

VALLÁS: TAPASZTALAT, HAGYOMÁNY ÉS REFLEXIÓ

Peter Berger*

Mikor a hagyomány külsődleges, tehát társadalmilag elérhető tekintélye meggyengül, az ember kénytelen reflektívebbé válni, s feltenni önmagának a kérdést: mi az, amit valóban tud, és mi az, amiről csak képzelem, hogy tudta azokban a régi szép időkben, amikor a hagyomány még erős volt. Az effajta reflexió szinte törvényszerűen arra készíti az embert, hogy saját tapasztalatához forduljon: az ember olyannyira empirikus lény (ha úgy tetszik, olyannyira *anima naturaliter scientifica*), hogy mindenkor a saját közvetlen tapasztalata a legmeggyőzőbb bizonyíték valaminek a valóságáról. Tegyük fel, hogy valaki hisz x-ben. Mindaddig, míg a körülötte lévők, beleértve a „valóságszakértőket” is, folyamatosan megerősítik ugyanezt az x-et, meggyőződését e társas konszenzus nyomán könnyedén és spontán módon fenntartja. Azonban az egyetértés felbomlani látszik, és a „valóságszakértők” versenytársakra bukkannak, a dolgok megváltoznak. Előbb vagy utóbb az egyén arra kényszerül, hogy feltegye magának a kérdést: „Valóban hiszek én x-ben? Vagy ez az x mindvégig csupán egy illúzió lett volna?” Így eljut a másik kérdéshez: „Mi is volt az én saját tapasztalatom x-ről?”

Ez a kognitív dinamika elvileg mindenfajta meggyőződésre érvényes — pontosabban minden olyanra, amely túlmutat a fogfájás öngigazolóját, azonnali tapasztalatán. Az előző fejezetben amellet érveltem, hogy ez a dinamika rendkívül markánsan jellemzi a vallási meggyőződéseket, és hogy a modernitás éppen ennek a dinamikának a következményeként jelentett egy előre beépített válságot a vallás számára. Ebből adódóan a modernitásnak, amelyben a vallási hagyomány veszít súlyából, miközben az individuális tudatosság erősödik, sokkal tudatosabban kell reflektálnia a vallási tapasztalat természetére és igazolhatóságára [*its evidential status*]. Lényegében éppen ez történt először a modernitás nyugati kulturális mátrixán belül (legmarkánsabban a protestantizmusban, amely az összes vallásos komplexum közül a legmeghittebb kapcsolatban áll a modernitással), majd az egész világon a modernizáció előrehaladásával. Azt állítani tehát, hogy a hagyomány gyengülésének egyenes következménye a tapasztalat felé forduló figyelem, nem csupán teoretikus állásfoglalás, inkább megmagyarázza azt, hogy mi történt.

Világos, hogy ezen a ponton tisztáznunk kell, hogy mit is értünk 'tapasztalat'-on: *ki-nek* a tapasztalatáról van szó? És *mi az*, ami vélhetően megtapasztalásra kerül? Efféle pontosítások elvégzése a célja ennek a fejezetnek.

Mindjárt az elején egy fontos megkülönböztetést kell megtennünk azok között, akiket Max Weber olyan találóan „religious virtuosi”-nak nevezett, és azok között, akik nem ilyenek. Vannak olyan személyek, például a misztikusok és más hasonlóak, akik állítják, hogy közvetlen és személyes tapasztalatot szereztek a vallási valóságról. Az ember azt is mondhatná, hogy számukra a vallási meggyőzések éppolyan öngigazolók, mint másoknak a fogfájás tapasztalata. Természetesen ők is reflektálhatnak saját tapasztalásaikra — néhány nagy misztikus nagy gondolkodó is volt egyben. Amire

* in: KORPICS MÁRTA – P. SZILCZL DÓRA (SZERK.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása* [»Társadalmi kommunikáció«] Typotex Kiadó, 2007. 203-218. o. Fordította: B. Erdős Márta és Hamp Gábor.

azonban reflektálni fognak, az nem a vallási tapasztalat *realitása*, hanem ezeknek a tapasztalatoknak a *viszonya* egyéb dolgokhoz (köztük a saját társas környezetükben található hagyományokhoz). Az emberiség fennmaradó része már bonyolultabb helyzetben van. Azok, akik nem a "religious virtuosi"-hoz tartoznak, csupán szórványos és sejtéseken nyugvó tapasztalatokkal rendelkeznek ezen a területen, és vallási hiedelmik nagy része egy társadalmilag közvetített hagyományban gyökerezik. De valamiben mégis előnyben vannak: nem lévén részük olyasféle tapasztalatban, amely a valóság meggingathatatlan bizonyosságához vezetne, kissé távolabbról fürkészhettek bizonyítékok után azok beszámolóiban, akik állítják, hogy volt ilyen tapasztalásuk. Előnyük olyan, mint a pácienshez képest a fogorvosé, ha a „fogfájás” kimerítő megértésére vállalkozik.

Folytassuk tovább ezen a szálon a gondolatmenetet. Vagyis sem a szerző, sete az olvasó nem rendelkezik olyan tapasztalattal, amely egy soha-többé-meg-nem-tagadható valóságérzékelést hozott volna létre. Hozzátehetjük még, hogy amennyiben akár a szerzőnek, akár az olvasónak, esetleg mindkettejüknek volna ilyesféle tapasztalata, az érvelés lehetetlenné vagy éppen feleslegessé válna. Az egyes emberben lezajló reflektív folyamatot ekkor a következőképpen lehetne megfogalmazni: „Nem láttam az isteneiket, nem is szóltak hozzám, és magamban sem tapasztaltam meg az istenit. Ha a vallásról akarok gondolkodni, akkor annak belátásával kell kezdenem, hogy ez a tény már eleve kizár minden olyan megerősítést, amely megkérdőjelezhetetlen, kétségbevonhatatlanul valóságos és teljességgel bizonyos. Ténylegesen korábban már voltak tapasztalataimban sejtések, megérzések istenekről, és most el fogok gondolkozni arról, hogy miféle igazolásokat is kapcsolhatok hozzájuk. A vallásról való gondolataimat az a hagyomány formálta, vagy azok a hagyományok formálták, amelyek saját társas környezetemben meghatározók; és vannak olyan sajátos tapasztalatok is, amelyeket ez a hagyomány vagy ezek a hagyományok közvetítenek. Az istenekre vonatkozó sejtéseim egy részét éppen akkor éltem át, amikor valamilyen saját hagyományaimnak megfelelő rítus részese voltam, vagy akár másféle hagyományoké, amelyekkel életem során találkoztam. A vallásról gondolkodva a hagyományban adott megerősítéseket és a hozzájuk kötődő tapasztalatokat mint lehetséges bizonyítékot fogom kezelni. Továbbá elérhetőek számomra azoknak a beszámolóí is, akik azt állítják, hogy látták az isteneiket, azok szóltak hozzájuk, vagy hogy közvetlen tapasztalatot szereztek az isteniről. Ezek a beszámolóók is hipotetikus értékűek. Azzal, hogy beismerem bizonytalanságomat, egyszersmind szkeptikussá is kell válnom, és tudnom kell megszűrni a rendelkezésemre álló adatokat. Ha fenntartom ezt az attitűdöt, nyitottnak kell maradnom arra a lehetőségre, hogy keresésem ugyanolyan bizonytalansággal zárul, mint amellyel elkezdődött — de éppígy arra is, hogy talán meglepő módon bizonyosságban végződik.”

Egy efféle attitűd természetesen nem tekinthető egyedinek a történelem során. Arról, hogy miért tekinthető kitüntetetten helyénvaló hozzáállásnak a jelen helyzetben, már szó volt korábban. De még egy szempontot érdemes kiemelni. A modern világ egyik különleges vonása az, hogy az emberiség vallási tapasztalatainak sokféleségéről szóló beszámolóók *minden nehézség nélkül elérhetőek* bárki számára. Legalábbis Amerikában bizonyosan ez a helyzet. Ha valaki hajlandó, mondjuk kétszáz dollárt erre áldozni, beszélhet bármelyik jobb könyvesboltba, hogy megvásárolja a legnagyobb világvallások legfontosabb alapműveinek jegyzetekkel ellátott, kiváló fordításait *paperback* kiadásban. Ha az illető egy nagyváros lakója, esetleg valamelyik jelentősebb egyetem közelében lakik, akkor a vásárolt könyvek elolvasása mellett könnyen bukkanhat olyan

csoportokra, amelyek ezeknek a vallási tanoknak a követői, vagy találhat egy kurzust, ahol többé-kevésbé kompetens módon ismertetik meg a témával. Soha nem adódott még ehhez hasonló helyzet a történelemben. Lehetőséget teremt arra, hogy ezzel az attitűddel közeledjünk mások vallási tapasztalatainak és hagyományainak bizonyítékaihoz. Természetesen mindez része és alkotóeleme annak is, amit előzőleg (a korábbi fejezetekben) a kortárs helyzet eretnek imperatívuszának nevezünk: bárki megteheti, hogy nem vásárol ilyen könyveket, és kerüli a társas környezetében előforduló változatos vallási megnyilvánulásokat — ez azonban ugyancsak egy egyéni választás eredménye lesz.

Ennek a könyvnek az a célja, hogy felkutassa, hogyan juthat el az egyes ember ebből a pozícióból a vallás igenléséig, hogyan juthat el oda, hogy a világot olyan állításokkal írja le, amelyeket a „hiszek...” vezet be. Ez a projekt azt sugallja, hogy az eretnek imperatívusz akadályból a vallásos hit, és a vallásról való gondolkodás segítőjévé válhat. Természetesen ez a projekt már önmagában is reflexió: ez a könyv egy argumentum, a vallásról való gondolkodás terén végzett intellektuális gyakorlat, de *nem* hitvallás és *nem* bevezető a vallási tapasztalásba. Annál is fontosabb észben tartani tehát, hogy a vallás elsősorban nem reflektálás vagy elméletalkotás. A vallási jelenség mélyén a prerefektív, elmélet előtti élmény rejlik. Amit tennünk kell, hogy közelebbről megvizsgáljuk ennek a tapasztalatnak a természetét.

Többféle valóság

Ez az empirikus hozzáállás a vallási jelenséget — legalábbis először — *emberi* jelenségként mutatja meg. Ha az a célunk, hogy a hétköznapiokban vallási tapasztalat néven ismert jelenséget az emberi tapasztalatok tágabb spektrumában helyezzük el, akkor — legalábbis e vizsgálódás idejére — a jelenség minden emberfeletti [*metahuman*] magyarázatát zárójelbe kell tennünk, félre kell tennünk. Ebből a kutatási módszerből nem következik az, hogy minden emberfeletti magyarázatot a priori el kell vetnünk, vagy a kutatás vezetőjének ateistának kell vallania magát, hanem azt, hogy —legalábbis átmenetileg — tiszteletben tartjuk az e vizsgálódás szabta korlátokat. Mindezt úgy foglalhatjuk össze, hogy az itt alkalmazott módszer a vallás fenomenológiájához tartozik; ahol 'fenomenológiá'-n egészen egyszerűen azt a módszert kell értenünk, amely a jelenséget úgy vizsgálja, ahogyan az az emberi tapasztalat számára hozzáférhetővé válik anélkül, hogy rögtön felvetnénk azt a kérdést, hogy mi is a végső státusza a valóságban.¹

A valóságot nem mint egységes egészet tapasztaljuk meg. Az emberi tapasztalat inkább erősen eltérő minőségű zónákra vagy rétegekre osztja a valóságot. Ezt az alapvető tényt nevezte Alfred Schütz a többszörös valóság [*multiple realities*] élményének (vb. Schütz 1952, 207). Ha valaki például álmodik, a realitászóna, amelyet tapasztal, teljesen eltér attól, amelyet ébren él át. Vehetünk más példát is: van egy zóna, amelybe akkor lépünk be, ha intenzív esztétikai élményben van részünk (amikor szinte belefelejtkezünk, feloldódunk a zenében), és ez a zóna teljesen eltér a mindennapok szoká-

¹ Ami a fenomenológiai gondolkodás és a vallás ellentétére vonatkozó gondolataimat illeti, abban olyan szerzők befolyásoltak, mint Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw és Mircea Eliade. Ezen szempontok áttekintéséhez vö. Leeuw 1938. A fejezet fejtegetéseinek egy részéhez, mindenekelőtt a természetfölöttire és a szentire vonatkozó koncepciókkal kapcsolatban lásd Berger-Kellner 1978.

sos cselekvéseinek valóságától. Mármost, van egy olyan valóság, amely a tudat számára kitüntetett a tudatosság szempontjából, ez éppen a mindennapi élet legéberebben átélt valósága. Azaz, más megtapasztalt valóságokkal — az álmodás vagy a zenébe belefelejtkezés valóságával — összevetve ezt a valóságot *valósabbnak*, és *legtöbbször realisabbnak* érezzük. Ezért nevezte el Schütz a valóságnak ezt a fajtáját elsődleges valóságnak [*paramount reality*]. A többi valóság ebből a nézőpontból olyan, mint valami zug, ahová a tudat egy időre beköltözik, és ahonnan azután visszatér a mindennapok „valóságos világába”. Schütz ezeket véges értelemtartományoknak [*finite provinces of meaning*] nevezte, s használta William James korábbi terminusát, a „szubuniverzumot” is.

Az elsődleges valóság tehát az a realitástípus, amelyet akkor tapasztalunk, ha ébren vagyunk, és olyan tevékenységekbe bonyolódunk, amelyeket az ember az átlagos, hétköznapi élet részének tekint. Ez az a fajta realitás, amelyet a legkönnyebb más emberekkel megosztani. A személy számtalan más emberi lényel együtt lakozik ebben a realitásban, akik folyamatosan megerősítik ennek a valóságnak a létezését és főbb jellemzőit. Valójában éppen ez a folyamatos társas megerősítés magyarázza elsődleges tudati státuszát, hogy az előző fejezet egyik kifejezésével éljek, ennek a realitástípusnak van a legerősebb plauzibilitás struktúrája — összehasonlítva mondjuk az álmokéval vagy a zenei élményével.

Ezek nem magasröptű teoretikus megfontolások, hanem nagyon is közönséges tapasztalataink magyarázatai. Képzelnék el, hogy valaki elalszik — talán munka közben, az íróasztalnál —, és eleven álmot lát. Az álom realitása azonnal megfakul, mielőtt emberünk visszatér az ébrenlétbe, és rájön, hogy átmenetileg elhagyta a mindennapok evilági valóságát. Az evilági valóság lesz a kiinduló- és tájékozódási pont, és amikor ismét benne vagyunk, akkor ezt úgy jellemezzük, hogy „visszatértünk a valóságba” — pontosabban az elsődleges valóságba. Így tehát, a többi valóságot olyannak tapasztaljuk az elsődleges valóságból nézve, mint az utóbbiban láthatóvá váló idegen zónákat, zugokat vagy „hasadékokat”. Még egyszer hangsúlyozom, hogy ezzel nem a lét végső szerveződéséről teszünk elméleti állításokat. Talán — ki tudja — az evilági realitás végül pusztán illúzióknak bizonyul majd. Addig is azonban az idő legnagyobb részében éppen ebben a sajátos formában tapasztaljuk, és — egy másik jamesi terminussal élve — a legerősebb valóság ízzel [*the strongest accent of reality*] ruházzuk fel.

Az elsődleges valóság központi paradoxona az, hogy *egyszerre* masszívan valóságos (*realissimum*) és ugyanakkor nagyon bizonytalan. Az előbbi a támogató társas megerősítés szilárd erejének tudható be (gyakorlatilag mindenki, aki találkozik vele, osztozik benne), az utóbbi pedig annak a ténynek, hogy ezek a támogató társas folyamatok inherensen törékenyek, könnyen megszakíthatóak, ahogyan az elalvás egyszerű példája is mutatja. Schütz azt írja, hogy a mindennapi élet szokásos valósága további figyelmeztetésig, Jelmondásig” érvényes. Másként szólva, az elsődleges valóság könnyen felfeslik. Amint erre sor kerül, azonnal relativizálódik, és a személy máris egy másik, teljesen eltérő világban találja magát (amely egyébként azonos lesz azzal, ahogyan ő maga leírja a vele történeteket).

Az idő nagyobb részében tehát az ember annak van tudatában, hogy a masszívan valóságos hétköznapi világban él, együtt a legtöbb ismerősével (az a néhány megszálott vagy külön, akit ismer, aligha fogja megzavarni ebben a tudatban). Ám az ember megtapasztalja ennek az evilági realitásnak a felfesléseit, ruptúráit is, és ezeket az el-

sődleges valóság korlátaiként vagy határaiként éli meg. A ruptúrák eltérő formát ölthetnek: néhány közülük fiziológiai folyamatokra vezethető vissza, mint például az álmok, az álom és ébrenlét határára eső tudatállapotok, az intenzív testi érzések (legyenek fájdalmasak vagy gyönyörteliek) vagy a hallucinációk (amilyeneket a drogok válthatnak ki). Az elsődleges valóságban ugyanakkor törésvonalak alakulhatnak ki olyan élmények mentén is, amelyeknek látszólag nincs semmiféle fiziológiai alapjuk, mint például az elméleti absztrakciók (amikor a világ „feloldódik” az elméleti fizika vagy a tiszta matematika absztrakcióiban), az esztétikai élmények vagy a komikum tapasztalásában. Ezeket a törésvonalakat tapasztalva az ember egyszeriben kívül találja magát az evilági realitáson, amely ebből a perspektívából egyszerre tökéletlennek, abszurdnak, sőt illuzórikusnak tetszik. Valóság íze meggyengül, esetleg eltűnik. Így ezek a törésvonalakat létrehozó élmények jellegüket tekintve eksztatikusak, az *eksztázisz* szó szerinti, a mindennapok világán „kívül állás” értelmében. Ez az eksztatikus minőség hozzátartozik az álmokhoz éppúgy, mint a vicc szubuniverzumához, és minden olyan élményhez, amelyben „elveszünk a világ számára”, legyen szó orgazmusról, Mozart zenéjéről vagy a kvantumelmélet részegítő absztrakcióiról.

Az eksztatikus törésvonalak megtapasztalóinak élményvilága felől közelítve, a mindennapi világ nem csupán relativizálódik számukra, hanem szert tesz egy korábban meg nem tapasztalt minőségre is. Ezt legjobban a német *Doppelbödigkeit* terminussal jellemezhetjük. A terminus a színház világából származik, és szó szerint „kettős padlózottságot” jelent. A mindennapi világ, amely előzőleg masszívnak, kohézívnak tűnt, most olyannak látszik, mint egy könnyen összedőlő kártyavár, tele lyukakkal, ami könnyen beleomolhat a valótlan birodalmába. Sőt, a világ szövetében felfeslő hasadékokon keresztül egy másik valóság tárul fel. Az ember megérti, hogy ez a valóság mindvégig ott volt — mint egy másik szint, egy másik padló. Más szóval a *Doppelbödigkeit*-élmény nem csupán egy ismeretlen, újfajta valóságot tár elénk, hanem új megvilágításba helyezi a mindennapi tapasztalat otthonos valóságát.²

Az ember más és más intenzitással tudja átélni ezt az élményt. Van úgy, hogy a köznapi világ valósága alig rendül meg, s ezt könnyedén a helyére tesszük: „csak egy rossz álom volt”, vagy „csak azért érzem ezt, mert olyan átkozottul fáj a fogam”, vagy „látom, csak vicceltél az előbb”. Az elsődleges valóság azonban komolyan megrendülhet, s ez maradandó következményekkel jár a személy tudatában akkor is, ha már visszatért a megszokott hétköznapokba. „Soha nem felejttem el, milyen volt a világ, amikor LSD-t vettem be”; vagy: „a harmincas éveim közepére alakult ki bennem egy olyan humoros perspektíva, amelynek köszönhetően egészen másképp látom a világot”; vagy „az életem soha nem lesz többé olyan, mint anyám halála előtt volt”. Az ember számos különböző úton juthat el a valóság töredezettségének élményéig. Néhányan szándékosan közelítenek hozzá — drogokat szednek, bizonyos esztétikai élményeket keresnek, vagy valamilyen fizikai erőfeszítést igénylő kalandos vállalkozásba fognak (pl. megmásszák a Mount Everestet) — kimondottan azzal a céllal, hogy megváltoztassák az élet érzékelését. A valóság töredezettségének másfajta tapasztalatai önkéntele-

² A „másik valóság” *tandere Realität* kifejezés természetesen Schütztől származik. Mégis, véleményem szerint ennek a kategóriának a legmesteribb bemutatása egy regényben, Robert Musilnak *A tulajdonságok nélküli ember* című nagyszerű művében található. Ezt a gondolatot egy tanulmányban fejtettem ki: lásd Berger 1970, 213. Hasonló bemutatása, jóllehet - a véleményem szerint - Musilhoz képest kevésbé hatásosan, megtalálható a híres „Tea-party-Ekstase”-jelenetben Proust *Swann szerelmei* című művében. Ehhez vö. Zaehner 1961, 52.

nek. Betegséggel vagy halállal összefüggő tapasztalatokat ritkán keresünk, de az életút felén kibontakozó humorérzék is kialakulhat véletlenül. Közös azonban mindezekben a tapasztalatokban, hogy olyan valóság nyílik meg előttünk, amely szó szerint „túl van ezen a világon”, azaz túl van a szokásos, köznapi létezésen. Elvileg minden ilyen „másfajta valóság” leírható, bár a leírására szolgáló minden törekvést megbéklyózik az a tény, hogy a nyelv az evilági tapasztalatban gyökeredzik. Ezért van az, hogy minden „más valóságról” — a fogfájástól Mozart zenéjéig — „nehéz beszélni” (és gyakorlatilag lehetetlen elmondani olyasvalakinek, aki nem rendelkezik hasonló tapasztalatokkal).

A vallás mint tapasztalat

Általában, a valóságtöredezettség e tapasztalásainak egyikét sem neveznénk vallásinak. Szándékosan maradtak ki a vallási tapasztalatok ebből a felsorolásból. A jelen érvelés célja, hogy az emberi tapasztalatok szélesebb körén belül helyezzük el azokat az élményeket, amelyeket vallásinak nevezünk. Empirikus szempontból a vallás kétféle élmény — a természetfeletti és a szent megtapasztalása — színterében megjelenő emberi attitűdök, hiedelmek és cselekedetek összessége. A továbbiakban ennek a kétféle tapasztalatnak a jellegét kell tisztáznunk.

A természetfeletti megtapasztalása sajátos formája a „másik valóságnak”, amelyről imént volt szó.³ A mindennapok felől nézve ennek is megvan a véges jelentéstartomány minősége, ahonnan valaki „visszatér a valóságba”, vagyis a mindennapi élet világába. A természetfeletti van azonban egy meghatározó vonása más véges jelentéstartományhoz képest: ez pedig a radikalitása. Ennek az tapasztalatnak a valósága — a természetfeletti világa — radikálisan, nyomasztóan más. Az evilági világtapasztalással szemben itt egy teljes világhalmazzal találkozunk [*complete world set*]. Sőt, ennek a másik világnak a perspektívájából szemlélve, a mindennapi tapasztalatok világa már csak valamiféle előszobának látszik. A zug, a véges értelemtartomány radikálisan átrendeződik: a természetfeletti immár nem a mindennapok világába ékelődő elszigetelt zug, inkább a természetfeletti szövi körbe, járja át, borítja be a hétköznapiakat. Kibontakozik az a meggyőződés, hogy a tapasztalat útján megnyíló másik valóság a valódi *realissimum*, az igazi valóság, amellyel összevetve a mindennapok valósága a jelentéktelenségbe süpped.

Nagyon erősen hangsúlyoznunk kell, hogy a természetfeletti megtapasztalása egy kohézióval jellemezhető, átfogó és teljes világ képét vetíti elénk. Ez a világ — úgy lát-

³ Ki kell hangsúlyoznunk, hogy a „természetfölötti” fogalmához egyes szerencsétlen asszociációk tapadnak. Az újabb teológia értelmezésében még mindig egy ősreakciós és antimodernista irányzatra asszociálunk (ahogy a 19. századi római katolikus teológiának az úgynevezett természetfeletti iskolájában.) Magától értetődő feladat egy másik fogalom keresése. Az én eddigi keresésem eredménytelenül zajlott. Az alábbi megfontolásokból következően a „szent” fogalma sem alkalmas erre. A „transzcendens” a másik fogalom, amelyet használtam. Ez ugyan jobb, de ugyanúgy számos olyan asszociációval bír, amely tévútra vezethet (ebben az esetben filozófiai és kisebb mértékben teológiai asszociációkról van szó). Itt én most — *faute de mieux* — a „természetfölötti” mellett döntöttem. Csak remélhetem, hogy egy olyan leírás, mint az enyém, hozzájárul ahhoz, hogy a fogalom alkalmazása körüli félreértések csökkenjenek. A Másság kihangsúlyozása természetesen Otto „totaliter aliter” terminusára megy vissza, de én ugyanakkor elhatárolódom Ottótól annyiban, amennyiben én ugyanazt a minőséget tulajdonítom a természetfelettieknek, mint a szentnek.

juk — mindig is ott volt, csak éppen nem vettük észre; letagadhatatlan valóságként kényszeríti rá magát tudatunkra, erőként, amely azt parancsolja, hogy lépjünk be ebbe a világba. A természetfelettit mint ellenállhatatlan valóságot fogjuk fel, amely akaratunktól függetlenül létezik, és ez a masszív objektivitása megkérdőjelezi a hétköznapi világ realitásának korábban elfoglalt kitüntetett valóság helyzetét.

A természetfeletti megtapasztalásának radikális jellege belső szerveződésében is megmutatkozik. Ott van a lenyűgöző és abszolút bizonyosságú belátások érzése. Az élményről való beszámolókat visszatérő eleme a hirtelen átmenet a sötétségből a fényre. Az élményben átformálódnak a hétköznapi tapasztalat — különösen a tér és az idő — kategóriái. A természetfelettit gyakran más tér és idő dimenziókban való tartózkodásként írják le. A térbeli szimbólumok nyelvén fogalmazva, valahol „ott fent”, szemben a földi lét „itt lent”-jével. A temporális szimbólumok nyelvén egy másik időbe kerülünk át, ahogyan a bibliai nyelv megkülönbözteti „ezeket az időket” és az „eljövendő időket”.⁴ Ebben a kontextusban a térbeli és időbeli szimbólumok megválasztásának komoly következményei lehetnek (ahogyan a Biblia tanulmányozói ezt gyakran hangsúlyozzák).⁵ Jelen törekvéseink szempontjából azonban nem ez a döntő. A szimbolikus kifejezés bármelyik formája ugyanarra a mögöttes tapasztalatra utal — arra, amelyben a hétköznapi valóság kategóriái radikális módon megkérdőjeleződnek, széthullnak.

A természetfeletti tapasztalat átalakítja azt, ahogyan észleljük önmagunkat és másokat. Az élmény során az ember radikálisan új és láthatóan kiteljesedettebb módon találkozik önmagával, „valódi énje” tárul fel. Ez elkerülhetetlenül maga után vonja azt, hogy másképp tekint másokra és a hozzájuk fűződő kapcsolatára. Ez sokszor az intenzív kötődés, a szeretetet érzését foglalja magába. Végül, pedig az élmény gyakran (de nem feltétlenül) lehetővé teszi, hogy más létezőkkel is kapcsolatba lépjünk, olyanokkal, akik a hétköznapi valóságban számunkra nem elérhetők. Lehetnek ők más emberi lények, vagy akár állatok „valódi alakban”, halottak „lelke” vagy olyan természetfeletti lények, amelyeknek a mindennapokban nincs megtestesülése. Más szóval, a természetfeletti tapasztalatban feltáruló másik világ nem lakatlan, „lakóival” való találkozás ilyenkor az élmény lényeges aspektusává válik.

Mindezek alapján világos, hogy a természetfeletti tapasztalat leírásához a vallás történetének kell elsődleges forrásul szolgálnia. Ennél fontosabb azonban azt hangsúlyozni, hogy ez a tapasztalat nem esik egybe a vallás fenomenájával, és ami azt illeti azal sem, amit szokásosan miszticizmusnak nevezünk. Ezen a ponton szükséges, hogy röviden szót ejtsünk a definíciókról. A vallást — jelen céljainkra — definiálhatjuk úgy, mint olyan emberi attitűdöt, amely a kozmoszt (benne a természetfelettit) meg-

⁴ Az „ott fent” és az „itt lent” szembeállítását állandóan visszatérő téma Eliade munkásságában.

⁵ A kortárs teológia (például Rudolf Bultmannnál és Oscar Cullmannnál) túl nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy a Bibliában a térbelivel szemben az időszimbolika dominál. Így vannak teológusok, akik úgy gondolják, hogy az Újszövetség radikális időbeli, eszkatologikus szimbolikája („jelen idők” szembeállítását az „eljövendő időkkel”) a később hellenisztikus befolyás alatt álló keresztény gondolkodók által lett szentesítve. Ez minden bizonnyal helyes történeti interpretáció. Mégis úgy vélem, ennek nem szabad kognitív jelentőséget tulajdonítani. Más szóval, teljesen igaz lehet, hogy a zsidók az időtől, míg a görögök a tértől voltak megszálottak, mégis fontos világossá tenni, hogy mindkettő a minket körülvevő társadalmi valóság transzcendenciájára utal.

szentelt rendként [*sacred order*] fogja fel.⁶ A definíció egyes elemeit természetesen alaposan ki lehetne dolgozni, de ennek nem most van itt az ideje. Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a szent [*sacred*] kategóriája a definícióban olyannyira meghatározó, hogy a vallást egyszerűbben úgy is meghatározhatjuk, mint a szent tükrében megmutatkozó emberi attitűdöt [*human attitude in the face of the sacred*]. A 'szent' azonban nem kapcsolódik szükségszerűen a természetfelettihez. Az ember olyan (például rituálékban, érzelmi válaszokban, hiedelmekben megmutatkozó) attitűdöket alakíthat ki, amelyeket nem helytelen vallásosnak neveznünk, és amelyek kifejezetten evilági, mégis szentnek tekintett entitásokra — a szociokulturális világ legkülönfélébb létezőire, a klántól a nemzetállamig — irányulhatnak. Másfelől, az ember a természetfeletti élményeket is képes kifejezetten nem vallásos attitűddel megközelíteni, nem szent, hanem profán módon — ahogyan a mágusok mindig is tették, vagy a parapszichológia kutatói manapság teszik. A természetfeletti és a szent rokon jelenségek, és történetileg lehetséges, hogy az utóbbi az előzőben gyökerezik. Mégis nagyon fontos a kettő analitikus különválasztása. Segít megérteni kapcsolatukat, ha úgy tekintünk a természetfelettihez és a szentre, mint az emberi tapasztalat egymást átfedő, de nem egybeeső köreire.

A miszticizmus a természetfeletti tapasztalatról szóló beszámolók fontos, de nem egyetlen forrása. A miszticizmust egy olyan útként határozhatjuk meg, amely azáltal vezet a természetfelettihez, hogy az ember saját tudatának „mélységeiben merítkezik meg”.⁷ Másképpen, a misztikus a természetfelettiel önmagán belül találkozik, olyan valóságként éli át, amely legbensőbb szegleteivel esik egybe. Azonban vannak másféle tapasztalatok is a természetfelettről — így például olyan tapasztalatok, amelyekben a természetfelettiel, mint az én vagy a tudat számára külsővel vagy éppen ellenségességgel történik meg a találkozás. J61 mutatja ezt, hogy a miszticizmus a Bibliából merített vallási hagyományokhoz képest mindig marginális jelenségnek számított. Bár vannak fellángolásai a miszticizmusnak ezekben a hagyományokban, a judaizmus, a kereszténység és az iszlám *au fond* nem misztikus vallások; ezekben a vallásosokban a szent az egyén számára inkább rajta kívüli, s nem annyira benne lévő.⁸ Másfelől a miszti-

⁶ Ebben a definícióban az emberi beállítottság, mint fő változtató tényező, alapvető empirikus átütőerőt ad a kifejezésnek (amely a fejezet későbbi részében mint induktív opció kerül meghatározásra). Ez természetesen visszavezethető az én társadalomtudósi életrajzi és szakmai háttérre, ugyanakkor nem hiszem, hogy egy ilyen háttér feltétlenül szükséges lenne ahhoz, hogy ezeknek a definitorikus kiindulópontoknak a hasznosságát akceptálni tudjuk. A változás egészen egyszerűen azt implikálja, hogy a vallást a megértés céljaként egy empirikus vonatkozási keretben kezeljük, és mindaddig, amíg az ember ebben a keretben marad, a vallás csak mint *emberi* fenomén tud mutatkozni. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy másik vonatkozási keretben az, ami mindenekelőtt mint emberi mutatkozik meg, immár a több-mint-emberi valóságokra adott reakcióknak tekinthető. Hangsúlyozandó továbbá, hogy ezen két vonatkozási keret közötti valódi összefüggések a vallás kérdéseinek egy további fő problémáját jelentik, valamennyi induktív gondolkodásmódnak a függvényében (amelybe beleértem valamennyi gondolkodásmódot, amely az empirizmustól a teológiai bizonyítás valamely formájáig tart). A definícióban a Kozmoszra jutó hangsúly Eliadéra megy vissza, jóllehet, egy használható szociológiai vázlatát és magyarázatát mindezeknek már Durkheim előkészítette. Jelesül azt, hogy milyen fajta kozmológiát rejt is magában. A „szent” fogalmát Otto értelmezésének megfelelően használom, persze módosítva azzal, ahogy ő azt a természetfelettihez szembeállítja.

⁷ A miszticizmus definíciójához vö. Zaehner i. m.

⁸ Ehhez a ponthoz is találunk a bibliai vallás nem-mitikus karakterét igazoló, terjedelmes tudományos szakirodalmat. Ezeket a bizonyítékokat a történeti értelmezés szintjén *in toto* fo-

cizmusnak vannak olyan formái, amelyek egyáltalán nem foglalnak magukba vallásos beállítódást.⁹ A miszticizmust tehát olyan jelenségnek tekinthetjük, amely érintkezik a szent tapasztalatával, de nem tehető egyenlővé vele.

A szent megtapasztalásának egyik klasszikus leírása Rudolf Otto nevéhez fűződik, de ebben az írásban nem szükséges erről részletesebben beszélni.¹⁰ Meg kell azonban említeni két meghatározó és valamelyest paradox jellegzetességet. Megtapasztalása során mindig teljességgel másnak (*totaliter aliter*), ugyanakkor hatalmasnak és valóban megváltó erejűnek tapasztalja az ember a szentet. Emberfeletti mássága és a jelentőségteljessége az ember számára elválaszthatatlan ebben a tapasztalatban, mégis, ez a két jegy feloldhatatlan feszültségben van egymással. Ez a feszültség alakítja ki azt, amit Otto a szent *mysterium fascinans*ának nevezett, s ez hozza létre a vallásos attitűd furcsa ambivalenciáját, a vágyódás és menekülés kettősségét, azt, hogy vonzódunk a szenthez, de menekülünk is előle. Az egyén szemszögéből nézve a szent olyasvalami, ami kimondottan más, mint ő, mégis létezése centrumában fogadja magába az embert, és a kozmosz rendjébe integrálja át. A miszticizmus éppenséggel a legradikálisabb megoldás erre az ambivalenciára, amennyiben az én és a kozmosz legteljesebb egységének igencélésével az integrálódás értelmét veszti. Azt azonban, hogy ez a megoldás sem egykönnyen érhető el, bőségesen demonstrálja a misztikus irodalom.

Összefoglalva: mind a természetfeletti, mind pedig a szent sajátos emberi tapasztalat, amelyek (bizonyos nyelvi korlátokat figyelembe véve) leírhatók és elhatárolhatók más típusú tapasztalatoktól, elsősorban a hétköznapi élet valóságától. Mindkettőnek alapvető jellegzetessége, hogy ruptúrák az evilági valóság és más olyan valóságok között, amelyekre a természetfeletti és a szentéről szerzett tapasztalatok nyitnak utat. Úgy tűnik továbbá, hogy a kettő közül a természetfeletti megtapasztalása az alapvetőbb. Eredetét tekintve a szent a természetfeletti valóságon belüli manifesztáció. Ugyanakkor, ha ezt a szintet külön is választjuk az eredeti természetfeletti mátrixától, az utóbbi elhaló visszhangja ott hangzik továbbra is benne. Így a modern ember, legyen bármennyire is felszabadult a természetfeletti hatalma alól, képes olyan hódolatteljesen közeledni szentként kezelt evilági entitásokhoz (nemzetállamhoz, forradalmi mozgalmakhoz vagy éppen a tudományhoz), hogy a mindennapok realitását széttöredezettségében tapasztalja meg.

A vallás mint hagyomány

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a vallás jelenségének középpontjában számos, erősen eltérő tapasztalat áll. Ha mindazt beleértjük a „vallási tapasztalat” összefoglaló kategóriájába, amit eddig a természetfeletti és a szentéről mondtunk, akkor minden vallás eredendően a vallási tapasztalatból ered. A vallási tapasztalat azonban nem egyetemesen és egyenlően oszlik meg az emberek körében. Sőt mi több, az idő múlásával még azok is nehéznek találják fenntartani az élmény szubjektív valóságát, akik lehengerlő bizonyossággal részesedtek belőle. A vallási tapasztalat ezért a hagyományban ölt formát, amely közvetíti azt azokhoz, akik nem részesültek ilyenben, és intéz-

gadhathatjuk el anélkül, hogy ezeket a nem-misztikus elemeket szükségképpen kognitív kritériummokká tennénk.

⁹ A nem-vallási („profán”) miszticizmushoz vö. újra Zaehner i. m.

¹⁰ A szentnek ez a leírása szinte teljes egészében Rudolf Ottótól származik (vö. Otto 1963).

ményesíti is számukra csakúgy, mint azok számára, akiknek volt már ilyen tapasztalása.

Az a tény, hogy az emberi tapasztalás a hagyományban ölt formát, természetesen nemcsak a vallás sajátja. Ellenkezőleg, az emberi létezés általános vonása ez, amely nélkül a társadalmi lét elképzelhetetlen volna.¹¹ A vallási tapasztalat sajátos jellege ugyanakkor számos problémát vet fel. A legelső ezek közül, hogy a vallási tapasztalat töredezetté teszi a mindennapok valóságának világát, ugyanakkor minden hagyomány és minden intézmény a mindennapok valóságának világán *belül* létezik. A tapasztaltak egyik valóság nyelvéről a másikéra történő lefordítása elkerülhetetlenül torzulásokhoz vezet. A fordító a művelet során megakad, nem találja a szavakat, parafrázisokat alkalmaz, kihagy dolgokat, vagy hozzátesz valamit. Zavarban van — mint egy költő, aki egy hivatalban toporog, vagy olyasvalaki, aki egy üzleti találkozón szeretne szerelmet vallani. Ez a probléma akkor is fennállna, ha a tolmácsnak nem volnának további szándékai, csak el akarná mondani, hogy mit tapasztalt, azoknak, akiknek nem volt része benne. Ebben az esetben vannak azonban igen sajátos további szándékok — azokéi, akik felelősek a fordításnak formát nyújtó hagyomány hiteléért és tekintélyéért.

A vallási élmény feltételezi saját tekintélyét, legyen szó akár az isteni kinyilatkoztatás fenségéről a jelenések köré épülő vallásosságban, akár a misztikus valóság minden eluralkodó belső érzékeléséről. Mivel az élmény egy hagyományban ölt testet, a tekintély ez utóbbihoz kötődik. Valójában magának a szentnek az élménye onnan ered, amit akkor megtapasztaltak (Istent, isteneket vagy bármilyen természetfeletti entitásokat). Ez egy másik valóságban történik ahhoz képest, amit most, a hétköznapi élet világi valóságában tapasztalhatunk. Így jönnek létre szent rituálék, szent könyvek, szent intézmények és ezeknek az intézményeknek a szent hivatalnokai. Kimondódik a kimondhatatlan — mégpedig rutinszerűen kerül kimondásra. A szent szokásos tapasztalattá válik; a természetfeletti, mint olyan, „természetessé” válik.

Ha egyszer a vallási tapasztalat a megszokott társas élet intézményesült tényévé válik, értelmezési alapját ugyanazok a folyamatok tartják fenn, mint bármely más tapasztalatét. Ezek a folyamatok lényegében a társas konszenzus és a társas kontroll folyamatai: a tapasztalat hihető, mert mindenki azt mondja, hogy az; és aki másképp vélekedik, az bizonyos kényelmetlenségeknek lesz kitéve. Ez nyilvánvalóan jelentősen megváltoztatja a tapasztalat helyét az egyén tudatában. Mohamed például azért fogadta el a Korán igazságát, mert azt a Dicsőség Éjszakáján olyan mennydörgő hang közvetítette számára, amelynek valóságossága kétségbevonhatatlan volt számára:

„A Korán feltárása a Quadr (Dicsőség) Éjjelén történt meg. Bárcsak tudhatnátok, milyen a Quadr Éjszakája. A Quadr Éjszakája több, mint ezernyi hónap. Ezen az éjjelen az angyalok és a Szellem az Ur parancsára szállnak alá. Ez az éjszaka maga a békeesség, egészen napkeltéig.” (Korán, 97. szúra)

Ezeket a gondolatokat könnyen érthetjük úgy is, mint amelyek radikális intézményellenes megnyilvánulásokat implikálnak, amelynek értelmében a társadalmi élethez tartozó elemeket úgy kezeljük, mint csalást vagy fikciót.¹² Ez azonban félreértés volna:

¹¹ A hagyományhoz és az institucionalizálódáshoz lásd Berger-Luckmann 1969.

¹² Efféle intézményellenesség jellemzi a modern egzisztencializmust, amely legalábbis ebben a tekintetben a nagy hagyományos vallási radikalizmus letéteményese. Alapjában véve én magam is hajlottam erre az álláspontra a vallásról és a társadalomról írott régebbi munkáimban (Berger 1961, 1963). Nem tagadom meg teljes egészében mindazt, amit annak idején a társada-

általában véve is, és a vallás társadalmi szerepét illetően is. A világfeletti evilágiba való illesztése kétségtelenül eltorzítja azt, de csupán ez a torzítás teszi lehetővé, hogy az eredeti élmény halvány visszhangját érzékelhessük a hétköznapi élet forgatagában. A kérdést a következőképpen fogalmazhatjuk meg: *Hogyan idézhetjük fel az angyalok éji hangjait a mindennapiság józanító verőfényén?* A vallás átfogó története egyértelmű választ kínál: *Olvasszuk az emlékeket olyan hagyományokba, amelyek azután társadalmi tekintélyre tesznek szert.* Szükségtelen a figyelmeztetés, hogy ez törekennyé teszi az emléket, sebezhetővé a társadalmi változásokkal szemben, különösen a hagyomány tekintélyét gyengítő változásokkal szemben. Azonban nincs más mód arra, hogy a vallási tapasztalat belátásai fennmaradjanak; vagy hogy — a vallás nyelvén szólva — tovább élhessenek azokban az időkben, amikor az angyalok hallgatnak.

Egy vallási hagyomány — bármilyen intézmények jönnek is létre körülötte — tényként létezik a mindennapi valóságban. Közvetíti, a másik valóságból nyert tapasztalatot azok számára is, akik sohasem részesültek benne, és azoknak is, akik megtapasztalták, de fennáll a veszélye, hogy egyszer majd elfelejtik. Minden hagyomány kollektív emlékezet (vb. Halbwachs 1952). A vallási hagyomány azoknak a pillanatoknak a kollektív emlékezete, amelyekben a másik világ benyomul a mindennapi lét kitüntetett valóságába. Azonban a hagyomány nem csupán közvetíti, hanem *meg is szelídíti* a vallási tapasztalatot. Természeténél fogva a vallási tapasztalat szokásosan fenyegetést jelent a társadalmi rend számára — nem csak abban az értelemben, hogy sértheti az éppen fennálló társadalmi-politikai status quót, hanem egy alapvetőbb értelemben megnehezíti magukat az étellel járó dolgokat. A vallási tapasztalat radikálisan relativizálja, ha éppenséggel nem elértékteleníti az emberi élet szokásos ügyes-bajos dolgait. Amikor az angyalok szólnak, az élet dolgai elhalványulnak, jelentőségüket veszítik, sőt irreálisnak tűnnek. Ha az angyalok folyamatosan szólnának hozzánk, a mindennapi élet ellehetetlenülne. Egyetlen társadalom sem képes fenntartani a folyamatos érintkezést a természetfelettil. A társadalom túlélése érdekében — és ez azt jelenti, hogy annak érdekében, hogy az emberek folytathassák életüket — a találkozásoknak korlátozottnak, kontrolláltak és jól körülhatároltnak kell lenniük. A vallási tapasztalat megszélidítése a vallási intézmények egyik legalapvetőbb szociális és pszichológiai funkciója. Így tehát a vallási hagyomány az elsődleges valóság védekező mechanizmusa is egyben. Őrzi határait, nehogy a természetfeletti betörései fenyegetővé váljanak.

A vallási hagyomány tartja pórázon a dicsőség éjszakáit, amelyek máskülönben felémésztenék az emberi életet. A vallási tapasztalatnak sokféle sajátossága lehet, de az bizonyos, hogy veszélyes. Veszélyességét az intézményesülés csökkenti és tereli biztonságos mederbe. A vallási rituálé a szent valósággal történő találkozást bizonyos időkre és bizonyos helyekre korlátozza, valamint vigyázó tisztségviselők felügyelete alá helyezi. Ezzel a vallási rituálé megszabadítja az élet többi részét attól, hogy az ilyen terhes találkozások el kelljen viselnie. Az egyes ember a vallási rituálénak köszönhetően nyugodtan folytathatja megszokott teendőit: szerelmeskedhet, háborúzhat, pénzt kereshet stb. anélkül, hogy ebben folyton megzavarnák egy másik világ hírnökei. Ha így

lomról mint fikcióról, és az eksztázis lelki minőségeiről és más hasonlókról írtam. Ez a világszemlélet nagyon is alkalmas az intézményesült vallás és végeredményben általában az intézmények egyes fontos vonásainak jellemzésére. De eltúlozza ezeket a vonásokat, és az emberi lét egyoldalúan individualisztikus (és ipso facto szociológiai szempontból nem megfelelő) szemléletéhez vezet.

tekintünk a dologra, világossá válik, miért vezethető vissza a latinban a vallás (religio) éppen a 'relegere' szóra, amely azt jelenti „óvatossá lenni”. A vallási hagyomány egy rendkívül veszélyes emberi tapasztalat kezelésének a módja.¹³ A megszelídítés e folyamatában a tapasztalat szent minősége átszarmasztatható nem természetfeletti entitásokra (pl. az állam, a nemzet és így tovább).

Minden emberi tapasztalatot, amelyet szeretnénk kommunikálni és későbbi koroknak megőrizni, szimbólumok segítségével kell elraktározunk.¹⁴ A vallási tapasztalat sem kivétel. Amint az ilyen tapasztalat tartalmát szavakba öntjük, akkor egy olyan szimbolizmusba (vagy ha úgy tetszik, börtönbe) zárjuk, amelynek története és társadalmi helye van. A Korán arab nyelven nem az égből pottyant le (legalábbis amennyire ezt a történész vagy a társadalomkutató képes eldönteni). Megvolt a maga sajátos története, amely döntő módon formálta karakterét és képességét a tapasztalat szimbolizálására. Mohamedet, éppúgy, mint minden embert, a nyelv és az a sajátos társadalmi kontextus formálta, amelynek részese volt (a területi hovatartozás, az osztálya, a klánja és a többi). Amikor élményéről első ízben számolt be, az a számos hatás, amely az arab nyelv használatából következett, lényegileg befolyásolta a kommunikáció folyamatát. Ez *nem* azt jelenti, hogy a Mohamed számára elérhető szimbólumkészlet teljes mértékben meghatározta volna, hogy hogyan számol be élményéről. Éppen ellenkezőleg, minden bizonyíték arra utal, hogy Mohamed mestere volt a nyelvnek, aki maximálisan tudta alkalmazni a rendelkezésére álló nyelvet saját kommunikációs igényeire, így válhatott azután a Korán saját jogán az arab nyelv fejlődésének fontos hatótényezőjévé. Mindemellett biztosak lehetünk benne — még akkor is, ha feltételezzük, hogy Mohamed tapasztalatának magja túl van emberi időközön és tereken —, hogy kommunikációja nagyon más lett volna, ha arab helyett szanszkritul vagy kínaiul történik. Ezt a feltevést pontosabban úgy tudjuk megfogalmazni, hogy dialektikus viszony van a vallásos tapasztalat és a szimbolikus eszközkészlet között, amelyet az előbbi átadására (és a hagyományba való megformálására) használunk, azaz a vallásos tapasztalat és a szimbolikus eszköztár kölcsönösen meghatározzák egymást.

Ha ezt az eredendően egyszerű tényt megértjük, elutasíthatjuk a vallási kommunikáció folyamatának egyoldalú értelmezését. Egyfelől kizárjuk azt a nézetet (amelyet például az ortodox muszlimok még mindig vallanak), hogy a vallási üzenet teljes mértékben hatalmába keríti azt a szimbolizációs médiumot, amelynek útján a kommunikáció megvalósul. Másképpen szólva, a „szó szerinti sugallat” lehetetlen, ha másért nem, azért, mert minden vallási hagyomány nyelve *emberi* nyelv — az emberi történelem eredménye, amely emberi emlékek hatalmas gyűjteményét hordozza, s ezek nagy részének semmi köze a valláshoz. Másrészt ugyanez a tény zárja ki az ellentétes nézetet is, hogy a vallási élmény *semmi más, mint* egyfajta reflexió erre a sajátos történetre. Ez a nézet természetesen az, amit Feuerbach „kivetítés” terminusa fejez ki; a koncepció továbbfejlesztett formájában Marxnál és Freudnál válik igazán nagy jelentőségűvé. Az egyébként igen hasznos fogalom érvényességének magva a következő: mivel a vallási élmény emberi szimbólumokban testesül meg, és azt úgy is tekinthetjük, mint túlnyomóan és elsősorban szimbolizációt; ipso facto „kivetítve” minden emberi tapasztalatot (beleértve a hatalmi viszonyokról és a szexualitásról szerzett tapasztalatokat is), amelyek a történelem folyamán létrehozták a kérdéses szimbolizációs eszköztárat. Így

¹³ Ez az értelmezés Max Webernek a karizma rutinizálódásáról szóló elméletében jelenik meg, de itt jóval átfogóbb szerepet kap.

¹⁴ A szimbólumhoz vö. Schütz i. m. 287.

azonban csupán a jelenség egyik oldalát vesszük figyelembe. Amikor Mohamed az angyalokról beszél, az arab nyelvet — minden társadalmi-történelmi hozadékkal — az égre „vetíti ki”. Ezt azonban azért teszi, mert előtte megtapasztalja, hogy az égből egy egészen másfajta valóság vetíti ki önmagát az evilági realitásba, ahol mindenki más és ő is arabul beszél. Másképpen fogalmazva: *a vallás felfogható emberi projekcióként, mert emberi szimbólumok útján kommunikáljuk. A kommunikációt magát azonban olyan tapasztalat motiválja, amelynek során egy metahumán valóság oltódik az emberi életbe.*

Minden vallási hagyomány fontos része az elméleti reflexiók kialakítása. Ezek ölthetnek olyan formát, mint az úgynevezett világvallások esetében: monumentális, kifinomult elméleti építményekké formálódhatnak, vagy viszonylag kidolgozatlanabb mítoszokban, legendákban, maximákban testesülhetnek meg. Eltekintve attól az antropológiai tényről, hogy az ember reflektív lény, és saját belső természete készíti arra, hogy élményeire válaszoljon, a vallási hagyománynak már csak a társadalmi legitimitáció érdekében is ki kell fejlesztenie a reflektivitást. Minden új generációnak el kell magyarázni, hogy az adott hagyomány szerint a dolgok miért éppen úgy vannak, ahogy vannak.¹⁵ Ahogyan a hagyomány az időben folytatódik, úgy növekednek az eredeti élmény többé-kevésbé tekintélyes beszámolóit és értelmezéseit (akár szent iratokba foglalva, akár azokon kívül). A vallás megértéséhez nélkülözhetetlen, hogy különbséget tegyünk a teoretikus reflexiók gyűjteménye és az ezeket létrehozó eredeti tapasztalat között. Bárki, aki valamelyest ismeri a valláskutatás problémáit, tudja, hogy ez a feladat sohasem egyszerű, néha pedig egyenesen lehetetlen. Egy klasszikus példája ennek az úgynevezett „történelmi Jézus” keresése, annak problémája, hogy „mi történt igazából” Galileában és Jeruzsálemben azokban a napokban. Egy ilyen megközelítés szerint megpróbáljuk felkutatni a későbbi, az Újtestamentum beszámolóit minden lapjának felszíni rétegét alkotó keresztény interpretációk mögötti empirikus magot. Mindenesetre a vallási tapasztalat és a vallási reflexió szétválasztása döntő jelentőségű. Ha ettől eltekintenénk, a következő két hiba egyikét követnénk el: vagy a reflexió kétségtelenül torzító hatását hagynánk figyelmen kívül, vagy pedig a vallás tanulmányozása fájulna eszme- és szellemtörténelmi vizsgálódássá.

Összegezve az eddig mondottakat; a vallási tapasztalat hagyományban való megformálódását, és az eredeti élményről való reflexiók kialakulását tekinthetjük egyrészt elkerülhetetlennek, másrészt elkerülhetetlenül torzítóknak. Ez nehézség, egyben azonban esély is, mert lehetőséget ad rá, hogy olyan messzire menjünk vissza a tapasztalat magához, amennyire csak tudunk. Ez különösen fontos azok számára, akik a történelem és a társadalomtudományok modern eszköztárának segítségével próbálják megérteni a vallásosságot. Ezek a tudományterületek erősen relativizálók: a hagyományt úgy értjük, mint többszörös történelmi okok eredőjét, a teológiát úgy fogjuk fel, mint valamilyen társadalmi-gazdasági konfliktus származékát és így tovább. A vallás tanulmányozásának utóbbi kétszáz évében a vallási jelenség nemegyszer eltűnni látszott a relativizálás következtében. Annál fontosabb felidéznünk, hogy maga a vallási tapasztalat állandó az emberi történelemben. Még egyszer a Korán szavait idézve (35. szúra):

„Nincs egyetlen nemzet sem, amelyet ne figyelmeztetett volna valamely próféta.”



¹⁵ A legitímáláshoz vö. Berger-Luckmann i.m. 98.