

A vallás helye a társadalomban  
(Peter Berger nyomában)

Az elmúlt évtizedekben számtalan olyan szociológiai mű látott napvilágot és talált visszhangra szerte a világon, mely a vallási jelenséggel, valamint az Isten-ember viszonyal foglalkozik. Ezek a magukat „empirikusnak” nevezett kutatások sokakban félreértéseket, egyesekben ellenszenvet váltanak ki, míg mások saját elképzelésük bizonyítását vélik megtalálni bennük. A teológusok nagy része, akik főként a kinyilatkoztatott igazságból vezetnek le teológiájukat, „istenkáromlásnak” és az egyházi tekintély teljes aláásásának tekintik a szociológusok műveit. A racionalisták ezzel szemben beigazolódva látják feltételezéseiket, miszerint nemcsak elméletileg, hanem módszertanilag, azaz tudományosan is kimutatható, hogy mindaz, amit hittünk és hiszünk, nem más, mint emberi projekció, minden „túlvilági” megalapozottság nélkül. A kételkedők és bizonytalanok (akik a legnagyobb számban vannak) még inkább megerősödtek kételyeikben, még nagyobb óvatossággal szemlélik a vallási és egyházi jelenségeket, és úgy tűnik, nincs, aki segítsen rajtuk.

A félreértések egyik legfőbb oka talán abban rejlik, hogy miközben gombamód szaporodnak az újabb és újabb felmérések az emberek vallásosságáról, felekezeti hovatartozásáról és (látszólag) pontos diagnózist kapunk egy-egy közösség emberileg megfogható tevékenységéről (múltjáról, jelenéről, jövőjéről), addig a legtöbb szociológiai mű nem ad számot sem módszerének, sem következtetéseinek ismeretelméleti alapjairól.

Az elkövetkező sorok arra a kísérletre vállalkoznak, hogy a vallászociológiai művek olvasóinak egyfajta „ismeretelméleti mankót” adjanak arra vonatkozólag, hogy miként látja a vallási és az intézményes egyházi jelenségeket a szociológus. Az ismeretelmélet háttéréül Peter Berger vallászociológus és teológus elmélete szolgál.

## I. Vallás és világ-építés

Minden emberi közösség egy világ-építő vállalkozás. A vallás egy különleges helyet foglal el ebben a vállalkozásban. Annak megértéséhez, hogy mi a kapcsolat az emberi vallás és az emberi világ-építés között, először a társadalom világ-építő hatatosságát kell megmagyarázni. Szükséges ehhez a magyarázathoz, hogy a társadalmat dialektikus formában értelmezzük.

A társadalom dialektikus jelenség annyiban, amennyiben emberi produktum (és semmi más), és mint ilyen folyamatosan visszahat az alkotójára. Nem létezik az emberen kívüli társadalmi valóság. De ugyanakkor az is állítható, hogy az ember maga is a társadalom terméke. Minden egyed története egy fejezet a társadalom történelmében, amely megelőzi és túléli őt. A társadalom itt volt, mielőtt az egyed megszületett volna és itt lesz, miután az meghalt. Sőt, mi több, a társadalmon belül – a társadalmi folyamatok eredményeként –, az egyén személyyé válik, elsajátít és hordoz egy identitást, miközben különféle projekteket hajt végre, amelyek az életét képezik. Az ember nem létezhet társadalom nélkül. Tehát a két kijelentés, hogy a társadalom az ember terméke, és hogy az ember a társadalom terméke, nem ellentmondás. Ezek inkább visszatükrözik a társadalmi jelenség bennfoglalt, dialektikus jellegét. Csak akkor érthetjük meg a társadalmat empirikus valóságként, ha ezt a tulajdonságát felismerjük.

A társadalom alapvető dialektikus folyamata három momentumból vagy lépésből áll. Ezek az externalizáció, objektiváció és internalizáció. Csak akkor kaphatunk a társadalomról empirikusan megfelelő képet, ha ezt a három elemet együttesen értjük meg.

Az externalizáció az embernek a világba való folyamatos kihatása (úgy fizikai, mint szellemi értelemben).

Az objektiváció az emberi cselekvés (fizikai vagy szellemi) által elért olyan valóság, amely pontos választóvonalat húz az alkotó ténylegessége és az externalizált valóság, mint „teljesen más” megjelenése között.

Az internalizáció nem más, mint az emberek által ennek a valóságnak az újra-birtokbavétele (visszatulajdonítása), még egyszer átalakítva az objektív világ struktúráiból a szubjektív tudatosság struktúráivá.

Így lesz az externalizáció által a társadalom egy emberi termék, az objektiváció által a társadalom természeténél fogva objektív valóság, és így lesz az internalizáció által az ember a társadalom terméke.

Az externalizáció egy antropológiai szükségszerűség, mert nem lehet az embert önmagában különállóként és zártként elképzelni, hiszen az az empirikus tapasztalatunk róla, hogy állandóan

kifejezi, „kiönti“ (pouring out) magát a világba. Minden, amit alkot, önmagának a kifejezése. Ez az antropológiai jelleg minden bizonnyal a biológiai alkatában gyökerezik. Az embernek különleges kapcsolata van önmagával és a környezetével: míg a többi nagytestű emlős egy többé-kevésbé befejezett organizmussal jön a világra, és pontosan meghatározott, az életcéljának megfelelő fajspecifikus ösztönökkel rendelkezik, addig az ember különös módon „befejezetlen“ születésekor. Hosszú időre van szüksége ahhoz, hogy önmagát megvalósítsa. Ez azzal kezdődik, hogy a gyermek interakcióba kerül önmagával, a többiekkel és a külvilággal. Az ember a külvilágot folyamatosan építve építi önmagát is. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy az emberi szervezetet beépített instabilitás jellemzi, mert nincs egy előre adott kapcsolata a világgal, hanem neki kell folyamatosan építenie (mintha állandóan be kellene érnie önmagát). Ezzel a folyamattal épít fel egy világot, és ebben a világban helyezi el és valósítja meg önmagát. Ez az állandó emberi világ-építő tevékenysége adja meg neki a stabilitást. Ezt nevezik kultúrának. A kultúra alapvető célja pedig az, hogy az emberi életnek erős és szilárd struktúrát biztosítson, ami biológiailag hiányzik az emberből. A kultúra lassan az ember „második természetévé“ válik, ami ugyanakkor teljesen más, mint az őt körülvevő természeti világ. A kultúrát folyamatosan kell produkálni és re-produkálni. Ez az állandó változás viszont magában rejti azt, hogy struktúrái ingatagok és előre meghatározhatatlanok. Ez a jellegzetesség viszont alapvető problémát is jelent az ember világ-építő aktivitásában, mert nem csupán nehéz azt létrehozni, de talán még nehezebb megőrizni és hosszú távon fenntartani.

A kultúra teljes egészében emberi produktum, ami egyrészt anyagi természetű, másrészt szellemi. Az anyagi természetűek közé tartoznak az eszközök, amelyekkel állandóan formálja és alakítja fizikai környezetét. A szellemi termékek közé tartozik a nyelv, amellyel létrehozta a szimbólumoknak azon csodálatos szerkezetét, melyek teljes egészében átítják életét. A fizikai és nem fizikai kultúra termelése mintegy kéz a kézben jelent meg az emberi történelem folyamán. A nem-fizikai kultúrához tartozik a társadalom is, és ennek struktúrája adja az embernek embertársaihoz fűződő viszonyát. A társadalom nem más, mint emberi produktum, melynek létrejöttét és fenntartását a cselekvő emberek alkotják. Módja és formája a tér és idő függvényében relativizálódik, gyökere nem a természeti világban rejlik és nem is vezethető vissza csupán az ember természeti adottságára. (A történelem egy pillanatában megragadható „emberi természet“ nem más, mint az ember világ-építő aktivitásának a terméke.)

Noha a társadalom a kultúra egy sajátos aspektusa, mégis antropológiai tény, hogy az ember alapvetően társadalmi lény. A homo sapiens társas állat. Ez azt jelenti, hogy közösségekben él és elveszíti emberi mivoltát, ha emberektől teljesen elszigetelt környezetbe kerül. Az ember mindig másokkal együtt hoz létre eszközöket, talál ki egy nyelvet, állít fel értékeket, létesít intézményeket stb. A társadalom tehát nem csupán a kultúra egy végterméke, hanem szükséges feltétele annak. A társadalom strukturálja, osztja el és irányítja az emberek világ-építő

tevékenységét. Fontos tehát kiemelni, hogy a társadalom az ember produktuma, és nem valahol a természeti vagy természetfeletti világban van az alapja, eredete. A társadalom nem más, mint az emberi jelentések kialakulása az emberi cselekvés externalizálása által. A nagy társadalmi intézmények, mint a család, a gazdaság vagy éppenséggel az állam, mind-mind az emberi cselekvés externalizációi.

A társadalom mint emberi produktum, az externalizáció jelenségében gyökerezik, ami pedig az ember biológiai adottságában található. Amikor externalizált produktumokról beszélünk, amelyeket világosan meg tudunk különböztetni az alkotójától (mivel tárgyiasított formában észlelhető), akkor objektivációról beszélünk. A ember által produkált világ valami lesz „ott kint“. Tárgyakból áll (akár materiális, akár nem), amelyek képesek alkotójuk kényének-kedvének ellenállni. Ha egyszer létrejöttek, akkor nem lehet nem-létezővé tenni csak úgy. Minden kultúra eredete és gyökere az emberek szubjektív tudatosságában van, de ha egyszer megformálódott (objektíválódott), nem lehet csupán a tudatosság állapotába visszafordítani. Úgy jelentkezik, mint az egyedtől különálló világ. Ezek a világok lehetnek materiálisak vagy szellemiek. Ilyen különálló, saját logikával rendelkező materiális világot képeznek a már említett *eszközök*, melyek viszonyba kerülnek az alkotóval és alakítják annak cselekvését, környezetét. A nem materiális objektivációk közé tartozik a *nyelv*, melyet az ember hoz létre, de a nyelv beszédmódja és grammatikája egyaránt visszahat, és uralja az alkotó embert. Az ember ugyanígy állít fel *értékeket*, és hamarosan rájön arra, hogy rossz a lelkiismerete, ha ezek ellen cselekszik. Az ember létrehoz *intézményeket*, amelyekkel, mint kontrolláló, netán fenyegető létesítményekkel találja magát szemben (Frankenstein-i szörnyként törnek alkotójuk életére és szintén nagy erőfeszítés vagy mágikus erő szükségeltetik ahhoz, hogy az egyszer maga útjára indított folyamatokat, felszabadított erőket újra kordában lehessen tartani. Az sem kizárt, hogy az embert elpusztítja az új valóság.)

A kultúra tehát egy objektív valóság, „ott kint“ (out there), úgy is, mint materiális vagy nem-materiális tárgyakból álló világ, de úgy is, mint valami megtapasztalható és megtanulható, mindenki számára elérhető társ, amely megosztható másokkal és megkülönböztethető bárki bármiféle szubjektív tudatától. Olyannyira, hogy ha valakinek eszébe jutna egy olyan világot kitalálni, ahol bizonyos tárgyi valóság nem létezik, akkor is valóságként jelentkezne számára a dolog ténylegessége, mint negatív tényező. Ez abból következik leginkább, hogy a kultúra az embernek nemcsak egy kollektív terméke, hanem úgy is él a tudatban, mint kollektív valóság. Kultúrában élni nem jelent mást, mint bizonyos objektivitásoknak a közösnek elfogadott világában együtt élni másokkal. A társadalomra, mint a kultúra egy szeletére ugyanezek a feltételek igazak. Elemei nemcsak az emberi cselekvést képezik, hanem objektív világot alkotnak, és mint ilyenek állnak az emberrel szemben. Ezért van az, hogy a társadalom a köztudatban gyakran olyannyira

valóságként jelenik meg, mintha a fizikai világ ekvivalense lenne, objektív valósága pedig egy „második természet“, valami, ami kívül esik a szubjektív tudaton és nem kontrollálható általa. A társadalom valósága és annak reprezentációi erősebbnek bizonyulnak az egyén akaratánál és szándékánál. Ezen tárgyi valóság-jellege adja, hogy az egyén gyakran nemcsak képtelen megbirkózni vele, de annak különféle jelenségeit sem tudja megérteni. Ha meg akarja érteni, akkor olyan aktivitásba kell kezdenie, amely intenzív tanulási folyamatot igényel.

Egy társadalom valóságának mércéjét az adja, hogy mennyire képes megtartani önmagát mindenféle egyéni ellentmondással és nemtetszéssel szemben. A társadalom irányítja, szankcionálja, kontrollálja és bünteti az egyént, sőt, tönkre is teheti. A társadalom kényszerítő és kontrolláló szerepe akkor érvényesül leginkább, amikor egyéneket, vagy csoportokat kell a helyes mederbe visszaterelnie. Egy társadalom politikai és jogi intézménye ennek a célnak a legjobb kifejező eszköze. A társadalom kényszerítő ereje nem a társadalmi kontroll gépies jellegében áll, hanem annak erejében, hogy képes önmagát mint valóságot megalkotni és elfogadtatni. Mint valóság, rákényszeríti magát az emberre. Legjobb paradigmatis esete ennek maga a nyelv. (p. 12)

A társadalom egy objektív valóság, amelyet az ember „belakhat“ (inhabit). Keretet ad az egyén életének, sőt az egyén életét csak annyiban lehet objektíve valóságosnak elgondolni, amennyiben a társadalmi világ jelentés-sztruktúráiban elképzelhető - objektív önmaga és mások számára egyaránt. A társadalom objektivitása kiterjed minden alkotó elemére. Intézmények, szerepek és identitások csak így lehetnek objektíve valós jelenségek a társadalomban, annak ellenére, hogy mindez pusztán emberi produktum. Hasonlóan kell elgondolni a családot vagy éppenséggel a benne megtalálható szerepeket (apa, nagybácsi stb.). Azáltal, hogy az egyén ezeket a szerepeket eljátssza, megjeleníti egy intézményi valóság objektivitását önmaga és mások számára egyaránt. Amikor a társadalom ezeket a szerepeket ráruházza valakire, akkor egy identitást ad neki, és nemcsak azt várja el tőle, hogy úgy viselkedjék *mintha* apa vagy nagybácsi lenne, hanem azt is, hogy *az* legyen. Ez az identifikáció mint objektiváció visszahat az egyénre, és megszabja az önmagáról alkotott tudatosságát is. Ez hozzásegít ahhoz, hogy a személy állandó párbeszédet folytasson önmagával, egyrészt mint „valódi önmaga“, másrészt mint pl. miniszterelnök. Az ember önmaga objektivációja által képes a szocializációra.

A társadalmi objektiváció világa, amelyet a tudat externalizációja hoz létre, a tudatossággal, mint külső ténylegességgel találja magát szembe. Ezt meg kell tanulni. De a tanulás maga még nem internalizáció. Az internalizáció az objektivált világnak az újra-elmélyítése, olyannyira, hogy ennek a világnak a sztruktúrái meghatározzák a szubjektív tudatosság sztruktúráit. Ha az internalizáció megtörténik, akkor az egyén úgy tanulja és érti meg az objektivált világ elemeit, mint tudatosságának belső jelenségét, de ugyanakkor úgy is, mint a külső valóság jelenségét. Minden társadalom, amely időben létezik, szembetalálja magát azzal a nehézséggel, hogy miként adja

tovább nemzedékről nemzedékre az objektivizált jelentést. Ez a folyamat a szocializáció, mely során egy nemzedék megtanulja és magáévá teszi a társadalom intézményi programját. Pszichológiailag ezt a folyamatot tanulásként is le lehet írni, amelynek során egy nemzedék bevezetik a társadalomba, szerepeket próbál ki, sajátít el és feladatokat lát el. A szocializáció azonban nem csupán tanulás, mert az egyén nemcsak megtanulja az objektív jelentéseket, hanem azonosítja is magát velük, és azok alakítják a személyiségét, azaz befogadja és magáévá teszi ezeket a jelentéseket. A szocializáció sikere abban áll, hogy mekkora a hasonlóság a társadalom objektív világa és az egyén szubjektív világa között. Természetesen ez a szimmetria nem mindig és nem minden egyes individuum esetében lehetséges (ilyenkor találkozunk patológikus esetekkel vagy antiszociális egyénekkkel).

Mivel az ember világ-építő tevékenysége mindig kollektív vállalkozás, hasonló módon a belső tanulás/elsajátítás (internalizáció) is kollektív módon történik. Az identitás dialektikus formálódása úgy történik, hogy az ember azzal identifikálódik, amivel mások őt identifikálják. Azaz, az egyén azáltal sajátítja el a jelentésteli világot, hogy állandó párbeszédet folytat másokkal (szülők, tanítók, társak), olyannyira, hogy mindkettő - a saját identitása és a világ valóságos létezése - csak annyiban lesz reális, amennyiben ez a párbeszéd állandóan folytatódik. Ebben az értelemben a szocializáció az egyén egész élete alatt tartó, soha be nem fejezett folyamat. A világnak, mint szubjektív valóságnak a létezése, hasonló párbeszéd formájában tartható fenn (hitvessel, barátokkal, kollégákkal stb.). Ha ez a párbeszéd megszakad (pl. ezen fontos személyek közül valaki meghal), a világ meginog, és elveszíti szubjektív plauzibilitását (hitelességét). Egyszóval a világ szubjektív valósága a párbeszéd sérülékeny hálójának megőrzésén áll vagy bukik. Ennek a súlyát legtöbbször azért nem éljük meg annyira fenyegetően, mert állandóan párbeszédben vagyunk olyanokkal, akik jelentősek az életünkben. Ennek a folytonosságnak a fenntartása a társadalmi rend legfontosabb imperatívusza.

Az internalizáció során az objektív valóság és a szubjektív valóság találkozik a tudatosság szintjén, így válik az egyén számára az intézmény programja valós (társadalom által ráruházott) attitűddé, motivációvá és életprojektté. Az internalizációs folyamatot ugyanakkor mindig a széles dialektikus folyamat részeként kell elképzelni, mely egyszerre foglalja magába az externalizációt és objektivációt. Ha nem így tekintünk rá, akkor fennáll az a determinációs veszély, hogy a társadalom úgy hozza létre az egyént, mint ahogyan az ok az okozatot a természeti világban. Egy ilyen kép eltorzítja a társadalmi jelenséget. Emellett az egyén nem egy passzív valami ebben a folyamatban, hanem állandóan jelen van, mintegy részt vesz a társadalom jelentés-építésében. A nyelv használata és formálása tükrözi leginkább ezt a szocializációs-participációs dialektikát, mely annyiban létezik, amennyiben egyének állandó párbeszédben vannak egymással, formálják, alakítják egymást,

ugyanakkor bizonyos értelemben lekötelezettjei a nyelv öntörvényűségének (hangok, grammatika stb.).

Ezek után érthetőbb talán az a kijelentés, hogy a társadalmilag konstruált világ mindenekelőtt a tapasztalat elrendezését jelenti. Egy jelentésteli (értelmes=meaningful) rend vagy nomosz az, mely az egyének tapasztalatát és jelentését irányítja, összefogja. Ha azt állítjuk, hogy a társadalom nem más, mint egy világ-építő vállalkozás, akkor ez a cselekvés azonos a rendszerező vagy nomizáló aktivitással. Ennek előfeltétele – amint már említettük – az ember (homo sapiens) biológiai adottságában megtalálható. Az ember társadalmisága feltételezi e rendezői aktivitásnak kollektív jellegét. Minden társadalmi interakciónak elengedhetetlen feltétele a tapasztalatok ilyenszerű elrendezése. Minden társadalmi cselekvés magában foglalja azt, hogy az egyedi jelentés mások felé irányul, és a folyamatos társadalmi interakció azt jelenti, hogy az ágensek jelentései integrálódnak egy közös jelentés-rendszerben. Természetesen ezt nem úgy kell elképzelni, hogy ez minden egyén jelentését magába öleli, mert mindig lesznek olyanok, amelyek kívül rekednek vagy a közös nomos peremére szorulnak. Megjegyzendő, hogy vannak olyan egyedi jelentések, amelyek fontosak (nem lehet őket figyelmen kívül hagyni), de ez nem zárja ki azt, hogy a társadalom rendező aktivitását ne nevezhetnénk totalizálóknak.

A társadalmi világ az objektív és szubjektív nomoszból áll. Az objektív nomosz az objektiváció folyamatában van. Például a nyelv, önmagában véve nem más, mint egy rend a rákényszerítése (impose) az emberi tapasztalatra. Ez a kognitív és normatív szerkezet az, ami mint tudás továbbadódik a társadalomban. Minden társadalom egy közös értelmezési rendet kényszerít rá a közös tapasztalatra, amely mint objektív tudás jelenik meg. Természetesen mindig van olyan „rész-tudás“, ami elméletileg adódik hozzá (pl. nyelvészek által), de ez nem borítja fel a közös tapasztalatot és a rendező folyamatot. Legtöbb társadalmilag objektivált „ismeretünk“ „elmélet-előtti“ (pre-theoretical) tudás, amely értelmező sémákból, erkölcsi alapelvekből és hagyományos bölcsességgyűjtésből tevődik össze. Ez a tudás természetesen változhat és változik is társadalmaktól függően, de egy társadalmon belül mindig a közös tudás objektív formáját adja (akkor is, ha valakik azt kétségbe vonják, ezt a objektív formát tekintik referenciának). Részt venni egy társadalomban azt jelenti, hogy magamévá teszem ezt a közös tudást, vagyis másokkal együtt élem meg a nomoszt. Az objektív nomosz a szocializáció során válik bensővé (azaz internalizálódik). Ennek függvényében látja az egyén saját életét értelmesnek vagy értelmetlennek. Egy társadalmi világban élni azt jelenti, hogy rendezett és jelentésteli (meaningful) világban élünk. A társadalom a rend és a jelentés őre nem csupán objektíve az intézményes kereteiben, hanem szubjektíve is azáltal, hogy strukturálja az egyén tudatosságát.

Ebből következik, hogy a gyökeres kiszakadás a társadalmi életből *végzetes veszély*, azaz anómia az egyénre nézve. Az egyén nemcsak eddig érzelmileg kielégítő köteléket szakít meg másokkal, hanem elveszíti a tapasztalati eligazodást is. Extrém esetben elveszítheti valóságérzetét és identitását is. Más szóval, ha megszakad a párbeszéd, jelentkezik az anómia. Ez a veszély nemcsak egyéneket, hanem csoportokat is érinthet (pl. a „Száz év magány” c. könyv szereplőit).

A társadalom legfontosabb funkciója tehát a jelentésteli rend megteremtése (nomizáció). Az embernek veleszületett tulajdonsága, hogy jelentésteli rendet adjon a valóságnak. Az elszakadás veszélye pedig maga a jelentés vagy értelemvesztés. Az anómia annyira felerősödhet, hogy az egyén inkább választja a halált, mint az életet, épp ezért a rendezett (nomikus) világ állandóan keresi erre a megoldást, néha még a legnagyobb szenvedés, áldozathozatal vagy éppenséggel az egyéni élet elvesztése árán is. Az egyén hiszi ugyanis, hogy a feltétel nélküli áldozatnak nomikus jelentése van.

A társadalmi rend védőpajzs szerepének fontossága az egyéni élet határhelyzeteiben (marginal situations) válik leginkább tetten érhetővé. Ilyen helyzetek lehetnek az álmok vagy a fantázia, amikor az élmények a hétköznapi tapasztalat határát súrolják. Ezek azt sugallhatják, hogy a megszokott világunkon kívül/mellett más világ/ok is létezhet/nek. Az ember számára „a határhelyzet”, *par excellence*, maga a halál. Elsősorban mások (szeretteink) halálának a tapasztalata, de ugyanakkor saját halálunk tudatosításának a folyamata is óriási problémaként jelenik meg a társadalom számára (nemcsak a maga egyértelmű veszélye miatt, hogy végleg megszakítja a másikkal való párbeszédet, hanem), mert veszélybe sodorja azt az alapvető rendet, amin maga a társadalom alapszik. Az emberi létezés határesetei-helyzetei felfedik minden társadalmi világ ingatagságát, esendőségét. A társadalmi valóságot állandóan fenyegetik bizonyos „irrealitások”. Minden nomosz (jelentésteli rend) arra hivatott, hogy megvédjen bennünket a káosz (tőlünk idegen) erőitől. Ezt a káoszt minden erővel távol kell tartani, épp ezért minden társadalom segíti a tagjait, hogy ilyen helyzetekben is „valóság-orientáltak” tudjanak maradni, és időben visszataláljanak a rendhez.

Röviden: a társadalmi világ célja az, hogy amennyiben lehetséges, az egyének számára „magától értetődő” (taken-for-granted), természetes dolog legyen. A szocializáció csak annyiban sikeres, amennyiben ez a magától értetődőség teljes egészében internalizálódott az egyéneknél. Például egy társadalom szexuális programja nemcsak azért magától értetődő, mert az társadalmilag hasznos vagy erkölcsileg helyes, hanem mert az emberi természetnek egy egyértelmű kifejeződése. Egy „homoszexuális pánik” ebben az összefüggésben kitűnő illusztráció arra, hogy a társadalom ilyen fajta programja nem valósul meg.



Amikor ez a társadalmilag létrehozott nomosz eléri a magától értetődőség szintjét, akkor az ennek tulajdonított jelentéssel egyidőben jelentkezik az igény arra, hogy ez a jelentés/értelem benne foglaltasson a világegyetem alapvető értelmében/jelentésében. Nomosz és kozmosz egymást kiegészítik. Archaikus társadalmakban a nomosz nem más, mint mikrokozmosz visszaturózódása annak a jelentéstartalumnak, amely a kozmoszban fellelhető. Történelmi változatosságoktól függetlenül minden kultúrában megtaláljuk azt a tendenciát, hogy az ember által létrehozott rend projektálódjon a világegyetemben. (Jelenkorunkra inkább az jellemző, hogy ezt a rendet nem annyira a kozmoszba próbáljuk kivetíteni, hanem a „tudomány“ segítségével itt a földön, az emberben magában keressük a megoldást és jelentésadást.)

Amikor a nomosz „magától értetődőséget” (taken-for-grantedness) nyer, olyan szinten, hogy ez a „dolgok rendje vagy természete“ (értve ezt akár kozmológiailag vagy antropológiailag), akkor ennek ereje valami más, sokkal hatalmasabb forrásban kereshető, mint az emberiség történelmi erejében. Ez az a pont, amikor a vallás központi tényezővé válik. A vallás az az emberi vállalkozás, amelynek során egy szakrális kozmosz létrejön.

A szakrális (szent) általában egy titokzatos és félelmetes hatalmat jelent; természeténél fogva más, mint az ember, de mégis köze van hozzá, és azt hiszi róla, hogy bizonyos tapasztalati objektívitasban található meg. Ez a minőség tulajdonítható akár természetes akár mesterséges tárgyakkal, állatokkal, vagy a kultúra bizonyos elemeinek. Így találhatunk szent köveket, eszközöket, teheneket stb. Szent lehet a törzsfőnök, de szent lehet bármilyen szokás vagy intézmény. Tér és idő lehet szent, vagy éppenséggel magasabb rendű szellemek, akik a földi ember szempontjából nem lokalizálhatók pontosan. A szent történelmi megmutatkozása nagy változatosságot mutat kultúrákon átívelően, de találunk bennük nagy hasonlóságokat is. A szent valahogyan „kilóg“ a megszokott hétköznapi életből, mint valami olyan, ami különösen és potenciálisan veszélyes az emberre nézve.

A profán ezzel szemben mindazt jelenti, ami mentes a szenttől. A hétköznapi élet rutinja lehet ilyen, ha csak nincs úgy elgondolva, mintha a szent hatalmának része lenne.

A szakrálisnak egy másik (a vallási nyelvben még inkább használt) ellentéte a káosz. E kettő szembenállása a történelem folyamán a kozmológiai mítoszok nagy változatosságában jutott kifejezésre. A szakrális kozmosz az embert valahogyan ki- és beemeli a saját világába, ahol nem érheti el a káosz fenyegetése. A vallásos ember legnagyobb félelme, hogy elveszíti a kapcsolatát a szenttel és a káosz hatalmába kerül. Minden nomikus konstrukció arra rendeltetett tehát, hogy ezt a fenyegető veszélyt távol tartsa. Ez a nomikus konstrukció a legmagasabb fokát (apothesis) a szakrális kozmoszban éri el.

Összefoglalva: Az emberi létezés lényegében és kikerülhetetlenül egy externalizáló aktivitás. Ebben a folyamatban az emberek jelentéseket adnak a valóságnak. Minden emberi

társadalom az externalizált és objektivált jelentések totalításra törekvő szerkezete. Minden társadalom olyan vég nélküli vállalkozás, amely folyamatosan építi a jelentésteli világot. Az ember hajlamos arra, hogy ezt a jelentésteli világot a kozmikus világból eredeztesse, mely feltétel nélküli alapként jelenik meg ebben a konstrukcióban. Korunkban ez a kozmizáció földi irányultságú lett a modern tudományok következtében.

Ebben az értelemben állíthatjuk, hogy a vallás mindig is fontos stratégiai szerepet játszott az ember világ-építő vállalkozásában. A vallás jelenti az ember ön-externalizálásának legnagyobb teljesítményét, saját jelentésteli hozzájárulását a valósághoz. A vallás által az emberi rend belevetíti magát a létezés teljességébe. Másképpen fogalmazva: a vallás egy merész próbálkozás arra nézve, hogy a világegyetem emberileg jelentőségteljes.

## II. Vallás és világ-megőrzés (fenntartás)

Minden társadalmilag létrehozott világ bennfoglaltan ingatag, amely állandóan ki vannak téve az emberi tényező, elsősorban az „önérdek és a butaság” veszélyének. Az egyének konfliktusos érdeke pedig folyamatosan szabotálja az intézményi programokat. A szocializáció és a társadalmi kontroll sikerének köszönhető, ha ezek a veszélyek nem okoznak nagyobb katasztrófákat. A *szocializáció* biztosítja a folytonos konszenzust a társadalmi világ fontos aspektusairól. A *társadalmi kontroll* pedig biztosítja azt, hogy egyedek vagy csoportok ellenállása korlátok közé szoruljon. Egy másik fontos elem, ami fenntartja és őrzi a társadalmi rend szerkezetét: a legitimizáció (igazolás).

A legitimizáció arra hivatott, hogy a társadalmilag objektivált „tudást” magyarázza és a társadalmi rendet igazolja, ugyanakkor választ ad az intézményi „miértekre”. A legitimizáció olyan objektivált tudás, amely különbözik az egyének tudatosságától. Jellegében lehet kognitív és normatív is. Nemcsak azt mondja meg az embereknek, hogy mi kellene valami legyen, hanem azt is, hogy mi micsoda. Csak ilyen kognitív alapon lehetséges, hogy egy normatív előírás értelmes lehessen. Ez a fajta ismeret nem azonos a legitimizáció teoretikai kidolgozásával. Ez is elmélet-előtti tudás.

Bizonyos értelemben a társadalmilag objektivált „tudás” legitimáló. Egy társadalom nomosza azáltal legitimizál, hogy van, létezik. Szükség van azonban más jellegű legitimizációkra is: a szocializációra és a szociális kontrollra. Ha egy társadalom nomoszat nemzedékről nemzedékre tovább kell adni, úgy, hogy ugyanazt a társadalmi világot „lakják be” (inhabit) a későbbi generációk, akkor szükségesek hozzá a legitimizációs formulák, amelyek megválaszolják a később jelentkező kérdéseket. Nemcsak az új generáció, a gyerekek kérdéseire kell a válaszokat megadni, de maguk a felnőttek is felejtenek, őket is emlékeztetni kell. A legitimáló formulákat állandóan ismételni kell. Ezek a momentumok akkor a legjelentősebbek, amikor egy egész csoport esik a „feledés” krízisébe.

Minden társadalmi kontroll igényli a legitimitást, ami két szempontot is szolgál: egyrészt megmagyarázza, hogy az ellenállás miért nem tolerálható, másrészt megállapítja, hogy a rend helyreállításához szükséges eszközök arányosak-e, és szükségesek-e az ellenállás leküzdéséhez. Nemcsak a gyerekeket kell meggyőzni, hanem magukat a tanítókat is. A bűnösök is el kell, hogy nyerjék méltó büntetésüket, de a bírókat is igazolnia kell az ítélethozatalnak. A legitimizáció alapvetően a szubjektív és objektív szinten történik. Az elmélet-előtti megfogalmazások lehetnek hagyományos megfogalmazások, „mi így csinálunk dolgokat”, és ezt követheti egy közmondás, erkölcsi elv vagy hagyományos bölcsesség. Ezek a legitimizációk legtöbbször mítoszokban, legendákban és népmesékben élnek tovább. Amikor ezek legitimizációk elméleti kidolgozása is elkészül, akkor beszélhetünk ún. mindent átfogó világnézetről. Amikor egy társadalmon belül a

szubjektív és objektív legitimizáció eléri az egyénekből a kiegyensúlyozott formát, vagyis képes az objektívált valóságot a szubjektív tudatosságában integrálni, akkor méltán beszélhetünk „világmegőrző“ legitimizációról.

A legitimizációs terület sokkal szélesebb, mint a vallás. Mégis van valami kapcsolat a kettő között, éspedig az, hogy történelmileg a vallás a legitimizáció egyik leghatékonyabb eszköze volt. Minden legitimizáció a társadalmilag meghatározott valóság fenntartója. A vallás azért legitimizál hatékonyan, mert empirikus társadalmak ingatag valóság-konstrukcióit képes a végső valósággal összekapcsolni. A bizonytalan társadalmi valóság alapja, ezáltal a *realissimumban*, a legvalóságosabban található, amely önmagában túlmutat az emberi jelentések és cselekedetek esetlegességén. Ebben az értelemben a vallási legitimizáció fölötté áll mindenféle földi hatalomnak, erőszaknak és kényszerítő társadalmi kontrollnak, mivel az intézmény léte mintegy *ex nihilo* jött létre. Egy intézmény rendjét úgy kell értelmezni, hogy az minél inkább takarja annak emberileg konstruált jellegét és azáltal, hogy eredetét visszahelyezzük az *ex nihilo*-ba, arra utalunk, hogy az idők kezdete óta, de legalább ezen csoport időkezdeté óta létezik. A vallási legitimizáció a legjobbnak bizonyult a történelem folyamán és noha különböző formákban, de mindenütt megtalálható. A vallás azáltal legitimizál társadalmi intézményeket, hogy „végső“, isteni ontológiai státuszt ad nekik azáltal, hogy belehelyezi őket egy szakrális és kozmikus referencia-keretbe. Az emberi cselekvés történelmi konstrukciói így előnyös helyzetből tekinthetők, mivel önmeghatározásukban már felülmúlják a történelmet és magát az embert is. Ennek a legitimizációnak talán a legősibb formája az *intézményi rend* fogalma, amely közvetlenül visszatükrözi vagy mutatja a kozmosz isteni struktúráját. Mindennek, ami itt „lent“ van, van analógiája ott „fent“ is. Az emberek intézményi rendjében való részvétel, *ipso facto*, az isteni rendben való részvételt jelenti. Az emberi rokonságot, mint intézményt lehetne talán legjobb példaként említeni, ahol mindenkinek megvan a szerepe: , az apa a teremtető isten, a szexualitás maga a teremtés és minden család nemcsak visszatükrözi a kozmológiai rendet, hanem meg is testesíti azt. Példa erre, amikor a politikai struktúra olyan eszközként jelenik meg, hogy általa az isteni kozmosz beleér az emberi szférába. Ilyenkor a politikai ágens isteni küldött vagy még ideálisabb esetben megtestesült isten; a politikai hatalom pedig (a kormány, a büntetés) mind-mind szakrális jelleget öltenek.

Az archaikus társadalmakat ilyen formában jellemző legitimizációk már alig találhatók meg a mai értelemben vett nagyobb civilizációkban. Ez az átalakulás az emberi gondolkodás fejlődésének biztos velejárója. A mai ember világát és tapasztalatát már nem járja át folytonosan egy szakrális és mitológiai világgép jelenléte.

A mai ember ezeket az intézményeket mint az ember által létrehozott társadalmi valóságokat tapasztalja és értékeli. Ez természetszerűen magával hordozza az esetlegességet és

ingatagságot, amit nemcsak az idő képes előidézni, hanem maguk a konfliktusok és nézetbeli eltérések is azon csoportok közt, amelyeknek a cselekvését szabályozni szeretnék. Az isteni vagy kozmikus legitimizációk könnyítettek ezen a helyzeten, azáltal, hogy ezek az emberi és történelmi esetlegességek „mágikusan felemeltettek az égbe“, és ha beköveteztek is, az istenek jóváhagyásával történtek. Ezek az intézmények struktúrájukban transzcendálják az egyének halálát, gyökerük a szakrális időben lesz érthető, létük is egy epizód csupán az emberi történelem színpadán és bizonyos értelemben így válhatnak halhatatlanná.

Más oldalról nézve az intézmények kozmikus eredetének a hangsúlyozása nagy erővel hathat az egyének tudatosságára. Ha egy egyén, aki identitását nemcsak annyiban éli meg, amennyiben embertársai elismerik azt, hanem a kozmikus világok lakói is tudnak róla, akkor szerepe egészen más dimenziót nyer már itt a földön. Ezek a szerepek egy ilyen tudatállapotban még inkább elmélyülhetnek, stabilabbá lesznek, és nem válnak mások kénye-kedvének függvényévé. Amikor a társadalmi és kozmikus rend közötti kapcsolat ilyen értelemben optimális szintre jut, akkor tipikus *szerepek* vagy *szerepfelfogások* jönnek létre, ahol az emberek csupán utánozzák az isteni rendet (lásd fent a családban betöltött szerepeket). Ezek a szerepek nemcsak stabilitást és nagyobb öntudatot adnak az egyénnek, de sok esetben azok végre nem hajtása nagyon kemény szankciókat jelenthet az egyénre nézve.

Mai világunkra nem jellemző, hogy pl. a szexualitást, a házasságot mimetikus értelemben tartsuk legitimálnak, mégis ezeket az intézményeket nagymértékben a vallási legitimizációk őrzik meg és tartják fenn.

Ahogy a vallási legitimizáció a társadalmi rendet egy mindent átfogó értelemben fogja fel, ugyanúgy a rendetlenség/rendezetlenség a szakrális és kozmikus renddel való szembenállást, antitezist jelenti. A társadalommal szembe menni és ellene cselekedni egyfajta anómiában való elmerülést jelent. Egy olyan társadalommal szembe helyezkedni, mely vallási legitimizációt élvez, azt jelenti, hogy az egyén vagy csoport (ha ellene dolgozik) a sötétség erőivel köt egyezséget. A társadalmilag meghatározott valóságot tagadni az irrealitásban való járást jelenti. Ha valaki egy olyan világot tagad, amely a világegyetem végső valósága által lett meghatározva, akkor annak tagadója a „gonosszal azonosul” és az „őrült“ minőségét vonja magára.

„Az emberek felejtenek, Isten viszont emlékezik“ tartja egy arab közmondás, épp ezért a kultúrának elsődleges feladata, hogy „emlékeztető“ intézményeket hozzon létre, melyek küzdenek az állandó feledéssel szemben. A vallási rítusok lényeges elemét képezik ennek az emlékeztető folyamatnak. A rítus újra és újra jelenvalóvá teszi a részvevő számára az alapvető valóság-meghatározásokat és azok megfelelő legitimizációit. Minél korábbra megy vissza az ember a mítoszok világában, annál inkább látható, hogy a vallási eszme rituális cselekményekben volt beágyazva. Mai fogalommal élve: „istentiszteletbe burkolt teológia”. Amit tenni kellett (dromena)

és amit mondani kellett (logumena) egyszerre volt jelen, azaz vallási cselekvés és vallási legitimizáció, rítus és mitológia együtt szolgáltak arra, hogy a kultúra és a nagyobb intézmények hagyományos jelentései felelevenedjenek. A rítusban a jelenidő és a társadalmi hagyomány, valamint az egyén és a különféle csoportok tapasztalata történelmi kontextusba helyeződik. Találó a mondás, miszerint a társadalom nem más, mint emlékezés. És hozzá kell tenni, hogy ez az emlékezés a történelem folyamán legtöbbször vallási volt. A vallás az emberek hétköznapi életébe van beágyazva és nem egy íróasztal mögötti éles elme kidolgozása, majd annak alkalmazása bizonyos emberi aktivitásokra. A vallási legitimizáció mint igény sokkal mélyebb az emberekben, mint azt néhány gondolkodó (pl. misztikus, teológus és hasonló) elméleti szinten az idők folyamán kidolgozta. Kulcsfontosságú (ebben az értelmezésben) a „dialektikus“ kifejezés. A vallási legitimizáció ugyanis az emberi cselekvésből nő ki, de miután letisztult, jelentés-rendszerre alakult át és részévé vált egy vallási hagyománynak, attól kezdve egyfajta önállóságot élvez az emberi cselekvéssel szemben, azaz képes visszahatni az emberek hétköznapi életére olyannyira, hogy időnként radikális változásokat is képes előidézni.

A vallás egyrészt tehát azt szolgálja, hogy megőrizze és fenntartsa azt a társadalmilag konstruált emberi világot, amelyben a hétköznapijainkat éljük, ugyanakkor a vallási legitimizációnak van egy másik lényeges dimenziója is: érthető nomoszba integrálja azokat a határhelyzeteket (marginal situations), amelyekben a hétköznapi élet valósága kérdésessé válik. Ilyen határhelyzetek (amikor a valóság másként jelentkezik) minden 20 órában megtörténnek az emberrel, amikor álmodik vagy éppen ébrednek. Az álom világában a valós világ háttérbe szorul, vagyis a hétköznapi élet valóságát folyamatosan körülveszi egy árnyaszerű más valóság, amely mindig is kísérte az emberi tudatosságot. A vallás fontos szerepet játszott ezeknek az integrálásában. Archaikus társadalmakban ezek értelmezői gyakran a magasabb szférákból származóknak tekintették e tapasztalatokat (prófécianak, óvásnak, vagy éppenséggel a szenttel való találkozási momentumnak). A mai „felvilágosult“ ember számára ilyen és hasonló vallási interpretációkra már nincs szükség, mert a vallás szerepét ebben az értelemben a pszichológia vette át. Ahol a vallás még mint legitimizáció jelenik meg, ott ezeket interpretálni kell.

Az eksztázis, mint a valóságon kívüli állapot gyakran jelenik meg vallási elemként. Sőt, bizonyos rítusok végrehajtásakor kívánatos is volt, mintegy bizonyítékul arra, hogy lehetséges a másvilággal való érintkezés, a lelki és fizikai felkészültség eredményeként. A halál ténye azonban radikális kihívást jelent minden társadalmilag objektívalt meghatározás számára. Megkérdőjelezi ugyanis a hétköznapi élet minden magától értetődőségét (business-as-usual). A halál tényének tudatát nem lehet kizárni egy társadalomból, és ebben a pillanatban a vallás legitimizációja nyilvánvalóvá válik. A vallás ezeket a határhelyzeteket egy egyetemes, szakrális, mindent átölelő valóságba emeli át, és ezáltal mintegy relativizálja őket. Olyannyira képes ezt elhíttetni azzal az

egyénnel, aki átmegy e határhelyzeteken, hogy a dolog maga természetessé válik és képes úgy folytatni hétköznapi életét, mintha mi sem történt volna – mert minden értelmet nyer abban a bizonyos „más“, „magasabb“ világban. Ezért lehetséges egy „jó halál“, mert tényének elfogadása beleilleszkedik a társadalom nomikus (jelentésteli) rendjébe. Ilyen és hasonló határhelyzeteken egy egész csoport vagy nép is áteshet, pl. egy nagy természeti katasztrófa, pusztító háború vagy társadalmi egyensúly felborulás esetén.

Ezen kívül vannak olyan esetek, amikor maga a társadalom készít fel egyéneket határhelyzetekre. Például, hogy öljenek vagy az életüket tegyék kockára, azaz önként vállaljanak fel határhelyzeteket. Ilyenkor a vallási legitimizáció szükségszerűen megjelenik. Ezért van az, hogy a „hivatalos“ erőszak, legyen az háború vagy halálbüntetés, vallási szimbolikával történik. Arra szolgál, hogy az egyének minél inkább tudjanak identifikálódni a hős, az irgalmatlan bosszúálló vagy éppenséggel a hóhér stb. szerepével. Emberek mennek háborúba és embereket küldenek a halálba imádságok, áldások és varázsigék kíséretében. A félelem és erőszak eksztázisát ilyen rituális eszközökkel a társadalmi világ „józan“ keretei közt lehet tartani.

Világok társadalmilag konstruálódnak, és társadalmilag tartatnak fenn. Folyamatos valóságérvényük (legyen az objektív vagy szubjektív) azon múlik, hogy képes-e a társadalom önmagát folyamatosan konstruálni és rekonstruálni. Ha nem, akkor veszélybe kerül a társadalmilag felépített világ. Minden ilyen világnak szüksége van egy társadalmi „alapra“ (base) ahhoz, hogy mint valós világot fenntartsa magát a benne élő individuumok számára. Ez az alap a tulajdonképpeni „plauzibilitási struktúra“ (elfogadottsági, hihetőségi struktúra – a továbbiakban PS). Ez előfeltétele a legitimizációnak és annak a nomikus világnak, amelyet legitimál, legyen az vallási vagy nem vallási. Például Peruban a Kolumbusz előtti vallási világ addig volt objektíve és szubjektíve valós, ameddig a PS-ja érintetlen volt. Amikor a hódító spanyolok ezt a plauzibilitást tönkretették (amikor Pizzaro megölte Atahualpat), a peruiak azon valós világa szétesett, amely addig jelentést adott az életüknek, és amit oly nagy gonddal őriztek. Ez a szétesettség jellemzi tulajdonképpen az egész latin-Amerika bennszülött világát. Ezeknek a tapasztalati tényeknek messzemenő következményei vannak úgy a vallásszociológia, mint a valláspszichológia területén. Ezért van az, hogy a legtöbb vallás erősen hangsúlyozta a vallási közösség szükségességét. A közösség jelenti ugyanis egy vallási hagyomány számára a PS-t. A keresztény világ valósága azon társadalmi struktúra jelenlétén múlik, amelyben ez a valóság magától értetődő, és amelyben elkövetkező nemzedékek szocializálódnak oly módon, hogy az a világ mint „valós“ jelenjen meg számukra. Ha a PS elveszíti elfogadottságát és folytonosságát, akkor a keresztény világ inogni kezd, és valósága nem lesz képes önmagától értetődő igazságként megjeleníteni az egyének számára.

Minél erősebb a PS, annál erősebb alapokon fog nyugodni a valós világ, és annál kevesebb legitimizációt igényel, mert maga a léte a legitimizáció legmagasabb foka. A „miért“ kérdés szinte

érvényét veszti. Minél gyengébb a PS, annál több világ-megőrző legitimizációra lesz szükség. A középkorban, amikor a kereszténység és iszlám kölcsönösen gyengítette egymás PS-ját, akkor megszületett a legitimizációk komplex sorozata. Ennek következtében pedig háborúk dúltak, amelyeket teológiailag és jogilag legitimált az intézményi hatalom. Szociológiai szempontból érdekes megjegyezni, hogy mindkét fél azonos intellektuális apparátust mozgató a legitimizációk kidolgozásra, noha céljuk teljesen ellentétes volt. Itt nem arról van szó, hogy a vallási jelenséget ne lehetne más szempontból is tárgyalni, csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy ugyanaz az emberi cselekvés, ami létrehozza a társadalmat, hozza létre a vallást is. A kettő dialektikus viszonyban van. Lehetnek olyan történelmi helyzetek, amikor társadalmi folyamatok vallási eszmét hoznak létre, más esetben épp fordítva lehet a dolog. Amikor tehát azt állítjuk, hogy a vallás gyökere az emberi cselekvésben található, ez nem azt jelenti, hogy a vallás mindig egy társadalom történelmének a függő változója, hanem hogy annak objektív és szubjektív valóságát az emberben kell keresni, aki produkálja és reprodukálja azt az élete folyamán. Ez a megőrző vállalkozás viszont feltételez egy gondos és okos „társadalmi működtetést“ (social-engineering) annak a számára, aki egy bizonyos vallási rendszert fenntartani kíván, mert meg kell teremtenie a megfelelő PS-t.

Elméletileg fontos kitétel, hogy mi szolgál PS-ként: egy egész társadalom vagy annak csak egy kisebb része (al-társadalma)? Nem mindegy ugyanis, hogy a PS egy vallási monopóliumot kell megőrizzen vagy csupán egy kisebb vallási csoportot kell egy pluralista versenyhelyzetben fenntartania. Az első helyzetben könnyebb a dolga annak, aki felelős a PS megőrzéséért, mert abból a helyzetből a társadalmi anomáliákat sikeresebben lehet kezelni. Abban az esetben, amikor vallási felekezetek vagy azok vezetői versenyhelyzetbe kerülnek, akkor két régi módszer kerül előtérbe: a megsemmisítés (pl. a reformáció utáni Európa) vagy az elkülönítés (területi szétválasztás, pl. a weszfáliai béke).

Mivel minden vallási világ olyan PS-án alapszik, mely emberi alkotás, ezért a vallási világ magában hordozza ingatagságát. Ezt azt jelenti, hogy áttérés egyik vallásból a másikba elméletileg lehetséges, és ez a lehetőség annál nagyobb, minél bizonytalanabb és reménytelenebb (a jövőt illetően) a PS. (pl. kezdetben a zsidó nép nem élhetett más népek közt, hogy ne fertőződjön meg gondolataiban és hitében). Egyik vallásból a másikba valló migrálás azt jelenti, hogy az egyének egyik PS-ból a másikba mennek át. Tehát az „evangelizáció” ugyanazokkal a szociál-pszichológiai problémákkal foglalkozik, mint a „lelekről való gondoskodás“.

A vallásszociológia számtalan esetben talált bensőséges kapcsolatot a vallási és a társadalmi összetartozás között. Épp ezért, ha egy meghatározást kellene adnia a vallásról, akkor az a következő lehetne: egy olyan, az emberi cselekvés által létrehozott, mindent átfogó (kozmosz) intézmény, mely képes önmagát megőrizni és fenntartani a káosz állandó fenyegetettségével szemben. Ez a káosz mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy az emberek folyamatosan szemben



találják magukat a halál tényével, pontosabban megmásíthatatlanul mennek elébe. A vallás ereje attól függ, hogy képes-e ebben a helyzetben megfelelő eszköz lenni az emberek számára.

### III. A teodíceai probléma

Az emberek nomikus társadalmi cselekvése, amint fentebb azt kifejtettük, állandó veszélyben forog az anomikus tapasztalatok miatt (szenvedés, gonosz, halál stb.). Nem elégséges egy társadalomnak ezeket a tapasztalatokat átélni (kollektíve is); meg is kell magyarázni. Bármilyen szintű és bármennyire szofisztikált legyen is ez a magyarázat, gyűjtőfogalommal teodíceának nevezik. Ez nem mindig kell, hogy egy bonyolult elméleti rendszert alkosson, az egyszerű földműves számára egy gyermek halála éppoly kihívás, mint egy teológus számára, aki épp Isten mindenhatóságáról és végtelen jóságáról ír traktátust. A teodíceákat általában a racionalitás szintjük alapján szokták megítélni, azaz attól függően, hogy az alkalmazott elmélet mennyire magyarázza egységesen és következetesen a jelenségeket.

Egy alapvető tény azonban állítható minden teodíceáról: minden nomosz magában foglalja az individualitás transzcendenciáját, ami önmagában teodíceá. Minden nomosz úgy áll az egyénnel szemben, mint jelentésteli valóság, amely érti őt, és jelentést ad minden tapasztalatának. Így ad értelmet az élet eltérő és fájdalmas aspektusaira is. A nomosz az egyén életét belehelyezi egy mindent átfogó jelentés-együttesbe, mely természeténél fogva transzcendálja, felülmúlja az életet (túlmutat rajta). Az egyén pedig a maga részéről azáltal, hogy megfelelő módon internalizálja ezeket az értékeket, egyben önmagát is felülmúlja. Ezek az alkalmak (az emberélet fontosabb állomásai, pl. születés, beavatás, halál) átmeneti rítusokba vannak beágyazva. A társadalmi rítusok (akárcsak a vallásiak) mindig transzcendálják az egyéni tapasztalatokat és életeket, a társadalom történetének részévé alakítják. Így lesz az egyén születése, élete, szenvedése és halála folytatása az ősök életének és gyermekeiben ő maga is így él majd tovább. Az ember saját individualitását (boldog és boldogtalan pillanataival együtt) felül tudja múlni a társadalom kozmikus valóságában. Így lesz képes az egyén belefeledkezni a társadalom jelentést-adó nomoszába. Következésképpen a fájdalom elviselhetőbb lesz, a veszély kevésbé fenyegető, mert a nomosz egyfajta védőburkot képez.

A társadalmi rendnek ez a magába rejtett teodíceája mindenfajta legitimizációt megelőz (legyen az vallási vagy sem). Arra szolgál, hogy későbbi legitimizációk ráépülhessenek. Minden társadalom feltételezi az egyénnek (bizonyos értelemben önmagának, a szükségeinek, félelmeinek és problémáinak) a tagadását. A nomoszok egyik kulcsszerepe az, hogy ezt a fajta (ön)tagadást az egyéni tudatban megkönnyítse, ugyanakkor erősítse az egyént abban, hogy még inkább kiszolgáltatassa magát a társadalom rendjének, különös módon annak is vallási kapcsolódásában. Ezt nevezi a vallásszociológia mazochista attitűdnek, amikor az egyén szinte dologi szintre helyezi magát embertársaival szemben vagy azzal a társadalmi valósággal szemben, amit a többiek képviselnek, „semmi vagyok – Ő minden“ – formájában. Radikális ön-tagadás esetében ez egyfajta

felszabadító erő is lehet, amikor pl. a fájdalom nemcsak elviselhető, hanem kívánatos is lehet. A lényeg, hogy értelmet találjon benne az egyén a maga számára. Az ember csak a magányt és az értelmetlenséget nem tudja elviselni. Ez a mazochizmus furcsa felfordulást jelent az emberben, mint szociális lényben, és ugyanakkor a jelentéssel szembeni függőségében. Azáltal, hogy képtelen elviselni az egyedüllétet, tagadja az elválaszthatóságát (separateness), és azáltal, hogy nem tudja elviselni az értelmetlenséget, ellentmondásos értelmet talál az ön-megsemmisítésben a maga számára. (Semmi vagyok, semmi se árthat nekem. Már nem én élek, hanem ő énbennem...) A mazochisztikus attitűd eredete az ember másokhoz való viszonyában keresendő (pl. szeretők közt), de ez kiterjeszthető csoportokra és a nomosz által képviselt eszmékre egyaránt. Így nemcsak szép lehet valakinek a hősi halála a hazájáért, de a saját hazája részéről történő kivégzés is értelmet nyerhet. A mazochizmus is minden teodícea előtti vagy elmélet-előtti jelleg az emberben, ugyanakkor minden teodícea lényeges elemét képezi. Ez legtöbbször nagyon elméleti konstrukciókban van megfogalmazva. Egy plauzibilis teodícea (melyet egy megfelelő PS tart fenn) képes segíteni az egyént, hogy az anomikus tapasztalatai a társadalom nomoszával összhangban szubjektív tudatossággá váljanak. A teodícea nem boldogságot kínál, hanem jelentést ad (meaning). Ez a legtöbb teodícea megváltói ígérete. A teodícea értelmet ad minden történésnek, legyen az természeti vagy társadalmi eredetű, mert nemcsak a természeti katasztrófák és az emberi végesség fájdalmasak, hanem az emberek is képesek elviselhetetlen fájdalmakat okozni egymásnak. (pl. Miért hagyja Isten, hogy mások leigázzanak bennünket? Miért hagyja, hogy egyesek dúskáljanak, mások pedig éhen haljanak? stb.) A teodícea megmagyarázza a társadalmi egyenlőtlenségeket is: a hatalmat és a kiváltságokat. Mindkét fél, szegény és gazdag, sikeres és szerencsétlen egyaránt megtalálja az értelmet adott helyzetében, ezzel is segítve a társadalom világ-megőrző feladatát vagy egy bizonyos intézmény fenntarthatóságát.

A teodíceákat a racionalitás és irracionális egyaránt jellemzi. Az irracionális elem ott kezdődik, amikor az egyén teljesen azonosul a közösséggel, nemzettel, törzssel, klánnal. Az egyén halála ilyen identifikációkor elviselhetőbb valóságként tűnik fel, mert a „halhatatlan” közösség tovább viszi az ő életét. Ez a fajta irracionális leginkább az archaikus társadalmakra jellemző, ahol az identifikáció nemcsak egyén és közösség, hanem a társadalom és a természet közt is szoros. Ott az emberek társadalmi élete szerves részét képezi a világegyetemnek. A kultúrákon átívelő termékenység rítusok mind ennek a kozmikus világrendnek a földi megjelenítései. Ezek a teodíceák nem ígértek „halál utáni életet“, mert nem volt szükség rájuk, hiszen a világegyetem részeként a továbbélés, mint lehetőség impliciten bennfoglaltatik. Nem az a lényeg, hogy az ember lelke vagy teste továbbéljen, hanem az, hogy része lehet egy jelentést-adó ténynek, ami végeredményben az örök világegyetem részét alkotja. Emberek, állatok, egyének és csoportok, valamint az élettel járó tapasztalatok mind értelmet találnak ebben a kozmikus világban. Az

örökkévalóság és az érte való értelmes küzdelem az ősökön és utódokon keresztül jelenítődik meg. Az effajta örökkévalóság, (ami elsősorban az élet vérségi továbbadását jelenti), csak úgy szüntethető meg, ha az ellenség kiírtja annak a bizonyos közösségnek az utolsó magját is. Ebben a világban a társadalmi szerepek is sokkal inkább elfogadottak, mert csupán a kozmikus rend szerepeinek a visszatükröződései.

A teodícea, mint önmagát felülmúló participáció, nemcsak a primitív vallásokra korlátozódik. Egy - történelmileg is fontos - vallási jelenség, ahol ez az önmagát felülmúló participáció újból és újból megjelenik, a miszticizmus. A miszticizmus az a vallási attitűd, amelyben az ember keresi a közvetlen egyesülést a szent erővel, lényekkel. Azzal az igénnyel lép fel, hogy ez az egyesülés, találkozás empirikus módon jöjjön létre, ahol az egyén teljesen beleolvad egy mindent átható isteni óceánba. Ez az önmegsemmisülés még inkább aláhúzza a fent leírt teodíceai elemeket. Ebben a tapasztalatban minden, ami evilági, az valótlan, illuzórikus és csak annyiban vehető komolyan, amennyiben mintegy „fátylon keresztül“ szemléljük azt a másik igazán valós világot. Minden, ami van, csak a végső *realissimumban* nyer értelmet és igazi valóságot. (Rumi)

Ahol megjelenik a messiási-ezredfordulói elem, ott egy inter-mediatisztizált teodíceával találkozunk, ahol a kárpótlások másvilági ígéretek formájában jelentkeznek. Ennek több formája is lehetséges:

- a legegyszerűbb formája, amikor a földi szenvedésekért és a gonoszság elviseléséért a halál utáni életben kompenzációban lesz részünk: a gonoszok elnyerik méltó büntetésüket, és a jókat megjutalmazzák. Itt a túlvilág mint nomosz jelenik meg. Az egyiptomi és kínai vallások is nagy előszóval tettek ilyen ígéretek, noha legtöbb esetben a jutalom vagy büntetés nem volt az erkölcsi életvitel következményeként értelmezve.

- egy másik formája a megváltásnak (főként az izraeli vallásban) azt jelentette, hogy az már itt a történelemben elkezdődik, és az empirikus tapasztalat elől elrejtve működik (pl. a szenvedő Szolga alakja vagy a babiloni fogság estében).

- egy másfajta, inter-mediatisztizált megváltást kínál a dualista szemléletmód, amikor a világegyetemet úgy képzeljük el, mint két ellentétes erő harcmezejét, ahol a jó és a gonosz folyamatosan vívja csatáját. (Iránban Zarathusztra képviselte ezt a tant, később a nyugati világban a gnosztikusok terjesztették ugyanezt más hangsúlyeltolódásokkal.)

A Biblia Istene úgy jelenik meg az emberrel szemben, mint a teljesen transzcendentális valóság (*totaliter aliter*), ahol csak a már körülírt mazochista attitűd érvényesülhet. Jób könyve fejezi ki leginkább ezt az alávetettséget, amikor a teodíceai problémát úgy oldja meg a szerző, hogy nem *argumentum ad hominem*, hanem *argumentum contra hominem*-et használ. Mindenért az ember a felelős, az ember bűne kerül a középpontba az isteni igazságossággal szemben. (Ezt az

irányzatot legerősebben az iszlámban találjuk meg, az újabb korban pedig a kálvinizmus predestinációról szóló tanában. p. 75-78.) A teodícea központi kérdésére, hogy Isten hogyan képzelhető el ebben az anomikus helyzetben, a kereszténység adta meg az egyébként megadhatatlan választ, hogy a (büntető) Isten megtestesült, és maga szenvedett az emberért. Ez a teodíceai probléma kopernikuszi fordulata minden addigihoz képest, vagy ahogyan Camus fogalmaz: „ha égen és földön minden ki van szolgáltatva a fájdalomnak, s ez alól nincs kivétel, lehetséges valami különös boldogság” („A lázadó ember“, 49.). A keresztény megtestesülés elfogadhatósága (plauzibilitása) csak úgy és akkor tartható fenn, ha Krisztusnak teljes embersége és teljes istensége egyidőben fenntartható. Ugyanakkor a boldogságnak ez a fura formája csak úgy érthető helyesen és nem a mazochisztikus törvényszerűség alapján, ha elfogadjuk, hogy Krisztus nem az emberért halt meg, hanem a bűneiért (Liszabon 1755 vs. II. VH). Miért beszélhetünk akkor mégis arról, hogy a keresztény teodícea folyamatosan veszít elfogadottságából a mai társadalomban? Azért, mert az újkorral forradalmi változás állt be az emberiség életében azáltal, hogy maga a történelem, és az emberi cselekvés a történelemben lett a legfontosabb eszköz arra vonatkozóan, hogy a szenvedés és a gonosz jelenlétét jelentésteli renddé alakítsuk (nomizáljuk). Következésképpen, ha a keresztény világmagyarázat nem érvényes, akkor a társadalmi rend keresztény legitimizációja sem tartható fenn sokáig. Olyan világban élünk, ahol a kegyelem uralma helyett a jog (justice) uralma érvényesül (Camus).

#### IV. Vallás és elidegenedés

Az ember biológiai adottságából kifolyólag arra kényszerül, hogy externalizálja önmagát. Az emberek közös cselekvésben (kollektíve) externalizálják önmagukat, és így hozzák létre az emberi világot. A társadalom – ilyen értelemben – az emberi cselekvés kollektív terméke, amely sohasem befejezett, folyamatosan együtt kell működni vele, hogy megőrizhető és fenntartható legyen. Az így létrehozott világ annyiban lesz az egyén saját társadalmi világa, amennyiben participál ebben a folyamatban. Ez a jellegzetesség különbözteti meg a társadalmi világot a természet világától. Például egy egyént ugyanúgy megölhetnek embertársai (a társadalom büntető eljárása alapján), mintha természetes módon zuhanna egy kő, de a kettő jelentése teljesen más. A társadalom létező valóság, és intézményei csak akkor valósak, ha a társadalmi világ objektivitásában léteznek. Ez érvényes a szerepekre, főként az internalizált szerepekre. Az internalizáció azt jelenti, hogy a társadalmi realitás valóságként jelenik meg az egyén tudatosságában. Ez utóbbi folyamatnak van egy másik fontos tulajdonsága: a tudatosság megkettőződése, aminek szocializált és nem-szocializált komponensei vannak. A tudatosság megelőzi a szocializációt. Sőt, a teljes szocializáció nem is lehetséges. Az internalizációt egyfajta dialektikusság jellemzi a társadalmi (objektívált) identitás és a szubjektív identitás között. A társadalmi valóság internalizálásakor a tudatosságnak mindig megmarad egy része, amely minden mástól idegen. Az internalizáció magába foglalja az ön-objektívációt. Ez azt jelenti, hogy az „én“ egy része objektiválódik, nemcsak mások, hanem önmaga számára is, és úgy jelenik meg, mint a társadalmi világ reprezentációinak halmaza, készlete. Például középosztálybeli férjnek lenni egy objektív „jelennel“ bír az illető tudatában. Ez pedig megfelel annak a pusztá ténynek, hogy létezik olyan külső intézmény, mint a középosztálybeli házasság. A szocializált és nem-szocializált tudatosság állandóan jelen van az egyén életében, egyrészt magában az emberben, másrészt a társadalommal való kommunikációban. Ez a két tudatosság folyamatos párbeszédbe kerül egymással és másokkal, például akkor amikor a törvény és az erkölcs „a lelkiismeret szavaként“ internalizálódik valakiben. A lényeg, hogy amikor az ember objektiválja önmagát, akkor nemcsak mások, hanem önmaga számára is egy „másságot“ hoz létre. Következésképpen nemcsak a társadalmi világ tűnhet idegennek számára, hanem szocializált önmaga bizonyos aspektusa is idegenként jelentkezik. Ez az elidegenedés az ember társadalmiságában adott, azaz antropológiailag szükségszerű.

Az elidegenedés az a folyamat, amelyben az egyén és a világ dialektikus viszonya elveszíti tudatosságát, azaz amikor az ember elfelejti, hogy ez a világ az ő együttműködésével jött létre, és általa folytatódik.

Három dolgot előre kell bocsátani az elidegenedésről:

- Az elidegenedés tudati jelenség, mégpedig a téves tudaté. Az ember akkor is, ha egy elidegenült világban létezik, szünet nélkül együttműködik ezzel a világgal. Csak így olyan világot hoz létre, mely megtagadja magát az embert. Vagyis az ember sohasem képes dologivá válni, legfeljebb dologiként fogja fel önmagát (vagyis önbecsapással).
- Az elidegenedés a tudatnak egy későbbi kifejlődése. Minden születő és kezdődő élet egy elidegenedett világban (*opus alienum*) indul el, de a szocializáció folyamán ez a világ saját világgá alakul, optimális esetben (*opus proprium*).
- Az elidegenedés egészen más, mint az anómia. Sőt, a társadalmi-kulturális világ elsajátítása elidegenedett formában különös hatásokkal képes fenntartani a nomikus struktúrákat. A világ, mint az ember *opus propriuma* önmagában ingatag. A világ mint *opus alienum* (az istenek, a természet, a történelmi erők stb.) örök életűnek tűnik. Így érthető, hogy a vallás és elidegenedés mennyire összetartoznak.

Az előzőekben már szó esett arról, hogy a vallás az egész történelem folyamán az anómia elleni küzdelem legerősebb bástyájaként szolgált. Talán épp azért sikerült azzá lennie, mert az elidegenedésnek leghatékonyabb ágense volt. Ebben az értelemben a vallás a téves tudatosság legfontosabb formája. A szent lényeges eleme a „mátság“-nak, a valami teljesen másnak a megtapasztalása (*totaliter aliter*). Ez adja a szenttel való találkozásban a megrendülést és az elbűvöltetést. A szociológiai elemzés számára azonban ez a „más világ“ empirikusan nem elérhető és nem tárgyalható. Azt azonban el kell fogadni, hogy mindig is jelentésteli területe volt az emberiség tapasztalatának, és ebben az összefüggésben mint a társadalmi valóság eleme tárgyalható. Úgy is lehetne mondani, hogy bármi is legyen a szent feltétel-nélkülisége (végső valóságalapja), a társadalomban megjelenő következményei mindig emberi cselekvések és jelentések, azaz emberi projekciók. A vallási jelentések is objektivált projekciók, ha ezek a jelentések tartalmaznak egy „lenyűgöző mátságot“ (*overwhelming sens of otherness*), leírhatók úgy mint elidegenedett projekciók.

A vallás erősen elidegeníti az embert önmagától. A vallás tehát asszociálható a téves tudatossággal (főként a történelem során megmutatkozó gyakorisága által). Bármi legyen is a világmindenség vallási magyarázatának végső érdeme, a gyakorlati tendencia mindig az volt, hogy tévedésbe ejtse az emberi tudatosságot a világegyetem arra a részére nézve, amit ő maga hozott létre, azaz a társadalmi-kulturális világokra nézve. Ezt a falszifikációt misztifikációnak is nevezhetjük. Elsősorban azért, hogy elhitette az emberekkel, hogy ezek csupán emberi cselekvések jelentésteli szerkezetei, eredetük mégsem emberi. Ezekre a dolgokra a vallás egy misztikus fátylat borít, mely megakadályozza az embereket abban, hogy azokat megértsék. Az objektivált emberi kifejezések az isteni sötét szibólumaivá válnak. Az elidegenedés így erősen hat az emberekre, mivel védőburokként jelenik meg az anómia fenyegetésével szemben.

A vallás azáltal misztifikálja el az intézményeket magyarázatában, hogy azok eredetét a társadalom története fölé vagy elé helyezi (pl. a házasság – *hieros gamos*). Hasonló a politikának mint intézménynek a helyzete, mivel minden társadalom küzd azzal, hogy miként ossza el a hatalmat tagjai között. Legkönnyebb, ha eredetük egy másik világból származik, mert így létjogosult a kontroll és az ennek érdekében kifejtett erőszak. (*Le roi le veult.*)

Érdekes azonban megfigyelni, hogy ezek az intézmények mai megnyilvánulásukban nem az elidegenedés felé tartanak, hanem épp fordítva: először az elidegenedés jellemzi őket és lassan, ahogyan megmutatkoznak a hétköznapi életben, elveszítik a másságukat, és elkezdődik az elidegenedés irányváltása (de-alienation=el-nem-idegenedés). Ez a dezintegráció főként akkor következik be, amikor az intézmény PS-ja, ami eddig azt fenntartotta, eltűnni látszik. Hasonló a helyzet a társadalmi szerepekkel, pl. amikor a vezér nemcsak az istenek nevében beszél és tesz, hanem ő maga is isten. Említettük, hogy a szerepek nemcsak külső elfogadást igényelnek, hanem identifikációt is. A vallás által elmisztifikált internalizált szerepek a kettős tudatosság szempontjából méginkább elősegítik az elidegenedést, mert előmozdítanak egy bizonyos falszifikációs folyamatot, amit tévhitként (bad faith) lehetne meghatározni. Ez azt jelenti, hogy a választási lehetőséget fikatív szükségszerűséggel cseréljük fel. A cselekvő személy, akinek lenne választási lehetősége, az egyiket mint szükségszerűt jelöli meg (pl. tenni vagy nem tenni valamit), és úgy éli meg, hogy nincs más választása, vagyis az objektív identitás és a szubjektív identitás közti párbeszéd megszakad. Az illető az intézményben *dramatis personae*-vá válik. Kiemelendő, hogy a szubjektív elidegenedés nem azonos az anómiával, hanem ellenkezőleg – a leghatékonyabb ellenszere. Ha az én téves egysége kialakult, és ameddig plauzibilis marad, egészen bizonyosan belső erőforrást jelent, akkor a kétértelműségek megszűnnek, az esetlegességek bizonyosságokká válnak. Az egyén tudja, hogy ki ő, ez pszichológiailag a legkielégítőbb állapot. A tévhit, akárcsak a téves tudatosság vallásilag könnyen legitimizálható. Megjegyzendő, hogy a vallásnak nem kell szükségszerűen magába foglalnia a tévhitet, csak éppenséggel hatékony eszköz arra, hogy a tévhitet fenntartsa, őrizze. Úgy, ahogyan a vallás képes az ember alkotta világot illuzórikusan, mint tőle teljesen függetlent megjeleníteni és abban megerősíteni, képes ugyanazt tenni az egyén tudatával.

A vallás ugyanakkor az el-nem-idegenedést (de-alienation) is létre tudja hozni és legitimizálni. Miközben a vallásnak van egy belső tendenciája az elidegenedés legitimizálására, az ellenkezője is igaz lehet bizonyos történelmi helyzetekben, habár ritkán fordul elő. A vallás az intézményekre mint örökre tekint (*sub specie aeternitatis*). Ez nemcsak azt jelenti, hogy halhatatlanságra vannak rendelve, hanem elképzelhető az a helyzet is, amikor ezek teljesen relativizálódnak (*sub specie aeternitatis*). Ez az indiai vallásokban fordult elő gyakrabban.

A misztikus vallásosság ennek az egyik legplauzibilisabb kifejezője, mert a misztika nemcsak a dolgok értékét, hanem az empirikus világ valóság-státusát is leértékeli, ami által megfordítja az



elidegenedést. A misztika számára a világ és minden műve – beleértve a „rendes“, megszokott vallási gyakorlatokat is – relativizálódnak (Nátán próféta megfeddi a királyt intézményestől).

## V. Történelmi elemek

Az elmúlt négyszáz év vallásosságát a szekularizáció kalandos története jellemzi. A kifejezés eredete a vallásháborúk idejére tehető: egy bizonyos terület egyházi tulajdonból való kisajátítását jelentette, majd később egy, a szent rendekkel felruházott személy világi pályamódosítását értették alatta (laicizálódását). Ma szekularizáció alatt azt a folyamatot értjük, amelyben a társadalom vagy kultúra bizonyos részei eltávolodnak minden vallási intézménytől és szimbólumtól. A nyugati világban ez azt jelenti, hogy az egyház elhagyni kényszerül olyan társadalmi szektorokat, amik évszázadokon keresztül az ő kompetenciájába tartoztak. A társadalom és nagyon sok ágense, mint pl. a művészet, filozófia stb. egyre inkább mentesül a vallástól, és helyette a „tudomány“ lép fel legitimizáló erővel. A szekularizáció nemcsak a társadalom intézményeit érte el, hanem az emberek szubjektív tudatosságát is. A mi világunk tethát számtalan olyan egyént termelt ki, akik minden vallási haszon nélkül tekintenek a világra és önmagukra. A szekularizáció egyre nagyobb térhódítása kapcsán az a kérdés, hogy mi a hordozója ennek a társadalmi-kulturális folyamatnak, hiszen nem mindenütt és nem egyforma intenzitással jelentkezik. A nyugati ember számára a legkézenfekvőbb válasz: a modern gazdasági folyamat, azaz a dinamikus ipari kapitalizmus. A mi szempontunkból most az a kérdés, hogy a vallás maga nem rejthette-e magában a szekularizáció csiráját. Az hogy szoros kapcsolat van a kettő között, nem új a vallásszociológia számára, hiszen már Hegel úgy interpretálta a modern világot (és nyomában sokan mások), mint a keresztény szellem magasabb fokú megvalósulását. A szekularizáció folyamatát leginkább a protestantizmus (főként a kálvinizmus) gyorsította fel azáltal, hogy a katolikus világkép teljességével ellentétben radikális megcsonkítást és a lényegre törést tűzte ki célul. A szakrális szinte teljesen lecsupaszodik, a szentmisében való jelenlét eltűnik, a csodákat tagadják, nincs közbenjárás, nincsenek szentek és oly szinten vált racionálissá, hogy elvesztette mindazt, ami minden vallásban a szentet jellemezte: misztérium, csoda és mágia (disenchantment of the world).

A katolikus számára ezzel szemben a szent még mindig számtalan módon mediatizálódik: a szentségek, a szentek közbenjárása, a csodák időről időre való megjelenése és a megholtakért való imádságos könyörgés szinte körülveszik a jelen valóságot. A protestantizmus eltörölte a mediatizációt, mintegy elvágta az evilági és túlvilági közt a köldökzsinórt. Természetesen nem ez volt a szándéka. Egy égbolt istenek és angyalok nélkül szabad tér lesz a csillagász és az űrutazó számára. Ha Isten halott, akkor helyét átveheti a modern tudomány és technológia.

A szekularizáció gyökerét azonban már az Ószövetségben, Izrael történelmében megtaláljuk. Izrael vallási gyökereinek különlegessége abban rejlik, hogy az akkori világ két nagy vallási és ideológiai tengerében (Mezopotámia és Egyiptom) kellett megfogalmaznia önmagát. Ezeket a vallásokat a kozmogónia jellemezte, azaz minden, ami itt a földön történik, valaminkét bele van

ágyazva a kozmikus univerzumba. Szertartásaik is ezt a képet jelenítették meg a földi ember számára, főként a termékenység szertartások. Ez az igény sohasem tűnt el teljesen a vallásokból, mert az ember vágyik arra, hogy kapcsolatban maradjon az égiekkel. A szakrális szexualitásnak hasonló mediatizáló szerepe volt, ettől még a keresztény megtestesülés sem mentes. A zsidó hagyomány a környező népek vallási szokásait saját szokásaivá alakította attól kezdve, hogy Jahve-t adaptálta (vagy ahogy ők mondják: Isten kiválasztotta, adaptálta őket). A húsvét, mint kétszeres kivonulás, eredetileg termékenység szertartás volt, az új év (beleértve a Jom Kippurt) eredetileg mitikus, kozmogóniai újra-megjelenítést jelentett. Izrael számtalan fogsága és leigázása arra kényszerítette a prófétákat és papokat, hogy a hitet racionalizálják, törvényekbe sűrítsék és az emberek hétköznapi életének a részévé tegyék. Így tudták megoldani az olyan fájdalmas kérdéseket, mint pl.: mi történik, ha az egy igaz templomban (vagy Izrael földjén) nem tudják imádni az Istent. A későbbi diaszpóra zsidóság ebben a kontextusban a racionalitás diadalát jelenti egy specifikusan jogi értelemben.

Jézus és követői vallásosságának mibenléte, kevésbé érdekes a szociológus számára, viszont tény, hogy a kereszténység rövid idő alatt Európa uralkodó vallása lett. Ez azért érdekes, mert a kereszténység a zsidóság szekularizációjával szemben visszalépést jelentett egy sokkal archaikusabb megközelítés felé. Azzal, hogy Istenben Szentháromságról beszélt, hogy az égbolt tele lett angyalokkal, Mária mediátorként szolgált Isten és az ember közt, a világegyetem a keresztény hívő ember számára újra bővületbe került. A kereszténységnek sikerült bibliai alapokon egy új kozmikus rendet létrehoznia, de egészen más kozmológiai fogalmakkal. A katolikus teológiában ma is fellelhető *analogia entis* (Isten és ember, föld és ég között) újra életre kelti a Biblia előtti világot, mimetikus és archaikus formájában. A katolikus egyház és tanítása úgy is felfogható, mint az emberiség legősibb vallási vágyódásának folyamatos jelene. Emellett a zsidóságban és később a protestantizmusban megjelenő teljes etikai racionalizálást azáltal állította meg, hogy számos szentséggel mintegy „kikapukat” engedett a tagjainak.

Összefoglalás: a szekularizáció új helyzetet teremtett a modern embernek. Talán első alkalommal a történelemben a vallási PS-ák érvényüket veszítették, nem csupán egy néhány intellektuel, hanem a társadalom széles rétege számára is. Ez nemcsak nagy intézmények eddig nomizáló szerepét juttatta teljes krízisbe, hanem egyéni életeteket is. Ezért találjuk szembe magunkat az „értelmesség”, jelentéstelenség problémájával, amellyel napjainkban nemcsak az állam vagy gazdaság küzd, hanem a hétköznapi élet rutinja is.

Ez a kérdés izgalmas a teoretikus számára, de annál nyomasztóbb a helyzet a hétköznapi embernek, aki jelentésteli életet akar élni. Azáltal, hogy a keresztény világnézet elidegenített struktúrái összedőltek, felszabadultak a kritikai gondolkodás mozgalmi, amelyek teljes egészében

el-nem-idegenítetté változtatták vissza a humanizált világot (a szociológiai perspektíva egy ezek közül).

## VI. A szekularizáció és a plauzibilitás problémája

A szekularizációnak egyik legnyilvánvalóbb hatása abban látható, hogy a vallást teljes „hitelességi krízisbe“ sodorta, azaz a világról alkotott hagyományos vallási definíciók teljes mértékben megdőlték. Ez mind a szubjektív tudatosság szintjén, mind társadalmi-strukturális szinten megtörtént. Az utca embere teljesen bizonytalan vallási dolgokban, és ezt a bizonytalanságot még inkább fokozza az, hogy a vallási pluralizmus is egyre nagyobb teret hódít. Mi lehet ennek az oka? Hogyan lehet ezt a jelenlegi történelmi helyzettől függetlenül elemezni?

A bibliai alapokon létrejövő vallási felekezetek oksági viszonyban vannak a modern szekularizált világgal. Ha egyszer kialakult, akkor ez a világ automatikusan kizárja a vallást, mint formáló erőt a folytonossági hatásából. Ha ez így igaz, akkor a kereszténység „maga ásta meg saját sírját“. Mielőtt bármiféle spirituális vagy titokzatos erőket tulajdonítanánk a folyamatoknak, egy ilyen elméleti lehetőség fennáll.

Ezt a folyamatot természetesen elősegítette az ipari fejlődés, mert felszabadítóan hatott az emberek életére. Ha egy ilyen nagy társadalmi gépezetből, mint a gazdaság, kimarad a vallás (vagy marginalizálódik benne), akkor előbb-utóbb eltűnik a társadalmi életből, és a privát szférába tevődik át. Abban a pillanatban, amikor ez a kulturális szakadás elkezdődik, bekövetkezik az állam és a vallás szétválása. Az ipar fejlődése segítségül hívja a tudományt és a technikát, olyan emberek jelenlétét preferálja, akik nagyfokú racionalitást tanúsítanak, nemcsak az infrastruktúra hanem a szubjektív tudatosság szintjén is. Ez a nagyfokú racionalizálódás nem engedheti meg magának, hogy hagyományos kontroll-mechanizmusok uralják vagy gátolják működését, mivel ezek az ipari és gazdasági terjeszkedések nemzetközi (kulturákon, vallásokon átívelőek), így még nagyobb racionalitást igényelnek. Ezt segíti elő a tömegkommunikáció és a tömegszállítás lehetősége egyaránt. Ugyanakkor a modern államnak, amelyben egyre nagyobbak ezek az ipari termelő gépezetek, minden erejét arra kell fordítania, hogy azokat ideológiailag támogassa és irányítsa. Strukturális szinten ez azt jelenti, hogy magas szintű racionális bürokráciát kell létrehoznia, ideológiai szinten pedig azt, hogy fenn kell tartania ezeknek az óriási bürokráciáknak a legitimizációját. Ezáltal gyorsan kialakul egy strukturális affinitás a gazdasági és a politikai szféra között. Egy ilyen folyamatban az állam vallási alapú legitimizációja vagy teljesen elmarad vagy csak retorikai díszként jelenik meg, minden társadalmi valóság nélkül.

Noha mindezt elmondhatjuk a modern politikai és gazdasági helyzetről, a vallás mégis fontos szerepet játszik a családban és a hozzá közel álló társadalmi kapcsolatokban. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a vallásosság és a család szimbolikus köteléke valahol a rokonságban is gyökerezik. A család tűnik jelen helyzetben a vallás egyetlen „túlélő“ intézményének. Ha viszont a vallás már csak a privát szférában jelenik meg, akkor magán viseli az

„individualizáció“ jegyeit. Ez azt jelenti, hogy a privatizált vallás „választás“ és „preferencia“ kérdése lesz mind az egyén esetében, mind szűk családi körben, vagyis a vallás közösségi és összekötő jellege hiányozni fog. Bármennyire is legyen valós a privát vallásosság, ez azt jelenti, hogy a vallás hagyományos feladatát nem tudja ellátni, azt ti., hogy képes legyen egy olyan közös világot létrehozni, amelyben minden társadalmi élet számára összekötő, végső (feltétel nélküli) jelentéshordozó legyen. A privátnak és a nyilvánosnak ilyen szintű szétválása azt eredményezi, hogy pl. egy üzletember vagy politikus teljes korrektséggel éli a vallásilag legitimizált családi életet, nyilvános életét azonban semmiféle vallási momentum nem járja át. A vallásosság privát szintre való visszaszorulása lehetőséget ad arra, hogy magasan racionalizált gazdasági és politikai intézmények megőrződjenek és hosszú távon fennmaradjanak.

A vallás ebben a formában úgy mutatkozik, mint nyilvános retorika és privát erény. Vagyis amennyiben a vallás közösségi kellene, hogy legyen, úgy hiányzik belőle a „valóság“, és amennyiben „valós“, úgy hiányzik belőle a közösségi. Ezzel a töréssel a vallás megszűnik a társadalom számára közösségi szinten jelentést adó intézmény lenni. Arra kényszerül, hogy „kisvilágokat“ (sub-worlds) teremtsen, ahol PS-ként legfeljebb a család jöhet számításba. A modern család (amint a statisztikák is mutatják) ugyanakkor nagyon törékeny mint intézmény, ebből következően az a vallás, ami ezen a PS-n nyugszik szükségszerűen ingatag alapokon áll. Egy vallási preferencia tehát épp oly gyorsan elhagyható, mint amilyen gyorsan adaptálódott.

A vallás hagyományosan mint monopólium volt jelen a társadalomban, mint az egyéni és a közösségi élet végső legitimizációja. A vallási intézmények voltak maguk „az“ intézmények, azaz a gondolatok és cselekedetek szabályozó ágensei. Ezt a legitimizációt támogatta a világi hatalom is a társadalmi kontroll eszközeivel. Könnyű volt „józan ész“ egy társadalomban megőrizni. Ebből a világból kilépni a sötét erők világába, a káoszba való jutást jelentette. A kereszténység – mint tudjuk – ennek az egységes világnak a fenntartására még katonai erőket is mozgósított: kifelé (a kereszties háborúk idején) és befelé (eretnekek és zsidók ellen) egyaránt. Egyház és állam ugyanazt az egységes célt szolgálta (*cuius regio, eius religio*).

Az amerikai egyházakra kezdettől fogva a pluralizmus jellemző, ahol mindenkinek egyformán megvan a jogi státusa, de ezen belül mint versenytársak állnak egymással szemben a tagokért. Ez a versenyhelyzet nem csupán más felekezetekkel szemben/mellett történik, hanem üzleti vagy más racionalizált cégekkel szemben is (ahol az erkölcsi és közösségi normák megsérülnek).

Az új szekularizált helyzet új kihívást jelent a hagyományos vallásoknak is. Ezért le kell vonniuk a következtetést (mindegy milyen történelmi háttérből érkeznek), hogy ügyfeleik (híveik) szövetségességét nem lehet magától értetődőnek tekinteni, mivel az elsősorban önkéntes alapon működik. Ez pedig magában rejt egyfajta bizonytalanságot. A vallási hagyományt, amit eddig

tekintélyelv alapján rá lehetett erőltetni egyénekre és közösségekre, most piacositott formában lehet csak az emberek elé tárni. Olyanoknak kell „eladni“, akik nincsenek rákényszerítve arra, hogy „vegyenek“. A pluralista helyzet mindig piaci helyzet. Ebben a helyzetben a vallási intézmények értékesítési ágensek lesznek, a vallási hagyományok pedig fogyasztói árucikkek. A vallási cselekvés nagymértékben követi a piacgazdaság logikáját. Versenyhelyzetben ugyanis fontos elemmé válik az eredmény. A jó eredményre való törekvés automatikusan magával hozza a vallási-társadalmi struktúra minél pontosabb racionalizálását. Ez a fajta racionalizálás, mint azt más világi intézmények esetében láttuk, főként a bürokrácia jelenségében mutatkozik meg. A vallási intézmények bürokratikus struktúráinak gyors megjelenése és terjedése azt hozza magával (függetlenül attól, hogy milyen teológia hagyományról van szó), hogy szociológiai értelemben egyre jobban hasonlítanak egymásra. Ezekkel a bürokratikus formákkal és szerepekkel már régóta megbarátkoztak a protestáns egyházak, a nyugati világban egyedül a katolikus egyháznak sikerült mindeddig megmaradnia minden modernizáló változtatással szemben.

A vallások jelenlegi helyzetét az intézményeik gyorsan haladó elbürokratizálódása jellemzi. Ez külső és belső társadalmi viszonyaikra is jellemző. Belső struktúráikban azt jelenti, hogy nagy adminisztrációt kell kifejteni, kifelé pedig azt, hogy más intézményekkel szemben is csak bürokratikus úton léphetnek kapcsolatba. Olyan jellegzetességek ezek mint: a public relations kiépítése az ügyfelekkel, lobbizás a kormánnyal, forrásfejlesztés a kormány és más privát intézmények felé stb. Ebben a helyzetben a missziózás eredményességre törekvést jelent, ami minden bürokratikus működő intézmény sajátossága.

Bürokráciák bizonyos típusú személyzetet kívánnak: szakszerű vezetőket stb. A hagyományos vallási vezetőtípusok alulmaradnak: próféta vs. pap, tudós vs. szent stb. Nem ezek lesznek a fontosak, hanem az, hogy a bürokratikus szerepeknek megfeleljenek. A protestáns lelkészek képzésében hagyományosan pl. az volt a legfontosabb elem, hogy teológiailag jól képzettek legyenek, manapság ezzel szemben egyre fontosabb, hogy emellett jó nagy- (bürokratikus adminisztráció) és kiskereskedők (helybeli piacositók) legyenek. A papi szerepek egyre hasonlóbba lesznek más világi intézmények bürokráciáiéhoz: jó aktivisták, pragmatikusak, jók a személyközi kapcsolatokban, dinamikusak és konzervatívak. Ez a fajta hasonlóság természetesen magával hoz egyfajta „ökumenizmust“, s noha ez nem teológiai szempontként jelenik meg, a bürokratikus viszonyokban azt jelenti, hogy vallási felekezetek képviselői nem tekintik már egymást ellenségnek, hanem ugyanazokkal a problémákkal küszködő társak. A helyzet anyagi oldalát figyelve (legalábbis az EÁ-ban) ez azt jelenti, hogy nagyobb figyelmet kell fordítani az anyagi alapokra. A bizonytalan tagság bizonytalan anyagi forrást jelent, ez pedig azt, hogy számításbeli kockázatot kell beépíteni a tervezésbe. A kockázat egyfajta, eddig legbiztonságosabb formája a kartellban való együttműködés volt. Az EÁ-ban ez gyakran azt jelentette, hogy különféle

felekezetek területi határokat jelöltek meg egymás számára (ezt ma community planning-nek nevezik), ami jelenthet anyagi, ingatlan és demográfiai elemeket egyaránt. Ez a fajta együttműködés azt is jelenti (főleg protestáns egyházak esetében), hogy bürokratikus ügyeiket közös ügyként kezelik, csak retorikájuk és megjelenésük más gyülekezetik felé/előtt, és ugyanakkor nem törekednek monopóliumra.

Sok szociológus úgy látja, hogy a jelenlegi ökumenikus mozgalom a teológiában is egyfajta (tudatalatti) utóhatása annak a monopólium-vesztésnek, amit a vallás az elmúlt időben szenvedett mint PS és mint az emberek számára jelentés-világot fenntartó legitimizáció. Ez természetesen nem csökkenti az ilyesfajta törekvések hitelességét és értékét.

A pluralista helyzet azonban érdekes kihívások elé állítja az egyházakat azáltal, hogy a világi elemek megjelenése és a fogyasztói preferenciák nagyobb erővel kényszerítenek a vallási tartalmak megváltoztatására is, mint bármely korban bármely uralkodó vagy uralkodó osztály nyomása. Vagyis a vallási tartalmakat már nem lehet rákényszeríteni az emberekre, hanem piacósítani kell a fogyasztók igénye szerint. Természetesen a vallási intézmények még mindig számíthatnak régi kötelekekre, olyan csoportokra, akik a kor fejleményeit inkább negatívumként élik meg, és akik nagy lojalitást mutatva hajlandóak lesznek régi kliensekként hűséget mutatni régi termékek iránt. A változás és a fogyasztói preferenciák kényszeríteni fogják az egyházakat arra, hogy megváltoztassák hagyományos értékeiket. A szekularizáció nyomása a tartalmakon is érződni fog. Elképzelhető, hogy ez teológiailag lényegi változást nem okoz, de megjelenítésben mindenképp. Például a teológiában oly előszeretettel használt természetfeletti elemek, ha nem is tűnnek el, de a peremre szorulnak, hogy a szekularizált tudatossághoz közelebb álló elemek a középpontba kerüljenek (pl. egy városi lelkész könnyebben elhanyagolja a Fatimáról beszélést, és inkább pszichológiai vagy mentálhigiéniai kérdéseket fog kibontani). Az egyházak ma már nagyobb figyelmet szentelnek az egyes személyek lelki dolgainak, és sokkal kevésbé törődnek a társadalom és politika nagy alakulásaival (pontosabban az ilyen törődések egyre kevesebb relevanciát jelentenek).

Másrészt a pluralista helyzet hozta létre azt a jelenséget, amit laicizálódásnak hívnak, vagyis, hogy az egyházi intézményekben egyre nagyobb szerepet kapnak a világiak. A laikusok korszakát éljük, ahogy egyes teológusok mondják. (Vajon ez a tendencia magyarázza a papi nőtlenség vagy „*viri probati*” igényét?). A teológiában és a vallási kifejezésekben egyre nagyobb szerepet kap – a PS elhalványulása következtében – az elbizonytalanodás is. Olyan kifejezésekben jelenik ez meg, mint a magánvélemények és érzések fontossága, és az addig megkérdőjelezhetetlen objektív igazság szerepét az emberek a szubjektív élményben keresik. Korunkat egyébként is a szkepticizmus korszakaként említhetnénk, amit elsősorban nem titokzatos tudatváltozásként kell megragadni, hanem mint a társadalmi fejlemények gyakorlati következményét. Összefoglalva: a



pluralista helyzet a vallást hitelességi krízisbe sodorta azáltal, hogy a vallási tartalmakat divat kategóriákká alakította, amelyekhez már nehéz változatlan igazságtartalmakat hozzárendelni.

Korunk nagy szellemi áramlatai, az egzisztencializmus és a pszichológia, pontosan kimutatják a vallásosság helyét a jelen korban, és mintegy legitimizálják elméletben. Ez annak köszönhető, hogy az egyén mégiscsak felfedezi a maga tudatosságában (valahol mélyen) a vallásosságot. De a vallás már nem legitimizálja a világot mint egészet, és bizonyos vallási csoportok is már csak arra törekednek, hogy az általuk kialakított kis-világot (sub-world) megőrizzék a nagy világgal szemben.

A jelen helyzetben két lehetősége van az egyházi intézményeknek:

- alkalmazkodni a valósághoz, és játszani a pluralista szabályok szerint, azaz engedni a fogyasztói igényeknek, és így nyerni PS-t, vagy

- megtagadni a kor szelleméhez való minden alkalmazkodást, továbbra is képviselni a régi hagyományokat, és úgy tenni, mintha mi sem történt volna. Természetesen vannak köztes megoldások, amelyek még inkább a teológia és az egyházak kríziséhez vezettek az elmúlt évtizedekben.

## VII. A szekularizáció és a legitimizációs probléma

A modern teológia krízisének alapja a vallás PS-jánának a krízisében van, mely megelőz minden elméleti fejtegetést. A valóság hagyományos vallási definíciójának hitelessége megkérdőjeleződött a hétköznapi ember fejében, aki szinte egyáltalán nem érdeklődik teológiai kérdések iránt. A probléma tehát így jelentkezik a vallási intézmények számára: lehet mégis fennmaradni és előre haladni egy olyan miliőben, amelyben a valóságról alkotott definíciójuk az emberek számára nem magától értetődő? A fent említett két megoldás olyan kérdéseket vet fel, mint pl.: milyen messzire lehet elmenni az alkalmazkodásban?, vagy a másik oldalt nézve: milyen erősek a védekezési lehetőségeim a mai tendenciákkal szemben?

A szekularizáció és a pluralizmus manapság világméretű jelenségek, a teológiai krízis ebben csak egy a sok ideológiai krízis közül. A protestantizmus történelmi helyzete ugyanakkor prototípusa lehet annak a folyamatnak, amelyen – úgy tűnik – minden vallási intézménynek át kell esnie a jelen helyzetben.

- Az egyik sokkhelyzet, amivel a protestantizmusnak szembe kellett néznie kialakulása után, a *pietizmus* volt. Lényege az, hogy a kikristályosodott dogmatikai struktúra szétolvadt egyfajta emocionalizmusban, a szubjektív tudatban vert gyökeret, és utat engedett a pszichologizálásnak.

- A másik nagy sokk a felvilágosodás racionalizmusa volt, amely nagy kihívásként jelentkezett az ortodox tanítással szemben.

Ezek a kihívások a 19. században érték el csúcspontjukat, amikor a protestáns teológia teljes egészében liberalizálódott, és a teológia minden területét – bibliakutatást, egyháztörténelmet, etikát és szisztematikus teológiát – meghódította. Ennek a liberális szintézisnek az atyja Friedrich Schleiermacher volt, aki a vallási tapasztalatot először a (végtelen utáni) érzelmekben jelölte meg, majd az érzelmek abszolút függőségében. A természetfölötti világ nem fontos, a vallást is csupán evolúciós kialakulásában kell értelmezni. A kereszténység annak eddig legfejlettebb formája. Felülkerekedik benne egyfajta érzelmi kötődés Jézus Krisztushoz, egy optimista ragaszkodás a keresztény erkölcsi értékekhez, mert az hozta létre azt a csodálatos kultúrát, amiben élünk (*Kulturprotestantismus*). Ez az időszak volt a feltörekvő burzsoá nemzedék aranykora, amikor a gazdaság fejlődött, a kultúra virágzott, és mindezt a protestáns liberális teológia mint világnézetet, visszatükrözte. A végső csapást erre a magas kultúrára az I. majd a II. világháború mérte, azután nemsokára a kommunizmus nemzetközi térhódítása, amivel szemben tehetetlenül állt az egész nyugati világ, a vallási intézményeket és a teológiát is beleértve.

1948-tól kezdődően, amikor Európa ébredezni kezdett delíriumos álmából, egy újfajta teológia látott napvilágot, amely már nem abban kereste a történelem nagy szenvedéseinek okát, hogy „Isten hogy engedhette meg?”, hanem így tette fel a kérdést: „Mi az ember, ha ilyen démoni

erők képesek felszabadulni belőle?” Rudolf Bultman személyével elindul a „mítosztalanítás“ teológiája, mely Paul Tillich-ben követőre talált az EÁ-ban (talán sok szempontból benne volt Dietrich Bonhoeffer írásaiban), és ezzel útjára engedte a „szekuláris kereszténységet“.

Az új liberalizmus több szempontból is radikálisan „szubjektiválja“ a vallást: a régi PS eltűnésével a vallás egy teljesen szubjektív választás lett, aminek semmiféle interszubjektív kötelező jellege nincs. A vallás addig objektív referenciái most teljesen az ember szubjektív tudatosságában keresendők. Jézus Krisztus történetiségét sem a külső világban megtörténtként kell kezelni, hanem mint a szubjektív tudatosságban lejátszódó pszichológiai jelenséget. Azaz, az a *realissimum*, amit eddig a kozmosz vagy a történelem jelentett, kivetül az emberi tudatosságba. A történelem önélettrajzzá alakul. A Kant-i filozófia szimbólum-fogalma kapóra jön ebben a helyzetben: „a feltételezett dolgok képesek az emberi tudatban valósággá válni“. A Freud-i, illetve a nem-Freud-i, a Jung-i pszichologizálások is a vallást mint szimbólum-rendszert értelmezik. A vallás az emberben egy pszichológiai jelenségnek felel meg. A német nyelv két szava jól visszaadja ezt a szemléletváltást, *historisch* (külső történés, amely a tudományos kutatás számára is jelenvaló) és *geschichtlich* (a személy egzisztenciális, belső története).

A modern tudatosság, főként a városi embernél, szinte teljesen szekularizálódott, és a hagyományos vallási kijelentések ezzel egyidőben mind több és több ember számára váltak irrelevánsná. Ebben a helyzetben a neo-liberális vállalkozás különös módon használja a szociológiát: a szociológia kognitív adatait ugyanis átalakítja normatív kijelentésekké. Abból az empirikus megállapításból indul ki, hogy bizonyos tudatosságoknak, amelyek a modern társadalmat jellemzik, arra kellene ösztönözniük a teológusokat, hogy ebből az ismeretelméleti megfontolásból írják újra teológiájukat, mert csak ezek szolgálnak érvényességi kritériumként. Az az elméleti lehetőség, hogy az ismeretelméleti „hiba“ a modern tudatosságban is éppúgy vagy még inkább benne rejtőzhet, mint a hagyományos vallásokban, teljesen kimarad a szociológusok megfontolásaiból. Az igazi probléma a ma népszerű, liberális protestáns teológiákkal az, hogy radikális megoldásaik által könnyen aláaknázzák még azt a kevés intézményi PS-t is, amit tulajdonképpen legitimizálniuk kellene.

A katolicizmus, egészen a II. vatikáni zsinatig, sikeresen védekezett a teológia liberalizálásával szemben (pl. a modernisták ellen). Keveset ért el azonban a szekularizációval és a pluralizmussal szembeni ellenállásban. Közösségei (főként nagyvárosokban) kis-világokként és szubkultúrákként működnek. Hosszú távon ezt nehéz lesz fenntartania egy olyan korban, amikor a tömegolvasottság, tömegtájékoztatás és tömegmozgás jellemzi a társadalom emberét.

## VIII. Szociológiai és teológiai perspektívák

A szociológia természeténél fogva csak olyan jelenségeket tud vizsgálni, amelyek empirikusan a hatáskörébe tartoznak. Épp ezért elkerül minden olyan állítást, amely teológiai tartalmakat megerősítene vagy támadna. Azok a szempontok viszont, amelyek az elemzések során nyilvánvalóvá válnak, még a teológusnak is nagy segítségére lehetnek abban, hogy miként értelmezze abban az elméleti szférában, amelyben ő mozog. Az viszont tény, hogy ezeket a szociológiai megállapításokat az ő diskurzusában nagyon óvatosan és körültekintően kell kezelnie, ha érvényesen akar beszélni arról a területről, ahonnan referenciáit meríti.

A szociológus, aki empirikus módszert követ, módszerének ateista (teljesen földi) jellegét nem adhatja fel (legyen akár hívő ember is), ha mint szociológusként értelmesen és tudományosan akar szólni. Azaz munkája deskriptív és nem evaluatív kell, hogy legyen.

A szociológia (és minden hasonló empirikus tudomány) kénytelen a vallást mindig *sub specie temporis* nézni és elemezni, elhagyva azt a szempontot, hogy miként lehetne ugyanazt *sub specie aeternitatis* nézni. Következésképpen a szociológia, önmaga logikájához hűen, nem tekinthet másként a vallásra (sem), mint emberi projekcióra ,és projektoraként sem nevezhet meg valami egészen „Mást“, mint magát az embert. De miközben azt mondja, hogy a vallás egy emberi projekció, ezzel logikailag nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a projektált jelentéseknek (meanings) nem lehet embertől független végső állapotuk (status). Sőt, antropológiailag állíthatjuk, hogy az emberi jelentések (amiket a világba projektál) végső soron egy olyan mindent átfogó jelentésre/értelemre utalnak, amelyben maga az ember is meg van alapozva. Másként fogalmazva az ember azért képes végső jelentéseket projektálni a valóságba, mert ez a valóság végeredményben értelmes/jelentésteli, és mivel az ő lénye (ezen projekciók empirikus alapja) tartalmazza és akarja ugyanazokat a végső/feltétel nélküli jelentéseket.

A matematika helyzete szolgálhat tanulsággul. Minden kétség nélkül állíthatjuk, hogy a matematika emberi tudatosságok/konstrukciók kivetítése a valóság bizonyos struktúráira. És a modern tudomány legelképrázatosabb eredménye az, hogy kiderült: ezek a struktúrák valóban léteznek „ott kint“ valahol (out there). Matematikusok, fizikusok, tudósok és filozófusok alig tudják ezt értelmezni és magyarázni, de mivel igaznak bizonyultak, senki sem mondja azt, hogy ezek illúziók, mi több, más és más konstrukciókat építenek ezek bizonyosságaira. A vallással való párhuzam természetesen nem tökéletes, de érdemes elgondolkodni rajta.

A szociológia *magna questio*-ja ugyanaz, mint a történelemé: hogyan lehet egy társadalmilag-történelmileg relatív világban eljutni egy olyan archimédeszi biztos ponthoz, ahonnan ismeretelméletileg érvényes kijelentéseket tehetünk a vallásról? A neo-ortodox teológia ezt a biztos pontot abban „A SZÓ“-ban fogalmazza meg, amely az igehirdetésben elhangzik, és amelyet a hit

megragad. Ez a teológia erős különbséget tesz vallás és kereszténység, valamint vallásosság és hit között. A keresztény hitet úgy értelmezi, mint valami egészen mást, mint a vallás. Miközben ez utóbbit alá lehet vetni minden empirikus és relativizáló (történelmi, szociológiai, vagy pszichológiai) elemzésnek, addig a keresztény hit a teológus objektív elemzési területe marad. A kereszténységet a misztika is hasonlóképpen értelme. (pl. Meister Eckhart).

Peter Berger ezt az eljárásmodot kizárja, mert azt állítja, hogy a keresztény hit fogalma semmi más, mint a vallás egy másik jelensége. Empirikusan a szétválasztásnak nincs értelme. A szétválasztást csak teológiai a prioriként követelheti valaki. Annak pedig nem sok értelme van egy párbeszédben. A kereszténység egy empirikus elemző előtt épp olyan vallásnak számít, mint bármely más vallás. Ezek az elemzések ugyanakkor nagy segítséget nyújthatnak, hisz sok olyan történelmi-társadalmi szempontra mutathatnak rá (még a teológus számára is), amelyek a teológiai tisztánlátást segíthetik. A kereszténységnek is, mint vallásnak, szembe kell néznie azzal a jellegzetességével, hogy egy emberi projekció, produktum. Miután a teológus is konfrontálódott a vallás ezen történelmi relativitásával, rákérdezhet arra, hogy mégis hol vannak azok a felfedezések (discoveries), amelyek túllépnek (transzcendálják) ezeknek az infrastruktúráknak a keretein? Miután ezeket az emberi produktumokat sikerült szelektálnia, azután kezdhet el rámutatni arra, hogy melyek azok a jelek, amelyek a transzcendensre utalnak. Egy ilyen kutatás valószínűleg a projekcióról hamar a projektorra (emberre) mutatna vissza, de egészen biztos, hogy érdekes antropológiai vállalkozás lenne. Egy empirikus teológia módszerében természetesen nem lehetséges, de egy olyan teológiában, amely kéz a kézben (lépésről lépésre) halad azzal, hogy mit lehet elmondani az emberről empirikusan, komoly próbálkozás lehetne.

Csak egy ilyen vállalkozás tenné lehetségessé, hogy teológia és szociológia közt gyümölcsöző párbeszéd jöhessen létre. Viszont ha ez a nyitottság valamelyik fél részéről hiányzik, akkor legjobb módszer a hallgatás.

Kovács Lajos

2007. június 6.

## A tudásszociológia és a vallás

(II. rész)

A tavalyi elköszönő konferencián arra vállalkoztam, hogy a tudásszociológia elemeit a vallásra, vallási intézményekre és szerepekre vonatkoztassam, és ezen keresztül egyfajta megértést kíséreljek meg arra vonatkozóan, hogy ez mit is jelent(het) korunk vallási helyzetére nézve. Vagyis módszeresen próbáltam megnézni, hogy mindaz, amit tudhatunk ezekről az (objektív) intézményi valóságokról, hogyan vezethető vissza projektorára, magára az emberre. Egyértelműen kiderült, hogy mindenféle transzcendens létező feltételezése nélkül is elképzelhető mindezek létrejötte, legitimizációja és fenntartása. Szóval egyfajta ateista megközelítésnek is tekinthető, amit akkor itt elmondtam. A kérdés azóta sem hagyott nyugodni, és azt kerestem, hogy lehetséges-e ugyanazon szociológiai alapokból (perspektívából) kiindulva egyfajta transzcendens bizonyítást felépíteni.

Ez a dolgozat tehát egy próbálkozás arra, hogy lehetséges-e olyan teológiai gondolkodás, melynek érvelése nem egy kinyilatkoztatott ideából, hanem magából a szociológiából következik. Abból a megfontolásból teszem ezt a próbálkozást, hogy a vallás mindenféle szempontból fontos elemét képezi a mai ember kérdésfeltevésének is (akár gyakorlója valamelyik felekezetnek, akár nem). Éppen ezért úgy vélem, hogy érdemes a vallásról való gondolkodást ilyen értelemben is szisztematikusan megvizsgálni, és nem csak teológusokra hagyni.

A vallásszociológia elemei (a tavalyi szöveg legfontosabb elemeinek rövid összegzése):

1. Minden emberi közösség egy világ-építő vállalkozás. A vallás különleges helyet foglal el ebben a vállalkozásban. Hogy mi a kapcsolat az emberi vallás és az emberi világ-építés között? Ehhez a magyarázathoz szükség van arra, hogy a társadalmat dialektikus formában értelmezzük.

A társadalom alapvető dialektikus folyamata három momentumból áll:

- Az externalizáció az embernek a világba való folyamatos kihatása (úgy fizikai, mint szellemi értelemben).

- Az objektiváció az emberi cselekvés (fizikai vagy szellemi) által elért olyan valóság, amely pontos választóvonalat húz az alkotó ténylegessége és az externalizált valóság, mint teljesen más megjelenése között.

- Az internalizáció az emberek által e valóság újra-birtokbavételét (visszatulajdonítását) jelenti, még egyszer átalakítva az objektív világ struktúráiból a szubjektív tudatosság stuktúráivá.

Így lesz az externalizáció által a társadalom egy emberi termék, az objektiváció által a társadalom természeténél fogva objektív valóság, és így lesz az internalizáció által az ember a társadalom

terméke.

A társadalmilag konstruált világ mindenekelőtt a tapasztalat elrendezését jelenti. Egy jelentésteli (értelmes - meaningful) rend vagy nomosz az, mely az egyének tapasztalatát és jelentését irányítja, összefogja. A gyökeres kiszakadás a társadalmi életből nem más, mint végzetes veszély, azaz anómia az egyénre nézve.

A vallás mindig is fontos stratégiai szerepet játszott az ember világ-építő vállalkozásában.

2. Történelmileg a vallás a legitimizáció egyik leghatékonyabb eszköze volt. Minden legitimizáció a társadalmilag meghatározott valóság fenntartója. A vallás azért legitimizál hatékonyan, mert empirikus társadalmak ingatag valóság-konstrukcióit képes a végső valósággal összekapcsolni.

Világok társadalmilag konstruálódnak, és társadalmilag tartatnak fenn. Folyamatos valóságérvényük (legyen az objektív vagy szubjektív) azon múlik, hogy képes-e a társadalom önmagát folyamatosan konstruálni és rekonstruálni. Ha nem, akkor veszélybe kerül a társadalmilag felépített világ. Minden ilyen világnak szüksége van egy társadalmi alapra (base) ahhoz, hogy mint valós világot fenntartsa magát a benne élő individuumok számára. Ez az alap a tulajdonképpeni plauzibilitási struktúra (elfogadottsági, hihetőségi, valószínűségi struktúra - PS).

Egy vallási hagyomány számára a közösség jelenti a PS-t. A vallási világ valósága azon társadalmi struktúra jelenlétén múlik, amelyben ez a valóság magától értetődő és amelyben elkövetkező nemzedékek szocializálódnak oly módon, hogy az a világ mint valós jelenik meg számukra. Ha a PS elveszíti elfogadottságát és folytonosságát, akkor a vallási világ inogni kezd, és valósága nem lesz képes önmagától értetődő igazságként megjelenni az egyének számára.

A vallás gyökere az emberi cselekvésben található, de ez nem azt jelenti, hogy a vallás mindig egy társadalom történelmének a függő változója: az objektív és szubjektív valóságát az emberben kell keresni, aki produkálja és reprodukálja azt az élete folyamán. Ez a megőrző vállalkozás viszont feltételez egy gondos és okos társadalmi működtetést (social-engineering) annak a számára, aki fenntartani kíván egy bizonyos vallási rendszert, mert meg kell teremtenie (fabrikálnia) a megfelelő PS-t.

3. Minden nomosz magában hordozza az individualitás transzcendenciáját, ami önmagában teodícea. Minden nomosz úgy áll az egyénnel szemben, mint jelentésteli valóság, amely érti őt és jelentést ad minden tapasztalatának. Így ad értelmet az élet eltérő és fájdalmas aspektusainak is. A nomosz az egyén életét behelyezi egy mindent átfogó jelentés-együttesbe, mely természeténél fogva transzcendálja, felülmúlja az életet (túl mutat rajta). Az egyén pedig a maga részéről azáltal, hogy megfelelő módon internalizálja ezeket az értékeket, egyben önmagát is felülmúlja.

A teodícea nem boldogságot kínál, hanem jelentést ad (meaning). Ez legtöbb teodícea megváltói

ígérete.

4. A vallás elidegeníti az embert önmagától. Ez asszociálható a téves tudatossággal, főként a történelem során megmutatkozó gyakorisága által. Bármilyen legyen is a világmindenség vallási magyarázatának végső érteleme, a gyakorlati tendencia mindig az volt, hogy tévedésbe ejtse az emberi tudatosságot a világegyetem azon részére nézve, amit ő maga hozott létre, azaz a társadalmi-kulturális világokra nézve. Ezt a falszifikációt misztifikációnak is nevezhetjük, azáltal, hogy elhitette az emberekkel: noha ezek csupán az emberi cselekvés jelentésteli szerkezetei, eredetük mégsem emberi. Ezekre a dolgokra a vallás misztikus fátylat borít, amely megakadályozza az embereket azok megértésében. Az objektívált emberi kifejezések így az isteni sötét szibólumaivá válnak. Az elidegenedés így erősen hat az emberekre mivel védőburokként jelenik meg az anómia fenyegetésével szemben.

## I. A természetfeletti helye

Vallási jelenséggel foglalkozó gondolkodók úgy fogalmazzak, hogy a természetfeletti valahogyan eltávozott a modern korból. Sok filozófia ezt a jelenséget az "Isten halála" vagy éppenséggel "posztkeresztény kor" kifejezéssel jelöli. Ha nem dramatizálni akarják ezt a tényt, akkor egyszerűen úgy fogalmazzak, hogy a fejlett világban egy globális és visszafordíthatatlan tendenciával állunk szemben. Pitrom Sorokin (a Harvard egyetem szociológiai karának alapítója) szavaival: a mai világ egyszerűen gyakorlatiassá (sensate) vált. Ez alatt azt értette, hogy empirikussá, evilágivá, humanistává, pragmatikussá, utilitaristává, szerződéses alapúvá, epikureistává, hedonisztikussá stb. vált.

A mai természettudományokon felnőtt ember teljesen erre a természetesre irányítja figyelmét, abban a hitben, hogy csak ez a természetes tudatosság az egyedüli lehetséges és kívánatos. Éppen ezért minden metafizikai fenyegetettségől mentesíti magát azáltal, hogy nem foglalkozik vele.

Az elvilágiasodás alatt nem azt értjük, mint ami a társadalmi intézmények esetében történt (pl. állam és egyház szétválasztása stb.), hanem azt ami az ember tudatában végbement.

Kétfajta elvilágiasodás van: egyrészt ami magából a társadalomból érkezik, másrészt ami a vallási közösségen belül indul el egy szemléletmódváltással.

Ez a kettősség (secularization from without and within - Luckmann) azt bizonyítja, hogy a hagyományos vallásosság jelentéstelenné vált, nemcsak a társadalom nagy rétegei számára (akik nagyon jól megvannak az életben ezek nélkül), hanem azoknak is, akik gyakorló templombajárók.



Kérdés azonban az, hogy mint referenciakeretek, léteznek-e ugyanakkor igazi vallásos erők a nem hagyományos keresztény egyházakon kívül.

Tény, hogy azok, akik számára létezik a természetfeletti vagy egy ilyen jelentésteli valóság, kisebbségben találják magukat. Ők alkotják a kognitív kisebbséget, akiknek világnézete szignifikánsan eltér a társadalom általános elfogadott felfogásától. A tudás (kognitív) alatt itt azt értjük, ami magától értetődő vagy vélt tudás szociológiai értelemben, és nem releváns, hogy mint tudás igaz-e vagy hamis. Minden társadalom az ebben az értelemben vett tudáson alapszik. A tudásszociológia célja épp az, hogy ezeket a különféle tudásformákat megtalálja és leírja.

A mai helyzet egy több évszázaddal ezelőtt kezdődött folyamat (rész)eredménye, legalábbis az európai világban. Egyik fő indítója a protestantizmus volt, amely mindig nyitottabb volt a modernség felé, pontosabban: a modernizmus a protestantizmus genezisében jelent meg első alkalommal (Max Weber és mások kimutatták).

Ugyanakkor ezek a meglepetés-mentes helyzetelemzések is elővigyázatosságra intenek, mert nem biztos, hogy mindenkit épp oly erővel ér el az elvilágiasodás szelleme, sőt: úgy tűnik, hogy "a földalatt" (mint szubkultúrák) továbbélnék olyan hiedelmek és mozgalmak, mint az asztrológia, spiritizmus, vagy sok más vallási kisközösség. Csak éppenséggel nem kerülnek felszínre, mert az általános társadalmi vélemény nem engedi meg, hogy nyilvánosságra lépjenek, és magukat legitimálni tudják. A jelenkori racionalitás istenítése sokak számára nem elfogadható, és így most már föld alatt (kiscsoportokban) él tovább a természetfölöttivel való foglalkozás. Felmérések szerint sokan hisznek szellemekben, járnak jövendőmondókhoz stb. (Talán a modern társadalmaknak is inkább érdekük kellene legyen az, e földalatti jelenségek működését az egyházak jobban átlássák, mert így nem lennének olyan deviáns és váratlan eltérések az elfogadotttól, és szükség esetén kontrollálhatóbbak lehetnének).

El kell fogadnunk azonban azt (Max Weber szerint is), hogy az embernek szüksége van minden korban és kultúrában egy teodiceára, ami szociológiai értelemben azt jelenti, hogy szükségük van a szenvedés és a halál egzisztenciális magyarázatára. (A teodicea eredetileg annak magyarázatát jelentette, hogy egy mindenható és jóságos Isten hogyan engedheti meg a szenvedést és a rosszat ebben a világban). Léteznek evilági teodiceák is, amelyek megcélazzák a szenvedés magyarázatát, pl. a marxizmus. A marxista történelem felfogása szerint: minden rendben lesz a forradalom-utáni utópiában. Ez könnyen magyarázó és vigasztaló érv lehet egy olyan hős számára, aki a forradalmi harcokban életét adja az ügyért (ebben az elméletben ugyanis a halál jelentéstelivé válik), de kevésbé ad magyarázatot pl. egy rákbetegségben szenvedő ember számára. A marxista elméletben ez a fajta halál jelentés nélküli. Ezek a példák természetesen nem arra szolgálnak, hogy a vallási igazságot alátámasszák. Talán az igazság maga vigasztalan és végső értelem nélküli az ember

reményét illetően.

Éppen ezért szisztematikusan csak úgy lehet érdeklődni vallási kérdések iránt, ha nem az időbeliségre kérdezzük rá, hanem az igazságtartalmakra helyezük a hangsúlyt. Ebben a perspektívában még a szociológia is segítségünkre tud lenni (és nemcsak egy időbeli helyzetjelentés erejéig). Ugyanakkor senki nem tud sem vallásról, sem valami másról időbeli és térbeli helyzetétől tökéletesen függetlent gondolni. Az emberi gondolkodás története ugyanakkor világosan mutatja, hogy rá lehet kérdezni az igazságra a kor szellemét figyelmen kívül hagyva. Sőt, olyan eredményeket is kaphatunk, melyek teljesen ellentmondanak a korszellemnek. A helyes időszerűség tulajdonképpen társadalmi-történelmi érzékenységet jelent, és nem fatalizmust, hanem egy lehetséges irányt.

Ezért jelentkezik a kérdés: hogyan lehet kiszabadítani magunkat (bizonyos fokig) a megélt idő magától értetődőségéből? (taken-for-grantedness).

## II. Relativizálni a relativizálókat

A tudás lehet önmagáért való, de lehet olyan is, amelynek egzisztenciális következményei vannak. Egzisztenciálisan (az egyén világban való létezéséeként) elképzelhető, hogy igazi tudások eksztatikus élményekhez vezethetnek (ek-stasis), azaz olyanokhoz, amelyek a megszokotton, a magától értetődő hétköznapi rutinon kívül állnak. Tudások és azok módjai különböznek abban is, amire irányulnak, és abban is, ahogyan és amilyen eksztatikus élményt nyújtanak. Ebben az értelemben létezik olyan tudás, mely időtlen, pl. a tragikus költő tudása.

A teológiai gondolkodás, amely gyakorlatilag maga az eksztatikus vállalkozás, (de amely mégis elkerülhetetlenül meghatározott attól a fajta tudástól, amely az időbeliség sajátosságait viseli magán), függetlenedik attól, hogy az igaz vagy hamis valami külső kritériumok értelmében vagy éppenséggel, hogy egy teológiai gondolat azt előmozdította vagy ellenszegült.

Ma ez a tűzpróba a szociológiai perspektíva a teológus számára, melyen át kell haladnia, annak is a tudásszociológiai módszere által. A vallási gondolkodással szemben az első igazi támadást a természettudományok jelentették, melyek eredményei a modern ember számára elhozták azt, amit Max Weber úgy fejezett ki: a világ bűvöletéből való kikerülés (disenchantment of the world).

A természettudományos eredmények azonban sokkal enyhébb csapást mértek a teológiai gondolkodásra (pl. a hat napos termetéstörténet mítoszára), mint a későbbi humán tudományok. A szociológia két nagy elődje: a történelemkutatás és a pszichológia voltak a legfontosabbak ezen a téren (pl. Jézus történetisége körül).

Természetesen valaki szembe mehet ezzel a trenddel, de nem biztos, hogy ezt a pszichológia nyomást a saját tudatában képes sokáig fenntartani. A világról alkotott képünk egy folyamatos

párbeszéd eredménye másokkal. Egy ilyen világnézet tehát addig folytatódik és áll fenn, amíg ez a párbeszéd tart, és akkor változik meg, ha maga a beszélgetőpartner megváltozik.

Mi mindannyian nagyon komplex (néha ellentmondásos) társadalmi hálózatban élünk. Amikor ez nagyon szofisztikált fogalmi hálózatot jelent, akkor olyan szervezkedések jönnek létre, amelyek a nagy kételyeket eloszlatják vagy a nagy eltéréseket helyükre billentik. Ezeket a gyakorlatokat nevezik terápiáknak. Ezeknek különféle világnézetek/szakmák különféle neveket szoktak adni, a szociológia ezt nevezi legitimációnak.

Egy társadalmon belül pl. ilyen módon van a tagok szexuális élete rendszerezve: pl. azáltal, hogy bizonyos gyakorlatok engedettek, szentesítettek, mások tiltottak. A devianciákra a társadalom sokféleképpen reagál, pl. tanácsadással, pszichoterápiával stb. De ha nincs is nagyobb eltérés, az emberek akkor is rákérdezhetnek dolgokra, és az ezekre adott válaszok a legitimációk, melyek azt szolgálják, hogy visszatereljék a gondolatokat a helyes mederbe, és az általánosan elfogadottat mint helyest és üdvöst elfogadtassák.

Amikor minden faktor együtt van - a valóság társadalmi definíciója, a társadalmi kapcsolatok, melyek ezeket magától értetődőnek tekintik, az ezeket támogató terápiák vagy legitimációk -, akkor beszélünk teljes valószerűségi (plauzibilitási) struktúráról.

Minden individuum tudása és meggyőződése a társadalmi valóságról egy ilyen valószerűségi struktúra megtartó erejétől függ. Ez olyan erővel bír a tagokban, hogy az objektív igazság vagy hamisság fogalma ritkán jelentkezik.

Ez a dinamika érvényes minden, a világról szóló vallási kijelentésre is, mivel ezek a kijelentések természetüknél fogva nem támaszkodhatnak saját maguk tapasztalára, hanem nagyon is függenek a társadalmi támogatottságtól!

Óvakodik egy teológus a szociológiai értelemben vett empirikus leegyszerűsítéstől, vagyis attól a magyarázattól, hogy az Egyház intézményét csupán emberi projekcióként értelemezze: a hit titka ettől a pillanattól tudományosan megragadható lenne, gyakorlatilag másolható és általánosan alkalmazható. A mágikuság eltűnik tehát, mihelyt a valószerűségi áthagyományozás és valószerűségi megőrzés (fenntartás) átlátszóvá válik. A hitközösség ezáltal értelmezhető úgy, mint egy konstruált valóság, amely az emberiség bizonyos történelmi korszakában, bizonyos emberek által jött létre. Ha ez így van, akkor lebontható és újraépíthető ugyanazokkal a mechanizmusokkal. És ha valakinek, aki egyházat szeretne építeni, odaadnánk ezt a szociológiai tervezetet, hogy felépítsen egy valószerűségi struktúrát, hogy ez tartalmazza a katolikus egyházat, akkor teljesen sikeres lenne. A formula - miután általános szabály lesz - alkalmazható katolikusokra, protestánsokra, buddhistákra, kommunistákra, vegetáriánusokra, vagy azokra, akik repülő csészealjokban hisznek. Vagyis, a teológus világa egy lesz sok más világ közül - a relativizáló

probléma olyan általánosítása ez, amely lényegesen túlmegy a történelemkutatás problémájának dimenzióján. Még egyszerűbben mondva: a történelem a relativizmus problémáját tényként állítja, a tudásszociológia pedig mint helyzetünk szükségszerűségét látja.

A teológia ezen a priori gondolkodása nem sajátja a szociológiának, vagyis kénytelen a relativizálás folyamatát egészen a végsőig követni. Miután mindez a relativizálás megtörténik (legyen az történelmi, tudásszociológiai vagy bármi más), az igazság kérdése önmagát megerősítve bukkan fel (a maga ősi egyszerűségében). Ha tudomásul vesszük azt, hogy minden emberi kijelentés része ennek a relativizáló társadalmi-történelmi kutatás folyamatának, akkor kérdezhetünk rá arra, hogy melyek az igaz és melyek a hamis kijelentések. Nincs más megoldás, mint visszatérni a relativizálást megelőző ártatlan kérdésekhez.

Az efféle fordítás problémájának gyökere abban rejlik, hogy kettős mércével mér állít egyrészt, a társadalmi-történelmi elemzés során relativizálja a múltat, amiből a hagyomány jön, másrészt ugyanez a relativizálás mintha immunis lenne a jelenre. Egyszerűbben: pl. az Újszövetség írói a téves tudatossággal voltak "sújtva", a modern értelmiségi tudatossága azonban ilyentől mentes adottság. Az elektromosság és a rádió használói intellektuálisan Szent Pál fölé emeltetnek. Ez az egyoldalúság egészen bizonyosan nem állja meg a helyét a tudásszociológia szerint. Azaz ami jó volt az első században, jó kell, hogy legyen a huszadikban is. Az újszövetségi írók világnézete ugyanolyan társadalmi folyamatok részeként lett konstruálva és megőrizve, mint korunk teológusainak a világnézete. Minden kornak megvan a maga valószínűségi struktúrája és megőrző mechanizmusa. Ennek ellenkezőjét csak akkor lehet elfogani, ha valaki azt hiszi, hogy ma egészen más, felsőbbrendű kognitív erők működnek az emberek tudatosságában. Ez talán így lehet egyes filozófusok vagy gondolkodók esetében, de biztosan nem állítható az átlagos, elektromosságot használó emberről. Olyan tudatossággal találjuk szembe magunkat a modern korban, amelynek nehézséget okoz a természetfölöttivel való foglalkozás. Ez a kijelentés továbbra is a társadalmi-történelmi diagnózis szintjén marad, mert a diagnosztizált helyzet nincs abszolút kritériummá emelve, ugyanis a jelenlegi tudatosság sem lehet immunis a relativizáló elemzéssel szemben. Úgy is mondhatnánk, hogy a szociológiai perspektíva végletekig való következetessége visszatér önmagához, amikor is maguk a relativizálók válnak relatívvá.

Amint eddig bemutattuk világnézetek csak addig képesek biztonságosan megmaradni az egyének tudatában, ameddig azok támogatást nyernek állandó és folytonos plauzibilitási struktúrák által. Ha ez optimálisan működik, akkor nem kérdőjeleződnek meg. Ezek a társadalmilag rendelkezésre álló plurális világok nagy kihívást jelentenek a vallások számára. Mert nemcsak kevés az a szignifikáns közeg, amiben valaki pl. katolikusságát másokkal megélheti, hanem folyton olyanokkal kell együttélnie, olyan tömegtájékoztatókon keresztül kell információt kapnia, ahol ezt a világnézetet ignorálják vagy éppen támadják. Ma nagyon nehéz kognitív együttlételemet teremteni, ahol

egymás közt lehetünk vallásilag. Ez az egyszerű tény tűnik a krízis legvalószínűbb okának és nem valami titokzatos egyéb.

Függelék:

*(Feuerbach úgy tekintett a vallásra, mint az ember létének egy óriási projekciójára. Ezért ajánlotta, hogy a teológiát antropológiára kellene redukálni, azaz úgy magyarázni a vallást, mint emberi valóságot. Feuerbach átvette ugyanis Hegel dialektikáját, de teljesen megváltoztatta azt. Hegel számára a dialektika egy kölcsönös kapcsolat egy szubjektum és egy objektum között, párbeszéd a szubjektív tudat és mindaz között, ami azon kívül van. Hegel ezen elméletét egy teológiai eszmefuttatásban fejtette ki, és ez a párbeszéd elsősorban Isten és ember közt volt értendő. Feuerbach értelmezésében ez a párbeszéd az ember és az ember produktuma közt van, ez már nem is párbeszéd, hanem egy monológ a vallásról. Ez a tipikus eset történt nemcsak Marx és Feuerbach esetében, hanem majdnem minden történelmi-pszichológiai-társadalmi elemzésben is, ugyanazzal a fogalommal és ugyanazon folyamatban. Fontos megjegyezni, hogy Marx, Feuerbach és Freud mind visszájára fordították Hegel dialektikáját. A kép természetesen csak akkor érthető, ha tudjuk, hogy valaki mit tekint a valóság végső értelmének. Logikailag lehetséges, hogy mindkét perspektíva egyszerre létezik, mindenik a maga referenciakeretében. Csakhogy az, ami emberi projekció az egyikben, az az isteni valóság vizatükröződése a másikban. Az első perspektíva logikája pedig nem zárja ki a másik lehetőségét. Erre a legjobb példa a matematika.)*

Az emberi tudatosságban megjelenő valóságnak tehát megfelel egy ezen a tudatosságon kívül található valóság. Ez csak úgy lehetséges, hogy az ember maga is része a teljes nagy valóságnak, és létezik egy nagyon erős affinitás az emberi tudatosság és az empirikus világ között. Projekció és reflexió ugyanabban az átfogó valóságban való mozgást jelent.

Bármilyen is egy ilyen jelenség, mindig emberi projekció marad, történelmi produktum és emberek által kezdeményezett társadalmi konstrukció is egyben. A meta-empirikus nem lehet nem része az empirikusnak, és nem esne az ok-okosság kategóriájába.

### III. Teológiai lehetőségek - az emberből kiindulva

Minden teológia magában kell, hogy foglaljon egyfajta antropológiát, és általában nincs is olyan teológia, amely csak az istenivel foglalkozna. A kérdés inkább úgy hangzik, hogy milyen kapcsolat van a teológiai és az antropológiai gondolkodás között? Két út van a teológiában: levezető (ortodox) és felvezető (liberális).

Mit jelenthet egy antropológiai kiindulópont a teológia számára?

Egyrészt azt, hogy a teológia keresse azokat a transzcendensre utaló jeleket, melyek adottak az ember helyzetében. Itt a transzcendens nem egy filozófiai technikai fogalom, hanem szó szerint olyan, amely transzcendálja a normális, hétköznapi életet. Ezeket hívtuk korábban természetfölöttinek. A prototipikus gesztusok alatt pedig olyan újra és újra megtalálható aktusokat és tapasztalatokat értünk, amelyekben lényegileg fejeződik ki az emberi. Ezek alatt ugyanakkor nem is azt értjük, amit Jung az archetípusokon, vagyis az emberben mélyen elásott tudatalatti szimbólumokat, amelyek mindannyiunkban közősek. Ezek a jelenségek nem tudatalattiak és nem tudattalanok, hanem a mindennapi tudatosságnak a részét képezik.

Egyik ilyen teljesen emberi vonás, ami lényeges az ember megértésében, az a *RENDre* való hajlama, törekvése. Minden társadalom abban a lázban ég, hogy az adott feltételek között rendet teremtsen, olyan értelemben, amelyben a lét és a dolgok mind megtalálják jelentésüket úgy az isteni, mint az emberi végső cél értelmében. Minden történelmi társadalom egy rend, egy jelentést védő, őrző struktúra, a káosszal szembe állítva. Ebben a rendben van értelme úgy az egyén, mint a csoport életének. Amikor ez a rend veszélyeztetett van, mindkettőt, az egyént és a közösséget is a legelemibb fenyegetettség veszélyezeti, a káosz terrorja, amit Durkheim anómiának nevezett (rend nélküli állapot - szó szerint).

A történelem folyamán az emberek majdnem mindig hittek abban, hogy a társadalom rendje (ilyen vagy olyan módon) megfelel a világmindenségre jellemző rendnek, amely isteni, és amely minden emberi rendre való törekvést alátámaszt és igazol. Természetesen nem minden ilyen hiedelem felel meg az igazságnak, épp ezért izgalmasak az olyan filozófiai kutatások, mint Voegeliné, amelyek mélyebben elemzik, hogy mi a különbség az igazi rend és az emberi rend-próbálkozások között. De talán még ennél is fontosabb az a tény, ahogyan ez a történelmileg produkált rend igazoltatik (justification). Ez az emberi hit a rendben. Ennek a hitnek szoros kapcsolata van azzal a bizalommal, ahogyan az ember a valóságot tekinti. Ez a fajta hit nemcsak a társadalmak és civilizációk történelmében található meg, hanem minden egyes életében is, sőt pszichológusok hangsúlyozzák, hogy ha ez a hit nincs meg a gyerek szocializációja kezdetén, akkor igazi érettség sem következhet be. Az ember rendre való hajlama abban a hitben, bizalomban gyökerezik, hogy végeredményben a valóságban rend van, úgy, ahogy annak lennie kell. Hozzá kell tenni, hogy nincs olyan empirikus módszer, ami ezt a hitet tesztelni tudná. Ennek állítása maga is hitet feltételez. Ugyanakkor el lehet indulni ebből a hitből, amely az empirikus szférát transzcendálni képes tapasztalatban gyökerezik. Ez lehetne a rend bizonyítéka.

Az ember (egy társadalom) rendező gesztusa a transzcendens jele is egyben. Ezeket a gesztusokat hívta Eliade nomizációknak, az olyan archaikus ceremóniák leírásában, amikor pl. egy

bizonyos terület ünnepélyesen egy társadalom részévé válik, vagy egy pár elkezd új életterének megvalósítását a házasság által. Ennél sokkal hétköznapiabb dolgok is ide számítanak, mint pl. amikor egy anya megnyugtatja félénk gyermekét.

Képzeld el, amikor az éjszaka közepén a gyerek felébred, és a sötétben találja magát veszélyekkel névtelen körbevételében. Abban a pillanatban a számára addig ismert valóság kontúrjai elmosódnak, láthatatlanok lesznek és kétségbeesésében anyjáért kiált. Nem túlzás azt állítani, hogy abban a pillanatban az anya, mint "főpapnő" hivatott a védő, biztonságot adó rendet biztosítani. Neki van hatalma arra, hogy a káoszt megszüntesse és a rendet visszaállítsa. Karjába veszi a gyermekét, mint egy ős-anya (Madonna), lámpát gyújt, körbeviszi őt, és megerősíti abban, hogy minden rendben van. Ha minden így történik, akkor a gyerek visszanyeri bizalmát a valóságban, és ebben a bizalomban alszik el újra. Ilyen és hasonló tapasztalatok természetesen mind részét képezik az ember legrutinosabb élethelyzeteinek, és semmi nincs vallási észleléshez kötve. De feltehetnénk egy erkölcsi (vallási) dimenziójú kérdést: hazudott az anya a gyerekének? A válasz csak akkor lehet nem, ha van az emberi lét tapasztalatának egy vallási magyarázata. Mert ha csak a természetes valóság az egyetlen, ami van, akkor hazudik a gyerekének, kétségtelenül – és nyilvánvalóan ez a megerősítés nem az ő szeretetéből gyökerezik. (Vagyis, ha nem is tudatos, egy vallási magyarázatból következik.) Miért? Mert a megerősítés, azáltal, hogy transzcendálja a két személyt és helyzetük közvetlen jelenét, magába foglal egy kijelentést a valóságról. Szülőnek lenni azt jelenti, hogy az ember magára vesszi a világepítő és megőrző szerepet. Egyértelmű, hogy a szülők azok, akik a gyerek számára biztosítják a szocializációs környezetet, közvetítenek a gyerek és az egész világ, - de biztosan egy adott társadalom - között.

Az a szerep, amelyet a szülő magára vesz, nemcsak az adott társadalom rendjét jeleníti meg, hanem azt is, amely alapja az egész világegyetem rendjének, ami értelmessé teszi, hogy bízzunk benne. Ez az a szerep nem kell ebben az értelemben tudatos legyen az anyában, szülőben. Ez a formula könnyen átfordítható egy kozmikus cél kijelentésébe: bízz a létezésben!, - mert ezt magába foglalja. És ha hiszünk a pszichológusoknak, akkor ez a tapasztalat abszolút lényeges az emberré válásban. Az emberré válás középpontjában a valóság rendjében való bizalom tapasztalatát találjuk. Kérdés, hogy ez a tapasztalat egy illúzió-e, és az egyén, aki ezt képviseli, hazug-e?

Ha a valóság maga koegzisztens a "természetes" valósággal, amit a mi empirikus elménk fel tud fogni (vagyis csak ez az empirikus létezik), akkor ez a tapasztalat illúzió, és az ezt megtestesítő szerep hazugság. Mert így teljesen egyértelmű, hogy semmi sincs rendben. Az a világ, amelyről azt mondják a gyerekeknek, hogy bízzon benne, ugyanaz a világ, amelyben ő valamikor meg is fog halni. Ha nem létezik egy másik világ, akkor a végső igazság erről a világról előbb-utóbb meg fogja ölni a gyereket és az anyát egyaránt. Ez majdnem biztosan nem csökkentené a szeretet valós jelenlétét, sőt, hősiességét is kölcsönözné neki. Mégis, a végső igazság nem a szeretet, hanem a terror

lenne, nem a világosság, hanem a sötétség. A káosz rémálma és nem a rend átmeneti biztonsága lenne az emberiség végső valósága. A biztonságot adó szeretet a terrorral szembeni igyekezetünkben semmi más nem lenne, mint az irgalmasság illúziója. Ebben az esetben a vallást illetően az utolsó szó Freudé, miszerint a vallás gyerekes fantázia, amelyet a szüleink a mi javunkra találtak ki, hogy könnyebb legyen a világot elviselni, de olyan fantáziavilág, amelytől egy érett egyénnek meg kell szabadulnia, hogy a legtökéletesebb sztoikus ellenállást tudja magára öltetni.

A fenti argumentum nem morális. Nem ítéli el az anyát azért, mert kitalált világot közvetít. Nem is akarja állítani, hogy ateistáknak nem kellene szülőknél lenniük. A rend-érv inkább metafizikai, mintsem etikai. A valóság rendezésére utaló emberi hajlamban megfigyelhető, hogy van egy bennfoglalt impulzus, hogy a rendnek egy kozmikus célt adjon - nemcsak abban az értelemben, hogy az emberi rend valamilyen módon megfeleljen egy azt transzcendáló rendnek, hanem abban is, hogy jellegénél fogva olyan legyen, amelyre az ember rábízhatja magát és sorsát. Sok ilyen emberi rend-szerep van, de a legszembetűnőbb a szülői. Minden szülő magára veszi annak a világegyetemnek a megjelenítését, amely végeredményben rendezett és megbízható. Ez a reprezentáció viszont csak egy vallási (szűk értelemben vett természetfölötti) referencia-keretben igazolható. Ebben a referencia-keretben az a természetes világ, amelyben élünk, szeretünk és meghalunk, nem az egyetlen világ, hanem csupán előtere egy olyan világnak, amelyben a szeretet nem törlődik el a halállal – ezért bízni lehet abban, hogy a szeretet ereje képes megakadályozni a káoszt. Az ember rendező hajlama feltételezi a transzcendens rendet és minden ilyen rendező gesztusa ennek a transzcendensnek a jele. A szülői szerep nem egy szerető hazugságon alapszik, ellenkezőleg, tanúság az ember (valóságban található) végső igazságára. Lehet tehát úgy (is) elemezni a vallást, mint a gyerek számára a protektív rend és szülői szeretet tapasztalatának kozmikus kivetítődését. A projekció egyben reflexió is, azaz a végső valóságnak imitációja. A vallás tehát nemcsak az emberi rend projekciója (empirikus szempontból), hanem az emberi rend végső diadala is (az induktív hit szempontjából). *Indukció alatt minden olyan folyamatot értünk, amely tapasztalattal kezdődik, dedukció alatt pedig olyan folyamatot, melyet ideák, gondolatok előznek meg (tapasztalat előttiek). A hithez hasonlóan.*

A fenti eszmefuttatáshoz hasonló megfontoláson alapszik a *játékosság-érve*. Minden emberi kultúrában megtalálhatóak azok a dimenziók, amelyek elhatárolódnak a megszokottól – formában és diskurzusban egyaránt, mintegy felfüggesztve az általános szabályokat és általánosan elfogadott elveket. Ezekkel a mindennapi társadalmi életünk menetét szakítjuk meg. Az időből való kilépéses játékosság folytonosan zárójeleket képez a hétköznapi élet menetében. Így tapasztalhatja meg már a gyerek az örökkévalóságot, amikor teljesen belevesz a játékba, és csak így érthető meg, hogy világgépek közepette is tovább él a zene, a tánc, a művészet. Hasonlóan a rend-érvhez, ennek az oka is az ember természetében keresendő, mert az ember természetén túlmutat egy



természetfölöttire.

A *remény érve* - csak a remény szemszögéből érthető meg az ember és a jövő. Az emberi létezés mindig a jövőre irányított, azáltal, hogy folytonosan előre terjeszti tudatát és cselekedeteit. Az ember projektekben valósítja meg önmagát. Ennek a jövőbeliségnek egyik eleme a remény, mert ezáltal képes megoldani az adott problémákat. A remény az, amely által a legnagyobb szenvedésben is értelemet lehet találni. Legtöbb teodicea kulcsa ez a remény, amely azonban vallásonként változik. Az archaikus társadalmakban inkább a csoport jövője volt a tét, egy másikban a halál utáni életre vonatkozott a remény. Egészen a modern időkig ezek a remények a vallások által voltak legitimáltattak.

A szekularizáció következtében került a remény evilági prespektívába. Minden remény végső célja azonban a halál leküzdésére való törekvés. Az igazi remény tehát a halállal szembeni legkeményebb küzdelemben mutatkozik meg. Az ember ezzel is mintegy tagadja a halál valóságát, mint végső megoldását. A remény is a transzcendens jele, ami a valóság vallási magyarázatát hívja elő. Mi sohasem a magunk halálát képzeljük el, mert azt nem tapasztaljuk meg, hanem a másikat (Sartre). A remény-érv természetesen nem a köznapi kis-reményekről szól, mint pl. remélem időben befejezem ezt vagy azt, eljutok ide vagy oda stb.

Az induktív hit tudomásul veszi a halál tényét a világban, de rámutat arra, hogy a remény az emberben természetfölötti létezésre utal. Ez a magyarázat inkább körülöleli, mintsem ellentmondana az empirikus okoskodásoknak (pszichológiai, szociológiai és másoknak).

Hasonló az előbbiekhöz a *kárhózat-érv* (ítélethozatal). Az emberiség olyan tapasztalataira utal, amelyek teljes felháborodást váltanak ki: pl. háborús öldöklések, népirtások, kínzások, megcsonkítások stb., melyek nem csupán az erkölcsi érzéket sértik, hanem az ember emberségét. A vallás az, mely képes reményt és vigaszt nyújtani az embertelen tettekkel szemben. A vallás tartalmazza a kárhózat lehetőségét az ilyen tetteseknek. Az ártatlanok tömegöldöklése rákérdez Isten erejére és igazságosságára. A pokol szükségszerűségét is ez hívja elő.

A *humor érve* - A komikum az emberi lélek világban való bezártságának illúziójára reflektál, és relativizálja az emberi természet ellentmondásosságait. Kigúnyolja ugyanakkor a világ és hatalmasainak komoly vállalkozását. Mert maga a hatalom is csupán illúzió, és az azon való nevetés mintegy kimondja rá a végső igazságot.

A fenti példáknek a lényege az, hogy valóban az emberből indulnak ki, és minden emberre igazak kultúrától függetlenül. Lényegük, hogy nem a projekciókból származnak, hanem magából a

projektáló emberből.

Minden történelmileg adott társadalom valamilyen formában foglalkozott ezekkel a határhelyzetekkel, úgy elméleti, mint gyakorlati szinten. Kitaláltak rítusokat, hogy ezeken enyhítsenek, amik ugyanakkor arra is jók voltak, hogy reprezentálják ezeket a határhelyzeteket. Temetési szertartások vagy a szexualitással kapcsolatos rítusok példázzák mindezeket. Ezek által intergrálta egy társadalom a valóságon túli (paramount) határeseteket. Vagyis az archaikus társadalmak mindig nyitottak maradtak a metafizikai dolgok iránt. Az emberi élet valóságához tartozott mindig úgy a nappali, mint az éjszakai rész. A nappali, amikor szükségszerűen a leghűbb információkat kapta a valóságról, de ott volt mindig az éjszakai is, még ha exorcizáltként is, de soha nem tagadták. A modern szekularizáció egyik legfontosabb tagadása épp ez az éjszakai rész. A modern társadalomfelfogás kitiltotta az emberi tudatosságból ezt az éjszakát, amennyire csak tudta. Erre a legjobb példa a halál tényének kezelése vagy elkozmetikálása a modern társadalmakban. Ezért is tette értelmetlenné az olyan filozófiai kérdéseket, mint: mi az élet értelme? miért kell meghalni? honnan jövök és hová tartok? ki vagyok? Ebben az értelemben elmondható, hogy a metafizikai gondolatok tagadásával a mai filozófiákban a közhely diadalmaskodott. Hogy ez a tendencia meddig fog tartani, azt nehéz megmondani - de bizonyos, hogy mélységes szegénységet jelent a gondolkodásban azért is, mert az emberiség legfontosabb elméleti és gyakorlati nyereségeit azokból a helyzetekből kapta, amikor képes volt eksztatikus állapotokba jutni, azaz kilépni abból, amit magától értetődőnek tekintett. Itt nem egyfajta misztikus élményről van szó, hanem teljesen emberi tapasztalatokról, ha egyszer nyitottak vagyunk a titokzatos felé.

#### IV. Módszerről:

Hétköznapi életvitelünkben természetesen bizonyosak vagyunk abban, hogy rendelkezünk igaz ismeretekkel. Kritikus vizsgálódás fényében azonban ez könnyen kérdésessé válik, főként ha így tesszük fel a kérdést: hogyan is alapozható meg ez a természetes bizonyosság? Ezt persze csak akkor tudjuk kimutatni, ha megismerésünk komplex struktúrájában már mindig is jelen van egy ismeretmozzanat, amely által létrejön a tudatnak és valóságnak az azonossága, azaz a valóság közvetlen megtapasztalása. Ez viszont sem az érzékelő tapasztalás sem a fogalmakkal kifejezett értelmi ismeret nem lehet. A spontán bizonyosságnak viszont lennie kell.

A tudatunkban jelen levő ismeret viszonya a valósággal nem problémamentes. Érzékelő ismeretünk kapcsolatban hoz ugyan a valósággal, de azt először érzékszerveink nyelvére fordítja le, vagyis korlátozott.

Fogalmi ismeretünk pedig csupán elvontan, modellszerűen közvetíti a valóságot. Ezért alakul ki bennünk a benyomás: meg kell elégednünk a jelenséggel, és soha sem tudjuk meg, hogy a bennünk kialakult kép mennyire felel meg a valóságnak.

Szükségünk lenne egy archimédeszi pontra, hogy bizonyosságra jussunk. A filozófiai ismeretelmélet azt állítja, hogy márpedig ilyen összehasonlítás van, épp azáltal, hogy ezt folyton gyakoroljuk:

- a nyugtalanító tény a bennünk lévő képről és valóságról azért alakul ki, mert rájövünk, hogy a kettő különbözik. Enélkül a naiv realizmus gyanújába keverednénk (ez pedig a hétköznapi életben helyes is lenne).

- ha ez megvan, akkor kérdés, hogy honnan ered ez a tudatosság, vagyis ismeretünk csupán modellszerű?

Egy biztos: ez a felismerés nem érdehet a tudatunkban levő ismerettartalomtól, mert az nem fejezheti ki saját tökéletlenségét a valósággal szemben. Mégis képesek vagyunk a különbözőséget észlelni mert képesek vagyunk összehasonlítani a kettőt. Ez csak úgy lehetséges tehát, hogy valamilyen módon a valóságot mégis ténylegesen megismerjük, úgy, amint van (hogyan hasonlíthatnánk egyébként össze?). Ez a valóságismeret persze nem lehet fogalmi kifejezettséggel jelen a tudatunkban, mert ha igen, akkor természetes bizonyosságunk sohasem válna kérdésessé. Ez az ismeret a fogalmi ismeretünk háttérében húzódhat meg. Ebben a háttérdimenzióban a valóság és megismerés azonossága megjelenik. A tudat és tudott kettőssége itt megszűnik, és különleges tapasztalatról van szó: mert egyrészt tökéletes (ugyanis a valóságot minden közvetítés nélkül ragadja meg), másrészt tökéletlen, mivel nem jelenít meg semmiféle tárgyat. Ez a tudás a dolgok lényeglátásával hoz minket kapcsolatba, mely csupán a megismerés aktusában jelenik meg mint kísérő jelenség (*in actu exercito*) és mint ilyen nem tárgyasítható.

Összefoglalva: a megismerés archimédeszi pontját nem keresni kell, hanem adott magában a konkrét ismeretaktusban. (Ismeretünk feltétlenségéért kezeskedik). Ha figyelmünket rá összpontosítjuk, kisiklik a kezeink közül. Ez azt is jelenti, hogy az ember lényegesen többet ismer meg, mint amiről magának számot tud adni.

Mi a kétfajta ismeretmozzanat viszonya egymáshoz?

Fogalmi ismeretünk, mely az érzékelő megismerésből indul ki, ismereteinket lépésről-lépésre egységbe foglalja, és szintézishez juttatja. Így alakul a tudomány. De ez mindig modellszerű, és minél egyértelműbb, annál abszaktabb, annál kevesebb köze van a valósághoz.

Ezért van szükségünk a mindig háttérben maradó ismeretmozzanatra, mert képes megalapozni

ismereteink feltétlen érvényét (általa a valóság a maga konkrét teljessége szerint van jelen számunkra). Ez az alapvető valóságmegtapasztalás bennünk diszkurzív; előrehaladva természetszerűleg alakul ki.

A háttéri valóságmegtapasztalás kimutatásának módja a transzcendentális dedukció. Az ember fel tudja ismerni érzékelő ismeretének szubjektív voltát, mert rendelkezik olyan objektív megismerőképességgel, amit értelemnek nevezünk. Ez a felismerés abból ered, hogy az érzékelő ismeret szubjektív volta nem érzékelhető. De épp emiatt nem is szolgáltatathat egy teljesen objektív igazságot.

Ugyanakkor a kijelentés, hogy csak az empirikus alapon igazolható állítás az igaz állítás, empirikusan nem bizonyítható. (Hume szerint az ok-oksságot csupán az események egymásutániségének a megszokása adja). A szkeptikusok érve, miszerint semmit se lehet biztos igazságként állítani, nem igaz mert ez a kijelentés megcáfolja a kijelentés tartalmát. Egy biztos igazság van: hogy semmit se lehet akként állítani.

Ez azért nem fogadható el, mert minden állítás (tagadás, kérdés) szükségszerűen feltételez bizonyos igazságokat, pl. aki ezt teszi (tagad, kérdez) az saját létét feltételezi és azt, hogy erről szükségszerűen lehet arra értelmeset mondani, és alapjában véve megismerhető. Ebben az ismeretben egyetlen meglátásról van szó, melyet léttapasztlatnak nevezünk. A létezés szükségszerűen tudott háttéri tudattartalom.

A módszer ehhez a léttapasztalathoz:

Fontos kitétel, hogy nem az ismeret tárgyára irányítottuk a figyelmünket, hanem arra, ami a megismerésben lejátszódik. Az így nyert ismeretet Kant óta transzcendentális ismeretnek nevezzük, az ehhez vezető utat pedig transzcendentális dedukciónak. (A tiszta ész kritikája - Platón is erre utalt, amikor azt állította, hogy az ember visszaemlékezik az ideák világára).

Kant (és Platón) felismerték, hogy az emberi megismerésben vannak szükségszerű és eleve adott (a priori) mozzanatok (amik nem a megismerés tárgyával, hanem módozatának – a priori – feltételeivel foglalkoznak).

A transzcendentális dedukció az a módszer, mely bizonyos szükségszerű és általános érvényű igazságokat azáltal igazol, hogy kifejti, mi mindent kellett a megismerő alanyak feltételeznie akkor, amikor egy tárgyat ténylegesen megismert, foganatosított. Azaz kifejezésre juttatja a konkrét ismeretaktus feltételeit. Ezeket nem lehet tagadni, mert ahhoz, hogy tagadja, bennfoglaltan fel kell őket tételeznie. Ezek az igazságok (transzcendentális implikátumok) közvetlen tapasztalati

adottságok, mint a megismerés feltételei, amelyek szükségszerűen jelen vannak, csak természetük miatt nem lépnek kifejezetten a tudatba.

A transzcendentális tapasztalás végső gyökere: az öntudat

Kérdés: Hol azonosul a megismerés és a valóság? Noha minden emberi megismerés elsősorban tárgyakra vonatkozik, mégis minden ilyen aktusban fellelhető a megismerő öntudatosságának a mozzanata. Tudja, hogy nemcsak megismer, hanem ő az, aki megismer; vagyis az ismeret maga ismertté válik. Az öntudat által fellép az objektivitás, ami a megismerő aktusban mindig a háttérben marad. Ha rámutatunk az öntudatra, akkor mindig tárgyként jelenik meg, vagyis ilyenkor a lényege nem érvényesül.

Az öntudatosság abban áll, hogy a megismerő önmaga számára jelen van. Az én az alany és a tárgy aktív egysége. Az öntudat tehát az a pont, ahol a tudat tudja önmagát, ahol megvalósul a valóság (létezés) és a megismerés azonossága.

Minden önmaguktól különböző valóság megismerésekor valamiképpen jelen van az éntudat és ezzel együtt a léttudat.

De hogy jutunk ehhez a tudáshoz? Nem tanulás által (mint pl. Ady Endre életrajza, másodfokú egyenlet stb.), de bizonyos tapasztalatszerzésre szükségünk van hozzá. Nem is csak másoktól kapjuk. Ez az alapvető valóságismeret a léttel együttjáró természetszerű állapotunk, vagyis az, ahogy élünk, létezőnk és öntudatra ébredünk.

Az ismeretünk szükségszerű és általános érvényű elemei nem származhatnak az egyedi tárgyak és események észleléséből (Kantnak igaza van ebben), de nem is csupán az értelem struktúráiból (a priori), mintha az szembeállítható lenne a valósággal. Viszont ez az a priori a legobjektívebb tapasztalati adottság (mely tőlünk is ered), és saját öntudatunkban fedezzük fel. Ez végső magyarázata a *lex mentis est lex entis*-nek, azaz, hogy értelmünknek és a valóság struktúrájának az alaptörvénye végeredményben azonos.