más tudás privatizációjának teoretikusa, mégis abban a tudásszociológiai rendszerben, amely-

¹⁴ Luckmann egy 2008-as publikációjában újra összefoglalta a valóság társadalmi konstituálódásának és konstruálásának elméletét. Vö. Luckmann 2008.

ben gondolkodik, a vallás társadalmi kommunikációs jellegzetessége erősödik fel. Elméletét ugyanis nemcsak a személy (vallásjellegű!) valóságalkotó funkciója oldaláról tekintve elemezhetjük vagy alkalmazhatjuk, hanem a (vallási jelleggel!) megkonstruált társadalom oldaláról is kiindulhatunk. Ha fenntartjuk a tudásszociológiai alaptézis egyik állítását, miszerint a társadalom az egyén terméke, hozzá kell gondolnunk a másik állítást is, miszerint az ember a társadalom terméke. Ez a pont az, ahol a Luckmanni gondolatrendszer egyszerre alapozza meg a vallás kommunikációs alapjellegzetessége alapján az egyén és a társadalom identitását, s ezért tekinthetjük a „láthatatlan vallás” teoretikusát a fundamentális társadalmi kommunikáció valláselméleti teoretikusának is.

Luckmannt számos kritika érte és éri máig, miszerint vallás-fogalma olyan tág, hogy alkalmatlan a vallási és nem vallási szféra vagy kulturális dimenzió megkülönböztetésére. A kritikák lehetnek jogosak, itt nincs mód arra, hogy érdemben bemutassam és értékeljem ezeket. Ugyanakkor annyit mindenképpen meg kell jegyezni, hogy elméletét akkor aknázhatjuk ki a legadekvátábban, ha a '60-as évek vallásfelfogása és vallásszociológiája tükrében értékeljük. Az a többlet, paradigmaticus nyitás, amit az intézmény-centrikus vallásfelfogásból a tudásszociológiai vallásfelfogás radikális képviselőjével hozott, tekinthető a leglényegesebb adaléknak – általában a vallás társadalomelmélete és speciálisan a vallás és a kommunikáció elemi azonossága vonatkozásában.

Következtetések

Áttekintve a vallásértelmezés négy XX. századi paradigmaticus koncepcióját – bármennyire is önkényesnek tekinthető a válogatás –, a vallás és kommunikáció elemi egybefonódásával kapcsolatban megfogalmazható néhány következtetés, amelyek jelentős adalékul szolgálhatnak a sajátosan vallási kommunikáció elméleti megalapozásához.

A vallás egyik oldalról a személy vallása, másik oldalról a társadalom vallása. A két oldal szervesen összetartozik. A vallás élmény és tudás, amely a személy és a társadalom számára is kommunikált valóság. A vallás és a

kommunikáció azonossága alapvetőbb, mint a kettő közötti különbség, amennyiben a vallást nem teológiai, hanem vallástudományi megközelítésben tárgyaljuk. Minden vallás kommunikáció, de nem minden kommunikáció vallás – hacsak Luckmann mentén nem alkotunk olyan tág vallásfogalmat, amelyben a két dimenzió közötti azonosság teljes.

Ha a kommunikáció felől közelítünk a valláshoz, akkor a vallásban megtaláljuk a közölhetetlen személyes vallási élmény magvát, s állíthatjuk, hogy ezen a ponton a vallás nem tekinthető kommunikációnak. Amennyiben azonban a kommunikáció (bármely) elméletében a kommunikáló személyt, az ágenst konstitutív elméleti elemnek tekintjük, akkor állítanunk kell, hogy az ágens identitása a nem kommunikálható sajátos élmény, amit vallási élménynek nevezhetünk, ugyanakkor minden személyközi és társadalmi kommunikáció feltétele az ágens személyes identitása. Vagyis ha nem is minden vallási kommunikáció, de nincs vallási nélkül kommunikáció.

A vallás kommunikáció révén keletkezik, jelenik meg és tölti be a társadalomban a maga értelmező, orientáló és áthagyományozó funkcióját. A vallás ugyanúgy alapvető kategória, mint a kommunikáció. A sajátosan vallási kommunikáció elsődleges jellegzetessége a feltétlenség tapasztalása és ennek a feltétlenség hagyományában történő értelmezése. Annak megtapasztalása és megkonstruálása, ami felől nem rendelkezhetünk. A vallási kommunikáció kettéosztja a kulturális kozmoszt. Az ember illetékességét behatárolja.

A vallás és a kommunikáció antropológiai és kulturális alapkategóriaként való szemlélete a vallási kommunikáció vonatkozásában szükségképpen meg kell különböztesse az elsődleges és másodlagos értelemben vett vallást. Az elsődlegesen vallási a személyes tapasztalat és objektivációja. A másodlagosan vallási halmazát mindazok a tények jelentik, amelyek az objektivációban nem rendelkeznek közvetlen személyes tapasztalati relációval. E kétféle vallási között nem minőségi a különbség, hanem dimenzionális.

A kommunikációelmélet számára, legalábbis abban a vonatkozásban, amikor a vallásról reflektál, a fentiekből az következik, hogy a vallásról való tudományos értekezésnek figyelembe kell vennie, hogy maga a vallás kifejezés nem egyszerűen valamilyen kulturális entitás szabatos megjelenése, fogalma. A vallás – amint a vallástudomány fenti képviselőinek munkásságából világosan kitűnik – társadalom-, illetve kultúra-értelmező kategória, amelynek dimenzióit a vallástudomány képviselői dolgozzák ki – egymástól meglehetősen eltérő koncepciók alapján és eltérő eredményekkel. Abban a pillanatban azonban, amikor a vallásról való kommunikációelméleti reflexió elhagyja az egyszerű leírás szintjét, a vallás fogalma is problematikussá válik, s a kommunikációelméleti koncepció igényességét az fémjelzi, hogy a vallás tudományos tárgyalásának és valláselméleti fogalomkészletének figyelembevételével fejti ki szemléletét.

A kommunikációelmélet azonban egy további szempontból is gazdagodhat, illetve a vallással kapcsolatos tudományos reflexiót gazdagíthatja, ha a vallás szisztematikus kifejtésének elméleteit behatóbban tanulmányozza. Ez pedig az adott tudományos valláskonceptió mögött meghúzódó kommunikációs modellek elemzése és kibontása. Ennek a műveletnek az elvégzése túlmutat a jelen munka lehetőségein, de utalásszerűen mégis hadd említsek meg néhány lehetőséget.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy különbség van az Otto, Buber, James és Luckmann valláskonceptiójában tetten érhető kommunikációs alapmin-tázat között. Az első három említett szerző két személy (egy immanens és egy transzcendens) közötti információtranszferáló kommunikációs modellt alkalmaz. Ebben a kommunikáció három eleme, az információ köz-lője, az információ maga és az információ címzettje, illetve recipiense egymástól különállóan szerepel, önmagában is elemezhető egyedi entitás. Luckmann valláskonceptiójával jelezhető a valláselmélet kommunikációs fordulata, ahol már a két személy egymást alkotó jellegzetességének di-namikája tárgyalódik. Ám itt is megmarad az elmélet a két személy közöt-ti egymásra hatás viszonyrendszerében.

Majd csak a kommunikációelmélet diskurzussal foglalkozó szerzői érnek el oda, hogy a vallásról való tárgyalásukban túllépjenek a dia-logikus alpmintázaton, és a társadalom kommunikációját elemezzék, benne a vallási kommunikációval mint a társadalmi kommunikáció egyik dimenziójával. A következőkben ebben az irányban folytatom a vallás és kommunikáció fogalma és elméletei egymásra hatásának, egymáshoz való viszonyának bemutatását, amit az eddig kifejtettekhez viszonyítva kommunikációelméleti kontrasztálásnak neveztem el.

Kommunikációelméleti kontrasztálás

Az előbbieket során négy valláselméleti megközelítés oldaláról taglaltam azt a kérdést, hogy a vallás ezen elméletek szerint hogyan határozódik meg. Eredményül azt kaptuk, hogy a vallás valamiféle feltétlenség. Mielőtt továbbmennék azon a gondolati ösvényen, amit ez az eredmény nyújt számunkra, mintegy tesztelésként egy ilyen jellegű vallásfogalmat konfrontáltatni szükséges a kommunikációelmélet vallásfelfogásával. Nyilvánvalóan nem vállalkozhatom arra, hogy a kommunikációelmélet történetén végighaladva egyfajta pozitivista jellegű kommunikációelméleti vallásdefiníció-leltárt állítsak össze. Erre nincs is szükség. Gondolatmenetem, illetve hipotézisem megalapozásához egyelőre elég néhány jelentős kommunikációelmélet fényében megvizsgálni az explicit vagy implicit vallásfogalmat, és megkeresni a valláselméleti és a kommunikációelméleti vallásfogalmak érintkezési pontjait. Ez szükséges ahhoz, hogy a vallás tárgyalásához a vallás fogalma az adott célból alkalmas fogalomként legyen leírható.

Először Niklas Luhmann, majd Jürgen Habermas vallás-megközelítését mutatom be, majd Horányi „szakrális kommunikáció” elméletének legfontosabb alapelemeit. A szerzők megválasztása nyilvánvalóan önkényes, mégis szolgálhatok néhány érveléssel is mellette. Klasszikusokat választottam, akiknek életművét lezártnak tekinthetjük. Németeket választottam, mert a német nyelvű szakirodalomban otthonosabban mozgok, a német szerzők logikája könnyebben követhető számomra. Olyan szerzőket vá-

lasztottam, akik a magyar társadalomtudományi gondolkodásban kiemelt szerepet játszanak, s nem választottam azok közül, akik karrierje ilyen értelemben éppen felívelőben van.

Luhmann

Luhmann magas komplexitású szociológiai elméletének centrumában az önreferenciális rendszerek állnak. Számára a kommunikáció az önreferenciális rendszereken belüli kiválasztási folyamatok, vagyis az információ, a közlés és a megértés egysége. A kommunikáció önteremtő folyamat. Az információ kizárás, a közlés az ego és az alter kölcsönös készsége, a megértés pedig részben lezárja a sikeres kommunikációt, részben pedig meg is nyitja a kritika előtt. A luhmanni kommunikációelméletben fontos szerepet játszik még a médium és az értelem fogalma. A médium végzi el azt a transzformációt, melynek révén az, ami valószínűtlen, valószínűvé válik. Az értelem teszi a komplex rendszer elemeit hozzáférhetővé a kommunikáció számára. Az értelem is médium, az önreflexiós rendszer önteremtésének eszköze. A rendszer elemei ugyanis nem eleve adottak, hanem a kommunikáció révén teremődnek meg. (Vö. Luhmann 2009 és Staubmann 1995)

Luhmann két monográfiát is szentelt a vallás tematikájának.¹⁵ Az elsőt 1984-ben írta, *Funktion der Religion* címmel, a másikat *Die Religion der Gesellschaft* címmel 2000-ben posztumusz szerkesztette kiadás alá André Kieserling.¹⁶

Luhmann *Társadalom vallása* című művének mindjárt a legelső fejezetét annak az alapvető problémának szenteli, hogy mi által ismerhető fel, hogy bizonyos társadalmi jelenségek esetében vallásról van szó. Rövid szociológiatörténeti áttekintést követően, amelyben voltaképpen csak né-

¹⁵ A vallás, illetve a katolikus egyház és a média kapcsolatát vizsgálva Bognár Bulcsu talán az egyetlen magyar nyelven publikáló szerző, aki Luhmann említett műveit és elméletét érdemben reflektálja. (Bognár 2008)

¹⁶ Magyar nyelven Luhmannak e két könyvéből összesen egy fejezet áll rendelkezésre a Korpics Márta és P. Szilczl Dóra szerkesztette *Szokrális kommunikáció* című gyűjteményes kötetben (157–190.), amely a korábbi kötet néhány kisebb fejezetét tartalmazza Himfy József fordításában.

hány szerzőre utal tömören, arra a megállapításra jut, hogy a klasszikus szociológia a vallásfogalmat az ember személyes létével kapcsolta össze, s alighanem ebben jelölhető meg annak az oka, hogy a klasszikus vallás-szociológia nem tárgyalja a kommunikációt.

„Ezt a hiányosságot (ha egyáltalán az) tekintjük a szociológiai valláselmélet újraírása feladatának. Más szóval az ember fogalmát a kommunikáció fogalmával akarjuk helyettesíteni, és ez által a hagyomány antropológiai valláselméletét társadalomelmélettel helyettesíteni.”¹⁷ (13)

Luhmann a kitűzött, paradigmaticusnak szánt társadalomtudományi valláselmélet kifejtését a más műveiből is ismert elméleti alapfogalmak újbóli kifejtésével kezdi. Az értelem és a médium elméleti kulcsfogalmak tárgyalása után ahhoz a kérdéshez konkludál, hogy voltaképpen ki is figyeli meg a vallást. Nem kérdés, hogy a vallást az értelem médiumának formaterületén kell keresni, de ezzel a helymegjelöléssel még a feladat nincsen elvégezve. Mert a kérdés az, hogy milyen megkülönböztetések specifikálják a vallást vallásként, és mi teszi a vallás számára lehetségessé, hogy az értelmetlent elutasítsa, és „hidat verjen az értelmetlen élet és az értelmes élet között”. A megkülönböztetést csak a megfigyelő figyelheti meg, ezért marad a kérdés, ki a vallás megfigyelője.¹⁸ (24)

Luhmann a személy klasszikus fogalmát helyettesíti a megfigyelő fogalmával annak biztosítására, hogy a megkülönböztetés a valós világban történik, és nem valamely világon túli transzcendens szférában.¹⁹ A megfigyelő az önreferencia és az idegenreferencia egysége, ezért magát nem is

¹⁷ Fontos megjegyezni, hogy Luhmann rendszercentrikus elméleti alapállása úgy tűnik, hangsúlyárnyékba helyezi az individualitást, a személy vallását. Itt nem szükséges és nem is lehetséges tárgyalni azt a kérdést, hogy a luhmanni rendszerben hogyan tematizálható az egyén, csak utalhatunk ennek jelentőségére. (Vö. Nassehi 1995)

¹⁸ Itt Luhmann finom humorát is tetten érhetjük, amikor a fejezet végén azt írja, talán a teológusok azt mondanák, hogy a vallást Isten figyeli meg, de csak azért, hogy ne kelljen saját magát mondani.

¹⁹ A személy-centrikus szemléletnek a társadalom-, illetve kommunikáció-centrikus szemléletre való lecserélése Luhmann számára egész elméletének egyik kulcsmozzanata, amely nemcsak a vallásról való tárgyalásában játszik alapvető szerepet, hanem például az erkölcsében is. Vö. Balogh 2008.

jelölheti meg, és saját maga számára láthatatlan is marad. A megfigyelő a világ unmarked space-én helyezkedik el, ahol lezajlik a megkülönböztetés, ami révén az értelem létrejön, továbbá a tudat, a társadalom, a nyelv stb. – és a vallás is, teszi hozzá Luhmann, itt még zárójelben és kérdőjellel ellátva. Az értelem paradox, méghozzá az alapvető paradoxia formája a különbözők sajátosságáé. (29)

A kommunikációs folyamatnak, Luhmann saját fogalomtárát használva, a „kommunikatív operáció autopoiesiszének” egyik sajátossága, hogy nyitott, még le nem foglalt területeket nyit meg, amelyekben további operációk lehetségesek. Az ezekkel kapcsolatos bizonyosságok, illetve bizalmak biztosításához nincsen szükség transzcendens garanciára vagy más a priorikra, mert a helyesbítési lehetőség fenntartása bármely funkcionális rendszerben lehetséges. Ugyanakkor a nyitott és még le nem foglalt valóságselet vagy viszony számára, amely kivonódik a megfigyelésből, és amellyel szemben a megfigyelő, kognitív feldolgozás nem lehetséges, valami másnak kell az értelembe vetett bizalmat biztosítania, s ez a vallás illetékessége. (46–47)

Ennek az összefüggésnek, illetve a vallás megkülönböztetésének rendszerelméleti kereteit tárgyaló egész fejezetnek lezáró megvilágításaként a halálról való tudást elemzi. A szokásos valláselméletek nem különböztetnek elég világosan a funkció (a társadalom vonatkozásában) és a teljesítmény (a rendszer vonatkozásában) között. Adott összefüggés funkciójának vizsgálata más megközelítést igényel, mint annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen teljesítményt jelent az összefüggés a rendszer számára. A halállal kapcsolatban is különböztetni szükséges a halál társadalmi funkciója és a halállal kapcsolatos tudások rendszerre vonatkozó teljesítménye között. A legfőbb probléma az értelmetlen halálé, amelynek megvan a társadalmi funkciója, de a hozzá kapcsolódó teljesítmény hiányzik. Luhmannak szüksége van arra, hogy ezt a megkülönböztetést megtegye, mert ezzel nyit lehetőséget a vallás sajátos szerepének kidolgozására. A halál – írja – „biztos tudás” [minthogy annak ténye bizonyos, hogy mindannyian meghalunk], s egyben „biztos nem-tudás

is”, hiszen általában nem tudhatjuk, hogy mikor következik be a bizonyosan bekövetkező halálunk. (51) Az értelmezés az említett (és bármely más) nem-tudást átformálhatja, az értelem az az eszköz, amely a bizonytalanságot ontologizálhatja, kozmologizálhatja, és az immanencia/transzcendencia sémájába illesztve értelmezheti. Az ilyen értelmezések azonban csak mint vallás tehetnek szert plauzibilitásra. Mert a vallások rendelkeznek azzal a kapacitással, amely révén képesek a halállal kapcsolatos bizonytalanság transzformálására. Ezen értelmezés révén konkrétan az, ami a vallás sajátos adaléka, a halál, amelynek révén az értelem paradoxként tapasztalódik meg, ebből a pozíciójából visszalép, és bekerül egy olyan világba, amelyben a halált ismerősként és bizalommal lehet kezelni. (51–52)

A kódokról szólva Luhmann egyre erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a vallás problematikája és a jelölt/jelöletlen egyszerű kód a rendszeren belül paradoxiókhoz juttatnak. A klasszikus megközelítés, amely a vallástudomány, kiváltképpen a vallásfenomenológia jellegzetessége, a vallás „lényegére” kérdez, s erről a lényegről koronként és szerzőnként (megfigyelőként) más-más válasz adható. Tekintettel azonban a vallások pluralitására a vallás lényegéről való megfogalmazás (értelem) megosztja a kommunikációt, mert nem feltétlenül fogadható el a vallások egésze, összessége számára. Emiatt a vallás lényegére vonatkozó megállapítás nem töltheti be azt a szerepet, hogy a sajátosan vallásit meg lehessen általa különböztetni attól, ami nem vallás.

Luhmann ezt a problémát²⁰ úgy próbálja megoldani, hogy magát a kérdésfelvetést cseréli le: a vallás lényege helyett a vallás egyetlen megfigyelőjét elemzi, vagyis azt a kérdést teszi fel, hogyan különbözteti meg a vallás saját magát. Válasza a valóság megkettőzése, a transzcendens tételezése, amely révén a vallás maga olyan szférát alkot, ahonnan saját magát

²⁰ A felvetett probléma vallástudományi szempontból erősen vitatható felvetés, mert a vallás lényegének meghatározása meta szintű kijelentés, és nem igényli, hogy minden vallás elfogadja – egyébként is, mit jelent „a” vallás mint elfogadó, tehát cselekvő alany ...

is képes megfigyelni, s amelynek segítségével el tudja különíteni a vallást attól, ami nem az. A vallás elsődleges teljesítménye eme logika értelmében az, hogy olyan realitást alkot, amelyben a megfigyelés számára hozzáférhetővé teszi azt, ami nem esik ebbe a kategóriába. (60)

Visszatérve a paradox jellegre, a szerző egy másik kifejezést is alkalmaz, amely még inkább közel vihet ahhoz, hogy milyen értelemadás a vallás. Ez a kifejezés a konfúzió. Paradox, illetve konfúz a vallás imaginárius értelemadásában a kommunikáció behatárolása a *titokzatos* bevezetésével. Amíg a titokzatos észlelhető, addig fogalmakba is vonható. A titokzatos azonban nem mindig érzékelhető, mert tabu védi. A tabuizálás a vallás sajátja, amely révén a tabu által védett tartalmakat a kommunikáció alól kivonja, ugyanakkor az értelemadásban e vonatkozásnak is szerepet ad. A tabuszegés lehetséges, ami más vallások alapításának nyithatja meg az útját. Egy további konfúzus lehetőség a *titok*, a misztérium beillesztése. A misztikus titkok követlen észlelése lehetetlen, de a misztikum mint értelem olyasmint von be a sajátosan vallásiba, ami egyébként nem megfigyelhető. Hasonló ehhez a valós és az imaginárius dolgok közötti különbségtétel, illetve az utóbbi számára megkonstruált értelem, ami rendszerbe vonja azt, ami a kommunikációs rendszeren, vagyis magán a rendszeren is kívül esne.

Amennyiben a vallás sajátosságának megrajzolásában az eljárás logikája azt követeli, hogy magát a vallást tekintsük megfigyelőnek, s ebből a perspektívából keressük meg a vallási sajátosságokat, akkor felvetődik a kérdés, hogy a vallás képes lehet-e olyasmivel azonosulni, ami a megkülönböztetésből fakadóan nem teljesség, vagyis nem szent értelem, Isten vagy valamely alapító. A vallás önmeghatározásának ellentmond tehát, hogy valamely differenciával identifikálja magát, és valamely evilági vonatkozás révén engedje megkülönböztetni magát. Ennek a felvetésnek a nyomán is tautológiával és paradoxióval operál Luhmann, hiszen mindkettő olyan megkülönböztetésre épít, amely önmagát szabotálja. (74) Egy további lépésben pedig a vallás rendszerszerű elkülönülésének történetiségére koncentrálnak. A történeti folyamatok sokfélesége bizonyos tekintet-

ben meggátolja az általános vallási fogalom kialakítását, ugyanakkor mégsem teszi lehetetlenné, hogy az időtől független (zeitabstrakt) kódot alkalmazzunk rá. „A sajátos vallási kód kialakítása a vallás funkcionális rendszerének társadalmi differenciálódásával van összefüggésben.” E kijelentés nem akar ok-okozati összefüggést állítani e két folyamat között, pusztán logikai egymáshoz rendeltségüket szignalizálja. „Az elkülönülés kedvez a kódnak, és a kód az elkülönülésnek.” (75–76)

A vallási kód két értékének megjelölésére legalkalmasabb az immanencia és a transzcendencia megkülönböztetése. Az értelemadás mindkettőnek sajátos funkciója. A kettő közötti közvetítésre pedig mindenképpen szükség van. E közvetítés történhet objektumok és cselekvések révén is. A megjelölések és a közvetítések is azt a célt szolgálják, hogy a transzcendenciában lévő ismeretlen világot az ismert világban megjelenítsék.

Luhmann számára a vallásnak más társadalmi formáktól való önmegkülönböztetése többek között a kontingencia konstrukciójának segítségével történik. A vallás társadalmi funkciója abban ragadható meg, hogy olyan problémakonstrukciós technikát alkot, amelynek területén belül számos probléma megoldása lehetségessé válik. A vallás területén a vallással kapcsolatos problémák oldhatók meg, amely azzal a következménnyel is jár, hogy a vallást úgy foghatjuk csak fel, mint rendszert, amely ugyanúgy nem tarthat igényt egyetemes illetékességre, mint a jog, a gazdaság, a politika vagy a művészet.

Ugyanakkor a vallásnak mégis éppen az a sajátossága, hogy az összes megkülönböztetés egységére vonatkozó lezárhatatlan kérdéssel foglalkozik.²¹ A vallás funkciója ebben az értelemben radikálisan különbözik

²¹ Hasonló következtetésre jut Balogh István, aki szerint „Luhmann a reprodukció eme történeti formáját – a megkülönböztetés és egység formális elvein túlmenően – a vallásnak mint a szakrális és a profán közötti differenciálódás és egység tartalmi viszonyának, valamint a stratifikációs differenciálódás formális-minőségi viszonyának a bekapcsolásával egészíti ki. Eszerint, 'a vallási kozmológiák a szakrális és a profán közötti társadalmi differenciálódás korrelátumaként jönnek létre. Amint ez a differencia nagyobb jelentőségre tesz szert, és ez történik a társadalom komplexitásának növekedésével, akkor a vallási formát újólág meg kell határozni, mégpedig ugyanennek a differenciának az egységeként.' (Lásd részletesebben Balogh István Luhmann-tanulmánya

minden más rendszer funkciójától, mert ezek a rendszerek csak saját maguk problémamegoldásai számára teremtenek teret. A vallás azonban magát a megkülönböztetést helyezi sajátos rendszerének problématerületére, amely nyilván nem válaszolható vagy oldható meg, de helyet ad a paradoxonnak, amely más rendszerekben csak átmeneti, itt azonban lényegi. A vallásra vonatkozóan nem oldható meg az, hogy saját lényegére vonatkozóan ne merüljön fel a kétség, ugyanakkor ez olyan rendszer, amely a kétséget magát is a paradoxonba integrálja. „A vallás szavatolja minden értelem meghatározhatóságát, szemben a közösen megélt meghatározhatatlanságba való utalással.” (127)

Luhmann szerint a vallásnak ez az a funkciója, amely a modern társadalmi alaphelyzetben, a funkcionálisan differenciált társadalomban a leglényegesebb, ezért ő el is utasítja a vallás funkcióvesztésével kapcsolatos felvetéseket. Ami a vallásból elveszett, az a más rendszerek általi kihasználtsága, gondoljunk például a politikára. Azonban az ezekből a funkciókból való visszaszorulása nem jelenti azt, hogy a vallás az értelemadó paradoxon funkciójával ne lenne a modern társadalomban is jelentős funkció. (145)

A vallás e logika szerint anélkül teszi lehetővé az átfogó értelemben vett értelemről való kommunikációt, hogy minden értelem kontingenciájáról azonnal kétkedne. Első látásra ez a modell megszüntet minden értelmet, pontosabban azonban éppen ez az, ami a vallás mint kontingenciaformula lényege. A nagy vallási hagyományokban általában – talán a buddhizmus kivételével – „isten” ez a formula, amely az egész vallási kozmoszt átfogja. Minthogy gyakran személyes jegyekkel tüntetik ki, ez nem más, mint a megfigyelés és a megfigyeltség kódja. Az emberi megfigyeléssel ellentétben Isten képes a megfigyelés tárgya és a megfigyelő maga lenni egyszerre.

66kk) (Az idézőjel használatát átgondolni: az idézetben belül is van idézet? Ennek hol van a bezárása? Idézetben belüli idézetre használt jel: »«)

Luhmann rendszerelméleti valláselemzésében – a fentiekkel vázlatosan fémjelezve – az általa vallásként definiált rendszernek a lényege eltér más társadalmi rendszerekétől, amelyben a vallás sajátossága megragadható. Függetlenül attól, hogy Luhmann a valláselmélet és vallástörténet ismeretének milyen szintjén áll, s teljesnek ígért leírásában hol vannak óhatatlan szűkítések, az mindenképpen megállapítható, hogy a kommunikációelmélet egyik legjelentősebb elméletalkotó személyiségének rendszerében a vallás valami olyan egyetemesség, amely magának a rendszerelméletnek egyik korlátját is átlépi, éppen az autoreferenciáját, amely szerint csak a rendszeren belüli érvényességek vonatkozhatnak a rendszerre. Abban, hogy Luhmann a vallási rendszert mindennemű megkülönböztetés integrálására képes rendszernek tekinteni azáltal, hogy a transzcendencia kódjába képes behelyezni önmagát és önmaga negációját, az immanenciát és a transzcendenciával kapcsolatos kétkedést is, a vallást olyan elméleti totalitásként fogja fel, amely a történelmi vallási hagyományokhoz és a valláshoz mint társadalmi alrendszerhez képest egyfajta *metaszint*. Amennyiben Luhmann elméletét, gondolati építményét az autopoietikus rendszerek kommunikációelméletének tekintjük, és a vallással kapcsolatos kifejtéseit helyesen értelmezzük, akkor a totális kommunikáció-fogalom és a totális vallásfogalom tartalmát, illetve a rendszerben betöltött sajátos funkcióját és teljesítményét egymással rokonnak kell tekintenünk. A luhmanni kommunikációs rendszer önfelépítése egy olyan rendszert is felépített, amely nyitottságával és paradoxonkezelési módjával részben átfogja a rendszer egészét, részben egyfajta metaszintet is jelent vele szemben.

Ilyen értelemben a valláselmélet néhány megközelítése alapján megfogalmazott tézis, miszerint a vallási-t meg kell különböztetnünk a vallástól, ahol előbbi elsődleges megkülönböztető jegye az a fogalmi képesség, amellyel a szentet és a profánt egyszerre képes saját vonatkoztatási rendszerében értelmezni, a luhmanni rendszeren kifejtett vallásfogalom a kommunikációelmélet értelmezési keretében közeli szomszédságba kerül a valláselméleti megközelítéshez. Amit a valláselmélet a (luhmanni)

kommunikációelmélettől elsajátíthat, az a vallási nem antropocentrikus értelmezésének opciója. Amit pedig a valláselmélet a luhmanni rendszer továbbfejlesztéséhez hozzáadhat, az a vallás-fogalom sokrétűségéből, a vallási és a hatalom szoros kapcsolatából és a vallás élményterének elméleti következményeiből adódik. Itt azonban már olyan ponthoz jutunk, amelynek kifejtése e dolgozat kereteit szétfeszítené.

Habermas

Jürgen Habermas joggal tekinthető Luhmann mellett a társadalomtudomány kommunikációelméletre való alapozása másik nagy mesterének. Művéről számos tekintélyes elemzés született, szemlélete és kulcsfogalmai nélkülözhetetlen részét képezik a kommunikációelmélet alapműveinek és tankönyveinek. Saját kérdésselvetésem vonatkozásában – nevezetesen, hogy Habermas kommunikációelmélete, illetve kommunikációfogalma milyen viszonyban áll vallásfogalmával – elsősorban arra kell választ keresni, hogy maga a szerző saját elméletén belül milyen összefüggésben tárgyalja a vallást. Habermas esetében bizonyos mértékig nehezebb helyzetben vagyunk, mint Luhmann esetében. Ugyanis előbbi a vallás társadalmi dimenziójának nem tulajdonított különösebb jelentőséget, mert metafizika utáni elméletéből eleve ez következett. Az utóbbi másfél évtizedben azonban Habermas revidálta a vallással kapcsolatos elméleti álláspontját. Először ezt a fordulatot kell áttekinteni, majd egy második lépésben megkísérelhető annak óvatos felvetése, hogy a habermasi vallásfogalom is alkalmas-e a sajátosan vallási és a vallási kommunikáció elméleti alapjainak kidolgozására.

Edmund Arens (in: Tyrell, Krech és Knoblauch 1998, 241–272) öt kontextust különböztet meg, amelyben Habermas a vallás tematikájával foglalkozott. Az elsőt a filozófiai megközelítések uralják, amelyben Habermas Schellingre, Hegelre, Peircere és Meadra építve dolgozott, és kiemelt szerepet juttatott a zsidó misztikának, valamint Bloch, Benjamin és Scholem szövegeinek. A második kontextus a fejlődéselmélet logikájára építve kidolgozza a jól ismert szekvenciát, amelyben a következő fázisok követik

egymást: mítosz, tan, kinyilatkoztatott vallás, ideológia, majd a vallás elmúlása. A harmadik kontextus jelenti a kommunikatív cselekvés elméletének szellemi hátterét. Majd a negyedik a Nachmetaphysisches Denkenben érzékelhető, végül az ötödik a teológiai kritikákkal való vita közege. (242–244)

A vallás általános tematikáját tárgyalva Habermas a vallás és társadalom négy fejlődési szakaszát különítette el. Ezeken a szakaszokon keresztül vezetett az út, amelyen párhuzamosan haladt a vallás racionalizálódása a megértési formák változása mentén és attól befolyásoltan. Az archaikus társadalmakban a rítusok és a mítoszok, a fejlett társadalmakban a vallási és metafizikai világképek, valamint a rituális gyakorlat, a kora modern társadalmakban a műveltségvallás (*Bildungsreligion*) és a vallási meggyőződésre alapuló etika, végül a modernben a kommunikatív cselekvés és etika szolgált megértési forma gyanánt. Ennek a folyamatnak révén a vallási közösségből (*Kommunion*) racionálisan kommunikáló cselekvés válik. Durkheimhoz kapcsolódva állítja, hogy a vallás elsődleges funkciója az erkölcs megalapozása, ám a növekvő racionalizálódás révén a transzcendens vallási vonatkozás eltűnik, és elmosódik a szent és a profán közötti határ a profán javára. A vallás már nem legitimálja a társadalmat, és nem alapozza meg az erkölcsi normákat, hanem ezeket a cselekvőnek kell a kommunikáció révén megtennie, jóllehet a vallás továbbra is együtt létezik a kommunikatív értelemmel. (Knoblauch 1999, 140kk)

A *Kommunikatív cselekvés elmélete* – más műveihez hasonlóan – nem dolgoz ki átfogó valláselméletet, de a vallással kapcsolatos habermasi szemlélet egyáltalán nem marad rejtve benne. A szociológia tudományának két nagy alapítója vallásra vonatkozó elméleteit feldolgozva fejt ki saját vallással kapcsolatos elméleti alapállását. Itt nem szükséges részletesebben bemutatni, miként jut el Weber és Durkheim értelmezésével arra az eredményre, amely gondolatmenete számára jelentős, elég csupán magát az alapállást ismertetni. Habermas szerint a társadalmi racionalizálódás oda vezet, hogy az a vallási örökség, amelyet eredetileg a zsidó-

keresztény testvériség-etika hordozott, eloldódik eredeti gyökereitől és transzcendentális vonatkozásától. A vallási etika – elszakadva tehát vallási megváltó alapjaitól – beletorkollik a szekularizált kommunikatív etikába, és feloldódik benne. Az erkölcsi szabályok kötelező ereje végső soron a szent szférájából fakad – képviseli Durkeimra visszanyúlva. S a rituális gyakorlatot a szimbolikus interakció archaikus formájának tekinti. A rituális gyakorlat azonban fokozatosan átadja a helyét a differenciált társadalomban a célracionális cselekvéseknek, és maguk a cselekvési formák is differenciálódnak. Ugyanakkor ez a folyamat nem gyors, és megőriz valamit a rendkívül irracionális jellegzetességekből is.

A kommunikatív cselekvés vallásra vonatkozó fontos idiómája a szakrális nyelviesülés elmélete. Ez három fő momentumból áll. A vallási képzetekben lerakódott tudások a természetről a természettudományos ismeretek bővülésével elavulnak, és a vallási közösségeket, melyek ezeket a tudásokat áthagyományozták, a tudományos kutatói közösség által lecserélődnek. A társadalmi valósághoz való normatív viszonyok egyre inkább elavulttá teszik a szakrális dimenzió norma-állítási és -fenntartási jelentőségét. A korábbi vallási funkciót átveszi az erkölcs és a jog. Az esztétikai és gyakorlati vonatkozásban a vallási alapok elveszítik jelentőségüket, és átadják a helyet az autonóm művészeteknek. A szakrális így diffundál a lingvisztifikáció folyamatával. (252)

Habermas fejlődéselméletre alapozott társadalomszemlélete szerint a modernitásban a racionalitás játssza a főszerepet, s ez váltja le a mítoszt és magát a vallást is. A személyes világlátás kognitív transzformációjához (ontogenezis) hasonlóan a kollektív világlátás logikai struktúráiban és kognitív potenciáljában (phylogenezis) is fordulat állt be. A mítoszt leváltotta a metafizika és a metafizikát a modern kommunikatív racionalitás. Míg a metafizikai gondolkodás olyan princípiumokra alapoz, amelyek mögé nem lehet a kritikai racionális gondolkodás eszközeivel hatolni, a kommunikatív racionalitás olyan fogalmakkal és összefüggésekkel dolgozik, amelyek ellenőrizhető elméletekre és gondolati konstrukciókra alapulnak. Ebben a szemléletben a reflexivitás eleme külön aláhúzandó. A

szigorú értelemben vett habermasi racionalitás szerint bármely explicit vagy implicit állítás validitását mindenféle mítosz, metafizika vagy dogma nélkül kell meghatározni. (Meyer 1995, 372k, Rothberg 1986) Bár ebben a bemutatásban nem célunk Habermas rendszerének sem értékelése, sem bírálata, azt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy az ismeretleméleti illetékesség ilyen dichotomikus szemlélete rendkívül leegyszerűsítő, méghozzá mind episztemológiai, mind vallási szempontból. Az imént említett tétel ugyanis arra alapoz, hogy a vallási megismerés teljesen kizárja a racionális kritikát, s ennek mintegy tükörképeként a tiszta racionalitás nélkülöz minden vallási jelleget. Ám a vallási megismerés és értelemadás sem korlátozódik csupán a vallási élményt átélő személy irracionális tapasztalataira (melyet többek között William James (James 2008) és Friedrich Heiler (Heiler 1969) dolgoztak ki a vallási élmény sokféleségéről és az imádságról szóló műveikben), és érvényesége sem korlátozódik a vallási elkötelezettség által fémjelzett közösségek körére. Ezekre Habermas a saját elméletének kialakításakor még nem volt tekintettel, viszont az elmúlt két évtizedben egyre inkább finomította radikális valláskritikai nézeteit, amelyet alább részletesebben ismertetek.

Egy további, talán még az előbbinél is nagyobb jelentőségű kulcsfogalma a habermasi elméletnek a „különbségtétel” (*Differenzierung*). Három vonatkozásban szabadult fel a modern racionalitás a korábbi kötöttségektől, fejt ki: az objektív igazság, az erkölcsi jó és a szubjektív megbízhatóság, illetve autenticitás alól. Ez a felszabadulás, amely bizonyos gondolkodási kötelékek feloldódása, úgymint a „szent lingvisztifikációja”, az „interszubjektív lingvisztikai megalapozása” és a „kommunikatív közösség eszménye” révén vált lehetővé.

Minthogy a metafizikai és vallási világnézet korlátozta a racionális kritikai igényeket, ideológiai funkciókat látott el. Habermas szerint a felvilágosodás előtti vallás azért állt a társadalom centrumában, mert totalizálta a világnézetet, akadályozta vagy egyenesen megakadályozta a gondolkodás és a kultúra közötti különbségtételt, s a modern viszonyok között a vallás azért került a társadalom perifériájára, mert a gondolkodás és a kultúra

erőteljesen differenciálódott. A vallás azért vált egyre inkább ideológiává, mert már nem volt képes érvényesíteni a racionális kritika és a diskurzus ellenőrzésének igényét. A modern vallás és a modern teológia abban különbözik a premoderntől, hogy evilágivá vált, s ebben a pillanatban feleslegessé is lett, mert szerepe teljes mértékben inkorporálódott a kommunikáció és a diszkurzív etika struktúráiba. Összefoglalva, a vallás a differenciált társadalmi viszonyok között már semmi többletet nem ad ahhoz képest, ami ne lenne integráns része a szekuláris etikának és felelősségnek.

A kilencvenes évektől kezdve, sőt a *Nachmetaphysisches Denken* (Habermas 1988) megjelenése óta Habermasnál fordulat figyelhető meg a metafizikai, még inkább a vallási dimenzióval kapcsolatos reflexiójában. Beismeri, hogy a kommunikatív cselekvés elméletében túlságosan egyoldalúan tárgyalta ezt a tematikát, nem kellő kritikával vette át Weber szemléletét a vallás privatizációjának vonatkozásában. Túlzás lenne azt állítani, hogy Habermas teljességgel revideálná korábbi szemléletét, de annyit mindenképpen kijelenthetünk, hogy a vallás valóságértelmező funkciójának és a modernben is tetten érhető sajátos racionalitásának nagyobb teret enged elméleti reflexiójában. Helmut Peukert találóan jegyzi meg, hogy Habermas immár nem állítja, hogy a vallás leszerepelt, mert be kellett látnia, hogy a kommunikatív ész sok mindenre képes, de egy valamire nem: a vigasztalásra. (Browning és Fiorenza 1992, 54)

Habermas különbséget tesz a vallási, teológiai és filozófiai diskurzus között. A vallási jellegzetessége az, hogy csak a hívő közösség keretén belül érvényes, ahol a kontextust sajátos hagyomány határozza meg, kidolgozott személyes normákkal és dogmatikával. Az ilyen vallási kommunikáció a közös rituális cselekvésre érvényes, amelyből egyébként fakad is, valamint az individuum sajátos vallási élményére. A teológiai diskurzus legfontosabb jellegzetessége, hogy eltávolodik a vallási, hívő közösség liturgikus gyakorlatától, és az ezen belül keletkezett vallási élmény diskurzusát lefordítja a szakértői kultúra tudományos diskurzusának nyelvére, amelynek eredményeit ismét visszafordítja a gyakorlatra.

Már csak egy kérdés marad hátra: mi különbözteti meg a teológiai és a filozófiai diskurzust. Egyik oldalról mindkettő azonos abban, hogy törekszik megfogalmazni a vallási élmény sajátos tartalmát, de a filozófia a módszertani ateizmus talaján áll. Továbbá a legfontosabb különbség az, hogy a filozófiának a vallási élménytől függetlenül kell a vallási élmény tartalmait megfogalmaznia, míg a teológia soha nem vonhatja kétségbe, hogy a vallási élmény tartalma igaz, mert erre az igazságra épít. Habermas a „metafizika halála” vagy érvényt vesztettsége tézise miatt tulajdonképpen kénytelen ragaszkodni ahhoz, hogy a vallási élmény sajátos racionális igazságtartalma alapján fogalmazó teológia nem vehet részt érvényesen a publikus (laikus, poszt-metafizikai) diskurzusban, hanem csak a vallási közösség diskurzusának kontextusában.

Ha azonban mélyebbre ásunk gondolkodásának alakulásában, akkor először is mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy Habermas a *Nachmetaphysisches Denken* című gyűjteményes kötetének egyik tanulmányában sorra vette azokat a motívumokat, amelyek a gondolkodást elfordították ettől az évszázadok óta bevált premodern modelltől. A metafizika és a vallás között a szerző nem tesz árnyalt különbséget ebben a tanulmányban, mert itt nem is volt rá szüksége. Álláspontja szerint a vallás mint metafizikai értelmező osztja a metafizika sorsát. Ugyanakkor a tanulmány záró bekezdésében a vallás maradandóságának, a metafizikai gondolkodást követő korszakbeli jelentőségének egyfajta appelljével fejezi be nagyívű fejtegetését.

„A metafizika hanyatlása után a filozófiai elmélet elveszítette a hétköznapiakon túlra vonatkozó értelmező illetékességét, és kényszerűen átadta ezt a művészetnek. Ettől azonban a teljességgel profanizálódott hétköznapiok védtelenek maradtak a hétköznapiakon túlról érkező megrázó és felforgató behatásokkal szemben. A világkép-szolgáltató funkciójától a legmesszebbmenőkig megfosztott vallás kívülről tekintve továbbra is nélkülözhetetlen szerepet játszik a hétköznapiokon túlinak hétköznapiokbeli normalizálásában. Ezért él még koegzisztenciában a metafizika utáni gondolkodás a vallási gyakorlattal.

Nem az egyidejűtlenségek egyidejűségének értelmében. Sőt ez a folyamatos koegzisztencia egyenesen rávilágít az olyan jellegű filozófia érdekes függőségére, amely elveszítette a hétköznapokon túlival való kapcsolatát. Amíg a vallási nyelv inspiráló, sőt feladhatatlan szemantikai tartalmakat hordoz, amelyek (egyelőre?) kihúzódnak a filozófiai nyelv kifejezőereje alól, és még ragaszkodnak a megalapozott diskurzusbeli fordításhoz, addig a filozófia a metafizika utáni alakjában sem lesz képes a vallást sem helyettesíteni, sem elűzni.” (60)

Elteltekintve attól, hogy Habermas a hétköznapi életvilágon túli világot tematizálja, amely bizonyos értelemben a vallási jellegű kozmológiának vagy ontológiának sajátja, a vallás illetékességét abban jelöli meg, mint láttuk, hogy értelmet transzferál, fordít. A hétköznapok számára kezelhetővé teszi a nem hétköznapit. A nyelv segítségével az immanens viszonyok között tematizálja azt, ami a hétköznapin túl van. Ha Habermas a diszkurzív racionalitással fémjelzett kommunikatív diskurzusban jelöli meg a metafizika utáni gondolkodási korszak lényegét, akkor a vallás szerepére vonatkozóan ebből az következik, hogy a vallás ebbe a kommunikációs térbe vonja bele a rendszer-transzcendens valóságot vagy jelenséget, amely így racionalizálhatóvá válik.

A fentiekben eddig arra próbáltam összpontosítani, hogy Habermas filozófiájának alapkategóriái mentén mutassam be a vallással kapcsolatos nézeteit, mintegy a kommunikatív társadalom eszmerendszeréből belülről fakadóan. A következő lépésben arra koncentrálok, hogy Habermas vallással kapcsolatos gondolkodásának jelenkori opcióiig eljussunk. Mert bármennyire igaz, hogy Habermas egy pillanatra sem adta és adja fel a poszt-metafizikai, kommunikatív racionalitásra alapozott filozófiai keretét, ugyanakkor – különösen néhány jelentős német teológussal való eszmecseréi révén – éppúgy, mint Helmut Peukert, Edmund Arens és Johann Baptist Metz, ezeket a kereteket jelentősen tágította, aminek dolgozatunk kérdésfelvetése szempontjából kiemelt jelentősége van. (Vö. Arens 2009)

Habermas a teológia, illetve a (keresztény) vallás társadalmi szerepével kapcsolatosan az elmúlt évtizedben egyre inkább arra a következtetésre jut, hogy a vallás olyan erőtartalékokkal rendelkezik, amelyek a rendszerkritikus politikai cselekvésnek, különösen a civil társadalom konstruktív építésének jelentős forrásai lehetnek. Korábban a vallást inkább a fennálló hatalom stabilizálójaként értelmezte, fenntartva a szoros kapcsolatot a metafizikai és hatalmi stabilitás kölcsönhatása között. Magában az ún. politikai teológiában olyan rendszerkritikai alapállásokat és eljárásokat talált azonban, amelyek közelebb állnak saját vallásfelfogásához, s azt valamelyest módosítani képesek. (Habermas 2001)

Ismeretelméleti szempontból tekintve Habermas korábban erőteljesen és határozottan elutasította a vallás konstruktív episztemológiai jelentőségét a kritikus társadalmi diskurzus területén. A vallásban elsősorban olyan dogmákat, szilárd és vitathatatlan tételek kritikátlan elfogadási kényszerét látta, amely szöges ellentéte a kommunikatív észnek. Utóbb finomította ezt az alapállását, és belátta, hogy bár a vallási gondolkodás, pontosabban a vallások szisztematikus gondolkodása és elméletalkotása olyan forrásokra alapul, amelyek kivonják magukat a kritikai differenciálás lehetősége alól, ugyanakkor olyan állítások megtételére alkalmasak, amelyek felhívják a figyelmet a tisztán racionális gondolkodás elméleti és gyakorlati hatáira. Joseph Ratzinger bíborossal folytatott eszmecsereje mintegy ünnepi csomópontja volt Habermasnak a vallási megismeréssel kapcsolatos megváltozott véleménye bemutatásának. Kifejtette:

„A vallási szempontból botfűlű polgár számára ez azt az egyáltalán nem triviális követelményt jelenti, hogy a világról alkotott tudás perspektívájából önkritikusan határozza meg hit és tudás viszonyát. A hit és a tudás tartós diszharmóniájára vonatkozó várakozás ugyanis csak akkor érdemli meg az »ésszerű« predikátumot, ha a vallási meggyőződések episztemikus státusa a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális. Ezért a tudományos információk spekulatív feldolgozásának köszönhető és a polgárok etikai önértelmezése szempontjából releváns naturalista világképek a politikai nyilván-

nosságban semmiképpen nem élveznek prima facie elsőbbséget a versengő világnézeti vagy vallási felfogásokkal szemben.” (Habermas és Ratzinger 2005)

Voltaképpen kétfajta kizárólagosság kölcsönös, egymásra ható, egymástól tanuló, egymással konstruktív kritikus diszkusszióban álló viszonyáról van szó abban az érvelésben, melynek kulcsmondatait a fenti idézet tartalmazza. Ismét Habermasnak adva szót: „tekintsük a kulturális és társadalmi szekularizációt kettős tanulási folyamatnak, melynek során mind a felvilágosodás hagyományai, mind a vallási tanok kénytelenek lesznek reflektálni mindenkori határaikra.”

A vallás társadalmi és ismeretelméleti szerepére vonatkozó revidéált habermasi alapállások kommunikációelméleti relevanciája aligha szorul bővebb bemutatásra. A vallás olyan cselekvési modell (lehet), amely kinyitja a fennálló rendszer határait, s az ezekről a határokról szóló hatalmi diszkusszióban üzenetteljes cselekvéssel áll(hat) a szenvedők, a rendszer kárvallottjai mellé. S ugyanebben az aktusban szóvá teheti, megnyithatja a szekuláris gondolkodás logikai rendszerét, olyan elméleti inspirációkat szolgáltatva, amelyek a transzcendensre való hivatkozással folyamatosan provokál(hat)ják az immanens érdekekbe záródás permanens kísértésével küzdő filozófiát és megismerést.

Nem lehet nem észrevenni ennek a gondolatnak a luhmannival való rokonságát – jóllehet a két szerző e tekintetben nem hivatkozik egymásra. Mindketten valamiképpen félelmetesnek tekintik azt a bizonyos valóságot, amely „túl” van. Habermas megrázó és felforgató jellegzetességgel, Luhmann bizalmatlan ismeretlennel jelöli meg. Mindkét szemlélet arra törekszik, hogy magyarázatot találjon a túli dimenzió innenvaló kezelhetőségére; ezt mindketten a kommunikációban találják meg, és mindketten a vallásnak tulajdonítják ezt a kommunikatív szerepet. Módszertani és elméleti szempontból egyaránt fontos aláhúzni, hogy mindkét szerző hangsúlyozza, a külső szemlélet számára mutatkozik ilyennek a vallás. S ez az a pont, ahol mindkettővel kapcsolatban fontos a vallási és a vallás

közötti különbségtétel. Az, amiről ugyanis ők beszélnek, egyrészt egy funkcionális elméleti rendszer-elem, másrészt nem kötődik egyetlen konkrét vallási hagyományhoz sem, hanem a vallási hagyományokhoz viszonyítva azok lényegét kifejező meta-fogalom. Az ilyen eljárás vallásfilozófiai, pontosabban vallásfenomenológiai, mert tapasztalatban tükröződő lényegeket konstruál, funkciókat jelöl ki.²² Gondolatmenetem számára pedig azért különösen jelentős, mert az így felfogott vallási minden lényeges vonatkozásában ekvivalens a kommunikatívval, s ennek csak annyiban képezi részét, hogy az immanensen túli valóság(képzet) kommunikálhatóságának szerepét látja el. Az ilyen értelemben felfogott vallási tehát lényegét tekintve lehet a kommunikatívval ekvivalens, és a szerzők feltételezhetően csak azért nem tárgyalják a vallás felől a kommunikatívval, mert a vallás és a vallásról való beszéd a metafizika utáni gondolkodás korszakában diszkreditálódott, a valóságértelmezés gondolati eljárásában emiatt nem játszhatja az elsődleges értelmező szerepét.

Participációs elmélet

A harmadik és egyben utolsó kommunikációelméletként Horányi Özséb participációs elméletének bemutatását választottam. Két okból is. Szerettem volna egy olyan elméletet is közelebbről elemezni, amelynek szerzője a magyarországi, közép-európai kontextus közegében tárgyalja a kommunikációt.²³ A hazai releváns alkotók közül, talán joggal állítható, hogy kidolgozott és eredeti kommunikációelmélet egyedül Horányi Özséb nevéhez köthető. Másrészt választásomat az is indokolta, hogy az illető elmélet külön is tárgyalja a vallást, ami Magyarországon szintén csak Horányi elméletére igaz.

Művei közül az általa is legfrissebbnek tartott *Kommunikáció mint participáció* című, 2007-ben megjelent szerkesztett kötetét választottam a

²² Helyesen jegyzi meg Geréby György a Habermas-Ratzineg vitát elemző tanulmányában, hogy „Habermas ugyanis »A« vallásról beszél, és ez módszertanilag igen veszélyes dolog. A vallás fogalma ugyanis gyűjtőfogalom, amely nem minden vallás közös lényegét próbálja megragadni, azaz nem a különböző »mennyeségek« legnagyobb közös osztóját fogalmazza meg.” (Itt az idézet vége?) (Geréby 2005)

²³ Meg kell jegyezni, hogy a regionális kontextualításra az elméletben nincsenek közvetlen utalások, egyértelműen egyetemes igényű összefüggések tárgyalását végzi a szerző.

bemutatás alapjául. (Horányi 2007) A kötetben három nagy tematikus fejezet szerepel, valamint a függelékben néhány, már korábban is közölt tanulmány. A Buda Béla recenziójában²⁴ megfogalmazott javaslatra hallgatva, a kötet mellékletében szereplő 5.2 *A kommunikáció participációra alapozott felfogásáról* című szöveg alapján mutatom be a participációs elmélet általános alapjait, majd a két Horányi-tanítvány – Pete Krisztián és P. Szilczl Dóra – által írt második fejezet segítségével a vallással kapcsolatos elméletet. Ez utóbbihoz kiegészítésül felhasználok a Korpics Márta és Szilczl Dóra által szerkesztett *Szagrális kommunikáció* című kötetnek a szerkesztőpáros által jegyzett bevezető tanulmányát. (Korpics Márta 2007) Kétségtelen, hogy nem kizárólag Horányi saját írásaira alapozva tárgyalom elméletét. Erre azért érzem feljogosítva magam, mert az elmélet maga is láthatóan a legkiválóbb tanítványaival folytatott intenzív elméletalkotó közös munkában formálódik, s a tanítványok szövegei minden jelentős vonatkozásban tükrözik mesterük gondolatmenetét és fogalomhasználatát.

Horányi szigorú, mérnöki logikával felépített rendszerét *participációs elméletnek* nevezi. A latin participáció kifejezés részesedést jelent. Az elmélet alapja a közösség, amelyben zajlik a kommunikáció, amelyben a kommunikálók részesednek. „A kommunikatív – a problémamegoldás perspektívájában – állapotként mutatkozik meg. Az ágens ebben az állapotban részes: ez maga a *participáció*.” (256 – kiemelés az eredetiben) A közösségek sokfélék lehetnek. A közöttük való különbség azáltal határozható meg, hogy a bennük zajló kommunikációs folyamatok kizárólagosan jellemzőek rájuk, míg más közösségekre nem. A szerző saját szavaival fogalmazva: „más perspektívák terminusaira nem redukálható terminusaiban”. (Horányi 251) A kommunikáló felek és az egész kommunikációs folyamat kulcsmozzanata a közösségben megszerezhető felkészültség, amely az ágenseknek lehetővé teszi a szignifikációt, az értelemadást és a megértést. Csak a valamilyen módon megszerzett felkészültség juttathatja egyáltalán olyan helyzetbe az ágenseket, hogy problémaérzékenyek és

²⁴ http://www.tydotex.hu/index.php?page=recenziok&book_id=349&review_id=488

problémakezelők lehessenek. „A problémamegoldás feltétele, hogy az ágens számára a szükséges felkészültség elérhető legyen.” (253) Amire az ágens nincs felkészülve, azok a tudásterületek, illetve valóságterületek számára nem léteznek, logikusan nem is létezhetnek.

A közösség azonban nemcsak feltétele és tere a kommunikációnak, hanem fordítva is igaz, a kommunikáció révén vonódik bele, integrálódik az (individuális) ágens a közösségbe. (258) A társadalom közösségek halmozaként is felfogható, a személy társadalomba történő integrálódásának feltétele a közösségekbe tagozódás. Nyilvánvalóan egy-egy ágens különböző közösségeknek lehet tagja, különböző fakultásokban kommunikál. A közösségeket Horányi eredendő és nem eredendő típusokra osztja. Előbbiek az ágensek eredendő felkészültségére alapulnak, utóbbiak a szerzett többlet felkészültségekre.

Az elmélet részletesen tárgyalja a szignifikáció elemeit, jellegzetességeit és folyamatát. A szignifikáció osztja a valóságot különböző fakultásokra, nyersre és szimbolikusokra. Utóbbiak közé tartozik a szakrális fakultás is, amely részletesebb tárgyalására alább térek ki. A nyers fakultás legfőbb jellegzetessége, hogy a tapasztalat csupán konstatálja, és még nem látja el a szignifikáció folyamatában különböző jelölőkkel, kódokkal. A nyers fakultás valamiféle eleve adottság, míg a szimbolikus konstruálódik és komplexebb is. A szignifikációt szimbolikus aktusként értelmezi az elmélet, minden szignifikátum cselekmény terméke. A szignifikáció nemcsak szimbolikus lehet, hanem szimptomatikus is, valamint osztentatív. De maga a szignifikáció minden esetben transzcendálás. Ez az a pont, amely megalapozza az elmélet vallásra vonatkozó elemeit. Nem abban az értelemben, miszerint minden transzcendálás vallási jellegű lenne, ugyanakkor minden vallási szignifikáció természetesen transzcendálás. Fontos megjegyezni ezen a ponton, amikor a vallásról lesz szó, hogy Horányi nem a vallás kifejezéssel operál ebben az alapvető tanulmányában (maga a kifejezés csak néhány alkalommal fordul elő benne), hanem a szakrálissal – amelyről külön is részletesebben szó lesz a szakrális kommunikációról tárgyalva.

A sajátos értelemben vett transzcendenst, úgy is mondhatnánk, a transzcendens minősített esetét az osztentatív szignifikáció taglalásával vezeti be. Az *ostentatio* latin kifejezés magyarított változatban itt szakkifejezésként szerepel. Az eredeti szó többek között azt jelenti: megmutatkozás. A transzcendens mint valami eleve adott létező valamely nyers fakultás transzformációján keresztül mutatkozik meg, ami által az ágens valamely tapasztalatát bizonyos módon értelmezi, éppen ettől a megmutatkozástól meghatározva. Természetesen csak abban az esetben, ha személy megfelelő, releváns felkészültséggel rendelkezik, amely, mint láttuk, feltétele a kommunikatívnak. Horányi külön is kiemeli, hogy az osztentatív szignifikáció iránya ellentétes a szimbolikussal, ugyanis az ágens ebben elsősorban passzív, szignifikációja ugyan alkotó is, de itt nem szándékolt.

Ezen a ponton fontos megállni az elmélet bemutatásával, és felhívni a figyelmet egy jellegzetességre. Nevezetesen az elmélet azon elemére, amelyben a transzcendens alanyként, cselekvő alanyként, ágensként tűnik értelmezhetőnek. Miközben ugyanis minden kommunikáció szignifikáció, miközben a valóság kommunikációs megalkotása a közösségben való részesedés révén az ágens cselekménye, ezen a ponton – valószínűleg az egész elméletben egyetlenként – a transzcendens (amely az ágens szignifikátuma) alannyá válik, minthogy megmutatkozik, minthogy a felfogót a konstatálás pozíciójába helyezi. Nyilvánvalóan nem kérdés, hogy itt egy bizonyos vallásfenomenológiai megközelítés érhető tetten az elmélet háttérében. Elsősorban Rudolf Otto *A szent* vagy Mircea Eliade *A szent és a profán* című műveire asszociálhatunk. Ebben a vonatkozásban az elmélet úgy is értelmezhető, mintha kitágítaná az eddigi logikát, és befogadna egy olyan elemet, amelyre az eddigi logikának a fordítottja lenne érvényes. Az ágens lesz a transzcendens megmutatkozása révén a szignifikátum. Ezt az elméleti megoldást azonban nem kell az elmélet hibájának tekinteni. Inkább arról lehet szó, hogy a kultúránkban leginkább elterjedt vallás-fogalomhoz olyan szorosán hozzákötődik a kinyilatkoztatás, illetve Isten jelenlétének, történelmi kapcsolatfelvételének teológiai eleme, hogy egy olyan kommunikációelméleti alapozás, amely a szakrális

fakultás tényével is érdemben foglalkozni akar, kénytelen tétélezni transzcendens ágenst. Talán erre a problematikára utalhat Horányi akkor, amikor a szakrális szignifikáció irányultságával kapcsolatban – írja – „különböző kérdések volnának diszkutálандók, amelyek azonban túlmutatnak e diszkusszió keretein”. (252)

Visszatérve az eredeti gondolatmenet ismertetésére, a kommunikációban két feltétel mellett tekinthető valami szakrálisnak. Az egyik feltétel a már korábban is említett redukció a teológiai terminusokra, a másik feltétel pedig a „transzcendens konstatálására felkészült” ágensre történő utalás. A szakrális szignifikáció következtében a szignifikátum szakrális, amely a szakrális fakultásnak az alkotóeleme.

Visszautalva a közösségek eredendő és nem eredendő típusokra való felosztására, a szakrális vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a szakrális szignifikációkon keresztül elérhető szignifikátumok csak olyan közösségeken alapulhatnak, amelyek többlet felkészültséget igényelnek, vagyis nem eredendőek. (260) Az ilyen közösségeken belül a vallások a szignifikációs folyamatban kódokat alkalmaznak, amelyek más ismert kommunikációelméletekhez hasonlóan (például Luhmann a kódoknak egy egész fejezetet szentel a maga vallásszociológiájában) itt is azt a szerepet kapják, hogy a szignifikáció eszközei legyenek.

A kommunikáció participációs elmélete legfontosabb alapelemeinek áttekintése után végső soron arra a következtetésre juthatunk, hogy Horányi a társadalmat különböző területekre, fakultásokra osztja fel, amelyek nagyjából a társadalmi alrendszereknek felelnek meg. Luhmann és Habermas elméletének fogalmi készleteivel a héttérben, de saját fogalmi rendszerével azt hangsúlyozza, hogy a fakultásokon belüli szignifikáció és az ágensnek sajátos felkészültségének találkozása – úgy is fogalmazhatnánk, a közösség révén való egymásra hangoltsága – teszi lehetővé, főképpen pedig elméleti alapon leírhatóvá a kommunikációt. A vallás (az elmélet eredeti kifejezésével: a szakrális) fogalma ebben a modellben bármely más fakultás kulcstematikájával csereszabatos, ami a modell

következetességéből fakad. Ebben a gondolati konstrukcióban a szakrális dimenzió a szakrális felkészültségeket megadni képes és más fakultásokra nem redukálható módon megnevező közösség határai közé helyezett. Szemben Luhmann, illetve Habermas vallásra vonatkozó kommunikációs elméletével, itt a szakrálisnak nem különíthető el az adott közösségen túl terjedő funkciója. Saját kérdésfelvetésünkre vonatkozóan ennek az elméletnek logikai és fogalmi készletére alapozva nem tehetünk különbséget a vallási és a vallás között, amelyben az előbbi a kommunikáció fogalmának ekvivalense lenne, az utóbbi pedig a participációs elméletben szakrálisnak nevezett fakultással lenne azonos.

Mielőtt tovább konkretizálnánk ezen különböző közösségekre értelmezhető kommunikációs modellt, elméleti reflexió gyanánt meg kell jegyeznünk, hogy a modell a különböző fakultások közötti átjárást nem tűnik kellőképpen biztosítani, hacsak nem azáltal, hogy az ágens maga más-más fakultásokra vonatkozóan más-más közösségekben szerezheti meg a felkészültségeit, ami révén az azonos logikával tárgyalt, de más-más fakultásokra vonatkozó szignifikációkban vehet részt. Ezek között speciálisan egyedül a szakrálisra vonatkozóan állítja az elmélet azt a kétirányúságot, amit az osztentatívval fejez ki.

Horányi eredeti – és általa folyamatosan tovább fejlesztett – elméleti alapjaira épül Pete Krisztián és P. Szilczl Dóra a kommunikáció intézményeiről írt fejezete, amelyben az intézmények egyik típusaként a vallást is tárgyalják (Horányi 2007, 78–82) E rövid alfejezet megismétli az eredeti elmélet kulcselemeit, és még inkább hangsúlyozza azt a mozzanatot, amelyet az eddigiek során valamelyest problematikusnak találhatunk: a mutatózás és a közösség értelmezését. Bár a szerzők kiemelik, hogy a vallás posztulátum (78), és a vallást kódként tekintik, mégis a kifejtés során a vallás, illetve az ebben megnyilatkozó transzcendens adottá és alannyá válik. „A szignifikáció lehet: epifánia vagy kinyilatkoztatás, illetőleg az ezekhez köthető vallási gyakorlat.” (78–79) Ez a kijelentés még benne marad a kommunikációelméleti (immanens!) keretben, ám mindjárt az ezt követő mondatban a szerzők már a transzcendenssel való kapcsolatról

értekeznek, sőt alább ismétlik az eredeti elméletben is megfogalmazott kijelentést, miszerint a „transzcendens megmutatkozása ugyanis az ágens intenciójától független”.

A közösség kifejtésében a szerzőpáros tovább konkretizálja az eredeti elmélet vonatkozó elemét, méghozzá azzal, hogy a közösségeket különböző vallási közösségtípusokkal azonosítja. „A közösség a vallás vonatkozásában lehet valamely hagyományos értelemben vett intézménytípus: egyház, felekezet vagy szekta, kultusz, mozgalom.” (79) Eltekintve attól, hogy a vallási intézmények tipizálása milyen összetett vallásszociológiai probléma, amelyet Webertől és Troeltschtől kezdve a vallásszociológusok rendre tárgyalnak, itt inkább azt a kérdést kell ismételtén megvizsgálni, hogy milyen, az elmélet keretén belülről fakadó logikai lépés engedi meg, hogy „hagyományos értelemben” éppen ezekről a közösségekről legyen állítható, hogy az ágensek számára biztosítják a megfelelő felkészültséget a vallási kommunikációra. A participáció logikája szerint olyan közösségről lehet csak szó, amely képes megadni a felkészültséget, s amelybe az ágens olyan módon integrálódik – többek között éppen a kommunikáció mentén –, hogy részesülhessen is ezekben a felkészültségekben. A közösség elégséges feltételei ezek, s amennyiben további konkretizálásra van szükség – például az elmélet operacionalizálhatósága érdekében –, akkor csak olyan intézménymegnevezések jöhetnek szóba, melyek megfelelnek e két feltételnek. Az „egyház vagy a felekezet” ugyan a vallásszociológiai és a köznyelvi szignifikációban is valóságos közösség, ám mint ilyen nem ad többlet képességeket, mert az ágens csak átvitt értelemben képes tagja lenni ezeknek az óriásközösségeknek, a kommunikációra való felkészülés szempontjából inkább az egyházközség, parókia, hittanos csoport stb. azok a szinterek, ahol megvalósulhatnak az ismert feltételek.

A közösség vonatkozásában a szerzők az ágensek kompetenciájának elemzésére is kitérnek. Megkülönböztetik a státust és a felkészültséget, s azt vélelmezik, hogy a vallási közösségekben a többlet felkészültség alapján kerül valamely ágens olyan státusba, amely a közösség által legitimált, és a kommunikáció szempontjából intézményi szintű képviselőre

jogosít. Ezzel szemben áll a laikus státusa, amely érelemszerűen nem rendelkezik a többlet felkészültséggel, ami okán más szintű illetékességgel rendelkezik a közösség rendszerében. Úgy vélem, hogy a felkészültség és a státus összefüggése nem ilyen egyenes arányú, sőt éppen az figyelhető meg a kérdést tárgyaló elméleti művekben és a témát elemző kutatásokban egyaránt, hogy (egyáltalán nem kizárólag) a vallási közösségekben más változók mentén rendeződik a státusba kerülés és az onnan kikerülés folyamata. Előnyösebbnek tűnik számomra a közösségi identitás releváns képviselőt a státusképesség kritériumává tenni, s a többlet felkészültséget erről az oldalról megragadni. Ugyanez még hatványozottabban érvényes arra a kijelentésre vonatkozóan, miszerint a „laikus nem minősíthet kompetensen vallásinak egy tapasztalatot, hiszen nem rendelkezhet az erre feljogosító státussal”. Az elmélet participációs alapirányultsága szempontjából teljesen következetes állításról van szó. Ugyanakkor, minthogy az elmélet nem árnyalja a kompetenciák különböző rétegeit, ezért nem képes kezelni azt a tematikát, amely a vallási mezőben legalább annyira hangsúlyos, mint a vallási intézmények által kontrollált terület: a népi vallásosságot és a misztikát. Ezek kezelésére az elmélet keretein belül csak akkor van lehetőség, amennyiben a vallási közösségeket nem azonosítjuk teológiai vagy egyházi szempontból legitimált vallási intézményekkel, hanem csak a felkészültség és a részvétel premisszái segítségével.

Ehhez a felvetéshez kapcsolódóan részletesebben kibonthatjuk az elmélet mutatkozásra és közösségre vonatkozó elemeit, amelyhez Korpics és Szilczl tanulmánya adja az alapot. Ennek az elméleti szövegnek az egyik jellegzetessége, amint fentebb már utaltam rá, az imént említett eredeti Horányi-féle konstrukció logikájának és alapvető terminológiájának a pontos követése. Másrészt azonban abban a tekintetben eltér ettől, hogy a szakrális és transzcendens kifejezések mellett gyakorta használja a vallás kifejezést, valamint abban is, hogy érvelésében reflektál a témával kapcsolatos releváns nemzetközi szakirodalomra. Ez utóbbi jellegzetesség

természetesen abból is adódik, hogy maga a szöveg egy gyűjteményes kötet előszava, ahol a hivatkozott tanulmányok többsége meg is található.

A szerzőpáros a transzcendens dimenziót a vallásfenomenológia jellemző stratégiájával írja le. Tételvez valamilyen általánosan érvényesíthető, az immanenciától eltérő „ontológiai státusban” lévő létmódot, amelyet transzcendensnek nevez, különböző attribútumokkal lát el, és a kommunikációval kapcsolatos legfontosabb cselekményének a mutatkozást jelöli meg. A transzcendens „terület” (Korpics és Szilczl 2007, 17), amelynek különböző megnevezései vannak. A transzcendens tárgyalásának két módját különítik el a szerzők, az egyiket, a teológiai hermeneutikainak nevezik, a másikat fenomenológiaiainak. Mindkettő „beszél” a transzcendensről, csak egymástól eltérő perspektívában. A teológiai (hermeneutikai) a transzcendens oldaláról közelít, míg a fenomenológiai az ágens oldaláról. Ebben a modellben is, amint az elméleti forrásnál már jeleztük a transzcendens ágenssé válik, amely hat a mutatkozást konstatáló ágensre, ezt a hatást különböző módokon lehet leírni. A szerzők bővebben tárgyalják Rudolf Otto fogalmait. A leírásban jól elkülönül az inneni és a túli dimenzió, amelyek között különböző kapcsolatok lehetségesek egészen a misztikusok közvetlen kapcsolatteremtéséig menően. A szerzők ugyan hivatkoznak Derridára (16), aki hangsúlyozza, hogy amit „a transzcendensről le tudunk írni, az nem más, mint a vallási diskurzus” – vagyis az a nyelv, amelyen a különböző kultúrák tárgyalják a vallási jelenségeket, valójában úgy tűnik, hogy nem pusztán diskurzív létezés tulajdonítanak a transzcendensnek, hanem valóságosat, amely azonban túlmutat a kommunikáció-tudományi lehetőségeken, s valóban csak a teológiának lehet sajátja. Észre kell vennünk itt egy diszciplináris inkonzekvenciát, amelyre az elmélet alapján nem lenne szükség, de amely valamiképpen mégis – alighanem a mutatkozás hangsúlyozása és a közölt tanulmányokkal kapcsolatos elégtelen kritika alapján – végigvonul a szemléleten. A mutatkozás ugyanis éppen úgy része a szignifikációnak, mint az ágens bármely ebbéli aktusa, valamint azok a felkészültségek, amelyek révén az ágensek mint transzcendensről – amelynek helyébe bármely vallási ha-

gyományban honos és legitim „istenfogalmat” behelyettesíthetünk – diskurzust folytatnak, az adott vallási hagyomány diskurzusa által alkotott és fenntartott közösségen belül megszerezhetők. A kommunikációelmélet, amint a vallástudomány is, nem illetékes a teológiai értelemben vett transzcendencia-fogalommal való elvi operációban, nem állíthat az itt tárgyalt mutakozás értelemben cselekményt a transzcendensről, csupán azt konstatálhatja, hogy vannak ágensek, akik bizonyos vallási közösségekben elsajátított készségek, felkészültségek alapján ilyenről adnak számot. Amint ezt a szerzők félig ki is mondják: „a mutakozásból származó tapasztalat, még ha tárgya transzcendens is, immanens keretet követel meg”. (18) Az iménti elméleti korrekciót figyelembe véve inkább így fogalmazhatnánk: az immanens keretek közötti tapasztalások egy része transzcendens mutakozásként szignifikálódik.

„A szakrális kommunikáció a kommunikáció középpontjába a participációt állító elmélet értelmében sajátos kommunikáció, amikor is az ágens egy közvetítő közegben, a szakrálisban érvényes felkészültségek által tudja a transzcendens bevonni a kommunikációba.” (20)

A közösség tehát, amint az elmélet Horányi-féle megalapozásában is láthattuk, a kulcsmomentuma a kommunikáció értelmezésének, ami a szakrális kommunikáció úgymond minősített esetében azt jelenti, hogy ez az a tér, amely lehetővé teszi az ágensek számára, hogy a transzcendens (tehát a túlit) bevonják a kommunikációba (vagyis innenivé tegyék). A két dimenzió közötti közvetítés nélkülözhetetlen feladata itt a közösségre hárul, amely a legkülönbözőbb módokon és eszközökkel áthagyományozott tudásaival felruhazza az ágens, hogy a transzcendensről képes legyen kommunikálni. Ennek a közösségnek – minthogy a szakrálisban érvényes, tehát ebben legitimált – vallásinak kell lennie. A nem vallási közösség képes ugyan a transzcendensről kommunikálni, de ez nem a mutakozást kommunikáló értelemben történhet, hanem kívülállóként, tehát nem a szakrálisban legitim módon. Erre a részben körkörös, részben exkluzivista érvelésre alighanem megint csak a mutakozás és a transz-

cendens teológiai fogalmának elméletbe inkludálása kényszeríti a szerzőket, amely révén a vallásnak csak a vallási közösségen belül lehetséges adekvát kommunikálása. Amint a szakrális fogalmának tárgyalását lezáró bekezdésben olvashatjuk is: „a vallási tapasztalat mindig csak egy adott közösségen vagy kultúrán belül legitim és elfogadott”. (21)

Dolgozatom e fejezetének alapkérdésére válaszolva a kommunikáció participációra alapozott elmélete alapján az foglalható össze, hogy az elmélet következetes logikával szisztematizálja a vallási kommunikáció alapvető jellegzetességeit, belefoglalva azt minden másra érvényesített alapvető kommunikációs sémába. Ugyanakkor a kifejezetten a transzcendens tematizálásának vonatkozásában a közösség szerepének átfogó érvényesítése mellett olyan teológiai jellegű elméleti elemeket is inkorporál, amelyekre már nem érvényesíthető a (vallás)fenomenológiából ismert epoché kritériuma.

A három kommunikációelmélet és ezek vallás-tárgyalásának bemutatása után megfogalmazhatjuk, hogy a vallásnak mint olyannak – a magam szóhasználata szerint a vallásnak – speciális szerepe van az elméletekben. Mindhárom elmélet a maga saját logikáját követve a vallásnak olyan szerepet ad, amelyet más valóságszeleteknek, kulturális entitásoknak nem. Ennek a szerepnek a megfogalmazását, körülírását az egyes szerzőknél fentebb már bemutattam. Itt csak annyit kell összefoglalólag kiemelni, hogy a kommunikációelmélet maga a vallási-nak saját tartalmat ad, filozófiai fogalommal élve a vallást tételezi. Ezek az elméletek részben ugyan utalnak a vallástörténet vagy a vallásfenomenológia „adataira”, elsősorban azonban nem ezeket listázzák, hanem ezekre alapozva, de még inkább ezektől eltávolodva egyfajta meta szintű vallásfogalmat alkotnak. Ebből a szempontból a tudományos eljárás logikájának megfelelően a vallás fogalma számukra is társadalomelemző fogalommá válik, ám a vallás fogalmával kapcsolatos vallástudományi elméletalkotás hagyományai csak részlegesen jelennek meg szemléletükben. [Itt természetesen nem térhetek ki arra az elméleti vitára, hogy mit, illetve milyen szerzőket tekinthetünk vallástudománynak, illetve vallástudósoknak,

amely vita egyébként is vég nélkülinek tűnik a szakirodalomban. Annyit azonban jelezhetünk, hogy a kommunikációelméleti művekben jogos igényt formálni arra, hogy a vallásról tárgyalva a jelenség, illetve a fogalom vallástudományi értelmezéseire is legyenek tekintettel, de legalábbis ezek létezésének legyenek tudatában.]

A három bemutatott szerző közül Habermas és Luhmann munkássága egyértelműen a funkcionális megközelítés dominál. Ebből fakadóan az ő vallásfogalmuk is szükségképpen funkcionális lesz. A vallásnak a saját rendszerük szerint juttatnak valamely funkciót, s azok a kutatók, akik a vallást az ő elméletük alapján kutatják, a vallás társadalmi szerepére vonatkozóan tudnak adatokat gyűjteni, illetve rendszerezni. A vallásról azonban nem csupán funkcionális megközelítésben tárgyalnak a különböző elméletek, hanem szubsztanciális megközelítésben is. Utóbbi nem arra koncentrál, hogy milyen szerepet tölt be valami a társadalomban, amit valamely elmélet alapján vallásként azonosíthatunk, hanem arra, hogy az adott vallás mit állít önmagáról, illetve a vallások sokféleségében hogyan lehet beazonosítani bizonyos közös elemeket, melyek összessége feljogosít egyetemes vallásfogalom alkotására. Amely azután lehetőséget ad arra, hogy vallásokat általa összehasonlítsunk, kategorizáljunk, illetve a vallást és a nem-vallást egymástól szabatosan megkülönböztessük. A szubsztanciális vallás-megközelítés ezekkel a dimenziókkal nem foglalkozik, amint fordítva is igaz, a szubsztanciális vallás-megközelítés sem a társadalom felől közelít a vallásra, hanem a vallást önmagában vizsgálja.

A kommunikációelmélet számára fontos, hogy a funkcionális vallásfogalom mellett, mintegy elméleti és gyakorlati provokáció gyanánt (a *provocare* alapján ki-hívást, megszólítást és nem bosszantást jelent!) a szubsztanciális vallás-megközelítés eredményeit is bevonja reflexiójába. A fent ismertetett kommunikációelméletek közül erre Horányi Özséb elmélete tesz kísérletet, amint fentebb már megfigyelhettük. A vallási vallás és kommunikáció fogalmának egymásra hatása és a kommunikációelmélet funkcionális megközelítéseinek tárgyalása után tehát szükséges a vallást

mint olyant tárgyalni, az eddig mondottakat figyelembe véve, de egy lépéssel előbbre is lépve.

A sajátosan vallási

A kommunikáció és a vallás fogalmának egymásra vetített elemzése után lehetőség nyílik arra, hogy a sajátosan (*sui generis*) vallásit néhány területen megragadjuk. A vallás meghatározása legalább olyan nehéz, mint az ember, a kultúra vagy a kommunikáció fogalmának definiálása. Ugyanakkor nem későbben, mint William Jamestől tudhatjuk, hogy a vallás egyetemes fogalmának definiálása végtelen kísérlet, ám adott tudományág adott projektje számára az alkalmazott vallásdefiníció megadása lehetséges. A vallástudomány nagy szerzői mind alkottak valamiféle vallásmeghatározást, aminek akár csak részleges felsorolása szétfeszítené a dolgozat kereteit. Annyit azonban mindenképpen le kell szögeznünk, hogy a vallástudomány alapvetően kéttípusú vallásdefiníciót különböztet meg. Az egyik a szubsztanciális, amelyben a vallási elemeken van a hangsúly, a másik a funkcionális, amely a vallásnak az egyén és a társadalom életében betöltött szerepére koncentrálna. A két vallásdefiníció közötti iskolás különbségtétel rendkívül fontos a valláselméleti fogalomalkotás területén. Ugyanakkor a vallásról való szisztematikus beszéd már elméleti okokból sem hagyhatja figyelmen kívül azt a tényt, hogy minden vallási a maga megjelenésében sohasem csupán funkció és sohasem csupán igazságtartalom, hanem a kettő együtt. A vallás komplex jelenség, a róla való tudományos beszédnek is követnie kell ezt a komplexitást.

A vallás két alapvető dimenziója vonatkozásában – tehát a vallás mint igazság és a vallás mint funkció – egy másik különbségtétel is jelentős, mégpedig a nyelvészeti alapokra visszamenő emic/ethic (magyarul etikus/émikus) megközelítés, ahol az emic a vallásin belülről, az ethic kívülről tekint magára a jelenségre. A tudományosság általános kritériuma szerint vallástudományi rendszerben fogalmazva, a módszertani agnoszticizmus kötelező, hogy a vizsgálódásban lehetőleg a tárgyra koncentráljunk, és ne keveredjék bele a vizsgálódó saját meggyőződése, óhatatlan értékítéletei. Ugyanakkor, ha a vizsgált tárgyhoz, jelen esetben a vallásihoz csak egy kicsit is közel lép a kutató, a témával kapcsolatos érintettség ugyanúgy kizárhatatlan, mint az irodalmi vagy bármely művészeti

alkotások esetében. Ami alapvetően emberi, azt az ember alapvetően érintetten képes csak taglalni. Amikor az emberről van szó akkor a kutatóról is szó van. Így a módszertani agnoszticizmus maximájának fenntartása mellett pontosabb érintett tárgyszerűségről beszélni.

Sajátosan vallásinak tekintjük azt a megnyilatkozást, amelyben kifejezetten vagy bennfoglalólag a feltétlenre mint abszolút értelmező és normatív faktorra közvetlenül vagy emlekeztetésként hivatkozás történik.

E munkadefiníció pontosabb kifejtéséhez a benne szereplő kulcskifejezéseket szükséges kissé részletesebben is tárgyalni. A definíció legfontosabb eleme a „feltétlen”. Ez a kifejezés rokon Otto numinózus kifejezésével, azzal a tágító különbséggel, hogy Otto csak azok számára teszi lehetővé a szenttel való értő foglalkozást, akik maguk is képesek megérintődni általa. Jelen munkadefiníció azonban szigorúan az empirikus, ethic keretek között akar maradni. Ugyanígy rokon a kifejezés a filozófia „Unverfügbar” fogalmával, amely a luhmanni koncepcióban a vallás olyan rendszerleme, amely képes az idegent ismertté tenni, s amelynek lényege, hogy a rendszer nem rendelkezik fölötte.

A feltétlen fogalma logikai megközelítésben azt jelenti, amihez nem kapcsol semmilyen feltétel. A filozófia történetében a latin *absolutus* fordításaként használták a 18. század végéig. Kantnál a fogalom már önállóodik, ő feltétlennek nevezi a kategorikus imperatívuszt. A feltétlennek regulatív funkciója van, a gyakorlati ész körébe tartozik, ahol az erkölcsi és a jóakarat elveként szolgál. Schelling számára a feltétlen olyasvalami, amely nem válhat az ember számára sohasem objektummá, tárggyá. Isten abban az értelemben Isten, hogy ő „a lét feltétlen ura”. Fontos végül Jaspers korrekciója, aki a történetiség elsődlegességének elméletét képviseli, amelyben a feltétlent fenn kell tartani, s emiatt a történelmi polaritás miatt a feltétlen nem lehet érvényes mindenki számára. Ezért az igazság sokrétű, az ember pedig „történelmi eredete feltétlenségének polaritásában él”. (Ritter és Gründer 1992, 11. köt. 110–112)

Részben hasonló értelemben, mint a feltétlen fogalma a filozófia történetében, használatos a német „Unverfügbar”, amelyet egy szóval nem lehet magyarra fordítani, és olyan valamit jelent, amely fölött nem rendelkezhetünk, amely nem áll rendelkezésünkre. A fogalommal kapcsolatban Heideggerre hivatkozhatunk, akinél a létezők köre az, ami rendelkezésünkre áll, ezzel teljesítette a nyugati gondolkodás a metafizikát, és ezzel állítja szembe Heidegger a lét dimenzióját, ami nem áll az ember hatalmában, az ember nem rendelkezik vele. Szemben áll, illetve inkább ettől eltérő értelmezést ad Gabriel Marcell a feltétlen kifejezésnek abban az értelemben, hogy nem áll az ember rendelkezésére, vagyis nem kötődik emberi feltételhez. Számára, aki rendelkezésre áll, az személynek tekinti az embert, mint egy barát. Aki pedig nem áll rendelkezésre, annak számára az ember pusztán objektum. (Ritter és Gründer 1992, 11. köt. 335–336)

A feltétlen fogalma tehát filozófiai és vallástudományi szempontból alkalmasnak tűnik arra, hogy általa bármely gondolkodási vagy kommunikációs rendszer ama elemét jelöljük meg, amelyről az egyén, illetve a közösség olyan módon gondolkodik, mint valamiről, amiről nem rendelkezhet.

A feltétlen szerepe a munkadefinícióban az abszolút értelmezés és normativitás. A vallási rendszerek funkcionális értelmezésében a vallás egyik legfontosabb szerepe az egyén és a társadalom életében egyaránt a dolgok, történések értelemmel való feltöltése. Hivatkozhatunk itt Peter L. Bergerre, aki a többek között *Sacred Canopy* című munkájában ebben az értelemben használta a vallás fogalmát. (Berger 1967) Olyasvalami, ami a társadalmat vagy valamely kisebb nagyobb csoportot közös sátor, egyfajta baldachin²⁵ alá von azzal, hogy ezt a baldachint a dolgok és jelenségek bizonyos értelmezésével szövi meg. A vallás azonban nem csupán értelmet ad, hanem cselekvést is meghatároz, normát állít. Nem utolsósorban Gustav Mensching (Otto szellemi örökségének legjelentősebb követője

²⁵ Az építészetben is ismert lábakon álló díszes anyagból készült tetőzet, amely alatt valamilyen méltóság ül. A katolikus liturgiában elsősorban az Oltáriszentség fölé tartott díszes ernyőt jelenti, melyet körmenetek alkalmával használnak.

német nyelvterületen) hívta fel a figyelmet a maga vallásdefiníciós ajánlata kapcsán, hogy a vallás azon túl, hogy valamely transzcendens jelenlétebe vetett meggyőződés, egyben az ember adekvát válaszcselekménye is. (Mensching 1996) Ez a válaszcselekedet nem szorítkozik a hagyományos értelemben vett vallási cselekményekre, melyeket a nagy vallási hagyományokon túl minden, magát valamilyen értelemben vallásnak definiáló közösség vagy személy művel. Ezek a cselekmények lehetnek ebben az értelemben profánok is, de az a norma, etika, amely szerint a cselekvő eldönti, hogy mi a helyes és a helytelen, mit kell megtenni vagy elhagyni, az a feltétlenre hivatkozó és alapozó normából nyeri igazolását.

Az utalás explicit és implicit módja nem szorul különösebb magyarázatra. Fontos azonban, hogy a jellegzetesen vallási kommunikáció igen gyakran implicit módon utal a feltétlenre, amihez első sorban a szimbolikus beszédek, metaforák stb. tartoznak. Igen gyakran a hétköznapi nyelvi és egyéb jelek töltődnek fel sajátos tartalommal, mint kenyér, víz, fent és lent vagy akár tárgyak, mint fa, kő stb.

Fentiekből az következik, hogy az alapvetően vallási leírásakor kombinálni kell a meghatározások típusait és reflektálni a megközelítés jellegzetességeit, melyek természetesen nem pusztán önkényes személyes, hanem kulturális jellegűek.

A továbbiakban a sajátosan vallásinak öt megjelenésével foglalkozom. Először a szent kozmoszt határozom meg, majd két fontos megkülönböztetést tárgyalok, amelyek a vallásnak kulturális és társadalmi értelmező jellegzetességei: a szent és a profán, valamint a vallási specialista és a laikus közöttit. Befejezésül pedig a sajátosan vallási intézményről és funkcióról kell szólni.

Ezen öt sajátosan vallási megnyilatkozás vagy jellegzetesség megválasztása nem teljesen önkényes, hanem a *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* című munka kommunikációt tárgyaló fejezetére alapul, amely természetesen nem jelenti azt, hogy ne lehetne más felosztást és

más hangsúlyokat is adekvátnak elfogadni. (Cancik és mások 1998) A következőkben a jelzett struktúrát követem ugyan, de az egyes elemek kifejtésénél elsősorban egyéb forrásokra és saját megfontolásokra alapozok.

Szent kozmosz

A vallási elsődleges jellegzetessége a totalitás. A vallás a mindenséget, a kozmoszt teljesen, maradék nélkül a szent rendelkezése alá rendeli. Az, amiről nem rendelkezhetünk, egyenlő azzal, ami (ide helyettesítendő be bármely vallás bármiképpen megfogalmazott istensége, felettes hatalma stb.) mindenről rendelkezik. A szent kozmosz tudás és értelmezés, bármely emberi vagy más természeti reláció legalapvetőbb értelmező, identitást biztosító tudása.

A szent kozmoszt nevezhetjük egyetemes vonatkoztatási rendszernek is. Itt nem az egyes vallási hagyományok (tágon értelmezve a keresztény tudományfogalmat) teológiáiról van szó és nem is az egyén számára orientációt biztosító túlnaniságról, hanem ennél alapvetőbb dimenzióról, amely maga a vallási, s amely ezeket megalapozza. Úgy is fogalmazhatunk, ez a vallási lényeg egyik legfontosabb momentuma.

Fontos a kozmosz kifejezés, amely nem csupán neutrálisan jelenti a mindenséget, hanem ellentéte a káosznak. A kozmosz rendezett mindenség. Szentsége ebben a totalításban és ebben a rendezettségben jelenik meg.

Amikor szentről, szentségről beszélünk, Otto fogalmi rendszerének megfelelően nem erkölcsi értelemben vett szentségről, büntelenségről, avagy valamely erény hősies és magas fokban való gyakorlásáról beszélünk. Otto a szent fogalomból kivonta ezt az erkölcsi-etikai vonatkozást, és az így kapott, pusztán ontológiai vagy metafizikai értelemben vett vallásit nevezte numinózusnak, illetve augusztumnak. (Ez utóbbi kifejezés nem vált a vallástudományi szóhasználat kánonjának szerves részévé.) (Otto 1997)

Szent és profán

A szent és a profán közötti különbségtétel a szent kozmosz alapján lehetséges. A profán nem kirekesztődik ebből a kozmoszból, hanem más relációba kerül vele, mint a szent. A szent nem egyenlő a szent kozmoszsal, hanem a profántól eltérő relációban van vele. Eliade koncepciójában a szent és a profán közötti különbségtétel lényege az értelemadás. A szent adja meg a profán értelmét. Azért vannak sajátos időszakok vagy helyek vagy személyek elkülönítve, hogy emlékeztessenek a szent kozmosz egyetemességére, és ennek révén adják meg a profánnak is az értelmét.

Fordított sorrendben is igaznak kell lennie e tételnek, a profán nélkül nincsen szent, a hétköznapok nélkül nincsen értelme ünnepnapról beszélni. Formális logikával azt is mondhatjuk, hogy a szent és a profán egymást kölcsönösen és negatívan meghatározó fogalmak. Az a profán, ami nem szent, és az a szent, ami nem profán. A szent kozmosz mint alapvetően vallási tételezése nélkül a szent és a profán megkülönböztetése nem lényegi, hanem eseti és hatalmi.

A szent és a profán közötti határ meghúzása attól függ, hogy milyen területre érvényes a megkülönböztetés. A hivatalos jellegű határhúzásban a vallási intézmény illetékességei játsszák a főszerepet. Gondolhatunk Gergely pápa naptár-rendelkezésére, amely a profán napok közül más szent napokat különített el, mint a korábbi naptár, valamint a helyi egyházi naptárakat felülíró egyetemes, az egész világra érvényes katolikus naptárat vezetett be. Ugyanígy gondolhatunk valamely terület vagy személy kiválasztására és a vallási szférába való bevonására. A szent és a profán közötti különbségtétel tudásszociológiai szempontból tekintve a hagyományban beágyazott (szent) és a hagyománytól idegen (profán) tudások és értelmezések közötti válaszvonalban is megragadható. Ez esetben sem szükséges feltétlenül a szokásos értelemben vett szentre és profánra gondolni, hanem a vallásinak arra a funkciójára, amely feltétlenség tételezése révén rendezi be a társadalmat, a gondolkodást és a magatartást.

Specialista és laikus

A szent és a profán közötti különbségtétel mint sajátosan vallási az emberi közösségekre vonatkozóan is érvényesül. Az emberi közösség bizonyos személyei, csoportjai bizonyos kritériumok és mechanizmusok alapján a szent kozmosz normatív reprezentánsainak státusába kerülnek, míg mások ugyanezt a szent kozmoszt nem normatív módon reprezentálják. Amint a profán általánosságban nem kerül ki a szent kozmosz totális értelmező köréből, ugyanígy a laikusok sem. A szent kozmosz alapvető és mindenre kiterjedő értelmező jelentősége nem csorbul, nem válhat viszonylagossá a laikusok esetében sem, minthogy nem is lehet kizárólagos vonatkozása a vallási specialistákra vonatkozóan sem.

A specialisták és a laikusok közötti különbségtétel elveinek, módjának, kritériumainak is a szent kozmosz adja meg érvényességét. Ezek jellemzőek a különböző vallási hagyományok egymástól sokszor igen eltérő történelmi gyakorlataira, de nem a szent kozmoszhoz kapcsolatos vonatkozásokra nézve, hanem ennek kontextuális érvényesítését tekintve. Ugyanakkor bármely kiválasztódási és kiválasztási folyamat minden eleme a szent kozmoszból kapja értelmét, és ennek az alapvető relációnak az erejében rendelkezik identitást biztosító, társadalmat teremtő és orientációt lehetővé tévő funkcióval.

A pápaválasztási folyamatra, illetve ennek eredményére vonatkoztatva például teljesen mindegy, hogy milyen intrikák, személyes ambíciók, politikai kalkulációk játszottak szerepet az eddigi pápaválasztásokban, a megválasztott pápa státusánál fogva a specialista, s az egész folyamat összes eleme a választás végeredményével együtt a vallásban a szent kozmoszból nyeri érvényességét, és ennek révén fogadható el mint szent.

Ez a specialista fogalom azonban csak a hivatali-jogi dimenzióban jelent feltétlen érvényességet, ami a vallásnak csupán egyik területe. A vallási egyéb területein, például a vallási közösségek horizontális irányú diskurzusában más érvényességek és más felkészültségek mentén határozódik meg a specialista és a laikus közötti különbség. Az intézményi (hatalmi)

és a felkészültségbeli (tudásbeli) illetékesség szerinti státus lehet teljes vagy részleges fedésben, de állhat egymással akár jelentős feszültségben is.

Intézmény

A sajátosan vallási intézmény a szent kozmosz megjelenítését hivatalosan vagy/és érvényesen végző társadalmi formáció. A sajátosan vallási intézményt felfoghatjuk bürokratikus értelemben és tudásszociológiai értelemben is. A vallási intézmények a vallási közösség jogrendszere alapján létrehozott bürokratikus egységek, melyeknek a vallási és a nem vallási diskurzus számára is jelentősége van. Az általánosságban és öndefiníciójuk szerint vallási intézmények nem minden tevékenysége sajátosan vallási. Csak azok, amelyek megfelelnek a sajátosan vallási megkülönböztető kritériumainak. A tudásszociológiai értelemben vett vallási intézmények voltaképpen a hagyományok, melyek adott korban és adott kultúrkörben működő plauzibilitási struktúrák. Sajátosan vallásinak azokat a hagyományokat tekinthetjük, melyek a feltétlenül való hivatkozás dimenzióját képesek az adott közösség számára reprezentálni.

Funkció

A sajátosan vallási funkció irányulhat a vallási közösségalkotás és értelemadás szempontjából a vallási közösség belső viszonyaira és a társadalom egészére is. A közösségalkotás és értelemadás mindkét irányultságnak jellemzője, de más-más módon. A vallási közösség számára a sajátosan vallási a közösség önértelmezésének és kohéziójának legfőbb forrása. Ebből eredezteti létét, erre alapozza ideológiáját, ennek mentén kezeli konfliktusait, és ebből forrasztatja normáit és határait. A közösség tagjai a sajátosan vallási tartalmaira építik fel megértésüket, ezek a tartalmak képezik a hagyományok értelmét, s ezek elmúltával vagy elhomályosodásával kerül egyre inkább veszélybe az illető közösség sajátosan vallási jellege vagy akár egész fennmaradása is. A társadalom számára a sajátosan vallási jelenti azokat a feltétlenségeket, amelyek nélkül a társadalom anómikussá válik, s viszonyai kaotikussá és destruktivakká lesznek. A

társadalom fennmaradásának fontos feltételei a valóság értelmezésének és a normák legitimizációjának minimális közös elemei, amelyek az oda-tartozást, a közös érzéseket és cselekvéseket értelmessé tudják tenni. Ezek különösen krízisek esetén jelentősek.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a sajátosan vallási fogalmának kidolgozása szükséges ahhoz, hogy a vallási kommunikáció, valamint a továbbiakban a vallási diskurzus tárgyalásakor sajátos kommunikációról és sajátos diskurzusról beszélhessünk. A következő lépésben a sajátosan vallási privát és közösségi mozzanatai közül tárgyalom a leglényegesebbeket, amely révén a sajátosan vallásiról mondottak mélyebben és konkrétan bemutatathatókká válnak, egyben remélhetőleg árnyaltabb megértésükhöz is adalékok adhatók.

A sajátosan vallási személyes dimenziója

A vallást, illetve a sajátosan vallásit tekinthetjük privát, a személyre magára és annak irányultságaira vonatkozó dimenziónak. A vallástudományban ezzel a dimenzióval elsősorban a vallásfenomenológia és a valláslélektan foglalkozik. Az elméletek közös kiindulópontja olyan személyfogalom, amely a cselekvés és az önreflexió önállóságával rendelkezik.

A személy vallása több rétegben fogható fel, melyeket érdemes megkülönböztetni. Az első réteg a személy vallása mint valamely vallási hagyományhoz való kapcsolódás ismerete, illetve tudata. A valamely vallási hagyományba való beleszületés és ennek valamely rituális cselekménnyel történő kanonizálása a személyt olyan közegbe helyezi, amelyben önértelmezése és kapcsolatrendszere valamely mértékben befolyásolódik. Ez a minimális vagy első szintje a személy vallásosságának, vallási közegben történő önmeghatározásának. A tudatosság és a személyes döntésekre vonatkozó felelős döntések meghozatalával párhuzamosan a személy bizonyos értelemben elidegenedik örökségétől, és felnőtt jelleggel újraértékeli azt a hagyományrendszert, amelybe beleszületett. Vizsgálódásunk szempontjából lényegében érdektelen ennek az újraértékelésnek az eredménye, mert itt a személyre koncentrálunk. A változás azonban fon-

tos, mert a hagyománnyal szembeni felnőtté válásban a személy általános felnőtté válása mutatkozik meg.²⁶ A felnőtté válás döntései a vallási dimenzióban az öröklött vallási hagyományok kritikus újraértelmezését és a vallási alapú kapcsolati rendszer újraépítését jelentik. Ezek mentén a személy bizonyos mértékig mássá válik, ami radikális vagy elhúzódó fordulat(ok) mentén zajlik, s ezt a vallásszociológia és a valláslelektan megtérésnek nevez. A gyermeki és a felnőtt személy vallásossága – tekintettel a vallási sajátos feltétlenségére és a minden gondolati és közösségi rendszeren túlmutató totalitására – nem hasonlítható mindenben a más társadalmi rendszerekben belüli felnőtté válás folyamatára. A vallási dimenzió tudásai olyan természetűek, amelyek folyamatosan megőriznek valamit a kifürkészhetetlen titokból, abból, amiről az ember nem rendelkezhet teljes mértékben. A vallások személyének abban ragadható meg a sajátosan vallási jellege, hogy titokra nyitott (vö. Pannenberg 1998), s a gyermekkori tudatlanságok és önállótlanok túllépése után a felnőttkori tudások és döntések a feltétlennel szemben értelmeződnek, és így hatnak a személy cselekvésére is.²⁷

A kommunikáció felől tekintve a személy sajátosan vallási jellege fentiek értelmében kétfajta kommunikatív meghatározottságot jelent, melyek közül az egyén az egyikben passzív, a másikban aktív. Az feltétlen tudásának kommunikált közege, amelyben kialakul a személyiség és az egyéniség, elsősorban szimbólumokkal, élményszerű benyomásokkal telített, másrészt szövegekkel. A hétköznapi életen túlmutató valóság tudásának jelenléte ez a közeg, amelyet a személy nem reflektál, de hatásának ki van téve. Ez a közeg az, amely a személy számára egyfajta fogékonyságot biztosít arra, hogy később, a reflektáltság magasabb fokán, az ún. máso-

²⁶ Külön kérdés lehet annak az egyidejűtlenségnek a vizsgálata, amely azokat a felnőtteket jellemzi, akik életviláguk számos területén autonóm módon értelmezik önmagukat és közegüket, miközben a vallásnak definiálható viszonyrendszerben felnőtté válásuk, autonómiájuk alig érhető tetten.

²⁷ Paul Ricoeur ezt a különbségtételt az első és második naivitás kifejezéseivel írta le találóan. (Ricoeur 1967, 367, 1976) A megkülönböztetést Nyíri Tamás honosította magyar nyelven meg az itt tárgyalt témával kapcsolatban. Idézi Csikós Csaba (Csikós 2006), valamint Nyíri nevének említése nélkül Turay: Ismeretelmélet <http://mek.niif.hu/07900/07967/html/>

dik naivitásban bizonyos élményeit, gondolatait stb. transzcendensnek jelölje.

Talán felvethető, hogy az ilyen jellegű értelmezéseket lehetővé tévő készség elsajátítása híján a transzcendens valóság személyes tételezése nem lehetséges. A vallási hagyományokkal telítettebb kultúrákban ez a készség általában a gyermekkor idején alakul ki, más kulturális tereken felnőtt korban, a megtérés útján. A személy sajátosan vallási dimenziójának vonatkozásában azonban a központi kérdés a kulturális közegsajátosságokon túlmenően vagy azoktól elméletileg függetlenül az, hogy milyen magyarázat adható a teljes mértékben soha nem kommunikálható valamely élménynek transzcendenciaként történő jelölésére.

Ehhez a gondolatmenethez érdemes röviden kitérni Erich Fromm vallással kapcsolatos filozófiájára és pszichológiájára. Fromm a vallást az egyes vallási hagyományoktól függetlenül, a fenomenológiai hagyományoknak megfelelően metaszinten fogalmazta meg, egyfajta munkadefinícióként.

„A vallás bármely közösség által elismert eszmés cselekvési rendszer, mely az individuum számára tájékozódási keretet és odaadásának tárgyát biztosít.” (Fromm 1995, 24)

Ezt a keretet és tárgyat Fromm eleve adottnak tekinti, az emberi létezés immanens részének. Erre alapozódik azután az egyénre jellemző saját vallási meggyőződés, amely a világ vallási hagyományaiban vagy sajátosan megfogalmazott vallási rendszerekben vagy a vallási dimenzió racionális elutasításában ölt testet. Rendkívül lényeges azonban, hogy ez a Fromm által is megfogalmazott képesség, amelynek természetéről a filozófiatörténet nagyjai számosan más-más módon referáltak, valóban képesség, feltétel, ami nem egyenlő sem a személy saját vallási meggyőződésével, különösen pedig nem azzal az élménnyel, amelyet a személy ennek a készségnek, illetve meghatározottságnak megfelelően fog értelmezni. Számomra ez a kifejezhetetlen és lényegében közölhetetlen élmény és ennek kifejezése közötti különbségtétel jelenti a személy sajátosan vallási

dimenziójának legalapvetőbb értelmezési keretét. S éppen ez az értelmezési irány helyezi a személy sajátosan vallási dimenziójának tematikáját a személyről mint a kommunikációban alkototról való gondolkodási keretbe.

Fromm az élményről és ennek vallási élményként való értelmezéséről az alábbiakat írja, amelyek még inkább elmélyíthetik a személy sajátosan vallási jellegének kommunikatív természetéről mondottakat. „Nincs ember vallásos szükséglet, tájékozódási keretet nyújtó rendszer és az odaadás tárgya iránti igény nélkül” – írja –, de hogy ez az igény hogyan artikulálódik, milyen vallási képzetekben, cselekményekben, szövegekben, kapcsolatrendszerekben nyilvánul meg, az nagyon sokféle lehet. (27) Annak a vízióknak, hogy az emberi egzisztencia problémája az emberi energiák kiteljesedése révén megoldható, és az ember elérheti a vágyott harmóniát, a kultúr- és vallástörténet során az emberiség sokféle nevet adott: brahman, tao, nirvana vagy Isten. (Fromm és Funk 1981, 21) Ám a központi antropológiai kérdés, amelyre Fromm szerint a pszichoanalízis találta meg a választ, az, hogy milyen módon képzelhetjük el azt az emberi állapotot, amelyre építve ezek a víziók a maguk kulturális kontextushoz illő megfogalmazásaikkal nevet, fogalmat, rajzolatot adtak. Mert a személy sajátosan vallási dimenziója ebben a momentumban ragadható meg. Annak érdekében, hogy a megfogalmazás előtti, a megfogalmazásnak alapját képező, sajátosan vallásinak nevezhető antropológiai állandót akár a teista, akár a nem-teista vallási hagyományok vonatkozásában állítani lehessen, Fromm bevezette az X-tapasztalás, X-élmény fogalmát (X-Erfahrung).²⁸ Ez az élmény tartalmát tekintve leírható. Fromm öt ismért dolgozta ki vázlatosan. (118–119) Az élmény első jellegzetessége, hogy az ember az életét problémaként fogja fel, ami nyugtalanítja. Az élménynek speciális értékhierarchiája van, amelyben a csúcstérték a saját értékek optimális kibontakoztatása. Az ember ebben az élményben saját magát mint célt éli meg, és semmiféleképpen nem eszközként valamely cél

²⁸ A fogalom, amelyhez tágabb értelemben az X-ember fogalma is hozzá tartozik, tudományelméleti jelentőségéről vö. Armin Bader tanulmányát. (Bader 1990)

elérésére saját vagy mások kezében. Az X-élmény szabadságot, elengedettséget jelent, ürességet és egyben nyitottságot. Végző soron ezt az élményt „transzcendencia”-élménynek is nevezhetjük – írja –, ám ekkor ugyanabba a nehézségbe ütközünk, mintha a teisztikus vallások szóhasználatának megfelelően Istennek neveznénk.

„Emberi jelenségként [a transzcendencia – M.-T. A.] azt jelenti, hogy az ember túllép saját énjén, és elhagyja önkeresésének és izoláltságának börtönét. Hogy valaki ezt a transzcendálást Istenre irányulva fogja fel, az már a fogalmi megfogalmazás dolga. Az élmény lényegében ugyanaz, akár Istenre vonatkozik, akár nem.” (119)

A személy sajátosan vallási dimenziója ebben az élményben ragadható meg, amely nem abban az értelemben nevezhető vallásinak, hogy valamely vallási hagyományban keletkezett, sőt még kevésbé azért, mert valamely vallási közeg nyelvezetében fogalmazódik meg. Vallásinak azért nevezhető, mert a személy önmagát feltételesnek éli át, s ez szükségképpen rendeli a feltétlenhez, adott esetben ennek alapján nyitja is felé.

Imádság, meditáció, misztika

A sajátosan vallási megszólalás, személyes kommunikációs aktus a nagy vallási hagyományokban, vallásfenomenológiai megközelítésben az imádság. A vallásfenomenológiában máig páratlan az a nagyszabású áttekintés, amit Friedrich Heiler közel száz évvel ezelőtt adott. (Heiler 1920) Heiler kidolgozta az imádság típusait – természetesen nem csak a keresztény imádsághagyományra tekintettel, majd meghatározta az imádság lényegét. A modernebb megközelítések a fenomenológiai „lényeg” helyébe az imádság egyéni és szituatív aspektusait helyezik, ám a szemléleti fordulat érzékeltetése érdekében mindenképpen érdemes Heiler leírását tüzetesebben ismertetni. Nem utolsósorban azért is, mert leírásában megjelennek azok az elemek, amelyek az imádság mint sajátosan vallási személyes kommunikációs aktus kidolgozásánál segítségünkre lehetnek.

Amint Heiler a vallásfenomenológia feladatát meghatározta, ami a vallási jelenségek osztályozása, ennek megfelelően járt el az imádságtípusok leírásánál. Az első típus a primitív ember imája, amelyről alább még bővebben szólok. A második a rituális imádságformulák, majd harmadikként a himnusz kapott önálló fejezetet. A következő fejezetben a hellén magas kultúra imádságát, tovább haladva pedig a filozófiai gondolkodás imádságkritikáját és -ideálját taglalta. Így érkezik el a vallási zsenik imádságához, amelyben a misztikát elemzi, ami Heiler számára az imádsággal kapcsolatos talán legizgalmasabb résztema, hiszen később több művében is részletesen írt róla. Az utolsó három típus a kiemelkedő férfi-egyéniségek imádságai, a közösség istentiszteleti imádsága és az individuális imádság mint vallási kötelezettség és jótett a törvényvallásokban. Ezek a területek, amelyeken a szerző az imádság egészét akarja befogni, rendkívül tág és egymástól is jól elkülönülő területek.

Ebben a törekvésében tág teret szánt az elméleti megalapozásnak s az imádság forrásvidéke felkutatásának. Szemléletét és pszichológiai érdeklődését, kibontakozó műveltségét mindeközben tetten érhetjük, amikor az imádság és az áhítat jelentőségét veti össze, s következtetéseket von le kora kulturális és vallási dimenzióinak állapotáról.

Az imádat lelki állapot, melynek lényege, hogy valami isteni jelenik meg benne. Az imádat vallási típusához közel áll a szeretet viszonyulása, amelyben a vallási imádat profanizálódik. Az imádat a legfőbb jó, a „*summum bonum*” felé irányul. A primitívek mindent imádnak, de ebbe a típusba sorolandó költői, transzcendentális imádat is. Az áhítat ezzel szemben tudatállapot, amit valamely lenyűgöző látvány kelt. Ennek során, az elmélyülés állapotában egyaránt fellelhetnek vallási és profán élmények is. Felszítódhat az emberben az áhítat tudatállapota misztikus kegyelmi momentumok során éppúgy, mint tudományos kutatás vagy művészi alkotás kapcsán. Az elmélyülést a misztikusok nyugodt önátadással élik meg, a szentek békében és egykedvűségben. Az ideálisba történő belemerülés végső, legmagasabb fokozata a nirvána.

Az áhítat tehát csendes, ünnepélyes ráhangolódás/beállítottság, amely, figyelembe véve az intellektuális és etikai irányultságot, mindenekelőtt esztétikai és vallási érték. Kelthetik külső tárgyak vagy az érzéseket meghatározó fantáziaképek is. Áhítat alatt egy ideális tárgy keletkezik, melyet az áhítat erőnek erejével alkot és fenntart. Az áhítat élményének tárgyasított megjelenítése maga az izgalom. Az áhítatot segíti a belső koncentráció és az elmélyülés. Míg az imádkozás objektív, az áhítat szubjektív karaktert hordoz.

Az ima és az áhítat fenomenológiai egybevetése képes az imát a legtisztább fényben felragyogtatni. Az ima nem pusztán fennköltség, nem csupán elérzékenyült állapot és nem csupán térdre borulás egy magasabb érték előtt. Az ima sokkal inkább egy valós kapcsolat az ember és Istene között. Élő kapcsolat a véges és a végtelen szellem között. Mivel a modern embernek nincs igazi elképzelése az ima feltétel nélküliségéről és bensőségességéről, folyamatosan felcseréli az áhítatot és az imádságot, ezeket az általánosan vallásos jelenségeket, analógiája ezért kizárólag a vallási élményszférára szorítkozik a valós imával egyetemben.

Az előítéletekben gazdag racionalista filozófia hatása alatt álló modern ember tiltakozik a naiv ima mindent átható realizmusa ellen. A homályos áhítat-hangulat és esztétikai szemlélődés azonban alkalmassá teszi arra, hogy felismerje az ima jelenségét és ideálját. A mélyreható pszichológiai vizsgálat egyértelműen bemutatja az ima jelenségét, ami azt jelenti: Istennel beszélni és vele kapcsolatot teremteni (*'közlekedni'*). A vallás erős irracionális semmiben nem nyilvánul meg jobban, mint az imában. A Kopernikusz és Kant által meghatározott gondolkodás számára az ima éppen úgy botránykő, mint a görög filozófia számára. A naiv kegyesség és a racionalitás közötti kompromisszum miatt elhalványul az ima egész jelensége, és a vallás élő megnyilvánulása élettelen absztrakcióvá morzsolódik szét. Ebben a felállásban csak két lehetőség marad: vagy „*bezárjuk az imát*” teljes irracionálisába, vagy a valós imát helyettesítjük az ima-szerű imákkal és áhítatokkal. Ezek egyike sem felel meg azonban az ima pszichológiai valóságának.

Vallásos emberek tapasztalata és a valláskutatók egybehangzó álláspontja szerint az ima a vallás központja, ez a lelke minden kegyességnek. Erre alapozva határozható meg az ima lényege: élő kapcsolat az ember és Isten között. Az ima eljuttatja az embert az istenség elképzelhetetlen megérezésére, a vele való személyes kapcsolatra. Az imán keresztül a vallás élet Istennel, közösség az örökkévalósággal. Ima nélkül a hit pusztán elméleti meggyőződés marad, nélküle a kultusz csak külsődleges művelet. Ha nincs ima, a szokásos vallási cselekedetek nélkülözik a mélységet, és Isten szeretete néma marad. Ima nélkül az ember távol marad Istentől, és ez megakadályozza véges közeledését a végtelenhez. Az ima felemeli az embert az égbe, az ég leereszkedik a földre, kettéhasad a fátyol a látható és a láthatatlan világ közt, az ember Isten elé lép, hogy beszéljen vele.

Az imádság hatalmas témáját a maga teljességében kívánta átfogni, amint módszertani fejezetében ki is jelentette: csak az átfogó leírás ad alkalmas alapot a filozófiának és a vallástudományi értelmezésnek.

Heiler művében az imádságtípusok átfogó tárgyalásának igénye nem volt eredeti, hiszen a nagy keresztény hagyományok rendre tanították ezeket a típusokat. Ami Heiler művében az újdonságot jelenti, az az, hogy a zsidó-keresztény imádságtípusokat megtalálta a nem-keresztény vallásokban, továbbá az, hogy egyfajta evolucionista szemlélettel az imádság történeti ívét írta le, a primitív ember imádságától a misztikusok imádságáig jutva el. Szemléletének további jellegzetességeiről és műve értékeléséről még a későbbiekben szó lesz, de előbb tekintsünk bele részletesebben a tárgyalt könyv egyik legfontosabb fejezetébe, ami a primitív ember imádságáról szól.

Heiler, amint már említettem, a primitív ember naiv imáját tekintette a legtisztább és legeredetibb imádságnak. Az alábbiakban egyrészt röviden összefoglalom a *Das Gebet* erről szóló fejezetét, majd egy következő lépésben a heileri imádságkoncepció modelljét mutatom be.

„A naiv ember spontán, szabad kérőimádsága minden imádság prototípusa: ama ősimádság

visszhangzik benne, amely egykoron – nem tudjuk, hol és mikor – a történelem előtti ember ajkáról felfakadt, és megnyitotta az ember és az istenség közötti imádságkapcsolatot ...”. (38)

Ezzel a mondattal nyitja Heiler a „Primitív ember naiv imádsága” című fejezetet. A primitív ember imádságát kutatni, tekintettel arra, hogy az írásbeliség előtti korszakról van szó, csak úgy lehet, ha a későbbi, már leírt szövegekben keressük meg azokat az elemeket, melyekről joggal feltételezhető, hogy korábbi korszakban keletkeztek. Támpontokat a kultúr-történeti néprajz szolgáltatathat, bár meg kell jegyezni, hogy ezek a kutató-sok ritkán foglalkoztak az egyén imádságával, inkább valamely törzs vagy népcsoport már formálissá rögzült hagyományait és cselekményeit kutatták. Az alapvető módszertani nehézségek dacára Heiler kitart amellett, hogy áthatolván a mindenkor uralkodó kultúra és vallás által rögzített rétegeken, „leplezetlenül elénk tárul a primitív ember a maga csodálatos öserejével”. (41)

A fejezetben először az imádság alkalmait és motívumait veszi sorra. Az első a konkrét vészhelyzet, amelyben az imádság fejezi ki az élniakarást. Valamiképpen jelen kellett már lennie itt az antropomorf természetfeletti lényekbe vetett hitnek, mert ez alapozza meg a vészhelyzetben lévő ember imádságban megfogalmazott segélykiáltását. A kérés, a szükségletek és igények kielégíthetőségéért való könyörgés átfonta a primitív ember napjait. Szemben más szerzőkkel Heiler azon az állásponton van, miszerint az ősi törzseket, hordákat nem képzelhetjük el úgy, mintha egymással vetélkedő önző individuumokból álltak volna. Ezzel szemben a család, a klán tagjai egymásra támaszkodó és ezzel együtt egymásért imádkozó csoportokat alkottak. Szintén más szerzőkkel vitatkozva Heiler kifejti, hogy a hálaadás és köszönet sem hiányozhatott a primitív ember imádságkészletéből. Elsősorban a vadászszerencsének kiszolgáltató ember hálát kellett adjon a zsákmányért, a földből élő pedig a terményért. Már a primitív ember imádságában megtalálható az önfeledt elmélyülés és imádat, ami csúcsát majd a misztikusok meditációjában éri el. Az ember ös-

időtől fogva vallási félelemmel viseltetett a numinózummal szemben, és tudatában volt a *mana* és a *tabu* erejének. „Ahol a mana-ba és a szellemekbe vetett hit egymással párosul, ott keletkezik a néma szemlélésből az imádságos megszólítás.” – írja. (46) Végül pedig kitér az entuziasztikus dicsőítés imaformájára, amely olyan rövid, jelentés nélküli kifejezésekben csapódott le, mint az ómexikói himnuszok végén refrénként visszatérő *hailly* győzelmi kiáltása vagy a wiking ünnepek *tul-tul* kurjantásai.

A primitív ember imájának legfőbb jellegzetességei közé tartozik Heiler szerint a mély lelki élmények közvetlen kifejezése. Ez a közvetlenség, kezeslenség, egyszerűség az elemzésekben szembeállítódik a filozófiával és a meditációval. A primitív ember nem gondolkodott szofisztikáltan és nem is meditált, mint a misztikusok, hanem imádsága a jelenlévő és élő Istennel való egyszerű együttlét. Három jellegzetességet emel ki Heiler: affektivitás, eudemonizmus és realizmus. Ezekben mutatkozik meg a vallás irracionálitása, s ezekben érhető tetten a legősibb vallási jelleg és attitűd. Itt találja meg Heiler azokat az alapelemeket és jellegzetességeket, melyekre elméletét felépíti, miszerint az imádság tiszta formája az írásbeliség előtti, ősi forma, amely a vallástörténet különböző korszakaiban felfel csillan, s amelyeket a különböző rítusok, valláskonceptiók, metafizikai okoskodások stb. felhasználtak.

Miközben azonban az imádság lényegét illetően módon megragadjuk, kritikusan rá kell világítani a személyes vallási megszólalás társadalmi körülményeire. Az olyan egyetemes fogalmak, mint az imádság vagy akár a misztika, a történetkritikai megközelítés révén nyomban elveszítik egyetemességüket. Az ilyen megközelítés nemcsak visszamenőleg, hanem a mai vallási kommunikáció értelmezésére vonatkozóan is alapvető szemléletalakító hozadékokkal kecsegtet. Bryan S. Turner mutat rá, hogy a személyes vallási megszólalás néhány évszázaddal ezelőttig – a reformációra és a felvilágosodásra kell gondolnunk mint korszakhatárra – privilegiált személyek joga és lehetősége volt. Számos nagy vallási hagyomány papjai, imámjai, gurujai a tömegetől egyértelműen elkülönülten szólaltak

meg, s az imádság szavai a tömegek szempontjából nemcsak elmondhatatlanok, hanem hall-hatatlanok is voltak. A nép és az istenség közötti kommunikáció általában nem kimondott szavak révén valósult meg, hanem szimbólumok révén, nem ritkán jelképes állatok szereplésével. Gondoljunk a zsidóság és a kereszténység galambjára, amely a Bibliában olyan fontos szerepet játszik. Ezek a szimbólumok azonban ma már a legtöbb ember számára érthetetlenek, és így el is vesztették eredeti kommunikációs jelentésüket. Amint az individuális értelemben felfogott személy a felvilágosodás és a modernitás terméke, éppen úgy a személyes vallási megszólalásról is csak ettől a kultúrtörténeti korszaktól kezdve beszélhetünk.

Összefoglalva a vallásfenomenológia imádságfogalmát és a hozzá fűzött kritikát az imádságot kommunikációnak tekinthetjük, amelyben megjelenik a sajátosan vallási, mert az imádkozó maga az imádságában a feltétlenhez fordul. Amikor Heiler a primitív ember naiv imáját tekinti a vallás centrumának és megkülönböztetési kritériumának, akkor egy modern antropológiát köt össze a modern társadalom kritikájával. Modern antropológia, amelyben a személy individuum, és társadalomkritika, amennyiben a történelem korszakait azzal fémjelzi, hogy egyre inkább elhomályosították a töről metszett primitív imádság ragyogását. Annyiban igazat adhatunk Heilernek, hogy az imádságban valamilyen lényegyet kell megragadnunk, hogy elkülöníthessük a vallási kommunikáció egyéb formáitól, s annyiban is, hogy ez a lényeg a feltétlenhez való személyes és bensőséges odafordulás. Ez a kommunikációs momentum feltételezi a transzcendenciát, magával az odafordulással helyezi az (egészen) más pozíciójába. Az imádság megalkotja a transzcendenst, s ezért ismét Heilerre visszautalva állítható, hogy a vallás megkülönböztető jegye az imádság, mert a transzcendens másikat szólítja meg – mai diskurzus szerint –, alkotja meg.

Az imádság fogalmához általában erősen kötődik a kereszténység vallásmodellje, ám Heiler nyomán is láthatjuk, hogy egyetemesebb, bármely vallásra érvényes fogalom. A távol-keleti hagyományok közegében inkább

meditációról szoktak beszélni. A monoteista vallásokban pedig az imádság minősített esetét misztikának nevezik. A jelen megközelítés azonban nem igényli ezeknek a minősített eseteknek a részletesebb tárgyalását, mert az imádság lényegének meghatározása után a továbbiak lényege is tisztázottnak vélhető.

Divináció és prófécia

A sajátosan vallási megnyilatkozás ad extra irányuló dimenzióját divinációnak, illetve prófétizmusnak nevezi a vallástudomány. A divináció kifejezés ugyanannak a jelenségnek tágabb keretű megfogalmazása. A kifejezés a latin „divinus” (isteni) jelzőre megy vissza. A divináció a jövő előre-látását jelenti az istenség által inspirálva. A világ vallási hagyományaiban gazdagon dokumentált a divináció gyakorlata, akár az ún. primitív népeket tekintjük, akár az ókor vallásait, a monoteista vallási hagyományokat vagy a zoroasztrizmust.²⁹ A divináció feltétele a megfelelő rítus és az isteni inspiráció. A divináció közösségbe ágyazott gyakorlat: magát a jóst nem tekinthetjük izoláltan, hiszen a közösség vagy annak képviselője általa teszi fel az istenségnek a kérdést, ami indukálja a jövendőmondást, továbbá az elvégzett praktikák és a szimbolikusan megjelent válaszjelek értelmezése szintén az adott közösség hiedelemvilágán belül releváns. A divináció sajátosan közösségbe ágyazott vallási gyakorlat, minthogy az egész folyamat arra a hitre épül, hogy a közösség a feltétlen relációjában él, és jövője a transzcendenstől vezérelt vagy garantált jövő. Ugyanakkor a divináció főszereplője egy-egy ember – ezért helyezhető a sajátosan vallási kommunikáció személyes területére -, férfi vagy nő, aki nem saját maga felé fordulva végzi kommunikációját az istenséggel, felettes hatalommal, mágikus szférákkal, hanem ad extra, a közössége felé. Ebben különbözik az imádságtól.

²⁹ A divináció vallástudományi szakkifejezés, melyet minden komolyabb lexikon, illetve kézikönyv külön szócikkben tárgyal. Például: New Advent Encyclopedia <http://www.newadvent.org/cathen/05048b.htm>, illetve: van der Leeuw, Vallásfenomenológia.

A divináció témáját afrikai törzsekben végzett megfigyelései alapján Edward Evan Evans-Pritchard dolgozta ki először alapvető, azóta is használt munkáiban (Evans-Pritchard 1937, 1940), amelyekre később a szociálanropológia a maga alapműveit építette.

Evans-Pritchard a *Witchcraft, Oracles and Magic* című könyvében³⁰ döntően új értelmet ad olyan jelenségeknek, melyek tudományos-empirikus szempontok alapján nem hitelesíthetők, és ezáltal látszólag irracionálisak. Nem kérdőjelezi meg többé, hogy a boszorkányság ténylegesen lehetséges-e, hogy mágikus erők valóban léteznek-e, vagy hogy a jóstechnikák a valós okokat hozzák-e napvilágra. Az ilyen és más elképzelések objektív igazságtartalmát vizsgáló kérdések nála háttérbe kerülnek, mert őt elsősorban a kultúrafüggően elemezhető gondolkodás belső logikája és összefüggése érdekli. Ha egy bizonyos kultúra gondolkodásának és hitének legfontosabb kiindulópontjait társadalmi eredetre vezetjük vissza, vagyis ha elsősorban bizonyos képzetek, gondolatok és hittételek társadalmi érvényessége után kutatunk, akkor Evans-Pritchard szerint ennek a kultúrának a gondolkodásmódja, befelé tekintve, a saját rendszerén belül vizsgálva konzisztens és racionális. (Michaels 1997, 303–323)

Az Evans-Pritchard által vizsgált közép-afrikai népcsoportot, a zandokat azon társadalmak közé sorolhatjuk, amelyeknél erős a kötődés a világ misztikus értelmezése irányában. A zandoknál mindenki hisz a boszorkányságban. Ez a hitük megingathatatlan, és életük számos területén jelen van. Evans-Pritchard hangsúlyozza, hogy a boszorkányságnak nem kell az élet minden történését megmagyaráznia. Csak ha a társadalomban felfokozódik bizonyos dolgokkal kapcsolatban az értelmezési igény, például szerencsétlenség vagy halál esetén, akkor keresnek a zandok olyan magyarázatot, amely a „mangu” (a varázslási anyag) segítségével kísérel meg feltárni a baj okát. Ez semmiképp sem zárja ki a természetes okok felismerését. Ha például egy bivaly megöl egy embert, akkor a zandok igenis tisztában vannak vele, hogy a bivaly okozta az ember halá-

³⁰ Sajnos a szerzőnek egyetlen monográfiája sem jelent még meg magyar nyelven, pedig a szociálanropológia elméletörténeke egyik legjelentősebb alakja.

lát. E mögött azonban látnak egy mélyebben fekvő okot is – egy „második lándzsát” (a zandok lándzsáikat órákig lengetik a leöleendő állat nyaka körül). Miért találkozott a bivaly és az ember ugyanabban az időpontban és helyen? Erre a mélyebb, mögöttes üzenetre vonatkozó kérdésre a válasz számukra a boszorkányságban keresendő.

„Zandföldön néha összeomlik egy-egy öreg gabonátároló. Ebben nincs semmi különleges. Minden zand tudja, hogy a természetek idővel szétrágják a támoszlopokat... Azonban a tároló egyben nyári házként is szolgál egy zandmajorság számára, és az emberek ez alatt ülnek a déli hőségben... Ennek következtében előfordulhat, hogy pontosan akkor, mikor összeomlik, emberek ülnek alatta, és megsérülnek... Miért ültek az összeomlás pillanatában pont ezek az emberek az érintett tároló alatt? (...) Nincs magyarázatunk arra, hogy a két okozati összefüggés miért egy bizonyos időpontban, egy bizonyos helyen metszette egymást, mivel nincs közöttük kölcsönös függés. A zandok filozófiájában rejlik az összekötő kapocs. A zand tudja, hogy a tartóoszlopokat a természetek aláásták, és hogy az emberek azért ültek a tároló alatt, hogy védve legyenek a forróságtól és a vakító naptól. Azonban azt is tudja, miért következtek be ezek az események pontosan egy időben ugyanazon a helyen. A boszorkányság hatásának következtében. Ha nem lett volna boszorkányság, akkor az emberek ülhetek volna a tároló alatt, anélkül, hogy rájuk zuhant volna, vagy összeomlott volna, anélkül, hogy akkor bárki is tartózkodott volna alatta. A boszorkányság ezen két esemény koincidenenciáját magyarázza meg.” (Evans-Pritchard 1937, 65)

A boszorkányságban való hit a zandok számára tehát a dolgok mélyebb értelmére ad magyarázatot, melyekkel kapcsolatban a modern gondolkodás a véletlen fogalmát használja. Az összes zand által osztott alapfeltevés, hogy a boszorkányság szerepet játszik a történelemben, ezért meg szeretnék tudni, ki a boszorkány, védekezni kívánnak ellene, sőt bosszút is akarnak állni. Itt lépnek fel a sámánok, akik rituális tevékenységgel és

növényteni ismereteik segítségével a boszorkányság lehetséges forrásainak felkutatásán és hatásainak semlegesítésén fáradoznak. Még jelentősebbek azonban a különböző jóstechnikák, különösen a tyúkokon alkalmazott méregjósolat, amely igennel vagy nemmel „felel” a feltett kérdésekre.

Mindent egybevetve Evans-Pritchard világossá teszi boszorkányságtanulmányában, hogy a zandok ugyanolyan racionális és empirikus beállítottsággal tudnak gondolkodni és ítélni, mint a modern ember. A boszorkányságba vetett hitük nem teszi őket irracionális lényekké, akiknek a gondolkodása alacsonyabb rendű. „A boszorkányság, írja Evans-Pritchard, azt magyarázza meg, hogy miért károsak bizonyos események az emberek számára, és nem azt, hogyan történtek.” (67) A racionális és a jóslás által adott magyarázat nem kizárják, hanem éppen kiegészítik egymást.

„Ebben a hit által szőtt szövetségben minden szál függ az összes többitől, és egy zand nem tud kitörni a hálóból, mert számára ez az egyetlen ismert világ. Ez a szövet nem egy külsődleges struktúra, amelybe be van zárva, hanem a gondolkodásának struktúrája, és nem juthat arra a gondolatra, hogy gondolkodásmódja hibás.”

Evans-Pritchard boszorkányságról és jóslásról felállított rendszere a kommunikáció sajátos formáját mutatja be és teszi ebből a szempontból is elemezhetővé. A feltétlen-hez forduló és azt megjelenítő kommunikáció sajátosan vallási eleme egyben az adott társadalom egységét és homogenitását is biztosítja, valamint ellenkező oldalról értelmezve, maga a társadalom alkotja meg saját transzcendens szféráját, hogy azokra a kérdésekre, amelyekre nem talál racionális magyarázatot, konstruktív vallási magyarázatot találjon, amely lehetővé teszi számára a túlélést.³¹

³¹ Hasonló logikával tárgyalja a mezopotámiai jóslási gyakorlatokat Mund Katalin in <http://hps.elte.hu/~km/tdk.pdf>

A jóslás minősített esete a prófétaság intézménye, amely a monoteista vallások hagyományában elsősorban nem a jövő kifürkészését jelenti, hanem egyfajta társadalomkritikát. A lehetséges jövő megrajzolásával a jelen számára kínál, illetve provokál változást. A jóslásban és a prófétaságban közös elem az isteni indíttatás, hiszen a próféta az adott vallási hagyományokban nem valamilyen különös képessége miatt lesz alkalmas szerepére, hanem a szuverén isteni kiválasztás útján. A zsidó hagyományban a próféták gyakran kegyetlen sorsa is azt akarja aláhúzni, hogy Isten szuverén a saját választottaival szemben is, vagyis teljes értelemben feltétlen.

Az imádság és a divináció alapelemeinek bemutatásával tovább árnyalódott a sajátosan vallási kommunikáció személyes jellegzetessége. Ezek után, követve a korábbi logikát, a sajátosan vallási kommunikáció két közösségi formáját mutatom be, a rítust és a missziót.

A sajátosan vallási közösségi dimenziója

Amikor a „közösség” kifejezést használja a vallástudomány, akkor e fogalom mögött egy egész sor elméleti konstrukció és elmélettörténeti folyamat húzódik meg. Ezek részletes bemutatására itt nincs sem szükség, sem lehetőség. Néhány szempontot azonban mindenképpen meg kell említeni.

A vallástörténetben a közösség elsősorban a próféták körül kialakult követők csoportját jelenti. Maga a keresztény kifejezés is eredetileg a Krisztus-követők csoportját jelenti. A szociológia a vallási közösségeket általában négy kategóriára osztja: egyház, denomináció, szekta és kultusz, ám ez a tipizálás még mindig nem eléggé árnyalt ahhoz, hogy precízen beszélhessünk a sajátosan vallási közösségi dimenziójának közösségi alanyáról. Fontos kiemelni, hogy a közösségi alany nem egyenlő a vallási intézménnyel mint alannyal, annál sokkal tágabb és árnyaltabb. Ilyen értelemben az iménti tipológia is inkább a vallási intézmények megkülönböztetésére alkalmas.

A társadalom és a közösség a (vallás)szociológiában egyszerre vált témává, ami szorosan összefügg a modern fordulatával. A szociológia klasszikusai rendre kísérletet tettek e terület szisztematizálására. Max Weber szociológiájának egyik kulcskategóriája a társadalmiasulás (*Vergesellschaftung*). Az olyan társadalmi kapcsolódást értette ezen, amelyben a társadalmi cselekvés a racionálisan motivált érdekkiegyenlítődéson alapul. Ezzel szemben áll nála a közösségiesülés (*Vergemeinschaftung*) fogalma, ami nem ezen a célracionális kiegyenlítődési érdeken alapul, hanem a hagyományokon és érzéseken.

A vallási kommunikáció közösségi alanyát magával a kommunikációval való kölcsönhatásban kell felfogni. Nem beszélhetünk társadalomról és közösségről kommunikáció nélkül, hiszen ezek az entitások magában a kommunikációban artikulálódnak. A közösséget kommunikáló és a kommunikáció révén artikulálódó egységnek tekintjük. Ez a megközelítés a későbbiek során lehetővé teszi, hogy a közösségről radikálisan a vallási kommunikáció folyamatai és dinamikája mentén gondolkodjunk, és ne vegyünk át kritikátlanul más megközelítésekből származó közösségfogalmakat.

Az egyházak szóhasználatában a közösségnek speciális jelentése van, amely a területiálisan szerveződő egyházak esetében az egy adott, jogilag szabályozott területen lakókat jelenti – és az ezekre vonatkozó egyházi illetékességet értik rajta, függetlenül attól, hogy az ott lakók vallási és egyházi elkötelezettsége milyen. A nem területiálisan, hanem perszonálisan szerveződő vallási közösségek esetén az adott vezető személyhez kötődők körét jelenti a közösség – ahol a kötődés közelségét és minőségét többé-kevésbé szabályozza az adott személy. A legnagyobb vallási közösségek, tehát a nagy keresztény egyházak esetében a területiális és a perszonális közösségfogalom és szemlélet keveredik.

Ezek előrebocsátása után rátérek a sajátosan vallási kommunikáció közösségi dimenziójának rövid leírására. Először a közösségre befelé vonat-

kozó (ad intra) dimenzióval foglalkozom, majd a kifelé (ad extra) mutatóval; az előbbit rítusnak, az utóbbit pedig misszióknak nevezve.

Ad intra: rítus

Miközben a modern gondolkodás az ember individualista és racionalista felfogása következtében a vallást is elsősorban személyes sajátosságnak, dimenzióknak tekinti, a vallástudomány klasszikusai a vallás társadalmi dimenzióját tartják elsődlegesnek. S ha a kultúrtörténetet szemügyre vesszük, a primitív népek történetétől kezdve napjainkig a vallás a társadalmak életében jelentős hatóerő vagy másképpen fogalmazva, a társadalmi identitást és a társadalmi dinamikát a vallásfogalom segítségével előnyösen értelmezhetjük. A fentiekben már volt szó arról, hogy a vallás és a kommunikáció a két fogalom hasonló egyetemessége, vagyis minden társadalmi folyamatot teljes mértékben leírni és magyarázni képes jellegzetessége a két fogalmat bizonyos értelemben csereszabattossá teszi. A következőkben a vallás közösségi dimenziójának ad intra, vagyis magának a közösségnek szóló oldalát mutatom be mint a sajátosan vallási kommunikáció vallási közösséget építő és fenntartó képességét. Ez pedig a rítus.

A rítus egy adott közösség közös, szabályozott és a szent erőterében végrehajtott cselekménye. A rítusoknak számos fajtája van, melyek kultúra- és történelemfüggőek. Rokon kifejezések még a liturgia és a ceremónia, melyek a rítus lényegi elemeit mind tartalmazzák. A liturgia és a ceremónia inkább a rítus gyakorlati cselekményeit jelenti, míg a rítus tágabb értelmű, a kimondott szavakat és az egész komplex cselekményt jelenti. Ilyen értelemben beszélünk például bizánci rítusú kereszténységről, ahol a rítus nem csak a nyugati kereszténységtől eltérő liturgiát fedi.

A rítus elsősorban közösségi vallási cselekmény, melyet meghatározott szereposztással, pontosan rögzített szabályok szerint kell elvégezni. A rítusok szolgálhatják a kiengesztelődést, tiszteleghetnek a hagyomány előtt, jelképezhetik a fennálló hatalmat, illetve hatalmat delegálhatnak is.

A rítusok koncentrált, szimbólumokkal és szövegekkel telített közösségi kommunikációs cselekmények. Catherine Bell a rítusokat hat csoportra osztja: az átmeneti, évfordulókhöz kötött, csere és közösségépítő, szenvedéssel kapcsolatos, bőjthöz és fesztiválokhoz kapcsolódó, valamint politikai rítusok. (1992 és 2007)

A rítusok vallástudományi vizsgálata összekapcsolódik a vallástudomány kezdeteinek korszakával, amit a vallások keletkezésének és eredetének problematikája uralt. A következőkben csak néhány szerzőre, illetve klasszikus rítuselméleti szempontra utalok, s kizárólag abból a célból, hogy valamelyest beágyazzam a vallástudományi kutatástörténetbe Turner rítusokra vonatkozó munkásságát. (Vö. Lang 1998) A rítuselmélet kezdetének egyik kiemelkedő gyűjtőpontja William Robertson Smith totemizmuselmélete, aki szerint a vallás kezdetén csupán rítusok találhatóak, melyek feladata semmi más nem volt, mint előírt cselekvések ismétlésével fenntartani a társadalmat. A totemizmus és vele a rítusok jelentősége nagy hatást gyakorolt olyan jelentős tudósokra, mint Émile Durkheim szociológusra, Sigmund Freud pszichológusra vagy a nagy nevű Myth and Ritual Schoolra, amelyről később még említést teszünk. Durkheimra erősen hatott mestere, Fustel de Coulanges, aki szerint a vallás az ősök tiszteletéből fakad, s legfontosabb szerepe, hogy a társadalmat összetartsa.

Axel Michaels a XX. századi rítuselméletek három típusát különbözteti meg. (Michaels 1986) Az első a funkcionalista, amely a pszichológiában és a szociológiában általános, s arra keresi a választ, hogy a társadalmi rendszerben milyen szerepet töltenek be a rituálék, s ezek hogyan alakítják, képezik le és magyarázzák a társadalmi státusokat és folyamatokat. A második csoport az esszencialista vagy szubsztancialista elméletek köre, amelyek a rítusokban nemcsak a külső és megfigyelhető dimenziókat kutatják, hanem az általuk közvetített vallási tartalmakat is. Ez a megközelítés elsősorban a teológia sajátja. Végül a formalista elméletek a rítusok struktúrájának leírásával foglalkoznak. A legtöbb mai elmélet, amint Turneré is, funkcionalista hangsúlyú, mindazzal a módszertani vagy in-

kább elméleti megszorítással, miszerint nem csupán tiszta formalitás nem létezik, hanem a funkciók sem ragadhatók meg a cselekvők szándékának és világgépének tartalmi megismerése és figyelembevételével nélkül.

Minden vallás rendelkezik a tanításai mellett szent cselekményekkel is, melyeket rítusoknak, liturgiáknak vagy kultikus cselekményeknek nevezünk, s melyek számára a vallástudományban a rituálék fogalma honosodott meg. Sokak véleménye szerint a rítus fogalma, hasonlóan a vallás fogalmához, tulajdonképpen meghatározhatatlan, mindazonáltal az egyik leggyakrabban használt fogalom számos tudományágban: a kulturális antropológiától kezdve a színháztudományon át a szociológiáig. A vallástudományi szempontból releváns rítuskutatást, a kultikus cselekmények rendszerezett megfigyelését és elemzését általában Durkheimra vezetik vissza, bár korábbi munkákban is találni ilyen törekvéseket, például Robertson-Smithnél, aki Durkheimra is hatott. A néprajztudományban a rítuskutatás elsősorban, illetve hagyományosan az adott rituálék lehető legpontosabb leírására törekedett, s ezzel sokáig meg is elégedett. Így óriási etnográfiai adatmennyiség gyűlt össze, melyet a későbbi elméletalkotási folyamatban nélkülözhetetlen alapanyagként tekintettek.

A rítus és a mítosz elválaszthatatlanságára az angol „Myth and Ritual” iskola irányította rá a figyelmet (S. H. Hooke), kiemelve, hogy az a mítosz, amelynek nem maradt fenn rítusa, illetve az a rítus, amelynek nem ismerjük a mítoszáét, voltaképpen érthetetlen. (Hooke, Deedes és Burrows 1935) A vallástudomány összehasonlító igényének folyamatos megerősödésével és tisztázódásával a rítuskutatásban is arra törekedtek, hogy egy bizonyos kulturális jelenséget formálisan válasszanak szét különböző fázisokra, s ezeket elemezzék behatóbban. Egy lépéssel tovább haladva kezdtek el érdeklődni az adott rituálék funkcióival és a helyi társadalomban vagy tágabb kulturális közegben elfoglalt helyével. Ezt a megközelítést találjuk Turnernél, s később, kiemelkedően, Mary Douglasnál, aki összefüggéseket fedezett fel a társadalmi valóság differenciálódása, a kozmológiai elképzelések, valamint a testi tapasztalatok és a rituális cselekmények között. (Waardenburg 1986, 132–134)

Rappaport megkülönbözteti a rítus struktúráját a rítus minőségi, illetve alkotóelemeitől (például szimbólumok, performatív elemek stb.). Rituális az az önmagában való forma, amely alkotó elemeinek nagy része közös az emberi tevékenység más területeivel, ám azokra nem vezethető vissza teljesen. („*Thus, ritual is a form sui generis that shares many of its compositional elements with other areas of human activity yet is not reducible to these elements.*”) (Rappaport 1999, 24–26)

Spiro minden kultikus cselekményt magába foglaló kulcsfogalomnak a rituálé (*ritual*) kifejezést alkalmazta, míg rítusnak (*rite*) a rituális cselekvés legkisebb egységét. A rítusokból felépülő legkisebb gondolati egység, amely a különböző rítusok elemeit tartalmazza – közös jellemzőjük, hogy ritkán fordulnak elő egyesével –, az ő fogalomkészletében a ceremónia (*ceremony*). A kultusz (*cultus*) jelenti az egy adott valláson belül a rituálék, rítusok és ceremóniák egészét. (Spiro 1970, 199) Függetlenül attól – jegyzi meg Lang –, hogy ezt a szisztematizálást elfogadjuk vagy sem, azt mindenképpen érdemes fenntartani, hogy a rítusok világában érdemes megkülönböztetni az egyedi cselekményt és a cselekmények összetett rendszerét. (Lang 1988, 444)

A rítusok meghatározásával kapcsolatban úgy tűnik ugyanakkor, hogy az antropológusok abban az esetben tekintenek valamit rítusnak, ha az megfelel azoknak a különböző kritériumoknak, melyeket ők maguk alkotnak a rítusok azonosítására. A rítusok esetében a legnehezebb elméleti kérdés az, hogy a résztvevők milyen hatást vagy célt tűznek ki a rítus elvégzésének eredményeképpen. Gyakorta a cél az, hogy megtapasztalják a hit, a rituális névadás vagy egy-egy metafora erejét és hatalmát. Ennek alapján beszélhetünk a rítusok reprezentacionális, lingvisztikai és irodalomtudományi megközelítéséről.

Vallásfenomenológiai szempontból a rítusokat többek között Anthony Wallace csoportosította egyfajta leltárba, megkülönböztetvén a szent cselekményeket a szent tárgytól, melyek közösen nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy rítusról vagy rituáléről beszélhessünk. A Wallace-féle elemek

listája húsz tételt tartalmaz, egy-egy tétel többféle, több vallás szent cselekményét vagy tárgyát foglalja magában. Ez a körültekintő lista tartalmazza a rituáléban részt vevő személyek, azok ruházata, magatartása, a rítusok kísérő akusztikai jelenségei stb. felsorolását, s arra is ügyel, hogy ne csak a magasan fejlett vallásokat, hanem az ún. primitív vallásokat is figyelembe vegye. Ugyanő a rituális cselekvés alkalmait és céljait öt osztályba sorolja: *technológiai* (divináció), *terapikus*, *társadalmi*, *megváltó* (például engesztelés) és *revitalizáló*, ami az egyéni megváltással szemben a társadalmi dimenziót képviseli. Bár a rítusok sokasága és sokfélesége nem engedi meg, hogy bármilyen közös vonást megállapítsunk közöttük, mégis a vallásfenomenológiai eredmények alapján annyit állíthatunk, hogy a rituálék legnagyobb többsége az ember vagy a természet valamilyen állapotváltozásának problematikájával foglalkozik. Ez a belátás vezet át van Gennep, Turner és mások rítuselméletéhez, akik révén a fenomenológiai leírás tovább vezetődött a társadalmi funkciók összetettebb elemzése felé. (Wallace 1966, 102–126)

Victor Turner volt az, aki a rítusok statikus megközelítéséről elsősorban azok folyamatára és dinamikájára irányította a figyelmet. Majd őt követve van Gennep elemezte még behatóbban a rituális folyamat különböző elemeit és fázisait, koncentrálva a személyes életfordulók rítusaira (*rites de passage*). Turner azonban van Gennepnél sokkal következetesebben és a társadalmi folyamatok megértésének sokkal átfogóbb igényével kifejezetten a rituális folyamatokra összpontosított. Ennél is jelentősebb különbség közöttük, hogy Turner a rítusokat nem csupán a társadalmi folyamatok automatikus kísérőjelenségének tartotta, hanem éppen ellenkezőleg úgy vélte, hogy a rítusok alkotják ezeket a folyamatokat, sőt alapvetően módosítani képesek magán a személyen és annak kapcsolatain. Ezzel a szemléleti fordulattal szakított a kortárs rítuselméletekkel, amelyek a rítusokat inkább a statikus társadalom leképeződésének tartották, s amelyeket a családott populációk számára hoztak létre azért, hogy általuk legitimálják a fennálló rendet. (Vö. Turner 1969)

Ez az a fordulat a rítuselméletben, amely alapján a rítus mint sajátosan vallási közösségi cselekmény összekapcsolhatóvá válik a társadalmi kommunikációval. Igazat adhatunk Durkheimnak, aki szerint:

„Minden ugyanahhoz a gondolathoz vezet tehát bennünket vissza: hogy a rítus mindenképp olyan eszköz, amellyel a társadalmi csoport időről időre kinyilvánítja és újra megerősíti önmagát.” (Durkheim 2003, 353)

A rítus által az adott közösség önmagát artikulálja, megfogalmazza, amely révén identitása megerősödik, sőt, amint elsősorban Turner mutatott rá, elsősorban a közösség életében beállt határhelyzetekben (liminális, illetve liminoid helyzetekben) a közösség magát újjáteremti. A rituális kommunikáció a társadalmi viszonyoknak, értékeknek, céloknak kiemelt jelentőségű újrafogalmazása, s amennyiben ennek folyamán tetten érhető a feltétlenre való hivatkozás, akkor tekinthetjük a rítust sajátos értelemben vett közösségi vallási aktusnak.

A rítusban való részvételt a különböző (vallási) közösségek egyértelműen szabályozzák, s a rituálék elvégzésének rendje is kötött. A rítus annak a közösségnek szól, amely az abban való részvételre kiválasztott. Ugyanezt fordítva is megfogalmazhatjuk, a rítus a maga hagyományos szimbolikájával, gesztusaival és nyelvével közösséget teremt, felerősíti a törésvonalat az érték és nem érték között. A rítus közösségteremtő, közösséget helyreállító sajátosan vallási kommunikáció.

Ad extra: misszió

A vallási intézmények sajátosan vallási, kifelé irányuló kommunikációjának elsődleges terepe a misszió az olyan társadalmakban, ahol az adott vallási intézményt körülvevő társadalom (nagy)része nem vallásos, a maga módján (tehát nem a vallási intézmény által felkínált vagy megkövetelt módon) vallásos, vagy egyháziasan vallásos ugyan, de a vallási közösséggel szemben távolságot tart (believing without belonging – David Martin).

A misszió az adott vallási közösség által igaznak tartott tanítások terjesztése – elsősorban az adott vallási közösségen kívülre. A keresztény misszió az Evangéliumban rögzített jézusi parancsban találja meg elsődleges alapját:

„Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek.” (Mt 28, 19–20)

A szöveg a feltámadott Krisztus szájába adott szöveg, amelynek megfogalmazása nyilvánvalóan arra a korszakra tehető, amikor az egyház már mint szervezett közösség működik, s tanításában a Szentháromságra vonatkozóan általános érvényű tanítása van jelen. Már ebből a mindazonáltal korai és igen veretes szövegből is kitetszik, hogy a misszió nem privát cselekmény, hanem az egyháznak mint olyannak közösségi küldetése, feladata. A mondat mögötti társadalomkép dualista, a Jézust követők a misszió alanyai és a többiek, zsidók, valamely ókori vallás követői stb. (tehát nem a-teisták!) az egyik oldalon, a másikon pedig a küldetés címzettjei. Ez a modell érvényesült, amikor a Római birodalomban a 4. században a kereszténység államvallássá lett, s akkor is, amikor a 6–7. századtól elindult a nagy európai misszió, s tartott egészen a középkor deléig, amikor az egész ismert világon hirdették már az evangéliumot, s a keresztény fennhatóság kiterjesztése és megtartása mélyen összefonódott a császári-királyi birodalmi érdekekkel.

A misszió új dimenziót kapott Amerika felfedezésekor, amikor az európai kontinens keresztényies kultúrája elemi erővel találkozott az Európán kívüli kontinens, később kontinensek helyi nem-keresztény kultúráival. A történelmi ismeretekből tudjuk, mennyire nehéz ebben a folyamatban szétválasztani a gazdasági-hatalmi (akár profánnak is mondható) érdekeket a keresztény üzenet kiterjesztésének (általában vallásinak mondott) szándékától.

Ezekről a korszakokról szólva a kereszténység missziós tevékenységét árnyaltabb vallástörténeti szemlélet alapján helyesebb prozelitizmusnak nevezni, amely térítést jelent, pontosabban valamely vallás híveinek egy másik vallásba való átcsábítását, átkényszerítését. Ebben az értelemben mára a misszió inkább negatív konnotációjú kifejezéssé vált, s helyette inkább a keresztények közötti ökumenikus és a vallások közötti párbeszédéről beszélnek a szerzők.

Ugyanakkor – különösen azokban a társadalmakban, ahol a 20. században erőteljes ateista és materialista ideológia terjedt el – a mai modern világban a misszió új értelmet kap, nevezetesen a nem-hívók hitre térítésének művét. Jóllehet az imént említettek miatt ezt a tevékenységet a keresztény szóhasználatban inkább evangelizációnak, első vagy új evangelizációnak nevezik, maga a kommunikációs aktus az adott egyházi közösség részéről kifelé, a közösségen kívüliek számára a közösség által üdvösségre vezető igazság és gyakorlat terjesztését jelenti. Ennek a beszédmódnak centrumában áll a feltétlenül történő sajátosan vallási hivatkozás. S csak addig tekinthető missziónak, amíg ez a centrális dimenzió jelen van. Ilyen értelemben a lengyel katolikus egyháznak az ukrán ortodoxok körében végzett tevékenysége nem misszió, nem is evangelizáció, hiszen az ortodox keresztényeket nem szükséges megnyerni sem a vallásnak, sem Jézus Krisztus követésének (vagyis a kereszténységnek). Ebben a tevékenységben inkább más történelmi és nemzeti érdekek játszanak szerepet, amelyek bővebb kifejtése itt nem szükséges. Megemlíteni ellenben azért tartom fontosnak, mert jó példája annak, hogy a vallási intézmény nem minden cselekménye tekinthető sajátos értelemben vallásinak, még akkor sem, ha adott esetben maga a vallási intézmény vallási tevékenységként nevezi meg az adott cselekményt.

A vallási dimenzió intézményes kommunikációja a társadalom felé nem merül ki az egyházak és az állam viszonyában meglévő sajátosan vallási kommunikációban – jóllehet a nyilvánosság előtt ennek tárgyalása tűnik dominánsnak. Sőt inkább azt kell látnunk, hogy a vallási intézmények (nem csak a keresztény vagy magyar állami egyházjogi értelemben vett

bármely egyházak) állam felé megnyilvánuló kommunikációja a legritkább esetben sajátosan vallási jellegű, sokkal inkább politikai. A sajátos értelemben vett közösségi vallási kommunikációnak van a közösségen kívülre mutató másik iránya is, amit itt érdekérvényesítésnek nevezek. Ennek a kommunikációnak az alanya nem egyén, hanem közösség, pontosabban a közösséget megjelenítő társadalmi intézmény. Amint a rítus elsősorban az adott közösség önfenntartása érdekében a közösségre befelé irányul, az intézményi érdekérvényesítés kommunikációja a közösségen kívülre irányul. Célja ugyanúgy lehet valamely veszély elhárítása, valamely változás kifelé történő érvényesítése vagy valamely társadalmi pozíció megőrzése. Az ilyen kommunikációt – tekintettel arra, hogy a társadalmi nyilvánosság számára a vallás elsősorban annak intézményi megnyilatkozásain keresztül van jelen – általában az egyházi kommunikációval, pr munkával, egyházpolitikával stb. szokták azonosítani. Ezek esetében is fel kell azonban tenni a kérdést, hogy milyen kritériumok érvényesülése szükséges ahhoz, hogy az ilyen kommunikáció sajátosan vallási kommunikációnak legyen tekinthető. Pusztán annak alapján ugyanis, hogy a nyilvánosság előtt valamely egyházi személy megszólal, még nem bizonyos, hogy vallási kommunikációról kell beszélnünk.

A fentiekben a sajátosan vallásiról mondottak mutatnak irányt annak szabatos meghatározására, hogy mely érdekérvényesítés tekinthető sajátosan vallásinak. Ennek értelmében azok a megszólalások sajátosan vallásiak, amelyek alapja, illetve hivatkozási alapja a feltétlen. Az olyan társadalmakban, ahol a vallási dimenzió kifejezett és általános, mint például a római birodalomban vagy a középkor Európájában, a vallási intézmények társadalom felé szóló kommunikációjában a feltétlenre való kifejezett hivatkozásra nem is volt szükség, mert ez a dimenzió, a jósok, illetve az egyházak képviselői részéről történő megszólalás esetén eleve a szent képviseletét jelentette. A sajátosan vallási jelenlétére vonatkozó kérdés európai fogalmakkal élve a „trón és az oltár” szétválása vagy egyetemesbben fogalmazva, az állam vallási kontroll alóli emancipációjának kap-

csán vetődik fel. Ilyen értelemben a kérdés egyértelműen modern felvetésnek tekinthető.

A vallási közösségek társadalomnak szóló sajátosan vallási kommunikációja alapvetően a közösségek kontraszttársadalmi jellegében nyilvánul meg. A „kontraszttársadalom” kifejezés ebben az összefüggésben Gerhard Lohfink német teológus *Kinek szól a hegyi beszéd?* című könyvére megy vissza, amelyben a szerző azt állítja, a hegyi beszéd követelményei érthetetlenek, ha a mögöttük lévő vallási közösséget nem mint kontraszttársadalmat fogjuk fel, amelynek rendeltetése az evangéliumi normatívák modellszerű felmutatása s a folyamatos provokatív emlékeztetés arra, hogy ami a társadalomban megvalósuló gyakorlat, azt állandóan kontrasztálni kell a radikális szeretet és szolidaritás gyakorlatával. (Lohfink 1993) E kontraszttársadalmi jelleg alapján szólalhatnak meg a vallási közösségek képviselői a társadalmi nyilvánosság számára sajátosan vallási jelleggel, amennyiben részben emlékeztetnek bizonyos erkölcsi normák egyetemességére, és kritikát gyakorolnak a fennálló igazságtalan és egyenlőtlen társadalmi viszonyok fölött. Megszólalásuk alapja nem valamely egyházi érdek képviselése, hanem a feltétlen tapasztalatából fakadó küldetés és ihlet.

Miközben számos hiteles, sajátosan vallási nyilvános megnyilatkozást tapasztalhatunk, a különböző vallási hagyományokban fellelhető fundamentalizmusok láttán világos különbséget kell tenni a feltétlenre történő nyilvános hivatkozások típusai között. (Berger 2010, 1–13, Riesebrodt 1990, 2007 és Six 2004) Fundamentalizmuson itt a modernre adott válaszreakciót értem, azt a törekvést, hogy a politika és a teljes társadalmi élet a vallás és a vallási hatalom alá rendelődjék. A különböző vallási fundamentalizmusok közös jellemzője a vallási források szó szerinti értelmezése, bizonyos erkölcsi (különösen szexuáletikai) törvények kérlelhetetlen megkövetelése és betartatása, valamint a vallási követelmények erőszakkal történő érvényesítése. A fundamentalista alapállás a más hitűeket vagy hitetleneket ellenségnek tekinti, a saját igazságokkal kapcsolatban nem enged meg semmilyen alternatív véleményt, képviselői képte-

lenek a kognitív diszsonancia elviselésére. Kommunikációs stratégia szempontjából Friedemann Schulz von Thun négy füllel való hallgatás metaforáját használva a sajátosan vallási, nyilvános társadalmi megszólalásokat mindig jellemzi az önfeltárás, információ, kapcsolat és felhívás, miközben a fundamentalista kommunikációs stratégiájában csak száj van, és nincsenek fülek. (Schulz von Thun 2003, 19–27) A fundamentalista és a kontraszttársadalmi alapállás között elsősorban nem a feltétlennek tartott vallási igazságok tartalma között van különbség, hanem az ezekhez való viszonyban és abban, ami belőlük különbözik. A fundamentalizmust a kizárólagosság vallásának is tekinthetjük, míg a vallást a feltétlenhez való kizárólagos ragaszkodásnak. A sajátosan vallási az isten uralmát helyezi középpontba, a fundamentalizmus számára az uralom az isten.

Ebben a fejezetben a sajátosan vallási fogalmát, ismérveit és legfőbb dimenzióit tekintettem át. A vallási kommunikáció tárgyalásakor – ha összegezni akarom, hol tart a gondolatmenet – először a vallás és kommunikáció fogalmát vetítettem egymásra, majd a sajátosan vallási fogalmát mutattam be. A társadalmi kommunikáció vizsgálatában a diskurzus vizsgálata egy további lehetőséget kínál, hogy a vallásnak a társadalomban való jelenlétét a kommunikációtudomány fogalomkészletének és elméleti összefüggéseinek eszközeivel mélyebben megérthessük. A vallási kommunikáció, illetve a társadalmi kommunikáció vallási dimenzió értelmezése számára a diskurzuselemzés alapú megközelítés sajátos lehetőségeket biztosít. Elsősorban is a személytől személyig terjedő kommunikációs alaplogika helyett a társadalmi csoportok, hagyományok, referenciák és viszonyok alaplogikájára épít. Másrészt kiemelten alkalmas arra, hogy a mindennemű társadalmi kommunikációban nyíltan vagy rejtetten jelen lévő hatalmi dimenzióra ráláthassunk. Ezért a következő lépésben a diskurzuselméletek kerülnek szóba, különös tekintettel a kritikai diskurzuselméletre. Ezen megközelítés nyitja meg az utat arra, hogy a kortárs magyar, illetve tágabban kelet-közép-európai társadalmak vallási dimenzióit mélyebben elemezhessük.

Diskurzuselméletek

A filozófiai, illetve társadalomtudományi diskurzuselméletekben, melyek bár szoros elméleti összefüggésben vannak a nyelvtudományi diskurzuselméletekkel, azoktól mégis jelentősen eltérnek, általában két fő típust szokás megkülönböztetni. Az egyik Habermas elméleti rendszerére alapoz, a másik Foucaultéra, miközben a két szerző álláspontja nem választható szét teljes mértékben. Habermas a diskurzusokat szociális-nyelvi interakciók szövegszerű, megértésre orientált rendszereként fogja fel, míg Foucault a hatalmi viszonyrendszerre koncentrál. (Vö. Srubar 2007) Más megfogalmazásban Habermas erőteljesen hangsúlyozza a diskurzus dialogikus és interakcionális elemét. Számára a diskurzus racionális konszenzusra törekvő vita-folyamat. „Habermasnál az interszubjektivitás alkotja meg a diskurzust, Foucaultnál a speciális történeti interszubjektivitást a diskurzus alakítja ki.” (Jäger 2009, 124) Foucault szerint a diskurzus egy adott korszak valóságértelmezésének nyelvi történésekben való megjelenése. Ebben a nyelvi mezőben fogalmazódik meg, hogy miről és hogyan lehet szó. (Foucault 2000)

A kritikai diskurzus elemzésének³² módszertanát és számos alapvető művét Teun A. Van Dijknak köszönhetjük. (Dijk 1981, 1984, 1985, 1985, 1988, 2008, 2008, Dijk és Kintsch 1983) Van Dijk az általa kritikai diskurzuselemzésnek (*Critical discourse analysis*) nevezett elméleti és módszertani alapállásból kiindulva azt kutatja, hogy a társadalomban megfigyelhető diskurzusokban hogyan érhetők tetten a hatalmi viszonyok, hogyan valósul meg a kirekesztés.

„Critical discourse analysis (CDA) is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context. With such dissident research, critical discourse analysts take explicit position, and

³² Jelentős kézikönyveket szerkesztett az utóbbi években munkatársaival Ruth Wodak. (Vö. Wodak 2005, 2008 és 2009)

thus want to understand, expose, and ultimately resist social inequality.” (in: Schiffrin, Tannen és Hamilton 2001, 352–371, itt 360)

A diskurzuselméletek e csoportját nem azért nevezik „kritikainak”, mint-ha a tudományos munka önmagában nem lenne eleve kritikai természetű. A kritikai diskurzuselmélet azonban nem pusztán fel akarja tárni a társadalmi megértési, identitásképző és hatalmi viszonyokat, hanem egyben megalapozottan rá is kíván mutatni azokra a pontokra, ahol változás szükségeltetik. Kritikai jellege ebben a politikainak is tekinthető gyakorlati opcióban keresendő, amely kétségtelenül többlet a pusztán megértés kritikai attitűdjéhez képest.³³ (Jäger 2009, 222–232, Kuhn 2008)

A kritikai diskurzuselemzés legfőbb témái, illetve céljai közé tartoznak: a társadalmi problémákra történő koncentráció, a hatalmi viszonyok diskurzív természete, a társadalom és a kultúra alakulása a diskurzusok mentén, a diskurzus és az ideológiák összefüggései, egészen odáig menően, hogy maga az elemzés politikai akcióként is felfogható. (Vö. Dijk 1985, 353) A kritikai diskurzuselemzés legfőképpen a társadalmi egyenlőtlenségek iránt érzékeny, úgymint a gender kérdések, a különböző kisebbségek stb. Legfőbb kérdései lényegében azok, hogy miként ellenőrzik a hatalommal rendelkező csoportok a nyilvánosságot, és hogyan hat ez a kontroll a társadalom hátrányos helyzetű csoportjaira, s milyen módon jelenik meg ennek következtében a társadalmi egyenlőtlenség.

A vallás tematikája általában nem jellemzi a kritikai diskurzuselmélet szerzőinek műveit s a vonatkozó kézikönyveket. Talán visszavezethető ez a vakfolt részben a Frankfurti Iskola valláskritikus szemléletére is vagy akár az elmélet számos vezető képviselőjének marxista, poszt-marxista inspiráltságára is. A valláselméletre nézve Russel McCutcheon aknáza ki

³³ Itt nem szükséges kitérnünk annak a nyilvánvaló áthallásnak a mélyebb elemzésére, mennyire marxi és engelsi alapokra is vezethető vissza az ilyen értelemben vett kritikai alapállás. Arra azonban mindenképpen szükséges utalni, hogy éppen a vallástörténetből és vallásfenomenológiából származó beszédmodellek közül a prófétai alapállás, bár nem tudományos igényű, s megalapozottságát nem valamely reflektált módszertannal rögzített kutatási adatokra építi, ám kritikai jellegében minden kritikus politikai attitűd alapmintázataként fogható fel.

a diskurzuselmélet lehetőségeit, amennyiben kimutatta a „sui generis” vallásmodell problémáit.³⁴ Álláspontja szerint az elsősorban Eliade munkássága révén általánossá vált elképzelés, miszerint létezik egyfajta vallás, önmagában négy jelentős határ megvonását tette lehetővé: a vallási és nem-vallási jelenségek, a vallástudomány és más tudományágak, a privát és a nyilvános, valamint a hagyomány és a modernitás közötti határokat. A vallást ez a vallásfenomenológiai alapállás úgy fogta fel, mint valamely egyedi és másra vissza nem vezethető valóságot, amelynek tanulmányozására saját tudományág és módszertan szükségeltetik. A vallás a kultúra autentikus hagyományát és mélyrétegét alkotja, következésképpen, ami ezzel eleven kapcsolatban áll, az a szent szférába tartozik, ami pedig eloldódik ettől az ősforrástól, az profán.

„The discourse on sui generis religion, then, can be understood, as a romantic, redemptive project, a political program for constructing a modern social reality on the basis of the presumed difference between tradition, understood as devolution, repetition, and unreal.”
(McCutcheon 1997, 158)

McCutcheon ezt a „sui generis” vallást mint a vallásról való egyfajta lehetséges diskurzus eredményének tekinti, s ezzel szemben egy másik diskurzust vet fel, amely a kritikai diskurzuselmélet megközelítéseit alkalmazza. A vallás fogalma, álláspontja szerint, ernyőfogalom, amely alá számos különböző elem tartozik, melyeknek van előnyös és hátrányos jellege. A kritikai vallásdiskurzusnak az a feladata – írja szintúgy McCutcheon a Brill Lexicon of Religion vonatkozó szócikkében –, hogy kimutassa, mely társadalmi csoport milyen érdekekből és milyen elemekből konstruál „vallást”, illetve a társadalomban vallásnak nevezett dimenzió mögött milyen diszkurzív folyamatok érhetőek tetten. (Vö. Discourse szócikk in: Stuckrad 2007)

³⁴ Hadd jegyezzem meg, hogy amit fentebb a sajátosan vallásival kapcsolatban kifejtettem, az nem azonos azzal, amiről itt McCutcheon alapján tárgyalok, még akkor sem, ha a sajátosan vallási kifejezés megegyezik azzal, amit ő sui generis vallásnak nevez. A legfontosabb különbség, hogy az én szóhasználatomban a sajátosan vallási nem ontológiai, hanem módszertani fogalom.

A diskurzusról szóló elméletek és elemzési stratégiák sokasága összefoglalhatatlan, ugyanakkor meg is engedi egy adott regionális vagy egyéb kontextus kiemelt szempontjainak figyelembevételét. A szakirodalom olvasása során egyre inkább arra a meggyőződésre jutottam, hogy a rendszerértelmező elméletek kiválasztása különös figyelmet igényel, és megalapozandó az értelmezendő sajátos társadalmi valóság alapján a rendszerkritikai lehetőségekkel is.

Élve ezzel az elméleti szabadsággal és egyben kontextuális felelősséggel is, olyan szerzőpáros diskurzuselméletébe igyekszem a következőkben bepillantani, akik elsősorban a francia társadalomelméleti hagyományban gyökereznek, s akik ugyanakkor a marxi, gramscii és derridai hatalomkritikai megközelítéseket kamatoztatják műveikben. Bár elméletük bemutatása során nyilvánvalóvá lesz, már itt is előrebocsátható, hogy az Ernesto Laclau és Chantal Mouffe által kidolgozott és képviselt diskurzuselméletnek regionális kontextushoz való kiemelt illeszkedése annak köszönhető, hogy különösen érzékenyek az átmenetiség megragadására, valamint a diskurzus és a hegemonia közötti szoros összefüggésekre. A kelet-közép-európai poszt-totalitárius társadalmakban, így Magyarországon is az átmenetiség az egyik legfontosabb társadalmi jellegzetesség, s ennek folyományaként a politikai és kulturális térben egyaránt eldöntetlen a hegemoniáért vívott küzdelem. Ebben a küzdelemben a társadalom vallási dimenziója is vizsgálendő, sőt az is állítható, hogy e dimenzió koncentrált és árnyalt vizsgálata révén magára az egész társadalmi diskurzusra vonatkozóan mélyebb belátásokra juthatunk.

Diskurzus és identitás

Pszichológiai megközelítésből tekintve, az emberi lény interakciókban alakítja ki identitását. Ennek az identitásteremtő önközlésnek több szakasza van. Az első az identitás öröklött forrásai, amelyek az állampolgárság, nem és etnicitás. Ebben a három identitásmomentumban a diskurzus az alapvető hovatartozás kialakítását végzi, amelyben a konkrét sze-

mély még nem felelős döntések révén vesz részt, hanem mintegy öntudatlanul, reflexszerűen.

Amikor az identitás öröklött forrásairól beszélünk, nem valamiféle a személytől független realitásról van szó, amely a személy identitását mintegy a diskurzus folyamataitól függetlenül eleve adottságként meghatározná. Szemben ezzel a pozitivista jellegű modellel a diskurzuselméletekben az öröklött források elsősorban elméleti tételezések, amelyek azonban nem olyan értelemben realitások, mint az adott település, ahol születtünk vagy a szüleink, nagyszüleink, az anyanyelvünk és a biológiai nemünk. Az örökség forrásait ugyan kereshetjük ezeken a területeken, de ezek minden személy számára sajátos jelentéssel bírnak, s ebben a pillanatban már a diskurzus realitásához tartoznak, és nem azon kívül, mintegy objektíve léteznek. Jól mintázza az öröklött forrás és a személyt alkotó diskurzus összefüggését az alábbi Hervay Gizella-idézet a Levél helyett c. prózaversből:

„... hiszen én, ha azt mondom: tej, nagy diófát látok, a lomb közt kis égdarabok, a fa alatt kerti asztal, pohárban tej, tündöklök a tej, a táj. De lehet, hogy ő arra emlékezik, hogy nem kapott tejet, nem volt, és az anyja messze volt, ...”

Az öröklött közegek azonban nemcsak a személy diskurzív aktivitása révén válnak az identitás számára valósággá, hanem a különböző társadalmi csoportok is valósággá alkotják „objektív” múltjukat. A Közel-Kelet pánarab világában például a különböző arab országok sajátos állami identitását vehetjük szemléletes példának, amely egymástól gyakran jelentősen el is tér. A kelet-közép-európai társadalmakban a történelmi múlt forrásaiból egymástól rendkívül különböző csoportidentitásokat alkotnak társadalmi csoportok.

Az öröklött források közegei általában homogének, de vannak különleges esetek, amikor nem azok. Elnyomott kultúrrégiókban, olyan társadalmakban, ahol az etnikai kisebbségi lét hangsúlyozása történelmileg mé-

lyen beágyazott, az anyanyelv jelentősége sokkal erőteljesebb, mint általában. Ebben az összefüggésben az anyanyelvet tág értelemben tekinthetjük mindazon verbális és non-verbális jelzetek összességének, amelyek az adott csoporthoz való odatartozást kifejezik és megerősítik.

Az identitás további alakításának diskurzusközegeiben a személy döntése nagyobb szerepet játszik. Választott közegébe való beilleszkedésről van szó, amelynek jelzeteit, nyelvét el kell sajátítania. Ebben a folyamatban a diskurzus szoros összefüggésben van a csoportidentitással, vagyis a szolidaritás strukturális viszonyaival. Ennek vonatkozásában van jelentősége a területi és társadalmi nyelvváltozatoknak. Mindkettő arra szolgál, hogy a közvetlen diskurzuskereteket kitágítsuk, és a csoporton belüli identitást megerősítsük.

Végül az egyén, a self mindezekkel a forrásokkal részt vesz a hétköznapi vagy egyéb rendszeres konverzációkban, és alakítja ún. relacionális identitását. Ezt a három forrást egy triangulummal is ábrázolhatjuk. (Smelser és Baltes 2001, 6 3728–3732)

E viszonylag közismert összefüggés ugyan nem kötődik közvetlenül Laclau és Mouffe diskurzuselméletéhez, mégis szorosan kapcsolódik az identitás poszt-strukturalista felfogásához, amelyben többek között Lacan elmélete fontos szerepet játszik, amely ismét csak szoros elméleti viszonyban áll Lacaluék teóriáival. Lacan az egyénre koncentrál, Laclau és Mouffe a társadalomra. A két megközelítésben azonban közös a diskurzus jelentősége és a realitás³⁵ kritikus értelmezése. Mindkét elmélet alapvetően búcsút int egyfajta naiv valóságfelfogásnak, és határozottan

³⁵ A kommunikáció rituális felfogása – szemben a transzformatívval – azt hangsúlyozza, hogy a kommunikáció teremti meg a valóságot, azt a bizonyos realitást, amelyről naivan azt gondolnánk, az embertől, a róla való beszédétől függetlenül is létezik. Egy bizonyos szűk ontológiai értelemben természetesen állíthatjuk a megismeréstől független valóság létezését, ám a kommunikáció, illetve a diskurzuselmélet keretein belül így semmiképpen. Találónan fejezi ki ezt az alapvető megközelítést James W. Carey: „A valóság nem adott, nem egy emberi létező, mely független a nyelvtől, mellyel szemben a nyelv pusztán halvány visszaverődés. Ellenkezőleg, a valóságot a kommunikáció – tehát a szimbolikus formák konstrukciója, megértése és használata – hozza létre.” Majd Cassirert idézve kifejti: az ember a valóság egy új dimenziójában él, a szimbolikusban, és a létezését saját kapacitása által állítja elő.” (Carey 2003, 262 és 263)

állítja, hogy a valóság a diskurzuson belül tételeződik, és nem egyszerűen létezik. Lacan szigorú különbséget tesz a real és a realitás között. Az előbbi az én legbizonytalanabb, legtitkosabb alapélményeit fejezi ki, mint erőszak, halál, szexualitás – amelyek valójában kifejezhetetlenek és felfoghatatlanok. (Lacan 1981, Lacan, Ragland-Sullivan és Bracher 1991)

E rövid, Lacanra vonatkozó kitérő után Ernesto Laclau és Chantal Mouffe elméletének alapfogalmait mutatom be.

Laclau és Mouffe alapfogalmai

A következőkben végső soron tetszőlegesen választott diskurzuselméletet mutatunk be, annak érdekében, hogy ennek alap gondolatát és alapfogalmait a későbbiekben a térség vallással kapcsolatos diskurzusának elemzése során felhasználjuk. Ernesto Laclau 1935-ben született argentin politológus, aki magát a posztmarxizmus, illetve posztstrukturalizmus irányzatához sorolja. Jelenleg az essexi egyetem nyugállományú professzora. Chantal Mouffe 1943-ban Belgiumban született politológus, aki a londoni Westminster egyetem politikaelmélet professzor asszonya, Laclauhoz hasonlóan a poszt-marxista iskola képviselője.

Laclau és Mouffe a diskurzus fogalmát egészen tág értelemben használják.³⁶ A diskurzuson kívül rendszerük szerint nincsen semmi, ami van vagy lehet, az artikulál(hat)atlan. Nem pusztán beszédünk diskurzív, hanem cselekvésünk is. A diskurzus nem szűkíthető le a nyelvi játékokra (Wittgenstein). Laclau a maga elméletét transzcendentális realizmusnak nevezi, ugyanis egyrészt tagadja az idealisztikus koncepciókat, ugyanakkor elfogadja a diskurzuson kívüli materiális objektumok transzcendens valóságát. Az elmélet legfontosabb kulcsszavai közé tartozik az *artikuláció*, *elem* és *momentum* hármasa. Ami artikulálódik, a diskurzus része, ami nem, az kívül esik rajta. Az artikuláció olyan nyelvi vagy nem-nyelvi történés, ami az elemek között viszonyt hoz létre, s e létrehozott viszony (reláció) kihatással van az elemek identitására. Az elemek olyan különbö-

³⁶ A bemutatáshoz a következő irodalmakat használtam fel: Laclau 1981, 1994, 2007, Laclau és Mouffe 2006, Torfing 2004.

zóságok, melyek önmagukban nem artikulálhatók. Viszont az artikuláció során az elemekből momentumok keletkeznek, amelyek által az elemek elveszítik az artikulálhatatlanságukat és változhatatlan identitásukat, és a különbözőségek szilárd viszonyrendszeréből átkerülnek a diskurzuson belüli folyamatos jelentésváltozások hálózatába. A folyamatos változás alapeleme e diskurzuselméletnek. Bár az elemek az artikuláció révén momentumokká válnak, a momentumok nem jelentenek szükségszerűséget, az őket létrehozó artikulációs folyamat másképpen is folyhatott volna le. E nyitottságnak két következménye van. Az egyik, hogy tételezni szükséges a diskurzuson túli valóságot, amely eljárás lehetőségi feltétele annak, hogy adott elemek más momentumokká artikulálódhassanak. Másrészt az alanyok sohasem konstruálhatnak diskurzust azon kívül állva, hanem éppen ellenkezőleg, kizárólag azon belül. Az eddigi kulcsfogalmakhoz hasonlóan az alany, a szubjektum fogalma is dinamikus Laclau és Mouffe elméletében. Az alany azokból a pozíciókból áll, amelyeket a diskurzus során elfoglal. Ezek a pozíciók természetesen nem véglegesek, hanem változhatnak, és a hozzájuk tartozó jellegzetességek mindig egyéni formációban jelennek meg.

„Ennek a diskurzusnak kontextusában *artikulációnak* tekintjük azt az eljárást, amely az elemek közötti kapcsolatot úgy hozza létre, hogy azok identitása az artikulációs eljárás eredményeként módosul. Az artikulációs eljárásból fakadó strukturált totalitást nevezzük *diskurzusnak*. A diskurzuson belül artikulált differenciális pozíciókat *momentumoknak* nevezzük. Ezzel szemben pedig a nem diszkurzíve artikulált különbséget *elemnek* nevezzük.” (Laclau és Mouffe 2006, 141)

A szerzőpáros diskurzuselméletének jelentős szempontja még az antagonizmus, amellyel biztosítani kívánják, hogy a diskurzust ne lehessen valamilyen zárt, világos határokkal rendelkező rendszernek felfogni, hanem olyan golyóként, amely tele van lyukakkal. Az antagonisztikus jelleg fejezik ki a határok relativitását. Sőt az a meggyőződésük, hogy a diskurzus,

különösen pedig a benne formálódó identitások sohasem véglegesek, hanem folytonos történés részei.

„Minden totalitás beteljesítetlen jellege szükségképpen oda vezet bennünket, hogy feladjuk elemzésünk tereumában azt a premisszát, amely a társadalmat egybevarrt és öndefiniáló totalitásnak tekinti. A társadalom ennek a diskurzusnak nem érvényes objektuma. ... A társadalom éppen azon a területen konstruálódik, ahol nem lehetséges sem totális interioritás sem totális exterioritás.”(148)

Amennyiben a társadalomban minden a diskurzus része, amelyre ugyanakkor a radikális dinamizmus jellemző, akkor semmi nincs a társadalomban, amely konstans lenne. Ez a pozíció a társadalom minimális stabilitását is megkérdőjelezi. A szerzőpáros azonban elfogadja, hogy a társadalomban léteznek stabil struktúrák, de ezeket nem tartják változtathatatlanoknak. Úgy képzelik, hogy a diskurzusban kialakulnak olyan stabil csomópontok, amelyek hegemónikus szerepet játszanak benne, vagyis rövidebb-hosszabb ideig meghatározzák azt.

Üres jelölő

Arra a kérdésre, hogyan képes a folyamatosan változó dinamikájú diskurzus terében bármely hegemónia létrejönni, a szerzőpáros az „üres jelölő” (*empty signifier*), nyelvelméletből kölcsönzött fogalmat vezeti be.

„The wild logic of emptying the signifiers of universality through the expansion of the equivalential chains means that no fixing and particular limitation of the sliding of the signified under the signifier is going to be permanently assured.”(Laclau 1995, 155)

Az „empty signifier” fogalma a szemiotikából származik. Míg Saussure vagy Wittgenstein és az őket követő szerzők a jelölő (szignifikáns) és a jelölt (szignifikátum) között megbonthatatlan egységet tétéleztek, különösen a psztmodern nyelvészek laza vagy egyenesen semmilyen kapcsolatot

nem látnak szükségesnek, hiszen ugyanazon a fogalmon számos tartalom érthető. A hangsúly tehát áttevődik a jelölőre. Az „üres” vagy „lebegő”³⁷ jelölőt úgy határozhatjuk meg, mint tartalom nélküli vagy nagyon bizonytalan tartalmú, még nem létező szignifikátum.³⁸

A diskurzuselméletben a társadalmi mező saját mivoltának megfelelően mindig nyitott, s a politikai törekvések arra irányulnak, hogy kitöltsék ezt a kínálkozó teret. A létező társadalmak egyikében sem találkozhatunk befejezett, lezárt társadalmi dimenzióval, ugyanakkor folytonosan megfigyelhető a lezárásra, beteljesítésre való törekvés, s a befejezettség ígéretes képei a politikai diskurzus szerves alkotóelemei. Ebben a folyamatban játszanak szerepet az üres jelölők. A politikai diskurzus egyedül az ilyen üres jelölők mint csomópontok mentén artikulálódik, másképpen nem is lenne lehetséges. Ezeknek a csomópontoknak, tengelyeknek, fókuszpontoknak lényegi jellegzetessége, mivoltához tartozó jellemzője maga az üresség, mert egyébként nem lennének képesek betölteni a jelöléshez, szignifikációhoz szükséges szerepüket, ami nem más, mint a hegemonia kialakításának lehetővétetele.

A terminus technicusban szereplő „empty” (üres) jelző tehát részben tartalmi, részben funkcionális értelemben fogható fel – írja Laclau fentebb idézett tanulmányában. Az üres szignifikátor nem rendelkezik saját tartalommal, hanem csak a fennálló ekvivalens kérdések átmeneti artikulációjával. Ebben az artikulációban egyszerre vannak jelen bizonyos egyetemes elvek, mint például a nemzetek egyenlő joga, ugyanakkor ezek nem kötődnek egyetlen politikai érdekcsoporthoz sem olyan módon, hogy maga a diskurzus elveszítse a jelen lévő pozíciók ekvivalenciáját, s értelemszerűen a szignifikátor megteljék tartalommal. Funkcióját tekintve tehát az üresség (*emptiness*) biztosítja a diskurzusban a pozíciók ekvivalenciá-

³⁷ A „floating signifier” Claude Lévi-Strauss által bevezetett szakkifejezés, aki a vallási erőt, hatalmat jelző mana-ra alkalmazta. A posztmodern diskurzuselméletben Derridánál találkozhatunk a jelölők szabad játékának gondolatával.

³⁸ Laclau és Mouffe „empty signifier” fogalmáról (Kircher 2009)

ját, amely révén azután valamely momentum a kialakuló hegemonia által megtelhet tartalommal.

Példa az „empty signifier” hatékony státusára – amint Laclau egyik tanulmányában kifejti – a peronizmus átmeneti helyzetében Peron pozíciója. A ’60-as, ’70-es évek Argentínájában a deinstitutionalizáció gyors és mélyreható folyamatai határozták meg a politikai teret, s ebben a peronizmus populáris politikai szimbóluma meghatározó szerepet játszott. A rapid átalakulási folyamatban a nagyjából azonos befolyású politikai logikák szabadon operálhattak, amelyek közül a peronizmus nem annyira szigorú politikai tömbként szerepelt, hanem inkább szimbólumok tartották egybe, valamint a különböző politikai kezdeményezéseiket lazán egységesítő nyelvezet. Maga Peron emigrációban tartózkodott Madridban, és mivel nem vett részt Argentína hétköznapi politikai valóságában, és nem volt hozzáköthető semmilyen egyértelmű politikai opció, ezért ideális lehetősége volt az „empty signifier” szerepre, amely révén az egész diskurzust képes volt meghatározni, biztosítván az egyenlőség esélyeit és populáris táborának hegemoniát kölcsönözni. Ez a pozíció csak átmenetileg kötődött Peron személyéhez, majd áttelepült az elnök pozíciójára. (Laclau 1995)

Ahhoz, hogy valamely ideológia, politikai nézet hegemonná válhassék, szükség van közös politikai identitás megteremtésére az egymástól eltérő identitású és érderendszerrel rendelkező társadalmi szereplők között. A hegemon ideológia oly módon képes a heterogén társadalmi szereplőket mégis közös azonossági viszonyba vonni, hogy határvonalat húz, amely révén a sokféleséget dichotómmá egyszerűsíti. Ez a határvonal az üres jelölő segítségével húzható meg. Hiszen a szereplők nem a határvonallal foglalkoznak, hanem a kettéosztott politikai mező egymással ellentétes tartalmaival. Voltaképpen az „empty signifier” tehát olyan eszköze a diskurzusnak, amely révén az átmeneti hegemoniák kialakulhatnak, s amely körül egy új diskurzus mentén értelmezhetik magukat a politikai mező szereplői.

Nem egy szerző³⁹ az „üres jelölő” és a hegemonia közötti kapcsolat megvilágításhoz az Alíz a csodaországban ismert párbeszédét használja:

„– Amikor én használok egy szót – mondta Undi Dundi fölényesen –, pontosan azt jelenti, amit én akarok, hogy jelentsen, se többet, se kevesebbet.

– Csak az a kérdés – mondta Alíz –, meg lehet-e csinálni egy szóval, hogy ilyen sokat jelentsen.

– Csak az a kérdés, hogy ki a főnök, ez minden.”⁴⁰

A rövid párbeszédben tetten érhetjük a fenti elmélet minden lényeges elemét, a szereplő identitásának partikuláris meghatározottságát, a szavak sokféle jelentésében a meghatározatlanságot és a hegemoniára való egyértelmű utalást is. Az üres jelölő a főnökség maga, az üres trón, amelybe királyt kell ültetni.

Hegemonia

Amennyiben a diskurzus során a hegemoniák kialakulására és szerepére koncentrálnunk, láthatjuk, hogy a diskurzus nagy mértékben függ attól, hogy a teljesen bizonytalan (nem esszenciális) fogalmi és relációközegben milyen sikerrel lehetséges olyan döntéseket hozni és jelentéseket konstruálni, amelyek a paradoxiákkal teli társadalomban mégis képesek eligazodást segítő és politikai pozíciókat támogató táborokat létrehozni. Egyszerűen szólva a diskurzus dinamikáját odáig szűkíteni, hogy a társadalmat barátra és ellenségre ossza. Ennek a műveletnek elsődleges eszköze a diskurzusban elvileg adott sokféleség korlátozása s bizonyos társadalmi identitások kizárása. Ez a hegemonizáló folyamat akkor akad meg, amikor a fennálló értelmezések a felmerülő társadalmi eseményekre, problémákra már nem képesek saját logikájuk mentén adekvát válaszokat adni, és így a diskurzus dinamikája újraéled, és megkérdőjelezi a hegemonisztikus momentumokat. Természetesen ez az *ex lex* állapot új

³⁹ Például Takács Ferenc (Takács 2010) vagy Goldmann és Papson (Goldman és Papson 1994)

⁴⁰ Ford. Varró Zsuzsa és Varró Dániel.

hegemóniákat provokál. A diskurzus hegemonisztikus jellege azzal az elméleti következménnyel is jár, hogy a diskurzusbeli alanyiságot alapvetően bizonytalannak kell tételeznünk. Az alany kénytelen folyamatosan konstruálni magát a diszkurzív térben, amit azáltal végez, hogy saját identitását mint valamiféle totalitást artikulálja. Minthogy alanyiságának stabilitását alapvetően hiányként tapasztalja meg, kénytelen elképzelt stabilitásra építeni artikulációját. Ebben segítségére lehet, ha hegemóniákkal köt szövetséget, amennyiben saját maga nem képes az adott diskurzus hegemonisztikus meghatározására.

Vallás mint üres jelölő?

Laclau és Mouffe „üres jelölő” fogalma alkalmazható a kelet-közép-európai átmeneti társadalmak rendszerváltás utáni történetének és viszonyainak elemzésére, különös tekintettel a vallásra. Aligha kétséges, hogy ezekben a társadalmakban, melyeket a korábbi rezsim ideológiája és intézményi rendszere homogenizálni törekedett, a váltás a heterogenitás irányában történt. A legkülönbözőbb társadalmi érdekcsoportok nagyjából szabadon szerveződhetek, és a nyilvánossággal szemben korábban alkalmazott cenzúrák feloldása révén megjelenhettek a társadalmi nyilvánosság legkülönbözőbb szinterein: gyűléseken, intézményi érdekérvényesítési konfliktusokban, az ideológiai küzdelem szellemi terében – megjelenítve és mozgatva a nyomtatott s még inkább az elektronikus sajtó által, amely az elmúlt tíz esztendőben az internettel bővült. Az átmenetiség és a radikális sokféleség társadalmi viszonyrendszerében sajátos jelleggel vetődik fel a kérdés, mi tartja egybe a társadalmat. Az egybetartozás korábbi alapja részben a totális vagy részleges elnyomás és a központi politikai irányítás volt, amelynek intézményi szintű elmúlása után egyfajta hiátus keletkezett. Két lehetőség kínálkozott, illetve kínálkozik a poszttotalitárius országok számára. Az egyik a korábbi központi hatalom átruházása az új intézményi és jogi rendszereknek megfelelő más hatalmi központra. A másik a permanens átmenetiség diskurzusának begyakorlása, amelyben a különböző hegemóniák rövidebb-hosszabb időszak után váltják egymást. Az ilyen hegemóniák kialakulásának egyik

feltétele az üres jelölő, amely az egymással szembenálló érdekcsoportok között képes azonossági láncolatot létrehozni s a társadalmat egyfajta vélt vagy valós ellenséggel szemben összefogásra bírni. Az ilyen üres jelölők a heterogén társadalom tagjait és csoportjait arra készítetik, hogy saját identitásukat egy bizonyos közös cél vagy érték nevében/elérése érdekében vagy ellenséggel szemben fogalmazzák újra.

Arra a kérdésre, miszerint tekinthető-e üres jelölőnek a vallás ezekben a társadalmakban, csak akkor lehetséges válaszolni, ha a vallás fogalmát pontosítjuk. Ha a vallásnak az üres jelölő szerepét kell játszania, akkor a fogalomnak üresnek kell lennie, kellően nem meghatározottnak, fluidnak és általánosnak. Tehát semmiképpen nem lehet valamely konkrét vallási hagyomány ebben a diskurzív státusban, s nem lehet egy bizonyos típusú vallásosság sem. A nem-meghatározott tartalmú vallás abban az esetben játszhatja az üres jelölő szerepét, amennyiben a társadalom tagjai és csoportjai önmeghatározásukat úgy artikulálják, hogy a vallásról való saját elképzelésüket s az ahhoz való viszonyukat meghatározzák. Amennyiben a társadalmi folyamatok során tetten érhető olyan momentum vagy időszak, amely során a vallásra való hivatkozással artikulálták saját identitásukat a társadalom heterogén szereplői, akkor abban a diskurzusban a vallás az üres jelölő szerepét játszotta.

Ez a nem-meghatározott vallás azonban úgy is felfogható, hogy annak valamely eleme válik alkalmassá az üres jelölői szerepre. Valamely vallási fogalom is képes kiváltani a diskurzus elmozdulását és előkészíteni valamely hegemonia megjelenését. Ilyen például a „szekta” kifejezés, a „kötelező iskolai hitoktatás”, az „isten” névszó használata a politikai retorikában vagy az egyházi törvény módosítására való törekvések tematizálása. Ezek a fogalmak vagy témák a vallási csomag részeinek tekinthetők, s a közöttük lévő közös nevező éppen a vallási jelleg, miközben egyébként a vallással kapcsolatos professzionális kommunikációban ezek az elemek egymástól rendkívül távol helyezkednek el. Ám társadalmi, politikai funkciójuk tekintetében voltaképpen csereszabatosak.

A vallás mint jelölő értelmezhető az arab világ kortárs folyamataiban, írja Csiszár Esztella. (Csiszár 2010) A szerző így fogalmaz:

„Az iszlám az iszlamista politikai diskurzusban központi, valamennyi muszlimot egyesítő jelölőként funkcionál, és ... az iszlám értelmezéséért folytatott küzdelem a mozgalom és a rezsím között egyet jelent a diskurzus hegemoniáért folyó harccal.” (2)

Török elemzőkre hivatkozva kifejti, hogy az iszlám ebben az esetben, ebben a jelölői szerepben nem doktriner vallási irányzat, hanem maga is sokféleképpen konstruálódik a diskurzus révén. Nem beszélhetünk egyetlen nagy iszlámról, hanem csak sok kis iszlámról. Az iszlám az adott tunéziai iszlamista csoportok vizsgálatában egyszerre és akár egymástól függetlenül is sok mindent jelenthet. A Qurant, a Prófétát vagy az arab világ egészének hagyományait stb. Mindazonáltal a dolgozatban hivatkozott szerzők szerint az iszlám önmagában, ebben a nagyon tág, sokrétű és kevésbé meghatározott formájában egyfajta mesterjelölői szerepet játszik, vagyis képes a vallás, a földi élet és az állam identitásának konstruálásában kulcsszerepet játszani.

Ugyanerre az álláspontra helyezkedik Ferruh Yilmaz 2006-os dániai tanulmányában bevándorlókkal kapcsolatos diskurzuselemzésében:

„Islam is no longer the symbol for just another religion with specific content but religion per se. It is ... an ‘empty signifier’ no symbolic value in itself.” (Yilmaz 2006)

Dániában az iszlám az elmúlt tíz esztendő alatt jelentésváltozáson, a diskurzusban betöltött szerepének radikális megváltozásán ment keresztül. Partikularitását elveszítette, és helyette olyan jelölővé vált, amelyre illik az empty ismérv. Tanulmánya következtetéseként így ír:

„... religion – Islam in this case – should primarily be understood as an empty category, the content of which is filled associatively in the

course of discursive articulation. It is an ‘empty signifier’ with no determinate meaning but it gains a specific meaning through its rhetorical function as the signifier of a fundamental antagonism between traditional culture of Islam (backwardness) and Western societies (modernity). This empty signifier is “ideology at its purest, i.e. the direct embodiment of the ideological function of providing a neutral allemcompassing space [Danishness or the West] in which social antagonisms are obliterated, in which all members of society can recognize themselves.” The struggle for hegemony is the struggle for how the empty signifier should be ‘overdetermined’, that is, coloured by a particular signification.” (33)

A vallásra való hivatkozás ebben a kevésbé definiált értelemben retorikai eszközökkel képes a társadalomban alapvető szinten orientáló megkülönböztetést bevezetni, nevezetesen az iszlámmal mint haladásellenességgel szemben a „nyugatot” mint a modernitás képviselőjét szembeállítani. E törésvonal diskurzív csomópont jelent, amellyel a társadalom minden tagja azonosulni tudhat.

A dán elemzéstől eltérő összefüggésben egy svédországi politikai kísérlet bemutatása kapcsán Aje Carlbom 2006-os tanulmányában kimutatja, hogy az a jó szándékú svédországi politikai kísérlet, melyben a svéd nemzeti színek alapján kék-sárga iszlámról kezdtek beszélni annak érdekében, hogy az iszlamofóbiát oldják, és a muzulmán populáció integrálódását segítsék, üres jelölő szerepet játszott. Ugyanakkor a kísérlet egyik nem szándékolt következménye az lett, hogy a muzulmánok közötti társadalmi problémákról egyfajta politikai korrektség érdekében nem illett beszélni, továbbá az, hogy maguk a muzulmánok nem voltak képesek vagy hajlandók saját „eredeti” identitásukat a svéd integráció érdekében feladni. A vallás mint üres jelölő kérdésre azonban ez a politikai kísérlet, dacára a részleges kudarcnak, mégis pozitív választ ad, s megerősíti,

hogy abban az esetben lehet a vallást üres jelölőnek tekinteni, amennyiben erősen aluldefiniált maga a vallás fogalma.⁴¹

Összegezve tehát abban az esetben beszélhetünk a vallásról mint üres jelölőről, ha a diszkurzív helyzet megfelel a következő kritériumoknak (zárójelben Laclau és Mouffe vonatkozó kulcskifejezései):

- a vallás fogalma alacsony szinten definiált (üres jelölő),
- a fogalom révén egymástól jelentősen eltérő, sőt egymással ellenkező társadalmi csoportok (elemek) közös platformot alkotnak (momentumok) a vallási tematika által indukált diskurzusban (artikuláció),
- a különböző csoportok saját politikai identitásukat valamelyest módosítják, illetve a vallási tematika révén határozzák meg (differenciált momentumok),
- a jelölő egy jól kivehető hegemonia által átmenetileg megtöltődik tartalommal (relacionális totalitás).

A diskurzusról általában szólva, illetve kiemelten Laclau és Mouffe diskurzuselméletét részletesebben tárgyalva igazolhatónak tűnik az elméleti megközelítés, miszerint a vallás az átmeneti társadalmak diskurzusának elemzésekor üres jelölőnek tekinthető. Ennek alapján mélyebben és árnyaltabban írható le, miért és milyen szerepet játszott a rendszerváltást követő húsz esztendőben a vallással kapcsolatos diskurzus a társadalom szerveződésében és a politikai hegemonia dinamikájában. A következő fejezetben egy önkényesen választott példa segítségével próbálom bemutatni ezt az említett elemzési lehetőséget.

⁴¹ Bár nem az üres jelölő fogalmával operál, lényegében a fentiekhez hasonló megállapításokra jut Manuel Castells az iszlám fundamentalizmus tárgyalásakor. Ebben a folyamatban magának az iszlámnak mint ősi vallási hagyománynak alárendelt szerepe van. A muzulmán fundamentalisták vallása elsősorban a modernizációra adott politikai válasz, az iszlám számukra olyan jelölő, amely mentén egyéni, csoport- és nemzeti identitás alapozható meg. (Castells 2005–2007, 2. köt. 35kk)

A szcientológia mint üres jelölő

Arra a kérdésre keresendő tehát válasz, hogy jelen esetben a szcientológiával, Szcientológia Egyházzal kapcsolatba hozott társadalmi dimenziók vonatkozásában megjelennek-e határozott törésvonalak. Akkor tekinthető a szcientológia üres jelölőnek, ha a róla való beszéd kapcsán a különböző aktorok úgy artikulálják magukat, hogy közöttük egyértelmű törésvonal jelenik meg, továbbá akkor, ha ennek az artikulációs folyamatnak eredményeképpen, illetve következtében valamely hegemonia érvényesül.

A 2000–2010 közötti nyomtatott és elektronikus magyar sajtótermékek összességéből⁴² úgy képeztem vizsgálati mintát, hogy kiválogattam azokat a mondatokat, melyekben szerepel a szcientológia kifejezés (N=2296). Majd a mondatokon belül azt vizsgáltam, milyen társadalmi dimenziót megjelenítő kifejezések fordulnak elő, és ezek milyen artikulációban jelennek meg az adott mondatokban. Amennyiben az adott mondat nem volt elég informatív, akkor a megelőző és/vagy követő mondatot is belevontam az értelmezésbe.⁴³

A vallási dimenziót tekintve az első vizsgálati lépésben a szcientológia mondatokban előforduló vallás kifejezés jelentésdimenzióit tártuk fel. Összesen 131 ilyen szegmenssel találkozhatunk. A szcientológia és a vallás közötti kapcsolat a cikkek jelentős részében ellentétként tételeződik. A vallási attribútum elvitatása, illetve egyfajta vallástorzó kijelentése a jellemző.

„A német politika egy része aggodalmát fejezte ki a szcientológia újabb 'telephelyének' megnyílása láttán, amelyről a szakértők egyelőre csak találgatják, hogy a magát vallási közösségnek mondogó, de bírálói által szektának és gátlástalan üzleti vállalkozásnak tartott szervezet új németor-

⁴² Az összességen az ISI EMERGING MARKETS INFORMATION SERVICE sajtóadatbázisában 2010. június 1-én hozzáférhető anyagot értem.

⁴³ A kvalitatív tartalomelemző eljárást Philipp Mayring modellje alapján végeztem. (Mayring 2003) Az adatgyűjtésben és az elemzésre való előkészítésben segítségemre voltak Nagy Gábor Dániel és Tarnai Gyula. Munkájukért ez úton is kifejezem köszönetemet.

szági központjának szánják-e.” (Figyelő 2007. 01. 17)

„A Szciantológia Egyházat, amely Németország több tartományában veszélyes szektaként, illetve vallásnak álcázott üzleti vállalkozásként van elkönnyelve, 1997 óta hivatalos megfigyelés alatt tartják.” (Index.hu 2007. 06.26)

E két szegmensre nemcsak az jellemző, hogy a vallás mivoltot elvitatja az egyháztól, hanem az is, hogy illegális vagy megtévesztő gazdasági tevékenységnek állítja be: „gátlástalan üzleti vállalkozásnak tartott szervezet”, illetve „vallásnak álcázott üzleti vállalkozás”. Az ilyen beállítás mögött nyilvánvalóan kitapintható egy olyan világkép, amelyben az igaz és az álságos, a tisztességes és az etikátlan világosan elkülöníthető egymástól. Minden megbélyegzés a saját, az inkriminálttal ellentétes értékrend stabilizálására szolgál. Amikor ez a megbélyegzés vagy leleplezés összekapcsolódik valamely politikai mezővel, akkor a stabilizálandó értékrend a politikai identitás és befolyásolás eszközévé válik. Mindkét idézetben megtalálható ez a politikai értékrend dimenzió: „a német politika egy része”, illetve „Németország több tartományában”. A szciantológiát, amelynek viszonylag kevésbé ismert a tanrendszere és a tevékenysége, egyértelmű és szigorú bírálattal illeti a sajtó, beleállítván az országos szintű nagypolitika dimenziójába, amely révén a tőle való elhatárolódás megnöveli a társadalmi kohéziót. Minnél botrányosabb, negatívabb, rémisztőbb az adott jelenség, annál erőteljesebb pozitív kohéziós hatást vált ki.

A két, németországi viszonyokra utaló, de a magyar írott sajtóban megjelent cikk után, az előbbi állítás mélyebb kifejtése érdekében, lássunk egy magyar cikket, amely kifejezetten mintázza az imént tárgyalt összefüggést.

A Magyar Nemzet 2001. szeptember 14-i számában egész oldalas cikket közölt „A szciantológusok vonata Kanizsára tart – A zalai városban közpénzek vándorolnak az egyházhhoz kapcsolható WISE-cégekhez?” címmel.

„A Tüttő István MSZP-s polgármester által irányított Nagykanizsán jelentős összegű közpénzek jutnak szcientológus kapcsolatokkal rendelkező vállalatokhoz. A város arculatát három éve formázó Matrix Marketing Műhely Kft. például tagja a szcientológus cégeket tömörítő WISE nevű nemzetközi szervezetnek, a MÁV helyi pályafőnökségén pedig a munkatársaknak a szcientológiai egyház tesztjét és tanfolyamát kellett elvégezniük.”

Már a cikk címe és első mondata elhelyezi a szcientológia kapcsán az MSZP-t, s a Magyar Nemzet erőteljes jobboldali (Fidesz-MPP) kötődése révén olvasótáborát az ellenkező politikai oldalba köti. A leleplező cikkben az MSZP-s polgármester, a WISE szcientológus vállalkozásokat tömörítő cégszövetség, a MÁV helyi pályafőnöksége képezi az egyik oldalt, amelynek összefüggéseit a cikk feltárni hivatott. A cikk további részeiben sorra leleplezi le, mely nyelvviskolák vagy egyéb vállalkozások tartoznak a WISE körébe, s minden egyes ilyen leleplezés csak erősíti a kapcsolatot az MSZP-s és egyben szcientológus kötődésű vállalkozások között. Nyilvánvaló, hogy a szcientológia itt arra szolgáló jelölő, hogy a helyi és egyben az országos MSZP-t hiteltelenítse vele a Magyar Nemzet újságírója.

Az üres jelölő feltöltése és ennek következtében a társadalom különböző csoportjainak artikulációja jól elemezhető ebben a cikkben. Az egyház tulajdonságai és tevékenységei szinte hiánytalanul negatív színben vannak feltüntetve, kiegészítve azzal, hogy ezeket az összefüggéseket az újság leleplezte, s nem csak egyszerűen közli a nyilvánossággal. Az egyház gazdasági köntösbe *burkolódzó „egyházi” vállalkozás, az ilyen szerevezeteket nehéz kiszűrni.* A cikk idézi a Nemzetbiztonsági Hivatal 2000-es évkönyvét, mely szerint az egyháznak

„létrejött az országos hálózata. Valós társadalmi és üzleti manipulációs, pszichológiai eszközöket és módszereket is alkalmazó tevékenysége mélyen konspirált. Agresszív belső elhárítómunkát folytatnak az informátorok kiiktatása érdekében. Befolyásolótevékenységük tovább erősödik, miközben a mozgalom egyes missziói a jól mű-

ködő gazdasági társulásokat célozzák meg, elsősorban a humán erőforrások hatékonyabb kiaknázására hivatkozva.”

A szcientológia tevékenysége és kapcsolatrendszere segítségével a gazdasági és politikai térben ismert szereplők identitása körülhatárolódik, a nyilvánosság szövevényes rendszere két pólusúra egyszerűsödik. A helyi vállalkozások közül és a helyi MÁV vezetésében, továbbá országos tv műsorban vagy bankban tetten éretnek szcientológus kötődések. „Milassin Tamás szcientológus kapcsolatait a közelmúltban sajtótájékoztatón *igyekezett cáfolni, azonban* a lapunk birtokában lévő dokumentumok bizonyítják, hogy a vállalkozás tagja a szcientológus cégeket tömörítő nemzetközi szervezetnek, a WISE-nak.” „Más Nyelviskola, amely *mögött* a Három Dinamika Szolgáltató Bt. húzódik meg.” „Az RTL Klub televíziós csatornán sugárzott Csííz című műsor népszerű sztárja *információink szerint többször is megfordult* a szcientológiai egyház amerikai központjában.” „Lapunk birtokában lévő adatok bizonyítják, hogy Ferencz Józsefné szcientológus kapcsolatokkal rendelkezik, és tagja a WISE Magyarországnak.” „A Magyar Nemzet rendelkezésére álló dokumentumok bizonyítják, hogy a bank szoftverfejlesztési főosztályvezetője, Lovász Ottó kapcsolatban állt a szcientológiai egyház Sea Organization nevű szervezetével.”

A gazdasági konspirációk összefonódnak a politikai konspirációkkal is. Egy reklámanyagon szerepel a „dianetikára utaló háromszög, amelyet az egyház széles körben terjesztett, és *még a parlamenti képviselőkhöz is eljuttatott*”. „A szcientológus kapcsolatokkal rendelkező vállalkozások kánizsai térnyerése miatt nemcsak a *MIÉP*, de a *Fidesz* városi szervezete is fellépett.” „Ferencz József kiváló *szocialista kapcsolatokkal rendelkezik*.” Miközben a politikai ellenfél lejáratására a szcientológiáról való beszéd szolgál, ugyanakkor az egyházzal szembeni negatív hozzáállás koalícióba vonja a politikai ellenfeleket. A város szocialista polgármestere nyilatkozza: „nehéz kiszűrni a gazdasági köntösbe burkolódzó, egyházi tevékenységet folytató szervezeteket”, s „amikor tudomására jutott, hogy a Más

Nyelviskola szcientológus kötődésű, az önkormányzati iskolákban megtiltotta annak reklámozását”.

Ugyanezt a nagykanizsai témát dolgozta fel két héttel később a Népszabadság. (2001. szeptember 29.) A cikkben a szcientológiáról, illetve a Szciantológia Egyházzól Veér Andrászt idézve szintén kifejezetten negatív megállapítások szerepelnek. Az egyház „gazdasági hatalmat épít ki”, amely „nyomulást” a helybéli illetékesek az „elmúlt évek során nem érzékeltek”. A „szcientológia a legveszélyesebb vallások közé tartozik”.

A pszichiáter előadásában azt állította: a szcientológusok gazdasági-társadalmi világracionalomra törnek, amelynek alapfeltétele, hogy előbb gyökeresen átformálják az emberek gondolkodásmódját. Veér András a Szciantológia Egyházat olyan destruktív szektához hasonlította, amely valósággal bekebelezi a tagjait, elvágja családi kötelékeiket, kiforgatja őket a vagyonukból. ... a szcientológus vállalkozások közreműködésével gyanútlan fiatalok estek áldozatul a szcientológiai egyháznak.

A kétpólusú politikai mező ebben a cikkben is megjelenik, ám miközben a baloldali politikai erőket úgy állítja be, mint akik elhatárolódnak a szcientológiától, illetve az alapvető emberi jogokhoz való ragaszkodásuk miatt, amelyben a vallásszabadság is szerepel, tehetetlenek, a cikk a MIÉP választási kampányáról beszél: „MIÉP által elindított kampány”.

„Egy neve elhallgatását kérő helyi politikus szerint az egész hisztéria már a választási kampány része: a MIÉP támadássorozatának valódi célpontja nem a párt által megnevezett négy kanizsai személy, nem is a szcientológiai egyház, hanem a város szocialista polgármestere. Informátorunk hozzátette: a szcientológiai egyház valódi kanizsai jelenlétéről, szerepéről és súlyáról senkinek sincsenek pontos információi.”

Ebben a szövegrészletben megtalálható az általunk vizsgált alapvető összefüggés minden fontos eleme. A Szciantológia Egyház voltaképpen üres jelölő, hiszen valódi kanizsai jelenlétéről nem állnak rendelkezésre pontos

információk. Az erről az egyházzal való beszéd voltaképpen politikai kampány része, amelyben az önkormányzati ellenzék (MIÉP) a város polgármesterét támadja (MSZP). Valójában tehát nem az egyház a diskurzus témája, hanem annak kapcsán helyi politikai mező artikulálása.

A Népszabadság politikai elkötelezettségének világos nyomai ugyanúgy tetten érhetők, mint a Magyar Nemzeté. Pozitívan állítja be a helyi MSZP-s politikusokat, akik Veér Andrásnak, a szcientológiával foglalkozó országos tekintélynek előadásán azért voltak jelen, hogy szakmai információt szerezzenek arról, hogyan lehet elejét venni az egyház káros hatásainak. Erre nem kaptak választ a szakembertől, ami nyilvánvalóan felmenti őket. A cikk a megvádolt érintetteket megszólaltatja, akik a vádakat visszautasítják. Megszólalásaik közlésével ismét csak nem a szcientológiával kapcsolatos információk korrigálására, árnyalására kerül sor, hanem a város MSZP-s politikusai elleni jobboldali kampány alapjának kikezdésére.

„Ma mindenki azt gondolja rólunk Kanizsán, hogy szcientológusok vagyunk, holott egyikünk sem tagja a szcientológiai egyháznak, munkánk során semmiféle hittérítő, vallásos tevékenységet sem folytattunk, senkit sem agitáltunk arra, hogy belépjen a szcientológiai egyházba – állítja Milassin Tamás, akinek a cége öt évvel ezelőtt egy közbeszerzési pályázaton elnyerte a kanizsai önkormányzat marketing- és reklámanyagainak gyártási jogát. – A MIÉP politikusai tudatosan összemossák a hubbardi módszerek alkalmazását, az úgynevezett Oxford-tesztek kitöltését és a WISE-tagságot a szcientológiával. Bár senkinek semmi köze a vallásunkhoz, mégis leszögezzük: nem vagyunk a szcientológiai egyház tagjai. Én például buddhista vagyok.”

A diskurzus képlete ebben a cikkben is egyértelműen összegezhető. A szcientológia mint üres jelölő eszköz arra, hogy a helyi társadalom politikai küzdelmeiben a felek pozícióit egyértelműsítse. A politikai felek e téma kapcsán artikulálják politikai pozícióikat, amelyet a Magyar Nemzet és a Népszabadság egyaránt saját politikai preferenciája alapján mutat

be. Miközben mindkét cikkből kiderül, hogy politikai hovatartozástól függetlenül a helyi politikusok elhatárolódnak magától a szcientológiától, az egyházzal való beszéd mégis a táborok elkülönítésére szolgál.

Összefoglalásként megállapítható, hogy a diskurzuselmélet – jelen esetben Laclau és Mouffe elméletének diskurzus modellje – a sajátosan vallásit üres jelölőnek látja. A szcientológiával kapcsolatos sajtóanyag elemzése meggyőzően bizonyította, hogy a vallás a kortárs Magyarországon felfogható olyan jelölőnek, amelynek az átmenet társadalmában az a szerepe, hogy általa kialakuljanak, illetve megváltozzanak a különböző társadalmi csoportok öndefiníciói, és még inkább növekedjék a társadalmi kohézió, valamint stabilizálódjék a politikai erők által vívott küzdelemben a hegemonia.

A vallási kommunikáció és sajátosan vallási tárgyalása után most a diskurzuselmélet alapján történő vallásértelmezés alapelemeit vizsgáló fejezet végére érve a két fejezet kommunikációelmélet vonatkozásában megfogalmazható eredményét is összefoglalhatjuk. Amint a vallási kommunikációval kapcsolatosan láthattuk, hogy a vallás funkcionális tárgyalása nem vezethet teljes fogalmi önkényhez, hanem tekintetbe kell vegye a sajátosan vallásit, és ennek valláselméleti felfogásaira kritikus figyelemmel reflektálnia kell, ugyanezt a diskurzuselmélet vonatkozásában is megfogalmazhatjuk, hiszen a diskurzuselméletek is szükségképpen a funkcionális megközelítést végzik. A társadalom vallási mezőjének diskurzusként való vizsgálata azonban még erőteljesebben felhívja a figyelmet arra, hogy a vallást ugyan a vallási révén bizonyos értelemben egyetemlegesen is definiálhatjuk, ugyanakkor a vallás mindig valamely diszkurzív fogalmi és erőviszonyok között jelenik meg, s emiatt minden korban és minden kulturális régióban sajátosan. A kommunikáció elmélete ebből a szempontból is úgy tekinthet a vallásra, mint sajátos dimenzióra, amely nem pusztán ennek a dimenzióknak a belső dinamikájába enged betekinteni, hanem a társadalom egésze hegemoniatörekvéseinek folyamataiba is. (Vö. Billings 1994)

Diskurzusörökség

A két előző fejezetben a vallási kommunikáció és a vallással kapcsolatos diskurzus alapvető fogalmairól és összefüggéseiről volt szó. A vallás fogalma és a kommunikáció fogalma egyaránt alkalmasnak mutatkozott a legalapvetőbb társadalmi folyamatok elemzésére. A kommunikáció és a vallás fogalmának egymásra vetített elemzése után lehetőség nyílt a sajátosan vallási fogalmának definiálására és kifejtésére. Ezzel a lépéssel eljuthattunk a vallási kommunikáció egy lehetséges értelmezéséhez. A kommunikáció elméleteit követően a diskurzuselméletek vallásfogalmát, pontosabban a vallás egy lehetséges diskurzuselméleti fogalmát dolgoztuk ki. Ezáltal még világosabban megmutatkozott, hogy a vallás a társadalmi kommunikációban sajátos szerepet tölt be, s ha a társadalomnak kifejezetten a vallási dimenzióit akarjuk elemezni, akkor a statikus, vallásfenomenológiai forrásokra alapozott vallás fogalmát ki kell tágítani, szigorúbban szólva le kell cserélni egy másik vallásfogalomra, amely a diskurzuselmélet alapján határozható meg.

A következőkben – elhagyván a vallás kommunikációelméleti fogalmának elméleti vizsgálatát – a kelet-közép-európai átmeneti társadalmak vallásdiskurzusa felé fordulunk. Első lépésben arra teszek kísérletet, hogy a kortárs (pontosabban az elmúlt húsz esztendő) vallással kapcsolatos diskurzusának legfőbb örökségeit és jellegzetességeit legalább jelzés értékkel felsoroljam.

Bármennyire is jelentősnek, alapvetőnek tűnik az 1990 körüli gazdasági és politikai fordulat a térség országaiban, a társadalmat lecserélni nem lehet. A kollektív emlékezetben tovább élnek a múlt viszonyainak foszlányai. Továbbá a nagy társadalmi struktúrák sem egyik pillanatról a másikra alakulnak át. A régió XX. századi történetét azonban nem csupán ez a fordulat fémjelzi, hanem az általános európai gazdasági válság, amely az első világháborúhoz vezetett, s amely a megoldatlan problémák következtében két évtized múltán ismét világháborúba rántotta az országokat. A XX. század a rendszerváltások évszázada. Ha meg akarjuk érteni

mai jellegzetességeit, nem elégséges pusztán az egyik felére visszatekinteni, hanem meg kell kísérelni legalább a legfőbb történelemalakító faktorokra vonatkoztatva az egészet vizsgálni.

A társadalom és kultúra vallási szférájára vonatkozóan a század folyamatait általában a modernizáció mentén szokás értelmezni. Ennek az összefüggésnek a lényege az, hogy a városiasodás, iparosodás és iskolázottság növekedésével a vallás a privát, az intézményes és a kulturális szférából visszaszorul, ami által a társadalom alakításában és értelmezésében jelentősége egyre csökken. Aligha vitatható, hogy a XX. századi folyamatok alátámasztják ezt az összefüggést, bár az utóbbi évtizedben, különösen az ezzel szorosan öszertartozó szekularizációs tézissel kapcsolatos viták során számos olyan tényre és komponensre mutattak rá, amelyek együttesen erősen gyöngítették a modernizáció vallásra gyakorolt hatásának elméleti és elemző erejét.

A régió vallásdiskurzusára nézve ennek a vitának a legfőbb üzenete az, hogy a vallást magát lehetőleg tágan kell értelmezni, jelenlétét és hatásait a társadalom legkülönbözőbb szféráiban kell vizsgálni. A XX. századi vallásdiskurzus történelmi örökségeit ezért három területen érdemes mélyebben szemügyre venni. Az első a legnagyobb vallásfelekezetek legfőbb képviselőinek pozíciója az adott kor politikai struktúrájában, a másik a meghatározó vallási intézmények szerepe a közoktatásban s a harmadik a felekezeti megoszlás.

Keresztényies

Keresztényiesnek nevezhetjük a XX. század második harmadának diskurzusát. Fontos megkülönböztetni a keresztény és a keresztényies fogalmat. A keresztény kifejezés ugyan a mai diskurzusban ugyanezt a korszakot jelöli, nagyjából a Horthy Miklós kormányzósága alattit. A keresztény azonban valamilyen vallás megjelölése, továbbá valamilyen minőséget jelöl. A kereszténységhez hozzátartozik bizonyos vallási tartalmakba vetett hit, bizonyos liturgikus cselekménysorozat és valamely keresztény felekezethez való tartozás, minimális szinten a megkereszteltség

értelmében. A keresztényies kifejezés olyan társadalmi berendezkedést jelöl, amelyben a kereszténységre való hivatkozás a berendezkedés alapjának megindokolását jelenti. Maga a diskurzus az, ami keresztényies, mert valamiféle viszonylag homogén tudáskészletre alapozhat, amely a társadalom számos részét meghatározza, s erre úgy hivatkozik a közbeszéd, hogy az keresztény. Ugyanakkor a vizsgálatnak nem az a tárgya, hogy valamely mérce mentén eldöntse, hogy e korszak milyen értelemben tekinthető kereszténynek, hiszen a diskurzus elemzésének lényege éppen az, hogy a gyakorlati viszonyokra koncentrál.

A jelölt korszakban a keresztény vallási felsővezetők, különösen a katolikusok a Parlament felső házában foglaltak helyet. A társadalmi tudat számára ez nyilvánvaló és magától értetődő volt. Miközben ennek a rendszernek voltak ugyan kritikusai egyházon kívül és belül is, a kereszténységre hivatkozó diskurzus olyan mélyen gyökeredzett a köztudatban, és olyan erőteljes relevanciával bírt, hogy a kritikák nem ingathatták meg komolyabb mértékben. Ebben a korszakban a tudás átadásának elsődleges helye az iskola volt, felnőttek esetében pedig az egyre inkább megerősödött sajtó, amelyet az egyházak általában a szövszék sikeres konkurenciájaként fogtak fel. Az alsó tagozatos iskolák közel száz százaléka, a középiskolák döntő többsége és az egyetemek jelentős része egyházi tulajdonban volt. Az iskolák szokványos és civil tananyagot oktattak a diákoknak, ám a vallási és erkölcsi ismeretek részben tantárgyi jelleggel, részben pedig hivatkozási alappal szerves részét képezték az oktatásnak, amely mellett ráadásul a nevelés igénye is jelentős volt, jó hazafinak és jó kereszténynek törekedtek nevelni a tanárok. A lakosság legnagyobb többsége valamely nagy keresztény felekezet megkeresztelt tagja volt – amint azt a háború előtti utolsó népszámlálás adatai mutatják.

Három vizsgálati szempontunk mindegyike alapján azt állíthatjuk, hogy a század első felében a keresztényies diskurzus a legjelentősebb társadalmi diskurzus volt. Természetesen nagy hiba lenne homogén társadalomról beszélni. Akár az írók bizonyos körének részéről (például Ady), akár a liberális értelmiség részéről, akár a kommunista hagyományok elméleti

képviselői részéről (például Lukács) a keresztényies korszak kritikája és alternatívája egyaránt jelen volt. Sőt számos egyházi megnyilatkozás azt mutatja, hogy a kereszténységre hivatkozó diskurzus egyházi őrei egyre nagyobb aggodalommal szemlélték egy másik diskurzus terjedését és erejét, amire például Bangha Béla „sajtóapostoli” művei jó példaként szolgálhatnak. Ebben az aggodalomban gyökeredzik a korszak diskurzusának egyik legjellegzetesebb vonása, miszerint a keresztény jelleg hangsúlyozása egyre inkább párosult a zsidósággal szembeni kritikával, egészen az antiszemitizmusig menően. Vannak, akik felvetik (például Gyáni), hogy a keresztényies diskurzus legfontosabb tartalma annyiban foglalható össze, hogy az a keresztény (és magyar), aki nem zsidó.

Ennek a keresztényies diskurzusnak bizonyos értelmű feltámadásáról beszélhetünk az 1990 körüli időkben, majd egyenesen a megerősödéséről és radikalizálódásáról is. Most azonban meg kell elégednünk annyival, hogy a keresztényies diskurzus mibenlétét széles ecsetvonásokkal vázoltuk, és a mai társadalmi diskurzust mint ennek örökösét jelöltük meg.

Vallásüldöző ateista

A vallásüldöző ateista diskurzus Magyarországon 1948–1950-től alakult ki, és vált a hivatalos beszéd abszolút követelményévé. Különbséget kell tenni a vallásüldöző ateista és a vallást politikai eszközként felhasználó ateista diskurzus között. Ez a korszak, mint később látni fogjuk, inkább 1968–1974 között köszöntött be, és tartott egészen a rendszerváltásig – talán az is mondható, hogy tovább is, de ezt itt nem elemezhetjük.

Az 1950-től teljhatalomra lépett kommunista diktatúra nemcsak a gazdaság vagy a tulajdonviszonyok teljes mobilizálását (Hankiss) hajtotta végre, hanem a beszéd, az érvényességek és értékek teljes körét is lecserélte – legalábbis ami a hivatalos helyesebben a nyilvános diskurzust illeti. Ebben az előző korszakkal, annak diskurzusával való teljes szakítás és egy új diskurzus totális megkövetelése jelentette a lényegét. Ilyen értelemben minden, ami a korábbi korszakban keresztényies (és nemzeties) volt, azt diametrálisan ellentételezve keresztényellenes és internacionalis-

ta diskurzus váltotta fel. E diskurzus fenntartó intézményi apparátusát és ennek eszközét propagandának nevezzük ebben a korszakban, elsődleges protagonistáit, aktorait, ágenseit pedig propagandistáknak.

A vallási dimenzióra nézve ez a korszak a vallási képviselők politikai pozícióját és a teljes iskolarendszert radikálisan megváltoztatta. A felsőházból börtönök és integrálótáborok pincéibe kerültek a magasabb rangú egyházi hivatalviselők, az iskolákat pedig – eltekintve néhány gimnáziumtól – államosították. Gyakorlatilag eltörölték a hittan oktatását, és minden keresztényes neveléssel ellentétben az új, ateista, materialista és kommunista értékrendszerre szocializálták a tanulókat. Bár a megkereszteltek aránya ebben a korszakban nem csökkent radikálisan – ami természetesen a korfa miatt is van, hiszen csak lassan születtek meg azok a gyermekek, akiket szülei valamilyen okból már nem kereszteltek meg, tehát a megkereszteltek arányának lassú csökkenése önmagában nem indokolja, hogy valamilyen ellenállásra gondoljunk –, de a vallási élet személyes és intézményes kereteit óriási károk érték.

A totális diktatúra totális ateista és egyházüldöző diskurzusa a nyilvánosság szférájában teljes sikert érhetett el. Ugyanakkor kialakított egy nem-nyilvános, elsősorban privát, másodsorban föld alatti diskurzust, amely legalább is 1956 leverése utánig, amikor az amerikai beavatkozásba vetett remény végleg szertefoszlott, s a kommunista rendszer tartóssága már nem lehetett kétséges, elsősorban privát, legfeljebb családi dimenzióban mozgott, később azonban egyfajta második vallási nyilvánosságként működött. A vallásüldöző ateista diskurzus korszakában – annak totális jellege miatt – az alternatíva is csak totális lehetett, ami a korábbi korszak diskurzusának titkos továbbörzésére való törekvést jelentette. Egymás tükörképe ez a két diskurzus, a múlt és a jelen, még akkor is, ha a múlt őrzésének keretei rendkívül szűkek lehettek csupán. Bizonyos értelemben maga a totális diktatúra a maga kirakatpereivel, bebörtönzéseivel, egyház- és vallásellenes intézkedéseinek egész seregével paradox módon fenn is tartotta a múlt diskurzusának érvényességét, miközben ennek érvényesíthetőségét minden módon akadályozta.

Vallást instrumentalizáló ateista

A vallást instrumentalizáló ateista diskurzus a Kádár korszak második felére érvényes, 1968–1974-től kezdve. Ekkoriban Magyarországon váltás zajlott az egyházpolitikában. A direkt vallás- és egyházüldözést átvette az „aki nincs ellenünk, velünk van” propagandája, diskurzusa. Innentől kezdve az egyházak bizonyos értéket jelentettek, tárgyalópartnerek lettek a fennálló hatalom számára. Bizonyos engedményeket kaptak, és különösen a nyugati politikai igényeknek megfelelően a társadalom a vallásszabadság emberi és közösségi alapjától a nyilvánosság előtt nem volt olyan mértékben megfosztva, mint az ezt megelőző korszakban. A létező szocializmusba beilleszkedett vallási közösségek saját szövegei és a róluk szóló nyilvános nyilatkozatok azt a látszatot keltették, mintha a vallás és az egyházak elfogadható, sőt értékhordozó elemei lennének a társadalomnak. Közben a titkosrendőrség folyamatosan ellenőrizte a vallási aktivistákat és a vallási közösségek cselekményeit, ám ez a nyilvános diskurzusban nem jelent meg, az érintettek ilyen irányú tapasztalatai nem kaptak, kaphattak nyilvánosságot. Ezért tekinthetjük valóban az előbbtől eltérő korszaknak és egyben diskurzusnak ezt az időszakot, amely eltarthat egészen a rendszerváltásig.

Ebben a korszakban a vallási vezetők ugyan nem lehettek ismét a politikai döntéshozás része, mint a keresztényes korszakban, ám a nyilvánosság előtti megbélyegzettségük elmúlt, sőt a sajtó rendszeresen beszámolt az állam és az egyházak közötti párbeszéd tényéről, és hangsúlyozta az állam és az egyház közötti jó viszonyt. A közoktatásban az egyházak nem kaptak vissza iskolákat, ám a hittanbeíratással szembeni erős kampány lassan alábbhagyott, sőt bizonyos további engedményeket is kaptak az egyházak a felnőttképzés területén. Miközben a hivatalos ideológia továbbra is a vallási világnézet és a materialista világnézet közötti összeférhetetlenséget hangsúlyozta, a vallási intézményekkel az állami intézmények legalábbis a diskurzus szintjén együttműködtek. A keresztény vallásba kereszteltek száma ebben a korszakban sem esett vissza radikálisan. Jóllehet felnőtt egy olyan generáció, amely már a vallás- és egyház-

lenes korszakban szocializálódott, de a propaganda mégsem tudta elérni, hogy a vallástól való elfordulás olyan szintű legyen, mint például Csehországban, ahol a háború előtt még a lakosság 80 százaléka katolikus volt, mára pedig a legnagyobb „felekezet” a nem-hívőké, és a katolikusok aránya 15 százalék körül állapítható meg.

A direkt üldözés megszűntével és az alkuk, engedmények szaporodásával a '80-as évekre egyfajta nyugalom uralta a társadalmi diskurzust, amit keserű tréfával a „pax Kadariensis” korszakának is szoktak nevezni. Jóllehet a nyugalmat a különböző társadalmi alrendszerek egymás ellen való folyamatos kijátszása jellemezte, ami a kádári politika lényegi elemei közé tartozott, a lakosság számára mégis a nyugalom és a munkavállalói stabilitás volt a legfontosabb tapasztalat. Ez az általános nyugalom – vonatkozva a vallási szférára is – volt a diskurzus leglényegesebb eleme. A kádári Magyarország a legvidámabb barakk.

Egyidejű egyidejűtlenség

Az imént tárgyalt három modell, melyek a hatalom és a nyilvánosság valóságokhoz, vallási közösségekhez való hozzáállását jellemezték, az 1989/1991-es politikai (és gazdasági) fordulatot követő időszakban egyszerre törtek a nyilvánosságra, és váltak a különböző csoportok identitásának meghatározó és kifejező elemeivé. A kortárs vallással kapcsolatos diskurzust leginkább e három modell által közösen alkotott diszkurzív tér jellemzi, s a nyilvánosság elé ezek valamelyike kerül hol inkább, hol kevésbé előtérbe. Azok az érdekcsoportok, melyek önmagukat a fennálló társadalmi és politika helyzettel radikálisan szemben állva határozzák meg, gyakrabban hivatkoznak a vallásüldöző ateista modellre, azok, melyek a hegemoniáért vívott kortárs küzdelemben elsősorban érdekeik érvényesítésére törekszenek, a keresztényies modellt helyezik előtérbe, végül azok, akik kritikusak ugyan, de a fennálló hatalommal való kompromisszum létrehozásában érdekeltek, elsősorban az instrumentalizáló modellt tematizálják. A mai, vallással kapcsolatos diskurzus tehát egyszerre prezentálja a múlt és félmúlt modelljeit, ám ezek a modellek saját-

tos, mai hangsúlyokkal jelennek meg. A mindhárom modellre történő, érdekek által indukált hivatkozás közös jellemzője a sematikusság, a mindennemű árnyalat tagadása. A keresztényies modellből kitakaródik a két világháború közötti kulturális korszak sokfélesége. A vallásüldöző ateista modellből az aposztázia problematikája, a vallást instrumentalizáló modellből pedig a titkos kontroll folyamatossága.

A múlt rekonstruált vagy éppen megkonstruált megjelenítésének dinamikáját számos kultúranropológus tárgyalta az elmúlt évtizedekben. Legyen itt elég Jan Assmann kulturális emlékezettel kapcsolatos munkásságára hivatkozni, aki emblematikusan képviseli ezt a koncepciót. (Vö. Assmann 2004a és 2004b) Minthogy az emlékezet ilyenén dinamikájának leírása és értelmezése általánosan ismert, itt nem szándékozom részletesen kifejteni. Inkább csak annyit szeretnék szignalizálni, hogy amit a szerzők a kreatív emlékezetről írnak, és teszik ezt egyáltalán nem ritkán a vallás kulturális szerepére utalva, azt megtapasztalhatjuk a vizsgált térség vallással kapcsolatos diskurzusában is. Ehhez a belátáshoz pedig csak azzal az elméleti feltétellel juthatunk el, ha a vallásról nem valamiféle történelem és kultúra fölötti vagy attól független entitásról gondolkodunk, hanem ha a vallást mint a mindenkori diskurzusban megalkotott funkciót értelmezzük. Arra a kérdésre, hogy miért éppen a vallás alkalmas arra, hogy kiemelt szerepet játsszon az emlékeztetés révén gyakorolt diskurzusban, nem adható más válasz, mint a vallás fogalmának sokezer éves történelmi jelenléte, valamint a fogalom kellőképpen elasztikus (Laclauék fogalmával élve, üres) volta. A történelemben ugyanis már olyan sokféle kulturális jelenséget és összefüggést tekintettek vallásnak, a XIX. századtól kezdve pedig a legkülönbözőbb társadalomtudományok – elsősorban is a vallástudomány – olyan sokféle jelentést adtak a fogalomnak, hogy az bármely kultúrában és bármely történelmi korszakban alkalmas eszközzé vált és továbbra is válik a különböző társadalmi csoportoknak a hegemoniáért vívott küzdelme számára.

A diskurzuselemzés logikája alapján azt a kérdést kell megvizsgálnunk, milyen funkciót lát el a vallásról való beszéd ebben az imént jellemzett

egyidejű egyidejűtlenségben, tehát a múlt különböző egyidejűtlen modelljeinek egyidejű jelenlétében. A kérdést másképpen is fel lehet tenni. A vallási kommunikáció, illetve a vallással kapcsolatos diskurzus milyen jellegű a mai Magyarországon – és vélhetőleg a kelet-közép-európai régió más országaiban is.

Talán legfontosabb jellegzetessége ennek a regionális diskurzusnak a múlt felé fordulás. A jelen identitás konstrukciójában a múltra való hivatkozás kiemelt szerepet játszik. A vallás a hagyománnyal, eredetiséggel, ősiséggel, történelemmel van szoros kapcsolatban említve. Nem csupán a nagyobb vallási intézmények, egyházak, denominációk megnyilatkozásaiban tűnik a múltra való emlékezés, illetve emlékeztetés jelentősnek, hanem az úgynevezett ezoterikus, neopogány jellegű csoportok között is. Az olyan toposzok, mint keresztény Európa vagy a kereszténység előtti pogány hitvilág vagy a háromezer éves indiai kultúra és még sorolhatnám, mind valamiféle biztosnak és nemesnek, a mai viszonyokra vonatkozóan orientálónak, mértékadónak vannak beállítva. Ebben a szemléletben egyfajta negatív fejlődéskoncepció mutatkozik meg, amely szerint valamiféle tiszta ősiség romlása vezetett a mai állapotokhoz. A múltra való hivatkozás részben valaminek a helyreállítását célozza meg, részben pedig az adott csoportnak, érdekközösségnek azt az igényét fejezi ki, hogy a jelen diskurzusban pozíciót foglalhasson el.

Arra a kérdésre, hogy miért éppen a múlthoz kapcsolódik a vallási diskurzus, ebben a régióban magának a régióknak a történelmi sajátosságából merítve találhatunk választ. A régió történelmét egyrészt a különböző nagyhatalmak ütköző zónájában való egyensúlyozás, másrészt a folyamatos bevágások jellemezték. A római, oszmán és szláv érdeklődés szorításában, majd később a nyugati és a keleti blokk kölcsönhatásában alakult a régió társadalmainak utóbbi századi történelme. A Victor Turner által „between and betwixt” fogalompárral fémjelzett liminoid periódus az átmeneti társadalmakat jellemzi. (Vö. Turner 1967-es kötetében a *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage* című fejezetet.) A köztes lét, az ide is, oda is, valamint a sem ide, sem oda tartozás kettős-

sége alapvető kérdéseket vet fel, a társadalmi értékek és hatalmi viszonyok mintegy kezdetektől való újragondolását kényszeríti. Az alapokhoz való visszanyúlás a kreatív emlékezetet provokálja. Az adott társadalom kulturális emlékezete is időt igényel, mint ahogyan a privát emlékezésnek is ritmusa van, és időre van szüksége a személyes múlt feldolgozásához. Az elmúlt évszázadban a kommunista hatalomátvétel erős ideológiai beállítódottsága miatt megakasztotta a régió műltfeldolgozásának „természetes” folyamatát, a múlttal kapcsolatos nyilvánosság előtti megszólalásokat rendkívüli erejű hasítás (a pszichológiából ismert elhárító mechanizmusok egyike értelmében) jellemezte, egyfajta fekete–fehér értelmezés uralta. A lefojtott emlékezés tehát ebben a régióban érthető módon tört fel, amikor a nyilvánosságot bénító cenzúrának vége szakadt. A régió ilyen jellegzetességei tehát elégséges magyarázatot adnak arra, hogy a vallással kapcsolatos társadalmi diskurzus miért annyira múltirányultságú. Ami pedig a vallást magát illeti, az 1950 utáni korszakban az egyeduralkodó ideológia éppen a vallásban látta meg az előző rendszer legfőbb bázisát, ennek következtében a legerőteljesebb küzdelmet a vallással, az egyházakkal szemben vívta. Ennek a küzdelemnek a szolgálatában álltak a kirakatpercek, az egyházi intézmények államosítása, a kötelező materialista és ateista szemlélet, s ezekkel párhuzamosan a kommunizmusnak mint alternatív vallásnak a propagálása, a maga szentjeivel, rituáléival, legendáival stb.

Összefoglalás és kitekintés

Dolgozatom végére érve, szeretném a nyert belátásokat röviden összefoglalni, továbbá valamelyes kitekintést adni a további feladatokról. A munka elején abból a kérdésből indultunk ki, hogy a vallási kommunikáció tárgyalásakor milyen kommunikáció- és főképpen milyen vallásfogalommal kell dolgozni. A vallás általános leíró és a vallási speciális értelmező fogalmának különválasztása után megállapíthattuk, hogy a vallási és a kommunikatív fogalma bizonyos értelemben és elméleti feltételek mellett csereszabatos, vagyis ugyanannak a társadalmi és kulturális jelenségnek a leírására szolgál. A kettő különbsége nem a leírt valóságszelet tárgya révén jelenik meg, hanem a mögöttük álló elméleti megközelítések különbözősége nélkül. Ezáltal a vallási fogalmát a kommunikációelmélet fogalmi készletébe integrálhatóvá tettük. Ráláthattunk arra, hogy a vallástudomány klasszikus szerzői és a kommunikációelmélet nagyjai lényegében hasonló absztrakciós eljárással tárgyalják a vallás fogalmát, ugyanakkor arra is, hogy a funkcionális megközelítések közös jellegzetessége miatt a vallást mint sui generis valóságot figyelembe kell venni. Ez a megállapítás igaz a valláselmélet modernebb képviselőire is, és igaz a kommunikációelméletre is. A sui generis vallás a feltétlenre való implicit vagy explicit hivatkozásban ragadható meg, amennyiben a társadalmi kommunikáció oldaláról közelítünk hozzá. Ez a megközelítés a vallásos ember és a vallásos közösségek nyelvi öndefiníciójára és megnyilatkozására koncentrál, s nem tárgyalja közvetlenül a vallások másik jelentős oldalát, a rituális gyakorlatot. A rítusok kultúrantropológiai elemzése azonban ugyanerre az eredményre vezet, a feltétlenre történő hivatkozás szimbolikus meglétére.⁴⁴

⁴⁴ Martin Riesebrodt valláselméletében éppen azt bizonyítja meggyőzően, hogy bármely (posztmodern) filozófiai és szociológiai dekonstrukció a vallás vonatkozásában is végső soron a fogalom teljes kiüresítéséhez vezet, aminek következtében az adott kulturális jelenség fogalmilag megragadhatatlanná válik, s ezzel elvész a tudományos vizsgálódás számára. Ezzel szemben Riesebrodt a vallás egyetemes jelensége és definiálhatósága mellett száll síkra, és éppen a feltétlenre (bármely névvel is legyen illetve) hivatkozó rituális gyakorlatot állítja érvelésének középpontjába. (Riesebrodt 2007)

A diskurzuselméletek egyfajta elméleti madártávlatból tekintenek a társadalomra, és így kísérelik meg annak dinamikáját megragadni és elméleti keretet felállítva értelmezni. Ebben a megközelítésben a vallás tekinthető a társadalom egyik diszkurzív terének, amely önmagában is vizsgálható. A bemutatott szakirodalomban azonban egy másik vallásértelmezés is megjelent, amely a vallást mint olyat a társadalmi diskurzus egyik alapelemének látja. Olyan eszköznek, amely mentén a különböző érdekcsoportok öndefiníciója lehetővé válik, a folyamatosan változó (politikai) nyilvánosság területén a bonyolult erőviszonyok kezelhetővé egyszerűsödnek, s utat engednek az új hegémónia számára. Ahhoz, hogy a vallás betöltse ezt a szerepet, olyan vallásfogalomra van szükség, amely alacsony szinten definiált.⁴⁵ A vallás ebben a diskurzusfelfogásban üres jelölő, olyan eszköz, amelyről való beszéd alkalmas a fenti funkció betöltésére. Azonban itt is fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a diskurzuselmélet vallásfogalma is ki van téve az önkényes fogalomalkotásnak, ezért szükséges, hogy a magukat vallásosnak tartók, illetve a vallási közösségek intézményes autodefinícióját is figyelembe vegye. Ugyanakkor ellenkező irányban is lehetséges érvelni, a vallásos személyek és a vallási intézmények képviselői tudatában kell legyenek, hogy társadalmi diskurzus akkor közelíthet saját megfogalmazott identitásukhoz, ha ebben a diszkurzív folyamatban maguk is adekvátak és aktívak.

A vallással kapcsolatos diskurzus a mai kelet-közép-európai országokban, de Magyarországon bizonyosan sajátos egyidejű egyidejűtlenséget mutat. Az elmúlt évszázad különböző, vallásra vonatkozó alapállásainak öröksége egyszerre található meg a mai vallásdiskurzusban. Ezek vizsgálata mentén jól körülhatárolhatónak tűnnek azok a társadalmi csoportok és érdekek, amelyek egy egy örökséghez ragaszkodva beszélnek a nyilvánosság előtt a vallásról.

⁴⁵ Ebben a dolgozatban nem térhettem ki annak bemutatására, hogy a „civil vallás” elméletében a vallás fogalma szintén rendkívül alacsonyan definiálható fogalom kell legyen, mert csak így válik alkalmassá arra, hogy a társadalmi kohézió növelésének alkalmas eszközévé váljék. (Vö. Bellah 1967, 1980 és Wooley 2009)

Úgy remélem, hogy dolgozatomban kellő megalapozottsággal és körültekintéssel sikerült a vallási kommunikáció és vallásdiskurzus témakörét körüljárnom, amellyel magyar nyelven először történt kísérlet e kommunikációelméleti témakör bővebb tárgyalására. A dolgozat lezárásakor még inkább tudatában vagyok annak a rendkívül izgalmas kihívásnak, ami a mai vallásdiskurzus területén további kutatások folytatására vonatkozik. Az elmúlt húsz esztendő alatt lezajlott néhány nagy társadalmi és média-érdeklődést kiváltó, vallással kapcsolatos vita, melyek diskurzuselméleti megközelítésben való elemzése fontos lenne. Ilyenek az 1991-es vita a „kötelező hitoktatás”-ról, később az egyházfinanszírozásról és kárpótlásról, a vallásszabadság törvényi szabályozásáról, az egyházi ügynökökről, valamint a legutóbbi időkben bizonyos vallási fogalmak politikai használatáról folyó viták, hogy csak a leglényegesebbnek tűnőket említsem. E témakör árnyalt feltárása nemcsak tudományos nyereséggel kecsegtethet, hanem hozzájárulhat a vallással kapcsolatos alapvető társadalmi közmegegyezés kialakulásához.

Irodalom

- Antes, Peter (2004): *New Approaches to the Study of Religion I-II*. Berlin: de Gruyter.
- Arens, Edmund (2009): Jürgen Habermas és új tisztelői. A filozófus 80. születésnapjára. *Mérleg* (1).
- Arens, Edmund és Peukert, Helmut (1995): *Anerkennung der anderen – eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation ; [Helmut Peukert zum 60sten Geburtstag]*. 2. kiad. Freiburg im Breisgau; Wien: Herder.
- Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas, Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- (2004): *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*: C.H.Beck.
- Bader, Armin (1990): Die Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse. Für ein ganzheitlich erweitertes Selbstverständnis von Wissenschaft In *Wissenschaft vom Menschen*. Münster: LIT-Verlag 40–55.
- Bell, Catherine M. (1983): *Medieval Taoist ritual mastery a study in practice, text and rite*. microform Microfilm.
- (1992): *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- (2007): *Teaching ritual, AAR teaching religious studies series*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. és Aslan, Reza (2009): *Ritual : perspectives and dimensions*. New York: Oxford Univ Pr.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America. *Daedalus* 96:1–21.
- Bellah, Robert N. és Hammond, Phillip E. (1980): *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row.
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- (2010): *Between relativism and fundamentalism: religious resources for a middle position*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Besecke, Kelly (2001): Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion* 62 (3):365–381.
- (2005): Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning. *Sociological Theory* 23 (2):179–196.
- Billings, Dwight B. és Scott, Shaunna L. (1994): Religion and Political Legitimation. *Annual Review of Sociology* 20:173-202.
- Bognár, Bulcsu. (2008): Vallás, egyház és a média kapcsolata. Review of Reviewed Item. *Vigilia* (9), <http://www.vigilia.hu/2008/9/bognar.htm>.
- Bojic, Drago (2009): *Die katholische Presse in Bosnien und Herzegowina franziskanisches Monatsmagazin „Svjetlo rijeci” [Dissertation Wien]*.
- Browning, Don S. és Fiorenza, Francis Schüssler (1992): *Habermas, modernity, and public theology*. New York: Crossroad.
- Buber, Martin (1999): *Gottesfinsternis*. 2. Aufl. kiad. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Laubscher, Matthias és Kohl, Karl-Heinz (1998): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Castells, Manuel (2005–2007): *Az információ kora : gazdaság, társadalom és kultúra*. Budapest: Gondolat.
- Csikós, Csaba. (2006): Nyolc boldogtalanság. Review of Reviewed Item. *Egyházforum* (5), http://www.egyhazforum.hu/folyoirat/2005_6/nyolc_boldogtalansag_teljes.htm.
- Csiszár, Esztella. (2010): Rasid Ganüsi és a tunéziai iszlamista mozgalom diskurzuselméleti megközelítése. Review of Reviewed Item., <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=DBAJEF>.
- Dijk, Teun A. van (1977): *Text and context: explorations in the semantics and pragmatics of discourse*. 1. publ. kiad. London [u.a.]: Longman.
- (1981): *Studies in the pragmatics of discourse*. The Hague [u.a.]: Mouton.
- (1984): *Prejudice in discourse*. Amsterdam [u.a.]: Benjamins.
- (1985): *Discourse and communication: new approaches to the analysis of mass media discourse and communication*. Berlin [u.a.]: <<de>> Gruyter.

- (1985): *Discourse and literature*. Amsterdam [u.a.]: Benjamins.
- (1985): *Handbook of discourse analysis*. London ; Orlando: Academic Press.
- (1988): *News as discourse*. Hillsdale, NJ [u.a.]: Erlbaum.
- (2008): *Discourse and context: a sociocognitive approach*. 1. publ. kiad. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- (2008): *Society and discourse: how social contexts influence text and talk*. 6. impr. kiad. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dijk, Teun A. van és Kintsch, Walter (1983): *Strategies of discourse comprehension*. 1. print. kiad. New York, NY [u.a.]: Acad. Press.
- Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái – a totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas, Zoltán és Gábor Vargyas, *Kultúrák keresztútján*. Budapest: L'Harmattan.
- Ernst, Carl W. és Martin, Richard C. (2010): *Rethinking Islamic studies : from orientalism to cosmopolitanism*, *Studies in comparative religion*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937): *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford,: The Clarendon Press.
- (1940): *The Nuer, a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford,: At the Clarendon press.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok: a társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török, Gábor. Budapest: Osiris.
- Fromm, Erich (1995): *Pszichoanalízis és vallás*. Ford. Szigeti, Miklós G. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fromm, Erich és Funk, Rainer (1981): *Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Religion*. Fotomech. u. korr. Nachdr. d. Gesamtausg. 1980–81. kiad. 12 köt. Köt. 6. Stuttgart: Dt. Verlags-Anstalt.
- Geréby, György (2005): Joseph Ratzinger és Jürgen Habermas vitája. *Holmi* (November).
- Habermas, Jürgen (1987): *The philosophical discourse of modernity : twelve lectures*, *Studies in contemporary German social thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1992): *Nachmetaphysisches Denken – philosophische Aufsätze*. 1. kiad. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2001): Hit, tudás – megnyitás. *Nagyvilág* 46 (12).
- Habermas, Jürgen és Mendieta, Eduardo (2002): *Religion and rationality : essays on reason, God, and modernity*. 1st MIT Press. kiad., *Studies in contemporary German social thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen és Ratzinger, Joseph (2005): A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecsereje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én *Holmi* (November).
- Heiler, Friedrich (1920): *Das Gebet*. 2. kiad. München: Ernst Reinhardt.
- (1969): *Das Gebet; eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Unveränderter Nachdruck nach der 5. Aufl. mit Literaturergänzungen. kiad. München: Reinhardt.
- Hooke, S. H., Deedes, C. N. és Burrows, E. R. (1935): *The labyrinth, further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world*. London, New York: Macmillan.
- Horányi, Özséb. Szerk. (2007): *A kommunikáció mint participáció*. Budapest: AKTI ;Typotex.
- Jäger, Siegfried (2008): *Wie kritisch ist die Kritische Diskursanalyse? : Ansätze zu einer Wende kritischer Wissenschaft*. 1. Aufl. kiad., *Edition DISS*. Münster: Unrast.
- (2009): *Kritische Diskursanalyse : eine Einführung*. 5., gegenüber der 2., überarb. und erw. (1999), unveränd. Aufl. kiad., *Edition DISS* ; Münster: UNRAST-Verl.
- James, William (2008): *The varieties of religious experience : a study in human nature*, *Routledge classics*. London ; New York: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. (1995): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verl.

- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie, Sammlung Göschen* ;. Berlin {[u.a.]: de Gruyter.
- Korpics Márta, Szilczl Dóra. Szerk. (2007): *Szokrális kommunikáció: a transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.
- Kuhn, Gabriel (2008): Zum politischen Stellenwert poststrukturalistischer Theorie. In *Wie kritisch ist die Kritische Diskursanalyse? Ansätze zu einer Wende kritischer Wissenschaft*, Szerk. Jäger, Siegfried. Münster: DISS Unrast 44–56.
- Lacan, Jacques (1981): *The language of the self : the function of language in psychoanalysis*. Ford. Wilden, Anthony. Johns Hopkins paperbacks. kiad. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lacan, Jacques, Ragland-Sullivan, Ellie és Bracher, Mark (1991): *Lacan and the subject of language*. New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto (1981): *Politik und Ideologie im Marxismus: Kapitalismus – Faschismus – Populismus ; mit einem Anhang „Populistischer Bruch und Diskurs“ (1979)*. Berlin: Argument-Verl.
- (1994): *The Making of political identities, Phronesis*. London ; New York: Verso.
- (1995): Subject of Politics, Politics of the Subject. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7 (1):146–156.
- (1995): „The Time Is out of Joint”. *Diacritics* 25 (2):86–96.
- (2007): *Emanzipation und Differenz*. Unveränd. Nachdr., 2. unveränd. Aufl. kiad. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto és Mouffe, Chantal (2006): *Hegemonie und radikale Demokratie: zur Dekonstruktion des Marxismus*. Dt. Erstausg., 3. Aufl. kiad. Wien: Passagen-Verl.
- Lang, Bernhard (1998): Ritual - Ritus. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Szerk. Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher és Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer 442–458.
- Lohfink, Gerhard (1993): *Wem gilt die Bergpredigt? zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*. Neuausg. kiad. Freiburg i. Br. ; Wien [u.a.]: Herder.
- Luckmann, Thomas (1963): On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution. *Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (2):147–162.
- (2002): Moral Communication in Modern Societies. *Human Studies* 25 (1):19–32.
- (2008): Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft. In *Phänomenologie und Soziologie* 33–40.
- Máté-Tóth, András (1998): Tanuló egyház. A szociális körlevél pasztorálteológiai olvasata. In *Studia religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*, Szerk. Máté-Tóth András és Mária Jahn. Szeged: Bába és tsa. 71–77.
- (2000): A Családkörlevél pasztorálteológiai olvasata. In *A család*, Szerk. Hamp, Gábor és Gábor Kelemen. Budapest: Balassi 24–31.
- (2008): Teológia és vallástudomány. In *Acta Studiorum Religionis*, Szerk. Máté-Tóth, András és Marian Kovács. Szeged: Bába és Tsa. 92–124.
- Máté-Tóth, András és Andok, Mónika (1997): Egyházi médiakritika teológiai kritikája. In *Médiakritika*, Szerk. Tamás, Terestyéni. Budapest: Osiris 115–132.
- Máté-Tóth, András és Juhász, Valéria (2007): *Vallási közösségek az írott sajtóban. Kvantitatív és kvalitatív elemzések*. Szeged: JATE Press.
- Mayring, Philipp (2003): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. 8. kiad. Köt. 8229, UTB. Weinheim: Beltz.
- McCormack, William (1958): The Forms of Communication in Viraśaiva Religion. *The Journal of American Folklore* 71 (281):325–335.
- McCutcheon, Russell T. (1997): *Manufacturing religion : the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Mensching, Gustav (1996): *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Weimar u.a.: Wartburg-Verl.
- Meyer, William J. (1995): Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion. *The Journal of Religion* 75 (3):371–391.
- Michaels, Axel (1997): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck.

- Otto, Rudolf (1991): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- (1997): *A szent : az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionális-hoz*. Budapest: Osiris.
- Pannenberg, Wolfhart (1998): *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*. Ford. Boros, István, Csaba László Gáspár és Mónika Váradi. Kalocsa: Egyház-fórum.
- Peukert, Helmut (1988): *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. 2. Aufl. kiad. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Peukert, Helmut és Böckle, Franz (1969): *Diskussion zur „politischen Theologie“*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (1967): *The symbolism of evil*. [1st. kiad., *Religious perspectives*, v. 17. New York,,: Harper & Row.
- (1976): *Interpretation theory : discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.
- (2007): *Cultus und Heilsversprechen – eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Ritter, Joachim és Gründer, Karlfried (1992): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Köt. 8. Basel: Schwabe & CO AG.
- Rothberg, D. J. (1986): Rationality and religion in Habermas' recent work: some remarks on the relation between critical theory and the phenomenology of religion. *Philosophy & Social Criticism* 11 (3):221–243.
- Schiffirin, Deborah, Tannen, Deborah és Hamilton, Heidi Ehernberger. Szerk. (2001): *The handbook of discourse analysis, Blackwell handbooks in linguistics*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Schulz von Thun, Friedemann és Ruppel, Johannes (2003): *Miteinander reden: Kommunikationspsychologie für Führungskräfte*. 5. Aufl. kiad. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verl.
- Segal, Robert A. (2005): James and Freud on mysticism. In *William James and the varieties of religious experience : a centenary celebration*, Szerk. Carrette, Jeremy R. London ; New York: Routledge 124–149.
- Simmel, Georg és Rammstedt, Otthein (1992): *Soziologie : Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 1. Aufl. kiad., *Gesamtausgabe / Georg Simmel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Six, Clemens (2004): *Religiöser Fundamentalismus : vom Kolonialismus zur Globalisierung, Querschnitte ;*. Innsbruck [u.a.]: Studien Verl.
- Smelser, Neil J. és Baltes, Paul B. (2001): *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*. 1st. kiad. 26 köt. Amsterdam, New York: Elsevier.
- Spiro, Melford E. (1970): *Buddhism and society; a great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- Srubar, Ilja (2007): Mannheim diskurzuselemzése. *Világosság* (7-8):47–57.
- Stuckrad, Kocku von. Szerk. (2007): *The Brill dictionary of religion*. 4 köt. Leiden, Boston: Brill.
- Takács, Ferenc. (2010): Dingidungi? Undi Dundi? (Lewis Carroll: Aliz kalandjai Csodaországban és a tükör másik oldalán). Review of Reviewed Item. *Mozgóvilág* (május), <http://mozgovilag.com/?p=3376>.
- Thomassen, Einar (2010): *Canon and canonicity : the formation and use of scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum.
- Tomka, Miklós. (1996): Egyház és kommunikáció. Mely rétegekkel kommunikál a magyar egyház? Review of Reviewed Item. Európai szemmel, http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_002.html#f2.
- Torfin, Jacob (2004): Diskurzuselemzés és a Laclau-Mouffe-féle posztstrukturalizmus. *Politikatudományi Szemle* (4):149–153.

- Turner, Bryan S. (2008): Religious Speech. *Theory, Culture & Society*:219–235.
- (2010): *The new Blackwell companion to the sociology of religion, Blackwell companions to sociology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Turner, Victor Witter (1967): *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.; Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1969): *The ritual process: structure and anti-structure, The Lewis Henry Morgan lectures, 1966*. Chicago,: Aldine Pub. Co.
- Tyrell, Hartmann, Krech, Volkhard és Knoblauch, Hubert (1998): *Religion als Kommunikation, Religion in der Gesellschaft*. Würzburg: Ergon.
- Van Leeuwen, Theo (2008): *Discourse and practice : new tools for critical discourse analysis, Oxford studies in sociolinguistics*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Vermes, Pamela (1977): Man's prime peril : Buber on religion. *Journal of Jewish Studies* 28 (1):72-78.
- Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion*. Berlin//New York: Walter de Gruyter.
- Wallace, Anthony F. C. (1966): *Religion, an anthropological view*. New York,: Random House.
- Weber, Georg és Nassehi, Armin (1997): *Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte ; Georg Weber zum 65. Geburtstag*. Köln ; Wien [u.a.]: Böhlau.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss d. verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl. kiad. 2 köt. Tübingen: Mohr.
- Weiß, Volker (2007): *Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster: Lit.
- Wodak, Ruth és Chilton, Paul A. (2005): *A new agenda in (critical) discourse analysis : theory, methodology, and interdisciplinary, Discourse approaches to politics, society, and culture*,. Amsterdam ; Philadelphia: J. Benjamins.
- Wodak, Ruth és Koller, Veronika (2008): *Handbook of communication in the public sphere, Handbooks of applied linguistics*. Berlin ; New York: Mouton de Gruyter.
- Wodak, Ruth és Meyer, Michael (2009): *Methods of critical discourse analysis*. 2nd. kiad., *Introducing qualitative methods*. London ; Thousand Oaks [Calif.]: SAGE.
- Woolley, Donald Patrick (2008): Perceptions of the Presidency: Civil Religion and the Public's Assessment of Candidates and Incumbents. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Yilmaz, Ferruh (2006): Religion As Social Ontology: The Muslim Immigrant In (Danish) Public Discourse. In *Annual meeting of the International Communication Association*. Dresden, Dresden International Congress Centre.
- Zank, Michael (2006): *New perspectives on Martin Buber*. Mohr Siebeck.