

Máté-Tóth András

VALLÁSI KOMMUNIKÁCIÓ
ÉS VALLÁSDISKURZUS

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

X.

Sorozatszerkesztő

Kovács Ábrahám és Hoppál Mihály

A sorozat szerkesztőbizottsága

Bartha Elek, Máté-Tóth András,
Mezei Balázs, Peres Imre és Voigt Vilmos

Máté-Tóth András

VALLÁSI KOMMUNIKÁCIÓ ÉS VALLÁSDISKURZUS

Magyar Vallástudományi Társaság
L'Harmattan Kiadó

A kötet megjelenését támogatta a Magyar Vallástudományi Társaság

© L'Harmattan Kiadó, 2013
© Magyar Vallástudományi Társaság, 2013
© Máté-Tóth András, 2013

Szaklektorok: Aczél Petra és Nyíri Kristóf

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./E.: 011.817.13.88

ISSN 2061-3938
ISBN 978-963-236-674-6

A kiadásért felel Gyenes Ádám.
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezményel
megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt	Párbeszéd Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.	1085, Horánszky utca 20.
Tel.: 267-5979	www.konyveslap.hu

harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Borítóterv: Ujváry Jenő
Nyomdai előkészítés: Kardos Gábor
Nyomdai kivitelezés: Robinco Kft.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezető	7
A vallási kommunikáció	11
Kommunikáció és vallás tudományelmélete	13
Numinózus – Rudolf Otto	15
Élményváltozatok – William James	17
Dialógus – Martin Buber	22
Kommunikáció – Thomas Luckmann	25
Következtetések	28
Kommunikációelméleti kontrasztálás	30
A sajátosan vallási	55
Szent kozmosz	58
Szent és profán	58
Specialista és laikus	59
Intézmény	60
Funkció	60
A sajátosan vallási személyes dimenziója	61
A sajátosan vallási közösségi dimenziója	72
Diskurzuselméletek	81
Modern identitás	84
Posztmodern identitás	89
A vallás dekonstrukciója	94
Üres jelölő	111
Diskurzusörökség	123
Keresztényies	124
Vallásüldöző ateista	125
Vallást instrumentalizáló ateista	126
Egyidejű egyidejűtlenség	127
Összefoglalás és kitekintés	131
Irodalom	133

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 diskurzuselemzés¹ 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 igen sok 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 célom, 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 mennyire 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

¹ Az angol *discourse* kifejezés magyar átírása egyaránt használja a diskurzus és diszkurzus alakot. Az akadémiai helyesírás a „diskurzus” változatot fogadja el. Magam is ezt használom, burkoltan utalva a középkortól máig zajló disputákra. Minthogy voltaképpen ugyanarról a cselekményről van szó azzal a különbséggel, hogy a disputák az egyetlen igazság helyes fogalmairól szóltak az összes többi kizárásí szándékával, a diskurzus pedig a sokféle igazságról szól, az összes megengedésével.

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 vallásinak” 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 csak a vallások öndefiníciójára alapozott fogalmakkal kell dolgoznunk, hanem tudományosan megalapozott fogalmakkal.

A vallás kommunikációelméleti és vallástudományi fogalmának kidolgozása után a kommunikáció egyik területére, a társadalmi diskurzusra koncentrálok, annak érdekében, hogy a vallásról való diskurzust adekvátan lehessen megragadni. Hasonlóan az első fejezethez, itt sem vállalkozhattam arra, hogy a diskurzuselméletek tágas sokaságát akár csak vázlatosan ismertessem. Helyette némi fogalmi tisztázást követően Jacques Derrida, majd Ernesto Laclau és Chantal Mouffe diskurzus elemzését mutatom be részletesebben, s ennek az elméletnek és elemzési gyakorlatnak a fényében teszek kísérletet a vallással kapcsolatos diskurzus sajátosságainak megvilágítására. Derrida dekonstrukciója tágra nyitotta az értelmezés terét bármely fogalom, így a vallás fogalma számára is. Szemléletmódjának bemutatásával jelzem, hogy a vallási diskurzus értelmezésénél e dinamika figyelembe veendő. Laclau és Mouffe elmélete alapján pedig arra a feltételezésre jutottam, hogy a vallásról való diskurzust az „üres jelölő” terminus technikusával sikerrel elemezhetjük.²

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 párhuzamosan 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

² Ezt a feltételezésemet egy pilot study keretében sikerült igazolnom, melynek során elemeztem a Szciantológia Egyházzal kapcsolatos diskurzust a magyarországi írott sajtóban 2000 és 2010 között, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy a szcientológiáról való nyilvános beszédben milyen artikulációk és hegemonia-törekvések fedezhetők fel. (V. ö. Máté-Tóth és Nagy 2011)

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 valamely speciális etikából is fel kellett készülni. A média-etikát 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. Közös tanulmányunk megjelent a konferencia előadásából szerkesztett Média-etika c. kötetben. (Máté-Tóth és Andok 1997) 1996-ban tette közzé a Katolikus Püspöki Kar „Igazságosabb és testvériesebb világot!” c. nagy társadalmi visszhangot kiváltó körlevelét. A körlevélről elemzést készítettem, melynek az volt az elsődleges kérdésvetése, 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 világ-egyház vezető testületének identitásában a tanítói és a tanulói identitás egyaránt megjelenik. (Máté-Tóth 1998) Kisvártatva megjelent ugyanennek az egyháznak a családpsztorációról szóló körlevele, melyet az előbbihez hasonló kérdések mentén szintén 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 és 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 készülöben lévő elemzés a katolikus egyház jelenlétéről a szlovák bulvár sajtóban, melyet a szlovák Kristína Pavlovičová végez. Ezek 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.³

³ Ez a kötet a Pécsi Tudományegyetemen 2011-ben megvédett doktori értekezésemnek átdolgozott és jelentős mértékben kiegészített változata. Köszönettel tartozom Horányi Özséb, Nyíri Kristóf, Aczél Petra és Andok Mónika értékes közreműködéséért.

A VALLÁSI KOMMUNIKÁCIÓ

A vallási kommunikáció témaköre kimeríthetetlen.⁴ Az alábbiakban nem szándékozom, nem is szándékozhatom valamiféle átfogó leírásra törekedni. Feladatomat abban jelölhetem ki, hogy tisztázzak a témára vonatkozóan bizonyos szemléleti alapállást, 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 misszióon. Bemutatásaim során törekszem a témával kapcsolatos – egyre szaporodó – magyar nyelvű szakirodalmat reflektálni.⁵ 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 Szilczl 2007, kiemelés M-TA)

A „vallási” és a „szakrális” kifejezés szabatos elkülönítése alighanem lehetetlen vállalkozás, tekintettel arra, hogy különböző szerzők hasonló értelemben alkalmazzák mindkét kifejezést. Jelen gondolatmenetem szempontjából inkább a két kifejezés között inkább hangsúly szempontjából szükséges valamelyest különbséget tenni. A „vallási” kifejezést tágabbnak tekintem, mint a „szakrális”. Utóbbi, szóhasználatomban illetve fogalmi rendszeremben a profántól elkülönített térben, időben, gesztusokkal és személyek által végzett értelmezéseket és cselekményeket jelenti. Előbbi pedig ugyanezeket a profán szférájában is beazonosíthatónak tekinti. Ilyen értelemben valóban a szakrális kommunikáció meghatározását olvashatjuk Lovász Irénnél, aki ezt a kifejezést magyar nyelven először dolgozta ki tudományos részletességgel 1995-ben megvédett kandidátusi disszertációjában. (Lovász 2011) „Arról az általános, emberi, de kultúránként és vallásonként különböző formában megmutatkozó jelenségről van szó, ahogy az ember kapcsolatot teremt a természetfölötti hatalommal vagy hatalmakkal, erőkkal. Ezt a jelenséget neveztem el *szakrális kommunikációnak.*” (Lovász 2008, 37. – kiemelés az eredetiben) A „szakrális” kifejezés helyett ugyanebben

⁴ 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. (V. ö. Tomka 1996)

⁵ Erről a magyar nyelven hozzáférhető, tág értelemben relevánsnak tekinthető szakirodalomról áttekintést szándékozott adni a Szilczl és Korpics szerzőpáros az általuk szerkesztett és értékes bevezető tanulmánnyal ellátott kötetben.

az értelemben én a „sajátosan vallásit” használom. A „vallási” és „szakrális” fogalmak használata közötti eltérés benyomásom szerint diszciplináris különbségekre is visszavezethetők. A néprajz és a kulturális antropológia inkább a szakrálislist használja, míg a szociológia inkább a vallásit.⁶

⁶ Lovász Irén értekezésének elején érzékelteti, hogy a vallási vagy szakrális kommunikáció jelzős szerkezet használata előtt érzékenynek kell lenni nem csak a „kommunikáció”, hanem a „vallás” és a „vallási” meghatározására is. (V. ö. Lovász 2011, 23–31)

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 teológia⁷) 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. Úgymint 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 háttér alapján folyik, szerves része az adott kor tudományos alapszemléletének, paradigmájának. Hans Kippenberg mutatta be meggyőzően a vallásfelfogások és a kortárs kulturális alapkérdések, 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 paradig-

⁷ A kettő közötti különbségtételről lásd tanulmányomat. (Máté-Tóth 2008)

ma 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 bizonytalanná 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 közege 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 aláfölérendeltség, a hatalom dimenzióira.

Ha a valláselméleti és kommunikációelméleti megközelítéseket egymás erőterébe helyezük, voltaképpen a kultúrának ugyanazt a területét vizsgáljuk – 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 peirce-i 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*”⁸, melyet azért alkalmazott az általánosan használt és közérthetőbb „szent” kifejezés helyett, mert a szentbe általában beleértett etikai-morális vonatkozást el akarta hagyni. A „numinózus” tehát egy vallástudományban alkotott fogalom, amely valamely emberi élményben megélt immans valóságot 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 numinózust 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 áhítattal lehet engem ilyen alakomban megismerni és valómban látni, Ardzsuna, s belém olvadni, ellenségeid ostroma.” (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 képzete, a természeti tárgyak hatalma (orenda⁹), az égitestek élőnek tartása és a mesék. A kifejezett, önálló vallási kezdetet a „szellem”, a „démon” eszméje jelenti, amely még nem válik szét destruktívra és konstruktívra. Ez a sajátosan vallási megnyilatkozás, amely a tapasztalásban megjelenik: „valami túlvilági, lényegi, valóságosan ható numinózus jelleg, amely további folyamánként a hely szellemévé, szellemmé, démonná, El-lé vagy Baallá alakul”. (Otto 1991, 153) Otto a nagy vallási hagyományokban szintén felleli a numinózus fogalmának rokon fogalmait, amire itt most nem szükséges bővebben

⁸ Az eredetiben a latin *numinosum* németes alakját használja a szerző. Dolgozatomban a magyar fordítás szóhasználatát követem.

⁹ Vö. Hewitt tanulmányával.

kitérni. Fontosabb a tapasztalás kommunikálhatóságával foglalkozni, mert ez visz közelebb bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy a sajátosan vallási kommunikáció elméleti megragadásához Ottotól 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 felfogása szerint a numinózusra közvetlenül 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 Ardzsuna a csodálattól lenyűgözve, égnek álló hajjal, összetett kézzel tiszteletét kezdte ajánlani a Legfelsőbb Úrnak.” (14)

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 érhető, 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 úgy mond a numinózus 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 belső 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.

Ennek a belső élménynek a sajátosságai a valláslélektan foglalkozik elsősorban. Ennek egyik első képviselője William James amerikai filozófus, aki a belső élményről és ennek vallási jellegéről már több mint száz évvel ezelőtt máig is érvényes elméletet dolgozott ki.

Élményváltozatok – William James

Mielőtt rátérnék William James valláselméletének bemutatására, tekintettel arra, hogy a szerző Magyarországon alig ismert, szükségesnek láttam néhány életrajzi vonatkozást is közölni. 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 közegekhez 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 következetesen 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 premisszaként 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: „olyan emberi érzés, cselekedet és tapasztalat, amelyben az ember úgy véli, hogy azzal áll kapcsolatban, amit ő maga isteninek tart”. (64) Egy

további meghatározásában pedig azt írja: „a vallás, bármi is legyen akár ezen kívül, az ember életre adott összreakciója”. (James 1997, 67)

A vallás alapvető jellegzetességeihez tartozik – sorolja James a sajátosan vallásit meghatározó jellemzőket –, 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 olyan tudatállapot, amelyet csak a vallásos emberek ismernek, amelyben a saját önigazolásunk és -hangsúlyozásunk helyébe az a készség lép, hogy elnémuljunk, semmivé váljunk Isten¹⁰ áramlataiban és viharaiban. (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 beszél. Az egészséges lélek vallásossága köznap, 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.

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.

¹⁰ Az „isten” kifejezést kis kezdőbetűvel írom, amikor valamely vallási rendszerben az isteni funkciót jelöli meg és nagy kezdőbetűvel akkor, amikor valamely vallás személyes istenségét jelöli.

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.

A belső élmény minősített esete a misztikus élmény. 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 koncentrálni előadásában. 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 materializmus” (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”. (Segal 2005, 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.

A „misztika” és a „misztikus” kifejezéseket általában csupán becsmérlésként 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. (Segal 2005, 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 őket.” 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. (James 1997, 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 (érzéstelenítő szerek), illetve leginkább az alkohol váltanak ki. James maga is kipróbálta a kábítószeres által okozott állapotot.

„A józanság beszűkít, különböztet és nemet mond; az ittasság 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 lelkiségi módszerei és tanításai. James beszél a jógáról, a buddhizmus dhyana meditációjáról, a szufi misztikáról, Al-Gazálitól, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten

Keresztes Jánosról és Avilai Terézről. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egén 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. 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 kikezdetlenek. 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 írt 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 vallásosság 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 leképeződését képes vizsgálni. A vallási élmény rendkívül személyes, a személy végső soron kimondhatatlan és megfogalmazhatatlan, kommunikálhatat-

lan 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 lehetőségéből, 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 önazonossága 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 elemet 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 Bibliában¹¹ találta meg azokat az antropológiai és vallástudományi alapidimenziókat, melyeket filozófiai traktatusaiban szisztematizált. Ebben a tekintetben, vagyis módszertani szempontból megközelítése eltér Ottoétól vagy Jamesétól. 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 verülete, hanem általánosságban az emberlét foglalatja és kifejeződése, beleértve azokat a dimenziókat 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 fölérte emeli a zsidók Istenét a többinek, az

¹¹ Franz Rosenzweiggel közösen lefordította a Bibliát németre.

éppen az, hogy személy. A Biblia Istene nem a természet leképeződése és nem is elentéte valamely antagonistá 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.¹² 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 képzele mellett.

Jellegét tekintve Buber vallásfogalma radikálisan dialogikus, az ember mivoltáról vallott felfogását a közismert *Én és Te* című esszéjében alapozta meg.¹³ 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, amelyben 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.”(Buber 1999, 9)

¹² Itt nem szükséges kitérni arra a gazdagon dokumentált vitára, amelyben Buber a történet-kritikai bibliaértelmezés képviselőivel – például Gerhard von Raddal – szemben védte a maga egzisztenciális alapállását.

¹³ 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 Bíró Dániel fordításában és kísérő tanulmányával 1994-ben jelent meg az Európa Kiadónál. A mű Buber 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. (V. ö. Glatzer 1981)

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 egybecsengést mutat, hogy vallástörténeti, vallásfilozófiai, teológiai alapokra építve valamely vallási és alapvetően emberi lényegre dolgoz ki mindkettő, s ezt a lényegre 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 kommunikatív 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 szemközti való mivoltot fenntartani. S ez az ember-meghatározás akkor is fennáll, ha Isten halott vagy néma, ugyanis a buberi koncepcióban Isten egyébként sem megérinthető 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 paradigmatisz 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. Heidegger 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 tarta-

lommal töltött meg, Buber számára üres marad, amennyiben nem a mindig létezőben mutatkozik meg, elvesztvén a hozzá való alapvető relációt.

A vallás, a transzcendens, az istenhány és a lét olyan dimenziók Buber rendszerében, melyek a létezés, az emberi egzisztenciát és a személy identitását kommunikatív alapozzák meg.¹⁴ Olyan zsidó vallásfilozófiai 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 először egy 1962-es előadásában fejtette ki, melyet az amerikai vallástudományi társaság ülésén adott elő New Yorkban.¹⁵ (Luckmann 1963)

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, Luckmann nyitja meg az utat a személyes, illetve személyközi dialógusból a vallás mint kommu-

¹⁴ Buber a társadalmi kommunikáció antropológiai dimenzióira csak igen kis mértékben reflektált, annak ellenére, hogy egy időben Németországban zsidó volta miatt nem tarthatott vallástudományi előadásokat, hanem csak társadalomlélektaniakat. A *Zwiesprache* c. művének közösség fejezetében a közönségi–társadalmi–politikai akcionizmust és érdekelvűséget kritizálja és állítja szembe az Én-Te dimenziók érdemiségével. 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 menettel a közös csőd felé.”

¹⁵ Itt nem tárgyalhatom 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.

nikáció 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.” (Luckmann 1996)

Luckmann nem vitatja, hogy a modern társadalom jellegzetessége a funkcionális rendszerek különválása, differenciálódása (Luckmann 2002, 22–24), 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 zavarja, ha ezt a folyamatot szekularizációnak nevezik, amellyel szemben ugyan ő a privatizáció kifejezést részesíti előnyben. Emellett a folyamat mellett 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 – túllépnek saját határaikon, transzcendálásnak 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 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 átha-

gyományozását, azt most az egyén végzi el, illetve ebben az egyén mintegy magára van hagyva. Ugyanakkor 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, vonatkoznak az immanensre vagy a transzcendensre, vagy az ilyen élmények emlékét különböző kommunikatív folyamatok során *interszjektíve 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 szjektív transzcendencia-tapasztalat társadalmi ontologizálódásához járulnak hozzá.” (Luckmann 1991, 167kk)¹⁶

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 rejtja 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 objektíválódott transzcendenciák mindegyike része annak a társadalmi hagyományfolyamnak, amelybe az ember beleszületik, amelyet

¹⁶ Luckmann egy 2008-as publikációjában újra összefoglalta a valóság társadalmi konstituálódásának és konstruálásának elméletét. (Luckmann 2008)

mint a priorit tapasztal meg, s amely értelmezését és cselekvését részben meghatározza.

Luckmannál tehát, bár a vallás és persze minden más tudás privatizációjának teoretikusa, mégis abban a tudásszociológiai rendszerben, amelyben 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 alapjellegzetességére építve 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 vallásfogalma 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 értékelhetjük a legadekvátábban, ha a '60-as évek vallásfelfogása és vallásszociológiája tükrében vizsgáljuk. 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 adaléku 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 azonosság 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 a 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 ennek objektivációja. A másodlagosan vallási halmozat mindazok a tények jelentik, amelyek az objektivációban nem rendelkeznek közvetlen személyes tapasztalati relációval. E kétféle vallási között nem minőségi 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 megjelölése, 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 mutatja, ha 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 valláskoncepciójában tetten érhető kommunikációs alpmintázat 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 közlője, az információ maga és az információ címzettje, illetve recipiense egymástól különállóan szerepel, önmagában is elemezhető egyedi entitás. Luckmann valláskoncepciójával jelezhető a vallásemélet kommunikációs fordulata, ahol már a két személy egymást alkotó jellegzetességének dinamikája tárgyalódik. Ám itt is megmarad az elmélet a két személy közötti 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 valláseméleti 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 az ilyen jellegű vallásfogalmat konfrontáltatni szükséges a kommunikációelmélet vallásfelfogásával. Nyilvánvalón nem vállalkozhatom arra, hogy a kommunikációelmélet történetén végig haladva egyfajta pozitivistá 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 valláseméleti 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 nyilvánvalón 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 választottam, 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 adóttak, hanem a kommunikáció révén teremtődnek meg. (V. ö. Karácsony 2012, 73–74, Luhmann 2009, Staubmann 1995)

Luhmann két monográfiát is szentelt a vallás tematikájának.¹⁷ Az elsőt 1984-ben írta, *Funktion der Religion* címmel, a másikat *Die Religion der Gesellschaft* címmel 2000-ben posztumusz szerkesztette kiadás alá André Kieserling.¹⁸

Luhmann *A 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 néhány szerzőre utal tömören, az állítja, hogy a klasszikus szociológia a vallásfogalmat az ember személyes létével kapcsolta össze, s alighanem ebben jelölhető meg annak az oka, hogy a klasszikus vallásszociológia nem tárgyalja a kommunikációt.¹⁹

¹⁷ 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) Ő szerkesztette a Replika folyóirat Luhmann különszámát is 66 (2009), amelyben a szerző kifejezetten vallással kapcsolatos nézeteiről nem szerepel sem szöveg sem tanulmány.

¹⁸ Magyar nyelven Luhmannnak 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.

¹⁹ 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. (Nassehi 1995) A zárójelbe tett hivatkozások ebben a Luhmannról szóló fejezetben a *Religion der Gesellschaft* említett kötetére utalnak.

„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.” (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.²⁰ (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.²¹ A megfigyelő az önreferencia és az idegenreferencia egysége, ezért magát nem is 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 autopoieszisének” 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 voltaképpen illetékessége. (46–47)

²⁰ Itt Luhmann finom humorát is tetten érhetjük, amikor e fejezet végén azt írja, talán a teológusok azt mondanák, hogy a vallást Isten figyeli meg, de csak azért, hogy ne kelljen saját magát mondani.

²¹ 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. (V. ö. Balogh 2008)

Ennek az összefüggésnek, illetve a vallás megkülönböztetésének rendszerelméleti kereteit tárgyaló egész fejezetnek lezáró megvilágításaként a halálról való tudást elemzi. A szokásos valláselméletek – írja – 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 – fejt ki – „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 átformalhatja, 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 vallás-fenomenológia 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 problémát²² 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

²² A felvetett probléma vallástudományi szempontból erősen vitatható, 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 ...

megkettőzése, a transzcendens tételezése, amely révén a vallás maga olyan szférát alkot, ahonnan saját magát 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 jellegű 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 olyasmit 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 tekintetben 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 törtenhet 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 ön-megkülönböztetése 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.²³ A vallás funkciója ebben az értelemben radikálisan különbözik 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 vallás esetében 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 szerepével ne lenne a modern társadalomban is jelentős.²⁴ (145)

²³ 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 újólag meg kell határozni, mégpedig ugyanennek a differenciának az egységeként. (Balogh 2008, 66kk)

²⁴ V. ö. Bognár 2008 tanulmányát, amelyben a szerző ugyanerre a következtetésre jut. Egyben ő is abban látja a vallás egyetemesebb funkcióját a luhmanni rendszerben, mint amiben a jelen dolgozat is felfedezni véli. „A vallási kommunikáció jelentősége abban is megmutatkozik, hogy a modernitás funkcionális differenciálódása után is megőrzi a lehetőséget, hogy a *részrendszerek racionalitásán túlmutatva az egészre reflektáljon.*” (162 – kiemelés M-TA)

A vallás e logika szerint anélkül teszi lehetővé az átfogó értelemben vett értelemről való kommunikációt, hogy minden értelem kontingenciájáról azonnal kételkedne. Első látásra ez a modell megszüntet minden értelmet, pontosabban azonban éppen ez az, ami a vallás mint kontingencia-formula 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.

Luhmann rendszerelméleti valláselemzésében – a fentiekkel vázlatosan bemutatva – az általa vallásként definiált rendszernek a lényege eltér más társadalmi rendszerektől, amelyben a vallás sajátossága megragadható. Függetlenül attól, hogy Luhmann a valláselmélet és vallástörténet ismeretében 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 kételkedést 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 elméletet, illetve tárgyalásmódot is kidolgozott, amely nyitottságával és paradoxonkezelési módjával részben átfogja a rendszer egészét, részben vele szemben egyfajta metaszintet is jelent.

Ilyen értelemben tárgyalja Enzo Pace *Religion as Communication* (Pace 2011), eredetileg olaszul megjelent *Raccontare Dio* c. (Pace 2008) művében Luhmann rendszerelméletére alapozva a vallási rendszer kommunikációs dimenzióit. Pace elsősorban arra a kérdésre összpontosít, hogyan válik egy adott hit, illetve hívő megértés hitrendszerre és ezek a különböző hitrendszerek milyen dinamikával és a társadalmi környezettel történő milyen kapcsolatjellegzetességekkel kezelik az azonosulás és elhatárolódás folyamatait. Pace meggyőzően mutatja ki, hogy a szekularizációs elmélet értelmezési kapacitása limitált, hiszen a vallási sokféleséggel valamint a vallás és a társadalmi-kulturális közeg kölcsönhatásaival nem tud mit kezdeni. Szintén elégtelennek tekinti a Clifford Geertz nevéhez köthető elméletet, amely a vallást

kulturális rendszerként fogja fel, ugyanis ez a megközelítés kénytelen hangsúlyárnyékban hagyni a vallásos hitek értelemadó képességét, s végső soron a vallási hagyományokat viszonylag rigid rendszerként írja le. A racionális döntéselmélet, illetve az erre alapozó vallás piac elmélet Pace értelmezésében azért kiemelten jelentős, mert a vallási sokféleség értelmezéséhez kínál keretet, ugyanakkor határai ott mutatkoznak meg, amikor az egyes hitrendszerek és ezek társadalmi reprezentációja dinamikájának jelenségeire kerül sor. Mindezek alapján Pace a luhmanni rendszerelméletet tekintti alkalmasnak arra, hogy a vallás komplex társadalmi jelenségét a kor kihívásainak megfelelően értelmezhesük. Művének címe ebben az értelemben jelöli Pace koncepciójának lényegét, miszerint a vallást akkor érthetjük meg, ha minden vonatkozásában kommunikációnak tekintjük, s ezt a kommunikatív dimenzióját a luhmanni rendszerelmélet alapján tárgyaljuk. Pace szerint a vallás a kommunikáció hatalma (*religion as power of communication*) (2011, 27) Pace különbséget tesz a kommunikáció vonatkozásában a felségterület (*dominion*) és a hatalom (*power*) között. Felsőterületnek nevezi a vallási rendszert, amely felügyelet alatt tartja saját szimbólumrendszerének határait. A kommunikáció másik képessége a hatalom, amely ezeket a határokat képes áthágni, a rendszert újrakombinálni tekintettel a vallás követőinek és a társadalmi-kulturális közeg igényeire.

Fentiek figyelembe vételével a valláselmélet néhány megközelítése alapján megfogalmazott tézis, miszerint a vallási-t meg kell különböztetnünk a vallástól, ahol előbbi elsődleges sajátossága 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 kérdésfeltevésém 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 va-

gyunk, mint Luhmann esetében. Ugyanis előbbi a vallás társadalmi dimenziójának nem tulajdonított különösebb jelentőséget, mert metafizika utáni elméletéből eleve ez következett. Az utóbbi két évtizedben azonban Habermas egyre inkább revideálta 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 (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 háttérét. 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 fejti 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 Durkheimre 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 nyelvésülés 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 fejlődéseméletre alapozott társadalomszemlélete szerint a modernítésben 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 aláhúzendó. 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 ismeretelméleti illetékesség ilyenén 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 tükörképént 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 a fentebb már tárgyalt William James valamint Friedrich Heiler (Heiler 1969) dolgoztak ki a vallási élmény sokféleségéről és az imád-

ságról szóló műveikben), és érvényessége sem korlátozódik a vallási elkötelezettség által fémjelzett közösségek körére. Ezekre Habermas a saját elméletének kialakítása-kor 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 kötelek feloldódása, úgymint a „szent lingvisztifikációja”, az „interszubjektív lingvisztikai megalapozása” és a „kommunikatív közönség eszménye” révén vált lehetővé.

Míthogy 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 periferiájára, 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 pre-moderntól, 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 vizsgálatra. (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 vesztettségére 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 nagy ívű 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 világgép-szolgáltató funkciójától a legmesszebbmenőkig megfosztott vallás kívülről tekintve továbbra is nélkülözhetetlen szerepet játszik a hétköznapiakon 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 hétköznapiakon 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)

Elttekintve 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 hétköznapiok számára kezelhetővé teszi a nem hétköznapi. A nyelv segítségével az immanens viszonyok között tematizálja azt, ami a hétköznapi 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 kereteit, 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. (V. ö. 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 erőforrásokkal 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 határaitra. Joseph Ratzinger bíborossal folytatott eszmecseréje mintegy ünnepi csomópontja volt Habermasnak a vallási megismeréssel kapcsolatos megváltozott véleménye bemutatásának. Kifejtette:

„A vallási szempontból botfülű 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 érdemi meg az »észszerű« 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 nyilvánosságban 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 diskusszióban 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 revideált 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 diskusszióban 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 valami képpen 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 vallásfilo-

zófiai, pontosabban vallásfenomenológiai, mert tapasztalatban tükröződő lényegeket konstruál, funkciókat jelöl ki.²⁵ 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.

Amint a bevezetőben már említettem, a vallás fogalmát két német szerző műveire alapozva mutattam be, olyanokéra, akik a vallást a kommunikációelmélet logikai rendszerében tárgyalták. A két német szerző felfogásának ismertetése után éppen csak jelzőképpen egy francia szerzőről is szót kell ejteni: Pierre Bourdieu. Bár Bourdieu vitathatatlanul a XX. sz. legnagyobb francia szociológusai közé sorolható, aki néhány igen tekintélyes tanulmányban foglalkozott a vallás problematikájával, mégis azon túlmenően, hogy Marxra és Lévi-Straussra támaszkodó gazdaságfilozófiai frazeológiájával fejezte ki a vallástörténetből és fenomenológiából ismert vallási alap-
elemeket, hangsúlyozva ezeknek a modern társadalmi szegmentálódás idején elszenvedett módosulásait, nem járult hozzá eredeti módon a vallásszociológiához. Ahogyan többek között Gert Pickel is emlékeztet, vázlatban maradt felvetései kiváló alkalmat adnak a továbbgondolásra. (Pickel 2011, 227–244)

Bourdieu-re szükséges röviden kitérnünk, mert a vallásról tárgyalva – társadalomelméletében számos jelentős eltérést leszámítva – Luhmannhoz hasonlóan azt állítja, hogy a vallás, mint a művészet, is alkalmas arra, hogy egyszerre végezze el a társadalmi mező „bekebelező és kizáró, egyesítő és elválasztó, egybefoglaló és megkülönböztető” funkcióját. (Bourdieu 2008, 120) Mind Durkheimmel, mind Weberrel szemben Bourdieu inkább marxi alapokon a vallással kapcsolatban azt a kérdést tekinti elsődlegesnek, hogyan képes a vallás a társadalom számára olyan strukturáló elveket alkotni, melyek ugyan politikai, hatalom-megosztási forrásból származnak, mégis természetfeletti struktúráként jelennek meg. A mi vizsgálódásunk szempontjából Bourdieu felfogásában is ugyan arra vagyunk kíváncsiak, mint Habermasnál vagy a többi rendszeralkotó társadalomtudósnál, hogy a vallásról tárgyalva milyen módon tesz különbséget a vallás, mint társadalmi jelenség és a vallás mint társadalom-értelmező kategória között, s ez utóbbinak milyen a viszonya a szerző kommu-

²⁵ 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 »mennyiségek« legnagyobb közös osztóját fogalmazza meg.” (Geréby 2005)

nikáció fogalmához. Bourdieunél a hatalom-megosztás mellett a szimbólumok játékszának kiemelten jelentős elméleti szerepet, amit sem Habermasnál, sem Luhmannál nem találni.

A vallási tevékenység a modernizálódó társadalmakban, amely városiasodással és a termelő eszközök tulajdonviszonyainak átrendeződésével jár együtt, a mágikus hiedelmek és szerepek áttételesebbé és intézményesültebbé válnak. A mégis egyre inkább vallássá alakul, moralizálódik és egyházasodik. A társadalmi, hatalmi viszonyok leképeződnek abban, ahogyan az adott társadalom megkülönbözteti egymástól a mágiát és a vallást. Ebben a vallást termelő eszközök és jogosultságok elosztásáért vívott küzdelem és ennek eredményei képeződnek le. Az új hatalom új vallást vezet be, a régít mágiává minősíti, de a régi rendszer hiedelmei ellenállást is jelentenek egyben, mert „a hívők nem hagyják, hogy megfosszák őket a vallási termelés eszközeitől”. (132)

Bourdieu társadalomelméletében a vallás egy bizonyos társadalmi mezőt képez, erre vonatkozóan fejti ki különböző hatásait. Elsődleges szerepe abban áll, hogy szentesítse a tényleges társadalmi és gazdasági korlátokat, s közben a társadalommal elhitesse, hogy ezek a korlátok nem politikai érdekből alakultak így és a vallás sem a saját politikai érdekeit követve végzi ezt a szakrális legitimációs munkáját, hanem azért, mert ez a hitletéteményből fakadó hivatása. A vallás rendelkezik logikai és gnoszeológiai funkcióval is, melyekkel a társadalmi struktúrák határait az imént említett értelemben „félreismerteti”, mondhatjuk ontologizálja. A vallás kategóriái a változó társadalomhoz illeszkednek, de vallási logika és szerep állandó. A „teológiai gondolkodási kategóriák, az istentanok mindig *társadalmi tanok* is”. (134 – kiemelés az eredetiben) A vallás ismeretelméleti szerepének lényege tehát túlmutat a differenciált társadalom vallási mezőjén, ha nem is tartalmát, de funkcióját illetően. Bourdieu nem ebbe az irányba halad további érvelésével, tehát nem a luhmanni irányba, hanem a vallási mezőre szorítkozik. Ezért saját kérdésvetetésünk szempontjából annyit állapíthatunk meg, hogy a bourdieui elmélet vallásra vonatkozó fogalmaiban és állításaiiban fellelhetők az „a vallási” totális értelmező kategória lehetőségei, de maga a szerző ezeket nem bontakoztatta ki olyan mértékben, mint Habermas vagy Luhmann tette.

Participációs elmélet

A harmadik és egyben utolsó kommunikációelméletként Horányi Özséb participációs elméletének bemutatását választottam. Két okból is. Szerettem volna egy olyan elméletet is közelebről elemezni, amelynek szerzője a magyarországi, közép-európai kontextusban szocializálódott.²⁶ A hazai releváns alkotók közül, talán joggal állítha-

²⁶ Meg kell jegyezni, hogy a regionális kontextualításra az elméletben nincsenek közvetlen utalások, egyértelműen egyetemes igényű összefüggések tárgyalását végzi a szerző.

tó, 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 bemutatás alapjául. (Horányi 2007) A kötetben három nagy tematikus fejezet szerepel, valamint a függelékben néhány, már korábban is közölt tanulmány. A Buda Béla recenziójában²⁷ megfogalmazott javaslatra hallgatva, a kötet mellékletében szereplő 5.2 *A kommunikáció participációra alapozott felfogásáról* című szöveg alapján mutatom be a participációs elmélet általános alapjait, figyelembe véve azonban ennek jelentős bővítését és frissítését, amelynek száma 7.2 és Horányi honlapján érhető el. majd a két Horányi-tanítvány – Pete Krisztián és P. Szilczl Dóra – által írt második fejezet segítségével a vallással kapcsolatos elméletet. Ez utóbbihoz kiegészítésül felhasználom a Korpics Márta és Szilczl Dóra által szerkesztett *Szagrális kommunikáció* című kötetnek a szerkesztőpáros által jegyzett bevezető tanulmányát. (Korpics és Szilczl 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.²⁸

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 2007, 251) A kommunikáló felek és az egész kommunikációs folyamat kulcsmozzanata a közösségben megszerezhető felkészültség, más szóval, a felkészültségek megszerzésének közösségi lehetősége, 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 probléma-érzékenyek és probléma-kezelők lehessenek. „A problémamegoldás feltétele, hogy az ágens számára a szükséges felkészültség elérhető legyen.” (253) Amire az ágens nincs felkészülve, azok a

²⁷ http://www.tyotex.hu/index.php?page=recenziok&book_id=349&review_id=488

²⁸ Ez érhető tetten a Horányi 70-dik születésnapjára kiadott tisztelegő kötet számos írásában, melyek közül a témával kapcsolatosakat figyelembe is veszem. (Bajnok és mások 2012)

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 halmazaként is felfogható, a személy társadalomba történő integrálódásának feltétele a közösségekbe tagozódás. Nyilvánvalóan egy-egy ágens különböző közösségeknek lehet tagja. 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 szignifikáción keresztül érhetők el a valóság különböző fakultásai, a nyers és a szimbolikus. 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 kapcsolódik a szignifikáció folyamatában különböző más fakultások elemeivel, mint jelöltekkel. A nyers fakultás valamiféle eleve adottság, míg a szimbolikus konstituálódik. A szignifikációt szignifikatív aktusként értelmezi az elmélet, minden szignifikátum cselekvés eredménye. A szignifikáció nemcsak szimbolikus lehet, hanem szimptomatikus is, valamint osztentatív. De maga a szignifikáció minden esetében 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. Az elmélet két értelemben is használja a transzcendens kifejezést. Az egyik alapvetőbb és azt jelenti, hogy kapcsolatba kerül azzal, amit e kapcsolaton belül szignifikátumnak nevezünk. A másik, amelyről alább még szó lesz, a transzcendencia, mint önálló valóság, sajátos esete, amelyben maga a szignifikátum ezzel az attribútummal bír. Fontos megjegyezni ezen a ponton, amikor a vallásinak nevezhető dimenzióról 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, Horányi szóhasználata szerint inkább mutatkozás, kiemelve a lezáratlanságát, illetve befejezetlenségét. A transzcendens, mint valami eleve adott létező valamely nyers fakultás valamely elemén keresztül mutatkozik meg, ami által az ágens valamely tapasztalatát bizonyos módon értelmezi, éppen ettől a megmutatkozástól meghatározva. Természetesen csak abban az esetben, ha a személy megfelelő, releváns felkészültséggel rendelkezik, ami, mint láttuk, feltétele a kommunikatívnak. Horányi külön is kiemeli, hogy az osztentatív szignifikáció iránya ellen-

tétes 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 illetve egy nem jelentéktelen korrekcióra. Nevezetesen az elmélet korábbi változatának 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. Nyilvánvalónak tetszik, hogy itt 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 szorosan hozzákötődik a nyilvánkoztatás, illetve Isten jelenlétének, történelmi kapcsolatfelvételének teológiai eleme, hogy egy olyan kommunikációelméleti alapozás, amely a szakrális fakultás tényével is érdemben foglalkozni akar, kénytelen tételezni transzcendens ágens. Talán erre a problematikára utalhat Horányi akkor, amikor a szakrális szignifikáció irányultságával kapcsolatban – írja – „különböző kérdések volnának diszkutálandók, amelyek azonban túlmutatnak e diszkusszió keretein”. (252)

Az imént említett kivételes eset az elmélet legfrissebben elérhető internetes változatában már más fogalmazásban jelenik meg, s láthatóan teljesen harmonizál a rendszer szigorú logikájával.

„a transzcendens mutatkozik meg valamely nyersben (akkor ha nem található olyan nyers eset, amely lehet az adott szignifikáns mellé rendelhető szignifikátum), vagyis válik elérhetővé a szokásos ágens-típusok számára, így válik például az animizmus híve számára a villámcsapás, mint szignifikáns isteni dorgálássá, szignifikátummá; ugyanígy válnak a katolikusok számára Asszisi Szent Ferenc stigmái, mint szignifikáns Krisztus sebeivé, szignifikátummá.” (S2.2.2.3.b)

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.

Visszaulva 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 eredendők. (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 know-how-i legyenek.

A kommunikáció participációs elmélete legfontosabb alapelemeinek áttekintése után végső soron arra a következtetésre juthatunk, hogy Horányi a valóságot különböző területekre, fakultásokra osztja fel, amelyek nagyjából a társadalmi alrendszernek felelnek meg. Luhmann és Habermas elméletének fogalmi készleteivel a háttérben, de saját fogalmi rendszerével, azt hangsúlyozza, hogy a fakultásokon belüli szignifikáció és az ágensek sajátos felkészültségének találkozása – úgy is fogalmazhatnánk, a közösség révén történő egymásra hangoltsága – teszi lehetővé, főképpen pedig elméleti alapon leírhatóvá a kommunikációt. A vallás (az elmélet eredeti kifejezésével: a szakrális) fogalma ebben a rendszerben, funkcionális szempontból, bármely más fakultás kulcstematikájával megegyező szerepet játszik, 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 egyelőre 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 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 mutatkozás és a közösség értelmezését. Bár a szerzők kiemelik, hogy a vallás posztulátum (78), és a vallást kódnak 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” – ugyanis nem konstituálja, hanem konstatálja.

A közösség kifejtésében a szerzőpáros tovább konkretizálja az eredeti elmélet vonatkozó elemét, méghozzá azzal, hogy a közösségeket különböző vallási közösség-típusokkal 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 ismételtelen 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 színterek, 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 érelem-szerűen nem rendelkezik a többlet felkészültséggel, ami okán más szintű illetékes-séggel 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 képviselőjét 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 elégségesen 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 (Korpics és Szilczl 2007) adja az alapot valamint Korpics Márta szakrális kommunikációról írt könyvfejezete. (Korpics 2012) Az említett elméleti szövegeknek 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 használják a vallás kifejezést, valamint abban is, hogy az érvelésben reflektálják a témával kapcsolatos releváns hazai és nemzetközi szakirodalmat. Ez utóbbi jellegzetesség az első hivatkozott tanulmány esetében természetesen abból is adódik, hogy maga a szöveg egy gyűjteményes kötet előszava, ahol a hivatkozott tanulmányok többsége meg is található. Korpics fejezete pedig mintegy panorámát kínál a Horányi féle elmélet vallási kommunikációra történő alkalmazásáról. (249–250)

A tanulmányok a transzcendens dimenziót a vallásfenomenológia jellemző stratégiájával írja le. Tétéleznek 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) illetve „színtér” (Korpics 2012, 250), amelynek különböző megnevezései vannak. A transzcendens tárgyalásának két módját különítik el a szerzők, az egyiket, a teológiai, hermeneutikainak nevezik, a másikat fenomenológiai. 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 konstataáló ágensre, amely 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 (Korpics és Szilczl 2007, 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 diszkurzív létezését 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 ágens mint transzcendensről – amelynek helyébe bármely vallási hagyományban 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 mutatkozás értelemben cselekményt a transzcendensről, csupán azt konstatálhatja, hogy vannak ágensok, akik bizonyos vallási közösségekben elsajátított készségek, felkészültségek alapján ilyenről adnak számot. Amint ezt a szerzők félig ki is mondják: „a mutatkozásból 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 mutatkozásként 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 ágens 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 ágenst, hogy a transzcendensről képes legyen kommunikálni. (V. ö. Kovács 2012) Ennek a közösségnek – minthogy a szakrálisban érvé-

nyes, tehát ebben legitimált – vallásinak kell lennie. A nem vallási közösség képes ugyan a transzcendensről kommunikálni, de ez nem a mutatkozást kommunikáló értelemben történhet, hanem kívülállóként, tehát nem a szakrálisban legitim módon. Erre a részben körkörös, részben exkluzivista érvelésre alighanem megint csak a mutatkozás és a transzcendens 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”. (Korpics és Szilczl 2007, 21)

E fejezet 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 valóságsszeleteknek, kulturális entitásoknak nem. Ennek a szerepnek a megfogalmazását, körülírását az egyes szerzőknél fentebb már bemutattam. Itt csak annyit kell összefoglalólag aláhúzni, 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 társadalmi elemző fogalommal válik, ám a vallás fogalmával kapcsolatos vallástudományi elméletalkotás hagyományai csak részlegesen jelennek meg szemléletükben.²⁹

A három bemutatott szerző közül Habermas és Luhmann munkásságában 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

²⁹ 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.

vallás társadalmi szerepére vonatkozóan tudnak adatokat gyűjteni, illetve rendszerezni. A vallásról azonban nem csupán funkcionális megközelítésben tárgyalnak a különböző társadalomtudományi elméletek, hanem szubsztanciális megközelítésben is. Utóbbi nem arra koncentrálnak, 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 funkcionális 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 *pro vocare* alapjában kihívást, 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 később, 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 vallás-meghatározást, aminek akár csak részleges felsorolása szétfeszítené a dolgozat kereteit. Annyit azonban mindenképpen le kell szögeznünk, hogy a vallástudomány alapvetően kétféle típusú vallásdefiníciót különböztet meg. Az egyik a szubsztanciális, amelyben a vallási elemekben 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.³⁰ A tudományosság általános kritériuma szerint vallástudományi rendszerben fogalmazva, a módszertani agnoszticizmus kötelező, hogy a vizsgálatban lehetőleg a tárgyra koncentráljunk, és ne keveredjék bele a vizsgálódó saját meggyőződése, óhatatlan értékítéletei. Ugyanakkor, ha a vizsgált tárgyhoz, jelen esetben a vallási-hoz 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 feltétlenül mint abszolút értelmező és normatív faktorra (közvetlenül vagy emlékeztetésként) hivatkozás történik.

³⁰ E fontos különbségtételt legfrissebben Lovász Irén tematizálta Kenneth Pike-ra hivatkozva. (Lovász 2012, 22–23)

E munkadefiníció pontosabb kifejtéséhez a benne szereplő kulcskifejezéseket szükséges 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 rendszereleme, amely képes az idegent ismertté tenni, s amelynek lényege, hogy a rendszer nem rendelkezik fölötte.

A feltétlen fogalma logikai megközelítésben azt jelenti, amihez nem kapcsolt semmilyen feltétel. A filozófia történetében a latin *absolutus* fordításaként használták a 18. század végéig. Kantnál a fogalom már önállósodik, ő feltétlennek nevezi a kategorikus imperatívuszt. A feltétlennek regulatív funkciója van, a gyakorlati ész körébe tartozik, ahol az erkölcsi és a jóakarát 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 Karl 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 polarításában 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 pusztá objektum. (Ritter és Gründer 1992, 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 baldachin³¹ 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 utolsó sorban Gustav Mensching (Otto szellemi örökségének legjelentősebb követője német nyelvterületen) hívta fel a figyelmet a maga vallásdefiníciós ajánlata kapcsán, hogy a vallás azon túl, hogy valamely transzcendens jelenlétébe 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 vallásinak 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 kézikönyv kommunikációt tárgyaló fejezetére alapul, ami természetesen nem jelenti azt, hogy ne lehetne más felosztást és más hangsúlyokat is adekvátan elfogadni. (Cancik és mások 1998) A következőkben a jelzett struktúrát követem ugyan, de az egyes elemek kifejtésénél elsősorban egyéb forrásokra és saját megfontolásokra alapozok.

³¹ 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.

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 túlnaniségről, hanem ennél alapvetőbb dimenzióról, amely maga a vallási, s amely ezeket megalapozza. Úgy is fogalmazhatunk, ez a vallási lényeg egyik legfontosabb momentum.

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

Amikor szentről, szentségről beszélünk, Otto fogalmi rendszerének megfelelően nem erkölcsi értelemben vett szentségről, büntelenségről, avagy valamely erény hősi 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 kozmosszal, 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 hétköznapiak 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 választvonalban 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 közösségre 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 kozmoszsal kapcsolatos vonatkozásukra nézve, hanem ennek kontextuális érvényesítését tekintve. Ugyanakkor bármely kiválasztó 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 vallásinak 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 feltétlenülre 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 forrásoztatja 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 destruktívakká lesznek. A társadalom fennmaradásának fontos feltételei a valóság értelmezé-

sének és a normák legitimizációjának minimális közös elemei, amelyek az odatartozást, 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 mondtak mélyebben és konkrétan bemutathatókká 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 dimenzióknak. 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 koncentrálnunk. A változás azonban fontos, mert a hagyománnyal szembeni felnőttiségben a személy általános felnőttége mutatkozik meg.³² A felnőttég 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 elhúzóó fordulat(ok) mentén zajlik, s ezt a

³² 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 felnőttégük, autonómiájuk alig érhető tetten.

vallásszociológia és a valláslélektan 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 rendszereken 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 (v. ö. Pannenberg 1998), s a gyermekkori tudatlanságok és önállótlanságok túllépése után a felnőttkori tudások és döntések a feltétlennel szemben értelmeződnek, és így hatnak a személy cselekvésére is.³³

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 hétköznapiágon túlmutató valóság tudásának jelenléte ez a közege, amelyet a személy nem reflektál, de hatásának ki van téve. Ez a közege az, amely a személy számára egyfajta fogékonyságot biztosít arra, hogy később, a reflektáltság magasabb fokán, az ún. második 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 meta szinten fogalmazta meg, egyfajta munkadefinícióként.

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

³³ 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 Turay: Ismeretelmélet <http://mek.niif.hu/07900/07967/html/>

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 alapot, 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).³⁴ Ez az élmény tartalmát tekintve leírható. Fromm öt ismervét 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 csúcserték a saját értékek optimális kibontakoztatása. Az ember ebben az élményben saját magát mint célt éli meg, és semmiféleképpen nem eszközként valamely cél elérésére saját vagy mások kezében. Az X-élmény szabadsá-

³⁴ A fogalom, amelyhez tágabb értelemben az X-ember fogalma is hozzá tartozik, tudományelméleti jelentőségéről. (V. ö. Bader 1990)

got, 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. (V. ö. Máté-Tóth 2009) Nem utolsó sorban 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 férfiegyéniségek imádságai, a közösség istentiszteleti imádsága és az individuális imádság mint vallási kötelezett-

ség és jótett a törvényvallásokban. Ezek a területek, amelyeken a szerző az imádság egységét 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 „*sumum 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 felléphetnek 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 tárgyiasított 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 fennköltetés, 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 irracionalitása 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 raciona-

litás 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 imaszerű 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 megérzésére, 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, hogy egyrészt 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 imádságkonceptió 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 kor-

szakról van szó, csak úgy lehet, ha a későbbi, már leírt szövegekben keressük meg azokat az elemeket, melyekről joggal feltételezhető, hogy korábbi korszakban keletkeztek. Támponokat a kultúrtörténeti néprajz szolgáltathat, bár meg kell jegyezni, hogy ezek a kutatások 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 áthatólván a mindenkor uralkodó kultúra és vallás által rögzített rétegeken, „leplezetlenül élénk tárul a primitív ember a maga csodálatos őszerejével”. (41)

A fejezetben először az imádság alkalmait és motívumait veszi sorra. Az első a konkrét vészhelyzet, amelyben az imádság fejezi ki az élni akarást. 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 kiszolgáltatott 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 ősidőtől fogva vallási félelemmel viseltetett a numinózussal 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 viking ünnepek *tul-tul* kurjantásai.

A primitív ember imájának legfőbb jellegzetességei közé tartozik Heiler szerint a mély lelki élmények közvetlen kifejezése. Ez a közvetlenség, keresetlenség, 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 irracionalitása, 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 fel-fel csillan, s amelyeket a különböző rítusok, valláskonceptciók, 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 – privilegizált személyek joga és lehetősége volt. Számos nagy vallási hagyomány papjai, imámjai, gurujai a tömegtől 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 veszítették 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. (Turner 2010)

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 tőről metszett primitív imádság ragyogását. Annyiban igazat adhatunk Heilernek, hogy az imádságban valamilyen lényegre 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 részle-

tesebb 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.³⁵ A divináció feltétele a megfelelő rítus és az isteni inspiráció. A divináció közösségekben 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 közösségekben 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 közösségre felé. Ebben különbözik az imádságtól.

A divináció témáját afrikai törzsekben végzett megfigyelései alapján Edward 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 könyvében³⁶ 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 jóstehnikák 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 képze-

³⁵ A divináció vallástudományi szakkifejezés, melyet minden komolyabb lexikon, illetve kézikönyv külön szócikkben tárgyal.

³⁶ Sajnos a szerzőnek egyetlen monográfiája sem jelent még meg magyar nyelven, pedig a szociálanropológia elméletörténetének egyik legjelentősebb alakja.

tek, 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 történéseit 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 halálát. 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 természetes idővel szétrágják a támoszlopokat... Azonban a tároló egyben nyári házként is szolgál egy zand-majorság 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 természetes aláásták, és hogy az emberek azért ültek a tároló alatt, hogy védve legyenek a forrástól 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 incidenciáját 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 fogal-

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

Mindent egybevetve Evans-Pritchard világossá teszi boszorkányság-tanulmányában, 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 szövegekben minden szál függ az összes többitől, és egy zand nem tud kitörni a hálóból, mert számára ez az egyetlen ismert világ. Ez a szöveg 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.³⁷

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.

³⁷ Hasonló logikával tárgyalja a mezopotámiai jóslási gyakorlatokat Mund Katalin in <http://hps.elte.hu/~km/tdk.pdf>

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 Krisztust-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 alannal, 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 kulcscategóriája a társadalmiasulás (*Vergesellschaftung*). Az olyan társadalmi kapcsolódást értette ezen, amelyben a társadalmi cselekvés a racionálisan motivált érdekiegyenlítődesen alapul. Ezzel szemben áll nála a közösségiesülés (*Vergemeinschaftung*) fogalma, ami nem ezen a célracionális kiegyenlítődesi 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 területiáisan 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

territoriálisan, hanem perszónálisan 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 territoriális és a perszónális közösségfogalom és szemlélet keveredik.

Ezek előrebocsátása után rátérek a sajátosan vallási kommunikáció közösségi dimenziójának rövid leírására. Először a közösségre befelé vonatkozó (ad intra) dimenzióval foglalkozom, majd a kifelé (ad extra) mutatóval; az előbbit rítusnak, az utóbbit pedig misszióknak nevezeve.

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. Rokont 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 fejei.

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, évfordulókhoz kötött, csere és közösségépítő, szenvedéssel kapcsolatos, böhöz és fesztiválokhoz kapcsolódó, valamint politikai rítusok. (Bell 1992, 2007, Bell és Aslan 2009)

A rítusok vallástudományi vizsgálata összekapcsolódik a vallástudomány kezdetinek 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. (V. ö. Lang 1998) A rítuselmélet kezdetének egyik kiemelkedő gyújtópontja 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 funkcionista, 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, funkcionista hangsúlyú, mindazzal a módszertani vagy inkább elméleti megszorítással, miszerint nem csupán tiszta formalitás nem létezik, hanem a funkciók sem ragadhatók meg a cselekvők szándékának és világképének tartalmi megismerése és figyelembevétele 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 rituálé lehető legpontosabb leírására törekedett, s ezzel sokáig meg is elégedett. Így óriási etnográfiai adatmennyiség gyűlt össze, melyet a későbbi elméletalkotási folyamatban nélkülözhetetlen alapanyagnak 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)

Roy 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. (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 1998, 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 alkottak 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 reprezentációs, lingvisztikai és irodalomtudományi megközelítéséről.

Vallásfenomenológiai szempontból a rítusokat többek között Anthony Wallace csoportosította egyfajta leltárba, megkülönböztetve a szent cselekményeket a szent tárgyaktól, 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 rituálékban 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, koncentrálna 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 csalódott populációk számára hoztak létre azért, hogy általuk legitimálják a fennálló rendet. (V. ö. 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 mindenekelőtt 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 olyannek 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 hívők 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 egyházi értelemben vett bármely egyházak) állam felé megnyilvánuló kommunikációja a legkritikább 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 érdekvérvényesítés 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 egyetemesebben fogalmazva, az állam vallási kontroll alóli emancipációjának kapcsán vetődik fel. Ilyen értelemben a kérdés egyértelműen modern felvetésnek tekinthető.

A vallási közösségek társadalomnak szóló sajátosan vallási kommunikációja alapvetően a közösségek kontrasztársadalmi jellegében nyilvánul meg. A „kontrasztársadalom” 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 kontrasztársadalmat 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 kontrasztársadalmi 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, 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 képtelenek 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 és Ruppel 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 Foucault-éra, 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. (V. ö. Srubar 2007) Más megfogalmazásban Habermas erőteljesen hangsúlyozza a diskurzus dialogikus és interakcionális elemét. Számára a diskurzus racionális konszenzusra törekvő vitafolyamat. „Habermasnál az interszubjektivitás alkotja meg a diskurzust, Foucault-nál 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 elemzésének³⁸ módszertanát és számos alapvető művét Teun A. Van Dijknak köszönhetjük. (Dijk 1981, 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 érhető tetten a hatalmi viszonyok, hogyan valósul meg a kirekesztés.

A kritikai diskurzuselemzés a diskurzusok elemzésének egyik fajtája, amely azt vizsgálja, hogy adott társadalmi és politikai kontextus közegében hogyan jelenik meg, reprodukálódik és marad fenn az írott és beszélt szövegekben a társadalmi hatalommal való visszaélés, az elnyomás és az egyenlőtlenség. Kutatásaival a kritikai diskurzuselemző kifejezi saját álláspontját, meg akarja érteni, be akarja mutatni a társadalmi egyenlőtlenségeket, és tiltakozni akar ezek ellen. (Schiffrin, Tannen és Hamilton 2001, 352–371, itt 360)

A diskurzuselméletek e csoportját nem azért nevezik „kritikainak”, mintha a tudományos munka önmagában nem lenne eleve kritikai természetű. A kritikai diskurzuselmélet azonban nem pusztán fel akarja tárni a társadalmi megértési, identi-

³⁸ Jelentős kézikönyveket szerkesztett az utóbbi években munkatársaival Ruth Wodak. (Wodak és Chilton 2005, Wodak és Koller 2008, Wodak és Meyer 2009)

tásképző 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 kétségkívül többlet a pusztá megértés kritikai attitűdjéhez képest.³⁹ (Jäger 2009, 222–232, Kuhn 2008)

A kritikai diskurzuselemzés legfőbb témái, illetve céljai közé tartoznak: a társadalmi problémákra történő koncentráció, a hatalmi viszonyok diszkurzív 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. (Dijk 1985, 353) A kritikai diskurzuselemzés legfőképpen a társadalmi egyenlőtlenségek iránt érzékeny, úgymint a genderkérdések, 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, akivel fentebb már foglalkoztunk, aknáztá ki a diskurzuselmélet lehetőségeit, amennyiben kimutatta a „sui generis” vallásmodell problémáit.⁴⁰ (McCutcheon 1997) Álláspontja szerint az elsősorban Eliade munkássága⁴¹ 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

³⁹ Itt nem szükséges kitérni 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 próféta 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.

⁴⁰ Hadd jegyezzem meg, hogy amit fentebb a sajátosan vallással 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.

⁴¹ Eliade születésének 100. évfordulójára Szegeden rendezett konferencián több előadás is foglalkozott Eliade szent és profán közötti különbségtételének jellegzetességeivel és jelentőségével. (Báti és Máté-Tóth 2008)

autentikus hagyományát és mélyrétegét alkotja, következésképpen, ami ezzel eleven kapcsolatban áll, az a szent szférába tartozik, ami pedig eloldódik ettől az ősforrástól, az profán.

A sui generis vallásról szóló diskurzus úgy fogható fel, mint romantikus, visszatekintő projekt és egyben politikai program, amely a modern társadalmi valóságot úgy akarja meghatározni, hogy szembe állítja a hagyomány, a szokás és a nem valós feltételezett világával. (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 érhetők tetten. (Vö. Discourse szócikk in: Stuckrad 2007)

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.

A vallásdiskurzus fejezet első részében Derrida vallásfogalmáról lesz szó, majd ezt követően Laclau és Mouffe „üres jelölő” elméletének vallásra történő alkalmazásáról. E két, egymással szorosan összetartozó megközelítés bemutatása előtt még a vallás és az identitás problematikájáról szükséges tárgyalni.

Bár az elméletek bemutatása során nyilvánvalóvá lesz, már itt is előrebocsátható, hogy akár Derrida, akár Laclau és Mouffe által kidolgozott és képviselt diskurzuselméletek annak köszönhetik, hogy kiemelten illeszkednek a regionális kontextushoz, mert 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.

Modern identitás

Társadalomtudományi közhelynek számít, hogy az egyén a közösségbe, társadalomba beágyazottan létezik. Megközelítéstől függ, hogy mit hangsúlyozunk elsősorban. A társadalom egyénekből áll, vagy azt, hogy az egyén a társadalom terméke, amint fentebb már Berger és Luckmann művével kapcsolatban már utaltam rá. Első lépésben az egyén felől nézve tárgyalom, hogyan kerül szóba a vallás a modern illetve posztmodern diskurzusban. Sokan vélik úgy, hogy a vallás nem pusztán magánügy, hanem ennél egy lépéssel tovább haladva, csak a személynek lehet vallása. Bizonyos értelemben igazat is adhatunk ennek a megközelítésnek, de csak akkor, ha világossá tesszük, az egyén identifikáció révén az, aki, s csak akkor állíthatunk valamit az egyén és a vallás kapcsolatáról, ha ezt figyelembe vesszük.

Az identitás kifejezés a latin „*idem*” szóra vezethető vissza, ami annyit jelent, azonos, ugyanaz. Filozófiai megközelítésben két objektum akkor mondható identikusnak, azonosnak, ha bizonyos szempontból az összes jellemző tulajdonságuk megegyezik egymással. Más szóval élve, nincsen közöttük ellentmondás. Pszichológiai megközelítésben az identitás az önkép és az objektum asszimilációját jelenti. Az objektum lehet másik személy, tárgy, intézmény, eszme, mítosz stb. Az identifikáció kétirányú folyamat a személy önértelmezésében: aktív, amelyben a személy önmagát azonosítja valamely rajta kívüli objektummal, vagy passzív, amely során valamely számára külső valóság révén azonosítódik. Minthogy sem az egyik, sem a másik úton nem érhető el tökéletes azonosulás – hiszen annak révén a folyamathoz szükséges különállás megszűnne, az identifikáció mindig asszimilációs célkitűzés marad. Minél jelentősebb a személy önértelmezése számára az adott asszimilációs cél, annál inkább él teljes mértékben annak megvalósulásáért. Ennek folyamán a célhoz vezető úttól eltérítő tulajdonságokat akár ki is takarja maga elől, hogy a fantáziájában jelen lévő identitást egyre inkább megvalósultnak tekinthesse. A kitakarás egyik technikája az asszimilációs céltól való eltérés áthelyezése más személyekre vagy csoportokra, miáltal a tőlük való elhatárolódással a saját azonosság tovább erősíthető. Minden identifikáció az asszimiláció mellett, azzal párhuzamosan szükségképpen jelent disszimilációt is.

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 személy 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 pozitivistá

jellegű modellel a diskurzuselméletekben az öröklött források elsősorban elméleti tételezések, amelyek azonban nem olyan értelemben realitások, mint az adott település, ahol születünk 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 diszkurzív 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 mélyen 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 közegebe 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. Mindkető 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 Baltés 2001, 6 köt. 3728–3732)

Identitás vonatkozásában nem csak személyről, egyedi individuumokról lehet szó, hanem közösségekről is: kollektív identitás. A személy döntések és ígérek során csatlakozik valamely közösséghez, amelynek törekszik teljes mértékben osztani jel-

lemzőit. Az ilyen azonosulásnak tág értelemben vallási jellegzetessége van, hiszen valamely közösség által megjelenített és megkövetelt eszme és szabályrendszerhez való rituális csatlakozásról van szó – akkor is, ha az adott csoport vagy közösség nem kifejezetten vallási. Ebben az értelemben politikai vallásról beszélhetünk, amelynek szintúgy konfesszionális jellege van, mint a hagyományos értelemben vett vallásnak, és következményei is hasonlóak.

A különböző tárgyakkal, illetve közösségekkel való kölcsönös hatásban kialakuló identitás dinamikája általában változó, szélsőséges esetben azonban megcsontosodhat, amely gátat vet a további fejlődésnek. Az identitás formálódásában kulcsfontosságú tényező a folyamat-jelleg. Amennyiben valamely identitás megcsontosodott, megrögzött mítosszá alakul, ez a folyamat megreked.

Az identitás alakulása koronként és régióként eltérő. Maga az identitás igénye alapvetően emberi igény, egyetemesnek is tekinthető. Ám az adott társadalmi és kulturális közeg, amelyben formálódik, amelyben az asszimilációs folyamat zajlik, értelemszerűen magán hordozza annak jellegzetességeit. Amióta modern értelemben vett személyről, majd később annak identitásáról a tudományok reflektálnak, az identitások különböző korszakait elkülönítik. Ennek alapján beszélhetünk modern és poszt-modern identitásról.

Eretnekség kényszere

Az identitás problematikája a XX. sz. közepétől kezdve vált a tudományos érdeklődés, Erikson elmélete révén elsősorban a szociálpszichológia, egyik leginkább tárgyalt témájává. A modern európai kulturális folyamatok és a II. világháború szörnyűségei végleg megbontották azt a közeget, amelyben a személy és a kisebb nagyobb társadalmi csoportok kiegyensúlyozott dinamikával alakulhattak. Az identitás kimunkálása Erikson megfigyelései szerint beleütközik a társadalmi realitás szétesett közegébe, ami miatt az azonosulási folyamat kisiklik és patológiássá válik. Az „erős én” számára nélkülözhetetlen a támogató közeg, amely identitásában erősíti, s amennyiben ez a közeg destruktívvá, kaotikussá válik, nem képes ellátni ezt a szerepet.

Az a folyamat, amelyben a hagyomány struktúrái meginogtak, egyre nagyobb mértékben terhelte meg a személyt. Megbomlott az önmeghatározás és a közel általi meghatározottság, az autointerpretáció és a heterointerpretáció közötti viszonylagos harmónia. Az egzisztencialista filozófusok és az érzékeny lelkű művészek által már a századelőn felvetett egyetemes bizonytalanság a század közepére az európai ember általános tapasztalatává vált. Amikor az identitás forrásairól beszélünk, a vallási vonatkozások a viszonylagosan homogén hagyományok gyökeres megváltozása miatt érdemelnek kiemelt figyelmet.

Peter L. Berger, bécsi származású bostoni szociológus, aikt a kortárs szociológia egyik legnagyobb alakjának tekintenek, Thomas Luckmannal írt alapvető tudásszociológiai művében a valóság társadalmi szerkezetéről értekezve kifejti azt a folyama-

tot, amely során a hagyományok belsővé tétele és a személyes meggyőződések kifejezése társadalmat teremt. Olyan értelmezési struktúrákat (Sinnstruktur), amelyek alapokat szolgáltatnak a nagy és kis mértékre adott válaszok személyes megtalálására. Az identitás kialakításának és fenntartásának dinamikus folyamata során az értékek egyszerre öröklöttek, kritikusan asszimiláltak és viszonylagos normativitással objektiváltak. Egyszerre igaz a tétel, miszerint az ember a társadalom terméket, hiszen a hagyományok közege nélkül nem lenne képes saját identitását kialakítani és az ezzel látszólag szemben álló tétel, miszerint a társadalom az ember terméke, hiszen az interiorizált hagyományok saját arcúvá válnak, valamint a cselekvés és a nyelv révén új módon tárgyasulnak, alakítván a hagyományfolyam jellegzetességeit. (Berger és Luckmann 1966) Berger ennek a folyamatnak a világrépre, vallási meggyőződésre, szocializációra koncentráló kifejtését több művében is részletezte, melyek közül az egyik az „Eretnekség kényszere” (*The heretical imperative*) címmel jelent meg. (Berger 1979)

A vallási meggyőződés individualizálódik, vagyis egyre kevésbé jelent magától értetődőségeket, s egyre inkább az egyén személyes mérlegelése, döntése lesz az, ami alapján kialakítja saját vallását. Az eretnekség a hagyományos és a vallási közösség által valamilyen szintű és módú normativitással előírt hittartalmakkal szembeni, azokat viszonylagossá tévő felfogást és magatartást jelent. Az egyén döntésének a tere és egyben súlya, felelőssége is megnövekszik, s ezzel párhuzamosan a vallási hagyományok rendszere részben alárendelődik ennek a döntési folyamatnak. Az említett könyv címében a „kényszer” kifejezés legalább annyira jelentős, mint az eretnekség kifejezése. Ugyanis az egyén ebben a folyamatban rákényszerül a döntésre. A társadalmi szintű változások oldaláról megközelítve a hagyomány felbomlásáról beszélhetünk, az egyén oldaláról beszélve pedig kikerülhetetlen döntési helyzetéről, kényszerről. A vallási hagyományokhoz viszonyítva tehát eretnekségről és kényszerről van szó, amelyet a szerző alapjában értékelés nélkül ír le, nem valamiféle ideális állapot hanyatlásának tekinti, hanem új világnézeti és vallási közegnek, melyben a társadalom és benne az ember történik.

Fontos hangsúlyozni a döntés-centrikus paradigma, egyetemesnek tűnő meghatározó erejének alapvetően értékmentes tárgyalásmódját. Az egyéni döntés jelentőségének megnövekedése, az egyénnek a társadalmi intézményekhez, hagyományokhoz való döntés alapú hozzáállása vagy a társadalom felől közelítve a hagyományok homogenitásának felbomlása, a kultúra alapvetően plurális és kínálati alapra helyeződése első megközelítésben pusztán kereteket és viszonyulási rendszereket jelez. S ennek az összetett folyamat együttesnek második lépésben valamely indokolt szempontot érvényesítve különbözféle értékelése lehetséges. Ám mielőtt erre vállalkoznánk, a leírás árnyaltságát, a benne fellelhető dinamikák sokrétűségét normatív visszafogottsággal kell szemlélünk. Az elhamarkodott értékítéletek az összetett valóságot csak látszólag teszik egyértelműen érthetővé. Valójában az elfogadhatatlan vagy meg

nem értett területeket kizárják és a tágabb teret nyitó lehetőségeket a normák falával sikátorokká szűkítik.

A modernitás és az individualitás szociokulturális miliójében vetődött fel, majd vált általánossá az identitás problematika. Miközben a korábbi korszakokban a közzeggel való azonosulás magától értetődő volt, a kulturális és vallási pluralizmus korszakában megkérdőjeleződött. Követve az értékmentes megfogalmazást, azt mondhatjuk: az identitás másképpen, a korábitól eltérően zajló azonosulási folyamat eredménye, amelyben mind az egyén, mind a társadalmi közeg megváltozott kihívásokkal szembesül.

Identításalakítás multifokális közege

Korunkban az identitás megalkotásának közege, nem csak akkor, ha annak vallási dimenzióját elemezzük, de ebből a szemszögből különös egyértelműséggel látható módon, alapvetően és radikálisan plurálissá vált. Ez a pluralizmus az egyén oldaláról, mint vallási kereslet ragadható meg, a vallási intézmények és hagyományok oldaláról pedig mint kínálat. Ebben a vallás-piaci helyzetben az egyén saját maga alkotja meg vallási meggyőződésének elemeit. Választásában természetesen részben kötődik bizonyos szocializációs komponensekhez, a családban, iskolában, különböző társaságokban és a médiafogyasztás során számára megnyílt lehetőségekhez. Másrészt ezek a hagyományörökségek nem kötik meg, nem jelentenek számára mércét. Inkább változó igényeire és ízléseire figyelve keres és válogat. Eközben az elköteleződés jellege és mértéke is megfelelően differenciált. Választásai az eseti érdeklődéstől az elkötelezett csatlakozásig terjednek, lejáratauk hosszabb rövidebb idejű lehet és keveredhetnek bennük az exkluzivitások és az inkluzivitások. A szociológia találóan patchwork vallásosságnak nevezi ezt a differenciált vallásosságot, amely tehát az egyén viszonylag szabad választásai alapján jön létre, s melyben az átmeneti és az állandó elemek keverednek, áthelyeződnek.

A kínálat oldaláról közelítve a vallási közösségek és hagyományok részben egymással versenyezve a kulturális tér kitöltéséért, törekednek karakteresen prezentálni és pozicionálni értékeiket. Azokat a kínálatokat és ajánlatokat, melyekkel szemben a modern, kereső ember megfogalmazhatja saját identitását, és az intézményhez történő csatlakozása esetén maga is képviselőjévé és misszionáriusává válhat. Különösen azok a vallási intézményeket érinti erőteljesebben a valláspiaci viszony, melyek az adott társadalomban hosszú időn keresztül elsődlegesen határozták meg a plauzibilitási struktúrákat, vagyis azokat az orientációs rendszereket, melyek a fennálló személyes és társadalmi kozmoszban a magától értetődöttség alapjait jelentették. A piaci viszonyokra tekintettel hagyományaikból válogatniuk kell, prioritásokat kell felállítaniuk, amely belső intézményi és eszmei homogenitásukra is hat, s amely folyamatosan változó helyeket és esélyeket jelöl ki számukra a többi vallási intézmény között.

A modern társadalmi és kulturális keretei között értelmezett személyt individuumnak látjuk, bizonyos értelemben a fizikai atom mintájára egy oszthatlan egésznek. A filozófia, a szociológia a lélektan és a teológia is személyről, személyiségről, annak magváról, beszél és ennek a gondolkodási modellnek mintájára az identitást is az individuális személyiség és az őt körülvevő egyre inkább plurális kínálatok korrelációjában értelmezi. Az identitás a szinguláris személy szuverén azonosulása a plurális viszonyok között. Ilyen értelemben az identitás egyes számú kifejezés. Ebben a keretben lehet szó erős vagy gyöngye identitásról, fejletlenről vagy kifejlettről, de az identitás megosztottságát netán megkettőződöttségét az összes tudományos megközelítés hibának tekinti, a lélektan a személyiség meghasadásáról beszél, ismert görög nevén, skizofréniáról.

Posztmodern identitás

Az identitás viszonyrendszerének és dinamikájának eddig ismertetett vázlata a modern viszonyokat vette alapul, vagyis a XX. sz. második felének elsősorban Európára és Észak-Amerikára érvényes paradigmáját. Számos elméleti felvetés és tapasztalat utal azonban arra, hogy a modern paradigma már nem egyedülálló, hogy a mai gondolkodásban – nem utolsó sorban atekintetben is, amit identitásnak és vallásnak nevezünk – valami alapvetően más is jelen van, mint azt a modernben megszokhattuk.

Jean-Francois Lyotard, a posztmodern korszak, illetve hozzáállás egyik nagy francia teoretikusa már harminc évvel ezelőtt jelezte, hogy „vége a nagy meta-elbeszéléseknek”, azoknak az egyetemesnek és átfogónak tekintett gondolkodási kereteknek, melyek a modern világban a legalapvetőbb orientációt biztosították – úgy is mondhatjuk a modern mítoszainak. Ilyenek voltak az emberiség jövőjére vonatkozó vezéreszmék, mint „haladás”, „emancipáció”, „technológia” és „világbéke” stb. Ezeknek az ún. meta-elbeszéléseknek egyike az „identitás”, az én, a self, az ego individuális felfogása, a harmonikus önkiteljesedés maximája, amely részben helyébe lépett a keresztény vallási ígéreteknek, melyek kívülről jövő megváltást ígértek, részben pedig odafordult olyan vallási formációkhoz, amelyek az (ön)ismeretre alapozott megszabadulást hirdették, elsősorban a buddhizmushoz és az európai ezoterikához. (Lyotard 1988)

A posztmodern divatos kifejezés mögé áttekinthetetlenül sok tartalmat halmozott fel számos tudomány, a filozófiától a színháztudományon át a lélektanig. A sok iskola és nézet – a posztmodern felvetés alapállásának megfelelően – egyáltalán nem törekszik kizárólagosságra, hanem a felvetések egymás melletti és egymásba keveredő kuszasága jellemzi. Abban azonban igen sok szerző egyetért, hogy a poszt-modern kifejezés előtagja nem időbeli egymásutániságot kíván jelezni, miszerint mindaz, ami a modernre volt jellemző, mára már történelemmé nemesült, hanem a modern pa-

radigma utániságot, miszerint vége az egyetemes, mindenkire és mindenhol érvényes kijelentéseknek, átfogó rendszereknek, s részben helyébe, részben melléje felsorakoztak a heterogenitást és pluralitást kiinduló alapnak tekintő rendszerek. A modern meta-elbeszélései nem szűntek meg, a változás lényege inkább az, hogy egyre kevesebben hisznek benne. Nietzsche-t parafrázálva, Isten nem halott, hanem már nem lényeges.

Amit posztmodernnek nevezünk olyan szemléleti alapállás, amely búcsút mondott a lineáris fejlődésméletnek, komolyan veszi az egyidejűtlenségek egyidejűségét, a különböző orientációs módok szintetizálhatatlanságát, a sokrétű paradoxonok jelenlétét, melyek folyamatosan különbségeket, ellentmondásosságokat és konfliktusokat provokálnak. Egyszerre, egymás erőterében van jelen ebben a szemléletmódban az egység utáni vágy és a sokféleség melletti állásfoglalás.

Az ilyen értelemben vett posztmodern paradigmára – ismét abban az esetben, ha normatív módon közelítünk hozzá, vagyis valamely külső szempontból értékítéletet mondunk róla – hivatkozva lehet a „minden lehetséges” (anything goes) álláspontra helyezkedni, ugyanakkor lehet benne a sokféle valóság iránti nyitottságra is alapot találni.

Ihab Hassan, a posztmodern egyik legismertebb teoretikusa szerint a „intellektuális barkácsolás”, az „alapját vesztett képzelet fénylő szilánkjai”, amelyek „mind-mind zajongják sajátos témáikat és variációikat”, összefoglalóan a „kulturális lárma”, közvetett bizonyítékai annak, hogy igény van a „megszüntetető” és „integratív” akarat közötti úr betöltésére, egy olyan „átmeneti” életszférára, amely az „egydimenziójúság” (Marcuse) és a „Lét nyitottsága” (Heidegger) között helyezkedik el. „Az emberek elkötelezettség nélküli elégedettségre áhítoznak”. (Hassan 1987)

Hans Küng ezt a „tetszőlegesség-pluralizmust”, amely minden vallást egyaránt helyesnek és igaznak tart („anything goes”), az olcsó tolerancia álláspontjaként jellemzi. Szerinte ez félreértett liberalizmus, „ahol az igazság kérdését oly mértékben tekintik lényegtelennek, hogy rákérdezni sem mernek. Az igazság nem lehet más és más a különböző vallásokban. Az igazság csak egy lehet”. (Idézi Kárpáty 2001)

A vallási és kulturális pluralizmus társadalmában, melyekben már nem a modern racionalitás, nagy elbeszélési keretek és a társadalmi diskurzusban megfogalmazódó és elfogadott normák jelentik az elsődleges tájékozódási pontot, hanem a modern paradigmát feloldó, leváltó, minden tekintetben relativizáló poszt-modern, a tájékozódást kereső ember könnyen végletes válasz és döntés felé hajolhat. Az egyik véglet a teljes individuális önkény lehet, a carpe diem (élvezd ki az életet) megújított formája. A bármire való nyitottság semmit sem választó szabadsága azonban káprázat, mert az emberi lehetőségek óceánján más csónakok is ringanak. A döntés, az elkötelezettség, az önkritika és az érdemi dialógus könnyed mosolyú félresöprése éppen abból ad fel a legtöbbet, amit leginkább vágyna, az önmegvalósításból, a kiteljesedésből, a harmonikus és nyugodt életből.

A másik véglet a posztmodern paradigma eliminálása a premodern újratemtésével. Szellemi emigráció a jelen kultúrájának és kérdéseinek világából az egyértelműségek és rend képzelt korábbi világába, párosítva a jelen tarthatatlan állapotokkal szembeni felsőbbrendűség érzésével és ádáz küzdelemmel. Az időtől és tértől függetlennek állított alapok fanatikus hangsúlyozása azonban éppen attól fosztja meg a személyt, hogy valódi tárgyakkal, valódi mással párbeszélve találjon önmagára, azonoságának stabilitására. A bármi lehetséges és a csak egy valami lehetséges alternatívájának azonos lesz az eredménye: elvész benne az ember és elvész számára emberi közege is.

A vallás szellemi erőter

A posztmodern lehetőségek és kihívások kulturális közegében a személyes identitással való gondos törődés számára megfogalmazható néhány kulturális tereptárgy, amelyekre figyelve haladhat a barangoló: nem kizárva az eltévedés lehetőségét, de a hazatalálást alappal remélve. A vallások számos orientációs pontot kínálnak a mai ember számára. Ezek kiemelt jelentőségét nem a vallási intézmények politikai pozíciói alapozzák meg, hanem a történelem évszázadainak hagyományai, melyek ezekhez a tartalmakhoz, gesztusokhoz, terekhez újra és újra visszatértek és kortárs kérdéseikre ezeket értelmezve találtak válaszokat. A vallások kiemelt szövegei és cselekvési hagyományai a kultúra klasszikusai közé tartoznak.

Bármerre tekintünk mai korunkban, találkozunk a vallás ilyen-olyan formáival, még hozzá a szekularizációs jóslatokkal ellentétben, melyek a vallás kimúlását valószínűsítették, meglepetésszerű színes gazdagságban. Nem csupán az ismert vallási hagyományok jelennek meg, törekedve az eredetiségre, hanem ezek mai változatai is, sőt egészen új, alternatív vallási eszmék és formációk.

Téved azonban és nagy csalódások fogják érni azt, aki a vallásokra úgy tekint, mint biztos hatású pirulákra, melyekkel szemben csak a bevétel mellett kell aktívan dönteni, azt követően a hatást maga a gyógyszer okozza, az ember közreműködése nélkül. A vallási mítoszok és rítusok nem csak ma nem hatnak automatizmusként. A korábbi évszázadok vagy ezredek emberéről sem vélhető, hogy szinte öntudatlan sodródott a vallási előírások és gyakorlatok keretei között, hiszen az eszmék és a tapasztalatok közötti feszültséget minden korszakban valamilyen módon kezelnie kellett. A vallások a maguk mítoszaival és rítusaival kulturális erőteret biztosítanak minden kor embere, így a ma eszmélődői számára is. Akár az Olimposz egyszerre nemes és zaftos isten- és félisten történeteire tekintünk, akár a zsidóság kalandozására a mindig jelen lévő és mindig keresendő Kimondhatatlan oldalán, akár India vagy Kína ezerarcú istenformáinak elbódító töménységére, melyek mind az egy megszabadulást hozó belátások tükröződései és akár a keresztény vagy muszlim misztikusok elragadtatásaira, amelyekben a létezés és az élet titkai felfoghatatlan mélységekben tárultak fel – egyikben sem találni csodatévő varázsszert, hanem mindegyik-

ben kipróbált, megalapozott, egyben eleven és titokzatos szemben-levőséget, amellyel végzett párbeszédben a mai kor identitásai megformálódhatnak.

A meghatározó vallások hagyományai nyilvánosak, mindenki számára hozzáférhetőek, aki vállalja a beavatás és beavatódás különböző szintjeit. Az egyiptomi Hallottas könyvet, a Bibliát vagy a Tripitakát bárki kezébe veheti és csipegethet belőle első látásra érhetőnek tűnő tartalmakat. Bárki betérhet egy templomba vagy sztupába és részt vehet a nyitott szertartásokon. Ezek a szövegek és rítusok azonban sok száz évek, szavaik és gesztusaik igazi mélysége akkor tárul fel, ha a jelen leképeződések mögött az értelmezések fátylain keresztül felcsillannak az eredeti megfogalmazódások. A mítoszok és rítusok alapszavai, összefüggései és mozdulatai olyan alapvetőek, hogy az emberhez magához tartoznak. A fent és lent, az öröm és bánat, a befogadottság és kitiszítottság élményei és értelmezési kísérletei minden kor emberének sajátja. Ez teszi lehetővé, hogy a sok ezer éves szövegek ma is sokkal többek, mint információk: megszólítanak, megérintenek, elcsábítanak. Ez a primer közvetlenség az identitás vallási forrásaival zajló találkozásnak általános módja, amely bárki rendelkezésére áll és saját felelősséggel használható.

Az adekvát értelmezéseket is igénylő kereső számára azonban a vallások történelmi tereinek bejárásához beavatott vezetőkre van szükség. A közvetlen megértés flörtjei után a felelős egybekelés és egyesülés csak igényesebb és megalapozottabb ismeretekre alapulhat. Aki erre a kalandra vállalkozik, annak tanulásra van szüksége. Nem csak azért, hogy saját keresésének útján megtalálja a biztonságos ösvényeket, hanem azért is, hogy ne engedjen a plurális vallás piacon zajosan és színesen kínált bővültnak. A vallásra is érvényes, mint minden másra – a kapcsolatra és a gyógyításra is –, hogy minél nagyobb a benne rejlő lehetőség, annál nagyobb a hozzá kapcsolódó felelősség.

Interiorizáció és alkalmazás

Szinte minden vallási közösség – a mai valláspiaci alaphelyzetből fakadóan kiemelt mértékben is – saját üdvösség-kínálatát megjeleníti a társadalom számára. Ebben a jelenlétben természetesen keverednek az ékszer, a bizsu és a kacat. Gyakorta tapasztalni, hogy a legszínesebb és lehangosabb reklámok mögött található a legsilányabb termékek, a legnagyobb becsapások, s ez igaz a kulturális és vallási kínálatokra és javakra is. A vallási kínálatok, megváltás és gyógyulás-ígéretnek esetében a dolog természetéből fakadóan az egész személy, az egész identitás, az egész kapcsolati rendszer kockázatot. A kipróbálás logikája nem alkalmazható visszafordíthatatlan folyamatok esetében. A vallások esetében végső soron mindig a titkok ígéretes sötétjébe ugrik a kereső, de a vallási és a pseudo-vallási termékek piacán tanácsos megfontoltan választani, csak megfelelő utánajárást követően bízni a termékekben.

Ennek az esszének kereteit szétfeszítené, ha részletesebben tárgyalni kívánnánk a vallási alapú beavatkozásokra vonatkozó minőségbiztosítás kérdéseit. Egy gondo-

lat erejéig azonban fontos kitérni erre az összefüggésre. A vallási ígéretek nagy része nem pusztán a kozmosz természetére és rendezettségére, nem csak a társadalmi normák forrására vonatkozóan kínál perspektívát, értelmezéseket, akár konkrét megoldásokat, hanem mai korunkban szinte leginkább az átfogó értelemben vett egészségre, testi-lelki harmóniára, az egyén és a közösség önmagával és egymással folyó kiegyensúlyozott együttműködésére vonatkozó üdv-ajánlatok kapnak kiemelkedő szerepet. Ezeknek az ígéreteknek valóra válása vizsgálható és véleményem szerint vizsgálandó is a profán tudomány eszközeivel. A vallási alapú eljárások csak az erősen valláskritikus megközelítés számára jelentik a profán megközelítések kizárását. Szokványos esetben inkább támogatják egymást. A rendkívüli esetek pedig rendkívüli odafigyelést és akár beavatkozást igényelnek, amely nem csak az egészség vonatkozásában igaz.

A második naivitás felé

Végére érve a modernből posztmodernbe forduló XXI. századunkban az identitás és vallás közös területeinek vázlatos ismertetésének Paul Ricoeur egy gondolatát szeretném befejezésül idecitolni. Ricoeur megkülönbözteti az első naivitást a második naivitástól. Az első a gyermek naivitása, amely tekintélyekre alapul, s amelyet szükségképpen csalódások és kijózanodások követnek. A személyiség fejlődésének, az identitás további alakulásának ez azonban nem utolsó állomása. Az első naivitás elvesztése után nem elég megmaradni a kijózanodottság racionálisan szabályozott és minden tekintetben átlátható fázisában, hanem egyet még tovább lehet lépni – és szert tenni a második naivitásra, a felnőtt játékára, a bölcs kalandjára.

Az egyéni identitás ilyen megközelítése közvetve kötődik Derrida valamint Laclau és Mouffe diskurzuselméletéhez, melyek bemutatására most rátérek. Éppen csak egy utalás szintjén említendő az identitás poszt-strukturalista felfogásához való kötődés, amelyben többek között Lacan elmélete fontos szerepet játszik, akinek elmélete egyik jelentős előzménye és forrása Lacaluék elméletének. Lacan az egyénre koncentrált, Laclau és Mouffe a társadalomra. A két megközelítésben közös a diskurzus jelentősége és a realitás⁴² kritikus értelmezése. Mindkét elmélet alapvetően búcsút int egy-

⁴² A kommunikáció rituális felfogása – szemben a transzformatívval – azt hangsúlyozza, hogy a kommunikáció teremt meg a valóságot, azt a bizonyos realitást, amelyről naivan azt gondolnánk, az embertől, a róla való beszédtől 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 ember létező, mely független a nyelvtől, amellyel 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, 262–263)

fajta naiv valóságfelfogásnak, és határozottan állítja, hogy a valóság a diskurzuson belül tételeződik, és nem egyszerűen létezik. Lacan szigorúan különböztet 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)

A vallás dekonstrukciója

Az identitás fogalmának és viszonyrendszerének tárgyalása után tehát elhagyjuk azt az ösvényt, amelyen az individuum és a közeg összefüggését vizsgáltuk, tudván, hogy milyen tágas térbe vezet ez a témakör, ha tovább haladnánk rajta. Céлом azonban sem ezzel, sem a most következő fejezettel nem az, hogy az adott téma filozófiai, pszichológiai vagy vallástudományi bemutatását és értékelését elvégezzem. Sokkal inkább arra törekszem, hogy e témák felvetésével megjelöljem azt a reflexiós teret, amelyben a vallással kapcsolatos diskurzus zajlik. Amikor teret mondok, természeti térre gondolok: ligetre, tisztásra, bozótosra vagy erdei ösvényekre. A természeti térnek önmagában nincsen vége, mindig mehetnénk tovább sokféle irányban. Mégis mindig valamekkora térről szerzünk tapasztalatot, ahol állunk az univerzum valójában véges, számunkra mégis végtelen tágasságában. A strukturalizmus illetve a dekonstrukció olyan kortárs paradigma, amely korunk gondolkodásában az egyik legmeghatározóbb. Ha vallásról gondolkodunk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül e paradigma felvetéseit.

Strukturalizmus és posztstrukturalizmus

A XX. sz-i európai filozófiában strukturalizmusnak nevezik azt a nyelvészeti felfogást, miszerint a nyelvi struktúrák megfelelnek a kulturális és a gondolkodási struktúráknak. Ebben a szemléletben a nyelvre illetve a szignifikáció mechanizmusaira történő koncentráció ismeretelméleti és társadalomtudományi elemző eszközzé vált, amelynek segítségével a megértés felfogható és értelmezhető. A strukturalizmus figyelmének középpontjában a nyelvi alakzatok, nyelvi logikák állnak és koncepciója szerint ezek nem csupán leképeződnek a kultúra és a gondolkodás struktúráiban, hanem valójában meghatározzák azokat. A strukturalizmus a gondolkodás és a kultúra dimenzióit nem elemeiben, hanem egészében tárgyalja, és a benne fellelhető – nyelvi mintázatú – struktúrák foglalkoztatják. Ezek a struktúrák a meghatározók, s minden megnevezés, egyediség, alanyiség csak e struktúrák szövetében nyerik el értelmét, ettől függetlenül nem gondolhatóak, elemezhetőek és nem is létezhetnek. A strukturalizmus megkülönbözteti a nyelv rendszerét a beszélt nyelvtől, utóbbi az előbbi aktualizálása a beszélő részéről. E szemléletmód alapítójának Ferdinand de Saussure svájci nyelvész tekintik, majd a kultúra és a társadalom értelmezésének vonatko-

zásában Claude-Lévi Strauss vált meghatározó szerzővé. Legfőbb további képviselői közé számíthatunk Gilles Deleuze, Michael Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan és még sorolhatnánk. Strauss Marcel Mauss tanítványa volt, ő pedig Durkheimé, aki erősen hatott Saussure-re is. Igazat adhatunk Bourdieu-nek, aki szerint a modern embertudományok minden képviselője Durkheim házában lakik, akkor is, ha vannak, akik ezt nem tudják, mert a hátsó ajtón át érkeztek. (Moebius 2009, 419)

A strukturalizmus szemiotikára vonatkozó legfontosabb ismérvei közé tartozik elsősorban, hogy a jelölő megelőzi a jelöltet. A társadalomtudományra nézve ebből az következik, hogy az, ami létezik, jelentőségét először azáltal nyeri el, hogy milyen helyet foglal el a viszonyok és viszonyulások szövetében. A hangsúly arról, amit megjelölünk áthelyeződik arra, ami ezt a jelölési műveletet elvégzi. Ennek a logikának mentén a strukturalizmus abból indul ki, hogy a dolgoknak önmagukban nincs értelmük, jelentésük, csak a szignifikáció folyamán kapják meg értelmüket. Ehhez a jelenséghez tartozik az, amit Lévi-Strauss nyomán bizonytalan jelölőnek nevezünk, amelynek lényege, hogy a jelölő és a jelölt közötti viszony instabil, lebeg, s a fogalmaknak önmagukban nincsen meghatározható tartalma, illetve jelentése. Ebben a szemléletmódban a személy a struktúra kiszolgáltatottja, de legalábbis függvénye. A személy önmagával való identitása helyett, a strukturalizmus a személynek a rendszerből fakadóan juttat identitást, a személyt a rendszer alkotja meg. Ez az álláspont tükrözi a struktúrák totalitására vonatkozó tézisét, amely megelőzi az egyént és annak cselekvését. Ezt a felfogási módot módszertani objektivizmusnak nevezik. Minthogy a struktúra játssza a központi szerepet, ezért ebben a rendszerben az idő vagyis a történelem, a belőle fakadó kérdések illetve hagyományok csak úgy nem lényegtelenek. Ugyan emiatt a struktúrák hermeneutikai jelentősége egyetemes, vagyis az adott kulturális kontextustól független, arra nincsen tekintettel.

A posztstrukturalizmus elnevezés ugyan azt sugallaná, mintha ennek az iskolának követői meghaladnák vagy egyenesen a strukturalizmus elméleti és módszertani alapjaival, ezzel szemben képviselőit inkább a strukturalista program kiterjesztése és elmélyítése jellemzi. Derrida megközelítésében a szignifikátumot és a szignifikánst nem elég egymással szembeállítani, hanem kimondja, hogy csak szignifikánsok léteznek. Minden jelölési folyamat különbségtételek (Différance⁴³ – Derrida programatikusan művének címe) összetett játéka, amely túlmutat a nyelv zárt rendszerén, hiszen a szimbólumok kiutalnak ebből a rendszerből. Az utalások láncolata részlegesen és időlegesen lezárható, de véglegesen nem.⁴⁴ A strukturalizmus szembeállításai illetve merev kategóriái, mint férfi és nő, belül és kívül vagy jelölt és jelölő megnyitandóak

⁴³ Derrida ezt a francia szót programatikusan az eredeti alak helyett, différence, sajátos alakban használta: différence. (Derrida 1972)

⁴⁴ Nem szükséges kitérni itt arra a máig eldöntetlen vitára, amely arról szól, hogy Derrida elhelyezhető-e a poszt-strukturalista filozófiai vonulatba vagy sem. Sem a vita ismertetése, s még kevésbé eldöntése nem tartozik az itt vázolt gondolatmenethez.

és feloldandóak, amennyiben tudomásul vesszük, hogy minden fogalom önmagában hiányos és a vele szemben álló révén kiegészítésre szorul. Sőt a kifejtés irányát is meg kell fordítani és a kiegészítés felől kell elkezdni az értelmezést. A dekonstruktív műveleteknek egy további eljárása a diskurzus egész rendszerének eltolása illetve áttelepítése, méghozzá annak révén, hogy a bináris, zárt rendszert megnyitja, a tárgyat mindig a másik szemben állása felől definiálja, amely viszonyt szintén nyitottnak tételez, szemben állva minden totalitással. Nem fogalmak egymással való szembeállításáról van szó, hanem éppen a klasszikus ellentétek felforgatásáról.

A posztstrukturalizmus – szemben a strukturalizmussal, vagy inkább tovább véve azt – felfüggeszti illetve meghaladja a hagyomány és a modern közötti szigorú szétválasztás logikáját, s még inkább elutasítja a filozófiai vagy társadalomfejlődési paradigmát, amely a szociológia klasszikusainál erőteljesen jelen van. Hasonlóan szemben áll a Luhmann által kidolgozott funkcionális differenciálódás rendszerlogikájával, helyette a rendszerhatárokon átívelő érvényességű kódokkal, hibridizációval dolgozik, amely révén a korábban egymást kizáró vagy egymással soha elő nem forduló kifejezések, felfogások és képek egymás mellé kerülhetnek, sőt paradox ötvözetekké elegyedhetnek. A poszt-strukturalista gondolkodás nem hisz a kijelentések egyetemes érvényében, erőteljesen hangsúlyozza a kontextuális beágyazottságokat és határos relevanciákat. Végül, vagy talán inkább első sorban, a poszt-strukturalizmus dekonstruálja a magától értetődőségeket, a megváltoztathatatlanak tűnő összefüggéseket, valamint a függőségekre és esetlegességekre koncentrálva, feltárja a látens szempontokat és érdekeket, melyek ellenére hatnak az alternatíva és a változás lehetőségének.

Jacques Derrida és az őt követő gondolkodók tagadják, hogy a gondolkodásnak, a filozófiai rendszereknek⁴⁵ vagy akár csak az irodalmi szövegeknek létezne jól körülhatárolható centruma, amit az értelmező feltárhat, s majd erre építve értheti meg az egészet, mint rendszert. Ebből a szempontból a dekonstrukciót⁴⁶ Derrida nem tekinti tovább lépésnek, vagy az eddigi központi mag köré rendezett rendszerek logikáját követő, de azokat meghaladó filozófiának vagy eljárásnak sem. Amennyiben a látens dimenziók dekonstrukció általi feltárását tekinti legfőbb tevékenységének, akkor önmagát sem vonhatja ki ennek megvalósulása alól. „A dekonstrukció tehát csak addig dekonstrukció, amíg tartózkodik önmaga meghatározásától.” (Orbán 1994, 46) Ha minden más tudást és megnyilatkozást dekonstruálандónak tekint, akkor önmagát is annak kell tekinteni.

Mielőtt Derrida vallással kapcsolatos provokatív felvetéseit bemutatnám, meg kell jegyezmem, hogy nem tisztem Derrida dekonstrukciós elméleteivel kapcsolatos

⁴⁵ Jean-Luc Nancy Derrida filozófiáját, szövegkezelését és gondolkodását örülettel jellemezte, nem pszichológiai, hanem filozófiai értelemben. (Nancy 2007)

⁴⁶ „Ha megkockáztatnám, Isten mentsen, hogy egyetlen definíciót adjak a dekonstrukcióról, rövidet, eliptikust, gazdaságosat, mint egy jelszót, akkor mondat nélkül mondanám: *több mint egy nyelv.*” (Boros 1994, 31 – kiemelés az eredetiben)

sokrétű vitát ismertetni, s még kevésbé állást foglalni a benne megfogalmazódó valamely nézet mellett vagy ellen. Ezek közül csak két, rendkívül éles kritikára utalok, jelezvén, hogy a dekonstrukciós alapállás vagy módszer nem pusztán intellektuális, hanem emocionális reakciókra is készíti a kortárs gondolkodás legnevesebb képviselőit. John Milbank állítása szerint az, amit Derrida a vallásról állít „először is erkölcsstelen, másodsor lehetetlen, harmadszor pedig a keresztény örömhír eltorzítása”. (Milbank 2005, 108) Charles Taylor pedig nem kevesebb éllel és diszkreditáló igénnyel úgy fogalmaz, hogy „Derrida ömlengéseiből semmi olyan érték nem bukkan elő, amire igent lehetne mondani. Az történik, amit végső soron maga a dekonstrukció ünnepel, hogy a szubjektivitás hatalmas ereje szakít a hűség mindennemű lehetőségével, amely megzabolázhatná, s nem marad más, mint a parttalan szabadság.” (Taylor 1996, 846–847)

Derrida a vallásról

Derrida nem írt sokat a vallásról, a különböző vallástörténeti vagy valláselméleti kérdésekről.⁴⁷ Mégis gondolkodásmódját és a művei révén megismerhető hozzáállást számos tudományág tekinti rendkívül inspiratívnak, így a vallástudomány és a teológia is. (Kessler 2012, 194) Később majd ugyanakkor látni fogjuk, hogy annak ellenére, hogy Derrida keveset írt a vallásról, megközelítéseinek, egész filozófiai rendszerének kimutatható a vallási mintázata. Derrida vallásról értekező művei, legalábbis azok, melyek a vallás problematikáját direkt módon tárgyalják, elsősorban nem a XX. sz. jelentős szerzőivel állnak párbeszédben, – Derrida szavával – polilógusban, hanem ókori, illetve felvilágosodás kori klasszikusokkal. A Kivéve a név c. esszéje Ágostonra és még inkább Angelus Silesiusra épít, a Khóra Platón Timaioszára és Kantra. Írásai emellett kritikus távolságot tartanak elsősorban Husserrel, de Heideggerrel és Lévinasszal szemben is. A dekonstrukció programjának megfelelően, a művek alapvető fogalmakat és viszonyokat szándékoznak tisztázni a hézagosság tereiben, s miközben érzékeltetik keletkezésük korának problémafelvetéseit, mégis az ókori klasszikusokhoz visszatérve tesznek kísérletet szavak, mondatok újbóli értelmezésére.

A derridai dekonstrukció saját célkitűzése és belső logikája miatt is óhatatlanul eljut a nyelvi és retorikai vagy bármely fogalmi rendszer határáig. Egy-egy kifejtésnek egyik szinte refrén szerűen ismétlődő eredménye vagy önmagán túlmutatni szándékozó következtetése az „innen” vagy / és a „túl” dimenzióira történő utalás. A minden és bármi szétszedése óhatatlanul elvezet a mi van egyáltalán, mi fogalmazható és mi nevezhető meg egyáltalán kérdéseihez. Sőt tovább, a dekonstruált rendszerre való kívülről megkísérelt rátekintéshez és ennek a kívülről rátekintő valóságnak a fogalmihoz és összefüggéseihez. Ebben az értelemben a dekonstrukció részben elkülönít: amennyiben az öröklött készleteket átrendezi, részben pedig megalkotja a rendszeren

⁴⁷ Ehhez a fejezethez sok értékes segítséget kaptam Orbán Jolántól.

kívüli területet – intertextuális vagy kontextuális tereket, azt a sajátos helyet (khóra), amelynek lényegéhez tartozik, hogy nem illeszkedik vagy engedelmeskedik a rendszer sem eredeti, sem dekonstruált ismérveihez.

Derrida ezért, ennek a „túli” vagy „megelőzően inneni” helynek illetve névnek szenteli azokat a dolgozatait, melyekben közvetlen vagy közvetett téma gyanánt a vallásról vagy teológiáról elmélkedik. Ez a témaválasztás a dekonstrukciós program szerves, saját logikájából fakadóan mintegy kényszerűen jelentkezik. Legalábbis azt állíthatjuk, hogy semmiképpen nem önkényes vagy esetleges ezeknek a témáknak a felvetése, felvetődése. Ezek nélkül ugyanis maga a koncepció sem állna meg. Az a dekonstrukció – fogalmazhatjuk összefoglalva –, amely nem jut el az ilyen értelemben felfogott másik dimenzióig, az erre való (heideggeri) nyitáson, illetve utaláson túlmenően ennek megnevezési kísérletéig, az nem végezte el elég következetesen magaválasztotta feladatát.

Ugyanakkor ennek a logikus következetességnek, amely tehát óhatatlanul beleütközik a rendszeren túli dimenzióba, számot kell vetnie azokkal a tárgyalásmódokkal, melyek ezt, valamely korszak filozófiai és teológiai rendszere és fogalomkészlete szerint erőteljesen feltöltötték tartalommal. A dekonstrukció logikája szerint ezeket a vallási és teológiai rendszereket is szét kell szerelni, ám miközben ezt végzi, egyben támaszkodik is az ezekben történő dialógusra.

Jól szemlélteti ezt a törekvést és tárgyalásmódot az, ahogyan Derrida következetesen tiltakozik az ellen, hogy a túli dimenzióról értekezve negatív teológiát művelne, fejtegetéseiben azonban mégis, ennek logikáját és megfogalmazásait alkalmazza – tegyük hozzá mesterien. (V. ö. *Kivéve a név*) Hasonlóan alkalmas példa ugyanerre a paradox tárgyalásmódra a khóra szembeállítása a vallási alapokkal, miközben a szerző folyamatosan a keresztény teológiából ismert, istenre vonatkozó attribútumokat használja a *khóra* illetve a *khóra* jellemzésére.

A (derridai) dekonstrukció tehát saját rendszerlogikája alapján jut el egy speciális dimenzióhoz, amit vallásinak tekinthetünk, s amelyhez néhány elhatárolódás és néhány kiemelt jelentőségű téma kapcsolódik. Fontos megjegyezni, hogy amikor itt vallásról beszélek, akkor nem valamely vallás történelmi és társadalmi megnyilvánulásáról van szó, hanem a vallási jellegről vagy dekonstruált struktúráról, amely jelen esetben éppen Derrida filozófiai rendszerének egyik elemét alkotja. Amint a nyelv jelentése kettő, részben alap-, részben beszélt nyelvi alkalmazás, ugyanennek mintájára a vallás is két értelemben használható, egyrészt mint alap, másrészt mint alkalmazás vagy megnyilatkozás – anélkül, hogy a kettő közötti neoplatonikus felfogásba kellene torkollni. A dekonstruktív vallás-értelmezés túllép⁴⁸ – szándékosan és tudatosan – a modernitás szembeállításain (pl hit és tudás, mítosz és logosz, természet

⁴⁸ Kulcsár Szabó Ernő óva int attól, hogy a metafizika meghaladását naiv könnyelműséggel kezelje a posztstrukturalizmus és a dekonstrukció hazai recepciója. (Kulcsár Szabó 1994, 186)

és kultúra), mint ahogyan túllép a felvilágosodás valláskritikus humanizmusán és a posztmetafizikai hermeneutika megközelítésein is.⁴⁹ Ennek a túllépésnek vagy helyesebben elfordulásnak lehet egyik alapja az is, hogy a dekonstruktív program frankofón eredetű, sőt Derrida latinofonitásról is beszél. Minden esetre hangsúlyozottan – ha nem is kizárólagosan – a németekkel áll szemben: Kant, Husserl, Heidegger és akik a köreibe tartoznak, elsősorban franciák, olaszok vagy spanyolok.

A dekonstrukció nem destrukció, jóllehet érthető az aggodalma azoknak, akik a szétszedés és mögékérdezés filozófiai rendszerében a jog, az erkölcs, a demokrácia, a tudomány és a vallás fenyegetőjét látják. Igazat adhatunk azonban John Caputonak, aki szerint éppen ellenkezőleg, különösen a vallás, a hit és a teológia számára a dekonstrukció áldás, mert fenntartja e rendszerek nyitottságát az újra, a megújulásra, meghív a klasszikus szövegek újraolvasására, és új kontextusba segít állítani a „szent” hagyományokat. (Derrida és Caputo 1997, 159) Frappánsan hangzik mindez a francia „*désédimentation*” kifejezéssel, ami üledékmentesítést jelent.

Előszó és utószó, tárgyalás nélkül

Derrida vallásról szóló legfőbb és szisztematikusnak tekinthető esszéje a *Hit és tudás* című. (Derrida 2006) Ez a könyvecske előkészítő jegyzeteket tartalmaz egy filozófus találkozóra, melyet Capriban rendeztek meg, s a francia posztmodern, posztsturkturalista gondolkodás jeles személyiségei gyűltek össze, hogy a vallásról vitatkozzanak. Derrida jelzett művének egyik sokat mondó sajátossága az, hogy a vallásról való tárgyalást tárgyalási fejezet nélkül végzi, hosszú előszóval, melyet Kurzíváknak nevez és hosszú Utóirattal.⁵⁰ E szerkesztéssel is ki akarja fejezni azt a meggyőződését, hogy a vallásról való filozófiai reflexiónak újra alapokat kell találnia, majd a többi meghívottal zajló vita, vagy a modern gondolkodást követő jelen során. Ehhez rendkívül körültekintő bevezetőkre van szükség, valamint ugyanígy bőséges módszertani megfontolásokra és előrebocsájtott tézisekre.

Derrida dekonstrukciós megközelítésének, melyet más műveiben is megfigyelhetünk, egyik jellegzetessége, hogy a választott vagy éppen csak esetlegesen felmerült kifejezések etimológiájára támaszkodva, ezeknek új értelmet ad, illetve a szavak története révén új vagy újnak tetsző kapcsolatokat épít ki. Törekvése szerint el kell hatolni a nyelv, a gondolat és a kijelentés végső határáig, szélességben és mélységben egyaránt, olyan alapot keresvén, amelyre újraépíthető az, amit gondolkodásnak, kultúrának nevezhetünk. Ebben a törekvésben – nem csupán a Hit és tudás c. esszében tetten érhető módon – a vallás teljes értékű megalapozása a leglényegesebb fogalomtisztázások közé tartozik. Derrida sajátos nyelvezetével és logikájával kimutat-

⁴⁹ Jean-Luc Nancy mondja róla, hogy a Derrida nem a tudományban és nem a vallásban áll, hanem a kettő feszültségében, ami a filozófia helye. (Nancy és Benvenuto 2005, 76)

⁵⁰ Ebben a műben Derrida összefoglalja két, ezt megelőző jelentős művének téziseit, a „Kivéve a név” és a „Khóra” címűt.

ja, hogy a vallás alapvető dimenziója a gondolkodásnak, a nyelvnek és az egzisztenciának. A német idealizmus, a heideggeri ontológia és hermeneutika, valamint a modern valláskritika alapfogalmaira támaszkodva és azokat meghaladva⁵¹, a vallást a megvalósult ígéretre adott válaszként definiálja. „Az eljövendő esemény már megtörtént. Az ígéret megígéri magát, már megígérte magát, íme az esküvel megerősített hit, azaz a válasz. Itt kezdődne a *religio*.” (51)

A „világ ma latinul beszél” – írja, legalább is, ha a vallásról van szó. Hiszen az európai nyelvek mindegyikében a vallás szó a latin *religio*-ra megy vissza. Ebben az értelemben a vallásról való gondolkodás teljes mértékben kötődik az európai kultúrához, melyet itt a latinitás fejez ki. Ilyen vallás-értelmezés nem található meg más kultúrákban, miközben az (európai) vallás jelensége, a televízió és az internet miatt globális. Derrida a „globalatinizáció” humoros neologizmussal élve fejezi ki ezt a kettősséget, s jegyzi meg egyben, hogy ez az európaiság „természetesen lényegileg keresztény”. (50)

Nehéz azt mondani, „Európa”, anélkül, hogy ne értenénk hozzá: Athén, Jeruzsálem, Róma, Bizánc, vallásháborúk, Jeruzsálemre és a Moriah hely kisajátítására vonatkozó nyílt háború, Ábrahám vagy Ibrahim, „íme itt vagyok”-jának háborúja a kért szélsősége „áldozat” előtt, a szeretett fiú abszolút feláldozása előtt, az egyetlen leszármazott megkövetelt vagy adott halála előtt, minden Passió előestéjének felfüggesztett ismételése. (15 – kurzív az eredetiben)

A vallást a derridai összefüggésben nem lehet visszavezetni sem a filozófiára, sem a jogra, ezeket megelőzi, a szónak episztemológiai értelmében. Önálló, alapvető valóság, a megkülönböztetés és szétválasztás különbsége. Ebben az értelemben tehát mondhatjuk, hogy Derrida vallásfogalmában is – ugyanúgy, amint sikerült kimutatni a vallási kommunikációról szóló részben Habermas és Luhmann esetében is – több réteg figyelhető meg, melyek közül egyik alapvetően különbözik az összes többitől. Ezt az egyik vallásfogalmat nevezhetjük „a vallási”-nak, míg a többit, a vallás európai jellegzetességét, vagy a globális megnyilatkozásainak egész sorát, nevezhetjük vallási tényeknek, történéseknek, akár felfogásoknak is. Derrida elő-definíciónak titulált próbaképpeni meghatározásában is ezt a különbségtételt láthatjuk igazolva.

„[...] ha keveset is tudunk a vallásról, legalább tudjuk, hogy mindig előírt felelet és felelősség, nem szabadon választja magát egy tiszta és absztrakt autonóm

⁵¹ Derrida önmagát Lévinas tanítványának tekintve ennek a meghaladásnak munkása, amennyiben rá is érvényesnek mondható, hogy mesterével együtt „kimozdította a fenomenológiának vagy ontológiának a tengelyét, röppályáját vagy egyenesen rendjét”, s amely mutáció során beleilleszkedett az „itt vagyok” hagyományába, mellyel az Isten általi megszólíttóságra mondott izajási (Iz 6,8) válaszra utal. (Derrida 2000, 24)

akarat aktusában. Kétségtelenül magában foglalja a szabadságot, az akaratot és a felelősséget, de hajlunk azt gondolni, *autonómia nélküli* akaratot és szabadságot.” (56)

Az *a* vallás tehát, a cicerói értelemre hivatkozva, előírás, amelynek lényege a vallási előírások gondos betartása. Felelet, minthogy a vallás alapvetően szemben áll valami mással, magával a mássággal, alapvetően és eredendően ez a szembenállás maga. Felelősség, mert nem nélkülözi a moralitást, a pragmatikát, jóllehet minden moralizáláson túl, vagy még azon innen van. Alapvető adottság, amely megelőzi az ember szabad választásának tettét, ugyanakkor benne van a szabadság, a választani tudás és a választalanság együttvéve. Az autonómia nélküli akarat azért lehet a sajátosan vallási jellemzője, mert maga a vallás olyan terület, amelyben a tiszta autonómia lehetetlen, csak a vallási relációban létező autonómia lehetséges, ugyanakkor az akarat és a szabadság kényszerűen fakad belőle.

Beletekintvén Derrida vallási szempontból releváns szövegeibe, látható, hogy derridai vallásfogalom imént vázolt jellegzetességei megmutatják azt az egyedi kereket vagy megközelítést, amelyben a posztsturkturalista megközelítés a vallást tárgyalni képes és amely a vallással kapcsolatos filozófiai és ennél tágabban, pragmatikus társadalmi diskurzust meghatározza. Túl a történeti és túl a fenomenológiai megközelítésen Derrida, majd őt követve sokan mások (pl. Vattimo) nem egyszerűen arról a megfigyelésről vitatkoznak, hogy a vallásra való hivatkozás az elmúlt hús esztendő óta újra szerves része lett a nyilvánosság folyamatainak. Ennél sokkal többre vállalkoznak, magát a vallást próbálják dekonstruálni és rekonstruálni. Teszik ezt az általuk mélyen és részletesen elemzett posztmodern diskurzus feltételei közepette, annak szerves részeként. A modernből ismert szembeállításokat feloldják, többek között az istenhit és ateizmus, a hit és a tudomány, a magánvallás és a közzvallás, illetve a vallás hanyatlása vagy éledése (Derrida 2006, 16) dichotómiáit. Ezt meghaladva töltik fel a vallás fogalmát eredeti elemekkel, jellegzetességekkel. S éppen ebben a gondolati cselekményben a vallás óhatatlanul egyfajta alappá, fundamentummá válik.

E közties megállapítás után tovább haladva, elsősorban azt szeretném közelebről bemutatni és értelmezni, ahogyan Derrida Istenről, a messiásról és a kereszténységről beszél. Némiképpen önkényes ez a választás, hiszen más vallási szempontból releváns témákat is kínálkoznának. Céлом azonban nem az, hogy szisztematikusan végigkísérjem Derrida vallásfilozófiáját, vagy akár nyugodtan alkalmazható a vallásteológia fogalom is, hanem az, hogy alapállását mutassam be.

Lehetetlen lehetőség

A vallásról szólva, a magát általánosan, s még inkább a monoteista vallások Istenéről szólva ateistának nevező Derridától ateista álláspontot várhatnánk el. Derrida esetében azonban az ateizmus sem ugyanazt jelenti, mint Marx, Freud vagy Nietzsche

esetében. Ő ugyan azt állítja, hogy joggal nevezik ateistának, ez azonban egyrészt nem akadályozza meg abban, hogy naponta imádkozzék – bár teljesen reménytelenül –, sem abban, hogy ossza a feltámadásba vetett hitet. (Sherwood és Hart 2005, 32) Derrida ateizmusának elsődleges tartalma az Istennel kapcsolatos vélekedésekkel, képekkel szembeni erőteljes visszafogottság, a hit és a vallás állandó bizonytalanságainak észben és diskurzusban tartása. Sem önmagára, sem Istenre, sem az ehhez vagy ahhoz fűződő pozícióra nézve nem állítható egyértelmű igen vagy nem, amely kijelentés lezárhatná a további kérdéseket és rácsafolna a mindig váratlan megmutatkozásra, amely gátolja mindent formába, fogalomba merevítő igyekezetünket. Ha hitről beszél, nem zárja ki belőle az ateizmust, a felvilágosodástól indult ateizmus történeti felvetéseinek sorozatát, melyek nélkül sem hinni, sem ateistának lenni nem lehet, s egyáltalán gondolkodni, megnyilatkozni vagy döntenem sem. Paradox kijelentéssel élve ateista módon hisz, hitének része az ateizmus. Nem állíthatja magáról sem azt, hogy ateista, sem azt, hogy hívő, de nem azért, mert egyik sem, hanem mert egyszerre mindkettő.

Ha az ateizmus, akárcsak az apofatikus teológia, Isten-vágyról tanúskodik, ha közvetve, mintegy tünethént, az Isten-vágyat vallja be, vallja meg vagy jelöli, akkor ezt kivel szemben teszi? Ki beszél kihez? (Derrida 2005, 57)

Amikor tehát Derrida Istenről beszél részben a hívőség és az ateizmus imént tárgyalt feltételei között teszi ezt, részben pedig ütköztetve saját felfogását az onto-teológiai istenképpel, amely a minden lehetőséget megelőző aktualitás prioritása. Ezzel szemben Derrida Isten vonatkozásában megengedi a lehetőségeket, vagyis Istent nem tekinti teljesen megvalósultnak. Összeegyeztethetőnek tekinti vele a szenvedést, az embertől való függést és azt, hogy megjelenése mindig meglepetés, de soha sincs híján az irgalomnak, a kegyelemnek. Isten radikálisan transzcendens, amit Derrida a lehetetlen-lehetőség (la *possibilité de l'impossible*) szókapcsolattal próbál kifejezni. Az Istennek, mint egészen másnak a megjelenése, teljességgel kiszámíthatatlan, előre jelezhetetlen, ez a legradikálisabb értelemben vett „talán”. Megjelenése egyrészt teljesen lehetetlen, az egészen mássága, szuverenitása, valamint transzcendens volta miatt, másrészt ugyanezek okán mégis abszolúte lehetséges is egyszerre. Ha a jövővel kapcsolatban a „talán” mindkét dimenzióját nyitva akarjuk hagyni, hiszen így is kell tennünk, ha két egymástól teljes mértékben különböző valóság találkozásának jövőbeli esélyét latolgatjuk, akkor tehát egyszerre kell állítanunk arról, aki meglepetésként egy jövőbeli eseményben megnyilatkozik, hogy ő maga a lehetetlen-lehetőség.

Szinte felsorolhatatlan azoknak a tanulmányoknak és beszédeknek a sora, melyekben Derrida az istenfogalmat használja. Az egyik ilyen sajátos szöveg, Lévinas temetésén elhangzott beszéde. Ebben a szövegben jól megmutatkozik az érintettség, amely a zsidó-keresztény teológia és lelkeségi irodalom sajátja, s amely Derridát nem

akadályozta meg sohasem abban, hogy elmerüljön az Istennel kapcsolatos élmények mélységében, s abban sem, hogy dekonstrukciós felvetéseit vele szemben következetesen érvényesítse. A beszéd, illetve az ennek alapján megírt esszé címe, Isten hozzád, Emmanuel Lévinasnak (*Adieu à Emmanuel Lévinas*). (Derrida 2000) Már a címhez fűzött értelmezésében kitér arra, hogy ezt az üdvözlési formát nem csak – akár végső – búcsúzáskor használja a (francia) nyelv⁵², hanem alapvetőbben jelent „Isten számára vagy Isten előtt levést mindenek előtt és a máshoz való minden viszonyban, minden más istenhozzádban. Minden máshoz való viszony, mindenek előtt és után, istenhozzád.” (9) Majd a beszéd végén visszatér erre a felfogásra, s Lévinasra hivatkozva állítja „az Isten-hozzád a léten túl üdvözli a másikat, abban, „amit a léten túl a dicsőség szó jelent’ „(26) Vagyis a dekonstruált gondolati és vallási struktúra, rendszer teret enged az eseménynek, az élménynek és annak, hogy a filozófiai reflexió átmerészkedjék a teológia illetékességi területére, vagyis az isteni dimenzió belső dinamikájáról is kijelentéseket tegyen.

Ugyanez vonatkozik illetve érthető meg a barátság révén is, amelyben nem a kiszámíthatóság és feltételelezhetőség gesztusai és tényei jelentik a kapcsolat értékét és jelentőségét, hanem a teljes valószínűtlenség teljes valószínűsítése, annak tapasztalata, hogy ami lehetetlen, mégis lehetséges lett és ami lehetséges, mégsem a mi hatalmunk és igyekezetünk eredménye. A lehetetlen-lehetség apóriájában tehát nem ellentmondást találunk, amely az onto-teológiai istenfogalom rendszerében az lenne, hiszen abban a teljes lehetőség egyedül az istenség attribútuma, hanem a lehetetlenség a megújulás és az eseményszerű megérkezés jellemzője vagy jelzője.

John D. Caputo értelmezésében Derrida osztja Lévinas abbéli felfogását, hogy nincsen az időn túl valamilyen másik, mögöttes világ (*Hinterwelt*), hanem a transzcendencia maga az idő. Derrida ezen túlmenően a transzcendenciát úgy értelmezi, mint a lehetetlen, az elérhetetlen ténye miatti szenvedést, ama tény miatt, hogy nincs mögöttes (*beyond*). Ez a szenvedés az egzisztencia szenvedése. A mögöttes tér létezésének hiánya miatti szenvedésre „események” élménye ébreszti rá az embert, amely meglepetésként belelép világunkba, s ami körül vesz bennünket az időben. Az, ami élénk lép így, nem programozható és nem kiszámítható, s éppen ezért utal az ebből a világból, térből és időből való kilépés vagy valamely másikba történő jelenlegi vagy jövőbeli átlépés lehetetlenségére. A most transzcendenciáját a meglepetés-szerűen élénk lépő jövő felől kell értelmezni Derrida látásmódjában. Ez az esemény megsebez, bizonytalanná tesz, körülmétél, szemünket felnyitja miközben megvakít, lényege nem a megérkezés, hanem a folyamatos jövet. Az időbe visszafordított transzcendencia

⁵² „Az „Isten-hozzád” köszöntés nem a véget jelenti. <Az „Isten veled van”, nem célzatosság> mondja Lévinas, visszautasítva <a semmi létezésének az alternatíváját>, amely <nem a minden utáni>. (Kálmán-Gausz Ildikó fordítása)

ilyen értelemben lényegében intenzíválja az időt, a mindenkori jelent. (Caputo és Scanlon 2007, 189kk)

Helytelen hely

Amint már az eddigiekből is látható, Derrida Istenről való dekonstruktív beszédmódja azt célozza, hogy kitáguljon a diskurzus tere, és ezáltal újra fogalmazhatóvá váljék az, amit a modernitásban a feledés fenyegetett, a vallások újra-jelentkezésében pedig a felszínesség. Ennek a dekonstrukciós programnak a szolgálatában áll a „khóra” fogalma, melyet Derrida Platón Timaiosának elemzése kapcsán fejt ki, s amely valásfilozófiájának egyik kulcsfogalmává válik. A khóra görög szava helyet jelent, platóni értelemben pedig egy speciális helyet, amely nem egyenlő egy pusztán földrajzi hellyel, hanem inkább intervallum. Derrida számára pedig olyan speciális helyet, amely lehetővé teszi a léten túl-lévő elgondolását. Olyan gondolati tér – amely egyben nő és anya – amelyben egyszerre elemezhető a külső és a belső, a megnyilatkozás és az elrejtőzés. Az egymással feszültségben álló dimenziók átmeneti helye a khóra, amely egyszerre jellemzője is valaminek és egyszerre maga ez a valami.

Ő nem a Lét, nem a Jó, nem Isten, nem az Ember, nem is a Történelem. Mindig ellen fog állni nekik, mindig végtelen ellenállás, vég nélküli áthatolhatatlan fennállás helye lett létszen (és semmilyen befejezett jövő sem tudja majd kisa-játítani, flektálásra és reflektálásra készíteni, a hit és a törvény nélküli khórát): egészen más, arc nélkül. (Derrida 2006, 37)

Derrida sem ezt, sem más szöveget nem tekinti a khóra meghatározásának. Főképpen azért nem, mert egyik legfőbb ismérve a meghatározhatatlansága, másrészt pedig azért nem, mert a khóra a maga lényege szerint a dekonstrukciós diskurzus radikális fenntartása az ismeretre, a létre, a vallásra vonatkozóan. Azáltal, hogy a metafizika, az ontológia és a fenomenológia hagyományának egyik központi kérdését ilyen módon közelíti meg, egyben fenn is szándékozik vele tartani a folyamatos vitatathóság alapállását, melyet ezekben a megközelítésekben hiányolni látszik. Minthogy akár Istenről, akár a khóráról szólva, tagadja minden vagy bármely pozitív, lezáró, definiáló állítás lehetőségét, ezért az ezekről szóló diskurzus feltételeként a negatív teológia eszköztárához folyamodik, a maga sajátos értelmezésében.

Derrida szerint sivatagba⁵³ kell vonulni ahhoz, hogy kellő távolságot vegyünk fel mindattól, ami bármikor elhangzott, hogy a kezdet előtti kezdet pozíciójából fedezzük fel mindazt, amivel szemben állunk, s ami bennünket abba a helyzetbe hoz, hogy felfedezőkké lehessünk, s ugyanebben a momentumban általa mi magunk is felfedezetteké váljunk. A sivatag metaforájával ugyanúgy, mint a negatív teológia fogalmi

⁵³ A sivatag is a tiszta hely alakzata. (Derrida 2005, 76)

rendszerével és logikájával, miközben lebontja az öröklött fogalmakat, egyszerre mély egzisztenciális sóvárgást is kifejez azzal a valósággal szemben, amelyről beszél.

A helyettesíthetetlen és helyezhetetlen hely, amelyből kiindulva fogadja azoknak a beszédét, akik előtt eltörli magát, de akik azt egyúttal tőle kapják, mert ő beszélteti őket. És minket is, engesztelhetetlenül. (Derrida, 2005, 135)

Nem szükséges itt kitérnem arra a bőségesen vitatott kérdésre, hogy a khóra Derrida fogalmai szerint azonos-e az általa felvetett isten-fogalommal. Annyit azonban fontos jelezni, hiszen szövegeiből szembeszökő, hogy beszédmódja nem csak valamely elvont istenfogalomra enged következtetni, de legalábbis asszociálni, hanem olyan személyre, akivel az ember érdemi, perdöntő jelentőségű kapcsolatban áll.

Sivatagba húzódva

A semmi, a pusztaság, a khóra sarokkövei annak a fogalmi rendszernek, amelynek segítségével megnyitja és nyitva tartja a vallásról és annak elemeiről zajló diskurzust. Ezek a fogalmak Derrida írásaiban vissza-vissza térnek. Kibontásuk pedig úgy történik, hogy a szerző nem segít az olvasónak lezárt gondolatmenetekkel és a descartesi értelemben világos és elkülöníthető fogalmakkal.

Abszolút megritkulás lett lészen, a sivatag történt lészen, semmi más nem történt lészen, mint ez a hely. Igen, az „ismeretlen Isten” (Der unerkannte Gott, IV. 21), a félreismert vagy fel nem ismert Isten, akiről beszéltünk, sem mond semmit; őróla semmi nem mondatik, ami érvényes volna ... (Derrida 2005, 75)

Ez a sivatagba való visszahúzódás bizonyos értelemben a misztikus tapasztalások helyét is szimbolizálja. Innen voltaképpen egy lépés vezet a negatív teológiához, amely nem állításaival őrzi az egészen más másságát. Ez a mozzanat pedig rokon a dekonstrukció igényével. Az Istenről való beszéd lehetőségéről, a negatív teológiára reflektáló logikával értekezve, Derrida a *Kivéve a név* c. esszéjében Angelus Silesius, 17. századi német misztikus teológus, egyik szövegét elemzi. A szerzőt a negatív teológia képviselőjének tekinti – tegyük hozzá, joggal –, s a mű kapcsán azt a hozzáállást dolgozza ki, melyet a krisztológiából (a teológia Krisztusra vonatkozó traktátusa) ismert kenoszisz fogalom fejez ki. Ezt a kiüresedést jelentő kifejezést a teológia az Istenre vonatkoztatja, Derrida pedig az emberre is, a beszédre is. A negatív teológia maga is kiüresedés, kiürít magából „minden intuitív teltséget”. Az a tárgyalásmód pedig, amelyben maga a „teológia válik üressé, a beszély kenózisa”. (Derrida, 2005, 70)

Derrida kommentálta, illetve elemezte a Bábeli torony bibliai történetét, mítoszát.⁵⁴ Valójában az elemzés elsősorban Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* c. művének kritikus olvasata. (Benjamin 1980) Derrida számára a bábéli nyelvzavar annak megmutatása, hogy a különböző nyelvek semmilyen eszközzel nem redukálhatók egyetlen nyelvre. Másrészt a bábéli torony befejezetlensége, befejezhetetlensége annak példázata, hogy nincsen és nem is lehetséges teljes rendszer, hanem csak részleges. A dekonstrukció feladata az, hogy lebontsa a lezárt, befejezett rendszer látszatát. A fordítás sohasem egyszerű megfeleltetés, hanem a szöveg és az általa megnyilatkozó rendszer dekonstrukciója. Ugyanígy van Isten nevével, amely minden megnevezés elől kitér, ugyanakkor minden nyelv megnevezésére törekszik, fordítás alá vetett lefordított név, amely rendszer mögötti Istent dekonstruálni kell, hogy bármely nyelv megnevezhesse. Ennek a munkálatnak folyamán éppen annak feltárására törekszik a megértés, amit a rendszer, a struktúra lényegéből fakadóan elrejt. Isten egyszerre a nyelv rendszere és annak káosza, az, akit magával ránt a harag. Azáltal, hogy a bábéli történetben minden összezavarodott, a nyelvek, az építőmesetek, aminek háttérében Isten áll, az ő neve nem csupán összekapcsolódik ezzel a történettel, mintha annak nem lenne részese, vagyis azon kívül állna, hanem egyben a történet meg is nevezi Istent, mint az összezavarót, akinek ajándéka méreg. (*Gift-gift*) Azzal, hogy Isten maga adott magának nevet (autonom), és szemben áll a racionális ítéletalkotás átláthatóságának totalitásával, hiszen neve nem érvelés eredménye, szemben áll a nyelvi kolonializmus kísértésével, hiszen a neki adott név egyben megnevezhetetlen, egyben fordítandó és fordíthatatlan. Tudomásul kell venni, hogy a bábéli nyelvzavar jelentése nem az, hogy az emberiség visszaálljon valamiféle teljesen egységes nyelvre, és mégis megépítse a tervezett tornyot, hanem annak belátása, hogy a nyelv és a gondolkodás lehatárolt, korlátok közé szorított, bármit is szándékozzék kifejezni vagy megérteni.

Messiásra várva

A nem kiszámítható jövő felé várakozása, a várakozásban való létezés, ez a gyökerében messiási alapállás a dekonstrukció lényegi eleme. John Caputo szerint ebben foglalható össze a program magva: dekonstrukció dióhéjban. Az a messiási jövő, amelyet a dekonstrukció álmodik vágy és szenvedés, a kiszámíthatatlan eljövendő érkezése, az érkezés maga, a demokrácia, az ajándék, a befogadottság adventje. (Derrida és Caputo 1997, 156) A múlt szörnyű terheit hordozva, a jelen emlékezetébe sűrítetten a mai kor abban a várakozásban él, hogy ezt a szenvedésekkel és áldozatokkal telített múltat nem kell többször megismételnie. Vagyis olyan várakozásban, amely nem gondolható el, és nem is lehet a múlt folytatása, csak a meglepetés jövője lehet, s ebben áll messiási jellege. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy amikor

⁵⁴ Magyar fordításban „Bábel tornyai”. (Derrida 1994)

Derrida ezt a kifejezést használja, akkor nem egyszerűen áttemel szövegében valamely már lefoglalt teológiai fogalmat, hanem konfrontálódik valamely zsidó-keresztény gondolkörben kibontott kifejezéssel és azt saját logikája mentén újrafogalmazza. Az a pillanat érdekl, amelyben belép a Messiás, amikor megnyílik a jelen kapuja az előzmény nélkül érkező meglepetésnek. Ebbe a pillanatba belesűrűsödik minden szenvedés, amely az emlékezetet teljesen kitölti, s amely bírára, igazságos ítéletre vár. A dekonstrukció ugyan részben örököse a feuerbachi, nietzschei valláskritikának, az isten-halott filozófiai proklamációnak, azonban Derrida műve semmiképpen nem tekinthető e program koronájának, sokkal inkább felülírásának. A dekonstrukció sokkal inkább többszólamú, heterogén rendszer (rendszertelen, szertelen rend – Derridáról írva talán nem megengedhetetlen egy ilyen szójáték), amely mindenképpen szétfeszíti a felvilágosodás, a modern valláskritika és a szekularizációs elmélet kereteit. Nietzsche mellé odahelyezi Kierkegaardot és Levinas-t. Ebben az értelemben a dekonstrukciót poszt-szekularizációs alapállásnak kell tekinteni, amely tehát miközben mélyrehatóan foglalkozik a felvilágosodás valláskritikai hagyományaival, egzetizálja annak kulcskifejezéseit, ám logikáját nem veszi át, hanem inkább visszanyúl azokhoz a témákhoz és összefüggésekhez, melyeket a modern filozófiai rendszer kirekesztett vagy eltakart.

Derrida a messianizmus tárgyalásakor megkülönbözteti a messiási dimenziót, amely egyetemes struktúra (amit Benjamin gyöngé messianizmusnak nevez), a különböző messianisztikus rendszerektől, amelyek részben vallásiak, úgymint judaizmus, kereszténység és iszlám, részben filozófiaiak, a filozófiai rendszerekre jellemző teleológiával és eszkatológiával, mint Hegel, Marx vagy Heidegger. A messianisztikus rendszerek sajátja a struktúra, s ebből következően a különböző hiteket és világnézeteket egymással ütközteti, a kizárólagosság igényével fellépve, s ennek folyamánaként a politikába kerülve, sírok szegélyezik útját. Ezek a rendszerek mind meghatározzák, determinálják a Messiás alakját, amely révén beazonosíthatóvá válik, s amelynek segítségével egyáltalán létezik a zsidóság, a kereszténység vagy az iszlám. Ám éppen a messiási dimenzió lényege az, hogy tiltakozik az ilyen jellegű konkretizálással szemben, s fenn akarja tartani a vele kapcsolatos produktív bizonytalanságot: „messianizmus nélküli messianikusság”. (Derrida 2006, 32) Csak az ilyen hozzáállás zárhatja ki annak lehetőségét, hogy valamely vallási vagy filozófiai messiás nevében egy másik messiás követőit keresztre feszítsék. A messiási lényeg a várakozás és a meglepetésnek való kiszolgáltatottság beismerése. Ez a dimenzió nem szűkítendő le a vallási élményekre, hanem végső soron minden megismerésben, találkozásban, barátságban jelen van, annak mély struktúrájához tartozik.

Kereszténység – Derrida és Nancy

Derrida vallással kapcsolatos reflexiói szándékoltan megmaradnak klasszikus görög filozófiai valamint a zsidó-keresztény vallási hagyomány, tehát az európai keresztény-

ség kontextusában. Ennek számos jele van műveiben, azokban is, melyeket elemzésem alapjaiként választottam. A kereszténység hagyománya azért is köti Derridát, mert az általa olvasott szerzők – legalábbis ezekben a művekben, Platónt kivéve – mind a keresztény kultúrkörben alkották meg filozófiájukat, ennek nyelvi és gondolati közegeiben választották meg gondolatmeneteiket és használtak számos olyan metaforát, amelynek forrása a keresztény vallás tanítása. Derrida folyamatosan utal megváltásra, amely kifejezetten és kizárólagosan keresztény vallási tétel, továbbá jelentős számára az irgalom, a kinyilatkoztatás, a szenvedés és a test. Derrida írásaiban ugyan találni reflexiót a globalizációra, amit ő félig tréfásan és egészen komolyan a már említett „globalatinizációnak” is nevez, de nem találni elemzést pl. India, Kína vagy Afrika vallásairól. A posztstrukturalizmus alapállásának megfelelően, ebben a kereszténynek is nevezhető kontextusban marad és ugyan a dekonstrukciós logika egyetemes érvénnyel alkalmazható, a vallásra vonatkozó reflexióiban megmarad az európai zsidó-kereszténység nyelvi és képi szövegének terében.

Ám nem pusztán a keresztény nyelvi és szemantikai közeg fémjelzi Derrida keresztény vallás iránti érdeklődését, vagy úgy is fogalmazhatjuk keresztény vallásfilozófiai vagy teológiai kötöttségét, hanem a kereszténységről tett pozitív állításai is mutatják ezt a beágyazottságot. Az egyik ilyen állítás a kereszténység és a moralitás közötti mély összefüggésre vonatkozik. Kanttal kapcsolatban állítja⁵⁵, hogy a kereszténység az egyetlen morális vallás, hogy a kanti kategorikus imperatívusz „feltétel nélküli egyetemessége evangéliumi”. (Derrida, 2006, 32) Nem arról van szó, hogy csak a keresztény vallás hordozna magában vagy követelne meg híveitől erkölcsi törvények betartását, hanem arról, hogy maga a kereszténység és a tiszta moralitás Derrida szerint lényegében és fogalma szerint elválaszthatatlan egymástól. E kijelentés nyomdokán azonban tovább lép és azt a kérdést teszi fel, hogy vajon ha a kategorikus imperatívusz a tiszta ész határain belül önmagában képes arra, amit a kinyilatkoztatás adott, vagyis az evangéliumi erkölcs programozására, akkor mi szükség Istenre tovább. Akkor – és itt Nietzsche „Isten halott” felvetéséhez lép – a felvilágosodás kereszténysége, a reflektáló hit óhatatlanul osztozik Isten halálában. Európának pedig nincsen szüksége arra a két vallásra – a judaizmusra és az iszlámra –, melyek folyamatosan emlékeztetik Isten tovább élésére, s arra, hogy a monoteizmus egyszerre jelenti az Egybe és az élő Egyetlenbe vetett hitet. Ezeket a vallásokat ugyanis nem sikerült a pusztá ész racionalitásának keretei közé helyezni, s ezek nem jutottak el önreflexiójukban saját vallási alapjaik eliminálásához. Európának Derrida szerint kényelmesebb lenne a felvilágosodásba belesimult kereszténység jelenléte, s nem igényli az ebből a hagyományból és társadalmi elhelyezkedésből mindenképpen kilógó judaizmust és iszlámot. (Derrida, 2006, 25)

⁵⁵ Derrida Kant olvasatáról ld. Orbán 2005.

A derridai dekonstrukció kereszténységre vonatkozó gondolatmenetei a görögség és a zsidóság valláselemeinek szentelt elsődleges figyelmének folyamányai, merthogy bizonyos pontokon túllép ezeken a kereszténység felé. Amikor itt vallási vagy filozófiai hagyományokról van szó, újból fel kell hívni a figyelmet, hogy Derrida ezekkel kapcsolatban is viszolyog az egyértelmű identitások rendszerétől. A görög, a zsidó és a keresztény hagyomány elemeit nagyfokú szabadsággal állítja közös referencia-térbe. Gondolkodásmódjának egészére is jellemző, de minél közelebb kerül a konkrétabb vallási tényállások elemzéséhez, annál inkább tetten érhető egyfajta talmudi gondolatfűzés. A Talmud lapjain ugyanis a zsidó Szentírás egy-egy kis szövegrészét körkörösön veszik körül az önálló értelmezések. Maga a középütt olvasható szöveg ezeknek közepén áll és saját jelentését voltaképpen a kommentárok örvényében tárja fel. Derrida bármely szent, illetve klasszikus szöveg értelmezésével ennek módjára jár el, ezt a módszert csodálhatta meg és sajátíthatta el Lévinastól, aki szisztematikusan írt is „Talmudi diskurzusokat”. Derrida ott lép be a keresztény teológia reflexiók terébe, ahol a negatív teológiáról ír, és ahol a megnyilatkozó Más-ról értekeznek.

A kereszténység mélyreható dekonstrukcióját azonban nem végezte el, erre Jean-Luc Nancy vállalkozott, akire erősen hatottak Derrida inspiráló gondolatai, s akivel 30 éves barátság fűzte össze. (Nancy 2008) Nancy felvetéseire Derrida egy könyvben válaszolt (*Le toucher* 1998), amely nem csak barátságukat jelzi, hanem Derrida számára elmélyítette a metafizika utáni gondolkodás néhány elemét.

A következőkben néhány mondattal a kereszténység dekonstrukciójának legfontosabb elemét tárgyalom, amely a megtestesülés keresztény hittételével kapcsolatos. Nancy két keresztény állítást, két Jézus szájába adott kijelentést ütköztet: az utolsó vacsorán mondott „ez az én testem” és a feltámadás után mondott „ne érints engem” kijelentéseket. E két kijelentés nyitja meg számára az értelmezés terét, amely az ellenmondás fenntartásában és elmélyítésében áll. Derrida is ehhez a felvetéshez kritikusan illeszkedve, az érintés problematikájához kapcsolja a megtestesült Isten, Jézus alakját, aki egyszerre megérint és megérintett. Az evangéliumok különböző jeleneteinek bemutatásával és elemzésével eljut odáig, hogy az, amit az érintés momentumának dekonstruálásával elvégzett, azt Jézus vonatkozásában is bemutassa. Amint az érintéstől a test visszahúzódik, ha az érinthetetlenre vágyunk, mégis az, amire vágyunk már megérintett bennünket, s ezáltal magunk is érintéssé válunk. Derrida ezzel a gondolatmenettel Nancy kifejtéseit teszi magáévá illetve azokhoz kapcsolódik, akik az érintés nyelvéről értekeznek, s a keresztény vallást az érintés metaforájaként értelmezik.

Amit európai keresztény kultúrának nevezünk általában, azt Nancy úgy értékeli, mint magát folyamatosan megsemmisítő, voltaképpen önmagát destruáló kulturális folyamat. Ez a kereszténység eredeti lényegéből fakadó tendencia, s nem valami külső erő, például a felvilágosodás vagy az ateizmus, vagy a XX. századi diktatúrák következménye. A metafizikai narratívákat követően, amikor ezek érvényüket veszítették,

az ember nem valamilyen értelem nélküli és halálra szánt világban találja magát, hanem ellenkezőleg értelemmel telítettségben. Ebben a világban a dolgok értelme már nem valamely transzcendens jelölő révén válnak fellelhetővé és felfoghatóvá, hanem ellenkezőleg, magából a világból nyerik értelmüket. A metafizika vége nem jelenti egyben a világ végét. A világ, a dolgok és a kapcsolatok értelme egymással való találkozások révén válik hozzáférhetővé, s nem a relevanciájukat veszített meta-narratívák révén. Ezt nevezi Nancy „banális fenomenológiának”, mely nem más, mint „egymás-sal-együtt-lét”. (Idézi Schrijvers 2009, 267)

Ezen a ponton érkezik el Nancy és Derrida is a megtestesülés által lehetővé vált érintés problematikájához. A kereszténység egyszerre hordozta magában a metafizikai értelmezéseket és egyszerre hirdette a világban való jelenlétet. Egyszerre transzcendens értelem és egyszerre immanens jelenlét, az együtt-lét lehetősége. A kereszténység dekonstrukciója azt mutatja fel, hogy a metafizikai rendszerek háttérbe szorították a kereszténység evilágiságát, az érinthetlenséget egyoldalúan hangsúlyozták. Ennek a tendenciának óhatatlanul fel kellett számolnia saját magát, hiszen éppen a kereszténység jellegzetessége a megtestesülés, amelyet az egyoldalúan metafizikai dimenzió kirekeszt. E folyamat, amelyben a kereszténység az előbbi értelem-ben mintegy felszámolja önmagát, legalábbis abban a formában, ahogyan az európai filozófiatörténet (és talán teológiatörténet) hagyományában ismert, nem provokáció és nem jelenti a kereszténység végét. Éppen ellenkezőleg a dekonstrukció szabadítja fel arra, hogy újra megtalálja a maga helyét abban a kultúrában, amely már nem a kereszténység világa, vagyis amely immár nem osztja a kereszténység elő felvetéseit. Erre azért van lehetősége, mert mindaz, amit Istenről tanított, voltaképpen a világról szól, amelyben mindazt újra felfedezheti, amit a felvilágosodással kezdődően egyre inkább elveszíteni vélt. A kereszténység auto-dekonstrukciója a mai világban tehát azt jelenti, hogy eltűntek a stabil hatalmak és narratívák, s tér nyílik a kultúra és az ember auto-konstrukciója számára.⁵⁶ Ez egyben azt is jelenti, hogy az embernek meg kell birkóznia saját világával eleve adottságok nélkül és eleve igaz, abszolút princípiumok nélkül. Nekünk, „akik nem vagyunk többek a világban annál, akik vagyunk, s a világ sem több annál, mint ami.” (Id. Schrijvers 2009, 270)

A kereszténységgel és az ezt követő „immanens transzcendenciával” Nancy a kereszténység nem metafizikai lényegét próbálja megragadni. Derrida is közel áll ehhez akkor, amikor a toleranciáról írva hangsúlyozza, hogy a kereszténységnek a legtoleránsabb vallásnak kell lennie, amint volt is kezdeteiben. Mindaz, ami ennek ellent mond a történelem során, az voltaképpen konstrukció, amit el kell távolítani róla, hogy lehetőség legyen eredetiségének újbóli megragadására. Derrida Voltaire „Tolerancia” szócikkét idézi: „A vallások közül a keresztény vallás az, amelynek a

⁵⁶ „A Nyugat nyugatlanodik”, kimozdul a helyéről és világméretűvé válik, disszeminálódik. (Nancy 2005, 75)

legnagyobb toleranciára kell inspirálnia, jóllehet idáig a keresztények voltak a legintoleránsabbak az emberek között.” (Filozófiai szótár)

Üres jelölő

Ebben a fejezetben Laclau és Mouffe alapján a vallást üres jelölőként próbálom értelmezni. Mielőtt azonban a vallás üres jelölő jellegét vizsgáljuk, függetlenül a poszt-strukturális szerzők fogalmi rendszerétől is, érdemes legalább vázlatosan áttekinteni, milyen vallástörténeti és elméleti asszociációk merülhetnek fel az „üresség” vonatkozásában. Erre egyébként részben az is készíthet bennünket, hogy egyik tanulmányában maga Laclau is utal ilyen vallási asszociációkra. Továbbá az is, hogy más szerzők – mint láthattuk, Derrida – is a dekonstrukcióval összefüggésben tárgyalnak vallás-, illetve teológiatörténeti vonatkozásokat. (Máté-Tóth 2012)

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 poszt-strukturális irányzatához sorolja. Jelenleg az essexi egyetem nyugállományú professzora. Chantal Mouffe 1943-ban Belgiumban született politológus, aki a londoni Westminster egyetem politikaelmélet professzor asszonya, Laclau-hoz hasonlóan a poszt-marxista iskola képviselője.

Laclau és Mouffe a diskurzus fogalmát egészen tág értelemben használják. A diskurzuson kívül rendszerük szerint nincsen semmi, ami van vagy lehet, az artikulál(hat)atlan. Nem pusztán beszédünk diszkurzív, 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 különbözőségek, 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 momen-

tumok 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 terepében 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.

Laclau és Mouffe a vallásról

Ebben a részben Laclau és Mouffe politológiájának csupán egyik központi fogalmáról lesz szó, s annak a kelet-közép-európai társadalmak vallási jelenségeire vonatkozó alkalmazási lehetőségéről és kísérletéről. A szerzőpáros műveiben a vallási tematika periférikus. Ugyanakkor szükségesnek látom azokat a helyeket számba venni, ahol Laclau vagy Mouffe vallási vonatkozásokat tárgyal, mert ezek részben megalapozzák felvetésemet, hogy az „üres jelölő” fogalmát náluk általánosabb értelemben is használhatjuk a vallási jelenségekre. Mielőtt azonban rátérnék a két szerző vallással kapcsolatos gondolatainak ismertetésére, tágabb beágyazást szeretnék adni arról a szellemi közegekről, amelyben a szerzők tartoznak.

Államhatalom és vallás

Szemben számos liberális elképzeléssel a vallás tematikája ismét erőteljesen megjelent a társadalmi diskurzusban, s különösen a kelet-közép-európai társadalmakban az egyházak helye a liberális demokráciában heves viták tárgyát képezi. Mouffe az agonisztikus pluralizmus elméleti kerete alapján tesz kísérletet e kérdéskör elemzésére. (Vries és Sullivan 2006, 318–326)

Az ellenfél logika mélyebb megértése érdekében különbséget kell tennünk az antagonizmus és az agonizmus között. Az agonisztikus politika szempontjából a demokratikus politika célja az antagonizmus átalakítása agonizmussá. Ez olyan csatornákat igényel, melyekben a kollektív szenvedélyek kifejezésre juthatnak olyan témákkal kapcsolatban, melyek az egymással szemben álló feleket nem ellenségé teszik, hanem ellenfélle. Nem az a cél, hogy a demokrácia eliminálja a szenvedélyt a nyilvános diskurzusból, hogy ezzel mintegy lehetőséget biztosítson a racionális érvelésnek és konszenzusnak, hanem az, hogy ezeket a szenvedélyeket mobilizálja a politika demokratikus dizájnja érdekében.

Az agonisztikus konfrontáció a demokráciát nem veszélyezteti, hanem éppen ellenkezőleg, létének igazi feltétele. A modern demokrácia sajátossága éppen az, hogy újragondolja és újra legitimálja a konfliktust és elutasítja annak valamely autoriter rend általi elnyomását. Szakítani kell a társadalom olyan jellegű szimbolikus reprezentációjával, mintha az organikus test lenne, amely a társadalmos szervezés holisztikus modellje. A demokratikus társadalom elismeri az értékek pluralizmusát, a világ varázstalanítását (Weberi értelemben) és az elkerülhetetlen konfliktusokat.

Az agonisztikus modellnek szüksége van bizonyos politikai-etika konszenzusra, ám ezek kizárólag egymástól eltérő és egymással konfliktusban álló értelmezések által vannak jelen. Vagyis csak „konfliktuális konszenzusról” lehet szó, amely az ellenfelek közötti agonisztikus konfrontáció kiemelt területe. A jól működő demokráciát a demokratikus politikai pozíciók ütközési jellemzik. Ha ez hiányozna, fennáll a veszélye annak, hogy a demokratikus konfrontációt leváltják a kollektív identifikációk más formái, mint az identitás-politika esetében. A túl sok egyetértés és a konfron-

tációtól való tartózkodás apátiához vezet, elveszi a kedvet a politikában való részvételtől. Rosszabb esetben ez azzal jár, hogy a kollektív szenvedélyek olyan témák körül kristályosodnak ki, melyek a demokratikus folyamatok keretei között nem orvosolhatók. Valamint olyan antagonizmusokhoz vezetnek, melyek veszélyeztetik a civilitás alapjait.

Az agonisztikus politikai modell ilyen feltételei alapján Mouffe rátér a vallás politikai szerepének elemzésére, az állam és a vallás viszonyának dekonstruktív értelmezésével indítva gondolatmenetét. A semleges állam fogalmát pontosítani szükséges, ugyanis a semlegességnek több dimenziója is van. Egyrészt az állam agnosztikusságát jelenti a vallás és az erkölcs kérdéseit illetően. Ugyanakkor nem jelenthet semlegességet bizonyos alapvető politikai értékekkel szemben, amelyek az államot legitimálják. Ez az állam által képviselt szimbolikus rend jelenti az adott állam másoktól való megkülönböztető jellegzetességét. A liberális állam ennek alapján elkülöníti az államot az egyháztól, és az egyházat mint önkéntes szervezetet. Ez a különbségtétel fontos az állampolgárság és a (vallási) közösségekhez való párhuzamos tartozás értelmezéséhez. Az állampolgárság nem ugyanazon a szinten jelent identitást, mint a különböző szervezetekhez való tartozás. Az állampolgárság Mouffe szemléletében az adott állam etikai-politikai alapállásához való tartozást jelent, és helytelen lenne individualista alapon értelmezni. Maga az állam és az állampolgárság vele dinamikus fogalmak. Az állam legitimálása a polgárok és a politikai szervezetek permanens diskurzusa alapján legitimálódik, miközben szüksége van egyfajta közjóról alkotott korrelatív eszmére.

Mouffe – ellentétben a liberális demokrácia-felfogás egyik alapelveivel, miszerint a vallás a magánszféra területére tartozik és nem illetékes a politikai diskurzusban – úgy véli, hogy éppen ellenkezőleg a vallás nem csak a privát szféra területén releváns, és a vallási szimbólumokat nem szükséges eltávolítani a civil területekről. Az állam és a vallás szétválasztása az állam-hatalom szuverenitásának biztosítása érdekében fontos, amely fölött vallási felügyeletnek nincsen helye a demokrácia alkotmányos keretei között. Az állam és a vallás szétválasztása mellett azonban beszélni kell a vallás és a politika viszonyáról is, amelynek nem ugyanaz a logikája, valamint hasonlóképpen a közsféra és a privát szféra közötti különbségtételről. Mouffe felhívja a figyelmet, hogy e három szétválasztás egymástól is részben szétválasztva elemzendő: államhatalom / vallás, vallás / közsféra, közsféra / privát szféra. Annak alapján, hogy az állam-hatalom nem azonosítható a politika egészével, az állam-hatalom és a vallás szétválasztása sem jelentheti, hogy a vallás ne lenne illetékes a közjőval kapcsolatos politikai küzdelemben való részvételben. Nem is szólva arról, hogy számos szolidaritási vívmány éppen vallási motiváció alapján került a liberális demokrácia alapelvei közé.

Az agonisztikus modell értelmében tehát a vallási igényeknek igen is artikulálódnia kell a társadalmi diskurzusban – s ennek határait egyedül a diskurzus demokra-

tikus kereteinek tiszteletben tartási követelménye jelöli ki, semmilyen további elv. A vallás a demokratikus viszonyok között jelentősen hozzájárulhat a közjó alapelveire történő folytonos emlékeztetéshez, képviselheti a vallásos személyek és közösségek érdekeit, valamint rámutathat a politika igazságtalanságaira.

Isten neve

Kifejezetten a vallás témaköréértől Laclau eddig egy tanulmányt publikált az istennevekkel kapcsolatosan. (Laclau 2009) Az alábbiakban röviden ismertetem ezt a tanulmányt, mert fontos adalékokkal szolgál Laclau vallásra vonatkozó gondolatainak megértéséhez, kifejezetten is a vallás és az üres jelölő összekapcsolásához. Laclau tanulmányában Eckhart mestertől vesz idézeteket, melyek értelmében Istenről szinte semmi sem állítható, azon kívül hogy egy és oszthatatlan, miközben értelemszerűen ez az állítás sem rendelkezik voltaképpeni tartalommal. Eckhart a korábban már említettek értelmében a *via negativa* gondolati útját járja, amikor minden határozó istenre történő alkalmazhatóságát elvitatja, még hozzá azzal az indokkal, hogy az tiszteletlenség lenne Istennel szemben. Az eckharti misztikus alapállásnak az a jellegzetessége Laclau szerint, hogy egyrészt teljes mértékben közösséget kell vállalnia a világgal, másrészt teljességgel hátat kell fordítania neki, ami „ugyanannak az éremnek a két oldala”.

Isten nevének – írja Laclau – üres jelölőnek kell lennie, amennyiben létezésének rendkívüliségét és az erről szerzett élményünket bepiszkítani, hiszen nem kapcsolhatunk hozzá semmilyen jelölést. Kérdés, hogy „Isten” pusztán ilyen értelemben üres jelölő, avagy maga ez a név eleve valamilyen értelmezés vagy pedig Isten a totális teljesség? Amennyiben az utóbbi lenne, akkor megnevezése a legnagyobb mértékű tiszteletlenség lenne, hiszen a tökéletesség megnevezésére nem létezhet méltó emberi szó. Ilyenformán, már az is, ha Istent istennek nevezzük, eleve káromlás, amit semmiképpen sem szeretnénk. Ennél fogva Istennel szemben a hallgatás az egyetlen megfelelő megnevezési forma. Hallgatva megnevezni – ez az a paradoxon, amit a misztikusok érzékelnek és ami miatt a *via negativa* választják élményeik közvetítéséhez.

A misztikus teljesség megnevezéséhez hasonlóan – tér át politikaelméleti témájára a szerző – a politikai teljesség megnevezéséhez is arra van szükség, hogy amennyire lehetséges eltávolodjunk mindennemű pozitív kijelentéstől. A misztikusok az abszolút és a partikuláris paradoxonának erőterében beszélnek, így van ez a politikában is. A politikai diskurzus kiindulópontja csak olyan lehet, amely egyrészt a teljesség ígéretét hordozza, másrészt még nincs odakötve egyetlen partikuláris érdekez sem, amely a hegemoniáért vívott küzdelemben az először még üres, mert megnevezetlen jelölőt tartalommal tölti fel és mintegy saját érdekkörébe vonja. A politika maga a teljesség, modellszerűen vagy funkcióját tekintve az isten, miközben a hegemoniáért

vívott küzdelem által szabályozott diskurzus ezzel a paradox fogalmi helyzettel úgy bánhat csak mint ahogyan a misztikusok bánnak az Isten kifejezéssel.

Arra a kérdésre, hogyan képes a folyamatosan változó dinamikájú diskurzus te-
rében bármely hegemonia létrejönni, a szerzőpáros az „üres jelölő” (*empty signifier*),
nyelvelméletből kölcsönzött fogalmat vezeti be. (Laclau 1995, 155) Az „empty signi-
fier” fogalma a szemiotikából származik. Míg Saussure, a korai Wittgenstein és az
őket követő szerzők a jelölő (szignifikáns) és a jelölt (szignifikátum) között megbont-
hatatlan egységet tételeztek, különösen a posztmodern nyelvészek laza vagy egyene-
sen semmilyen kapcsolatot nem látnak szükségesnek, hiszen ugyanazon a fogalmon
számos tartalom érthető. A hangsúly tehát áttevődik a jelölőre. Az „üres” vagy „lebegő”⁵⁷
jelölőt úgy határozhatjuk meg, mint tartalom nélküli vagy nagyon bizonytalan tar-
talmú, még nem létező szignifikátum.⁵⁸

A diskurzuselméletben a társadalmi mező saját mivoltának megfelelően mindig
nyitott, s a politikai törekvések arra irányulnak, hogy kitöltsék ezt a kínákozó 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 lényeg-
gi 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 lehetővé tétele.

A terminus technicusban szereplő „empty” (üres) jelző tehát részben tartalmi,
részben funkcionális értelemben fogható fel – írja Laclau fentebb idézett tanulmá-
nyában. 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 ér-
telemszerűen a szignifikátor megteljen tartalommal. Funkcióját tekintve tehát az
üresség (*emptiness*) biztosítja a diskurzusban a pozíciók ekvivalenciáját, amely révén
azután valamely momentum a kialakuló hegemonia által megtelhet tartalommal.

Példa az „empty signifier” hatékony státusára – amint Laclau egyik tanulmányá-
ban kifejti – a peronizmus átmeneti helyzetében Peron pozíciója. A ’60-as, ’70-es évek

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Laclau és Mouffe „empty signifier” fogalmáról (Kircher 2009)

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 érdekszerkezettel 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 szerző⁵⁹ 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.”⁶⁰

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.

⁵⁹ Például Takács Ferenc (Takács 2010) vagy Goldmann és Papson (Goldman és Papson 1994).

⁶⁰ Ford. Varró Zsuzsa és Varró Dániel.

Hegemónia

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 paradoxonokkal 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 hegemoniákat provokál. A diskurzus hegemonisztikus jellege azzal az elméleti következménnyel is jár, hogy a diskurzusbeli alanyiságot alapvetően bizonytalanoknak kell tételeznünk. Az alany kénytelen folyamatosan konstruálni magát a diskurzív 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 hegemoniákkal 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 rezsím 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 színterein: 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 hegemoniák rövidebb-hosszabb időszak után váltják egymást. Az ilyen hegemoniák 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 diszkurzív 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 rezsim 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 Próféta-t 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 muzulmán bevándorlókkal kapcsolatos diskurzuselemzésében:

Az iszlám többé már nem pusztán egyfajta sajátos tartalommal bíró, eltérő vallást jelent, hanem vallás *per se*. „Üres jelölő”, melynek önmagában nincs értéke. (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 üresség ismérve. Tanulmánya következtetésében kifejti, hogy az iszlám voltaképpen üres kategória, amely a társadalmi diskurzusban bizonyos jelentéseket kap. Olyan jelölőként szerepel, amely révén a közgondolkodás egymással antagonisztikusan szembeállítva elkülöníti a múltat és a modernt. Előbbi (az iszlám) az elmaradottságot jelképezi, utóbbi (a nyugati társadalom) a haladást. Az elkülönítés pedig lehetőséget ad a társadalom tagjainak, hogy a kettő között válasszanak. Az üres jelölő így az ideológia vegytiszta formája, amelynek segítségével meghatározható az a törésvonal, amely mentén a gondolkodás, az azonosulás és a társadalmi mozgósítás zajlik. (33)

A vallásra való hivatkozás ebben a kevésbé definiált értelemben retorikai eszközökkel képes a társadalomban alapvető szinten orientáló megkülönböztetést bevezetni, nevezetesen az iszlámmal mint haladás-ellenességgel szemben a „nyugatot” mint a modernitás képviselőjét szembeállítani. E törésvonal diszkurzív 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 sem képesek sem hajlandók saját, „eredeti” identitásukat a svéd integráció érdekében feladni. (Carlbon 2006) 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.⁶¹

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 diszkurzusban (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 diszkurzusról általában szólva, illetve kiemelten Laclau és Mouffe diszkurzuselméletét részletesebben tárgyalva igazolhatónak tűnik az elméleti megközelítés, miszerint a vallás az átmeneti társadalmak diszkurzusának elemzésekor üres jelölőnek tekinthető. Ennek alapján mélyebben és árnyaltabban írható le, miért és milyen szerepet játszott a rendszerváltást követő húsz esztendőben a vallással kapcsolatos diszkurzus a társadalom szerveződésében és a politikai hegemonia dinamikájában. (V. ö. Máté-Tóth és Nagy 2011)

A vallási kommunikáció és a sajátosan vallási tárgyalása után most a diszkurzuselmélet 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 diszkurzuselmélet vonatkozásában is megfogalmazhatjuk, hiszen a diszkurzuselméletek is szükségképpen a funkcionális megközelítést végzik. A társadalom vallási mezőjének diszkurzusként való vizsgálata azonban

⁶¹ 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)

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. (V. ö. Billings és Scott 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 összetartozó 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 alatt. 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 szószék 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, 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-tól 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 hajtotta végre, hanem a beszéd, az érvényeségek 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 diametráisan ellentételezve keresztényellenes és internacionalista 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 internáló táborok pincéibe kerültek a magasabb rangú egyházi hivatalviselők, az iskolákat pedig – eltekintve néhány gimnáziumtól – államosították. Gyakorlatilag eltörölték a hittan oktatását, és minden keresztényies 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 nyilvánosággént működött. A vallásüldöző ateista diskurzus korszakában – annak totális jellege miatt – az alternatíva is csak totális lehetett, ami a korábbi korszak diskurzusának titkos továbbbőrzésére való törekvést jelentette. Egymás tükörképe ez a két diskurzus, a múlt és a jelen, még akkor is, ha a múlt őrzésének keretei rendkívül szűkek lehetnek 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 érvényességeit, 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 lát-szatot 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 diskur-zusban nem jelent meg, az érintettek ilyen irányú tapasztalatai nem kaptak, kaphat-tak nyilvánosságot. Ezért tekinthetjük valóban az előbbtől eltérő korszaknak és egyben diskurzusnak ezt az időszakot, amely eltartott egészen a rendszerváltásig.

Ebben a korszakban a vallási vezetők ugyan nem lehettek ismét a politikai dön-téshozás része, mint a keresztényes korszakban, ám a nyilvánosság előtti megbélyeg-zettségük elmúlt, sőt a sajtó rendszeresen beszámolt az állam és az egyház közöt-ti 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 to-vábbra is a vallási világnézet és a materialista világnézet közötti összeférhetetlenség-et hangsúlyozta, a vallási intézményekkel az állami intézmények legalábbis a dis-kurzus szintjén együttműködtek. A keresztény vallásba kereszteltek száma ebben a korszakban sem esett vissza radikálisan. Jóllehet felnőtt egy olyan generáció, amely már a vallás- és egyházellenes korszakban szocializálódott, de a propaganda mégsem tudta elérni, hogy a vallástól való elfordulás olyan szintű legyen, mint például Cseh-országban, 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 tár-sadalmi 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 vallásokhoz, 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

diskurzív 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 hegemóniáért 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 sajátos, 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. (Assmann 2004) Minthogy az emlékezet illetően 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 sok ezer éves történelmi jelenléte, valamint a fogalom kellőképpen elasztikus (Laclau-ék 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 hegemóniáért 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.⁶²

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 orientálóknak, mértékadóknak 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” fogalom párral fémjelzett liminoid periódus az átmeneti társadalmakat jellemzi. (Turner 1967) A közties lét, az ide is, oda is, valamint a sem ide, sem oda tartozás kettőssége 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 múltfeldolgozásának „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

⁶² A témához közvetve tartozóan igen fontos elemzéseket találni Lázár Kovács Ákos és Bögre Zsuzsanna műveiben, akik a II. vh. utáni vallási értelmezéseket, identifikációkat kutatták elsősorban keresztény alanyokon. (Bögre 2004, 2010, Lázár Kovács 2006)

elégletes magyarázatot adnak arra, hogy a vallással kapcsolatos társadalmi diskurzus miért annyira múlt-irányultságú. Ami pedig a vallást magát illeti, az 1950 utáni korszakban az egyeduralgató 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 kirakatperek, 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

Befejezésül 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 vallás-fogalommal 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 valóságselet 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 koncentrálna, 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.⁶³

A diskurzuselméletek egyfajta elméleti madártávlatból tekintenek a társadalomra, és így kísérelnek meg annak dinamikáját megragadni és elméleti keretet felállítva értelmezni. Ebben a megközelítésben a vallás tekinthető a társadalom egyik diskurzív terének, amely önmagában is vizsgálható. A bemutatott szakirodalomban azonban egy másik vallás-értelmezés is megjelent, amely a vallást mint olyat a társadalmi diskurzus egyik alapelemének látja. Olyan eszköznnek, amely mentén a különböző érdekcsoportok öndefiníciója lehetővé válik, a folyamatosan változó (politikai) nyilvánosság területén a bonyolult erőviszonyok kezelhetővé egyszerűsödnek, s utat engednek az új hegemonia számára. Ahhoz, hogy a vallás betöltse ezt a szerepet, olyan

⁶³ 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)

vallásfogalomra van szükség, amely alacsony szinten definiált.⁶⁴ 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.

Úgy remélem, hogy kellő megalapozottsággal és körültekintéssel sikerült a vallási kommunikáció és vallásdiskurzus témakörét körüljárnom, amellyel ebben a megközelítésben magyar nyelven először történt kísérlet e kommunikációelméleti témakör bővebb tárgyalására. A kézirat 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.

⁶⁴ 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. (Bellah 1967, Bellah és Hammond 1980, Woolley 2008)

IRODALOM

- Arens, Edmund (2009): Jürgen Habermas és új tisztelői. A filozófus 80. születésnapjára. *Mérleg* (1).
- Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- 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.
- Bajnok Andrea, Korpics Márta, Milován Andrea, Pólya Tamás és Szabó Levente. Szerk. (2012): *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*. Budapest: Typotext.
- Balogh István (2008): *A társadalomrendszer mint kommunikáció, Műhelytanulmányok*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Básti Ágnes és Máté-Tóth András. Szerk. (2008): *Mircea Eliade egykor és ma. Centenárium tisztelegés*. Szeged: Belvedere.
- Bell, Catherine M. (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.
- Benjamin, Walter (1980): „A műfordító feladata” (Ford. Tandori Dezső). In *Angelus Novus*. Budapest: Magyar Helikon Kiadó 69–86.
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- (1979): *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. 1st. kiad. Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- (2010): *Between relativism and fundamentalism: religious resources for a middle position*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, Peter L. és Luckmann, Thomas (1966): *The social construction of reality; a treatise in the sociology of knowledge*. [1st. kiad. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- 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“*.
- Boros János (1994): Aki több mint filozófus: Jacques Derrida. *Magyar napló* 6 (13–14):31–34.
- Bourdieu, Pierre (2008): A vallási mező kialakulása és strukturája. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése. Tanulmányok*, Szerk. Bourdieu, Pierre. Budapest: General Press 118–169.
- Bögře Zsuzsa (2004): *Vallásosság és identitás: élettörténetek a diktatúrában, 1948–1964*. Budapest: Dialóg Campus.
- (2010): *Törésvonalak: apácasorsok a kommunizmusban*. Budapest: METEM.
- Browning, Don S. és Fiorenza, Francis Schüssler (1992): *Habermas, modernity, and public theology*. New York: Crossroad.
- Buber, Martin (1999): *Én és Te*. Ford. Kászoni József. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Laubscher, Matthias és Kohl, Karl-Heinz (1998): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Caputo, John D. és Scanlon, Michael J. (2007): *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry, The Indiana series in the philosophy of religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carey, James W. (2003): Az Információs társadalom. In *Az információs társadalom és a kommunikációtechnológia elméletei és kulcsfogalmai*, Szerk. Kondor Zsuzsanna és György Fábri. Budapest: Századvég 252–270.
- Carlom, Aje (2006): An Empty Signifier: The Blue-and-Yellow Islam of Sweden. *Journal of Muslim Minority Affairs* 26 (2):245–261.
- 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.egyhaziforum.hu/folyoirat/2005_6/nyolc_boldogtalansag_teljes.htm
- Csiszár Esztella (2010): Rasid Ganúsi és a tunéziai iszlamista mozgalom diskurzus-elméleti megközelítése. Review of Reviewed Item., <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=DBAJEF> (Legutóbb megnyitva: 2010. július 8.).
- Derrida, Jacques (1972): La différence. In *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit 1–29.
- (1994): Bábel tornyai. *Pompeji Bábel Tornyai* (ford. Flaisz Endre) (4):98–133.
- (2000): *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Ford. Boros János, Gábor Csordás és Jolán Orbán. Pécs: Jelenkor.

- (2005): *Esszé a névről: Szenvedések; Kivéve a név; Khóra*. Ford. Boros János és Jolán Orbán. Pécs: Jelenkor.
- (2006): *Hit és tudás: a „vallás” két forrása a puszta ész határain*. Ford. Boros János és Jolán Orbán. Pécs: Brambauer.
- Derrida, Jacques és Caputo, John D. (1997): *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida, Perspectives in continental philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Dijk, Teun A. van (1981): *Studies in the pragmatics of discourse*. The Hague [u.a.]: Mouton.
- (1985): *Handbook of discourse analysis*. London; Orlando: Academic Press.
- (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 Vargyas Gábor, *Kultúrák keresztútján*. Budapest: L'Harmattan.
- 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).
- Glatzer, Nahum N (1981): Aspects of Martin Buber's Thought *Modern Judaism* 1 (1): 1–16.
- Goldman, Robert és Papson, Stephen (1994): Advertising in the Age of Hypersignification. *Theory, Culture & Society* 11 (8):23–54.
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2001): Hit, tudás – megnyitás. *Nagyvilág* 46 (12).

- Habermas, Jürgen és Ratzinger, Joseph (2005): A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecezeréje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én *Holmi* (November).
- Hassan, Ihab Habib (1987): *The postmodern turn: essays in postmodern theory and culture*. [Columbus]: Ohio State University Press.
- 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 (2009): *Kritische Diskursanalyse: eine Einführung*. 5., gegenüber der 2., überarb. und erw. (1999), unveränd. Aufl.. kiad., *Edition DISS*. Münster: UNRAST-Verl.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt am Main [u.a.]: Insel-Verl.
- Karácsony András (2012): A kommunikatív állapot: antropológiai és társadalomelméleti megfontolások. In *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*, Szerk. Bajnok Andrea, Márta Korpics, Andrea Milován, Tamás Pólya és Szabó Levente. Budapest: Typotext 69–75.
- Kárpáty Ágnes (2001): *Buddhizmus Magyarországon, avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene*. Szerk. A. Gergely András. Köt. 76, *MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont.
- Kessler, Gary E. (2012): *Fifty key thinkers on religion, Routledge key guides*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Kircher, Christoph (2009): *Hegemony and Discourse Theory: Democracy as Empty Signifier in International Relations*. Norderstedt: GRIN Verlag.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie, Sammlung Göschen*. Berlin: de Gruyter.
- Korpics Márta (2012): A szakrális kommunikáció a kommunikáció participációs modelljében. In *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*, Szerk. Bajnok Andrea, Korpics Márta, Milován Andrea, Pólya Tamás és Szabó Levente. Budapest: Typotext 249–256.
- Korpics Márta és Szilczl Dóra. Szerk. (2007): *Szakrális kommunikáció: a transzcendens mutatkozása*. Budapest: Typotex.

- Kovács, Lajos (2012): Egyház, kommunikáció, közösség. In *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*, Szerk. Bajnok Andrea, Márta Korpics, Milován Andrea, Pólya Tamás és Szabó Levente. Budapest: Typotex 262–268.
- 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.
- Kulcsár Szabó Ernő (1994): Más(ik) szöveg – más írás: A Derrida-recepció és a hazai de/konstrukció-értelmezés néhány kérdése. *Literatura* 20 (2):178–191.
- 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 (1995): Subject of Politics, Politics of the Subject. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7 (1):146–146.
- (2009): On the Names of God. In *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press 137–147.
- 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.
- Lázár Kovács Ákos (2006): *Önfeladás és megmaradás: vallásos értelmiség Magyarországon 1948–1991 között*. Budapest: Osiris.
- Lovász Irén (2008): A szakrális kommunikáció kutatásáról, különös tekintettel az imádságra. *Studia Caroliensia* 9 (2):37–46.
- (2011): *Szakrális kommunikáció*. 2. kiad., *Károli könyvek Monográfia*. Budapest: KRE L'Harmattan.
- (2012): Vallásfogalmak a kulturális antropológiában és a vallástudományban. In *Vallásfogalmak sokfélesége*, Szerk. Kendeffy Gábor és Rita Kopeczky. Budapest: KRE L'Harmattan 17–27.
- Luckmann, Thomas (1963): On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution. *Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (2):147–162.
- (1991): *Die unsichtbare Religion, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1996): A láthatatlan vallás. A vallás fenomenológiája. Review of Reviewed Item. *Lettre* (23), <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00007/02luck.htm> (Legutóbb megnyitva: 2013. 02. 11.).

- (2002): Moral Communication in Modern Societies. *Human Studies* 25 (1): 19–32.
- (2008): Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft. In *Phänomenologie und Soziologie* 33–40.
- Luhmann, Niklas (2009): *Szociális rendszerek – egy általános elmélet alapvonalai*. Ford. Brunczel Balázs és Karácsony András. Budapest: Gondolat.
- Liotard, Jean-Francois (1988): Mi a posztmodern. *Nagyvilág* 33 (3):419–426.
- 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 Kelemen Gábor. Budapest: Balassi 24–31.
- (2008): Teológia és vallástudomány. In *Acta Studiorum Religionis*, Szerk. Máté-Tóth András és Kovács Marian. Szeged: Bába és Tsa. 92–124.
- (2009): Imádság a vallástudományban. Friedrich Heiler, Das Gebet. *Vallástudományi Szemle* 5 (4):215–229.
- (2012): Üres jelölő. A vallás Kelet-Közép-Európa kortárs társadalmi diskurzusában. In *Vallásfogalmak sokfélesége*, Szerk. Kendeffy Gábor és Kopeczky Rita. Budapest: L'Harmattan 42–65.
- Máté-Tóth András és Andok Mónika (1997): Egyházi médiakritika teológiai kritikája. In *Médiakritika*, Szerk. Terestyéni Tamás. Budapest: Osiris 115–132.
- Máté-Tóth András és Juhász Valéria (2007): *Vallási közösségek az írott sajtóban. Kvantitatív és kvalitatív elemzések*. Szeged: JATE Press.
- Máté-Tóth András és Nagy Gábor Dániel (2011): *Alternatív vallás. Szcintológia Magyarországon*. Budapest: L'Harmattan.
- 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 (1986): *Ritual und Gesellschaft in Indien. Ein Essay*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik.
- (1997): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck.
- Milbank, John (2005): The Midwinter Sacrifice. In *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Szerk. Ward, Graham. Oxford: Blackwell Publishing 107–130.
- Moebius, Stephan (2009): Strukturális/Poststrukturális. In *Handbuch Soziologischer Theorien*. Szerk. Kneer, Georg és Markus Schroer. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 419–444.

- Nancy, Jean-Luc (2007): Ipso facto cogitans ac demens. *Világosság* 48 (1):83–94.
- (2008): *Dis-enclosure: the deconstruction of Christianity*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc és Benvenuto, Sergio (2005): Derridáról. *Lettre Ősz* (58):74–77.
- Nassehi, Armin (1995): Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In *Biographie und Religion, zwischen Ritual und Selbstsuche*, Szerk. Wohlrab-Sahr, Monika. Frankfurt, Main [u.a.]: Campus-Verl. 103–126.
- Orbán Jolán (1994): *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor.
- 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 racionálishoz*. Budapest: Osiris.
- Pace, Enzo (2008): *Raccontare Dio: la religione come comunicazione, Saggi*. Bologna: Il mulino.
- (2011): *Religion as communication: God's talk*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Pannenberg, Wolfhart (1998): *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*. Ford. Boros István, Csaba László Gáspár és Mónika Váradi. Kalocsa: Egyházfórum.
- Pickel, Gert (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge 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.
- Schiffrin, Deborah, Tannen, Deborah és Hamilton, Heidi Ehernberger. Szerk. (2001): *The handbook of discourse analysis, Blackwell handbooks in linguistics*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Schrijvers, Joeri (2009): What Comes after Christianity? Jean-Luc Nancy's Deconstruction of Christianity. *Research in Phenomenology* 39:266–291.

- 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.
- Sherwood, Yvonne és Hart, Kevin (2005): *Derrida and religion: other testaments*. New York: Routledge.
- Six, Clemens (2004): *Religiöser Fundamentalismus: vom Kolonialismus zur Globalisierung, Querschnitte*. Innsbruck: 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.
- Staubmann, Helmut (1995): *Die Kommunikation von Gefühlen: ein Beitrag zur Soziologie der Ästhetik auf der Grundlage von Talcott Parsons' Allgemeiner Theorie des Handelns*. Berlin: Duncker & Humblot.
- 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> (Legutóbb megnyitva: 2010. június 21).
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 2. Aufl. kiad. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 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 (Legutóbb megnyitva: 2010. 04. 17.).
- Turner, Bryan S. (2010): *The new Blackwell companion to the sociology of religion, Blackwell companions to sociology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Turner, Victor W. (1969): *The ritual process: structure and anti-structure, The Lewis Henry Morgan lectures, 1966*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Turner, Victor Witter (1967): *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Tyrell, Hartmann, Krech, Volkhard és Knoblauch, Hubert (1998): *Religion als Kommunikation, Religion in der Gesellschaft*. Würzburg: Ergon.
- Vries, Hent de és Sullivan, Lawrence Eugene (2006): *Political theologies: public religions in a post-secular world*. 1st. kiad. New York: Fordham University Press.

- 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.
- 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.

PÁRBESZÉD KÖNYVESBOLT
(Párbeszéd Háza, VIII., Horánszky u. 20.)



Rendszeres könyvbemutatókkal, dedikálásokkal
várjuk az érdeklődőket.

Tanárok és diákok részére
10% engedményt adunk árainkból.

A L'Harmattan Kiadó könyveiből 15% kedvezményt
biztosítunk, illetve további időszakos kedvezményekkel
várjuk kedves vásárlóinkat.

Nyitva tartás: H–P 10–18 óráig

Tel.: +36-1-445-27-75

www.konyveslap.hu