

**Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Nyelvtudományi Doktori Iskola
Kommunikáció Program**

Korpics Márta

A zárandoklat mint a szakrális kommunikáció egy színtere

Konzulens: Tomka Miklós

Pécs, 2008

Tartalomjegyzék

0. Bevezetés.....	4
1. Vallás, egyház, társadalmi kommunikáció.....	14
1.1. A vallás értelmezésének lehetséges paradigmái.....	14
1.2. Vallás a késő-modern társadalomban.....	20
1.3. A vallás a társadalmi kommunikáció különböző szinterein.....	27
1.3.1. Az egyház mint a társadalmi kommunikáció résztvevője a társadalmi kommunikáció különböző szinterein.....	28
1.3.2. Az egyház mint a társadalmi kommunikáció sajátos szintere.....	33
1.3.3. Az egyház mint a szakrális kommunikáció szintere.....	39
1.4. A szakrális kommunikáció a kommunikáció participációs szemléletében.....	46
1.4.1. A zárandoklat mint a szakrális kommunikáció egy szintere.....	49
1.4.2. A népi vallásosság mint a zárandoklat színterét befolyásoló dinamizmus.....	53
1.5. Más diszciplínák érvelése a vallási kommunikáció egyes elemeivel kapcsolatban.....	57
1.6. Kommunikáció és vallás: fogalmi keretek.....	63
1.6.1. A transzcendens és a szent.....	64
1.6.2. Az ágens: egyén és közösség.....	67
1.6.2.1. Egyéni felkészültség: hit és tudás.....	68
1.6.2.2. Közösségi felkészültség: hagyomány és emlékezet.....	69
1.6.3. A szimbólum.....	74
1.6.4. A vallási élmény.....	78
1.6.5. A vallási tapasztalat.....	82
1.6.6. Az ima.....	84
1.6.7. A rítus.....	87
2. A zárandoklat mint vallási jelenség.....	90
2.1. A bűcsújárás és zárandoklat közötti különbségtétel, a fogalomhasználat tisztázása.....	94
2.2. A zárandoklat vallástörténeti és kultúrtörténeti szerepe a nagyobb vallásokban.....	97
2.3. A keresztény zárandoklat története.....	101
2.4. Kutatástörténeti kitekintés: A zárandoklat (bűcsújárás) kutatásának története.....	106
3. Egy késő-modern zárandokhely: Medjugorje.....	121
3.1. A rítus első szakasza: az utazásra való felkészülés.....	123
3.1.1. Csoportszerveződés.....	123

3.1.2. A zarándokok motivációi.....	125
3.1.3. Felkészülés a zarándoklatra.....	134
3.2. A rítus második szakasza: az utazás, az ismeretlen megtapasztalása.....	138
3.2.1. A zarándokhelyen: Medjugorje, a falu átalakulása.....	141
3.2.2. A szakrális tér változásai.....	149
3.2.3. Programok, időtöltések.....	156
3.2.4. Kommunikáció Isten és ember között: az ima.....	161
3.2.4.1. Egyéni ima.....	162
3.2.4.2. Rituális ima.....	165
3.2.5. Vallási élmény: Egyéni és közösségi alkalmak.....	171
3.2.6. Felkészültség és vallási élmény egy hagyományos vallási gyakorlatban: Keresztúti ájtatosság.....	181
3.2.7. Felkészültség másképpen: turistaképek mint információhordozók.....	189
3.2.8. A rítus működése az utazó különböző típusainál: turista és zarándok.....	195
3.3. A rítus bejező szakasza: visszatérés a mindennapokba.....	203
4. Összegzés.....	209
5. Felhasznált irodalom.....	216
6. Melléklet.....	241
7. Források.....	242

„Járunk, és már a pusztán fiziológiai járásunkon keresztül is kimondjuk, hogy nincs itt maradandó helyünk, hogy úton vagyunk, hogy még valójában csak meg kell majd érkeznünk, még csak keressük a célt és valóban zarándokok vagyunk, vándorok két világ között, átmeneti emberek, akiket mozgatnak, de akik mozdulnak, akik irányítják a rájuk mért mozgást, de meg is élük az eltervezett mozgulást, hogy nem mindig oda érkezzünk, ahová terveztük”

Karl Rahner

0. Bevezetés

Az emberi környezet – társadalom és kultúra – szimbólumokból áll és szimbólumok használatán alapul. Ezeknek a szimbólumok a megértése és használata az embernek nem veleszületett tulajdonsága, ezeket az embereknek meg kell tanulnia. Az a folyamat, amelynek során az egyén valamely társadalom tagjává válik, egy olyan összetett, pszichológiai, társadalmi és kulturális tényezők által meghatározott rendszer működése által valósul meg, amely rendszer által kidolgozott és felkínált eszközök segítségével válik az ember képessé szimbolikus cselekvések, akciók kivitelezésére, megvalósítására. Azok a folyamatok, amelyek segítségével az egyének megismerik, megértik és elsajátítják önnön szociokulturális környezetüket, valójában kommunikációs folyamatok is egyben. A szociokulturális környezetben való eligazodásnak van egy sajátos területe, ez pedig a transzcendenssel való kommunikáció. A szociokulturális környezet elsajátításának fontos területe annak a speciális felkészültségnek az elsajátítása is, amelynek birtokában az emberek képessé válnak a transzcendenssel való kommunikációra. A dolgozatban erről a felkészültségről lesz szó, és azokról a kommunikációs színterekről, amelyek a transzcendenssel való kommunikáció létrejöttéül szolgálnak. Az evilági és a transzcendens között létrejövő kommunikációra a kommunikáció sajátos eseteként tekintek. Miben különböznek ezek a kommunikációs aktusok a mindennapok során kialakuló számtalan egyéb aktustól? A legfontosabb különbség talán az, hogy ezek vizsgálatakor abból a megállapításból kell kiindulni, hogy bár nincs olyan hétköznapi tekinthető érzékszervi modalitás, amellyel a transzcendens megtapasztalható volna, mégis számtalan eset létezik, amikor létrejött, megvalósult az ember és Isten közötti kommunikáció. Erre számtalan példa található a vallástörténetben, de a mai valláskutatások is ezt igazolják. A vallásos jelenségek területén belüli kommunikáció vizsgálatakor egy közvetítő közegre – a szakrális dimenzióra – fókuszálunk leginkább. A szakrális egy szimbolikus dimenzió, amely révén az ember kezelni tudja a transzcendenst. A szakrális

kommunikáció fogalmának meghatározásából elindulva, a szakrális kommunikáció a kommunikáció középpontjába a participáció fogalmát állító modelljének (Horányi 1999) értelmében sajátos kommunikáció, amikor is a kommunikáció ágense egy közvetítő közegben, a szakrálisban adott felkészültségek által, egy konkrét szintéren a transzcendenst képes bevonni a kommunikációba. Ha például valaki egy szertartáson vesz részt, akkor ahhoz, hogy megértse, hogy mi történik az adott aktus során, és hogy aktív résztvevőként tudjon közreműködni a jelentéstulajdonításban, neki ebben a szakrális dimenzióban rögzített (vagy közvetített) ismereteket kell kommunikációs eszköztárként működtetnie. A szakrális kommunikáció kutatásakor tehát arra kell figyelemmel lennie a kutatónak, hogy milyen felkészültségei vannak a kommunikációt alakító ágensnek, és hogy mi jellemzi azt a jelentéstulajdonítást, amelynek révén képes értelmezni a számára a szakrálisban rögzített jelentéseket.

Vizsgálatom konkrét tárgya a katolikus egyház gyakorlatában évszázadok óta létező, bár folyamatosan átalakuló vallásgyakorlat, a zarándoklat. Az emberiség történetének egyik legősibb vallási hagyománya a zarándoklat, amely minden nagy vallásban megtalálható. Azok a vallási indíttatású utazások nevezhetők zarándoklatnak, amelynek célja valamely szent hely meglátogatása, és ott valamennyi idő eltöltése, a szent közvetlen megtapasztalása. A dolgozat megírásához szükséges kutatás a zarándoklatoknak a vallásosságban, a vallásosság gyakorlásában, hitbeli megerősödésében gyakorolt szerepét vizsgálta a vallási élmény fontosságának, szerepének előtérbe helyezésével, mindvégig fontos szempontként kezelve a kommunikációs megközelítéseket. A kutatás a kommunikáció működését vizsgálta a vallásos jelenségek, ezen belül a modernkori zarándoklat – még pontosabban a Magyarországról Medjugorjeba induló zarándoklatok – színterén belül. Célkitűzésem kettős. Egyrészt bizonyítani kívánom a felvetett hipotéziseket, a zarándoklatnak az élményszerzésben, az istentapasztalásban betöltött szerepe vizsgálatával. Másrészt a konkrét vallásgyakorlat, és az ehhez kötődő felkészültségek vizsgálatán keresztül azt kívánom meg bemutatni, hogy a kommunikációs szempontú megközelítés a vallásos jelenségek, és gyakorlatok tanulmányozásában adekvát keret lehet.

A dolgozat hipotézisei:

1. A valláshoz, a vallásossághoz hozzátartozik a transzcendenssel való találkozás igénye. A hívő fizikailag akarja megtapasztalni a transzcendenst. A transzcendenssel

való kapcsolatba kerülés egyik, s talán egyre inkább meghatározóvá váló formája és módja a vallási élmény.

2. A vallásos emberek keresik azokat az alkalmakat, amelyek segíthetik őket a vallásos élmények átélésében. A katolikus vallásgyakorlaton belül a zarándoklat olyan intenzív élmények birtokába képes juttatni a zarándokokat, amelyek szükségesek számukra vallásosságuk megéléséhez, és megerősödéséhez. A zarándoklat a posztmodern vallásosság egy olyan alkalma, amely lehetővé teszi a vallásos emberek számára megváltozott vallási igényük kielégítését.

3. A zarándoklat jó alkalmat biztosít arra, hogy hívó és a kereső emberek átélhessék a közösség megtartó és megerősítő erejét. A közösségi élmény átélése a keresőben a közösséghez tartozás igényét kelti fel, míg a hívőben a közösséghez tartozás megerősödését eredményezi.

Több kérdés is felmerülhet a dolgozat témaválasztásával kapcsolatban. Az egyik talán az, hogy *miért a zarándoklatot* vizsgálom, mikor annyi egyéb vallási jelenség van, ami alkalmas lenne a vallással foglalkozó kutatók érdeklődésére. A válasz erre az, hogy a zarándoklat egy máig élő, s talán nem túlzás azt mondani, hogy újra reneszánszát élő társadalmi gyakorlat. Mint vallási és kultúrtörténeti hagyomány, egy adott korban ismert jelenségekre, átfogó társadalom, és eszmetörténeti folyamatokra utal. Szerepe indikátorként is felfogható, amely a kultúra más területeivel kapcsolatban fontos utalásokat tartalmazhat (vö Tüskés 1993). „A zarándoklatok – írja Tüskés Gábor – a vallási ismeretanyagok közvetítésének fontos alkalmi, az egyház által nyújtott rituális, képi, szöveges, zenei megnyilvánulások, a barokk kultuszformák kikristályosodási pontjai. A zarándoklatok során elsajátított vallási ismeretanyag kisebb része középkori gyökerekre megy vissza, s ezzel a zarándoklatok fontos közvetítő szerepet töltenek be a középkori műveltség elemeinek tovább örökítésében. Nagyobb része az egyetemes barokk művelődéshez tartozik, melyben az aktuális helyi, politikai, társadalmi kérdések is kifejezésre jutnak. Ennek a műveltségi anyagnak egyik jellemzője, hogy benne a különböző társadalmi rétegek műveltségéhez tartozó elemek a 18. sz. közepéig egységet alkotnak.” (Tüskés im 383). Az idézett állítás ugyan a barokk kori zarándoklatokra vonatkozik, a gondolatmenetből kiindulva azonban a kijelentés vonatkoztatható a modern kori zarándoklatokra is. A zarándoklat mint vallásgyakorlat minden korban változott, fejlődött, mindig magán viselte, viseli az adott kor társadalmi

jellegzetességeit. Komplexitása révén képes egyéni, közösségi, társadalmi tartalmakat hordozni, képes azokat a jellegzetességeket felmutatni, amelyek az adott kor vallásosságát jellemzik. Ezért fontos kutatása a vallásos jelenségek leírása sorában. Ezen túl a zárándoklat a vallási élmény megtapasztalásának eszköze lehet, s vonatkoztatási keretein belül (hagyomány, tudás, liturgia, paraliturgia) a szakrális kommunikáció aktivizálódásának színteréül tud szolgálni.

Egy másik kérdés vonatkozhat a zárándoklat konkrét terepére. *Miért pont Medjugorje?* Hiszen annyi fontos és híres magyarországi és európai zárándokhely van, ahol a zárándoklat mint vallási jelenség megfigyelhető lenne. Milyen is ez a kutatás középpontjába állított zárándokhely? *„Tudod mit testvér”* – mondja az egyik zárándok – *„Ezt nem lehet elmondani. Ezt látni kell, ott kell lenni.”* Persze azért megpróbálják szavakba önteni érzéseiket, amikor azokról az élményeikről beszélnek, amelyeket átéltek, s amelyek sokszor nagy hatással voltak életük későbbi menetére. Medjugorje a huszadik századi Mária-jelenések egyik színhelye, ahol a mai napig néhány látnoknak megjelenik Szűz Mária, és nekik minden hónapban üzeneteket ad át. A jelenések kezdete óta a kis faluból világszerte ismert hely lett, ahova zárándokok millió érkezik az év minden napján. A zárándokok legnagyobb hányada hívő katolikus, de más keresztény felekezet tagjai is ellátogatnak ide. A hívőket első ízben a kíváncsiság, és a csoda megtapasztalásának lehetősége vonzza, de a további utak motivációinak a háttérében az itt megtapasztalható békesség, és a hit intenzívebb megélésének lehetőségei állnak. Vannak persze turisták is, akiket a hely érdekessége vonz. Zárándokcsoportok, egyéni zárándokok, elmélkedő, gyónáshoz és áldozáshoz járuló tömegek látványa fogadja az ide látogatót. A kutató tanúja lehet a főként idős emberekből álló zárándokcsoportok ájtatosságainak, de minden évben fiatalok ezrei is összegyűlnek itt, hogy együtt imádkozzanak, és kifejezzék vallásos elköteleződésüket. Mind a hagyományos, mind a későmodern vallásosság jelenségei jól megfigyelhetők ezen a helyen (vö Pace 1989 239). A látnokok által közvetített üzenetek az imára, a böjtre, az Istennel való szorosabb kapcsolatra buzdítanak. A rózsafüzér ájtatosság, a böjt, az ima szerepének hangsúlyozása a hagyományos formák megtartó erejére irányítják a figyelmet. Érdekes maga az a folyamat is, ahogy a hely átalakult, hiszen a változásra már egészen más hatások is befolyással voltak. A jelenések teljesen megváltoztatták a falu képét, az itt lakók életét. Medjugorje szimbólum lett, a vallásos élet szimbóluma. Ugyanakkor sokan ellenérzéseiket fejezik ki a falu gazdasági és turisztikai fejlődését látva. A faluhoz kötődő társadalmi mozgásokat tehát nagyon sok szempontból lehet

vizsgálni, nemcsak mint egy késő-modernkori zárandoklat új helyszínét, de akár úgy is, mint ennek a helynek a turisztikai célponttá válását is.

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

A kutatásról

A kutatás során három különböző típusú empirikus forrásra támaszkodtam. Első forrásom saját terepmunkám volt, a második az általam készített zárandok-interjúk, és a harmadik pedig a különböző forrásokból származó zárandokvallomások voltak. Terepmunkám során két többnapos zárandoklaton vettem részt. A folyamatok, események, aktusok megfigyelése, és az itt tapasztaltak feldolgozása a résztvevő megfigyelés módszerével történt. Az ilyen típusú megfigyeléseket végző kutatóval szemben elvárásként egy olyan kutatói magatartás megvalósítása a követelmény, amely egyszerre jelent kívül- és belülállást. A kétféle nézőpontot az *émikus* és *étikus* kifejezőpárral szokás jelölni. Ez a kettős hozzáállás azt jelenti, hogy a kutató beilleszkedik a helyi társadalomba, és a megfigyelt közösség tagjaként, azaz belülről éli meg a történeteket, miközben folyamatosan tudatában van megfigyelői státuszának. Élményeit, tapasztalatait külső szemmel próbálja meg értelmezni, hiszen szándéka szerint meghatározott céllal vesz részt az eseményeken, amelyeket aztán interpretálnia kell a külvilág számára (vö Letenyei-Nagy 2007 34-36) Geertz a kétféle hozzáállás megragadására az *élményközeli* és *élménytávoli* ellentétpárt használja (Geertz 1994). Amikor jól körülhatárolható terület megragadása a cél, akkor a kutató általában az élményközeli fogalmakra koncentrál, de ha szélesebb kontextusba szeretné helyezni kutatását,

akkor szükséges a magasabb absztrakciós szinteket feltételező élménytávoli jelentések kódolása is. A közösségben – a zarándokút során – tapasztaltak, átéltek megértéséhez az élményközeli fogalmak gyűjtése volt a célom, míg az értelmezéshez a szakrális kommunikáció színtereként működő zarándoklatnak mint rítusnak a lebonyolódásával kapcsolatos ismeretek és elemzések voltak a segítségemre. A zarándokút során átélt eseményeket, történéseket terepnapló segítségével rögzítettem. Ez jelentette tehát az elemzés során használt adatok egy típusát. A zarándoklat azonban olyan speciális kommunikációs színtér, ahol az adatok megszerzése nem történhetett pusztán a megfigyelés által, hiszen a zarándokok átélt élményeit, tapasztalataikhoz fűzött reflexióikat, felkészültségeik felhasználására vonatkozó történeteiket csak azokból a beszámolókból érhettem el, amelyeket a zarándokok maguk bocsátottak a rendelkezésemre. Így a megfigyelések mellett több interjú is készíttettem, olyan zarándokokkal, akik részt vettek Medjugorje-i zarándokutakon. Az interjúk célja az volt, hogy rávegyem a beszélőket, hogy a kutatási problémához kapcsolódó élményeiket, benyomásaikat természetesen és szabadon mondják el. Az interjúk félig-strukturált interjúk voltak, a zarándokok alapvetően ugyanazokra a kérdésekre válaszoltak, de maga az interjú is irányította a beszélgetést. A kérdések Medjugorjéra, a medjugorjei zarándoklatokra, illetve a megkérdezettek vallásosságára vonatkoztak. Harmadik forrásként pedig zarándokvallomásokot használtam, amelyekhez kétféle módon jutottam hozzá. Felkérésemre különböző közösségekben lévő emberek írták meg a Medjugorjéhez kapcsolódó vallomásaikat, beszámolóikat. Ezt kiegészítettem olyan vallomásokkal, amelyet különböző honlapokon zarándokok, és a zarándoklatot, búcsújárást fontosnak tartó emberek tettek közzé.¹

Miért a terepmunka? Bár az antropológiai terepmunkával kapcsolatban erős kételyek fogalmazódtak meg az elmúlt években (vö Feischmidt 2007 223), ezzel együtt azt gondolom, hogy a zarándoklat-kutatásban még mindig a terepmunka, és az interjú a legalkalmasabb módszer arra, hogy az elemzéshez szükséges adatok hozzáférhetővé váljanak (vö Pusztai 2004). Ezek az adatok a zarándokok személyes hangvételű vallomásai, beszámolóí, érzéseiket, élményeiket bemutatói történeteik. Mindezen adatok „elővarázslása” az émikus megközelítés által adott. Ezekon az adatokon keresztül képes a kutató azoknak a

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

jelentéstulajdonításoknak a nyomára bukkanni, ahogyan a zarándokok a zarándokltról, a vallásról, és saját hitükről való elképzeléseiket, tudásukat értelmezik/használják. A terepmunka egy vizsgált társadalmi problémát, vagy kulturális jelenséget térhez kötötten, vagyis általában egy konkrét térben próbál meg leírni. Ahogy Earl Babbie fogalmazza meg, a terepmunka azért nagyon jó módszer bizonyos jelenségek megközelítésére és leírására, mert „a kommunikáció olyan finom részleteit és más jelenségeket is észrevehetünk, amelyeket másként nem láthatnánk előre és nem is tudnánk mérni.” (Babbie 1998 308). A terepmunka egyik nagy előnye más vizsgálati módszerekkel szemben, hogy megközelítésénél fogva képes informális tudásokat és gyakorlatokat vizsgálni, azáltal, hogy olyan embereket figyel és hallgat meg, akik alakítói és résztvevői ezeknek a gyakorlatoknak.

Szokásosan a vallásszociológia az a keret, amely képes a vallásosság változását, az emberek megváltozott vallásosságát vizsgálni, elemezni. Ahogy erre nagyon sok szociológus, társadalomkutató rámutatott, a későmodern társadalmakban a vallásosság alapvetően megváltozott. Ez a változás nemcsak magyarországi jelenség, hanem egy olyan folyamat, amely világszerte megfigyelhető volt az elmúlt évtizedekben, s amelyre természetesen a vallásszociológiai kutatások is azonnal reflektáltak. A vallásosság kutatásában a 60-as, 70-es évektől kezdődően új felfogások, alkalmazások jelentek meg. A vallás megértése és magyarázata során előtérbe kerültek a vallás felfoghatatlan (racionálisan értelmezhetetlen) elemei. Új kérdések merültek fel a vallásos emberrel, a vallásnak a társadalomban betöltött szerepével kapcsolatban. A “mennyire vallásos az ember” típusú kérdést felváltotta a “milyen a vallásos ember” típusú. A szekularizációs tézisek által feltárt problémák kérdései háttérbe szorultak a modern vallási tudat milyenségének kutatásával szemben. Az újfajta vallásszociológia a vallásos ember belső értelmi állapotának, és a személyes jelentéseknek a kutatását tűzte ki célul. Ezzel összefüggésben a racionális megértési modellek (alkalmatlanságuknál fogva) háttérbe szorultak, az elméletek egyre inkább a vallás élményszerűségét hangsúlyozták, s ennek a hangsúly-eltolódásnak az eredménye pedig az lett, hogy a vallási élmény szerepére nagyobb hangsúlyt helyeztek a kutatók (vö Molnár 1999, Tomka 1989). Az elmúlt években különböző kutatások és vizsgálódások történtek annak érdekében, hogy minél pontosabb képes lehessen kapni a társadalom és az egyének vallásosságáról. A vallásosság mérése nehéz feladat elé állítja a társadalomkutatókat (vö Földvári-Rosta 1989, Tomka 1998). Az elmúlt évtizedek empirikus vallásszociológiai kutatásai arra világítottak rá, hogy a kutatások eredményeinek megfelelő értékelhetősége szempontjából szükséges a vallásosság mérésére szolgáló kategóriák pontos körvonalazása és

a kategóriák tartalmának minél pontosabb megfogalmazása (vö Tomka 1998). A korábbi empirikus vallásszociológia, főként az egyház-szociológia, és a vallási szociográfia a vallásosság mérésekor az egyén hitét és vallásgyakorlatában jelentkező aktivitását mérte. Az önmagukat vallásosnak vallók („maga módján vallásos”) kategória például erőteljesen individuális jellegű vallásosságra utal. Az ilyenfajta vallási önbesorolás magas százalékos aránya mögött a legkülönbözőbb, széthúzó vagy akár egymásnak ellentmondó háttétudások és gondolkodási formák húzódnak meg motívumokként, amely különbözőségek jelenléte a kategóriában nem kimutatható, holott az adott „csoport” éppen az előzőekben leírtak miatt nem kezelhető homogénként. Éppen ezért egyértelművé vált, hogy a vallásosság kutatásában fontos szerepet kell kapnia az előzőektől eltérő és az előzőeket kiegészítő módszereknek. A vallásosságra vonatkozó értelmezéseknek figyelembe kell venni az egyénnek a vallásra vonatkozó tudását, egész életvitelét, a világról és önmagáról alkotott elképzeléseit. Ennek kutatására és leírására a legalkalmasabb eszköz a kiválasztott alanyok életéről, vagy akár életük egy jelentős szeletét alkotó vallásosságukkal, ennek megéléséről készített interjú. Bizonyos vallási események esetén célszerűnek látszik kiegészíteni mindezt személyes megfigyelésekkel, ahol a kutató a résztvevő megfigyelés módszerét alkalmazza.

Míg nemzetközi szakirodalmát tekintve a zarándoklat-kutatás több vallásszociológiai tételt tudhat magáénak (Pace 1989, Giurati 2000, Giurati-Lanzi 1994, Voyé 1992), addig Magyarországon a vallásszociológia a zarándoklaton való részvételt nem tekinti a vallásosságot mérő mutatónak. Ennek oka vélhetően az, hogy a zarándoklat nem számít olyan vallásgyakorlatnak, amelyen való részvétel akár az egyház, akár a szociológus szempontjából fontos adatnak számítana a vallásosság minőségét, vagy fokát mérő vizsgálódásnál. Bár a zarándoklatok száma, és az ezeken részt vevők száma is határozott emelkedést mutat, azt azért fontos szem előtt tartani, hogy a katolikus egyház gyakorlatán belül a zarándoklat mégiscsak viszonylag ritka, és erőteljesen bizonyos rétegeket érintő vallásgyakorlat. Barna Gábor kutatási tapasztalataira hivatkozva állítja: nem indokolt az, hogy a vallásszociológia a vallásosság kutatásában a zarándoklaton való részvételt figyelmen kívül hagyja (Barna 2001 283). A kutatás alanyaiul szolgáló zarándokok is annak a véleményüknek adtak hangot, miszerint egy hívő vallásosságát erőteljesen kifejezi az, hogy vallásos életének központi eseményei közé tartozik-e a zarándoklat, milyen gyakran megy ilyen utakra, és hogy saját vallásossága szempontjából hogyan értékeli az ilyen jellegű alkalmakat. Enzo Pace a zarándoklatot mint spirituális utazást taglaló írásában a zarándoklatot egy olyan posztmodern

jeleneségnek tartja (kifejezetten Medjugorjét idézi erre példaként), amelyen keresztül az emberek kifejezik egyéni igényüket a vallási élmények megszerzésére (vö Pace im 239).

Érdemes röviden utalni egy 1997-1998-ban lezajlott vallásszociológiai kutatásra,² amely azért fontos a zarándoklat-kutatás számára, mert ez az első olyan magyar területet is érintő kutatás, ahol a zarándoklat mint vallásgyakorlat is bekerült a megkérdezettek vallásosságát feltérképező kérdések közé. A kérdőívben két kérdés kapcsolódott a zarándoklatokhoz. Az egyik a gyerekkori búcsújárásra, zarándoklatra, a másik kérdés az elmúlt 6-8 évben megtett zarándoklatra kérdezett rá. A kutatás 10 ország vallásosságát mérte fel ugyanazon mutatók alapján, ám témám szempontjából főként a Magyarországra vonatkozó adatok az érdekesek. A válaszadók 36,1 %-a vett részt gyermekkorában búcsújáráson, vagy zarándoklaton, az elmúlt 6-8 évre rákérdező kérdésnél ez az arány viszont csak 18,2 százalék lett. A teljes képet tekintve, ahogy az várható volt, a legidősebb korosztály részvételi százalékaik lettek a legmagasabbak. A ma induló zarándoklatokon is főként ez a korosztály képviselteti magát. Az adatokból az is kiderült, hogy az, aki gyerekkorában részt vett búcsújáráson/zarándoklaton, az nagy valószínűséggel felnőttként is vállalkozik az ilyen típusú utazásra. Ez nemcsak a vallásossággal kapcsolatban, de a zarándoklatokkal kapcsolatban is a vallási szocializáció fontosságára irányítja a figyelmet. A zarándoklaton való részvétel fontossága, – élő vallásgyakorlatként, az ájtatossági formára vonatkozó összes tudással, amennyiben elsajátítódott gyerekkorban – a felnőttkori vallásosságnak is része lesz. A felmérés szerint a legidősebb korosztály,³ közel 50% volt gyermekkorában búcsújáráson, zarándoklaton, és náluk a legmagasabb a felnőttkori zarándoklaton való részvétel száma is. A 18-30 éves korosztálynak csak a negyede volt gyerekkorában zarándoklaton, és közülük nagyon kevesen vállalkoznak felnőttként zarándoklatra. A jelenkori zarándoklatok szerepének felerősödését

² A szocializmust követő rendszerváltozás után Kelet-Közép-Európa 10 országában (köztük Magyarországon is) 1997 végén reprezentatív közvélemény-kutatás készült, amelynek a szervezők a következő címet adták: Isten a kommunizmus után (a kutatás az Aufbruch 1. munkacímét viselte.) A kutatás a vallásosság és a keresztény egyházak szerepét vizsgálta a fiatal demokráciákban. A vallási és egyházi helyzet ábrázolására a kutatás két megközelítést alkalmaz: a külső megfigyelőt (hogyan látják a megkérdezettek a keresztény embert, és az egyházakat, milyen képük van az egyházzal, és a egyház társadalmi szerepéről), és a belülnézetet (a megkérdezettek vallásos és nem vallásos életútja, a részletek feltárásával). A kutatás Tomka Miklós, és Paul Zulehner vezetésével zajlott, eredményei egyelőre csak német nyelven a Gott nach dem Kommunismus című könyvsorozatban hozzáférhetők. 2007-ben indult az Aufbruch 2, amelyben a vizsgálatot megismétlik.

³ Ennek okai az elmúlt 40 év vallásosságát tekintve egyebek is lehetnek. Az állam ragaszkodott ahhoz, hogy az egyházi ünnepeket, ájtatosságokat szigorúan a templom falain belül tartsa. Ily módon persze ezen fiatal felnőttek sokkal inkább korlátozva voltak a búcsújárásokon való részvétellelre.

jelzi az a tény, hogy az ismert búcsújáróhelyeken lebonyolított ifjúsági találkozók a fiatalok részéről is tömeges jelenlét tapasztalható.⁴

A dolgozat felépítéséről

Egy jelenséget kétféle módon lehet vizsgálni. Az első az, hogy magát az egyedi jelenséget tesszük vizsgálat tárgyává, és ebből vonunk le következtetéseket az általános jelenségekre vonatkoztatva. A másik mód ennek éppen az ellenkezője, ilyenkor az általános a kiindulópont, és ebből következtetünk az egyes jelenségekre. Mindkét módszernek van előnye és hátránya. A jelenségekkel persze mindig azok egyedi esetein keresztül lehet találkozni. Akkor azonban, amikor valaki egy jelenséggel elkezd valamilyen szempontból foglalkozni, a megértést nagy mértékben segíti, hogyha tágabb kontextusban próbálja meg szemlélni azt. Először távolról szemléli, egészen magasról, ahogy a helikopterpilóta látja a tájat.⁵ Aztán, ahogy a helikopter pilótája egyre lejjebb ereszkedik, már nemcsak tájegységeket lát, de településeket, aztán már csoportokat és embereket is. Ezt az utat szeretném végigjárni a késő-modernkori vallásos jelenség – a zarándoklat – elemzésekor. Módszerem tehát a helikoptert vezető pilótáé. A dolgozatban bemutatásra kerülő egyedi eset – a zarándoklat – azért fontos, mert egy hagyományos forma továbbélésén keresztül a posztmodern vallásosságra jellemző megváltozott vallási igényre hoz példát. Az egyedi így válik érthetővé egy szélesebb kontextusban. A dolgozat három nagy fejezetből áll. Az első – tudományelméleti - fejezet célja felvázolni azt a kontextust, amelyben vallásról, egyházzal és kommunikációról gondolkodni szeretnék. A második fejezet a zarándoklatra vonatkozó kontextuális hátteret vázolja fel, némi kutatástörténeti áttekintéssel bővítve. A harmadik fejezetben mutatom be a késő-modern zarándokhelyet Medjugorjét, és a zarándoklatot mint a szakrális kommunikáció egy színterén lezajló rítust.

⁴ Az 1999 júniusában Medjugorjében szervezett ifjúsági találkozón a 20-25 év közötti fiatalok részvételi aránya az összes jelenlévő között mintegy 70 %-os volt.

⁵ A helikopter-térkép kifejezés Petőfi S. Jánostól származik.

1. Vallás, egyház, társadalmi kommunikáció

1.1. A vallás értelmezésének lehetséges paradigmái⁶

A vallás fogalmát sokan, sokféle megközelítésből határozták meg. A vallást másképpen definiálják a társadalomtudósok, másképpen a teológusok, másként a funkcionalisták és másként a szubsztancialisták. A vallásos jelenségek kutatásához, vizsgálatához, velük kapcsolatban elméletek alkalmazásához, elméletek létrehozásához szükség van jól használható, és a vallás lényegét meghatározó vallás-definícióra. A vallásos jelenségek új megközelítéséhez fontos legalább kiindulópontként meghatározni azt, hogy mit jelent a vallás fogalma a kutató számára, mely emberi és társadalmi jelenségeket vél odatartozónak, és hogy a vallás-definíciók közül melyiket tartja önmaga és kutatása számára elfogadhatónak. Ezért tartottam fontosnak röviden felvázolni a vallásról való gondolkodás fogalmi kereteit.⁷ Az áttekintés ezen túl még segíthet abban is, hogy rámutathassak, hogy a vallásról való gondolkodásban mely szerzők véleményét tartom elfogadhatónak, és a szakrális kommunikáció elméletéhez kapcsolhatónak. Az áttekintésben először röviden bemutatom a vallást az egyén felől megközelítő, majd a vallást a társadalomhoz való viszonyában meghatározó szerzők felfogását. Ezt követően kitérek a vallás értelmezésében mindkét területet figyelembe vevő írók elméleteire. Végezetül pedig megemlítek néhány olyan szerzőt, akik elgondolásai nem hagyhatók figyelmen kívül a vallásos jelenségek mai tanulmányozása során.

A vallást az egyén felől megközelítő paradigmák sorában két irányzatot lehet megkülönböztetni egymástól. Az intellektualista irányzat képviselői (Comte, Frazer, Spencer, Tylor) a világ megértésére törekedő emberi tendencia, a megfigyelésből és érzékelésből való dedukció, általánosítások és következtetések levonására képes emberi ráció termékét látják a vallásban. A vallás célja e szerint a dolgok közti összefüggések feltárása. Az emocionalisták (Freud, Jung, Malinowski, Marett, Otto) ezzel szemben a vallás meghatározásánál azt tartották fontosnak, hogy a vallási hiedelmek bizonyos emocionális, érzelmi tudatállapotokból keletkeznek. A vallás gyökerei ezen szerzők szerint tehát az emberi természet érzelmi

⁶ Az áttekintés alapjául Malcolm B. Hamilton Vallásszociológia című könyve, és Tomka Miklós Vallásszociológia című jegyzete szolgált (lásd Hamilton 1998; Tomka 2001).

⁷ A felsorolt elméletek, nézetek ismertetésekor a vallás fogalma értelmezésének, leírásának kiindulási problémafelvetését tekintem csak át, a nézet utóéletével nem foglalkozom.

oldalában keresendők, mivel a vallás spontán módon emóciók termékeként, az emocionális feszültségből keletkezik.

A vallást meg lehet közelíteni a társadalommal való összefüggésében is, ezek a megközelítési módok a vallás szociológiai modelljei. A szociológiai modelleket alapvetően két csoportra lehet osztani. A funkcionális meghatározások azt vizsgálják, hogy a vallás milyen társadalmi funkciókat lát el, míg a szubsztanciálisak azt, hogy a vallás milyen elemekből áll. A funkcionális meghatározások egyik képviselője, a vallás szociológiai tanulmányozására máig szinte legnagyobb befolyással bíró Emile Durkheim. A vallás lényegét definiálással, nem empirikus bizonyítással próbálta meghatározni. Durkheim meghatározásában a vallás elképzelések és hiedelmek rendszere, amely vallás a rituálékból születik meg, és egyben közösségi jellegű társadalmi cselekmény. Durkheim a legjelentősebb vallásformák vizsgálatával azt kereste, ami a vallásban állandó, és változatlan. Definíciója figyelembe veszi a hiedelmeket, a gyakorlatokat, és a magát az intézményt is, amely az adott vallás társadalmi létezését hivatott fenntartani (Durkheim 2003). A szubsztanciális (tárgyi) definíciók a vallás meghatározásánál az evilágon túlmutató hitet, az élményeket, és az emocionális állapotokat veszik kiindulópontnak. A vallás a tárgyi megközelítések alapján 5 dimenzióban jelenik meg. A dimenziók a hit (kognitív dimenzió), a vallásgyakorlat (rituális dimenzió), a vallási ismeretek és szemléletmód (intellektuális dimenzió), a vallási érzések és élmények (tapasztalati dimenzió), és a mindennapi magatartás vallási meghatározottsága (következmények dimenziója). Az, hogy a gyakorlatban melyik dimenzió kap erősebb hangsúlyt, erőteljesen kultúrafüggő. A tárgyi definíciók leginkább egy adott kultúrán belül képesek megállapítani azt, hogy az egyes dimenziók közül melyik jellemzi erőteljesebben az adott vallást. Ez jelzi a definíció korlátait is. Ez a megközelítés alkalmasabb a történelmileg rögzült vallások értelmezésére, mint pl. az új vallási jelenségekre.⁸

A vallás átfogó elméletének – írja Hamilton – valamennyi megközelítést figyelembe véve, az intellektualista, az emocionalista és a szociológiai megközelítések szintéziséből kell létrejönnie (vö Hamilton 1998 146). Az összegző, szisztematikus elméletek a vallásnak mind az egyéni, mind a társadalmi vetületére figyelemmel vannak. Max Weber – aki Durkheim mellett a vallásszociológia másik fontos és mai napig meghatározó alakja – elfogadta a vallás

⁸ Tomka Miklós szerint ezen definíció használatakor egy fontos szabályt figyelembe kell venni. A definíció alapján a vallási jelleg mindig kontextusfüggő. Ugyanaz a cselekvés, jelenség, vagy tárgy a helyzettől és értelmezéstől függően egyik esetben kifejezetten vallási, míg a másikban profán (vö Tomka 2001 26).

intellektuális és emocionális alapját, és erőteljesen hangsúlyozta annak társadalmi mivoltát, ily módon intellektuális, emocionális és szociológiai megközelítés egyben. Weber a vallást társadalmi jelenségnek tartotta, a vallás természetét próbálta meg értelmezni, a mögötte lévő emberi motivációk megértésén keresztül. Weber a megértő szociológia képviselőjeként nem a vallás lényegével, hanem egy meghatározott közösségi cselekvés feltételeivel és hatásaival foglalkozott a vallás tanulmányozása során, fő szempontja a cselekvések megértése volt. A vallást alapvetően közösségi és társadalmi cselekvésként fogta fel. A társadalmi változások dinamikája érdekelte, a vallás szerepét egy adott társadalomban bekövetkezett változások előkészítésében vélte megtalálni (Weber 1982, 1992).

Clifford Geertz (Geertz 1994) a vallást a kultúra részeként vizsgálja, mint szakrális szimbólumokat közvetítő intézményrendszert. Értelmezése szerint a vallás implicit és érzelmileg megélt próbálkozás, feladata azoknak az általános jelentések a megőrzésére, amely alapján az individuumok értelmezik tapasztalataikat, és szervezik társadalmi viselkedéseiket. Geertz szerint a vallás egy kulturális rendszer, mely attól válik különlegessé, hogy az evilág történéseit egy szélesebb, túlvilági kontextusba helyezi. A vallás tehát Geertz meghatározása szerint: „(1) szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek” (Geertz im 66). Geertz definíciójában a vallás közösségi jellegét nem igazán hangsúlyozza, pedig ha a vallást a kultúra részének tekintjük, akkor közösségi meghatározottsága vitán felül áll.

Peter Berger szerint az ember megteremtette társadalom dialektikus jelenség, mivel egyszerre emberi produktum, és olyan külső valóság, amely visszahat emberi alkotóira. A vallási valóságot az a kettősség alakítja, amely az isteni üzenet, és az elsődleges vallási élmény hagyományként való továbbélésében munkál. „Az emberi tapasztalat értelmes rendet nyer annak a folyamatnak a révén, melyben mentális és fizikai tevékenységünkkel saját társadalmi világunkat formáljuk, és társadalmi világot külső és független valóságként éljük meg, és tapasztaljuk, amit az is formál bennünket. Ezt az értelmes rendet nevezi Berger nomosznak (...) Az ember teremtett nomosz valós és természetes voltának érzetét a vallás tartja fenn.” (Hamilton im 197) A vallás révén szentelődik meg a nomosz, és kozmoszá válik, vagyis a vallás egy olyan emberi tevékenység, amely emberi tevékenység révén jöhet létre a szakrális

kozmosz. A vallás révén az ember legitimálja, és értelmesnek láttatja a társadalmi rendet. A vallás ily módon a valóság végső elve, a dolgok „szent sátra”, ami értelmezi az emberek számára a körülöttük lévő világot (Berger 1967). Ugyankor egy olyan minőség is egyben, amely a társadalom és a kultúra egészét, és egyes részeit külön-külön is áthatja (vö Tomka im). Berger írásaiban nagy teret szentel a szekularizáció folyamatának, néhányszor módosít is ehhez kapcsolódó eredeti elképzelésein. Bár a szekularizáció kapcsán korábbi munkáiban a vallás térvesztését fogalmazza meg, későbbi munkáiban inkább a vallás újbóli előtérbe kerülésére, és funkciójának átalakulására mutat rá, hangsúlyozva a pluralizmus jelentőségét.

Thomas Luckmann adja talán a vallás legtágabb értelmezését, hisz minden olyan cselekvést vallási jelenségnek nevez, amely által az egyén transzcendálja saját biológiai természetét. Állítása szerint minden ember tisztában van a világ transzcendenciájával, amelyben él. A transzcendencia-élmény alapja az a tudathorizont, mely szerint a mindennapi tapasztalatnak és a világnak, amelyben élünk határai vannak. Bár Luckmann szerint a modern ember életmódja nagymértékben különbözik a más kultúrában élő emberekéétől, életének alapvetően vallásos felépítése nem vezett el. „Az a modellalkotás, amely az egyént egy társadalmilag és történelmileg transzcendens valóságban állítja be, vallásos processzus.” (Luckmann 1997) A vallásos processzus lényege, hogy egy olyan társadalmi folyamatot modellez, amely a mindennapok emberi valóságát többé-kevésbé szimbolikusan vonatkoztatja egy tőle különböző (transzcendens) valóságra. Ezért a vallás nem fog megszűnni, csupán az intézményi-szervezeti keretéről szakad le, ahogy ő nevezi „láthatatlan vallássá” válik. Luckmann szerint így jön létre a vallás új társadalmi formája.

Niklas Luhmann a vallást társadalmi alrendszernek tekinti. A vallás legfontosabb funkciója egy társadalomban szerinte az, hogy környezetét értelmezze. Az értelmezést nyilvánvalóan befolyásolja az, hogy a vallások milyen gondolkodási paradigmát alakítottak ki a transzcendensről. A nyugati társadalmi és vallási fejlődést meghatározó absztrakciós irányultság a monoteizmusnak egy olyan formáját választja – írja – amely a transzcendenciát személyként rögzíti, ezáltal az általánosítás és a rendszerezés műveleteit egyszerre tudja kezelni (Luhmann 1977). A transzcendens megismerhető, de a teljes megismerés kudarcát az ember végeességének kell tulajdonítanunk. Luhmann a vallás sajátos értelemformájának a szentet tekinti. A vallás tulajdonképpen egyfajta kódolás folyamatának eredménye. Ennek az a lényege, hogy a meghatározhatatlant (transzcendens) meghatározhatóvá változtatja. A kódok nem utalnak, jelölnek vagy kifejeznek valamit, hanem ők maguk az értelem. A

kifejezhetetlen helyettesítésével a kódok tudást konstituálnak. A vallás rendszeréhez tartozik mindaz a kommunikáció, amely Istenre vonatkozik. A vallási rendszer kódja pedig az immanencia/transzcendencia. A vallási rendszer olyan kommunikációs formák helyéül szolgál, melyek azt szeretnék érvényre juttatni, hogy voltaképpen az élet értelme valami másban áll.

A röviden vázolt nézetek bemutatásából is világosan látszik, a vallás definiálását többféle nézőpontból meg lehet tenni, s attól függően, hogy a megközelítés milyen irányú, egészen más eredményre lehet jutni. Az intellektualista elképzelés nem foglalkozik a vallásosság érzelmi dimenziójával, az emocionalista tagadja a vallásos elképzelések magyarázó funkcióját. De a legtöbb nézet egyetért azzal, hogy „*a vallás és a vallásosság a modern korban is jelentős magatartásformáló és meghatározott cselekvésre motiváló erő tud lenni.*” (Tomka im) Detlef Pollack 1995-ben írt tanulmányában a vallás meghatározásával szemben négy követelményt fogalmazott meg. Az első az, hogy a meghatározásnak elég általánosnak és átfogónak kell lennie ahhoz, hogy a nagy történelmi vallások mellett az új és pszeudo vallási jelenségekre is kiterjedhessen, ugyanakkor eléggé konkrétnek is kell lennie ahhoz, hogy ne lehessen ezzel a meghatározással bármit vallásnak nevezni. A második követelmény, hogy a meghatározást a különböző vallásokhoz tartozó hívők is magukra vonatkoztathatónak kell, hogy érezzék, ugyanakkor figyelembe kell vennie azokat a társadalmi, történelmi és pszichikai háttértényezőket, amelyek a társadalom felől alakítják az adott vallást. A harmadik követelmény a tudományosság követelménye, amelynek egyensúlyt kell fenntartania a vallásos vagy valláskritikus elkötelezettség, és a tudományos semlegesség között, úgy, hogy közben mind a tudományos, mind a köznapi gondolkodás használni tudja ezt a meghatározást. S végül a negyedik követelmény az, hogy a meghatározásnak elméletileg megalapozottnak, de ugyanakkor nyitottnak is kell lennie az vallás új megjelenési formáinak befogadásához (vö Tomka im).⁹

A fenti követelményeknek nagyon nehéz maradéktalanul megfelelni, de azt gondolom, hogy az egyértelműen kijelenthető, hogy ahhoz, hogy vallási jelenségeket azok komplexitásában

⁹ Tomka Milós a vallás modernitásbeli átalakulásával kapcsolódóan ír a vallás definiálásáról. Véleménye szerint mind az európai, mind a keleti vallásfilozófiai hagyományban léteznek olyan iskolák, melyek vallásfelfogása illik arra az alaphelyzetre, amely a szekularizációban, és az elegendő háziatlanodásban valósul meg, ahol Isten távolivá, láthatatlanná, rejtőzködővé válik, vagy éppen eltűnik. Tomka szerint a vallás fogalma alá tartozó jelenségek körének kibővülése következtében a vallás fogalmának meghatározása még nehezebbé vált. A módszertani nehézséget is az adja, hogyha a vallási hagyomány és az európai kultúra elfogadott vallásfogalmait kénytelenek vagyunk elvetni, akkor magunkban kell meghatározunk, hogy mi is az a jelenség, amivel foglalkozunk (vö Tomka 2000a).

vizsgálni lehessen, egy olyan vallásdefinícióra van szükség, amely egyszerre tudja kezelni a vallás egyéni és közösségi oldalát. A fentiekben ismertetett vallásdefiníciók alapján, és D. Pollack intelmeit figyelembe véve létrehozok egy munkadefiníciót, amely a továbbiakban segíti munkámat. A vallás tehát egy közösségnek a hite, és hagyománya, amely a valóság egészével és ezen belül az egyéni és a társadalmi élettel kapcsolatos, és amely azt tartja, hogy a valóságot és az életet természetfeletti erő(k), vagy/és személy(ek) befolyásolják, talán irányítják, akivel vagy amivel – ezen elképzelések szerint – kapcsolatba lehet kerülni. A kapcsolatfelvétel formája és módja a vallási élmény, illetve a vallásgyakorlat, a rítusok és a liturgia (vö Tomka 2001).

1.2. Vallás a késő-modern társadalomban

Akár magánemberként, akár kutatóként tekint valaki a vallásra, a vallásos jelenségekre, a figyelmét nem kerülheti el az a változás, amely az elmúlt évtizedekben zajlott, és folyamatban van a mai napig. A vallásnak a társadalomban betöltött szerepe megváltozott, amely változásra természetesen a társadalomtudományok is reflektáltak. Bár a modernizációs elméletekkel párhuzamosan megfogalmazott szekularizációs tézis is tartja még magát a valláskutatásban, egyre több írás szól a vallásosság megújulásáról, átalakulásáról. Ezek az írások a szent visszatértéről, a világ újbóli elvarázslásáról,¹⁰ a vallás új formáinak kialakulásáról (új vallási mozgalmak), illetve a régiek megelevenedéséről (fundamentalizmus) számolnak be. A vallásosság minőségileg megváltozott, ez a világon mindenhol megfigyelhető (vö Derrida-Vattimo 1998, Luhmann 2000, Molnár 1999, Tomka 1996). A valláskutatók véleménye szerint újfajta vallásosság van születőben, mindeközben pedig az egyházas vallásosság – legalábbis Nyugat-Európában – visszaszorulóban van. Változás történt a vallásszociológia megközelítésmódjában is. Amíg a hagyományos vallásszociológia kérdése az volt, hogy mennyire vallásos az ember, addig az új vallásszociológia azt kutatja, hogy milyen a vallásos ember, a hivatalos vallás formális struktúrái és felszíni tulajdonságai mögé kíván tekinteni. A hagyományos megértési modellek háttérbe szorultak, a belülről való megértés válik fontossá, a vallás élményszerűsége és ennek megközelíthetősége került a kutatások középpontjába. Egyértelműen megállapítható az a tendencia, hogy a vallási élmény szerepe felértékelődött a vallás-kutatásban (vö Molnár 1999 311, Tomka 1996).

A vallásról a modernitással¹¹ való viszonyban gondolkodva a legtöbb elmélet évtizedeken át azt állította, hogy a modern életben nincs vallás, illetve, hogy a modernitás valójában vallásellenes.¹² Mind egyéni, mind társadalmi szinten megállapítható azonban, hogy bár a modern ember életmódja nagymértékben különbözik a más kultúrában élő emberektől,

¹⁰ Vö Molnár 1999 345, aki Weberre utal vissza, játszva a kifejezéssel, amellyel Weber metaforikusan a világ mágia alóli felszabadítását érzékeltette.

¹¹ A modernizáció fogalma alatt a modern társadalmak gazdasági és politikai fejlődését értem. A gazdasági fejlődés az iparosítással, iparosodással, míg a politikai a bürokratizálódással megy végbe. Ezekben a társadalmakban a gazdasági növekedés a domináns társadalmi, míg a teljesítmény a domináns egyéni cél, és eközben a társadalom minden területén jelentős racionalizáció zajlik (vö Inglehart 1997). Franz-Xavér Kaufmann véleményét elfogadva a modernitás fogalmán egy olyan kategóriát értek, amely az újkori társadalomképződés meghatározott, jellegzetes tulajdonságait jelöli (vö Kaufmann 1996).

¹² Kaufmann Vallás és modernitás c. könyve pontosan ennek a viszonyoknak a tisztázását tűzte ki célul. A modernitás ambivanlenciájának megtapasztalást veti össze a vallás iránt újjáéledt érdeklődéssel (vö Kaufmann im).

életének alapvetően vallásos felépítése nem vészett el. Ugyanakkor kétségbevonhatatlan, hogy a vallás szerepe folyamatosan átértékelődik, ennek leginkább érzékelhető jelei a hagyományos egyházas vallásosság háttérbe szorulásában tapasztalhatóak. A szekularizáció kérdése a modernizációs elméletek megfogalmazó szerzők írásaiban kerül elő leggyakrabban. A szekularizáció fogalma nem egységes, különböző szerzők, különböző meghatározásokat adnak rá, aszerint, hogy a vallást miképpen értelmezik, s a társadalmi átalakulás mely aspektusaira fókuszálnak (vö Hamilton 1998, Tomka 1989). A kifejezést annyira különbözőképpen használják a téma kutatói, hogy David Martin a fogalom eltörlését kezdeményezte a hatvanas évek végén (Martin 1978). A szekularizációs modellek arra keresik a választ, hogy a vallás társadalmi szerepe és helyzete hogyan változott, változik a modern korban. Egyes szerzők szerint a vallás fokozatosan veszít társadalmi szerepéből, mások megfogalmazása szerint a változás a vallás társadalmi funkcióinak átrendeződésében figyelhető meg. Bryan Wilson szerint gyakori az a feltételezés, hogy aki magyarázatot keres a szekularizációra, az magát a folyamatot is helyesli, és vannak, akik az egész szekularizációs elméletet ideológiának, azaz érdekek által vezérelt társadalomértelmezésnek minősítik (vö Bögre 2004). A klasszikus szekularizációs tézis hívei a vallás háttérbe szorulását három, a modernizációval együtt járó folyamattal magyarázzák. Ez a három folyamat: a társadalmi differenciálódás, a társadalmisítás (szociatalizáció), és a racionalizáció. A társadalmi differenciálódás a társadalmi alrendszerek egymástól való elkülönülésével, a részrendszereken belül pedig integrációval jár. A társadalmisítás folyamata szerint, a modern korban a mindennapi életet már nem a helyi társadalom, hanem a társadalom egésze szervezi. Az iparosodás következtében az élet személytelenebbé és bürokratizálttá vált. Amikor a személyesség és a közösség világának szerepe lecsökkent, a vallás kezdett háttérbe szorulni. A modern korban az egyén a közösség helyett a társadalom tagja lesz, ezért a vallás veszít funkciójából. A vallásra azonban a legsúlyosabb csapást a racionalizáció jelentette. A felvilágosodástól kezdődően az emberi gondolkodás egyre inkább racionalizálódott. Weber-től ered az a nézet, hogy a szekularizáció egyik legfontosabb oka a Nyugaton bekövetkezett racionalizálódás. Nagy J. Endre interpretációja szerint a szekularizációs elméletek gyökere Max Weber vallásszociológiájához nyúlik vissza. Weber *Zwischenbetrachtung*-jában azokat az létszférákat vizsgálja, amelyek belső feszültségben vannak a vallási testvériségetikával. Ezek a létszférák, – a gazdaság, a politika, a bürokrácia, a művészet és a tudomány – az ember vitális szükségleteinek kielégítésére szolgálnak, és konkurálnak a vallás által felkínált javakkal (vö Nagy J. 1997 153.) A szekularizáció mellett érvelő szerzők nemcsak a folyamat okairól, hanem ennek különböző szintjeiről is beszélnek. Az első szint, az egyéni szint, hiszen

– e tézis hívei szerint – a szekularizáció a vallás privatizálódásával is jár. Dobbelaere (cit Bögre im 22) szerint a vallás úgy tarthatta meg egyéni érvényességét a modern korban, hogy közben a társadalmat átfogó érvényessége háttérbe szorult. Ez együtt járt a tradicionális Istenképtől való eltávolodással. A vallás privatizálódása azt is jelenti, hogy az egyén többé már nem fogadja el az egyház teljes vallási kínálatát, csak válogat belőle. A barkácsolt vallásosság¹³ nem léphet fel univerzális igénnyel, csak az ember napi problémáira ad egyfajta választ. A második szinten, a társadalmi zajló szekularizáció leírása sok ponton kapcsolható az egyéni szintről szóló érveléshez, a különbség az, hogy itt hangsúlyt kap a vallás strukturális elkülönülése. A társadalmi differenciálódás következtében a vallás elveszítette vezető szerepét más intézmények befolyásolásában, így a vallás is csak egy lett a jelentésrendszerek piacán (Berger 1967; Luckmann 1967). A harmadik, az intézményi, szervezeti szint a vallás közvetítésének intézményeit állítja a vizsgálat középpontjába. Kiindulópontként azzal a feltételezéssel élve, hogy mivel a vallási alrendszer elveszítette makroszintű funkcióját, átkerült az individuális szintre, amelynek következtében az egyházas vallásosság társadalmi méreteiben is csökken. Így valójában az egyházas vallásosság társadalmi mértékű csökkenése mögött a vallási alrendszer makroszintű funkcióvesztése áll. A három szinten zajló szekularizáció így együttesen okozta a vallás szerepének megváltozását.¹⁴

A modernizációs elméletek tehát azt sugallják, hogy a társadalom intézményeinek szférájában a differenciálódás és a fokozódó öntörvényűség a jellemző, ennek következtében a vallás makroszociális integráló és irányító szerepe gyengül, és szép lassan meg is szűnik. Ebből a megállapításból azonban semmi nem következik az egyéni vallásosságra vonatkozóan. Ami biztosan kijelenthető, hogy a vallás társadalmi szerepe az elmúlt 2-300 év során jól követhetően változott, és hogy ez a változás az utóbbi évtizedekben jelentősen felgyorsult (vö Bögre im, Kaufmann im; Martin im, Tomka 2001). Az új társadalmi helyzet a vallás számára azonban új lehetőségeket is kínál.¹⁵ A szekularizációval kapcsolatban komoly ellenérvek is felmerültek. A tézis kritikusai a szekularizációs folyamatokat igazoló érveléseket nem fogadják el, mert szerintük a szekularizációt bizonyítani kívánó adatok – templombajárási adatok, vallási szakemberek száma, egyházi adót fizetők száma – csökkenő tendenciája igaz

¹³ A kifejezés szinonimáit (válogató vallásosság, a'la carte vagy patchwork vallásosság) használják a kutatók szerte a világon a modern vallásosságot leíró tanulmányaikban. A kifejezés egy mentalitást értelmez, azt, hogy az emberek nem szívesen vallják magukat egyetlen felekezethez tartozónak, így vallásosságukat saját maguk állítják össze, egyéni döntéseik és kívánságaik szerint (vö Berger 2004, Tomka 2000).

¹⁴ Ezt támasztják alá a templombajárási szokásokra vonatkozó adatok, az egyházi adófizetés mértékének csökkenése, és a vallási szakemberek számának csökkenése is (vö Wilson cit Bögre im).

¹⁵ A kereszténységnek a modern társadalmakban betöltött szerepéről nemcsak a szociológia és a társadalomtudományok vitáznak, a téma előtérbe került a teológián belül is (vö Geffre 2004 409.)

ugyan a 19-20 század fordulójához képest, de nem igaz a 10-15 századhoz, és a 17-18 századhoz viszonyítva (vö Bögre im, Tomka im). Azzal a folyamattal együtt, amit szekularizációként írtak le a modell megalkotói, egyidőben a vallásosság újfajta kezdeményezései jelentek meg. Egymás mellett létezik tehát egy szekularizációs és egy deszekularizációs folyamat. A szekularizációs tézis bírálói történeti adatokra hivatkozva támadták az elmélet inkoherenciáját, emellett pedig belső ellentmondásokra is ráirányították a figyelmet (Martin 1991, Hamilton im 203). A bírálók egyöntetűen az empirikus adatokra hivatkozva javasolták a tézis (hipotézis) korlátozó érvényességét. A kritikai megfogalmazás legmarkánsabb magyarországi képviselője Tomka Miklós véleménye szerint a szekularizációs hipotézis (legalábbis eredeti weberi vagy bergeri formájában) a társadalom olyan folyamatos és lineáris fejlődéséből indul ki, amit a valóság nem igazolt vissza. Másrészt a szekularizációs tézis nem a vallási változás egészét, hanem csupán egyik változási szakaszát képes indokolni, értelmezni, és végül pedig lehetséges, hogy a tapasztalható változások bizonyos szekularizációs jelenséget magyaráznak, míg a más típusú jelenségekre más megoldást kell keresni. Tomka mindenekelőtt itt a világszerte tapasztalható megélnkülő vallásosságot említi, ami a szekularizációs hipotézis magyarázata szerint semmilyen módon nem lenne lehetséges (Tomka 1990). A szekularizációs tézist több ponton támadó David Martin szerint, a tézisnek mára már a legfontosabb hivatkozási alapjai megszűntek: a vallási intézmények és a politikai hatalom összefonódása megszűnt, a racionalizmushoz való ragaszkodás pedig színjátéknak tűnik. Martin elutasítja a minden társadalomra érvényesnek tartott, elvallástalanodás és modernizáció közötti összefüggést, utalva azokra az ellenpéldákra, amelyek vallási fellendülésről szólnak (például Dél-Amerika, Közel-Kelet). Peter Berger több írásában Amerikával állítja szembe az európai vallásosságot, egy írásában egyenesen euroszekularizációról beszél (Berger 2005). Jose Casanova szerint a vallás európai térvesztésének és privatizálódásának a fő oka az, hogy Európában a vallás és a politika összefonódott (Casanova 1995). A szekularizációt jellemző három folyamat együttes megléte csak Európára igaz. Casanova szerint a modern korban csak a világi szférák és a vallási szférák elkülönülésének kell megtörténnie, a vallásosság hanyatlásának és a privatizálódásnak nem kell feltétlenül bekövetkeznie, hiszen a nyilvánosság három színtere közül csak az állami és politikai szférából szorul ki a vallás, a modern vallás pedig a civil szférán belül találja meg a helyét.

Peter Berger irányítja a kutatók figyelmét a vallási változással kapcsolatban egy másik jelenségre, mely szerinte a modern vallásosságra a szekularizációnál sokkal inkább jellemző.

Ez pedig a pluralitás, ami a jelenkori vallási helyzet alakításában döntő befolyással bír (vö Berger 1981, 2004, 2005). Berger korlátozó megállapításokat tesz a szekularizációs folyamat irreverzibilitására vonatkozóan. Szerinte a modernitás és a szekularizáció nem jár feltétlenül együtt, sőt vannak olyan régiók, ahol a modernizáció a vallás megerősödésével járt. A szekularizációs tézisnek kiegészítő magyarázatra van szüksége, – érvel – ez pedig a pluralizáció, ami vallási síkon különböző vallású emberek békes egymás melletti életét jelenti. A vallási pluralizáció problematikája ugyanakkor arra is rávilágít, hogy nem léteznek többé kiemelt, általánosan elfogadott nézetek, az egyéni vallásosság egyéni reflexió és döntés tárgyává válik. Ennek következtében új helyzet áll elő az egyházak számára is. Egyfajta versenyhelyzetet alakul ki, amelyben sok egyháznak az eddig már megszokott monopolhelyzetből kell szembenéznie ezzel a tulajdonképpeni piaci helyzettel. A pluralizáció – mint a vallási világnézettel konkuráló tanok elterjedése, egyfelől tudományos-racionális humanizmus, másfelől a vallási koegzisztencia – jobban magyarázza a vallás visszaszorulását az Európai Unióban, mint a szekularizációs modell egyik folyamatoként leírt funkcionális differenciálódás (vö Nagy J. im).

A társadalom differenciálódásának a vallásosságra gyakorolt hatásával foglalkozik Niklas Luhmann (Luhmann 1977, 2000). A szerző számára a modernizáció legfontosabb jellemzője, hogy a társadalom funkcionális differenciálódása következtében különböző alrendszerek jönnek létre. Az alrendszereknek egyre erősebb az autonómiája, ez egyben azt is jelenti, hogy a többi alrendszer befolyása az adott területen csökken. Ez az egyházra értelmezve azt jelenti, hogy hatóköre saját területére korlátozódik, egyre szűkül a lehetősége más részterületek befolyásolására. Az alrendszerek önállósodása, a korábbi normafenntartó rendszer átfogó érvényességének megszűntéhez vezet. Mivel pedig nincsenek többé az élet minden területére érvényes szabályok, a döntések végső soron az egyénre hárulnak. Luhmann ezt nevezi a döntési cselekvés privatizációjának. A szekularizáció ennek a privatizációs folyamatnak a társadalm szerkezeti relevanciája. A fentiek értelmében a vallás a társadalom jelentős rétegei számára a szabadidős tevékenységek közé került, ahol más tevékenységekkel versenyhelyzetbe kerül. Luhmann azonban hangsúlyozza, hogy szekularizáció alatt nem a vallás jelentőség- vagy funkcióvesztését érti, sőt felhívja a figyelmet, hogy a társadalmi differenciálódás révén kialakult komplementer szerepek egyéni integrációjában éppenséggel minden korábbinál nagyobbra nőhet a szerepe, amennyiben képes kielégíteni ezt az igényt. Luhmann funkcionista definíciójából az következik, hogy a vallás változása alatt nem annak

eltűnését, nem csak funkciója megváltozását, inkább a funkció betöltésének pluralizálódását, az egyéni döntés szerepének növekedését érti.

A vallásnak a késő-modern társadalomban betöltött szerepe, az egyéni és közösségi vallási jelenségek megértése, s ehhez kapcsolódóan a vallási megismerés kutatása olyan kérdések, melyek egyre hangsúlyosabbá váltak a vallást leíró társadalomtudományi megközelítésekben. Nem egyszerűen a vallás fontossága az, ami izgató, hanem egyfelől, Nyugaton, a vallás jelenléte a (poszt)modern társadalomban, másfelől Keleten a vallás szerepe a poszt-totalitárius társadalmakban. A vallás mindkét esetben a társadalmi verseny (vagy piaci szituáció) részese. Ennek hatására szerkezete, típusa is változik, differenciálódik. S a látványos hanyatlási tendenciák mellett váratlan megújulásokat és fellendüléseket is lehet tapasztalni. Robert Bellah véleménye szerint a vallás ahelyett, hogy a perifériára szorulna, egyre inkább az érdeklődés középpontjába kerül (vö Bellah 1970). A vallás és a társadalom viszonya változóban van. Emiatt érdekes. Az elmúlt évtizedekben érzékelhetően megnövekedett a vallás iránti tudományos érdeklődés. Nagyon sokat változott a különböző tudományterületek képviselőinek megközelítésmódja. Ahogy változik a vallás, elégtelenné válnak, és éppen ezért változtatásra kényszerülnek a vallásos jelenségeket eddig leíró elméletek, tudományos paradigmák. Luckmann (1967) és Berger (1976) voltak legnagyobb hatással a megváltozott vallásszociológia gondolkodásra, ők próbálták a vallást egy tágabb szociológiai elméleti keretbe ágyazni (vö Molnár im 310). John Fulton (1981) tanulmánya szerint a vallás tanulmányozása során rossz irányba vezetett az az erőfeszítés, ahogy sok szociológus próbált távolságot tartani vizsgálata tárgyától. A társadalomtudósoknak ez a szándéka azzal járt, hogy elvesztek, sőt egyáltalán nem kerültek bele a vizsgálati körbe olyan döntő fontosságú tapasztalatok, amelyek meghatározóak lehettek volna a vallásokon belül munkáló különböző elkötelezettségek és hitek vizsgálatában. Fulton azt állítja, hogy a valláskutatásnak ezeket – az egyébként eddig nem kívánatosnak tartott – elemeit kell előtérbe helyezni a kutatás, a vallásos jelenségek leírása során, és ezzel ez az új irány a vallás kritikai elméletévé nőheti ki magát.¹⁶ Berger ugyancsak erre hívja fel a figyelmet a modernitás értelmezésével kapcsolatban: „...a modernitásnak, amelyben a vallási hagyomány veszít súlyából, miközben az individuális tudatosság erősödik, sokkal tudatosabban kell reflektálnia a vallási tapasztalat természetére és igazolhatóságára. (...) Azt állítani tehát, hogy a hagyomány gyengülésének egyenes

¹⁶ Fulton különböző, a vallásról szóló elméletek elemzésével és egymás mellé állításával azt tekinti végig tanulmányában, hogy ezek közül az elméletek közül melyek volnának alkalmasak a vallásszociológia speciális, a vallási tapasztalatot középpontba állító elméletének megalapozására (vö Fulton 1981).

következménye a tapasztalat felé forduló figyelem, nem csupán teoretikus állásfoglalás, inkább megmagyarázza azt, hogy mi történt.” (Berger 2007 203). Látható tehát, hogy ahogy a vallás-definíciók esetében is, ugyanúgy a vallás késő-modernkori értelmezésénél is a vallási élmény, és a vallási tapasztalat szerepének hangsúlyozása kerül előtérbe.

1994-ben Capri szigetén néhány társadalomtudós beszélgetett a vallásról. Erről a konferenciáról Jacques Derrida és Gianni Vattimo által szerkesztett kötet jelent meg, ahol a szerkesztők mellett Hans-Georg Gadamer, Eugenio Trias, Aldo Gargani és más szerzők érvelnek a vallás fontossága mellett (vö Derrida-Vattimo 1998). „Miért olyan nehéz elgondolni ezt a jelenséget, amelyet sietősen a „vallások visszatérésének” neveznek? Miért oly meglepő? Miért azokat döbbeneti meg különösképpen, akik naivan azt hitték, hogy egyik oldalon a Vallást, másik oldalon az Észet, a Felvilágosodást, a Tudományt, a Kritikát (a marxista kritikát, a nietzschei genealógiát, a freudi pszichoanalízist és örökségüket) egy alternatíva állítja szembe egymással, mintha az egyik mást se tudna, mint végezni a másikkal” – tesz fel kérdéseket Jacques Derrida a konferencián elhangzott előadásában (Derrida 2006). A szekularizációval és a pluralizációval kapcsolatos vélemények, írások áttekintésével az volt a célom, hogy világosan láthatóvá tegyem azt, hogy mi jellemzi a vallásnak a késő-modern társadalmakban betöltött szerepét. A világ újbóli elvarázslását, a vallási megújulást gyakran nevezik posztmodern vallásosságnak (vö Geffre 2004, Kamarás 2003, Kaufmann 2003 16, Zulehner 2004 13). Geffre posztmodernnek definiál minden olyan mozgalmat, amely a világ és az ember újraelvarázslására irányul, „és különböző vallásosságokban vagy gnózisokban talál kifejeződést, amelyek valós csábítást jelentenek a ma embere számára. Az élet értelmének hiánya és a haladást, a tudományt, a szocializmust hirdető ideológiák aláhanyatlása kiváltotta szorongás széles körben élteti a vágyakozást a szakralitás oltalmazó funkciója iránt, mely egyfajta őszanyag szerepét hivatott betölteni.” (Geffre im 412). Ez a felfogás jellemzi az új vallási mozgalom gyűjtőnéven emlegetett közösségeket, csoportokat, a különféle távol-keleti filozófiákhoz kapcsolódó csoportosulásokat, de a katolikus egyházon belüli karizmatikus mozgalmakban is ennek a vágnak a megléte mutatható ki. A zarándoklat mint a késő-modern vallásosság jelensége néhány jellegzetességét tekintve a posztmodern vallásossághoz köthető, ugyanakkor mint a hagyományból merítő vallásgyakorlat a hagyományos vallásosság egyik elemeként is értelmezhető.

1.3. A vallás a társadalmi kommunikáció különböző szinterein

A vallásokról, a vallási közösségről csak működésük konkrétságában lehet beszélni. A vallási közösségek társadalmi kommunikációban való részvételét vizsgálva mindig konkrétan létező és kommunikáló intézményeket, vagyis az egyházakat¹⁷ lehet csak vizsgálat tárgyává tenni. Az egyházak olyan társadalmi intézmények, amelyek speciális tudáskészletet hoztak létre, őriztek meg, és közvetítenek. A vallásos ember számára a saját vallása egy olyan felkészültséget jelent, amelynek birtokában az adott felekezethez tartozó hívő a világot a felkészültsége által meghatározott aspektusból szemléli (vö Pete-P.Szilczl 2007 78). Az egyház társadalmi kommunikációja három fő szinten¹⁸ zajlik (vö Horányi-Szilczl 2001 83). Ez a három szintér a következő. Az első az, amikor az egyház a társadalmi kommunikáció résztvevőjeként tevékenykedik a társadalmi kommunikáció különböző szinterein. A második esetben maga az egyház jelenti a társadalmi kommunikáció egy sajátos szintjét. A harmadik pedig az a szintér, ahol a transzcendenssel kapcsolatos kommunikáció zajlik, ez a szakrális kommunikáció szintere. Az első két szinten történő megnyilatkozások, események adják az egyház(ak) közéleti kommunikációját. A két szintér vizsgálatával az egyház(ak) nyilvános jelenlétét lehet leírni. A harmadik szinten zajló események, cselekmények azt mutatják meg, hogy az egyes felekezeteken belül hogyan alakultak, és alakulnak a transzcendenssel való kapcsolattartás módjai „hogyan a különböző egyének és közösségek miként fogják fel az Isten-ember közti viszonyt, s milyen kommunikációs formákat alkalmaznak e kapcsolat fenntartására.” (P.Szilczl 2007 72.). Ha ebben a hármas kategóriarendszerben tekintek a vallási közösségek működésére, akkor a záradoklatot a szakrális kommunikáció szintjén belüli egyik szintéreként vélem megragadhatónak.

¹⁷ Megállapításaim, elemzéseim, és hivatkozott irodalmak a keresztény egyházakra és vallásra vonatkoznak.

¹⁸ A szintér fogalma a kommunikáció participációs felfogása szerint nem a fizikai térrel van kapcsolatban, ennél sokkal összetettebb. A szintér nem földrajzi értelemben értendő, hanem olyan közegeként, amelynek minden eleme (tér, idő, felkészültség) fontos a kommunikációs esemény megvalósulásának szempontjából. A szintér tehát olyan környezet, ahol maguk a kommunikatív aktusok végbemennek. „A kommunikációs szinterek ágensek és felkészültségek olyan strukturált aggregátumai, amelyekben érvényesek bizonyos intézmények (kódok) (és mások nem), a szintér struktúráját pedig az ágensek és a felkészültségek elérhetősége adja” (Bátori-Hamp-Horányi 2007)

1.3.1. Az egyház mint a társadalmi kommunikáció résztvevője a társadalmi kommunikáció különböző színterein

Magyarországon a rendszerváltozással olyan politikai-társadalmi helyzet alakult ki, ami megengedte, sőt elvárta azt, hogy az egyházak is megjelenjenek a nyilvánosságban. A rendszerváltást követő időszak az egyházak közéletbe, nyilvánosságba való visszatérésével jellemezhető. Ez vonatkozott az egyházaknak a második nyilvánosságban, és a szűkebb körű nyilvánosságban való részvételére is. A nyilvánosságban való lét az ebben részt vevő szereplők számára azt jelenti, hogy aki ebbe a térbe belép, annak szem előtt kell tartania azt, hogy megnyilatkozásai és cselekvései a társadalmi élet többi szereplőivel egyetemben folyamatos ellenőrzésnek, kontrollnak lesznek kitéve (vö Szentistványi 2007). Az egyházak számára az egyik legfontosabb feladat az akkori társadalmi-politikai viszonyok között az intézményes jelenlét kialakítása volt. Kommunikációs szempontból az egyházak magatartását két irány jellemezte. Nagyobb hangsúlyt helyeztek a kifelé történő kommunikálásra, azaz az őket körülvevő társadalommal való kapcsolattartásra, ugyanakkor megpróbálták saját belső nyilvánosságukat kialakítani, megváltoztatni, saját működésüket korszerűbbé, és átláthatóbbá tenni. Ha egy egyház sikeresen akar működni a társadalmi kommunikáció különböző színterein, akkor elengedhetetlen számára a hatékony kommunikáció. Ennek eszköze azonban nem kizárólag a média, hanem elsősorban az, ahogy az egyház mint szervezet működik, ahogy a társadalmi nyilvánosságban megjelenik.¹⁹ Az egyház társadalmi jelenlétét bizonyos, az egyház képviselőit eljáró személyek nyilatkozatain keresztül, és különböző társadalmi intézmények fenntartása és jó működtetése révén tudja megvalósítani. A médiajelenlét, a pápai és püspöki nyilatkozatok, a folyóiratok, az iskolák, a könyvkiadás, a szerzetesrendek, a kisközösségek, és a hiteles egyéni hívői életutak mind mind a társadalommal való kapcsolat fenntartását szolgálják. Hogy lehet sikeresen kommunikálni? A részt vevő kommunikáció lényegét a különböző társadalmi színtereken, pártokban, mozgalmakban, intézményekben való jelenlét biztosítja. Ez csak akkor működik, ha ezeket az embereket az egyház közössége, és intézménye saját hírnökeinek tekinti. Az egyház működését saját társadalmi környezete is befolyásolja. Az egyházak társadalmi szerepvállalása, nyilvánosságban való jelenléte sokféle

¹⁹ Ezzel kapcsolatban a teológusok részéről is kritika fogalmazódik meg, amelynek középpontjában a krisztusi modell követésének szükségessége áll. Vagyis, hogy az egyház társadalmi jelenlétében is az alapvető az a hitelesség lenne, ahogy Jézus működött és megnyilvánult a saját társadalmi környezetében (vö Kiss 2001).

módon juthat kifejezésre. A jelenlét sikeressége az egyházak mozgásterének²⁰ elemzése révén tárható fel. A mozgástér pontosan kijelöli egy intézmény, szervezet számára azokat a határokat, amelyek mentén az intézmény működése a még kezelhető és feldolgozható konfliktusok mentén marad. Az egyház mozgásterét kétfelől meghatározott, ugyanis egyszerre kell megfelelnie mindannak, amit számára a nyilvánosságban való működés jelent, és emellett fenn kell tartani, és meg kell erősíteni saját hagyományait ahhoz, hogy folytonosságát megőrizze. Több olyan problémahalmaz fogalmazódott meg az elmúlt években, amelyek mentén tematizálni lehet az egyház és nyilvánosság kérdését. Ilyen például az egyház közjogi helyzetének tisztázása. Az egyház társadalmi jelenlétének sarkalatos kérdései közé tartozik még a professzionális egyházi szervezetek működése, és a civil társadalom fejlesztése is. A kommunikációs szempontú megközelítés szempontjából nyilvánvalóan előtérbe kerül a tömegkommunikáció kérdése. Míg a társadalmi kommunikáció színterén leginkább ennek működése, esetleges problémái lehetnek kiemelt témák, addig az egyházak szempontjából a tömegkommunikációs eszközökön keresztüli társadalmi jelenlét kialakítása vált fontos kérdéssé.

A társadalmi jelenlét és nyilvánosság kérdése legszembetűnőbb módon az egyház és média viszonyának kérdésében jelenik meg. A Katolikus Egyház régóta és rendszeresen foglalkozik a média kérdésével. Évtizedek óta visszatérő téma a médiumok keresztény használata, az ezekhez való hozzáállás kérdése. A legfontosabb hivatalos állásfoglalások egyike a II. Vatikáni Zsinat tömegkommunikációs eszközökről szóló dekrétuma, az *Inter mirifica* (1963). A Tömegkommunikáció Pápai Tanácsának működéséhez köthető két további fontos dokumentum, a *Communio et progressio* (1971) és az *Aetatis Novae* (1992) megjelentetése. Ezek az írások kettős feladatot láttak el, egyik oldalról a médiumok, tömegkommunikációs eszközök²¹ erkölcsi értékelését adták, másik oldalról a média minél intenzívebb használatát szorgalmazták a keresztény ígértetésben. A társadalomban zajló gyors változások miatt azonban folyamatosan új kihívások érik az egyházat. Az egyház és a tömegkommunikációs eszközök viszonyában új fejezetét nyitott az internet.²² A Tömegkommunikáció Pápai

²⁰ Mozgástéren a cselekvési lehetőségek, alternatív szervezeti megoldások és szimbolikus akciók azon együttesét értem, amelyek kivitelezése egy adott társadalmi környezetben konfliktusmentes, vagy a lehető legkevesebb konfliktussal jár (vö Horányi-Szilczl im 83.)

²¹ A *communio et progressio* szándékoltan kerüli a tömegkommunikáció kifejezést, helyette a szociális kommunikáció szóösszetételt használja. A szociális kommunikáció magában foglalja az emberi kommunikáció valamennyi egyéb formáját, ahogy azok a társadalmak és a kultúrákban kifejezést nyernek (vö Kiss 2002).

²² Az internet használata sok vitát generált az egyház kommunikációjával kapcsolatban. Ezzel kapcsolatban lásd a World Association for Christian communication (<http://www.wacc.org.uk>) áttekintő tanulmányát, amely az a világhálózathoz való keresztény hozzáállás alapelveit jól tükrözi.

Tanácsa adta ki az internet használatára vonatkozó két dokumentum (*Az Internet etikája, Egyház és Internet*), amelyek az egyház erkölcsi üzenetéhez való ragaszkodás mellett bátorítanak a világháló egyházi használatára. Látható tehát, hogy az egyház próbál lépést tartani a változásokkal. Az egyház akkor tud sikeresen beilleszkedni a modern világba – mutatnak rá a határozatok – hogyha változtatni tud azon a viszonyon, amely az addigi kapcsolatát meghatározta azzal a társadalommal, amelyben működni kell. Ezekben az írásokban fontos szemléletbeli változás figyelhető meg, amelynek elindítója a II. Vatikáni Zsinat volt. A zsinat mutatott rá arra ugyanis, hogy az egyház nemcsak a saját tagjaival, hanem az egész világgal folytat párbeszédet. Ennek a párbeszédnek a sikeressége pedig azon múlik, hogy képes-e az egyház értelmezni az „idők jeleit”, képes-e az alkalmazkodásra. A magyarországi egyházi média működését komoly kritikával illetik a témáról írók (Argejő 1996, Kamarás 2003, Ocsovai 1993, Szabó 2000, Szekfü 1998, Tomka 1996). Az egyházaknak nincs konkrét elképzelése a célokról, nem fogalmazódik meg világosan, hogy milyen szerepet szánnak a médiának és miképpen tudnak élni a média adta új kommunikációs lehetőséggel. A katolikus médiát elemző írások azt fogalmazzák meg, hogy a Magyar Katolikus Egyház nem tudja hatékonyan megfogalmazni üzenetét (Horvát 2000, Nagy J 2000), s mindaddig, amíg ezen nem tud változtatni, komoly nehézségei lesznek a megfelelő társadalmi jelenlét kialakításában. A média szerepének felismerése mellé az egyházak konkrét célokat is társítottak. Az egyik talán legfontosabb cél az evangélium közvetítésével fogalmazódott meg. Ez konkrétan azt jelenti, hogy az evangélium közvetítésének nyelvét és technikáját ahhoz a korhoz és kultúrához kell alkalmazni, amelyben az ott élő emberekhez az egyház szólni kíván. Ebben a megközelítésben ez inkulturációs problémaként vetődött fel, hiszen a szándék az volt, hogy az evangélium üzenetét megértessék a modern kor emberével (vö Tomka 2001, Szentistványi im). Az egyház által használt nyelv egy sajátos szubkultúra nyelvének tűnik a tömegek szemében. A nyelvi problémák nemcsak az evangélium üzenetének tolmácsolásában jelentenek akadályokat, de az egyházi folyóiratok, és napilapok nyelvezete is ennek a szubkultúrának a fenntartását erősíti (vö Boross 1995, Tomka 1996). Az sikeres párbeszédet viszont nagymértékben megnehezíti az, hogy az üzenetekben megfogalmazott mondanivaló nagyon sok ember számára dekódolhatatlan (vö Gáncs 1998).

Az egyház és társadalom közötti viszony kérdése jelenik meg Avery Dulles könyvében, aki protestáns és katolikus teológusok egyháztani írásaiból az egyháznak a saját belső életére, teológiai önreflexiójára, és a világhoz való viszonyára vonatkozóan öt fő megközelítési módot állít össze, amelyeket modelleknek nevez (Dulles 2003). Ezek a modellek az egyház belső

nyilvánosságát mutatják be, amely egyértelműen meghatározza az adott modell szerint működő egyház társadalmi nyilvánosságban való részvételét is.²³ Az első a hierarchikus egyház modellje, a II. Vatikáni zsinat előtti egyházat modellezi, melyben a nyilvánosság kérdése fel sem vetődik. A kommunikáció belső kommunikáció, melynek célja az, hogy a magisztérium közlései eljussanak a hívekhez, akik ezt elfogadják. A katolikus média feladata ebben az elgondolásban az, hogy ezt hatékonyra tegye, és előmozdítsa. Az egyházat ebben a modellben a világgal való szembenállás, és bezárkózás jellemzi, így az egyház kifelé történő kommunikációjáról nem is lehet beszélni. A második modell a Hírnök-egyház, amely leginkább az előző modell protestáns megfelelője. Itt az egyház feladata az örömhír közvetítése, a média is az igehirdetést szolgálja. A további három modell, az egyház mint „kommunió” (közösség-modell), az egyház mint „Krisztus misztikus teste” (szentség-modell), és az egyház mint Isten vándorló népe (szolgáló egyház modellje), már a II. Vatikáni Zsinat által meghatározott egyházkép alapján alakul. A közösségi modellel leírható egyházhoz tartozó hívektől elvárt a társadalmi kommunikációban való részvétel. A szentségi modell középpontjában Krisztus áll. A modell hitelessége azon áll vagy bukik, hogy „az egyház jelvolta történelmileg, kulturálisan megtapasztalható módon jut-e kifejeződésre, nem elsősorban a verbális kommunikációban, hanem szimbolikusan, különösképpen az emberi személyen, mint szimbólumon keresztül, személyes tanúságtételként” (Szentistványi 2007). A modellben a liturgia mint kommunikatív esemény kiemelt fontossággal bír, „a liturgia az a csúcspont, amely felé az egyház tevékenysége irányul, ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje” (Dulles im 73). Az utolsó modell az, amely szerint érvényesül leginkább az egyháznak a társadalmi kommunikáció színterein való működése. Az egyház társadalomban való tevékenykedése nem szorosan az egyháztagnak számára szól, hanem szinte minden emberhez elér(het) ennek egy-egy szelete. Az egyház küldetése e modell szerint az, hogy segítséget adjon, akár szóval, akár tettel az emberek számára. A megváltozott társadalmi valóságban, ahol az emberek nagy része már nem a hivatalos egyháztól várja kérdéseinek megválaszolását, ez a fajta egyházkép tudatosan vállalja azt, hogy éreztesse az emberekkel, hogy igenis szükség van mindazokra a javakra (hangsúlyozottan szellemire is) a mai modern világban is, amelyeket csak az egyház tud nyújtani. Dulles hangsúlyozza, hogy az egyház, egy konkrét helyen és időben való megjelenésében mindig ezeknek a modelleknek a kombinációjaként van jelen. Valamennyi modellnek megvan a jelentősége, sajátos módon

²³ Szentistványi Rita tartott 2007 februárjában egy konferencián Nyilvánosság és Egyház címmel egy előadást, amelyben Dulles hivatkozott modelleket vizsgálta abból a szempontból, hogy ezeknek a modelleknek a mentén hogyan írható le az egyház társadalmi kommunikációja.

töltik be az egyház funkcióját, és emlékeztetnek az egyház kettősségére: egyszerre fejlődő, „organikus”, másrészt törvényekkel szabályozott szervezet, amely nyitott arra, hogy tanítvány legyen (vö Szentistványi 2007). Látható, hogy az egyházak számára létkérdés a társadalomhoz való viszony, alakítása, gondozása. Nemcsak Dulles könyve jó példa erre, de több olyan írás is megjelent az elmúlt néhány évben, amely pontosan ennek a kérdésnek a tisztázásával foglalkozik (Huber 2002, Newbiggin 2006, Niebuhr 2006).

1.3.2. Az egyház mint a társadalmi kommunikáció sajátos színtere

A társadalmi kommunikáció sajátos színtere az egyház. Az egyházak ugyanis maguk is kommunikációs színterek, ahol különféle, jellegzetes diskurzusok folynak. Az egyházat mint a társadalmi kommunikáció sajátos színterét összetett intézményként kell kezelni. A vizsgálat során legalább két szempontot figyelembe kell venni. Az egyik, hogy itt egy olyan szervezetről (közösségről) van szó, amely saját hagyománnyal, a vallással, annak tanbeli tárgyával, és saját kulturális emlékezettel rendelkezik, és hogy ennek a szervezetnek fontos feladata az, hogy ezt a hagyományt fenntartsa és megőrizze. A másik, hogy ennek a szervezetnek a működését saját társadalmi környezete is befolyásolja és alakítja (Horányi-Szilczi im 83). Ahhoz, hogy az egyházak sikeresen helyt álljanak a társadalmi kommunikáció különböző színterein, vagyis külső nyilvánosságukat ezen nyilvánosság szabályainak való megfelelés jellemezze, az egyházaknak szükségük van belső nyilvánosságuk, a belső nyilvánosság fórumainak helyes kialakítására (vö Tamás-Horányi 1997 11). Ahhoz ugyanis, hogy egy intézmény működése megfelelő legyen a megváltozott társadalmi nyilvánosságban, az szükséges, hogy az intézmény belső működése is átlátható, és tagjai számára hozzáférhető legyen. Amíg az egyház belső kommunikációja nem hatékony, nem felel meg a modern kor kihívásainak, addig nagyon nehéz adekvát külső kommunikációt kialakítania. Pasztorálteológiai és szociológiai értelemben az egyház *kommunikációs* közösség. Hitét, hagyományát, emberi kapcsolatait, szervezeti rendjét folyamatos kommunikáció segítségével tartja fenn és örökíti tovább. „Az egyháznak önmagával való kommunikációja különleges. Központjában a jézusi tanítás *intézményes* megőrzése és továbbadása áll.” (Tomka 1996). Ha az egyház szándéka az, hogy az információk átadásában céltudatos legyen, akkor ehhez szükséges, hogy tisztában legyen azzal, hogy mit akar közölni, és közvetíteni, és pontosan meg kell határoznia azt is, hogy milyen réteg, vagyis kik számára akarja ezt az üzenetet sikeresen eljuttatni. A céltudatos információátadás feltételezi a tárgyismeretet, és a kommunikációs partner ismeretét. Ez az egyházon belül is nehezített, hiszen egyfajta kommunikációs belterjesség a jellemző. Az egyházon belüli kommunikáció társadalomszerkezeti kategóriákban viszonylag pontosan körülírható – mutat rá Tomka Miklós (vö Tomka 1996). A belső eszmecsere közönsége a társadalom egyházhú, vallását gyakorló része. A társadalom legmozgékonyabb, legtörekvőbb, a helyzetéből adódóan is a leginkább újításra kényszerülő és vállalkozó része az, amely nincs jelen az egyházban, és ebből következően az egyházi belső kommunikációnak alig részese. Emiatt a belső egyházi

kommunikáció nem szükségszerűen, de ma Magyarországon kultúrakonzerváló, azaz mind közönsége, mind tartalma szerint konzervatív kommunikáció.²⁴

A belső nyilvánosság kialakításának kérdése mellett, a kommunikáció fontos gyakorlati feladatok megfogalmazásában is felmerül. A kérdés, aminek mentén erről a keresztény egyházak beszélnek, az üzenetközvetítés hatékonyságának a kérdése. Az egyházak számára ugyanis minden történelmi helyzetben lényegi kérdés, hogy a krisztusi üzenetet hatékonyan közvetítsék, jó és megfelelő kapcsolatot tudjanak kialakítani az emberi közösségekkel, vagyis hogy adekvát legyen a kommunikációjuk. Az elmúlt 15-20 évben az egyházak kommunikációjával kapcsolatban főként ennek a kérdésnek a megválaszolására születtek tanulmányok, sokszor konferenciák adják meg a keretét annak, ahogy teológusok és a társadalomtudományok képviselői tematizálták az adott kérdést (Horváth–Szabó–Tomka 2000; Gáncs 1998, Glózer–Mártonffy–Szöllőssy 2002; Kádár 1993; Kozma 1994, Kreiner 2004; Morel 2007, Sánta 1997; Stenger 2002.) Az egyház belső kommunikációjának több terepe lehetséges. A keresztény bizonyágtétel, a misszió, az evangélizáció, a hitoktatás kérdése kommunikációs aktusként is értelmezhető. „Az „euanangelizzo” szó az Újszövetségben több mint negyvenszer szerepel, de a katolikus egyház a 70-es évekig nem használta ezt a kifejezést. (...) A katolikus egyház mai szóhasználatában az evangélizáció szó valami újat jelent.” (Tomka F. 1999 25). Az evangélizáció ebben az új megközelítésben kommunikációs kérdésként fogalmazódik meg. A szó a görög eu-angelion, ahol az Angelion híradást jelent, míg az eu jelentése az, hogy jól. Az angelion a hírül adás tettét jelenti, az eu, a jól határozószó pedig a tettet minősíti. A kifejezés értelme tehát „jól híradás”, a „hír jó vitele”, az „átadás helyessége”. A hír vitelének módjára a kinyilatkoztatás nagy súlyt helyez. Az átadás akkor válik teljessé, igazán akkor történik jól, amikor átvétetett a hír. A későmodern korszakot jellemző pluralizmusban nyilvánvalóan másként működni kell az evangélizációnak. Az evangélizáció hármasság folyamat. Tanúságtétel, az evangéliumokban elbeszéltek továbbadása, és az ehhez kapcsolódó értelmezés (vö Tomka F im 30). A verbális kommunikációnak nagy szerepe van mind a továbbadásban, mind az értelmezésben, de az üzenetek megformálásában nagy szerepe lehet a képi eszközökkel történő megjelenítésnek is (vö P. Szilczl 2007 79).²⁵ „Amikor a teológus képeket használ – írja Avery Dulles – azért

²⁴A vallásszociológia felmérések adataiból következtetések vonhatók le arra vonatkozóan, hogy melyik réteg az, és nagyjából milyen százalékban, akiket elért az egyház belső kommunikációja (50 évesek és az annál öregebbek 20-30%-át igen, de az 50 év alattiaknak csak 7-8%-át. A falusiak negyedét, de a városiaknak csak tizedét. Az adatok egy 1990-es felmérésből valók. (vö Tomka 1996).

²⁵ Elég talán itt csak utalni a sokat vitatott óriásplakátokra, mint üzenethordozó és közvetítő eszközökre.

teszi, hogy jobb megértést találjon a hit titkaira.” (Dulles 2003 24). Ahhoz, hogy a kommunikációs üzenet megfogalmazója által használt nyelvileg megfogalmazott kép a hívők által elfogadható legyen, fontos feltétel, hogy a képek és a hívők tapasztalata között harmónia legyen. A Bibliában használt metaforák, szimbólumok a mai hívők által nehezen beazonosítható tapasztalatokra utalnak. A hasonlatok, képek, metaforák, szimbólumok alkalmazása különösen hatásos élményt nyújt, és hosszú ideig megmaradnak az emlékezetben, ám ha ezek nem illeszkednek a befogadók értelmezési sémái közé, akkor elveszítik erejüket, és elidegenítőkké válhatnak. A vallásos beszédben nagy szerepe lehet a metaforáknak, hasonlatoknak, példabeszédeknek, a szöveg képszerű megformáltságának, hiszen a feladat nem az, hogy a transzcendenst interpretálja, hanem az, hogy a megértést asszociációk révén elősegítse.

A sikeres és adekvát kommunikációnak sok zavaró tényezője lehet. Kommunikációs zavarként kezelhető, ha a kommunikációs feltételek közül bármelyik is hiányzik (Boross 1995, Sánta 1997, Szabó 2002). A zavarforrás kialakulhat a feladó és a címzett között. A kommunikációs zavarnak objektív és szubjektív okai is lehetnek. Bizonyos a késő-modern társadalmak életvitelét általánosan jellemző példákkal lehet bemutatni az objektív oldalon jelentkező okokat: a rohanás, az időhiány, a gyors élettempó. Ennek feloldására szolgálhat az a megoldás, amikor az istentiszteleten megpróbálják a híveket aktívabban bevonni liturgiába. Ide sorolhatók még azok az alkalmak is, amikor különféle show-műsor elemek felhasználásával zajlik az evangélizáció.²⁶A szubjektív oldalhoz tartoznak azok az egyedi, pszichológiai-fiziológia problémák, amelyek akár a feladót, akár a vevőt jellemezhetik. A feladó zavarai között előfordulhatnak beszédhibák, rossz hangsúly, a beszédhelyzetnek nem megfelelő adekvát beszédmód, hiszen a különböző rétegek, más-más közegekhez tartozó emberek más beszédmódot igényelnek és értenek meg. A legfontosabb kommunikációs kérdésként itt is a hatékonyság vetődik fel. Ez az a kérdés, aminek a mentén mind katolikus, mind protestáns teológusok közelítenek a kérdéshez. Kiindulópontjuk vizsgálódásaik során szinte kivétel nélkül az, hogy az istentisztelet keretén belül, ha az itteni kommunikációt vizsgáljuk, hogyan lehet egy lelkipásztor még inkább hatékony, milyen eszközei vannak arra, hogy a hívők számára a lehető legteljesebb mértékben eljuttassa a közleményt. Kommunikációs probléma adódhat a gyülekezettel kapcsolatban is. Szabó szerint, ahogy a prédikáció nyelvi megfogalmazásánál, itt is a lelkész feladata annak figyelembevétele, hogy a

²⁶ Ez pár éve Magyarországon még ismeretlen műfajnak számított, de ma már viszonylag gyakoriak minden felekezet részéről az ilyen alkalmak.

prédikáció azokhoz az emberekhez szól, akik megtöltik a templomokat, vagyis a lelkészeknek figyelemmel kell lenni a hallgatóság jellemzőire. Kommunikációs szempontból a lelkész nem egyszerűen szócső, hanem Isten tanúja, aki csak úgy lesz hiteles a gyülekezet számára, ha bizonyosságot tud tenni arról az evangéliumról, amit ő is megélt. A gesztuskommunikáció azért fontos az igehirdetésben, mert közvetíti a kommunikáló személyiség viszonyulását kifejező jelzéseket az interakcióban résztvevő partnerek felé (vö Szabó 2002 80-86).

A liturgián belüli igehirdetés kommunikációs problémáit helyezik írásaik középpontjába a református teológusok, akiket a közlés, a textus hatékonyságának kérdése izgat. A kommunikációt gyakorlati kérdésként fogják fel, és a kommunikáció tranzaktív modelljének segítségével, az igehirdetés hatékonyságát elemzik (Kádár 1993, Kozma 1994, Sánta 1997). Értelmezésük szerint a textus, a közlés, amelyben Isten szava eljut a gyülekezethez, az igehirdető és a gyülekezet közötti kommunikációról szól. Az evangélium kommunikálásának módja koronként és kultúránként különböző. Sajátságos kommunikációs folyamat ez. Az interperszonális kommunikációban két résztvevő van, itt azonban van egy harmadik, aki irányítja, mozgatja és a kívánatos cél felé tereli a kommunikációt. Ez a láthatatlan partner a Szentlélek, aki nélkül nem létezik keresztény kommunikáció (vö Kádár im 267). Ha az üzenet feladója tisztában van a közvetlen emberi kommunikáció működésének szabályaival, ez segítségre lehet a prédikációk, szentbeszéd felépítésében. Itt a kommunikáció résztvevői az igehirdető és a gyülekezet, ami nemcsak egy egyirányú, a hirdető felől a gyülekezet felé irányuló üzenetátadás, hanem egyfajta közösségi kommunikáció. A prédikáció műfajánál fogva hordozza magában a kommunikációs nehézségeket. A „prédikáció nem a teológia nyelve, hanem a teológia, mint nyelv, azaz a nyelvileg (a nyelv által) kifejezhető hit” – mutat rá arra a nehézségre Szabó Zoltán József (2002 81), amely azt a kommunikációs problémát jelzi, amiről Luhmann is beszél, hogy hogyan válik a kifejezhetetlen kifejezhetővé, hogyan lehet nyelvileg adekvát módon megragadni és érthetővé tenni olyan tartalmakat, amelyek kommunikálhatatlanok.

A vallási kommunikáció különböző színtereinek elemzése a hazai szakirodalomban főként a vallási közösségek kommunikációjának leírásában jelenik meg. A közösségek kommunikációjának vizsgálatakor legtöbbször az adó és a vevő közötti üzenetátadásra helyeződik a hangsúly, illetve e kommunikációs folyamat hatékonyságát elősegítő vagy nehezítő tényezők, kommunikációs akadályok, vagy zavarok bemutatására vállalkoznak a szerzők (vö Korpics-P.Szilczl 2007 14). Ezek a tanulmányok három egymástól jól

elkülöníthető területen alkalmazzák a kommunikációs elméleteket. Az első csoportba azok tartoznak, amelyek a beszéd, a párbeszéd, egymás és a különböző közösségek (ezen sok esetben egy egész felekezet értendő) között megvalósuló dialógus értelmében, a közlés szinonimájaként használják a kommunikáció fogalmát. Kommunikáción az információk átadását, egyrészt az Isten és az emberek között létrejött, másrészt a közösségeken belüli és más közösségekkel való kapcsolatot értik. Ilyen írások találhatók néhány folyóiratban (Gáncs 1998; Kádár 1993; Kreiner 2004; Sánta 1997; Stenger 2002;), illetőleg konferenciakötetekben (Horváth-Szabó-Tomka 2000; Glózer-Mártonffy-Szóllóssy 2002). A jakobsoni modellt (Jakobson 1960) használja fel a gyülekezetben zajló kommunikációs folyamatok értelmezéséhez több református teológus. A kommunikáció nehezítettségét, zavarait – nézik végig a modell egyes elemeinek vizsgálatával, kiegészítve azzal, hogy a kontextus ebben az esetben speciális lesz, hiszen Istent is bevonódik a kommunikációba (Gáncs 1998, Kádár 1993, Sánta 1997). A második csoportot azok az írások alkotják, amelyek az egyházi nyelv, és a liturgia nyelvének érthetőségével, érthetlenségével foglalkoznak, főként a kommunikáció sikerességének útját álló tényezőket boncolgatják (Kozma 1994; Morel 2000, 2007; Szabó 2002). Az írások harmadik csoportját a tömegkommunikációhoz, illetve a közéleti kommunikációhoz kapcsolódó írások alkotják. Ezekben az egyház és média viszonyáról, a média által adott lehetőségek jobb kihasználásáról lehet olvasni (Balázs 2003; Hamp-Szóllóssy 2000; Horányi 1997, Horányi-Szilczl 2001). Ebben a témakörben nagyon sok írás jelent meg. Ennek oka kettős: az egyik, hogy maguk az egyházak is felismerték, hogy a mai világban a média adta lehetőségek milyen fontos szerepet tölthetnek be az egyházak társadalmi jelenlétében, a másik, hogy ezekben az írásokban az egyház mint a közéleti kommunikáció egy színtere jelenik meg, így ennek elemzéséhez ugyanazokat az eszközöket lehet alkalmazni, mint bármilyen más társadalmi intézmény leírásánál.²⁷

Tematikáját és tartalmát tekintve a vallásos jelenségek kommunikációs szemléletű kutatásában előzményként tartható számon Lovász Irén tanulmánya (Lovász 2002), aki munkájában a terület egy szűkebb szeletével, a verbális vallási kommunikáció sajátos csoportot alkotó formájával, az archaikus népi imádságokkal foglalkozik. Lovász a

²⁷ Az egyház és a média viszonyának és kapcsolatának elemzése több konferencia témájául szolgált az elmúlt években: ilyenek voltak például a Pax Romana kongresszusai (1999, 2005), a Keresztény Közéleti Akadémia, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kommunikáció Intézete, valamint a Hullámhír Kommunikációs Iroda közös rendezvénye „Média az egyházban, egyház a médiában” címmel (2005 októberében); a Konrad Adenauer Alapítvány és a Protestáns Fórum által közösen rendezett Médiakonferencia (2003 március); a KÉSZ Egyház és kommunikáció – az igehirdetés modern eszközökkel (2005 novemberében); a MPRF és a Szakrális kommunikációs szakosztály közös konferenciája Egyház és média címmel (2007 február).

természetfölötti és az ember kapcsolatteremtését definiálja szakrális kommunikációként. Vass Csaba szintén a nyelv felől közelít a szakrális kommunikáció témájához (Vass 2005), bár a szerző tanulmányai inkább a világ-egészben elfoglalt helyre vonatkozó tudást járják körül, amely lehet világi és szakrális is. A kommunikáció problematikáját nagyrészt a spirituális valóságok sajátos hierarchiájának fényében tárgyalja. Mindkét irány a szakrális kommunikációs szempontú diszkutálásának egy sajátos irányát jelenti.

1.3.3. Az egyház mint a szakrális kommunikáció színtere

Az egyház harmadik színtere a szakrális kommunikáció színtere. Ezen a színtéren határozódik meg a transzcendenssel való kapcsolattartás módja. Ennek a területnek a megfigyelése, és leírása a legproblematisabb a kommunikációkutató számára. Itt ugyanis olyan szabályok érvényesülnek, amelyeket csak egy másik diszciplína (nevezetesen a teológia) ismeretein keresztül lehet felfedni. Milyen jogon vonható be a teológia a kommunikációs szempontú leírásba? Quentin Schultze az ember és Isten közötti kommunikációt tárgyaló írásában (2005) megfontolandó tanácsot ad mindenki számára. Tanulmányában az emberi kultúra történetére hivatkozik, amely azt tanúsítja, hogy az Istennel való kommunikáció mindig is fontos gyakorlat volt az ember számára, és ezt érvényesnek gondolja a modern világra is. Kiinduló kérdésfeltevése az, hogy jó-e, ha a humán kommunikáció kutatásából kimarad az a rész, amely az ember és az Isten között létrejövő kommunikációval foglalkozik. Megállapítása szerint az emberi kommunikáció tisztán immanens jellegéről szóló tudományos alapfelvetések mögött a transzcendenst kizáró előítéletek rejlenek. Schultze szerint ez csak az elmúlt 300 évet jellemezte, korábban az Isten és ember közötti kommunikáció kutatása központi kérdésnek számított. Érvelésében kifejti, hogy az emberi élet részeként a transzcendens tapasztalat megkerülhetetlen, ezért a humán kommunikáció kutatásánál is feltételezni kell Istent mint kommunikáló ágenszt. Az Isten-probléma azért fontos kommunikációs kérdésfeltevés, mert a vallási meggyőződések és gyakorlatok alapvető módon befolyásolják az emberek kommunikációs érzékenységét, és általános világképét egyaránt. Az, hogy valaki milyen vallást gyakorol, meghatározza közvetlen emberi kommunikációját is.²⁸ A vallásos felfogás szerint a dolgoknak értelmet nemcsak az ember ad. Az ember csak teremtmény, aki újratemt dolgokat, azáltal ahogy értelmezi a világ dolgait, jelentést tulajdonít ezeknek. Az Isten-probléma tárgyalásának Schultze szerint a kommunikációkutatáson belül három lehetséges iránya van. Az első a naturalista út választása. Ebben az esetben azt kell mérlegelni a kutatóknak, hogy a dolgok értelme esetleg az emberek által létrehozott kommunikációs rendszeren kívülről származik. A második úton járó kutató nyíltan elfogadja a „szent Másik” létezését, de tudja azt is, hogy ez a Másik nem tud kommunikálni az emberrel, vagy legalábbis ritkán lehet erre példákat találni. A harmadik út, hogy hinni kell Istenben, azoknak a titkoknak az elfogadásával együtt, amelyek ezzel járnak. Bár a kommunikáció naturalista felfogása alapvetően szekuláris, a naturalista kutató is nyitott maradhat annak a felfedezésnek

²⁸ Ez bizonyos összefüggésben kulturális meghatározottságot is jelent. Jó példákat hoz erre Schultze: lásd Schultze 2005 5-10.

a lehetőségére (bár az esetek nagy részében ez nem így van), hogy a kommunikatív valóság nemcsak rendezett viszonyokból áll, lehetséges, hogy a magyarázatnak ellenálló dolgok mögött egy tágabb valóság van. A kérdés megválaszolásának második útja Istent mint megismerhetetlen, távoli lényt képzelel el, aki olyan távolságban van az emberi valóságtól, hogy aligha lehetséges a vele való egyesülés, a *communió*. Az Istennel való kommunikáció ezen elképzelés szerint annyira valószerűtlen, hogy már súrolja a csoda kategóriáját. A harmadik út, a hívó ember útja, a személyes, emberekkel kapcsolatban álló Istent feltételező hit.²⁹ A hit változtatja meg az embernek Istenhez, és az egész világhoz való viszonyát, kitarja a kommunikáció zárt rendszerét, egy teljesen más kontextusba helyezve azt (vö Schultze 2005). Mindezek alapján meglepőnek tartja, hogy bizonyos kutatók egyértelműen állást foglalnak az emberi kommunikáció tisztán immanens jellege mellett. Szerinte ez az elgondolás előítéletes, ezért javaslatot tesz ennek az előítéletes gondolkodásnak a feloldására. Első lépésként azt tanácsolja, hogy a kommunikációkutatás figyeljen arra a diskurzusra, amelyet az Isten-problémáról folytatnak a diszciplínán kívül. A szakrális kommunikációs szintéren zajló kommunikáció értelmezéséhez – megfogadva Schultze tanácsát – segítségül hívok tehát egy másik diszciplínát, és megnézem, hogy mit mond ez a megközelítés az ember és Isten közötti kommunikációról, ennek a kapcsolattartásnak a módjáról.³⁰ A teológia diszciplínájának bevonása a kérdés tárgyalásába annál is inkább indokolt, mert a kommunikációkutatás bátortalanságával, vagy szándékos témakerülésével szemben a teológiai megközelítéséknél azt látható, hogy a teológusok bátran alkalmazzák saját tudományterületük bizonyos kérdéseinek megvilágítására újabb nézőpontokat, köztük például a kommunikációelméletét.

A kommunikáció, a kommunikatív kapcsolat vizsgálata a keresztény teológia szempontjából alapvető jelentőségűvé vált. A szemléletbeli változás alapvetően a II. Vatikáni Zsinatból következik. A Zsinat által elindított módszertani újítás következtében a szentség, a liturgia és ezek kontextusának értelmezésében a kommunikációelmélet mint adekvát megközelítés jelent meg. A zsinat óta eltelt időszakban az egyházi diskurzus egyik legizgalmasabb kérdése az volt, hogy hogyan értelmezhető Isten kommunióként (közösségként), és hogyan bontakozik ki ez a *communió* az emberek közötti kapcsolatokban (vö Kiss 2001 202). Ezért válik fontossá

²⁹ Schultze szerint ez a legkevésbé népszerű a modern és a posztmodern kommunikációkutatás számára, hiszen túlságosan is természetesnek, vagy legalábbis intoleránsnak tűnik ahhoz, hogy részévé válhasson a tudománynak (vö Schultze im 14).

³⁰ Ugyanakkor arról sem szabad elfeledkezni, hogy a kommunikációnak ez az értelmezése egy konkrét hívó közösség számára elfogadott csupán.

annak a kérdésnek a kihangsúlyozása, hogy vajon a kommunikációs folyamatot lineárisan, mechanisztikusan, a közlőnek a befogadó felé irányított közléseként kell-e értelmezni, vagy egészen más feltételekkel. A más feltételek szerint megfogalmazott kommunikáció³¹a közösség kialakulására vonatkozik. Kiss Ulrich megfogalmazásában a kommunikáció, „Isten és ember közös alaptulajdonsága (Wesenszug), az üdvtörténet – vagyis a történelem olvasata Isten közreműködésének fényében – kommunikációtörténet, és cselekedetei – Istené és embereké – a „communio” a közösség megvalósítását célozzák.” (Kiss 2001 196) A kommunikációs eszközökről közzétett zsinati határozat a kommunikációt a kapcsolatteremtés felől határozza meg. Eszerint a „kommunikáció több mint gondolatok közlése és érzelmek jelzése. Legmélyebb szintjén saját magunk ajándékozása a szeretetben. Krisztus kapcsolatteremtése (kommunikációja) valóban lélek és élet volt.” (*Communio et progressio II.*) Eszerint az értelmezés szerint a kommunikáció tökéletessége nem merült ki Jézus emberré válásával, azzal a tökéletes azonosulással, ami emberré válásából következett, egyfajta máig mintaként ható inkulturációval, hanem maga az az élet, az a modell ahogy Jézus emberként él, az már önmagában egyfajta közvetítés. „Krisztus nem egyfajta SMS-t küldözget, nem üzeni, hogy szeret, hanem önmagát adja. Teljesen. Minden kommunikáció ennek halovány visszfénye. És teljes önátadásának jeléül az eucharisziát hagyományozta tanítványaira, egy jelet, egy szentséget, amely nem pusztán jelenlétét biztosítja az idők végeztéig, hanem kiszolgáltatottságának, önmaga teljes átadásának elévülhetetlen és újra meg újra megjelenő képe.” (Kiss 2001 211)

A kommunikációt a teológusok nem a modern információs technika terminológiája szerint, hanem a szó etimológiájából kiindulva a *communis, communio* - a „vele-lenni”, „együttlétezes”, az „együttesség a szeretet” kifejezés alapján értelmezik. „A *communio, communitas, communicare* kifejezések alaki hasonlósága, tartalmi párhuzamai alapján következtetéseket vonnak le a keresztény kommunikáció sajátosságait illetően. Eszerint a keresztény istentisztelet szakramentális része, és az egyház lényegi feladatára, küldetésére utaló üzenetátadás, vagyis a *communio* és a *communicatio* egymáshoz igen közel álló jelentéstartalmat tükröznek (vö Kádár 1993 258). A kommunió, a közösség cselekvésből születik, amely közösséget hoz létre. Ennek csak akkor van értelme, ha a kommunikáció nem közlésként, az embernek önmagáról mások számára adott jelzésként értelmeződik. A tranzaktív szemlélet mechanisztikus, a hírnek, a közlésnek, az üzenetnek valamilyen csatornán keresztüli

³¹ Ez az elképzelés Peter Henrici nevéhez köthető, akinek írását Kiss Ulrich értelmezi (vö Kiss im).

„közvetítését” jelenti (Kiss 2001). A keresztény egyházak kommuniójuk és kommunikációjuk által a tér és idő keretei között részesednek az Istennel való közösségben, az Isten terve és akarata szerinti cselekvésben. Ezt jelenti a két fogalom által kifejezett tartalom. A közösség a közösséget teremtő kommunikáció előfeltétele, de gyümölcse is. A kommunikáció ilyenfajta értelmezését csak az tudja elfogadni, aki számára a közösség alapú teológiában az a kiindulópont, mely szerint a legtökéletesebb közösség maga a Szentháromság. Isten háromsága egyesülés, találkozás, egy állandó párbeszéd által létrejövő egység (Boross 1995, Kozma 2000) Egy olyan *communio*, amely egy egymással kommunikáló háromságban/hármasságban jön létre. „A keresztény felfogás szerint az emberek egymáshoz kapcsolttsága és közössége – ami a kommunikáció legfőbb célja – az Atya, a Fiú és a Szentlélek Istenben lévő örök közösségének titkából ered, s ebben találja ősmintáját” (*Communio et progressio* 8).

Isten és ember között a legtökéletesebb kommunikáció – a teológia értelmezésében – Isten emberré levése volt. Az isteni kommunikációs szándék akkor vált teljessé, amikor Jézus emberként született meg. Krisztus azért jött a világra, hogy egy kommunikációs szakadékot – ami a bűnbeesés aktusa miatt alakult ki – személyével áthidaljon. Jézus személyével a kommunikáció új csatornája nyílt meg. Benne és általa a kommunikáció ismét zavartalanul folyhat (Kádár 1993 264). Jézus nem pusztán kultusz és információközvetítő – hanem az a közvetítő, aki saját életét adta a közvetített ügyért. A végsőkig kitartott az ember és az Isten között lévő kommunikációs szakadék leküzdéséért (Gánóczy 2006 240). A gondolatmenet szerint a kommunikáció Isten és ember, valamint ember és ember között a Krisztus általi önközlés nyomán állt helyre. Krisztus a tökéletes kommunikátor (*perfectus communicator*), az ő közreműködése nyomán áll helyre a rend, és a további kommunikációt (az örömhír hirdetése) is ő indítja el. Krisztus a közlés teológiájában mint mediator, mint az egyetlen közvetítő szerepel Isten az ember között. Isten üzenetét egyedül ő adhatta át a legtökéletesebben. Az üzenet értelmezését az ember szükségleteihez szabja (Mail 2003 105). Ő a közösségi tevékenység legfőbb cselekvője, ő az, aki miután kapcsolatban áll a tagokkal, őket ösztönözve képesség tesz a kommunikatív interakcióra (vö Gánóczy 2006, 229). Az általa megtanított kommunikáció a másikat, mint partnert ismeri el, az ismeretek kölcsönös megismerésén és meghallgatásán keresztül. Isten és ember közötti közvetítés már önmagában aktív kommunikációs szolgálatot jelent. A kommunikáció mint közvetítés, egyben kapcsolatot és összeköttetést is jelent (Gánóczy 2000 27-32). A kommunikáció az ember önmaga odaadását jelenti a szeretetben (*Communio et progressio* 11.), ily módon nemcsak

információcserét, eszmecserét vagy érzelmi találkozást, hanem személyek egyesülését, kommunikációját is jelenti. Csak az a kommunikáció teológiai értelemben kommunikációnak, amely az emberré válást segíti (vö Várnai 2000a 99). E szerint az értelmezés szerint a kommunikáció a szeretet létformája (vö Takács 2000 114), mely csak abban az esetben tökéletes, ha ennek értelme, és célja a közösség, vagyis a szeretet (kommunikáció) megvalósulása.

A kommunikáció alapjául és céljául szolgáló közösségnek a fenntartásában és működtetésében fontos szerephez jutnak a szentségek mint kommunikációs formák. A szentségek nemcsak külsődlegesen, hanem lényegüket tekintve is kommunikációnak tekinthetők, mint Isten és a hívők üdvösséget közvetítő csereviszonyának eseményeit (vö 2006 Gánóczy 272). A szentségek szerepét, funkcióját a kommunikációelmélet háromszög modellje alapján (adó-vevő-közvetítő) is lehet értelmezni. A zsinati megnyilatkozások az adó-vevő kérdést állítják a középpontba, több helyen is tárgyalva a kettő viszonyát. Mi egy szentség funkciója, ha egy kommunikációs rendszer eseményeként tekintünk rá? A modell két háromszögből áll, amely arra utal, hogy minden szentségi történésnél kettős kommunikációs rendszer lép életbe. A viszonyok a jelek (signum) és az általuk jelölt titokzatos valóság (res) szintjén jönnek létre. Mindkettő a vevőre (a hívőre, a szentség címzettjére mutat, aki a rendszer két találkozási pontjában (signum-res) áll. A modell semmi többet nem állít, mint amit a keresztény hagyomány közvetít, hogy a szentségek teljes mértékig az emberért vannak. A szentségi kegyelemközvetítésnek és az ezt hordozó rítusnak az a célja, hogy elérje az embert, a hívőt. Ugyanakkor fontos tudni azt is, hogy az egyén nem elszigetelten helyezkedik el a csúcson, hiszen egy közösség tagja, amely közösség komplex kommunikációs rendszerként értelmezhető. A közösség felel a közvetítő közegért azáltal, hogy szabályokat állít fel, de szabad teret is biztosít a kreatív változtatásnak (Gánóczy 2006 275-283).

Számtalan példa található az Isten és ember közötti kommunikációra a Bibliában, főként az Ószövetség bővelkedik ezekben a leírásokban. A Biblia úgy tesz bizonyosságot Istenről, mint aki a teremtés kezdetétől fogva kommunikál a teremtett mindenséggel. Isten megnyilvánulása a különböző kommunikációs csatornákon megy végbe, amelynek végén befogadóként mindig az ember áll. Isten szándéka a kapcsolatépítés az általa teremtett emberrel, akinek sajátos képessége az isteni jel, az üzenet dekódolása. A Biblia hitelesen mutatja be azokat a formákat és módokat, ahogyan Isten kapcsolatba lép a világgal, benne az emberekkel, felhasználva különböző csatornákat a kapcsolatteremtésre. Eszerint a felfogás szerint egy eset akkor

alkalmas a tökéletes kommunikációra, amikor Isten működésének nyomát lehet felfedezni a világban. Ilyen aktus volt például a teremtés, vagy Jézus emberré levése. Isten közölt, az anyagi világ engedelmeskedett, és Isten akarata beteljesedett, ez egy tökéletes és törésmentes közlés volt (Szabó 2002 80). Isten közvetítőcsatornaként használja az egész világot: az időt, az eget, a nyelvet, a víziót, az álmod. Az isteni kommunikáció mindig egy adott történelmi pillanatban valósul meg. Az üzenetek leglényegesebb médiuma maga a nyelv. Isten általában úgy lép kapcsolatba az emberekkel, hogy vagy ő maga, vagy köztes lények – közvetítők – által az üzenet tolmácsolására kiválasztott bibliai alak számára érthető nyelven szólal meg. Istennek az a célja, hogy az általa kibocsátott üzenet a legteljesebb mértékig befogadható legyen, ezért jut fontos szerephez az Isten és ember közötti kommunikációban a nyelv (Kádár 1993 262-263). Isten gyakran közli szándékát nehezebb értelmezést igénylő módon, víziók, látomás, vagy álom által is.

A keresztény istenkép alapján megállapítható, hogy Isten léte és megnyilvánulásai önmagukban is kommunikációs jelleggel bírnak: Isten beszél és cselekszik, önmagát közli és kinyilvánítja. A szentség, a jel, a szimbólum lényege a valóság, amire vonatkozik, vagyis valójában Isten, aki az emberre irányuló nyitottságával teljességgel kommunikatív természettel rendelkezik (Gánóczy im 231). Ahogy Gánóczy fogalmaz, a kommunikációelmélet lehetőség annak meghatározására, hogy az emberek egy adott társadalmi és kulturális közegben miként vehetnek tevékenyen részt a szentségekben, ami jóval több pusztán vételi aktusnál. A nyelv, a szokások, a gesztusok, a gondolati, érzelmi és cselekvési reflexek jelentős része előre meghatározott tényezőként irányítják a kommunikációt. Csak az a résztvevő tekinthető valódi kommunikációs partnernek, aki nemcsak fogyasztója, vagy önkényes birtokosa, hanem alakítója is az eseményeknek. A szentségi eseményt akkor lehet interakcióként értelmezni, ha a kommunikáció alakításában mindkét fél tevékenyen vesz részt (Gánóczy im 237-238). A szentségek verbális és nem verbális kommunikációs rendszert alkotnak, amely által a keresztény hitre meghívott emberek az adott közösség kölcsönösségi dinamikájába lépnek, részt vesznek abban, és Isten által adott önkinyilvánítás által vezetve haladhatnak az önmagukká válás útján. Ha a résztvevők nincsenek felkészülve a magas követelményeket támaztó csoportos cselekményre, akkor számukra az események a jelek valóságos káoszává válhatnak (vö Gánóczy im 258). A szentségi cselekmény által létrejövő kommunikáció a liturgia. A liturgia párbeszéd Istennel, szimbolikus kommunikáció, amely jelek, szavak és cselekedetek által kialakított dialógus

keretében megy végbe. Az ember válaszol Istennek, különböző formákkal és tartalmakkal. A liturgia nyelvét a vallási szocializáció során sajátítja el az ember.

1.4. A szakrális kommunikáció a kommunikáció participációs szemléletében

A szakrális kommunikáció teológiai értelmezésének bemutatása azért volt fontos, mert ezen keresztül láthatóvá vált, hogy miként értelmezi a kommunikáció fogalmát, a jelentéseket, a cselekményeket az a diszciplína, amelynek feladata ezen terület „felfejtése”, az itt történő események értelmezése. A kommunikáció diszciplináján belül is adódik egy lehetőség a szakrális kommunikáció színterének megközelítésére. Fő célom az új modell alkalmazhatóságának tesztelése. Arra próbálok meg ugyanis választ keresni, hogy vajon a szakrális kommunikáció színterén zajló események, cselekmények leírhatóak-e azokkal az eszközökkel és megközelítésmódokkal, ahogy a kommunikációkutató dolgozik. Kísérletet teszek arra, hogy a kommunikáció participációs felfogását³²(Horányi 1999) kiterjesszem a szakrális kommunikáció területére. Először röviden ismertetem az eredeti elgondolást, főként arra koncentrálva, hogy a modell mit mond magáról a szakrálisról, majd felvázolom, hogy a vallásos jelenségek kutatásánál a modell által használt fogalmak mit is jelentenek. A modell a kommunikációra nem aktusként tekint, hanem egy olyan állapotként, amely állapot az ágens számára a fennálló problémák megoldásához szükséges felkészültségek elérhetőségét jelenti. (Horányi im 22). A problémamegoldó ágens kifejezés vonatkozhat egyénre és közösségre egyaránt. Ahhoz, hogy valaki (egyén vagy közösség) sikeresen megbirkózzon egy adott helyzetben egy probléma megoldásával, szüksége van ehhez bizonyos eszközökre, amit a szerző felkészültségnek nevez. A felkészültség ahhoz szükséges, hogy a kommunikációban résztvevő felismerje a problémát. A felkészültség fogalma jelenti még a probléma felismeréséhez és a megoldásához szükséges képességeket, és megfelelő tudás birtoklását is. A képességek észlelési, cselekvési és feldolgozási képességek lehetnek. Minden résztvevő (egyén vagy közösség) kétféleképpen juthat a felkészültségek birtokába. Egyrészt készen kapja, genetikusan adott számára, másrészt tanulással szerzi meg. A felkészültség tanulással történő megszerzésének két további módja van: a természetes mód az utánzás, a nem természetes mód pedig a szimbolikus tanulás. A szimbolikus a szignifikáció eredményeképpen jön létre. “A szignifikációban jön ugyanis létre a szimbolikus két konstituensének, a szignifikánsnak és a szignifikátumnak az egysége egy ágens által elfogadott konstitutív szabály mentén, amely a szignifikánshoz valamely céllal (értelemmel) rendeli hozzá a szignifikátumot” – írja le meg a folyamatot a modell (Horányi im 24). A

³² A modell első publikált változata a hivatkozott írás. Azóta a kommunikáció participációs felfogásához kapcsolódóan a participációban leginkább fontos fogalmakról és területekről további részletező tanulmányok is megjelentek lásd Bátor-Horányi-Hamp 2007, Horányi 2007.

szignifikációs módok szempontjából a világ öt fakultásra osztható, a nyers, a szimbolikus, a pszichikus, a transzcendens és a szakrális fakultásra. A fakultások olyan perspektívák, amelyek a világ megismerésének lehetőségeit tartalmazzák. Az egyes fakultásokban fellelhető „ismeretek” a szignifikációkon keresztül érhetők el az ágensek számára. Attól függően, hogy a leképezésben, a jelentés-előállításban milyen fakultások játszanak szerepet, a szignifikációnak különböző módjair lehetnek (vö Horányi im 24-25).

A szakrális kommunikáció vizsgálatakor az öt felsorolt fakultásból a transzcendens, és a szakrális fakultásra kell fókuszálni. Ha például egy szentmisén vesz valaki részt, akkor a szakrális fakultásban rögzített (közvetített) ismereteket kell neki szignifikációs eszköztárként (ezt hívja a modell szignifikációs módnak) működtetni. A dolgozat bevezetőjében megadott definíció szerint a szakrális kommunikáció egy olyan sajátos kommunikáció, amikor az ágens a szakrális fakultásban számára adott felkészültségeket használva egy konkrét szinten képes a transzcendenst bevonni a kommunikációba. A transzcendens kétféleképpen válhat hozzáférhetővé. A modell azt állítja, hogy nincs olyan érzékszervi modalitás, amellyel transzcendens közvetlenül megtapasztalható lehetne. Olyan komplex dolgokat kellene felfogni ennek a világrészletnek az észlelésekor, amelyre az emberi racionalitás nem alkalmas. Hatásáról azonban tudni lehet. A transzcendens azáltal válik érthetővé, megtapasztalhatóvá, hogy valamely transzponáción keresztül az ember számára a “már felfoghatóban” jelenik meg. A hozzáférhetőség a szakrális fakultásban rögzített. A modell a vallásra kódként tekint, azáltal, hogy a transzcendenssel kapcsolatos egyéni tapasztalatokat kategorizálja, és a rögzíti azokat a kereteket, amelyen belül az egyén viszonyulni tud (vö (Pete- P.Szilczl im 78). A kód a közösség személytelen konvencióin és a közösség szocializációs szokásain alapul. A kódok olyan jelentéstulajdonítási rendszerek tehát, amelyek egy módot adnak meg, annak a módját, ahogyan egy egyén, vagy egy közösség a valóság különböző darabjait bizonyos szabályok mentén egymáshoz rendelheti. A kódok az adott közösség tagjai számára kölcsönösek, vagyis az elérhető tudás részei, az adott közösség kultúrájának részei. A kódok két formában kerülhetnek a közösség szocializációs folyamataiba: minták kollekciónaként, vagy szabályok együtteseként (Horányi im 57-85, Pete Pete- P.Szilczl im 31-33). A vallások kialakítottak egy direkt tudást, felkészültséget, melynek révén az Istenről lehet gondolkodni (P. Szilczl 2001). A vallási intézmény a vallásos hit előállításában aktív szerepet tölt be, hisz hordozója mindannak a felkészültségnek, melynek révén az egyén istentapasztalatra tehet szert. Az intézmény feladata a hagyomány őrzése, átadása, és az értelemadás. Az intézmény ily módon a szignifikáció lehetőségének biztosítója

(vö Pete-P.Szilczl 2007 44). Tanrendszerében és liturgiájában olyan felkészültségek birtokába juttatja tagjait, mely segítségével az Isten-észlelés és a befogadás tudatosítása létrejöhet a szignifikációs aktus keretében. A közösen birtokolt tudás a konszenzus megteremtésén keresztül alapozódhat csak meg. A konszenzus megteremtése egy olyan aktus, amelyben az individuális tapasztalatok egy értelmezési keretben, az értelmezés, a legitimálás és az érvényesség hármasságán keresztül válnak kollektíven megérthetővé, birtokolhatóvá (vö P. Szilcz im 2). Az értelmezés a már beillesztett tapasztalatok és az új tapasztalat közti analógián keresztül valósul meg. A legitimálásnak a konfesszió ad teret, hiszen a hívő ember, vagy a misztikus szubjektivitását hagyományosan a közösség objektivitása hitelesíti (Mezei 1997 6). Az érvényesség a kompetencián, és a hozzáféréseken keresztül teszi hozzáférhetővé a közös tudást az egyén számára. A közös tudás birtokában válnak értelmezhetővé a tapasztalatok, hozzásegítve az egyént a szakrálisban adott szimbólumok és szimbolikus cselekmények adekvát megértéséhez. Az elérhetőség és az értelmezés kulcsa a közös tudás, amely a közösség által kialakított és birtokolt hagyományokon és értelmezési szabályokon keresztül válhat hozzáférhető az arra felkészült ember számára. A szakrális fakultás működésének megértése az itt felelhető szimbólumok, és szimbolikus cselekmények értelmezésén keresztül válik lehetővé. A szakrális fakultás a helye a vallás jeleinek, szimbólumainak, de itt hozzáférhetőek az értelmezési módok is. A szakrálisban rögzített felkészültségek közösségek, kölcsönösek. A szakrálissal kapcsolatban ugyanis a tevékenységek jó része közösségi felismerésen alapul, a tevékenységeket és jelentéstulajdonításokat nagymértékben befolyásolja az, hogy az egyén melyik közösség tagja.

1.4.1. A zarándoklat mint a szakrális kommunikáció színtere

Az egyház társadalmi kommunikációját tekintve három színteret különítettem el. Felvetődik a kérdés, hogy a zarándoklat az egyház mely színterén belül működik, illetve tekinthető-e önálló szintéreként. Ebben a dolgozatban a zarándoklatot a szakrális kommunikáció egy színterének tekintem, amely alkalmas arra, hogy ezen belül a transzcendenssel való kapcsolat létrejöhessen. Azonban van egy nagyon fontos körülmény, amelyet ezzel kapcsolatban tisztázni kell. A zarándoklat színterén ugyanis nemcsak a szakrális színteret (amely az egyház harmadik színtere) alakító szabályok, hanem a népi vallásosságban ható dinamizmusok is érvényesülnek (Mohay 1999, Rémy 1989, Voyé 1992). Színtér tehát maga a zarándoklat, amelynek csak az egyik eleme az, ami konkrétan a zarándokhelyen, vagyis Medjugorjiban történik. Az általánosságban elmondható, hogy a zarándoklatok helyei, a „szent helyek” a vallási kommunikáción belül mindig is kiemelt jelentőséggel bírtak. Ezek a szent helyek a szenttel való találkozás kontextuális kereteit alkotják. Az adott színtéren aktualizálódó tudást, felkészültséget a kommunikációt alakító résztvevők – a zarándokok – kooperatív, vagy kompetatív viselkedésének megfigyelésével lehet leírni. Ebben a viselkedésben valójában a felkészültségek aktivizálódása figyelhető meg. A felkészültséget a gyakorlat, a praxis hívja életre. A közös tudás a praxisban ragadható meg a konkrét színtéren keresztül. A társadalmi gyakorlatok – igaz ez főként a vallásos gyakorlatokra – nagyon sokszor rituális természetűek. Peter Berger a társadalmi tipizáció fogalmával hozza összefüggésbe a rituális tevékenységeket, amikor is azt mondja, hogy ezek révén az egyéni, önmagukban talán kimondhatatlan, vagy megfogalmazhatatlan tapasztalatok a társadalmi rend számára rögzített tipikus esetekké válnak, az egyén életútja a közösségi tapasztalatokhoz kapcsolódva nyer értelmet. A zarándoklatra rítusként tekintve a zarándoklat átmeneti rítusként értelmezhető (Turner 1997 682), hiszen ez a rítus társadalmilag megkonstruált változásokat képes előidézni a zarándokok életében. Az átmeneti rítusok fontos szerepet töltenek be az emberek életében, hiszen egy adott állapotból egy másikba történő átmenetet zajlik le ezek során, ugyanakkor ezt az átmenetet egyfajta értelmezés és rögzítés is segíti a rítust átélő alany számára. Az átmeneti rítusok a modern társadalmakban is megtalálhatóak.

A zarándoklat, mint vallásgyakorlat egy olyan rítus, amely a közösségek számára forgatókönyvszerűen megjelenített formában vált hozzáférhetővé, és megismételhetővé. Ennek elemei: előkészület a zarándoklatra, (lelki, úti előkészületek); az út megtétele (imák, énekek, közbeeső helyek felkeresése, ott a megfelelő imák elmondása); megérkezés a

helyszínre, ott különböző vallásos cselekvések végrehajtása (szentmisehallgatás, a szent hely “megtapasztalása”, gyónás, áldozás, keresztút-járás, imádkozás, stb) és végül a visszaindulás. A zarándoklat vallási cselekvések speciális alakzata. Párhuzamosan haladnak egymás mellett a verbalizált (énekek, imák, könyörgések) és a végrehajtott cselekedetek (érintés, kálváriajárás, térdencsúszás,) egymást kiegészítve. A rituális cselekvéssor elvégzése megerősíti a vallását gyakorlót identitásában, világhoz való viszonyában. Mind egyéni, mind közösségi formáját tekintve itt az utazáson (akár gyalogos, akár valamilyen járművel történik) van a lényeg. Az utazás a rítus fontos alkotóelemeként keretet ad az átmenetnek.

A zarándokhelyek vizsgálatában akár kialakulásukhoz kapcsolódó történeteket, akár az ezekehez a helyekhez kapcsolódó vallási gyakorlatot nézem, az értelmezéshez kínálkozik az a keret, ahogy a hagyományról, a hagyományalkotás gondolkoznak a társadalmi folyamatokat vizsgáló szerzők (vö Mohay 1999). A zarándokhelyek működésében, az ezek körül kialakult cselekvésekben meglévő hagyományokat a hagyományoknak azon típusai körébe lehet utalni, melyeket Eric Hobsbawn megalkotott, vagy kitalált hagyománynak nevez. Ezek olyan gyakorlatok együttese, „amelyeket rendszerint nyíltan vagy hallgatólag elfogadott szabályok irányítanak, rituális vagy szimbolikus természetük van, és viselkedési normák bevézésére törekszenek ismétlés által, ami automatikusan magával hozza a múltba vezető folyamatosságot” (cit. Hofer-Niedermüller 1987 10). Ezeknek a hagyományoknak a kialakításában, és továbbörökítésében, ahogy ezt Mohay Tamás Csíksomlyó példáján keresztül bemutatja, a nagy befolyással és műveltséggel bíró egyéneknek, vagy a hagyományt fontosnak tartó közösségeknek jut kiemelt szerep. Vallási kontextusban a hagyománynak mindig is volt létjogosultsága. A vallások mindig is a hagyománytisztelet legerősebb bástyái voltak. A különböző szertartások a múltban történtek felelevenítésében fontos szerephez jutnak, ennek ellenére mégis sok újítás történt a vallások történetében. Új szekták, új viselkedésmódok, új liturgia megjelenése, amelyek sokszor az egyházi hierarchiák csúcsán lévő szervezetektől indulnak, éppen az adott vallás továbbélését, modernkori megmaradását segítették (vö Shils 1987 54).

Egy konkrét vallási jelenség értelmezésében, három alapvető mozzanatra kell figyelni írja Maurice Halbwachs (2000).³³ Az első, hogy a helyszínek és időpontok, melyek lehetnek

³³ Halbwachs egy konkrét történelmi példán mutatja be érzékletesen a szent helyekhez kapcsolódó közösségi emlékezés alakulását. Jézus életében és halálában fontos szerepet játszó helyszínek és emlékhelyek kapcsán, a Szentföld legendás helyszíneinek alakulását elemezve arra a következtetésre jut, hogy Jeruzsálemben végül is

konkrétak vagy szimbolikusok mindig támpontként szolgálnak az emlékezet számára. A zarándokhelyek létrejöttét mindig valamilyen múltbéli esemény vagy történés (csoda, jelenés, gyógyulás stb) határozta meg, amelyek különböző történetek, mítoszok, vagy legendák formájában kerültek megörökítésre, átadásra. Medjugorje esetében ez a történés nagyon közeli, ezért könnyebb a szálak felgöngyölítése, hiszen a jelenést átélők maguk mesélik el, hogy pontosan mi is történt velük. Ugyanakkor ez nehezíti is az emlékezést, hiszen az emlékezéshez szükség van az eseményektől való bizonyos időbeli távolságra. A másik fontos momentum, hogy ezeknek az emlékeknek mindig egy adott közösség ad jelentést. Ez Medjugorje esetében többszörös áttétellel igaz. A jelentéstulajdonításnak legalább két szintje van. A Tanítóhivatal mindig megvizsgálja egy adott csodás esemény valóságát, és akkor válik egy hely hivatalosan is elfogadott zarándokhellyé, ha ennek legitimációja megtörténik. Ugyanakkor a mai zarándokhelyek egy részénél (és főként igaz ez a Mária-jelenések helyeire) a legitimáció nem történt meg, mégis látogatott zarándokhelyeknek számítanak. Itt a hellyel kapcsolatos jelentéstulajdonítás az eredeti események (jelenés, üzenetek, csodák) kapcsán valójában egy a népi vallásosság fogalomköre alá tartozó vonalban jelenik meg. A hely önálló életre kelt, és egy nagy közösségen belüli kisebb közösség lesz az, amelyik a jelentéseket előállítja, és használja. A szemtanúk elbeszélése mindig egy adott közösségen (jelen esetben ez a katolikus felekezet) belül értelmeződik. Az elbeszélést nagymértékben befolyásolja az, hogy a közösség mit hajlandó befogadni a történetből. Az emlékezés kapcsán kiemelendő harmadik mozzanat pedig az, hogy a jelentéstulajdonítás a mindenkori jelen vonatkoztatási keretében történik (vö Halbwichs 1971)

A zarándoklat során, ahogy azt majd a későbbiekben bemutatom, látni lehet, hogy a vallási felkészültség a látottak, tapasztaltak értelmezésében nagyon fontos szerephez jut. A kommunikációt az értelmezés, jelentéstulajdonítás és létrehozás értelmében használom, vagyis abban az értelemben, amelyet a kommunikáció participációs modellje a felkészültségek használatán ért. Az a felkészültség, amely aktivizálásával a zarándok képessé válik a hatékony kommunikációra (problémamegoldásra), két részből áll. A közös tudás a zarándoklatok esetében két összetevőből építkezik. Az első mindaz, amit az adott konfesszió (a római katolikus felekezet) tanai jelentenek, a második pedig az a sajátos értelmezési keret, amelyet egy adott közösség ehhez a zarándoklatra vonatkozóan a saját népi hagyományából

nem feltétlenül (hisz nincs rá semmilyen bizonyíték) Jézus életének valódi helyszínei maradtak kiemelt, szent helyek, hanem azok a helyek, amelyeket aztán egy közösségi emlékezési gyakorlat azzá emelt, illetve ezekhez az adott vallás kialakulását és megmaradását segítő dogmákat kapcsolt (Halbwachs 2000).

merít. Amikor vizsgálatom keretébe a teológiát is bevontam, tettem ezt azért, hogy pontosabb képet nyerjek szakrális szintéren zajló kommunikáció egyházi értelmezéséről, és a felkészültségek tanbeli tartalmáról. A tudás másik összetevőjének hordozója és átadója az a népi vallásosság, amely nemcsak hogy a tudás átadásában érdekelt,³⁴de messzemenően kommunikatív a vallási tapasztalatok kicserélésében is (Mohay 1999). A zárándoklatokon különféle találkozások történnek, a vallási tapasztalatok átadását és együttes létrehozását lehet megfigyelni ezeken az alkalmakon. „A körmenetek, búcsújárások és zárándoklatok sok ember számára Istennek azt a különös kegyelmét testesítik meg, hogy ezek lehetnek az évi vallási tapasztalatuk csúcspontjai. A kommunikatív jelleg ezen túl generációk között is érvényesül: nemzedékről nemzedékre igen szívósan képesek a bevált formákat továbbadni, az új és új gyermeki nemzedékeket bevezetni a vallásgyakorlásba, a hitbe.” (Mohay im)

³⁴ A búcsújárás évszázadokon átívelő gyakorlata is ezt bizonyítja, ahol is a búcsú lebonyolításának módjában az ebben részt vevő egyéneknek, a közösség minden tagjának volt szerepe, és ezeket fontosnak tartották a fiatalabb generációk számára is átadni.

1.4.2. A népi vallásosság mint a zarándoklat színterét befolyásoló dinamizmus

A zarándoklatokat, a búcsújáróhelyekhez köthető vallási cselekményeket a népi vallásosság³⁵ fogalomkörén belül szokás értelmezni. A népi vallásosság fogalmát sokan sokféleképpen értelmezik, és használják. Tüskés Gábor (vö Tüskés 1986b 11) a kategória használatakor elfogadásra javasolja a Le Goff-i modellt. A modell egy kétpólusú kulturális szerkezetet feltételezve a népi vallásosságot ellentétpárjával, a hivatalos vallásossággal állítja szembe. Népi vallásosságon egyfelől a tömegek vallási megnyilvánulásait érti, másfelől mindazt, ami bármilyen szempontból is más, mint az a forma, amelyet a hivatalos vallásosság közvetít. A hivatalos vallásosság egy tekintélyi testület által jóváhagyott, kodifikált normák betartásával megalapozott, különböző vallási intézmények ellenőrzése alatt álló, azok által előírt szabályokat követő vallási magatartás. A népi vallásosságot ezzel szemben mindezen jellemzők kisebb vagy nagyobb mértékű hiánya jellemzi. A népi és a hivatalos vallásosság hordozói, a “tömeg” és az “elit” a történelmi-társadalmi körülmények meghatározottságában a tapasztalat két különböző szintjét jelentik. A vallási magatartás tekintetében a két pólus egy állandóan változó viszonyrendszerben áll egymással szemben (mellett), egymásból merítenek, de sokszor tagadják is egymást (Tüskés 1986a, 1986b 11).

A népi vallásosság kategóriája sokszor került viták célpontjába. A témával foglalkozó kutatók mindannyian kicsit másképpen tekintenek a területre. Pócs Éva a népi vallásossághoz tartozónak tekinti a hivatalos vallás népi gyakorlatát és tudatformáit, emellett idesorolja a parasztság hitében és gyakorlatában fellelhető más eredetű, illetve spontán keletkezésű elveket és gyakorlatokat. Voigt Vilmos idetartozónak tekinti a hivatalos, illetve tételes vallások megjelenését a nép körében, elsősorban annak szellemi kultúrájában, intézményei révén azonban szociális kultúrájában is. Mohay Tamás népi vallásosságnak tekint mindent, ami a nép vallása, abban a társadalmi és kulturális környezetben, amelyben népről lehet beszélni, idesorolva a teljes hitrendszert, vallásgyakorlatot, teológiát. Véleménye szerint szűk értelemben idetartozónak azonban csak a hivatalos egyházi befolyástól többé-kevésbé függetlenül vallásgyakorlatot lehet tekinteni, még szűkebben pedig azt, ami azzal éppenséggel ellentétes, ha nem egyenesen tiltott (Mohay 1999). Mohay szerint a népi vallásosság esetében inkább kölcsönhatásokról kell beszélni, nem arról, hogy a hivatalos

³⁵ A fogalom társadalomtudományi kutatásakor a legnagyobb problémát a nép fogalmának meghatározása jelentette. Ki tartozik a néphez, mely réteg – e kérdések megválaszolása okozta a legnagyobb nehézséget. Wolfgang Schieder, terminológiailag Weberhez visszanyúlva a szociológiai értelemben vett népi vallásosságot, a tömegek vallásosságát a hivatalos vallásossággal állítja szembe (vö Beck 1990 38).

vallásosság, és a népi vallásosság valamilyen egyoldalú alá-fölérendeltségi viszonyban különül el egymástól. Teljesen természetes, hogy ezen kölcsönhatások odavezetnek, hogy a népi vallásosság elemei maguk is sokat átvesznek, felhasználnak mindabból, amire épülnek; egyes formák adott időben bekerülnek, más formák pedig inkább perifériára szorulnak. Valószínűsíthető, hogy a kölcsönhatások folytán előálló, olykor meglepően szívós egységek éppen azért tudtak sok nemzedéken keresztül tovább élni, mert valahol mélyen belső rokonság fűzte össze a két - vagy több - póluson elhelyezkedő vallási világokat (vö Mohay im 537). A Magyar Katolikus Lexikon a népi vallásosságra két meghatározást ad. Tág értelemben idetartozónak véli egy nép saját kultúrájának megfelelő magatartását és megnyilvánulásait a transzcendens világ, a természet, a társadalom és a történelem egészével kapcsolatban. Szorosabb értelemben pedig idetartozónak véli az katolikus felekezethez tartozóknak a hivatalos tanításból leszűrődött jámbor szokásait, gyakorlatai együttesét, illetve az evangelizációt befogadó kultúra vallásos felfogásának és magatartásának összességét.

A definíciók a népi vallásosságra a tételes vallások felől tekintenek. Szembetűnő ugyanakkor az is, hogy a téma Magyarországon elsősorban a néprajztudományon belül jelenik meg, vallásszociológiai, valamint teológiai megközelítéseket főként a nemzetközi szakirodalomban lehet találni.³⁶ A Mircea Eliade szerkesztésében 1987-ben megjelent *Encyclopedia of Religion* több áttekintő cikkben foglalkozik a népi vallásosság (popular religion/religiosity) fogalmával, megjelenési formáival. Az enciklopédia a kereszténység hatókörében a népi vallásosságot (popular Cristian religiosity) általában úgy írja le, „mint a vallásos kifejezések, gyakorlatok, formák és attitűdök együttese azon nagyszámú keresztény körében, (1) akik minimális formális vallási neveltetésben részesültek; (2) akiknél a vallási és a kulturális viselkedésformák igen szoros szimbiózisban vannak egymással; (3) akik hangsúlyozzák a vallás szerepét időbeli, materiális szükségleteik szempontjából. Mindezek a tényezők általában tértől, időtől és társadalmi helyzettől függően különböző arányban vannak jelen” (vö Mohay im 537). A népi vallásosság egy olyan szerves egész, – mutat rá Mohay Tamás – amelyben néha diszfunkcionális elemek is helyt kaphatnak. Vallásgyakorlat és kultúra kölcsönösen átjárja egymást, a kulturálisan formáknak szinte kivétel nélkül van szakrális oldala is. A szakralitás a szimbólumokon keresztül a hétköznapi életét, és az ünnepeket is áthatja. „A népi vallásosság rendszerének fontos tárgyi összetevőit jelentik a gazdagon burjánzó szimbólumok, amelyek színekben, virágokban, gesztusokban, öltözetben,

³⁶ Próbálkozások azonban voltak, ezek közül is ki lehet emelni a néprajz és a teológia együttműködését bemutató két kiváló tanulmánykötetet lásd (Erdélyi 1991; Horváth 1990).

tárgyakban, feliratokban, épületegyüttesekben öltének testet.” (Mohay im 539) A zarándoklatokkal összefüggésben számtalan ilyen jel, szimbólum található. A tárgyakhoz fontos cselekedetek is kapcsolódnak. Ilyenek például az útmenti keresztek, amelyeket köszöntenek az arra elhaladók, a szent források, amelyek a kultikus tisztító és tisztuló cselekedetek végrehajtásának színhelyei. De idetartozik a vizuális szimbólumok tisztelete, a képek, zászlók, az ezekkel végrehajtott közösségi cselekedetek, a búcsús menetek. A népi vallásosság kutatása számos olyan problémát vet fel, amelyekről érvényesen szól a vallások szociológiája, összehasonlító története, filozófiája, a mentalitás és társadalomtörténet is, tehát minden idetartozó jelenséget érdemes a tudományterületek kutatásai eredményeinek figyelembevételével tanulmányozni. „Ha társadalomtudományi szempontból tekintjük, - írja Mohay - akkor fontos lehet mindannak ismerete, ami akár a maga rendszerszerű teljességében, akár töredezetten tömegek mindennapi életét befolyásolja vagy befolyásolta. Ez az ismeret támpontokat adhat a szavak, a képek, a szimbólumok, a vallási rendszerek működésmódjainak pontosabb megértéséhez.” (Mohay im)

A hivatalos vallásosság az intézményes egyház igehirdetésén alapszik. Az egyházhoz tartozó igehirdetők, lekipásztorok vezetése nyomán fejeződik ki, kifejeződésében szerepet kap az értelmező gondolkodás. A népi vallásosságra az élményszerűség, az érzelmi elemek túlsúlya a jellemző, fontosak a csoport, a közösség szokásai, reagálásai (vö Alszeghy 1991 15). A népi vallásosság érzékeny „Isten lábnyomának” a felismerésére. Már a kora-középkorban sok liturgián kívüli ájtatosság alakult ki. Ezek főleg az első ciszterciek, és a ferencesek Jézus ájtatosságaiból fejlődtek ki, de idetartoznak a Mária-tisztelet különböző formái is. A népi vallásosság igénye alakította ki a zarándokhelyek egyik meghatározó elemét is, a kálváriákat, és az ezekhez kapcsolódó új áhítatgyakorlatot, a keresztútjárást. A II. Vatikáni Zsinat Sacrosanctum Concilium című határozata hangsúlyozza a liturgia elsőbbségét, de hirdeti, hogy „nem szabad elhanyagolni a keresztény nép egyéb áhítatgyakorlatait sem, csak feleljenek meg az egyházi törvényeknek és előírásoknak” (13). A liturgiának elsőbbsége van a népi vallásossággal szemben, de a vele összhangban lévő népi vallásosságot becsülni és támogatni kell: a gesztusokat és jelképeket (érintőzés, búcsújárás, fogadalmi tárgyak), imaszövegeket és formulákat (archaikus népi imádságok), népénekeket, szentképeket, kultushelyeket, szokásokat és a megszenteltnek tekintett időket, értékeli pozitívan a II. Vatikáni Zsinat a népi vallásosság egyes elemeit (vö Katolikus Lexikon). Vannak konkrét változások a liturgián belül, amelyek a népi vallásos formák befogadására utalnak. Ilyen például az ünnepélyesség ápolása, a jelek és mozdulatok (a gesztus-kommunikáció)

szerepének kihangsúlyozását, a dramatikus elemek fölvétele az istentisztelet élményjellegének erősítésére. A népi vallásosságnak fontos liturgiát kiegészítő funkciója van: a mindennapi életet összekapcsolja Istennel, ezt a célt szolgálják a napi imák, zárandoklatok, hálaadó és könyörgő ájtatosságok, áldások. A népi vallásosság kötetlen formáiban személyesebben és érzelmesebben fejeződik ki a hit, mint a liturgia kötött formáiban (vö Heinz 1993 278). Karl Rahner katolikus teológus a teológia³⁷ és a népi vallásosság viszonyát elemezve, azt írja, hogy a teológiának merítenie kell a gyakorlatból, az elméletnek és a gyakorlatnak ki kell egészítenie egymást. Rahner, aki teológiája kidolgozásakor alapvetően a mai emberre tekint (vö Rahner 1983, 1991) határozottan amellett érvel, hogy a hivatalos teológiának, ha hivatásához hű akar lenni, a szokásosnál jobban kell figyelnie a nép vallására (Rahner 1987 16). Azt az isteni kinyilatkoztatást, amelyben Isten népe részesült, csak abban az esetben képes az ember befogadni, ha ez a kinyilatkoztatás tényleg tapasztalattá válik. A népi vallásosságban a tapasztaló egyén áll a középpontban, az egyén, konkrét mindennapi – de szakrálisan értelmezett – dolgaival, anélkül, hogy azzal törődne, hogy hogyan teljesíti az egyházi előírásokat. Az jellemzi ezt a réteget, hogy a szent valóságot sajátos módon veszi, s sajátos módon keres vele kapcsolatot (Valle 1987 66, Voyé 1992). Bár – ahogy az előbbiekben utaltam erre – voltak pozitív próbálkozások a hivatalos vallásosság felől, a zsinat utáni liturgiareform jórészt figyelmen kívül hagyta a népi vallásosság kategóriája alá sorolandó vallásos jelenségeket. Kivételt képeznek ez alól a hetvenes évek óta Latin-Amerikában és Európa latin országaiban tapasztalt népi vallásos jelenségek, melyeket nagyon pozitívan értékelnek, és fontosnak tartanak mind a kutatók, mind az ottani lelképásztorok.³⁸ Később lesz majd szó a hivatalos egyházi állásponttól Medjugorje kapcsán, amely szintén arra lehet példa, hogy bár történtek változások a népi vallásosság jelenségeinek megítélésével kapcsolatban, alapvetően mégis egyfajta óvatosság, sőt bizonyos esetekben elutasítás jellemzi még mindig a hivatalos és a népi vallásosság viszonyát.

³⁷ Rahner a teológiát nem csak a hit kérdéseit szakszerűen kidolgozó tudománynak tartja, hanem a keresztyén egyházakban az élő hitre irányuló tudományos gondolkodásnak.

³⁸ Ezekről a dél-amerikai népi vallásos mozgalmakról ír pl. Modehn, Scannone, Vanderhoff és Valle (lásd Rahner – Modehn – Göpfert 1987). Mindannyian fontosnak tartják ezeket a mozgalmakat a változásban lévő brazil társadalom alakulásában, és fontosnak tartják leírni és megismerni azokat az ismertetőjegyeket, amelyek ezeket a mozgalmakat jellemzik, hiszen csak ezeknek az eszközöknek az elfogadásával és aktivizálásával képes az ottani egyház a nagy tömegben a városba vándorló és ott megélhetést kereső szegény rétegek egyházhoz vonzására.

1.5. Más diszciplinák érvelése a vallási kommunikáció egyes elemeivel kapcsolatban

A kommunikációelmélet más diszciplinák felől alakult ki, és mindig is kapcsolódott más diszciplinák megközelítéseihez (vö Griffin 2003). Éppen ezért indokolt megnézni, hogy más tudományterületek bizonyos elméletei és megközelítései milyen hatással lehetnek a vallási jelenségek kommunikációs szempontú tanulmányozására. A jel-elmélet eredményei a vallásokban létrehozott és átörökített jelek, szimbólumok értelmezésében, a szociológia és társadalomfilozófia a vallás és társadalom közötti viszony, a kognitív vallástudomány a vallásos felkészültség jobb megértésében jelenthet segítséget. A jel-tudomány (szemiotika) az emberi jelhasználatot kutatja, mint reprezentációs eszközt. Maga a tudományterület interdiszciplináris jellegű, a jelekre vonatkozó tudomány eredményeit összegzi. A vallásos jelek és szimbólumok szemiotikai megközelítése azért tűnik jól használható értelmezési keretnek, mert például egy valláskutató, amikor elkezdi foglalkozni egy vallással, ennek a vallásnak bizonyos tárgyakban, jelekben megnyilvánuló tartalmaival találkozik legelőször, vagy legalábbis ezek a jelek azok, amelyek ráirányíthatják figyelmét egy adott vallási jelenségre. A templomok tornyán lévő tárgyak nemcsak a szó köznapi használatában értett jelek, de olyan szimbólumok is egyben, amelyek utalnak egy-egy vallás, felekezet vallási életére is. A jel mindig reprezentál, vagy képvisel valamit, a jel a kommunikáció eszközeként jelenik meg. Egy jelnek sokféle viszonya lehet a világgal, lehet ikon, index, szimbólum, ezen túl az is érdekes lehet, hogy egy jelet hogyan használnak különböző kontextusokban. A vallásos jelek, szimbólumok jelentésének pontos értelmezéséhez nagyon jó eszközként lehet használni a jel-elméletet (Horányi-Szépe 2004). Erre a teológiai szakirodalomból találunk is példákat (Bastian 1972, Gánóczy 2006, Kozma 1994, Meuffels 1995). A jel-elmélet eligazítást adhat arra vonatkozóan, hogy a kommunikációban résztvevők, akkor amikor bizonyos jelekhez, bizonyos jelentéseket társítanak, ezeket milyen szabályok mentén hajtják végre. Más-más viszony jelenik ebben az összefüggésben akkor, amikor egy befogadó egy jelet ikonként használ, és megint más, ha szimbólumként. A kommunikációt pedig nagymértékben befolyásolja, hogy milyen módon használja valaki ezeket a jeleket.

Bár Niklas Luhmann alapvetően a szociológia felől közelít a valláshoz, elemzéseiben a transzcendenssel való kapcsolat értelmezésékor kommunikációs problémákra is rámutat (vö Luhmann 1977, 1999). Azt állítja, hogy a transzcendens megismerhető, de a teljes megismerés kudarcát az ember végeességének kell tulajdonítanunk. Luhmann a vallás sajátosságos értelemformájának a szentségest tekinti. A vallást valójában egy kódolási folyamat

végeredményének tartja, amelynek az a lényege, hogy a meghatározhatatlant (transzcendens) meghatározhatóvá változtatja. Azzal, hogy a kifejezhetetlent próbálják meg helyettesíteni, a kódok a tudás konstituálásában töltenek be fontos szerepet. Luhmann szerint a vallás rendszeréhez tartozik mindaz a kommunikáció, amely Istenre vonatkozik. A vallási rendszer olyan kommunikációs formák helyéül szolgál, melyek azt szeretnék érvényre juttatni, hogy voltaképpen az élet értelme valami másban áll. Az Istenről lehet kommunikálni, sőt ezt a kommunikációt elemzés alá is lehet venni (vö Luhmann 1999 179). Azzal, hogy Luhmann bevezeti a negatív és pozitív irányultsággal rendelkező kódokat (immanencia, transzcendencia), egy nagyon fontos tényezőre hívja fel a figyelmet. „Ebben a kódolásban az immanencia mint pozitív, a transzcendencia pedig mint negatív érték működik. Ahogy már említettük, itt a pozitív és negatív jelzők semmiképpen nem hétköznapi értelemben veendőek, mintha az immanenciát előnyben kellene részesítenünk a transzcenciával szemben” (Luhmann 1999 184). A két oldal nem létezik, nem létezhet egymás nélkül, hiszen az egymáshoz való viszonyuk határozza meg őket. A kódolás csak egyfajta segítség ahhoz, hogy értelmezhető legyenek azok az értékek, amelyek jellemzik a két minőséget. Azonban – mondja Luhmann, mindez szemantikai szempontból nagyon nehezen értelmezhető konstrukció, hiszen ez a fajta kódolás azt a kérdést veti föl, hogy az a kommunikáció, amely a fenti elveken nyugszik, egyáltalán hogyan lehetséges. A kódolásban rejlik egy hatalmas előny: a kód képes az immanencia területén utalni az emberek pozitív és negatív tapasztalataira. Ugyanakkor Luhmann határozottan leszögezi ennek a kódnak a társadalom szemszögéből való korlátait is, miszerint a vallási kódnak csak annyiban van érvényessége, hogy „ahol egy, magát a vallás igényével felruházó, vagyis a transzcendenciát és immanenciát megkülönböztető gondolati rendszer jelenik meg, ott neki is van némi kompetenciája, amennyiben az a sajátjához kapcsolható műveletekre ismer.” (Luhmann 1999 203)

Társadalom és vallás, vallás és kommunikáció viszonyának elemzésekor nem hagyhatók figyelmen kívül Jürgen Habermas a témával kapcsolatban írt legutóbbi tanulmányai sem. Habermas korábbi írásaiban azt állapítja meg, hogy az érvényességi igények differenciálódása következtében a modern korban a vallás a társadalom perifériájára szorult. Azt feltételezte, hogy a vallás fölöslegessé válik, mivel kognitív igényei és tartalma többé nem számíthat racionális igazolásra, hiszen a modernitás evolúciós fejlődése és az értelem differenciálódása

következtében csak három különálló érvényesség-igénynek³⁹ lesz jelentősége (vö Meyer 1995 372). Habermas korábbi nézetein módosítva elismeri, hogy bár a vallás veszített szerepéből, ennek ellenére szinte egyedülálló módon magyarázza az emberi egzisztenciát kísérő problémákat, és vannak olyan esetek, amelyek másként, mint vallásiként nem igazán magyarázhatók. Habermas megengedőbben tekint a vallásra, hiszen a vallás meg tudja ragadni azoknak a tapasztalatoknak a forrását, amelyek segítségével az emberek el tudják viselni az élet gondját-baját, a maga profán valóságában. (vö Meyer im 376). Amíg tehát nem lehet jobb helyettesítőt találni, a kommunikatív ész nem veheti át a vallás szerepét. Habermas szükségesnek látta újragondolni vallásra vonatkozó megállapításait annak kapcsán, hogy miképp alapozható meg egy metafizikai érvényesség, s mire vonatkoztatható ez a mai világban. Habermas azt állítja, hogy a három másik érvényességi igénytől eltérően a metafizikai érvényesség alapvetően egy vallásos tradíciót, dogmát előfeltételez. Habermas szerint a szekularizált világban az egyházaknak az a feladata, hogy értelmező közösségek legyenek, amelyek felvállalják az az élet értelmére vonatkozó kérdések diszkusszióját (Habermas 2002). Habermas a vallással kapcsolatos megváltozott véleményének ad hangot a Joseph Ratzingerrel a szabadelvű állam morális alapjairól folytatott beszélgetésben is (Habermas-Ratzinger 2007). A vita magyarországi elemzői a vita előzményeként Habermas nagy sajtóvisszhangot kapott és elhíresült beszédét tekintik (Geréby 2005, Weiss 2008). Habermas a német könyvkiadók és könyvkereskedők békedíjának átadási ünnepségén Hit, tudás-megnyitás (Habermas 2001) címmel tartott előadásában azt fogalmazta meg, hogy a modern államnak is szüksége lehet a vallás nyelvén megfogalmazott állításokra, mert ezek képesek arra, hogy behozzanak a szekuláris diskurzusba „elfelejtett, de implicit módon hiányolt tudás megmentő” (Habermas 2001) megfogalmazásokat. Habermas a posztmodern állam morális alapjaival kapcsolatban a vitában a filozófia és a vallás párbeszédének fontosságát fogalmazta meg, mert ennek a dialógusnak az aktivizálásával „a nyugati társadalmakban egy konszenzuális jellegű helyzet alakulhat ki a hívő és nem hívő polgárok politikai érintkezésében.” (Losonczi 2006) Habermas a vallási hagyományokat azért tartja fontosnak, mert a vallási hagyományokban elraktározódott vallási tudás alkalmas arra, hogy választ adjon az embereknek saját életük élésének problémáival kapcsolatban felmerülő

³⁹ A habermasi kommunikatív racionalitás alapvetően három érvényesség-igény (racionalitás-kritérium) mentén írható le. Ezek: az objektív igazság (tudomány), a morális helyesség (erkölcs), és a szubjektív megbízhatóság, autentikusság (jog és művészet). Az érvényesség-igények differenciálódására – mely a kultúra változását tükrözi – vezet vissza, hogy a modern korban a vallás a társadalom perifériájára szorult és veszített ideológiai erejéből, míg annak-előtte a vallás teremtette meg ezt a konszenzust.

kérdéseire (elhibázott élet, társadalmi problémák, félresikerült egyéni élettervek). Luhmann szociológusként ugyanerre a következtetésre jut, amikor azt mondja, hogy „... bár a vallás adta válaszok – amint már láttuk – sem mentesülnek minden kívülről megfigyelhető kommunikáció kockázatától, attól, hogy a megfigyelő azonnal felismeri rajta az adott valláshoz való kötődés vakfoltját, ám ez nem teszi semmissé a vallásos kommunikáció egyik legfontosabb funkcióját: az élet értelmére vonatkozó (nem is olyan magától értetődő) kérdés ébrentartását.” (Luhmann 1999 196)

A szakrális kommunikáció működésének fontos eleme a vallási felkészültség. Az egyén sikeres kommunikációját mindig felkészültsége, tudása határozza meg, ezek révén tud sikeresen kommunikálni. A tudás mibenlétének körüljárásakor óhatatlanul is felvetődhet a kognitív tudományok által a tudásról kidolgozott modellek bevonásának a lehetősége a vizsgálandó területre. A kognitív tudományok kutatási eredményei segíthetnek megérteni a vallásos tudás szerkezetét és mibenlétét. Mezei Balázs értelmezése szerint: „A vallás nem elsősorban történeti fejlemény, hanem egy bizonyos, minden jel szerint csak az emberre jellemző kognitív gyakorlat. A vallási kogníció természete sajátos. A vallási tárgy, amelyre a megismerés vonatkozik, a fontosság egészen sajátos módján kapcsolódik az alanyhoz. A vallás tárgya – akár élmény, vagy jelkép – oly módon fontos az alany számára, hogy a tárggyal való kapcsolat nem egyszerűen episztemikus, nem egyszerűen egy gyakorlati feladat-összefüggésben adódó, hanem az alany alany mivoltát annak lényegében érintő fontosság. Ez az érintettség az alany számára a vallási tárggyal való megfelelő kapcsolat szükségességét, fontosságát, pótolhatatlanságát jelenti.” (Mezei 1998 347) A vallásos tudásra vonatkozó ismereteink nagyon korlátozottak, de annyi talán megállapítható, hogy a hétköznapi és tudományos tudás mellett ez egy olyan sajátos terület, amelyet nagymértékben az egyének érzelmei, szubjektív tapasztalatai irányítanak. A kognitív megközelítésmód nem, vagy csak nagyon kis mértékben foglalkozik azokkal a megismerési módokkal, amelyek alapvetően szubjektív módon szerveződnek. Nyilvánvalóan ennek köszönhető az, hogy a vallási tudás kutatásával nem a kognitív tudományok kezdtek el foglalkozni, a nyitás a valláskutatás oldaláról következett be. A vallástudomány módszertani megújításának szándéka alakította ki a vallástudomány új területét, a kognitív vallástudományt.⁴⁰ A kognitív vallástudomány a vallást és a vallásosságot az emberi agy jelenségének tekinti – szemben a korábbi filológiai, történeti és társadalomtudományi

⁴⁰ Nemrégiben megalakult a kognitív vallástudományt művelő kutatók nemzetközi szervezete lásd www.iacsr.com.

megközelítésekkel. A kutatások középpontjában az a kérdésfeltevés áll, hogy miért természetes a vallásosság, és miért szükségszerű ennek társadalmi jelenléte. A kutatások a vallásos ember gondolkodására fókuszálnak, azt próbálják meg feltérképezni, hogy milyen módon lehet Istenről gondolkodni egy adott vallási rendszerben (Bíró 2006). A tudományterület kutatási stratégiája az egyénre irányul, és a többi kognitív tudomány által hozzáférhető eredmények talaján igyekszik előrehaladni. A kognitív vallástudomány annak megértését célozza, hogy az emberek milyen módon gondolkodnak az Istenről, vagy istenekről a különböző vallási rendszerekben. A diszciplína egyik markáns képviselője, Harvey Whitehouse a kognitív pszichológiából kiindulva vizsgálja az emberi memória felépítését. Az emberi memóriát „kétirányú utcaként jellemzi”. Rámutat, hogy a memória hosszútávú területei fontos szerepet játszanak a vallásban. Whitehouse szerint különböző típusú vallásosság esetén a hosszútávú memóriarendszer bizonyos részei aktivizálódnak. A képszerű vallásosság, amely az epizodikus memóriára épül, az ember tapasztalatait, az életében történeteket, az élményeket helyezi előtérbe, míg a doktrínér vallásosság alapvetően a szemantikai memóriára épül, amelyben a jelentések elválaszthatatlanul kapcsolódnak a vallási tanításhoz, és az intézmény által gyakorolt-gyakoroltatott rítushoz (Whitehouse 2000). Egy másik kutatási irány arra mutat rá, hogy bár az istenfogalmak kialakításának módja, az absztrahálás, és a kategória-áthelyezés, illetve a mítoszok által leírt történetbonyolítás módja a hétköznapi gondolkodás ismert sémáira épít, de azoktól mégis mindig valamilyen módon eltér. Ez a különbség, eltérés adja az érdekességét annak a fogalomnak, vagy történetnek, amelyek aztán így generációkon keresztül hagyományozik, és magyaráz az emberek számára érthetetlen eseményeket (Boyer1994). A vallási képzetek magyarázatához a kutatónak az ember fogalmi képességének evolúciójára kell rákérdezni (vö Boyer 1994, Sperber 1996 cit Anttonen 2004 15). A vallás legalapvetőbb jellemzőinek kialakulásával kapcsolatban úgy lehet állításokat tenni – mondja Boyer – ha azt a módszert vizsgáljuk meg, amellyel az ember a vallásra vonatkozó következtetéseit végrehajtja. Összességében azt lehet mondani, hogy a vallástudomány területén a kognitív tudományos kutatások célja az, hogy kibontsa azokat a mechanizmusokat, amelyek az emberi elmében működnek, olyan eljárásokra koncentrálva, amelynek során az ember kulturális tudást – ebbe beleértve a vallási tudást is – rendszerez, és ezt a tudást elérhetővé teszi (vö Anttonen 2004 5). „A kognitív inputokhoz (percepció, következtetés és memória) hasonlóan a vallási rendszerek szintén feltételeznek kulturális inputot, azaz közös kódok birtoklását, mely alapján a fizikai világról szerzett közösen birtokolt tudás továbbítódik.” (Anttonen im 7). Ezeknek az eljárásoknak a rendszerezése,

feltárása valójában a tudás a kommunikatív jellegéhez kapcsolódik inkább, ilyen szempontból is hasznosíthatóak eredményei a kommunikációkutató számára.

1.6. Kommunikáció és vallás: fogalmi keretek

„Feladatunk, hogy a vallás jelenségét reflexiók révén közelítsük meg, hogy a vallást valami olyanná alakítsuk, ami elgondolható. Ennek érdekében bizonyos jelenségeket ki kell emelnünk, hogy a feladatot megkönnyítsük – írja Eugenio Trias a vallásról való fogalmi gondolkodást javasoló tanulmányában (Trias 1998). A vallás és kommunikáció viszonyának elgondolhatóvá, leírhatóvá tételéhez azt az utat próbálom meg végigjárni, amit ő javasol, egy kiegészítéssel. Trias elemzésében egy „kulcsszó” – a szimbólum – vezérfonalként való értelmezését végzi el, én több „kulcsszót” választottam ki abból a fogalmi keretből, amelyek mentén a vallási kommunikáció területe jól megközelíthető. A fogalmakra bontáskor a szakrális kommunikációt befolyásoló/alakító tényezőket veszem szemügyre. Ezeknek a fogalmaknak a kiválasztása természetesen nem önkényes volt. Minden fogalom – ahogy remélhetőleg a dolgozat ezen fejezetéből kiderül – rendkívüli fontosságú a szakrális kommunikáció színtérének megismerhetőségében. Mi is jellemzi azt a sajátos kommunikációt, ami a szakrális szintéren zajlik? A kommunikációnak van két résztvevője, az egyik a transzcendens, a másik az ágens. A transzcendenssel kapcsolatban szót kell ejteni a szent kategóriájáról is, amelyet a transzcendens konkrét kultúrához kötöttségében lehet megragadni (1.6.1). Az ágenssel kapcsolatban beszélni kell az egyéni és közösségi vonatkozásokról (1.6.2). Bizonyosan értelmezni kell a felkészültség fogalmát, amely meghatározó jelentőséggel bír a szakrális kommunikációban is. Áttekintést adok arról, hogy milyen összetevőkre kell figyelemmel lenni ennek a tudásnak a vizsgálatakor az egyéni és a közösségi ágensek tekintetében (1.6.2.1, 1.6.2.2). Kiemelem az Isten és ember közötti kommunikáció egyik fontos médiumát, a szimbólumot (1.6.3), és bemutatom azt, hogy ezen keresztül hogyan jelennek meg bizonyos vallás tartalmak, és azt, hogy hogyan működik a szimbólum a vallási megismerés során. Fontos számomra az az esemény, amelynek keretén belül létrejön a kapcsolat Isten és ember között. Ezt az aktus, és az ehhez kapcsolódó érzelmi történetet nevezem vallási élménynek. (1.6.4). A hívő reflektál erre az élményre, beépíti megismerési módjai közé, így ez már vallási tapasztalatként működik (1.6.5). A vallási tapasztalat olyan kategorizálási eljárás, amellyel a hívő ember a környezetében fellelhető dolgok közül képes bizonyos tárgyakat, jelenségeket, aktusokat szakrálisként felismerni, azonosítani. Kiemeltem a vizsgálati keretből egy olyan aktust, amelynek a vallási kommunikáció alaptevékenységei közé tartozik, ez az ima (1.6.6). A vallási kommunikációnak keretet adó forma pedig a rítus (1.6.7). A szakrális kommunikáció fontos fogalmainak értelmezése segítséget nyújt a záródoklat színtérének adekvát megragadásában.

1.6.1. A transzcendens és a szent

A transzcendens a filozófiában az értelemmel nem felfogható, a megismerés határán túl a tapasztalat feletti szellemi, illetve isteni létet, illetve az ember önmeghaladását is jelentő műszó. Jelen összefüggésben transzcendensnek nevezem a valóságnak azt a darabját, amihez nekünk embereknek közvetve nincs hozzáférésünk. A transzcendens akkor válik érthetővé, felfoghatóvá számunkra, ha transzponálva van. A kérdés, hogy hogyan van a hozzáférhető és a hozzáférhetetlen egymás mellé rendelve? A transzcendenst emberi mivoltunknál fogva csak nagyon korlátozottan tudjuk „egyenesen” felfogni, kódolni, ehhez különböző közvetítő módokra, eszközökre van szükség. Különböző kultúrákban a transzcendens felismerése és leírása mindig különbözik. Más a zsidók Istene, mint a mohamedánok Istene. A transzcendens mutatkozása mindig kulturális dolgokkal keveredik, mivel a transzcendens megjelenése mindig konkrét kultúrában történik. A transzcendens ekkor már a szent kategóriája által megragadható, talán leginkább úgy lehet ezt érzékeltetni, hogy a szent a transzcenden konkrét megvalósulása, médiuma. A vizsgálatnak a kommunikációt érintő szintjén azonban a két fogalmat nem lehet egymástól elválasztani. A különböző (akár teológiai, akár filozófiai, akár vallástörténeti) megközelítésekben a transzcendens és a szent fogalmát nagyon sokszor egymást átfedő, egymással szinonim fogalomként használják a szerzők, bár az a különbségtétel, amint a fentiekben megtettünk, mindig is jelen van a két fogalom által leírt területeknél.⁴¹ A szent vallási alapfogalom, amelyet más és más módon értelmeznek a vallástörténetben, a vallásfilozófiában, a biblikus és dogmatikus teológiában. A szent szó a héber *megkülönböztetni, elválasztani* szóból származik. Ellentétes fogalma a *profán*, amely a “megszokott magatartás számára megközelíthető” dolgokra vonatkozik. A Bibliában a szent Isten általános tulajdonságaként jelenik meg, szent mindaz, ami Istennel kapcsolatos. A biblikus teológia Isten minden megnyilvánulását szentként értelmezi. A vallásokban mindennek, ami szent, különleges tisztelet jár. A vallástörténetben a szent jelentheti mindazt, amit az ember tisztel, de főképp azokat a hatalmakat, amelyek az élet bármelyik területén megnyilvánulhatnak. Az, hogy valamit szentként ismer meg, és azonosít be az ember, elsősorban az értékelés kategóriája, amely ily módon csak a vallás területén fordul elő. A kategória szigorú értelemben véve definiálatlan, jelentése csak körülírható. A kategória megértése vagy még inkább megértetése csak a hasonló lelkiállapokra ismerésben, a vallási

⁴¹ A két fogalom megkülönböztetése a vallással foglalkozó szakirodalom egyik máig nem megoldott kérdése (vö Berger 2007 216).

tapasztalatban gyökerező emlékek előhívásában lehetséges (vö Otto 1997 15-16). A szent a mindennapi életben különleges minőséggel felruházott területeket jelenti, vagyis szent az, amit az emberek tartanak annak. A szent kategóriájában már az emberi kommunikációs tevékenység, a jelentéstulajdonítás figyelhető meg. „Mind a természetfeletti,⁴² mind a szent sajátos emberi tapasztalat, amelyek (bizonyos nyelvi korlátokat figyelembe véve) leírhatók és elhatárolhatók más típusú tapasztalatoktól, elsősorban a hétköznapi élet valóságától.” (Berger 2007 211) Berger szerint a vallásra adható egy olyan meghatározás is, amely szerint a vallás a szent tükrében megmutatkozó emberi attitűd. Azok az emberi válaszok befolyásolják tehát egy vallás kialakulását, amelyet a természetfelettinek a mindennapokban fellelhető megnyilvánulásai aktualizálnak. A zsidó-keresztény hagyományban a szenttel kapcsolatos személyes tevékenység (papok, próféták stb) egyre inkább egyfajta tanítói, átadói hivatásba tevődött át, állapítja meg Rigán Lóránd a szentség megnyilvánulásait vizsgáló tanulmányában. „A zsidó-keresztény hagyományra inkább jellemző tanítói és pásztori szerep fokozatosan a Szent megértésére, a róla szóló tanítás továbbítására és értelmezésére helyezi a hangsúlyt. Ez a fajta tudás többé nem tekinthető elsősorban nem gyakorlatinak vagy mágikusnak, hanem a közösség – sőt a reformált vallások határesetében az egyén – Szenthez fűződő kapcsolatának állandó megerősítését és gyakorlását elősegítő (háttér)tudásnak.” (Rigán 2006 35). A szent és a transzcendens kategóriájának vizsgálata nemcsak az ember és Isten közötti kommunikációban létrejövő kapcsolat szempontjából, hanem térben és időben való megnyilvánulását tekintve is érdekes.⁴³

Rudolf Otto a Szentről írott könyvében (1907, 1997), azokkal az élményekkel foglalkozik, amelyeket az ember az istennel való találkozás során átél. „A szent jeleinek olvasatával a vallásos ember észleli és felfedezi a numinózust, amely cselekedetekben, személyekben és események során mutatkozik meg.” (Ries 2003 31) Otto a vallásos ember szentet észlelő szimbolikus és misztikus észlelését egy négy lépésből álló útként írja le. Az első lépés, a ráismerés érzése, amikor az ember saját teremtmény-voltára dőbben rá a numinózus tárgyban rögzült jelnléte által. A második lépés a félelem érzése, amelyet a numinózussal való találkozáskor él át az ember. A találkozás során az ember önnön semmisségét tapasztalja meg. Ez a harmadik lépés. Mindezek átélését követi a valódi kommunikáció, a kapcsolatfelvétel, amikor a vallásos ember isten felé fordul: az imádás, az üdvösség, a

⁴² Berger a természetfeletti kategóriáját használja, nem a transzcendensét.

⁴³ Ezzel a kérdéssel sokan sokféleképpen foglalkoztak már (vö Eliade 1987, Mauss 2000, Nagymihályi 2004, van der Leeuw 2001).

kegyelem állapotának az átélésével. Ezt a négy lépésből álló tapasztalati folyamatot tekinti Otto a szent első aspektusának, amelyet követ az az aspektus, amikor az ember értéket rendel a szenthez. A történeti megközelítésben az istenséggel találkozás érzése értelmezési fázisokon megy keresztül. A primitív vallásos érzés az istenséget, "démoni respektusként" ragadta meg a találkozás első pillanatában, ám ez az érzés átalakul, a rettenetesből istenfélelem, majd áhítat, "az elszórt és zavarosan feltörő érzésekből religio, az irtózatból szent borzongás lesz" (Otto im 134). A kezdetben csak irracionális szinten zajló folyamatok átalakulnak, a fenti folyamattal egyidejűleg végbemegy a numinózus racionalizálása és erkölcsivé tétele. Az istenség megléte a társadalom alappillérvé válik. A szent tehát olyan összetett kategória, amely racionális és irracionális elemekből áll. A vallási élményben az irracionális elemek vannak túlsúlyban, míg a társadalmi gyakorlatban a racionálisak. A szent felfogható jelként is, amikor is rendkívüli történések, események, személyek révén, az isteni megnyilatkozik a világban. Ezeket a jeleket az emberek hajlamosak úgy kezelni, mint ha ezek volnának magának a numinózusnak a valóságos megjelenései, holott ezek csak utalnak rá, ezek csak annak alkalmi, hogy a vallásos érzés megnyilvánulhasson. A fentiek alapján egyértelmű, hogy Otto is különbséget tesz a transzcendens, és ennek egy adott közösség számára konkrétan megvalósuló formája, a szent között. Eliade a szentet a profántól való megkülönböztettségében definiálja (Eliade 1987). E szerint az elképzelés szerint az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul. A szentnek ezt a megnyilatkozását nevezi Eliade *hierophániának*. Ezek a megnyilatkozások folyamatosak, és töretlenek az emberiség történetében, az egészen egyszerűtől a komplex (magasabb rendű) hierophaniáig terjednek. Ám mindig ugyanaz a folyamat zajlik: egy nem az emberi világhoz tartozó (transzcendens) valóság olyan tárgyakban nyilvánul meg, amelyek mindennapi (profán) világ alkotóelemei. Minden hierophania paradoxonon alapul: a mindennapi világ elemei, tárgyai, a hierophania következtében saját minőségük megtartásával egy időben más minőségűvé válnak (Eliade 1987 7). A vallási tapasztalat vallásfilozófiai elemzése arra mutat rá (Szombath 2003, Gáspár 2000, Mezei 1998b), hogy a mai profán világban a szent csak megmutatkozik, de nyomban el is rejtőzik, és kétértelműségbe burkolózik.

1.6.2. Az ágens: egyéni és közösségi meghatározottság

Az egyén és közösség kategóriája kapcsán egyrészt azt próbálom meg körüljárni, hogy mit jelentenek ezek a fogalmak számomra a szakrális kommunikáció vonatkozásában, másrészt pedig azt, hogy hogyan értem, hogyan használom az egyén és a közösség fogalmát akkor, amikor velük kapcsolatban arról a tudásról beszélek, amellyel részt vesznek a kommunikációban. Nem lehet ugyanis beszélni az egyénről, vagy a közösségről anélkül, hogy ezek említésekor azonnal hozzájuk ne kapcsolódjon azt a mód, ahogyan ezek részt vesznek a kommunikációban, vagyis ahogy működtetnek és használnak egy adott tudás-készletet. A találkozás élményében mindig az egyén van a vizsgálat középpontjában, hiszen a transzcendens az egyének számára nyilvánul meg. Ezekről az élményekről csak a hívő, az aktusban részt vevő elbeszéléséből lehet tudomást szerezni, és csak akkor, ha az élményt átélő megosztja azokat a gondolatokat, amelyekkel értékeli a kapcsolat megvalósulását (vö Ries im 30). Az egyén által a kommunikációban aktivizálható tudásnak ugyanakkor a közösségi meghatározottsága a döntő. Ezzel összefüggésben nyilván fontos kérdés az is, hogy az egyes közösségek által létrehozott tudásból hogyan részesülhetnek az egyének. A közösség fogalmát két értelemben használom. Nagy és állandó közösségként tekintek a katolikus hívők közösségére, átmeneti közösségen pedig egy adott aktus során, következtében létrejött közösséget értek.⁴⁴ Ezt a vallási események közben kialakuló átmeneti közösséget nevezi Victor Turner *communitas*-nak, közösségi élménynek. Az élmény létrejöttét az átmeneti rítusokban véli megtalálni. Arnold van Gennep definíciója szerint az átmenet rítusai olyan rítusok, amelyek a hely, az állapot, társadalmi pozíció és a kor változásaival járnak együtt (Fejős 1997, van Gennep 2007). Az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elkülönülés, a liminalitás és az egyesülés szakaszából. Turner leírása szerint az első fázis olyan szimbolikus magatartást foglal magába, amely jelzi, hogy az egyén vagy a társadalom elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy a kulturális feltételek egy korábbi csoportjától, egy állapottól. A közbeeső liminális periódusban a szubjektum, „az átkelő” jellemzői bizonytalanok, olyan kulturális szférán halad keresztül, mely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét

⁴⁴ Vörös Gabriella a csíksomlyói zárandoklatot elemezve a közösség két formáját különíti el, elsődlegesen közösségen a katolikus hívők közösségét jelöli meg, amit kiegészít egy nyelvi, kulturális azonosságra épülő kvázi-közösség, akik egy konkrét zárandoklaton történő részvétel során részesülnek egy konkrét közösségélményben (vö Vörös 2005 74).

viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és kötelességek fűzik másokhoz. Az átmeneti közösség – a *communitas* – megtapasztalása segítheti az élmény átélőjét a közösség állandósult formáiba való betagozódásba is.

1.6.2.1 Egyéni felkészültség: hit és tudás

A felvilágosodás óta a megismerés során az ész elsőbbségét hirdető a 'hit' fogalmát, mint a tudás alacsonyabb szintű formáját jelentő fogalmat értik és használják (vö. Fulton 1981, Gargani 1998, Molnár 1999, Trias 1998). E felfogás szerint csak részleges, racionálisan nem belátható és empirikusan nem bizonyítható ismeretekre lehet szert tenni a hit által. A szakrális kommunikáció színterén azonban mindenképpen tekintettel kell lenni arra a megismerési – a kapcsolatot befolyásoló módra – amely a hit által biztosított az egyén számára. Az a felkészültség ugyanis, amelyet a kommunikációt irányító egyén aktivizál, két alapvető részből áll. Az egyik rész az, amelyik a vallási szocializáció során kerül az egyén birtokába (ily módon ez alapvetően közösségi fogantatású), a másik az, amelyet leginkább teológiai szóhasználattal lehet csak megragadni, ez pedig a hit. Köznapi értelemben hinni azt jelenti, hogy a másikkal való kommunikációt a feltétlen bizalom alakítja, emiatt senki sem kételkedik abban, amit a másik mond.⁴⁵ A hitnek ez az értelmezését a katolikus teológia szerinti hit-felfogás analóg módon alkalmazza, úgy, hogy azt mondja, hogy itt a másik, az maga az Isten, akinek és akiben hisz a hívő, azt feltételezve, hogy a köztük lévő kommunikációt a másik indítja el, és ő ad hírt önmagáról. Ugyanakkor, ahogy ezt teológusok megfogalmazzák, a két eset között lényeges különbség van: „a keresztény hitfelfogás szerint az ember személyének szóló isteni közlés nem pusztán az intellektus területére tartozó tudósítás, hogy Isten nem a hit külsőleges motívuma, hanem a közlés az ember valamennyi dimenzióját hívja, az ember valamennyi dimenzióját Istennek rendeli, és e közlés, lényegének teljes megvalósulása esetén, nem más, mint szeretet.” (Rahner-Vorglimler 1980 266) Az istenben való hit tehát nemcsak bizalom, hanem kegyelem kérdése is. A keresztény felfogás szerint a hit nem intellektuális elfogadás, hanem egzisztenciális viszony. Az istenhit elsődlegesen az Istennel való kapcsolatra utal, és egyben Isten létének elfogadását is magában hordozza. Amikor egy adott helyzetben a hívő tudásának hit része aktivizálódik, az leginkább a misztérium szóval leírható jelenségek körében történik. Ami ezekben a helyzetekben a valláskutató számára hozzáférhető

⁴⁵ A megismeréstudományok a hittel kapcsolatban pontosan ezt a vetületét emelik ki a hit vagy hiedelem típusú tudásnak, amelyet reflektívnek neveznek.

és értelmezhetővé, azok egyrészt a misztérium⁴⁶ körül tapasztalható jelek, és azok a közvetítő entitások, amelyekkel a mögöttes tartalom transzformálva van, másrészt azok az értelmezések, amelyeket a hívők maguk adnak ezekről az esetekről.⁴⁷ Ami megfigyelhető és leírható, az a jeleket értelmező hívő magatartása és cselekedetei. Ezeket az aktusokat mindig a hívő alakítja, azonban az értelmezéshez, a dolgokra vonatkozó mögöttes tudás nem lenne elegendő, ha ez nem párosulna hittel. A hívő ismerete, tudása nem oldja föl a misztériumot, de segíti őt a megértésben. A mindennapokban használt racionális ész által történő problémamegoldás a misztériumra vonatkozóan nem elegendő, a jelentéstulajdonítást nagymértékben elősegíti a hit, sőt a hit nélkül a misztérium megértése lehetetlenné válna.

1.6.2.2. Közösségi felkészültség: Hagyomány és emlékezet

A világról egy közösség bizonyos típusú tudásokat állít elő, egy az adott kultúrára vonatkozó ismeret és tudásrendszert. Halbwachs⁴⁸ nyomán, amikor a kutatók az emberi közösségek által aktivizálható tudást elemzik, ennek két formáját különítik el, a hagyományt és az emlékezetet. Ez a tudás mindig kultúrafüggő. A kultúra felől közelítve a kérdéshez azt lehet mondani, hogy „a kultúra olyan tudás-és szabályrendszerként működik, amely egyrészt koncepciókat, elméleteket és magyarázatokat kínál a világgal kapcsolatban, másrészt pedig irányítja, meghatározza, és értelemmel ruházza fel a társadalmi cselekvéseket” (Niedermüller 1999 98). Azáltal, hogy az egyén ezeket a tudásokat megszerzi, közösségekbe kerül azokkal, akik ugyanonnan merítik a problémák megoldásához szükséges tudásaikat. Ebből a kulturális tudásból nem mindenki részesülhet egyformán, a hozzáférések a társadalmi státuszok, és a résztvevő egyén hajlandóságának a függvényei is. A közös tudás fogalma nem azt jelenti, hogy egy közösség tagjai ugyanazzal a tudással bírnak, sokkal inkább arra vonatkozik, hogy ez a tudás közösen birtokolt tudás (vö Niedermüller im 99). A közösségi tudás hordozói azok az intézmények, amelyek a vallásos tudás előállításában, közvetítésében fontos szerepet töltenek be. Ezek az intézmények a hordozói mindannak a felkészültségnek, melynek révén az egyén istentapasztalatát képes beazonosítani, értékelni (Szilczl 1999). Minden kultúra kialakítja a saját konnektív struktúráját – írja Assman, vagyis az egyének azáltal kapcsolódnak a közösséghez, hogy szimbolikus értelemvilág gyanánt közös tapasztalati, várakozási és

⁴⁶ A misztérium szót itt teológiai értelemben véve.

⁴⁷ Amelyek nem tekinthetők a helyzetre adott adekvát válasznak, hiszen ezeket az értelmezéseket (itt most például egy interjúra, vagy zárandokbeszámolóra gondolok) mindig egy kutatói szándék hozza létre, és kényszeríti ki az ágensekből.

⁴⁸ Halbwachs neve a tudás társas meghatározottságával kapcsolatos vitákban kerül elő legtöbbször (vö Pléh 1999 437)

cselekvési teret alakítanak ki (Assman 1999 16). Ez a kapcsolódás segíti az egyént abban, hogy amikor elköteleződik valami mellett, akkor bizalmat és eligazítást adjon és kapjon. A kultúra konnektív stuktúrája folyamatosságot biztosít a múlt és a jelen között, azáltal ahogyan a közösség élményeit és emlékeit megformálja és megőrzi. A közösséggé formálódást a közös tudás konnektív stuktúrája adja, amelyet emlékek, értékek és szabályok alkotnak. Az értelmezések számára a keretet pedig nagymértékben a hagyományok biztosítják. A hagyománnyal foglalkozó legtöbb elmélet azt hangsúlyozza, hogy egyén és társadalmi tudás, és még inkább egyén és kulturális hagyomány viszonyában az egyén meglehetősen passzív szerepet játszik, különböző elsajátítási módszerek révén csak leképezi a külsőleg adott mintákat (vö Kampis 1999 40). Berger szerint a vallások létrejöttét mindig az egyéni élmények határozzák meg, ám ezek az idő múlásával elhalványulnak. Még az első élményt átélők számára is nehéz ennek az élménynek a szubjektív valóságát fenntartani, így aztán a vallási élménye a hagyományban rögzül. A hagyomány az, ami képes a vallási élményt közvetíteni mindazok számára, akik nem részesültek ilyenben, és intézményesíti ezt a társadalom minden tagja számára. Ettől kezdve a vallási hagyomány a mindennapi valóság egy tényévé válik. A vallási hagyomány azon túl, hogy azoknak a pillanatoknak a kollektív emlékezete, amelyekben egy másik, természetfeletti világ megnyilvánult az élmény átélőjének, egyben a társadalmi rend megőrzője is abban az értelemben, hogy megszelídíti az eredeti élményt. „Amikor az angyalok szólnak” – írja találóan Berger – az élet dolgai elhalványulnak, jelentőségüket veszítik, sőt irreálisnak tűnnek.” (Berger im 213). A hagyománynak éppen emiatt van kettős szerepe van a társadalmi életben. Egyrészt intézményesít, közvetít, másrészt védelmezi a mindennapi élet elsődleges valóságát azáltal, hogy a tapasztalatok „megszelídítésével” helyreállítja ennek mindenkori elsőbbségét (vö Berger im 213)

A hagyomány szerepének megértése sok kutatót foglalkoztat. Edvard Sz. Markarjan egy elméleti keret kidolgozását tartja a legfontosabbnak, hiszen ahogy fogalmaz, ezáltal lehetővé válik a hagyományra vonatkozóan a különböző tudományágak eredményeinek összegzése. Definíciója szerint „a kulturális hagyomány nem egyéb olyan társadalmilag szervezett sztereotípiákban kifejezett csoporttapasztalatnál, amely tér és időbeli közvetítések útján különböző emberi közösségekben halmozódik fel és termelődik újra.” (Markarjan 1987 9) Bergerhez hasonlóan a hagyományok egyik fontos funkciójának azt tartja, hogy fenntartják a közösségek stabilitását. A hagyomány fogalma sokáig a társadalomtudományokon belül a múlthoz, a meghaladotthoz kötődött, sokan a modernitást gátló társadalmi folyamatok

összességét értették e fogalom alatt (vö Shils 1987 23). Miután nemcsak a modern társadalmakat kutatók számára vált egyre világosabbá, hogy modern civilizáció nem igazán tud választ adni az embereket sújtó legtöbb problémára, a hagyomány szerepe az emberek életében, és ezzel összefüggésben ennek vizsgálata a társadalmakban egyre inkább újra előtérbe került. A hagyomány fogalmát ma sokan nem egy változatlan, zárt entitásként kezelik, hanem egy forrásként, amely kulturális érintkezések révén működik, és folyamatosan változásban van. A hagyomány egy értelmezési folyamat, amely a jelen dolgainak úgy tulajdonít jelentéseket, hogy közben mindig a múltra vonatkozik. De ez egyben azt is jelenti, hogy a hagyomány mindig a jelenben nyer jelentést, és nem választható el azoktól az interpretációktól, amelyeket az emberek adnak az egyes jelenségekre. A hagyomány attól az, ami, hogy bár az átadás, és átörökítés során bizonyos elemei folyamatosan átalakulhatnak, „fő elemei a külső megfigyelő számára megközelítőleg azonosak maradnak a sorozatos átadás, illetve birtoklás egyes szakaszaiban.” (Shils im 33). A hagyományok élettartama különböző, a viselkedést befolyásoló minták mindig tartósabbak, mint maguk a cselekedetek, amelyeket befolyásolnak és alakítanak. Érdekesekek például ebben az összefüggésben a vallási cselekedetek, rítusok, amelyek akár évszázadokon keresztül képesek fennmaradni, ahogy pl. a zárándoklat is egy ilyen hagyomány. Ugyanakkor „a hagyomány folyamata egyben szelekciós folyamat is, – írja Shils - hiszen egy hagyományból általában az marad fenn, amely egy konkrét közösség számára fontos és aktuálisan használható (vö Shils im 51).

A hagyomány fogalmának tisztázása az egyházak számára is fontos, ezt mutatja Siegfried Wiedenhofer munkája.⁴⁹ Könyvében arra hívja fel a téma kutatóinak a figyelmét, hogy egy összetett hagyományelmélet a vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája tud lenni. Ahogy fogalmaz, ennek az átfogó elméletnek szemiotikai, még inkább kultúrszemiotikai modellnek kell lennie, hiszen „a kulturális és vallási hagyományok egyrészt ugyanis jel- és szimbólumrendszerek, illetve jel- és szimbólumfolyamatok; alapvetően jelentéssel felruházott jelenségek építik fel őket, s azok kezelésével, megértésével, értelmezésével, közvetítésével és továbbadásával foglalkoznak.” (Wiedenhofer 2005 213). Az összetett hagyományelméletben a hermeneutika feladata az lenne, hogy meghatározott szemantika alapján értelmezze az átadottakat, és szabályrendszert alkosson a megértés számára. A pragmatika a hagyományok pragmatikai jelentéseit adja, míg a logika egyfajta szinkronikus és diakronikus struktúrát biztosítana a hagyományok számára (vö Wiedenhofer

⁴⁹ A könyvről a szerző rövid összefoglaló tanulmányt készített a Vigilia számára (lásd Wiedenhofer 2005).

im 214.) Mivel a hagyomány közvetítése konkrét hagyományközösségeken belüli és közötti történelmi és társadalmi kommunikációt jelent, ezért a kommunikációelméletet is be kell vonni a vizsgálatba – írja Wiedenhofer. Vagyis egy közösség számára a hagyomány közvetítette jelentések előállítására, az mindig kommunikációs aktus.

Az emberi közösségek által aktivizálható tudás másik formája az emlékezet. Az emlékezet fogalmának tisztázásakor nem árt óvatosnak lenni az értelmezési keretek felhasználásában (vö Gyáni 1999). Az emlékezet fogalmával kapcsolatban több elméleti keret is felmerülhet, ebből kettőt választottam ki, amelyekről azt gondolom, hogy alkalmasak a vallási tudásban aktivizálódó folyamatok értelmezéséhez. Halbwachs szerint bár az emlékezés individuális tevékenység, az egyének mindig egy társadalmilag adott közösség tagjai, és az, hogy ennek a közösségnek a tagjai, nagymértékben befolyásolja azt, hogy miképpen emlékeznek, hiszen a közösség határozza meg számukra az emlékezés kereteit. „A halbwachsi modellben tehát az individuális emlékezéseket (Erinnerung) azok a szociális keretek fűzik össze a csoport kollektív emlékezetévé (Gedächtnis), amelyek a közösség rendelkezésére állnak, illetve amelyeket az működtet.” (N. Kovács 2000 118) Halbwachs az előzőekben már említett két emlékezési mód mellé harmadikként a társadalom kollektív emlékezetét sorolja, amely szerepét az egyes társadalmi csoportok kollektív emlékezetének homogenizálásában látja. A kollektív emlékezet feladata, hogy egy adott közösségre jellemző tudást tároljon, azt mondhatjuk tehát, hogy a kollektív emlékezet valójában egy kulturális konstrukció, amellyel egy közösség képes önmagát másoktól elkülöníteni (vö N. Kovács 2000 118, Olick – Robbins 1999 21-22). Halbwachs szerint az egyének emlékei csak olyan módon az övék, hogy különböző közösségekhez (ezek különböző társaságok, vagy családi, jogi, vallási, politikai társulások) tartoznak. A múltat valójában ezek a társulások őrzik, az egyén az ezekhez való tartozás révén részesül az általuk őrzött emlékekből (vö Bastide 1970 cit Pléh 1999 440). Míg Halbwachs az emlékezet szerepét a tudás társas meghatározottságával kapcsolatban emeli ki, addig Assman az emlékezet működési módjaira koncentrál inkább. Az emlékezet kategorizálásánál az emlékezésnek négy módját különíti el egymástól, amelyek valójában emlékezőtechnikai különbségeket jelentenek. A mimetikus emlékezet szolgál a múlt gyakorlati tudásának az átadására, az anyagi emlékezet a tárgyakkal képes visszaadni a történelmet, a kommunikatív emlékezetet a múlt folyamatos rekonstruálása alakítja ki, ami főként a nyelvi kommunikációban mutatható ki, míg a kulturális emlékezet a múltbéli jelentések átadására szolgál (vö Olick-Robbins 1999 23-24). Gyáni Gábor értelmezése szerint az assmanni értelemben vett kulturális emlékezetet csak a vallás képes megteremteni, ha

pedig az állam szeretne e téren sikeresnek mutatkozni, ez csak akkor sikerült, „ha nemzeti, etnikai és/vagy vallási elemeket vett hozzá igénybe.” (Gyáni im)

1.6.3. A szimbólum

A transzcendenst az ember csak nagyon különös, nem mindennapi esetekben képes közvetlenül befogadni. Ilyen esetekre utalnak a misztikusok beszámolóí, de a népi vallásosságot bemutató különböző esettanulmányok is. A transzcendenst és a szentet értelmezve arra a megállapításra jutottam, hogy a transzcendens mutatkozása mindig egy konkrét kultúrához kötött, és ekkortól ez már a szent kategóriájával írható le. A szenttel kapcsolatban talán az egyik legfontosabb kérdés az, hogy maga a szent milyen közvetítő eszközökön, tárgyakon keresztül képes a hatását kifejteni. Ezek a közvetítő eszközök egy vallásnak a hagyományokban rögzített jelei, szimbólumai, szimbolikus cselekményei. Clifford Geertz egyenesen a szimbólumok felől határozza meg a vallást: a vallás „szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek”(Geertz 1994 66). A Geertz-i szimbólum-felfogás szimbólumnak, vagy még inkább szimbolikus elemnek tart minden olyan kulturális mintát, amelyek megfoghatóan (leképezhetően) fejez ki fogalmakat, érzékelhető formákból szűr le absztrakciókat. Egy adott vallás szimbólum-rendszere az információk külsődleges tárolására szolgál (vö Geertz 1994 65-86). Ahogy Rosengren fogalmaz, a szimbólum létrehozásával és használatának képességével az ember egy új kommunikációs formát hozott létre (Rosengren 2004 45). Az ember gondolkodása a szimbólumok révén lett társas aktus, hiszen értelmet ezekhez csak a csoportos gondolkodás, és megértés révén lehet rendelni, a vallási szimbólumok tehát pontos lenyomatai, közvetítői annak a tudásnak, amelyet a közösség azzal a vallással kapcsolatban összegyűjtött. A vallási szimbólumokra a kommunikációs paradigma felől tekintve a jelhasználat módját kell megfigyelni, vagyis azokat az aktusokat, amikor a tudás átadása történik, illetve azokat a kereteket, amelyek a kommunikációban résztvevők viselkedéseit irányítják (vö Pléh 1995 231). A szimbólumon túl tehát az a kommunikatív aktus is érdekes, amelynek során a jelentéstulajdonítás végbemegy (vö Trias 1996).

„A szimbólumok mindig közösségek keretében működnek, és hatásuk alakítja az embert” (Dulles 1992 cit Várnai 2000b 94). A szimbólumok kialakításában nagy szerepe van az ezt, vagy ezeket a szimbólumokat létrehozó kultúrának. A szimbólumok csak a közös kulturális tudás talaján tudnak működni, és értelmeződni. „Minden emberi tapasztalatot, amelyet

szeretnénk kommunikálni és későbbi koroknak megőrizni, – írja Berger – szimbólumok segítségével kell elraktározunk.” (Berger im 214) A vizuális vagy auditív szimbólumok kulturális mnemotechnikai eszközként működnek, ezeket egyfajta információs tárolóeszközöknek tekinthetjük, amelyeknek az a feladata, hogy értékeket és kulturális axiómákat tároljanak. A társadalom alapvető tudásanyagának a generációkon történő áthagyományozását segítik elő (Turner 1997 682-683). Nemcsak tárgyak, jelképek lehetnek szimbólumok, hanem azok a különböző tartalmú és kiterjedésű koncepciók is, amelyek a valóság bizonyos jelenségeinek értelmezésében segítenek (Niedermüller 1993 158). Ezek a szimbolikus koncepciók a történetileg létező életvilágok belső tereire, belső összefüggéseire irányulnak. A szimbólumok jelentésének vizsgálatakor figyelembe kell venni, hogy a szimbólumok többjelentésűek. Niedermüller a szimbólumok jelentésénél azt hangsúlyozza, hogy a szimbólumoknak van ugyan egy kiterjedt jelentéstartománya, de minden „társadalomtörténeti és szociokulturális kontextusban van egy domináns jelentésük. „....Egy szimbólumnak annyiban van jelentése – írja – amennyiben valamely megélt élethelyzettel, történeti helyzettel kapcsolatos tudásra, tapasztalatra, emlékezetre utal.” (Niedermüller im 159) Egy közösség vallási gyakorlatának elemeit, ezen elemek mögött lévő történeteket, a rítusokat, a mítoszokat csak az adott vallást jelentő, alkotó szimbólumokon keresztül lehet csak értelmezni. Így ezen szimbólumok kettős funkcióval bírnak: egyrészt a közvetítés eszközei, másrészt a vallás gyakorlásának tárgyai is. „A dolgok akkor közvetítenek, ha szimbólumokként működnek: előmozdítják az átalakulás misztikus folyamatát. Ez tud lenni a felemelkedés titokzatos útja. A kultusz (liturgikus vagy teurgikus közvetítés helye) a szimbólumok, szavak és elbeszélések, sőt a számok szabályozott és alkalmazott játéka, amelynek rendje a hagyományból származik és a hagyomány emlékezetét őrzi.” (Lafont 1998 386).

De hol is vannak ezek a szimbólumok? Vannak kultúrák, ahol leírva, vagy tárgyiasulva, s vannak (bár egyre csökkenő számban), ahol a közösségen belüli életvezetésben, cselekvésekben. De mindkét esetben van egy közös vonásuk, amelyet figyelembe kell venni. Az ugyanis, hogy az értelmezhetőség lehetőségeit az egyes ember hordozza, abban a viszonyban, amelyet kialakít ezekhez a szimbólumokhoz. A kutató számára az az érdekes, hogy az egyes ember egy adott közösség részeként miként sajátítja el ezeket, hogyan értelmezi, hogy tartja önnön életéhez igazíthatónak és alkalmazhatónak az ezeken keresztül megszerezhető tudást. A szimbólumokat tehát a közösség alkotja meg, a hagyomány

közvetíti, az emlékezet különböző technikái és formái hívják elő, és az egyes ember használja fel ezeket azokban a kommunikatív aktusokban, amelyekben értelmezi a vallás egyes elemeit. Bár Sigmund Freud vallásellenes volt, mégis fontosak eredményei a valláskutatás számára, mely szerint a világot szimbolikus, vagy képi gondolkodás által is meg lehet érteni. Ő volt az a pszichológus, aki a valóság megértésének, megragadásának nem racionális módozataira irányította a figyelmet. Freud szembeszállt a racionális megismerés kiterjesztésével, amikor arra hívta fel a kutatók figyelmét, hogy a valóságnak nemcsak racionálisan megközelíthető elemei vannak, hanem olyanok is, amelyeket csak szimbolikus módon lehet megismerni (vö Várnai 2000b 92). A szimbolikus gondolkodás asszociációk révén működik, alapelemei a képek. A képek bizonyos történetek, tapasztalatok egyes elemeit kapcsolják egymáshoz, úgy, hogy valamilyen módon utalnak egymásra. A kapcsolódást a dolgok tulajdonságai, a tér-idő körülmények, és a hozzájuk kötődő érzelmek adják. Az asszociációk erős érzelmeket kiváltó elemeknél működnek jól. A szimbolikus gondolkodásban az embernek a világhoz, és ebben főként a személyekhez való viszonya jelenítődik meg nagyon plasztikusan. Ez a fajta gondolkodásmód nemcsak a mesék, mítoszok, álmok működésében mutatható ki, de a Biblia, és a keresztény hagyomány jelentős része is ezzel él (vö Várnai im 92).

A kommunikációkutatás nagy hangsúlyt helyez azoknak az eseményeknek az értelmezésére, amelyeket „szimbolikusként” határoz meg. A kommunikatív performancia és viselkedés elméletének kidolgozói, Sol Worth és Larry Gross a szimbolikus és a természetes események megkülönböztethetőségének kérdésén keresztül ezen események jelentéstulajdonításával foglalkoznak (1974). A szimbolikus esemény jelentésének értelmezése struktúrája felismerésében valósul meg, azaz abban, hogy lehetséges kommunikációs jelentése felismerésre kerül. Természetes esemény esetén az értelmezési stratégia fő eljárási módja az attribúció, míg szimbolikus esemény esetén a kommunikációs következtetés. Szimbolikus értelmezés esetén egészen más szabályrendszer lép életbe. Worth és Gross a situációkat három alaptípusba sorolja: egzisztenciális jelentésű, amennyiben nincs további jelentés, kétértelmű jelentésű, amelyet esetleg szimbolikus eseményként lehet értékelni, további jelkeresés útján, és a harmadik a szimbolikus és kommunikatív esemény. A három közül az utóbbi az, amelyik leginkább illik a szakrális kommunikáció eseményeire. Hogyan is aktivizálódik egy szimbólum a vallási kommunikációban? Milyen helyzetben, és mi történik ezekben a situációkban? A jelképek és rituálék – számítógépes nyelvezettel élve – kultúránk „parancsikonjaként” működnek. Ezek képezi a társadalmi kapcsolatok kommunikációs kódjait, ahol a szimbólumok bizonyos mértékig a jelentéskódot szolgálják, míg a rituálék a

cselekvéskódot.” (Kaschuba 2004 157). Vagyis a szimbolikus események cselekvéskódját a rituálék hordozzák és örökítik tovább, a szimbólumoknak pedig a jelentések előállításában van meghatározó szerepe. A szakrális kommunikációban nagy szerepe van annak, hogy hogyan értelmezi a kommunikációban részt vevő egyén a szimbólumokat, milyen jelentéseket kapcsol ezekhez. Emellett fontos annak a gondolkodásmódnak, és cselekvési módoknak az értelmezése is, amelyekre a fentiekben szimbolikusként utaltam, hiszen a vallásos ember ezen módok révén vesz részt a kommunikációban, felkészültségeinek felhasználását ezek az aktusok irányítják.

1.6.4. Vallási élmény

„A vallási élmény (ami egyaránt lehet értelmes meglátás és érzelmi megérintettség) rendkívüli, a mindennapi tapasztalaton és racionalitáson túlmutató egyedi és egyéni esemény, ami csak akkor válik értelmezhetővé, hihetővé és hitelessé, ha sikerül kimondani és a világról vallott egyéb fogalmak mellé, közé vagy fölé rendelni – határozza meg Tomka Miklós a vallási élmény fogalmát (Tomka 2001n). A vallásosság dimenziói között talán legkevésbé a vallásos élmény vizsgálható (vö Földvári-Rosta im, Batson-Ventis 1982 4), hiszen ez az élmény mindig a vallásos egyének lelkiállapotában történik, valójában csak feltételezések lehetnek arra vonatkozóan, hogy valami történhetett, az élményről csak az élmény átélője tud leírást adni. A vallási élmény fogalmát tágan és szűken is lehet érteni (vö Voigt 2004 64). Tág értelemben ide tartozik minden kissé megfoghatatlan, a mindennapi ész számára nehezen belátható módon, vagy racionálisan nem megmagyarázható esemény. Szűk értelemben azonban csak a transzcendenssel való találkozás élményeit lehet idesorolni. Ilyen az első találkozás Istennel, a megtérés, a transz, a misztikus élmény.

Az első olyan munka, amely a vallás tapasztalati, élmény jellegének vizsgálatát helyezte a középpontba, Friedrich Schleiermacher A vallásról című műve volt (Schleiermacher 2000). A német vallástörténeti iskolához tartozó gondolkodók (Müller) a filológia felől közelítettek a témához. Mindkét irány hatása kimutatható Rudolf Ottó gondolkodásában, akinek A szent címmel 1907-ben megjelent munkája komoly befolyással bírt a huszadik századi vallásfilozófiára (Otto 1907, 1997). „Otto az Istenség racionális és irracionális – misztikus – megragadásának különbségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a két felfogás közti különbség *nem* abban rejlik, hogy az előbbi rendszeres kifejtésre törekszik, míg az utóbbira ez nem jellemző. Rámutat, hogy a differencia a vallási életre sajátosan jellemző mentális attitűd és az emocionális tartalom *minőségi* jellegében van.” (Losonczi 2000) Otto vizsgálatának középpontjában a numinózus fogalma áll. Magát a fogalmat a szent szó jelentéstartalmainak vizsgálatával tudja elkülöníteni. Azt mondja, hogy a szent szóhoz a köznapi használatban alapvetően morális jelentéseket kötnek, ugyanakkor „a „szent” teljesebb értelme egy sokkal összetettebb, a jóság fogalmát meghaladó jelentéstartalmat hordoz. Ez utóbbi az, amit Otto a numinózus tudatállapotaként határoz meg. A kategória problémája, hogy nehezen definiálható, és nagyon nehezen ragadható meg. Bár Rudolf Otto teológus volt, mégis nagyon sok valláspszichológus A szent című könyvében leírtakra hivatkozik, amikor a valláshoz közelít. Otto a vallási élményt annak kettősségében ragadja meg, szerinte az élmény

meghatározó minősége az, hogy egyszerre félelmetes és gyönyörűség. Otto a szenttel kapcsolatban leírható vallásos élmény sok összetevőjét említi. A szenthez kapcsolódó élmény lehet a másság, a félelem, a kimondhatatlan, a váratlan, és a fenséges élménye. „Ma sem tudnánk jobban megfogalmazni a vallási élmény lényegét – írja Voigt Vilmos – a természetfeletti váratlanul, hihetetlen erővel jelenik meg, énünk legmélyéig hatol, mégsem semmisülünk meg. Félünk és örvendünk. Hozzá képest semminek és vele egyformának érezzük magunkat.” (Voigt im 79.)

Az egyén oldaláról közelítve a vallási élményhez, a vallási élményt pszichológiai jelenségként kell értelmezni. „A vallási élményt a lélektan oldaláról ebből következően úgy határozzuk meg általánosan, mint belső és külső világunk leglényegesebb, legmélyebb végső kérdéseinek, és ezek egymással való kapcsolatának élményszerű megismerését, átélését.” (Süle 1991 31) A vallási élmény mibenlétével, az emberben az istennel való találkozás nyomán kialakult érzelmi állapot leírásával a valláspszichológia foglalkozik. A valláspszichológia nem a vallás igazságának a kérdésével foglalkozik, hanem kísérletet tesz arra, hogy leírja az ember vallásos élményének lélektani hátterét, motivációját. Az ebben a témában máig a legtöbbet citált és hivatkozott szerző William James (1902), aki antropológiai-pszichológiai vizsgálódásai középpontjába a vallási érzelmet állítja, és az egyénnek azokat az érzéseit, cselekedeteit, és élményeit vizsgálja, amelyek valamilyen kapcsolatban állnak vagy álltak az istennel. Bár munkájában foglalkozik a misztikával, és a szentség különböző megnyilvánulási formáival, számára mégis az élményt átélő emberi hozzáállás a fontos (vö Voigt im 27). Pszichológusok sora foglalkozik a vallási élmény mibenlétével, az ember és isten találkozásából fakadó érzelmek, és benyomások vizsgálatával. Freudot már említettem a szimbólumok értelmezésénél, az ő egyik tanítványa Jung volt azonban az, aki a vallás élményszerűségének fontosságát hangsúlyozta. A vallás az én számára a külső tapasztalati valóságból ered – mondja Jung – és különböző ősmintákon keresztül az emberi lélek legmélyéről tör a felszínre. A tudatba a szimbólumokon keresztül jut, amelyek hordozói a különböző kultúrákban a mítoszok. Ezek megismerése az intuíció segítségével történhet. Ez egy olyan megismerési módozat Jung szerint, amely nagyon jelentős az emberek számára, főként másokhoz való kapcsolatukat illetően. „Lélektani szempontból nézve a vallás pszichikus jelenség, amely irracionális módon egyszerűen van, épp úgy, mint az a tény, hogy van fiziológiánk vagy anatómiánk. Ha ez a funkció kimarad, akkor az ember egyénként egyensúlyát veszti, mert a vallási élmény, a megtapasztalás a tudattalan létének és működésének kifejeződése. Nem igaz, hogy csupán a rációval, az

értelemmel el tudnánk boldogulni. Sőt ellenkezőleg: állandóan olyan zavaró hatalmaknak vagyunk kitéve, amelyek keresztezik az értelem és az akarat útját, lévén erősebbek nálunk. [...] Amit az ember magánál erősebbnek érez vagy talál, azt hajdan és mindenkor isteninek és/vagy démoninak nevezte." (Jung: *Briefe* V. kötet. 512. o. cit Bakos 2000). A vallásos élmény megtapasztalásához szükséges többletet az ember pszichikai energiája idézi elő.

A vallási élmény különleges formáiról a misztikusok leírásai tudósítanak. A misztika fogalomkörén belül a transzcendenssel való találkozás egy olyan bizonyos élmény átélését jelenti, amelyben az egyes ember találkozik az őt magát és minden létezőt megalapozó isteni végtelenséggel, amely találkozás az embert egyesíti ezzel a végtelenséggel. A misztikus élményt különös pszichológiai jelenségek is kísérhetik, mint például az ekstázis, stigmatizáció, levitáció. A misztikus látás mindig az egyes személynek, és nem a kultikus közösségnek a cselekedete, de a kultusz közvetítésével is részesülhet valaki misztikus tapasztalásban. Az aszkézis előkészület lehet a misztikus egyesüléshez. Nem véletlen, hogy Limbacher Gábor a népi vallásosság egyes eseményeinek leírásában az *unio mystica* (misztikus egyesülés) kifejezést használja, hiszen az eseményekben résztvevők saját bevallásuk szerint is ezekben az esetekben valamilyen, számukra egyébként természetes módon az Istenséggel egyesülnek (Limbacher 1998, Korpics 2006 186).

1.6.5. Vallási tapasztalat

A vallási élmény fogalmának tisztázását a valláspszichológia, a tapasztalat fogalmának tisztázását pedig a filozófia tekinti fontos feladatának. „A vallási tapasztalat olyan csak az egyén számára elérhető individuális érzékelés, mely az átélés megismerésmódjában gyökerezik, a hozzáférés mások számára kulturálisan, közvetítve jön létre.” (Husserl 1998 205) A husserli értelemben vett közös horizont a tapasztalatok felbukkanásának terepe. Egy dolog észlelése mindig észlelési mezőben történő észlelés. Ezen észlelési mezőn belül kerülnek meghatározásra és értelmezésre az egyes tapasztalatok. Az észlelési mezőkből álló világ, mint értelmezési horizont minden ember számára birtokolható közös keretet nyújt, mely segítségével elérhetővé, hozzáférhetővé válnak a dolgok. A másoktól kapott, és a közvetlen tapasztalatok egységgé állnak össze egy tudáskészlet formájában, amely az egyéni világmagyarázat vonatkoztatási sémája. Az életvilágban szerzett minden tapasztalat erre a sémára vonatkozik, vagyis minden életvilághoz fűződő magyarázat már egy megmagyarázott keretben történő magyarázat, a felismerés és az értelmezés lehetősége mindig egy dolog tipikus volta miatt lehetséges. A szent ebben az értelemben olyan vallási tapasztalat – az egyén számára elérhető individuális érzékelés –, mely az átélés megismerésmódjában gyökerezik, a hozzáférés pedig mások számára kulturálisan közvetítve jöhet létre.

A vallási tapasztalat kérdését, valamint annak a teodicea általános feladatának teljesítésében betöltött szerepét értelmezi Swinburne fő munkájában, a *The Existence of God*-ban. Bár Swinburne szerint Isten közvetlen megismerése az emberi szabadság korlátozását jelentené, ennek ellenére mégsem kizárható, hogy Isten időnként és személyes módon megnyilvánul az emberek számára. Minden olyan érv, amely a vallási tapasztalatot hívja segítségül, valójában ezt is állítja. Swinburne könyvében alapvetően a vallási tapasztalat fogalmának a tisztázására törekszik. A vallási tapasztalat Swinburne szerint az egyénben belül lezajló folyamat, éppen ezért a tapasztaló egyén, alany szempontjából az az érdekes, hogy a dolgok hogyan jelennek meg (Swinburne 1998 151-152). Alston *Perceiving God* (1992) című könyvében a vallási tapasztalatnak egymással versengő, összeegyeztethetetlen módozatairól ír. Alston különbséget tesz percepció és vélekedés között, és azt vizsgálja, hogy az általa misztikus percepciónak nevezett tapasztalatok alapján hogyan lehet a vélekedéseket kialakítani. A vallási tapasztalat értelmezésére a különböző vallások eltérő, egymásnak alternatívát jelentő verziókat hoznak létre. Az egyes vallások között értékük és érvényességük alapján nem lehet különbséget tenni.

Amit vizsgálni lehet az az, hogy egy adott közösség tagjai mi alapján ítélik megbízhatónak, érvényesnek vallási tapasztalatukat.

A keresztény teológián belül a teológia és tapasztalat kapcsolatának tekintetében két fő megközelítésmód adott (vö MacGrath 1995). Az első szerint a tapasztalat a teológia egyik alapvető forrása, a második fordított irányú, eszerint a teológia adja a fogalmi keretet az emberi tapasztalat értelmezéséhez. Az első felfogás azt sugallja, hogy az összes világvallás ugyanarra a vallási élményre adott emberi válasz, ezt „transzcendens élménymagként” nevezhetjük. Az elképzelés nagyon vonzó, de gyakorlatilag bizonyíthatatlan. Az elmélet csak akkor lenne hiteles, ha lehetséges lenne elkülöníteni a vallási nyelvből és viselkedésből ezt a közös tapasztalatot, és bizonyítani, hogy azok ez utóbbi élménymagnak a kifejezésmódjai, illetőleg az arra adott válaszok. A második felfogás alapján a teológia igyekszik értelmezni a tapasztalatot. „Olyan ez, mint egy háló, amit kivetünk a tapasztalatra, hogy befogjuk az értelmét – mondja MacGrath. (1995 188). Ez egyben persze kritika is a teológiai „értelembefogás” számára, hiszen ahogy ezt például Karl Rahner markánsan megfogalmazza, egyre távolabb kerül az elmélet a gyakorlattól (vö Rahner 1987 9). A keresztény-teológiai tapasztalat fogalom a biblikus kinyilatkoztatáson alapszik. Az ezoterikus és a biblikus tapasztalati hagyomány abban különbözik egymástól lényegesen, hogy a biblikus Isten történelmileg kinyilatkoztató cselekedetére irányul, míg az általános értelemben vett vallási tapasztalat az isteni transzcendencia mindenütt megvalósítható megtapasztalásából indul ki. A keresztény tapasztalat-fogalom leszűkítő jellegű, feltételezi annak a hitnek, és azoknak az elveknek az elfogadását, amelyet a keresztény egyház vall a magáénak. “A keresztény tapasztalat fogalom értelmezési szintje az (időben) végső dolgok (eszkatológia), míg az általánosan vallásos, ezoterikus kinyilatkoztatás felé hajló tapasztalat-fogalom magyarázat a misztikával rokon” (Schütz 1988 376).

A vallási élmény és vallási tapasztalat kategóriáját sokan egymás szinonimájaként használják, én ebben a munkában a világosan kéttéváltott használat mellett döntöttem. A vallási élményt az élmény pszichológiai, befogadói oldaláról vélem megközelíthetőnek, a vallási tapasztalat fogalmán reflexív viszonyt értek, amikor is az ember már meglévő fogalmi és tapasztalatai keretei közé építi a találkozás élményét, és erre reflektál is. Aldo Gargani a vallási tapasztalatot taglaló filozófiai eszmefuttatásában az élmény felől közelíti meg a vallási tapasztalatot: „A vallási tapasztalat a reflexió és az élmény mozgása, amelyben a vallási mind közelebb kerül az immanenshez, úgy, hogy szimbólumait életünk alakjai közül választja ki”

(Gargani 2007 58). Berger szerint „a vallási jelenség mélyén prereflektív, elmélet előtti élmény rejlik.” (Berger 2007 205), aztán ezt az élmény beépül az ember a többi tapasztalatai közé, oly módon, hogy a hagyományban ölt formát, amely egyrészt közvetíti, másrészt intézményesíti az ekkor már tapasztalatként működő elsődleges élményt az adott közösség számára. A vallásos hagyományban egy olyan világkép és emberi önszemlélet nyilvánul meg, amely a transzcendenssel szembeni viszonyban értelmezhető. Ahogy ezt Veress Károly megfogalmazza Eliade hagyományfelfogását ismertetve, ez egy olyan típusú létértelmezés és értelemtulajdonítás, amely „nem annyira eszmei-fogalmi síkon bontakoztatódik ki a vallási tudatban, mint inkább a *vallásos tapasztalat* mélyrétegeiben lerakódott, a sokszoros ismétlődések folyamán megszilárdult élményvilágban van jelen, és képi formákban, kollektív képzetekben, szimbólumokban, mítoszokban bukkan felszínre.” (Veress 2002). Eliade szerint ez a hagyomány egyértelműen arról tanúskodik, hogy a vallásos ember számára a valóság, az élet a vallásos tapasztalatban nyilvánul meg. A tapasztalásnak ez a formája nem egyfajta megismerési stratégia, hanem egy létmód, hiszen a vallásos ember életének minden momentumát ennek a tapasztalatnak a vonatkoztatási rendszerében értelmezi, és éli meg. „A vallásos tapasztalat élményvilágában az imaginárius világ valóságosként (valóságként) tárul fel; ugyanakkor az átélt valóság tapasztalata az imaginárius szférájában szellemi dimenzióra és olyan értelemhorizontra tesz szert, amelyben jelentéssel telítődnek (s ily módon jelentőssé válnak) a dolgok, események, és elnyerik értelmüket a történések. A vallásos tapasztalatban feltáruuló emberi világban még szerves egységet alkot az emberi létezés dologi és szellemi dimenziója, még jelentésükkel és értelmükkel együtt vesznek részt a cselekvések és történések ennek a világnak a fenntartásában és alakításában.” (Veress im)

1.6.6. Az ima

Az ember és a transzcendens közötti kommunikáció egyik legáltalánosabb és legalapvetőbb formája az ima. Az ima, és ebben mind a vallások gyakorlói, mind a kutatói egyetértenek, a vallás központi része. Ahogy Karl Rahner megfogalmazza, az imában történő megszólítás nem a szokásos, emberek közötti kommunikációs helyzet mintájára szerveződik, mivel Isten és ember a létezés más-más síkján egzisztál (vö Rahner 1991 140). Az ima – amennyiben szavakban fogalmazódik meg – az emberi-spirituális kommunikáció speciális szavainak összessége, egy olyan speciális beszédmód, amely az Isten és ember közötti kommunikáció alapeleme. Bár vitán felül áll ennek a szituációnak a kommunikatív jellege, a modern kommunikációelmélet mégsem szentel figyelmet az imakutatásnak (vö Lovász 2002 24). A teológiai szakirodalomban nagyon sok írás foglalkozik az ima típusaival, sajátosságával, ezen aktus által megvalósított kapcsolatfelvétellel. A társadalomtudományi megközelítések közül az imakutatásban a mai napig meghatározó tanulmányként lehet számontartani Marcell Mauss írását. Az imádság azért figyelemreméltó a vallási jelenségek között, mert egyike azon ritka vallási tevékenységnek, amely kívülről szemlélve is életszerű, gazdag és bonyolult jelenségnek látszik (Mauss 1971 132). Az ima számos vallási jelenség találkozási pontjaként, egyszerre szertartás és hit. Azért szertartás, mert meghatározott, jellemző magatartást feltételez, és konkrét cselekvési formákkal párosul, amelynek az a célja, hogy befolyásolja az isteneket, bízva az eredmények megvalósulásában. Mauss szerint az imádság beszéd, és a beszéd mozgás, amelynek célja és következménye van. Az ima alapjában véve mindig a cselekvés eszköze, közben emlékeknek és érzelmeknek ad kifejezést, amelyek a szavak révén válnak külsővé és megszilárdulttá. A beszédet Mauss a cselekvés és a gondolkodás együttesének tartja, ezért mondja azt, hogy az imádság egyszerre a hit és a kultusz kifejeződése. Az ima hatékony cselekvés, szavai által a legszokatlanabb, és legváratlanabb jelenségeket is elő lehet idézni. Azt ugyanis, hogy az Isten az imádkozó kérésére cselekedjék. Az ima ugyanakkor erőteljesen közösséghez kötött, egyének és nemzedékek egész sorának tapasztalata, élménye és tudása fejeződik ki benne. Nemcsak tartalmát, de formáját tekintve is társadalmi jelenség. Az imaaktus az imádkozó személyt mindig egy történelmi, kulturális, társadalmi és pszichológiai helyzetbe vonja. Ezen változó kontextuális elemek szükségszerűen részei az aktusnak, tanulmányozásuk elengedhetetlen.

Az ima kommunikációs aktusként való értelmezésekor a legkézenfekvőbbnek a beszédaktus elméletet (Austin 1990) alkalmazása tűnik. A beszédaktus-elméletet Austin dolgozta ki, a

nyelv-beszéd dichotómiát megszüntetve a nyelv beszélését emberi tevékenységként, cselekvésként fogta fel. Az elméletet Searle gondolja tovább a jelentéstulajdonításokban (Searle én) azt állítva, hogy nem a jel, a szó, a szimbólum kommunikál, hanem ezek eseteinek létrehozása a beszédaktusokban. Amennyiben elfogadom azt, hogy a beszéddel nemcsak mondunk, hanem teszünk is valamit, ez még igazabbnak tűnik az imára, függetlenül ennek típusaitól. „Leggyakoribb megjelenési formáiban az ima beszédaktus - írja Lovász. (Lovász 2002 31). Austin előtt már Hermann Cohen is megfogalmazta azt, hogy az ima aktusának egyik legfontosabb paramétere az, hogy általa megteremtődik valami, ami addig nem létezett. Ahogy az alábbi idézet erre rávilágít, Cohen Searle-t évtizedekkel megelőzve használta a beszédaktus fogalmát erre a vallási kommunikatív aktusra. „A vallás voltaképpen nyelve az imádság. És akármit is gondolnánk az Istenről és az emberről szóló nyelvről, akármit gondolnánk erről a korrelációról, az csak elmélet volna, ha nem az imádság volna az a „beszédaktus”, amelyben a gondolkodás valamennyi eszközén keresztül megelevenedik az akarat.” (Cohen 1928 cit Schaeffler 2003 125) Az utóbbi évek főként antropológiai munkáiban előfordult, hogy a kutatók az imádkozást aktusként értelmezik. Ebben a megközelítésben az imát nemcsak kiejtett szavak halmazaként, szöveggként fogták fel, hanem az értelmezéshez tartozónak vélték a beszédaktus performatív elemeit is. „Amikor az imát aktusnak tekintjük, vallásos funkciók és hatékony tulajdonságok egész sorát vesszük észre. A legfontosabb dolog ebben az összefüggésben az, hogy ráirányítsuk a figyelmet a kommunikációs aktusok erejére és hatékonyságára, azaz az emberi-isteni kommunikáció sajátosságaira” (Lovász im 33)

Sajátos megfordítása a tételnek (az ima kommunikáció) a kommunikáció imaként való értelmezése (vö Várnai 2000a) Az ima az Istennel való szüntelen kapcsolat, Istennel való titokzatos találkozás. Csak az olyan kommunikációról lehet állítani, hogy imádság valósul meg benne, amely jól sikerült, nem manipulált – írja Várnai. „A kommunikáció és az imádság egyaránt a személyes érintkezés eseménye, amely rászorul ugyan a szavakra és a jelekre, de valójában azokon túl valósul meg.” (Várnai im 100) A kommunikáció és az imádság egyaránt a szeretet cselekedete, akarja a másik létezését, távol áll tőle a manipuláció vagy az uralkodás. A szeretetben hatékonyvá váló hit megnyilvánulása az emberré válást segítő kommunikáció. A kommunikáció és imádság végső soron ugyanazt a titkot érinti, az Isten-és emberszeretet Jézustól kinyilatkoztatott egysége miatt. Az imádságként elfogadott kommunikáció három jellemzője Várnai szerint, hogy Jézus szavakon és gesztusokon túl érinti meg a másik ember végső valóságát, ez már a hit aktusa, hiszen ezzel kapcsolódik valaki Jézushoz. A második

jellemző vonás Jézus odafordulása az emberekhez, annak a szeretetnek a konkrét megvalósulásaként, ahogy Jézus az Atyát szereti. És a harmadik, hogy Jézus maga hirdeti Isten és emberszeretet egységét (vö Várnai 2000a 102). A kommunikáció azonban nem helyettesítheti az imát az ember életében, vonja le Várnai a végső következtetést, hiszen már Jézus is tudatosan nevelte tanítványait másfajta kommunikációra, ahol az ítékezésmentes, de felelős beszéd volt a meghatározó.

Az imának alapvetően két típusa különböztethető meg: a személyes és a rituális ima.⁵⁰ Mind a személyes imának, mind a rituális imának számos osztálya létezik. Nyilvánvalóan az imatipológia leginkább a rituális imákra vonatkozóan hozzáférhető, bár a személyes imák is besorolhatók ezen tipológia egyes alosztályaiba. Az imatipológia szerint van kérő-ima (petíció), segítségül hívás (invokáció), köszönetnyilvánítás (hálaadás, dicséret), felajánlás (dedikáció), esdeklés (szuplikáció), könyörgés közbenjárásért (intercesszió), hitvallás (konfesszió), bűnbánati ima (penitencia), áldás (benedikció), és dicsőítés (Várnai im).

⁵⁰ Mindkettő típusról a későbbiekben bővebben lesz még szó a medjugorjei zarándokok ima-gyakorlatának bemutatásában.

1.6.7. A rítus

A rítus vallástudományi, de még inkább vallástörténeti fogalom, amely a szertartássá szervezett vallási tevékenységekre utal. Eléggé elterjedt az a felfogás, hogy a rítus és a mítosz a vallás, a vallásosság két legfontosabb, egymást kiegészítő eleme: a rítus a mítosz eljátszása, cselekvő felidézése, a mítosz pedig az ősi mágikus gyökerekből táplálkozó rituális cselekvések magyarázata és értelmezése. „A rítus tényleges benneállás és benneélés a szakrálisban, folytonos részesülés belőle, s ugyanakkor cselekvő részvétel a szakrális létfolyamat fenntartásában.”(Veress 2002) A vallási rítusok ily módon való felfogása, a cselekvő részvétel fontosságának hangsúlyozása talán arra is magyarázatot ad, hogy miért gondolom úgy, hogy a vallási kommunikációt legtisztábban, és legsűrűbb formájában a rítusokon keresztül lehet vizsgálni. Bár nagyon sok kutató azt mondja, hogy a modern társadalmak társadalmi gyakorlataiban a rítusok egyre kisebb szerephez jutnak, ezzel szemben a „neodurkheimi szociológia szerint viszont az a társadalmi szükséglet, hogy az emberek közvetlen kapcsolatba kerüljenek a számukra fontos szimbólumokkal és értékekkel, és ezen keresztül orientációt, biztatást, megerősítést kapjanak, a társadalmi differenciáció előrehaladása és a korábbi ceremóniák eltűnése után is megmaradt. A rítusok ezek szerint ma sem az üresség, a formalitás vagy a képmutatás jelei, hanem az értékekhez való közférközés és a morális megújulás legfontosabb formái.” (Császi 2002 16) A rítus fogalmának használata visszaszorulóban van a társadalomtudományok értelmezési eljárásaiban (vö Császi im 15-16). Ennek oka talán az, hogy ellentmondás van a modern ember egyéni választásai mögött lévő szabadságvágy, és a rítusok formális, szigorú kereteket adó szertartásai között. A neodurkheimi szociológia azonban határozottan amellett érvel, hogy az emberek számára a modernitásban is fontos, hogy jelentéseiket, értelemtulajdonításaikat szimbolikus tevékenységek során hozzák létre, ezért számukra a rítusok továbbra sem jelentenek kiürült kereteket. Ahogy erre Császi rámutat, a modern társadalmakban is fontos a rítusok megléte, hiszen a rítus fogalma nem szükségesen szakrális. „A tradicionális és a modern rítusok közötti különbség eszerint nem a szentség meglétén vagy hiányán mérhető, hanem a szentség eltérő jelentésén, mert a szentség nem feltétlenül vallásos értelmű kategória, hanem inkább bizonyos kulcsfontosságú szimbólumok morális vitathatatlanságát jelenti egy adott közösség számára. (...) ...a „szentség” és a „profanitás” mai morális kódjai olyan szimbolikus konstrukciók, amelyek kultúránk szekuláris mítoszaiba és rítusaiba vannak ágyazva.” (Császi im 69) A rítus kétféle megközelítésében a legfontosabb különbség az, hogy a vallásos rítusban a szentség erejét a természetfeletti adja, míg a modern társadalmak rítusainak erejét ezen társadalmak

intézményei, és szimbólumai szolgáltatják (vö Császi im 70-71). Victor Turner szerint a modern társadalmakban a hagyományos rítusok megváltoznak, de átalakult formában is képesek arra, hogy morális támaszt adjanak az embereknek (Turner 1982 cit Császi im 72).

A rítusok Durkheim szerint különböző kontextusok közötti látnak el közvetítői feladatot. Egyfelől adott fizikai térben és időben játszódnak, másfelől viszont a fizikai világ történéseit a szimbolikus térben és időben játszó mítoszokhoz kapcsolják hozzá. „Ezen transzfiguráción keresztül a rítusok a társadalmi jelenségeknek kulturális értelmet adnak, miközben a szimbólumokat társadalmi jelentéssel töltik fel. A rítusok így aktívan közvetítenek a szakrális és profán, a rendkívüli és mindennapi, a tiszta és tisztátalan között.” (Császi im 18) Császi Lajos A média rítusai című könyvében arra tesz kísérletet, hogy bemutassa, hogy a rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete miért fontos és hogyan alkalmazható modern társadalmi jelenségek kutatása során. Császi szerint a neodurkheimi szociológia alkalmazása egy olyan társadalomelméleti keretet kínál, „amely a kommunikáció Habermas által elhanyagolt szimbolikus aspektusait nemcsak bevonja a társadalomtudományi elemzés körébe, de annak középpontjába is helyezi. Ez a nézőpont azonban nem egyszerűen a kiegészítője a kommunikáció habermasi fogalmának, hanem mint látni fogjuk, lényeges perspektívaváltással is együtt jár.” – írja Császi könyvének bevezetőjében (Császi im 11). Császi hangsúlyozza, hogy a társadalom kollektív hiedelmei, normái és identitásai még a modern társadalmakban is szimbolikus konstrukciókon keresztül jönnek létre. Császi ezt a populáris média viszonylatában elemzi, de mindaz, amiről beszél a médiával kapcsolatban, a vallás modernkori szerepének értelmezésében is használható keret. „A vallás egy olyan koherens szimbólumrendszer, „szimbolikus valóság”, amelyen mindenkori társadalmi életünk megértése alapul, és amelynek segítségével a mindennapi élet fragmentált tapasztalatait egységes képpé rakhatjuk össze.”(Császi im 12). A neodurkheimi kulturális szociológia azt állítja, hogy az szimbolikus tevékenység, amelynek célja az értelemadás, a morális megtisztulás és megújulás, és a közösséggel való érzelmi azonosulás, a „szent” és a „profán” szembenállásával zajló küzdelem rituáléjában érhető tetten (vö Császi im 15).⁵¹ A megközelítés középpontjában, ahogy láttuk a rítus, mint a társadalmi cselekvések kommunikációs formája áll. A rítus létrejöttében mindig két összetevő játszik szerepet. Az egyik, egy háttérben álló morális szükséglet, amely tulajdonképpen életre hívja a rítust, a

⁵¹ A szentség ebben a kontextusban nem természetfeletti, vagy vallásos tartalmakra utal, hanem egy kollektív erőforrás, erő megjelölésére, amely lehet vallásos, de akár szekuláris is. Lényege, hogy mindig valamilyen módon a profán ellentétéként használják (vö Császi im 15)

másik az a külső eszközkészlet, amely egy látható és végrehajtható tevékenységformában zajlik le. Ilyen modernkori rítus a turizmus is, de ilyen a zárandoklat is, amely ugyan egy régi hagyományon alapul, de jelentősen átalakult azért, hogy a mai szükségleteknek megfeleljen. A rítus egy olyan antistruktúra, amely tudatosan szakít ki a mindennapi élet rendjéből, azért hogy ezt egy új, addig nem létező elemmel pótolja.

A rítusok társadalmi fontosságára mutat rá egy másik elmélet is, amely James Carey nevéhez fűződik. Carey a transzmissziós modellel szemben a kommunikációnak egy új, általa rituálisnak nevezett megközelítésmódját javasolja (1992). Ebben a felfogásban a kommunikáció olyan szimbolikus gyakorlatok összességét jelenti, amelyen keresztül konstruálódnak, közvetítődnek, és kicserélődnek azok a jelentések, amelyeket egy adott közösség magáénak tekint. „A rítus kifejezés arra utal, hogy a kommunikáció a „részvételt”, „részesedést”, „társulást”, és a „közös hit birtoklását” teszi lehetővé. Ebben az értelemben a kommunikáció a „közösséggel”, a „hasonlósággal” szinonim kifejezés.” (Császi im 87) A rituális kommunikáció legtisztábban a vallási szertartások során valósul meg, maga Carey is többször Durkheimre hivatkozik, aki a vallási élet elemi formáit vizsgáló könyvében arra mutat rá, hogy a közösség eszményei és tárgyai egy mesterséges, de szimbolikus rendet alkottak, amely megerősítő funkcióval bírt a közösség életére (vö Császi im 87). A rítusok tökéletes végrehajtása a mögöttük lévő tudáson múlik. A szimbólum és rítus valójában tehát egy kulturális kód, melyekben a kulturális gyakorlat formái és szabályai testesülnek meg. A rítus az emlékezés és a megjelenítés kettős lehetőségét hordozza (vö Assman 1999 17). A kultúra által hordozott cselekvéskódként a rítus eligazítást ad. Látható tehát, hogy a rítus fogalmának használata a modern társadalmak működésének leírásában továbbra is fontos és releváns, még inkább gondolom ezt érvényesíthetőnek a későmodern vallási jelenségekkel kapcsolatban.

2. A zarándoklat mint vallási jelenség

Minden nagy vallásban létezik a zarándoklat gyakorlata. Az emberiség történetének egyik legősibb vallási hagyománya a zarándoklat. A zarándoklatok a vallási élet legjellegzetesebb megnyilvánulásai manapság is.⁵²A zarándoklat vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zarándok általában visszatér otthonába. Ugyanakkor, nemcsak utazás, hanem egy olyan aktus is egyben, amelynek során az utazók szembesülnek a rítusokkal, szent tárgyakkal, és szent építményekkel (Coleman-Elsner 1995 6). A szent zarándoklatok kialakulásának hátterében az az elképzelés húzódik, hogy az istenség egyes meghatározott helyeken megnyilatkozik, és hogy az itt bemutatott tiszteletadás, áldozat kedves az ő számára. A vallásos emberek hisznek abban, hogy Isten létét és közelségét a szent helyen jobban meg lehet tapasztalni (Dolhai 2001), és hogy ezeken a helyeken az Isten különleges kegyelmet ad. A szent helyek szentségüket olyan személyek révén kapták meg, akik életében a hívők számára érzékelhető módon megnyilvánult Isten. Nem is annyira a hely, vagy a tárgy a fontos, hanem az a tény, hogy a kapcsolat ég és föld között létezik (Török 2004 87). „A zarándoklás vágya mélyen gyökerezik az emberi természetben. Ha ugyanott állhatunk, ahol egykor azok álltak, akiket tisztelünk, ha látjuk születésük, küzdelmeik és haláluk helyszíneit, misztikus kapcsolatba kerülhetünk velük, és egyúttal tiszteletünket is leróhatjuk.” (Runciman 1999 43) Már az antik vallásokban is voltak zarándoklatok, elég csak Delphoire utalni, vagy Eleusziszra. A zsidó férfiakat az ószövetségi törvény kötelezte a jeruzsálemi zarándoklatra. A buddhisták Buddha, a mohamedánok Mohamed földi életének helyszíneit keresik fel. Egyes vallásokban kifejezett előírásnak számít a vallás szent helyének a hívő életében történő felkeresése.

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

⁵² A Pécsi Tudományegyetem Mandulavirágzás konferenciájának egyik témája volt 2002 márciusában a zarándoklatok. A konferenciáról megjelent kötetben tanulmányok olvashatók a zarándoklat különböző formáiról és típusairól az iszlám zarándoklatoktól a távol-keleti vallásokat jellemző zarándoklatokig (lásd Ádám-Szabó 2002)

idegenbe, hogy az út végén megleglje mindazt, amit számára Isten ígért. Ábrám, és a választott nép is úton van. A zarándoklat az egyszerű vallásos zsidó embernek is egyik alapélménye. „Előtte, jövevény vagyok, zarándok, mint őseim mind”) – hangzik a Zsoltárokból (Zsoltárok 119, 19). A zsidó törvény szerint a három nagy ünnepen minden férfinak kötelező volt megjelennie Izrael Istene előtt. A jeruzsálemi zarándoklat végső megváltást jelentett Izrael népe számára. Az Újszövetségben Jézus életútja is egyfajta zarándokútként értelmezhető, de életében tényleges zarándoklatoknak is eleget tett. Ezek az utak működésének meghatározó elemei voltak. A zsidókhoz írt levélben az Ószövetségben már megjelent zarándok-nép gondolat szervesen összekapcsolódik az újszövetségi „út-témával”. A Biblia alapján a hívő ember belátja és megérti életének zarándok jellegét. Az Ószövetségben a zarándok-hit témája a hangsúlyosabb (vö Dolhai 2001), az Újszövetségben a zarándok és zarándoklat kifejezés nem szerepel, helyette a „viator” az úton lévő ember kifejezést találhatók. Krisztus személye kapcsolatot jelent a hívők számára Isten felé, ugyanakkor egyben az Istenhez vezető utat is jelenti (vö Török 2004 86). A zarándoklatban a hívő keresztények szimbolikus módon élik át életük lényegét, az úton levés állapota figyelmezteti őket arra, hogy életük értelme az Istenhez vezető út megtétele, melynek motivációjára, s az úton levés miéértjére is maga a cél a válasz. Ennek az élménynek az evilági megtapasztalását, megélését segíti elő a szent helyeket felkereső zarándoklat. A zarándok útra kel, hogy meglátogasson egy szent helyet, ahol meggyőződése szerint eredményesebben tapasztalhatja meg Isten jelenlétét. A konkrét zarándoklatok megtétele abban segíti az embert, hogy tudatosuljon benne az élet zarándok-jellege. „A horizontális előrehaladás összekapcsolódik a lélek függőleges irányú felemelkedésével. Miközben elsődleges cél az utóbbi, a megtett út fontosságát az adja, hogy a célhoz vezet.” (Török 2004 86) A zarándoklatra indulók a szent helyek felkeresésétől önnön vallásosságuk megerősítését remélik, a transzcendenssel való találkozás pozitív hatásaiból szeretnének részesülni.

“A latin peregrinus szó eredetileg olyan idegent jelöl, aki elhagyta hazáját, s otthonától távol, bizonyos mértékig száműzetésben él.” (Sigal 1987 7) A kifejezést az antikvitásban, és az Ó és Újszövetségben „utazó, idegen” értelemben használták. „A kora középkori „peregrináció” már nem akármilyen, hanem önként vállalt száműzetés, valójában aszketikus gyakorlat. A számkivetett pusztán azzal, hogy elhagyja megszokott környezetét, egy ismeretlen, ellenséges országért, amelynek gyakran még a nyelvét sem ismeri, máris alkalmat talál az önsanyargatásra és arra, hogy egyedül Istennel éljen” (Sigal 1987 8). A peregrináció ebben az időszakban a szerzetesi, de még inkább a remetei életmód iránti elhivatottsághoz kapcsolódik.

A peregrináció tehát egyfajta száműzetés, melyet önként vállal a keresztény, hogy új életmódjában megtapasztalja a vértanúság új formáit (vö Sigal im 8). A barbárokkal vívott háborúk után a zarándoklat eredeti céljához, a világból való kivonuláshoz még egy újabb cél kapcsolódott, ez pedig a hittérítés. Nagyjából a IX. században útrakelő vándorok azok, akikre a zarándok kifejezést már a mai értelemben lehet használni. Ők ugyanis már azok az utazók, akiknek az a célja, hogy szent helyeket keressenek fel, ahol imával és vezekléssel töltik az idejüket (vö Barna 2001 86). A zarándoklat többértelmű jelentést hordozó fogalma a XI. században alakult ki, de a keresztes háborúk időszakában újabb jelentéstartalma kapcsolódnak hozzá. „A keresztes hadjáratot *iter* vagy *peregrinatio* szóval jelölik, a kereszteseket pedig, ha nem *populus Deinek* vagy *exercitus Deinek*, akkor egyszerűen *peregrininek* nevezik.” (Sigal im 11) A keresztesek által tett fogadalom ugyanolyan erős volt, mint a zarándokfogadalom. Ha egyházjogilag nézzük – írja Sigal – a keresztes háború a zarándoklat közvetlen folytatásának tekinthető. Csak a XIII. századra válik ketté a kétféle szándék, ekkorra lehet megkülönböztetni a keresztesektől azokat a vándorokat, akik szándéka a szent hely felkeresése volt. A középkorban különböző kifejezést használtak a különböző motivációval megtett zarándoklatokra. „A zarándoklat klasszikus, tiszta alaptípusának a kegyes zarándoklat tekinthető” (Csukovits 2003 50). A szakirodalom különbséget tesz még a vezeklő célból, és az engesztelő szándékból vállalt utazás között. A középkori uralkodók ugyanakkor politikai célból is vállalkoztak zarándoklatok megtételére (vö Csukovits im 65-76). Csukovits külön kiemeli a lovagi zarándokokat, akiknek utazási hajlandósága mögött inkább a kíváncsiság állt.⁵³ A középkorban a szent zarándoklatokat (*peregrinationes sacrae*) egymástól jelentőségük alapján különböztették meg. A szentföldi és a római zarándoklatok voltak a nagy zarándoklatok (*peregrinationes maiores*), míg a többi, a vallás története szempontjából kevésbé fontos helyre vezető utak kisebb zarándoklatnak (*peregrinationes minores*) számítottak. A középkori zarándoklatokat indítékaik (motivációik) szerint is lehet csoportosítani. Az első típusút a baj, szükség, betegség miatti kérés tolmácsolására, a másodikat a köszönő, a harmadikat a vezeklő zarándoklatok jelentették. Ezek mellett lehettek egyedi motívumok is az indítékok között, mint például a vallásos közösségek tagjainak találkozási a vallás kultuszközpontjaiban. A zarándoklatok egy sajátos csoportját alkották a kényszerzarándoklatok. Kialakulásuk, illetve gyakorivá válásukat az a szándék vezette, miszerint a gonosz tettek, és bűnök jó cselekedetek révén eltörölhetőek. Ez mindig egyéni vezeklési mód volt.

⁵³ Ezek zarándokok állnak legközelebb azokhoz a mai turistákhoz, akik szent helyeket keresnek fel ugyan, de nem hitük, és Isten-keresésük az, ami erre az útra szólítja őket.

A magyar zarándok/zarándoklat szónak a Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint három jelentése van. A szó szláv eredetű, forrása valószínűleg az óbolgár lehetett. A szó első előfordulásakor (1222) azokat az embereket nevezték zarándoknak, akik távol hazájuktól, idegenként éltek egy másik országban. A második jelentést, – melynek első hivatkozása a szótár szerint 1554 – már az utazó, vándorló emberre, illetve az utazásra, vándorlásra alkalmazzák a korabeli szövegek. A szónak a ma használatos jelentése – a vallási ügyben utazó, búcsújáró – 1775 után terjedt csak el.

2.1. A búcsújárás és zarándoklat közötti különbségtétel. A fogalomhasználat tisztázása.

Ha egy nyelv több kifejezést használ ugyanakkor a tevékenységnek a beazonosítására, az a tevékenység sokrétűségét, élő, virágzó gazdagságát is jelzi. A nyelvhasználat így egyben tükrözi a kultusz fontosságát is (Souden 2006). A magyar nyelv a vallási célú utazásokra két kifejezést használ, amelyhez eltérő jelentéstartalmak kapcsolódnak. Bárth János értelmezése szerint a búcsú kifejezés használatos mind a templombúcsú, mind a kegyhelyeken tarott szentbúcsú vonatkozásában (1990b 366).⁵⁴ Tanulmányában – ahogy ő fogalmaz – „példaadási szándékkal” javasolja, hogy a néprajzi használatból átvéve a megkülönböztetés érdekében a néprajzi szakirodalomban a kétféle búcsúra a templombúcsú, és a szentbúcsú, vagy szentesbúcsú kifejezés terjedjen el. Az utóbbi búcsú az, amelyet a gyakorlatban résztvevők zarándoklattal keresnek fel. Ez a megkülönböztetés megkönnyíti a búcsú kifejezés használatát, és egyben értelmezi a zarándoklat kifejezést is. Zarándoklatnak tehát a magyar nyelvben azt a vallásos gyakorlatot nevezik, amelynek célja a szentbúcsú felkeresése. A zarándoklat megtétele mögött hagyományosan leginkább a búcsú elnyerésének szándéka állt. Ahogy Barna Gábor fogalmaz: “Szent helyek felkeresésre is lehet vezeklés, azaz zarándoklattal is lehet búcsút nyerni. A búcsújárás alapvetően nem más, mint különleges imádságnak és áldozatnak erős helyhez kötése, szent helyek felkeresése vallási indíttatásból, hogy ott természetfölötti segítséget vagy kegyelmet nyerjenek.”(Bálint-Barna 1994 16) A két fogalom (búcsújárás – zarándoklat), a fenti gondolatmenet tükrében akár szinonimnak is tekinthető, általában így is használják a magyarországi néprajzi szakirodalomban (vö Bálint-Barna im 16). A zarándoklatnak azonban van egy szélesebb kontextusban használható jelentése is, ezért fontos rámutatni arra, hogy nem szerencsés a két kifejezést egymás szinonimjaként használni. A zarándoklattal-búcsújárással foglalkozó magyar nyelvű szakirodalomban nem következetes a kifejezések használata. A búcsújárásról megjelent két monografikus igénytelő jelentkező műben (Bálint-Barna 1994, Tüskés 1993) fellelhető szóhasználat jól illusztrálja a problémát. Bár a címadásban a szerzők a ’búcsújárás’ kifejezést használják, a kötetben ugyanakkor a jelenségnek a leírására hol az egyik, hol a másik fogalom bukkan elő. Tüskés könyvében a legtöbbször a zarándoklat szót használja, s a zarándoklat részterületének, illetőleg egyik típusának tekinti a búcsújárást, addig Barna sokszor szinonimaként használja a két kifejezést (vö Bálint-Barna im 17). Barna könyve

⁵⁴ A német nyelv a templombúcsúra a Kirchweich, Kirmes kifejezést, míg a zarándoklatra a Wallfahrt szót használja (vö Bárth im 366).

bevezetőjében a búcsú szó jelentésének magyarázatakor 7 jelentést sorol fel, köztük a zarándoklat kifejezést is (vö Bálint-Barna im 16).

A búcsújárás szóösszetétel olyan aktusra vonatkozik, amelyből a búcsú elnyerésének szándákára lehet következtetni. Mit is jelent a 'búcsú' fogalma? A 11. században az egyház, hogy az utazók számára útjuk hitvalló és bűnbánati tartalmát növelje, egyes szent helyek felkeresését búcsúk elnyerésével kapcsolta össze. Innen ered a búcsújárás elnevezés. A búcsúról szóló tanítás és gyakorlati alkalmazása a bűnbánat szentségéhez kapcsolódik. Feltételezi a bűn örök és ideiglenes büntetését. Az örök büntetést a bűnbánat szentsége törli el, az ideiglenest a földön vagy a tisztító tűzben kell elviselni. A búcsú az ideiglenes büntetéstől teljes vagy részleges szabadulást ad. A búcsú elnyerése bizonyos körülményekhez van kötve (személyes megtérés, súlyos bűn esetén gyónás, szentáldozás és a bűnöktől való teljes függetlenség). A katolikus egyház tanai szerint a búcsú (indulgentia) a már megbocsátott bűnökért járó, "ideig tartó büntetések" elengedése részben vagy teljesen, az egyház segítségével. „A mai ember számára nehezen érthető ez a meghatározás, mert nem nagyon érti, hogy miféle ideigtartó büntetésről van szó. Hiszen, ha Isten megbocsátotta bűneinket, akkor hogyan beszélhetünk ezekről az ideigtartó büntetésekről? Éppen ezért (...) a mai teológia szívesebben beszél a bűn okozta lelki sebek begyógyulásáról.” (Dolhai 2000) Az egyház teljes és részleges búcsúkat ismer (vö Schütz 1988). Búcsút a magán és nyilvános áhítat – jelentősebb imák, és jelentősebb ájtatossági és vezeklési cselekedetek – legkülönbözőbb cselekedeteivel lehet nyerni, ezek közül csak egy a szent helyek látogatása.⁵⁵ A búcsú szó jelentését vizsgálva a magyar nyelvben, a kifejezés több jelentésű használata figyelhető meg. Erre Bárth János is felhívja a figyelmet: „Az ótörök eredetű búcsú szónak több jelentése él a magyar nyelvben. A szó jelent bűnbocsánatot, búcsúvételt, zarándoklatot, átvitt értelemben sokadalmat. Így nevezik a templom védőszentjének évenként ismétlődő ünnepét is.” (Bárth im 366).

A búcsújárás kifejezés erősen köthető a hagyományos paraszti kultúrához, és a búcsúnyerés szándékához. Éppen ezért szívesebben alkalmazom a zarándoklat kifejezést a vallási céllal megtett utazás megjelölésére. A zarándoklat kifejezés ugyanis még azokban az esetekben is jobb elnevezésnek tűnik, amikor egy csoport határozott „búcsús” céllal keres fel napjainkban

⁵⁵ Vö A búcsúk kézikönyve, 2000. A búcsúkra vonatkozó szabályokból egyértelműen az derül ki, hogy a „búcsújárás” összevetve a többi búcsú-szerzési alkalommal, az egyik legfáradtságosabb (mind fizikailag, mind szellemileg, mind anyagilag) módja a búcsú-nyerésnek.

egy templombúcsút. Bár vallásszociológiai felmérés nem készült a témában, a modernkori zarándoklatokkal foglalkozó szakirodalom és saját kutatásaim alapján is azt kell megerősítenem, hogy a búcsúnyerés szándéka az útra indulók között háttérbe szorult az egyéb motivációk mellett (vö Korpics 1998, Pusztai 1998.). A zarándokút megtétele, a szimbolikus tartalmakat hordozó “út” átélése, megélése fontosabbá vált, mint a “búcsú” elnyerése, a bűnök elengedésével. A modernkori zarándokok motivációi között egyre kevésbé szerepel a búcsúnyerés szándéka, de a régebbi korok zarándokainak utazási szándékai között megjelentek a búcsúnyeréstől különböző más célok is. Ezek között voltak a segítség-kérés, gyógyulni vágyás, vagy a hálaadás. A motivációk sora rengeteg. A búcsúnyerési szándék háttérbe kerülését igazolhatja még egy a mai zarándoklatokat jellemző tulajdonság is. Napjainkban megszorodott azoknak a helyeknek a száma, amelyek nagyon sok zarándokot vonzanak, annak ellenére van ez így, hogy nem rendelkeznek hivatalos egyházi jóváhagyással. A hivatalos egyházi álláspont szerint pedig zarándoklattal búcsút nyerni csak engedélyezett kegyhely látogatásával lehet. Ez a zarándokokat nem zavarja. Medjugorje, Garabandál, Mariapeng, Szőkefalva ezrével vonzza a zarándokokat, akik ezen helyek meglátogatásával lelki élményekkel gazdagodva és hitük megerősödésével térnek otthonaikba (vö Pace im).

2.2. A zarándoklat vallástörténeti és kultúrtörténeti szerepe a nagyobb vallásokban

A zarándoklat és a zarándok fontossága és jelentősége egy-egy vallás hagyományaitól függően más és más. Az ortodox görögök azért mennek Jeruzsálembe, hogy elvégezzék az átkelés szertartását, ezáltal készülnek fel a halálra. A Gangesz szent vizében megfürdő hinduk szándéka túlmutat a földi életen, céljuk megszakítani a halál és az újjászületés örök körforgását. Van, aki csak ki akar szakadni a hétköznapiakból, ilyenek például az elmélkedni vágyó, a kiotói templomkertekben meditáló buddhisták. Megint másról szól az évenként ismétlődő háádzs, amely az iszlám hit egyik legfontosabb eseményeként az összefogást, és a közösséghez való alkalmazkodást is jelenti a hívő muszlim számára. A nemzeti öntudatot és szolidaritást jelenti Czestochowa a katolikusok számára, míg Lourdes-ba a zarándokokat a testi és lelki gyógyulás szándéka vezeti. Az egyik úton gyötrelem és fájdalom kíséri a zarándokokat, a másikat azonban könnyű megtenni.⁵⁶ Bármelyik vallásról van azonban szó, az egyértelműen megállapítható, hogy a zarándoklatok az emberi tevékenység alapvető formái, amelyek minden vallásban fontos szerepet kaptak, és a hívők számára lélekemelő jelentőségük volt, és lesz is a jövőben (vö Coleman-Elsner 1995, Souden 2006 6-7).

Mint a legtöbb vallás, Izrael is ismert szent helyeket, és ezzel összefüggésben ezekre a helyekre tartó zarándoklatról lehet olvasni a Bibliában. A királyság korában a jeruzsálemi kultuszközpont mellett sokan látogatták a vidéki szentélyeket is (pl. Beerseba, Bétel, Dán, Gilgal, Siló). Miután Dávid és Salamon központosította a kultuszt, ez maga után vonta, hogy egész Izrael a jeruzsálemi templomhoz zarándokolt (1 Kir 8).⁵⁷ Az Istennel való találkozás egyetlen legitím kultusz helyévé a jeruzsálemi templom vált. A törvény a három nagy ünnepre előírta a központi szentély felkeresését. (Kiv 23,14-17; MTörv 16). Ugyanakkor 1Sám1,3 és Lk2,41 alapján feltételezhető, hogy a gyakorlatban elég volt az évi egyszeri zarándoklat. A szórványban élők életükben legalább egyszer kötelesek voltak elzarándokolni Jeruzsálembe. A fogság utáni korban a zsinagógákban tartott vallási oktatás és a szombatokéinti istentisztelet mellett nagyon fontos volt a hívők számára a jeruzsálemi zarándoklat, amely az Istenhez való vágyakozás jelképévé vált, főként a diaszpórában élő zsidóság körében, akik a

⁵⁶ Elég csak utalni a napjainkban reneszánszát élő compostellai zarándoklatokra, amelyre évente több ezer ember indul el gyalog a hagyományos 800 kilométeres úton. A gyalogos zarándoklat talán éppen azért vált ilyen népszerűvé, mert komoly ellentét feszül a zarándokok mindennapi élete, és a zarándokút szinte minden kényelmet nélkülöző fáradtsága között. Még a regényekben is megjelenik a téma, lásd pl. Coelho 2005, Tolvaly 2005.

⁵⁷ Néhány zsolttár tulajdonképpen olyan zarándokéneket, amelyet zarándoklatok alkalmával mondtak el papok és zarándokok. Bővebben lásd Cziglányi 2002.

templomtól való fizikai távolságot egyfajta lelki elszakítottságként élték meg (Cziglányi 2002 22). Jeruzsálem azonban nemcsak egy vallás szent helye. A város különböző nemzetek és eltérő kulturális hagyományok olvasztótégelye (Souden 2006 67). Ezzel együtt Jeruzsálem a hosszú évszázadok óta tartó vallási konfliktusok helye is, ahol a konfliktusok ellenére a zarándokok képesek voltak egymás mellett, egymással együtt élni, ezért maradhatott a város sok ember számára ma is az, ami: a világ közepe. Amint láttuk, az izraeliták számára azért fontos, mert a jeruzsálemi Templom jelenti számukra az összetartozást. A keresztények a keresztrefeszítés helyszínéeként tartják számon. A muszlimok Mohamed próféta eksztatikus utazásának helyét keresik fel, hiszen a hagyományok szerint az angyalok Jeruzsálemből vitték fel a prófétát a mennybe, hogy találkozhasson Allahhal, hogy bebizonyíthassa prófétai elhivatottságát.

A muszlim hívők számára vallásuk egyik legfontosabb eleme a zarándoklat. A hívők életvitelét, viselkedését öt alapszabály határozza meg. Allah istenként való megvallása és Mohamed prófétaként való elfogadása, a napi ötszöri ima, a Ramadán havi böjt, a kegyes adomány és a zarándoklat. „Végezték el a zarándoklatot és az umrát Allahnak”(Korán 2, 196). Ha a zarándoklatot a muszlim naptár szerinti 12. holdhónapban végzik, arab elnevezése haddzs. A szó jelentése erőfeszítés. Ez a zarándoklat kifejezi a muszlimok egyistenhitét. A haddzs minden szertartása, valamennyi helyszíne emlékezteti a hívőket a vallás kialakulásának történetére (Kéri 2002 49). Mohamed próféta a lejegyzett hagyományok szerint a moszlim hit egyik legfontosabb cselekedetének tartotta a zarándoklatot, amely leginkább alkalmassá teszi a vallás követőit a dzsihádra, vagyis a muszlim hit érdekében kifejtett különféle erőfeszítésekre. Különböző lejegyzések szerint a zarándoklat eltörli a hívő korábbi bűneit, így az hazatérve bűnbocsánatot nyer, tisztább és ártatlanabb lesz, mint születésekor. A haddzs minden muszlim számára életében legalább egyszer kötelező, anyagi és egészségi állapotától függően. Egy zarándoknak megfelelő muszlim identitásúnak kell lennie. Mielőtt átlépi a szent terület határait, fogadalmat kell tennie, hogy tartózkodik a profán cselekedetektől. A zarándokok célja a Kába kő, az a szentként tisztelt kő, amelyről azt tartják, hogy Ádám és Ábrahám korának ereklyéje. A kőhöz évezredek hiedelmek tapadnak, a muszlim hívők azt gondolják, hogy a Kő varázserejű, ezért próbálják meg megérinteni, hogy a Kő ereje beléjük szálljon. A muszlim hívők a követ Isten földre leszállt jobbkezének tartják, ezért szentként tisztelik.

A hinduizmusban a szent helyek kitüntetettsége, és az ezekre a helyekre tartó zarándoklat szintén központi helyet foglal el. Magát az utazást, a helyváltoztatást azonban egyfajta ambivalencia jellemzi. Egyik oldalról minden hindu számára kötelező életében legalább egyszer ellátogatni a vallás által szentnek tartott helyekre, ugyanakkor maga az utazás elítélendő problematikus a hindu ember számára. Az utazás tisztátalansághoz vezet, ezt hivatott a számos tisztító rítus kiegyenlíteni. Az egyik legfontosabb hindu forrásmű, a Bhagavad-gítá alapján a hagyományos vallásosság gyakorlatai közé a vezeklés, aszkézis, adakozás, áldozatok bemutatása, az írástanulmányozás, és az Isten iránti önátadás mellett szorososan a zarándoklat is hozzátartozik. A zarándokhelyek vagy isteni események helyszínei, vagy az ott élő szentekkel kapcsolatosak. A Gangesz folyó egyetemes tiszteletnek örvend Indiában. A hinduk számára a folyó az univerzum folyója, mennyei Gangesznek nevezik. A zarándoklatoknak nemcsak megszabott helye, de ideje is van. A nagy találkozók 12 évente rendezik.⁵⁸ A szent folyóban való kultikus fürdőzés célja a halhatatlanság elérése, az állandó újjászületés körforgásának lezárulása. A zarándoklatnál a helyváltoztatás a gyönyörű természeti látvány megtekintésével és átélésével kiszabadítja az emberi szellemet, az emberi tudatot a hétköznapi kényszerpályájáról, így tudati változással is jár. A zarándoklat célja és értelmezése a hinduizmusban többszintű. Eszerint a fizikai helyváltoztatás kizökkenti az embert a mindennapokból, a változás nyitottabbá, befogadóbbá teszi a hívőt a spirituális élményekre. A zarándoklat egy olyan tudatos lelki gyakorlat, amely a hívek aktív részvételével a tisztulás-vezeklés-megvilágosodás hármában nyeri el értelmét. A szent helyekre érkezők egy kötött rítus résztvevőivé válnak. Ennek részei a böjt, virrasztás, alázat gyakorlása, hajvágás, kopaszra borotválás. Mindezen elemek a világi ügyektől való elszakadást hivatottak elősegíteni. Az elszakadást követi a megtisztulás, vezeklés, ahol vagy a templomot kell különböző megerőltető testhelyzetben körbejárni, vagy tisztító fürdőt kell venni a Gangeszban (Rác 2002 39-45).

A buddhizmusban is megtalálható a zarándoklat gyakorlata. Első említés erről Asoka király sziklába vésett rendelkezésében található (i.e. 3.sz.), ahol a király elmondja, hogy ő maga Buddha megvilágosodásának helyéhez zarándokolt. Bodh-Gaja, a megvilágosodás fája ma is a buddhisták kiemelt zarándokhelye. Emellett Buddha életének egyéb helyszínei, és ereklyéinek őrzőhelyei is fontosak a vallásukat gyakorlók számára. Kínában és Japánban

⁵⁸ 2001 januárjában kb. hetven millió zarándok utazott az észak-indiai Alláhábádba, hogy részt vegyen az addigi legnagyobb kumb mélében (vö Souden 2006 9)

szent hegyek lettek buddhista zarándokhelyekké, sok esetben ezek a helyek kapcsolatban állnak valamely neves buddhista személyiséggel.

2.3. A keresztény zarándoklat története⁵⁹

A kereszténység különböző időszakaiban a zarándoklatok mindig is jelen lévő vallásgyakorlati formák voltak, és ezen jelenségek kutatásán keresztül nemcsak egy vallásos jelenségről, de a társadalom működéséről is fontos információkat lehet szerezni. Egy adott történelmi korszakra jellemző zarándoklati forma megismerése közelebb visz magának a korszaknak a megismeréséhez is, hiszen ahogy Barna Gábor írja: „A szent helyekre vezető zarándokutak a keresztény Európának egyfajta ütőerei voltak a középkorban, maguk a szent helyek pedig a népek találkozóhelyei.” (2001 7). A korai kereszténység időszakában a hívők számára még nem létezett olyan kitüntetett szent hely, mint amilyen volt Jeruzsálem a zsidók számára, vagy akár a görög misztériumvallások szent ligetei és jósdái, áldozati helyei. A korai keresztények számára a páli missziós irányzat térhódításával az Istenhez vezető út nem egy helyhez, hanem inkább egy személyhez, Jézus Krisztushoz volt köthető. Ez az út a görög „hodosz” kifejezés átvitt jelentésében értendő, itt az istenismeret útjáról van szó, tágabb értelemben az Isten felé tartó életről. A korai keresztényeknek a vallásüldözés idején nemhogy arra nem volt lehetőségük, hogy elzarándokoljanak Jézus életének fontos helyszíneire, de még arra sem, hogy templomot emeljenek istentiszteletük helyszínéül (Somos 2002). A keresztény zarándoklatokra vonatkozó első adatok a 3. századból származnak (Guzsik 2000, Török 2004). A korai kereszténység számára a zarándoklat még lelki természetű utat jelentett. A fizikai vándorlás megjelenésével, a külső és belső út megtétele összekapcsolódik, a zarándoklat a keresztény vallásosság részévé válik. A cél elsősorban a Szentföld, Jézus, Mária és az apostolok életének helyszínei, különösképpen Jeruzsálem és Betlehem voltak. Ezekről az utakról pontos beszámolót adnak az ókeresztény kor itenáriumi.⁶⁰ Iona császárné a beavatottak által titkolt helyszíneket tette ismertté. Jeruzsálemi látogatása során felkutatta azokat a helyeket, amelyek Jézus életének fontos helyszínei voltak, és a fontosabb helyeken kápolnát, templomokat építtetett. A 4. századtól kezdve a szentföldi célpontok mellett a zarándoklatok céljaként megjelentek a szentek, mártírok, apostolok sírjai és ereklyéik őrzőhelyei is. Róma, mint Szent Péter sírjának helye, Damaszkusz, mint Szent Pál megtérésének helye. Róma és Jeruzsálem a korai keresztények számára a keresztény tanításokkal összefüggésben egy olyan helyet jelentett, ahol a holtak

⁵⁹ Az áttekintés Bálint Sándor-Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok és Tüskés Gábor: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon* c. könyvei alapján készült (vö Bálint-Barna im; Tüskés 1994).

⁶⁰ Az itenárium műfaját tekintve útleírás volt. Ezek közül az első, amely zarándoklatról számol be, egy előkelő galliai nő leírása szent helyekről, szertartásokról és szokásokról, amelyekkel útja során megismerkedett (vö Barna 2001, Dolhai im, Guzsik im).

feltámadásakor a hívő leginkább érezheti a vallás szentjeinek közbenjárását, és ahol a legjobb helyen lesz nyughelye ahhoz, hogy ő is a mennybe jusson. Sokan – köztük királyok, és főnemesek – emiatt ezekre a szentnek tekintett helyekre meghalni (vö Sigal im 10). Ugyanakkor már az ókori zarándokoknál is megjelent az ismeretszerzés, a tudásvágy, mint fontos motiváló erő: „A szent helyeken való jelenlét általi megszentelődés vágyához gyakran járul a történelmi tájékozódás igénye, amely már az ókorban is érezhető, mert ahogy Szent Jeromos írja: „jobban értjük a Szentírást, ha saját szemünkkel látjuk Júdeát és szemléltük régi városának romjait” (Sigal 1987 10)

A korai középkor két fontos helyszíne (Róma és Jeruzsálem) mellé a 9. századtól csatlakozott Santiago de Compostella. Kialakult a Jakab apostolhoz kapcsolódó compostellai kultusz. Szent Jakab a keresztény zarándokok patrónusa, a compostellai zarándoklat a késő középkori zarándoklatok szimbólumává vált. Nagyobb városokban a Jakab-kultuszhoz kapcsolódóan ún. Jakab-kapukat építettek. Az egyház új bűnbánati fegyelmének terjedése a régi formák (ima, böjtölés, alamizna) mellé kapcsolta a zarándoklatot, ezzel is növelte annak jelentőségét a vallásos életben. A 10. században a szent-tisztelethez Mária alakja is kapcsolódik, ekkor jönnek létre a Mária tisztelet olyan fontos kultuszhelyei, mint pl. Canterbury, Walsingham, Chartres, Altötting, Aachen. Az ezredforduló körül történt változások leglényegesebb vonása volt, hogy az egyéni zarándoklatokat felváltották a tömeges zarándoklatok. Az iszlám térhódítása azonban gátolta az „eredeti szent helyek” látogatását, emiatt alakultak ki a „másolt” zarándok-helyek, ahova egyrészt utánnézéssel, másrészt átvitel révén szobrok, különleges kegyelmi adottságokkal felruházott képek kerülnek. Ezeket a helyeket ugyanaz a tisztelet övezte, mint az eredeti kegyhelyet. Kialakulásukat legendák és csodás történetek indokolják. A 11. században megjelenő konkrét helyekhez kapcsolódva az egyház kialakította a búcsúengedélyek intézményét. Ekkortól került a „búcsúnyerés” szándéka előtérbe a zarándoklatok számos indítékai között. A 12. század második felétől a szent helyek kialakulásának egy újabb típusa vált elterjedtté. Ekkortól vált jellemzővé, hogy a nagyobb zarándokhelyekhez vezető út mentén fekvő városok, települések a zarándoklatok önálló célpontjaivá is váltak. Emellett megjelentek még azok a szent helyek, amelyek az Oltáriszentség tiszteletét hirdették. Ennek legemlékezetesebb helyszíne volt a bolsenai mise, ahol az első Szent Vér csoda történt. A leghíresebb Szent-Vér kegyhelyek Walldürn, Brügge és Wilsnack voltak. A 13. században a koldulórendek létrejötte a Mária-tisztelet révén adott újabb lökést a zarándoklatoknak. A Mária-kultusz bővülése, színesedése tovább bővítette a kegyhelyek számát, gazdagította a zarándok-kultuszt. További bővülést jelentett a

zarándoklatok újabb formáiként a jubileumi szentévek kialakulása. A római zarándoklatok nagy ritmusát szabályozandó céllal, az első szent évet VIII. Bonifác pápa hirdette meg és rendelte el ennek megtartását minden századik évre. Utódai fokozatosan csökkentettek a jubileumok között eltelt időt, így alakult ki a 25. évenként rendezendő szentévek mai napig érvényes gyakorlata. A jubileumi búcsúk római kiváltságát a pápák már a 14. század elején átengedték az egyházmegyéknek is, így nagy tömegek számára is lehetővé tették a korábban Róma felkereséséhez kötött búcsúnyerést. A búcsúcédulák kibocsátásával a bűnbocsánatot meg lehetett vásárolni pénzért is. A felszaporított búcsúalkalmak azonban az egyház részéről a búcsú elnyerése feltételeinek pontosítását és ezek betartását vonták maguk után.

Az ezután következő időszak a zarándoklatok csökkenését eredményezte. A humanizmus és a reneszánsz eszmeáramlataink hatása az egyház helyzetének meggyengüléséhez vezetett, ezzel együtt belső fegyelmi problémák is jelentkeztek. Ennek egyik jele a búcsú kiváltságokkal való visszaélés volt. A protestantizmus előfutáiraiként számon tartott John Wicleff Angliában és Husz János Csehországban, majd Luther Márton is megkérdőjelezte a búcsúengedélyek valódiását és jogosultságát. A protestáns mozgalmak támadták az indulgentia tanát és ennek egyik eszközét a búcsújárást is. A protestantizmus mellett a török megszállás volt a másik olyan hatás, amelynek hatása hatalmas törést jelentett a zarándoklatok lebonyolításában. Ekkor pusztult el a legtöbb középkorban népszerű zarándokhely, szinte alig van példa a folytonosságra. Újbóli fellendülés csak az 1540-es éveket követően, a tridenti zsinat utáni időszakban következett be. A tridenti zsinat pozitív hatással volt a zarándok-kultuszra. A Mária-tisztelet támogatása a rekatolizáció fontos eszközévé vált. Az újabb kori zarándokhelyek éppen ezért a Mária tiszteletnek köszönhetik létrejöttüket, vagy újból népszerűvé válásukat. Egy új jelenség is megmutatkozott a zsinatot követő időszakban, a lelki zarándoklat áhítatformájának előtérbe kerülése. A zarándoklatnak ez a formája lelki utazást jelent, nem fizikait. Az utakat „megjárni”, az élményt megszerezni képek nézegetésével, és a képekhez fűzött kommentárok elolvasásával lehetett megvalósítani. A lelki utazást lehetővé tevő „útikönyvek” ennek az időszaknak a meghatározó kiadványai voltak. A könyvkiadás kialakulása és a nyomtatott kiadványok gyors elterjedése nélkül azonban ez a lehetőség nyilvánvalóan nem adódhatott volna. Ezeknek a kiadványoknak a népszerűsége a képtiszteletet erősítette. Ekkor terjedtek el széles körben a ponyvanyomtatványok és a búcsús szentképek, amelyek egész az alsó néprétegekig elterjedve váltak ismertté. A rekatolizáció több ponton is erősödést jelentett. A jezsuiták tevékenysége számos búcsújáróhely kultuszának feltámasztásával komoly hatással volt a zarándoklatok népszerűsítésére. A Mária-

kultusz megerősödése a török elleni felszabadító háborúban betöltött szerepének mellett a rekatolizációnak is köszönhető. A középkori zarándokhelyek újbóli megerősödése mellett ekkor alakultak ki a távolsági zarándoklatok visszaszorulásnak hatása következtében a helyi kultuszok. Ez Magyarországon például a belföldi zarándoklatok megerősödését jelentette, a társulati élet felélénkülésével együtt.

A felvilágosodással azonban újabb megtorpanás következett be. A felvilágosodás kora negatív hatással volt a zarándok-kultuszra, nemcsak állami szinten, de az egyházon belül is. Állami utasításra számos kegykápolnát romboltak le ebben az időszakban, amellet sok olyan kegykápolna kegyképét osztották szét plébániatemplomokba, amelyek zarándoktömegeket vonzottak. Ezeket a képeket plébániatemplomok mellékoltáira helyezték, ezzel is csökkentve a köréjük kialakult kultusz. Az újbóli fellendülések ideje a 19. század volt. A szent-helyek létrejöttének egy új típusa alakult ki, a jelenés-helyek. Az ekkor kialakult kegyhelyek konkrét jelenés-történetekhez kapcsolódtak. Ezek között voltak olyan mára világszerte ismertté lett helyek, mint La Salette (1846), Lourdes (1848), majd a 20. század elején Fatima (1917). A zarándokhelyek kialakulása ekkortól már egyre inkább a Mária-jelenésekhez, csodákhoz kapcsolódó helyekhez kötődött. A 20. második fele az utazások egyre inkább elterjedté és népszerűvé válása következtében a zarándoklat reneszánszának tekinthető. Napjainkra a zarándoklatok újból népszerűvé és időnként tömegméretűvé váltak. Szinte nincs olyan ember (akár hívő, akár érdeklődő turista), aki ne ismerné Aachen, Assisi, Jeruzsálem, Mariazell, Róma vagy Santiago de Compostella nevét. A zarándokhelyek többsége még azokban az időszakokban sem került ki a vallásos embereket mágnesként vonzó helyek közül, amikor a zarándoklatok nem igazán tartoztak a követendő társadalmi gyakorlatok sorába. Sokszor nehéz adekvát magyarázatot adni egy-egy kegyhely népszerűvé válására. Az El Camino reneszánsza például a zarándokkutatás egy új terepének tekinthető. Több ezren járják végig az utat gyalogosan nyaranta, többeket maga az út megtétele jobban vonz, mint a szent sírja. A napjaink szabadidős tevékenységét meghatározó extremitás előtérbe kerülése talán magyarázhatja az El Camino népszerűvé válását. Souden egy érdekes hasonlattal él: „A lélek toronyugrása ez, olyan mint egy extrém sport (Souden im162). S úgy tűnik, hogy a folyamatnak nincs vége, hiszen például az egyre szaporodó Mária-jelenések is újabb és újabb zarándokhelyeket jelentenek (vö Pace im). Nedomansky a Mária-jelenésekről szóló könyvében egy statisztikát közöl, amely a Mária jelenéseket veszi számba az elsőtől a 20. századig. A 19. századdal összevetve a 20 századot, csak az európai térséget figyelembe véve megállapítható, hogy a jelenések száma átlagosan megötszöröződött (vö Nedomansky

1993 553). Ezekhez a helyekhez kapcsolódó zarándoklatok a hagyományok továbbélésével a zarándoklat kultuszának további bővülését eredményezik (Pace 1989). Vallásszociológiai kutatások is megerősítik a tényt, hogy a zarándoklat nem fog eltűnni Európában, mivel növekedik a szerepe a személyes tapasztalások és az egyéni spirituális találkozásokban, sőt a turizmus terjedése csak segíti ezt a folyamatot (vö Guirati-Lanzi 1994, Swatos-Tomasi 2002).

2.4. Kutatástörténeti kitekintés: A zárándoklat (búcsújárás) kutatásának története

A dolgozat ezen fejezetében először a zárándoklat-kutatás előzményeit⁶¹ tekintem át, majd utána a zárándoklat témájával foglalkozó tudományterületek eredményeit ismertetem. A zárándoklatot összetett, egyéni, közösségi és társadalmi elemeket egyaránt magában foglaló jelenségként értelmezem, emiatt elemzését mindenképp több szempontú, a különböző tudományágaknak a témával kapcsolatba hozható, és hasznosítható eredményeit figyelembe véve vélem megvalósíthatónak. A zárándoklat leírásában a kommunikációelméletet interdiszciplináris keretként felfogva, az elemzésnél megpróbálok figyelemmel lenni a néprajz, a történettudomány, a vallásszociológia, a valláspszichológia és a teológia azon írásaira, amelyek a zárándoklatok értelmezésére vonatkoznak. A kutatási előzmények után először a néprajztudomány, a kulturális antropológia, aztán a történettudomány, majd a vallásszociológia és valláspszichológia eredményeit ismertetem, és végül kitérek a teológia azon leírásaira is, melyeket mindenképpen figyelembe kell venni a késő-modernkori zárándoklatok értelmezésében.

A téma magyarországi kutatása leginkább a búcsújárás szokásával kapcsolatba hozható helyekre, képekre, tárgyakra fókuszál. A téma kutatási előzményei közé sorolhatók azok a 17-18 századi művek, melyek áttekintő képet adnak a kor búcsújáróhelyeiről. Ezek a munkák a búcsújáróhelyek létrejöttére, és az adott helyen lévő kegykép történetére, az ehhez a képhez/helyhez kapcsolódó csodákra, csodás történetekre összpontosítanak. Az első magyar nyelvű kiadvány Eszterházy Pál 1690-ben Nagyszombatban kiadott munkája (Esterházy 1690). A másik említésre méltó szerző az időszakból a jezsuita Szentiványi Márton, akinek történeti munkáiban helyet kapott a Mária-tisztelet, és a Mária kegyképek leírása is. A 18 században további gyűjteményes munkák jelentek meg kegyhelyekről. Ezek közül az egyik legfontosabb Nedeczki László 1739-ben megjelent munkája. A mű nemcsak a kegyképek áttekintése miatt fontos az olvasónak, de a Mária tisztelet különböző, a kor vallásos életét meghatározó formáira (társulatok, zárándoklatok, adományok, kultuszok) is ráirányíthatja a kutatók figyelmet.

⁶¹ A kutatási előzmények áttekintéséhez felhasználtam Tüskés Gábor: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon c. művének I.3. fejezetét (Tüskés 1993, 73-95). Az áttekintés Tüskés Gábor könyvében az alábbiakban található összefoglalásnál természetesen sokkal részletesebb. Az összefoglalásban azok a művek kerültek megemlítésre, amelyek dolgozatom témájához is kapcsolhatók.

A 19. században megjelent művek a kutatás egy új fejezetét jelentik, bár néhány mű sok ponton kapcsolódik az előző században szokásos feldolgozáshoz. Megfigyelhető azonban már az ájtatossági irodalom, és a tudományos szempontú megközelítés szétválása. Míg Dugonics András Radnai történetek című műve (1810) egyetlen kegyhely kialakulását, az ehhez kapcsolódó kultusz történetét mutatja be tudományos apparátussal, Jordánszky Elek esztergomi kanonok 1836-ban megjelent gyűjteményes munkája az előző század feldolgozási hagyományát követi. A 19. századot a Mária-tisztelet erősödése jellemezte. Ez leginkább a szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetésével (1854) hozható kapcsolatba. Ekkor született meg Roskoványi Ágoston váci püspök latin nyelven írt 12 kötetes műve, amely számba veszi a Máriával kapcsolatos forrásokat és irodalmakat. Említésre méltó még a búcsújárás-kutatás szempontjából Augustus Florianus Balogh felsőkocskóci plébános 1872-ben latin nyelven megjelent munkája, amely a magyarországi Mária-tisztelet történetét foglalja magában. A munka újszerűségét a történeti szempontú megközelítés adja. A műben kegyképek helyett a kegyhelyek kerültek a bemutatás fókuszába. A 19. században a magyar néprajz klasszikusai néhány kivételtől eltekintve nem igazán foglalkoztak a búcsújárás/zarándoklat témakörével. Ennek Tüskés Gábor szerint valószínűsíthetően az volt az oka, hogy a néprajzkutatók érdeklődése inkább a néphitre irányult. „A 19. század második felének nemzeti meghatározottsága következtében a néprajz-kutatás a „magyar mitológia” ősvallási elemeire, keleti párhuzamainak feltérképezésére irányult, s a néphit egyházi eredetű összetevői, újabb kori történeti rétegei a figyelem háttérében szorultak.”(Tüskés 1993 87)

A búcsújárás önálló kutatása a 20. század harmincas éveiben bontakozott ki, a népi vallásosság kutatásával párhuzamosan. A figyelem a kegyképekről, és a kegyhelyekről fokozatosan helyeződött át a zárandoklat folyamatára. Elsőként Bálint Sándor nevét kell memlíteni, kinek a mai napig érzékelhető hatását nem lehet eléggé kidomborítani a búcsújárás/zarándoklat kutatásával összefüggésben. Bálint Sándor szinte mindegyik könyvében érinti a búcsújárás témakörét, mint a vallásos népelet egyik központi eseményét (Bálint 1942, 1944, 1977, 1983). A Sacra Hungaria kötetben több tanulmány jelenik meg a búcsújárás történetéről. Bálint Sándor adta ki, és látta el kísérő tanulmánnyal az alföldi búcsúvezető Orosz István önéletrajzát. A majd csak 1977-ben megjelenő a népi vallásosságot szintetizáló jelleggel bemutató Ünnepi kalendáriumban is sok utalás található a búcsújárásra. Bálint Sándor korai munkásságával egy időben jelentek meg Vajkai Aurél kisebb cikkei a búcsújárás vonatkozásában (Vajkai 1940, 1942). Említést érdemel még Bonomi Jenő munkássága, aki a magyarországi németek búcsújáróhelyeit tekinti végig történeti-

szociológia-néprajzi megközelítésű munkáiban (Bonomi 1936, 1939, 1940, 1971). A néprajztudomány mellett a történettudomány is jelentkezett ekkor néhány fontos munkával. Pásztor Lajosnak a Jagello kor vallásosságáról szóló könyvében bemutatja a magyar szempontból fontos külföldi és magyar búcsújáróhelyeket, a zarándoklatoknak a vallásos életben játszott szerepével együtt (Pásztor 1940).

A 2. világháború utáni időszakot a kutatás megtorpanása jellemzi. A búcsújárás témája a hatvanas évek végén jelent meg újra a magyarországi néprajzi szakirodalomban. Több tanulmányt közölt ekkor a témában Schram Ferenc (Schram 1968, 1974, 1975). A hetvenes évektől egyre több tanulmány, diákköri dolgozat, helytörténeti és honismereti dolgozat, tájegységek néprajzi feldolgozását nyújtó tanulmánykötet foglalkozott a témával. Barna Gábor és Nádas Éva 1983-ban közzétette a búcsújárás feldolgozására vonatkozó kérdőív-mintát, amely szintén elősegítette a kutatás fellendülését. Dömötör Tekla külön fejezetet szentel a magyar népi hiedelemvilágról szóló könyvében a középkori magyarországi zarándoklatoknak (Dömötör 1981). Az erdélyi területek búcsújárásairól ad összefoglaló leírást Domokos Pál Péter (Domokos 1979). A kutatás igazi fellendüléséről azonban az utóbbi 15-20 évben megjelent munkák száma alapján lehet beszélni. Az utóbbi két évtizedben megélénkült az érdeklődés mind a búcsújárás, mind a zarándoklat jelenségét illetően.

A magyarországi szakirodalomban a népi vallásosság kutatásán belül szentelnek leginkább figyelmet a zarándoklat témának. Az alábbiakban röviden bemutatom az elmúlt 20-25 év eredményeit a népi vallásosság, illetőleg a búcsújárás – kutatás terén. A 80-as évek közepétől a témában több tanulmánykötet is napvilágot látott. Az ELTE Folklór Tanszéke Voigt Vilmos és Küllős Imola közreműködésével, és a Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Molnár Ambrus által vezetett Egyházi Néprajzi Szekciója 1985 óta a Vallási Néprajz című könyvsorozatban jelentet meg tanulmányokat. 1985-ben jelent meg a Vallási Néprajz első két kötete, amelyet számos kötet követett a későbbiekben. Az első kötetek szerkesztői Dankó Imre és Küllős Imola voltak (Dankó-Küllős 1985-87). A kötetek összeállításában és a református népi vallásosság kutatásában nagy szerepe volt Molnár Ambrus református lelkésznek, aki több tanulmányt is közölt a kötetekben. A 3. kötet egyik meghatározó írása Bálint Sándornak a népi vallásosság kutatásáról írt átfogó tanulmánya. Jelentős mérföldkő a kutatásban az 1986-ban megjelent „Mert ezt Isten hagyta. Tanulmányok a népi vallásosság köréből” című kötet (Tüskés 1986). A kötetet Tüskés Gábor állította össze, a kötetet bevezető tanulmány a szerzőnek a népi vallásosságra vonatkozó kutatástörténeti áttekintése (1986 b).

Nem hagyható ki a felsorolásból Erdélyi Zsuzsanna sem, aki az archaikus népi imádságok felkutatásával és kiadásával kapcsolatban nagymértékben előmozdította az imakutatást. Erdélyi több a népi vallásosságot témájaként felvállaló kötet szerkesztési munkálatait is felvállalta, s több írása is szól a népi vallásosság kutatásának fontosságáról (Erdélyi 1976, 1990, 1991). Az ő szerkesztésében jelent meg a „Boldogasszony ága c. kötet 1991-ben, melynek bevezető tanulmányát Alszegehy Zoltán teológus írja, aki a népi vallásosság és a teológia viszonyát boncolgatja. A 90-es éveket egyértelműen a bőség jellemzi. Itt most csak a szorosabban a búcsújárás/zarándoklat témaköréhez kapcsolható tanulmányokról tesztek említést. 1990-ben jelent meg a Magyar Néprajz VII. kötete, Dömötör Tekla és Hoppál Mihály társszerkesztésében (Dömötör – Hoppál 1990). Az új, nyolc kötetes Néprajzi Lexikon hetedik kötetébe került a Népszokás, néphit, népi vallásosság című fejezet. A kötet részletesen végigtekinti a népi vallásosság körébe tartozó szokásokat, a vallásos néphit minden elemét. A Népi vallásosság című fejezet felekezeti szerint tagolódik. A katolikus rész Bárth János, a görögkatolikus Bartha Elek, a protestáns Kósa László és Szigeti Jenő munkája. Mindegyikük vázolja az addigi kutatástörténetet és törekszik a jelenségek összetett ábrázolására. 1990-ben jelent meg a Vallási Néprajz IV. kötete is, amelyben Bárth János közöl egy tanulmányt a jugoszláviai magyarok búcsújárási szokásairól (Bárth 1990a). A különböző régiók is kivették szerepüket a szakirodalom bővítésében. A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyveiben rendszeresen jelennek meg vallási néprajzi tárgyú dolgozatok, főként Limbacher Gábor és Lengyel Ágnes tollából. „Szent és a Profán” c. kiállításuk gazdagon illusztrált, tartalmas könyvváltozata a Népi vallásosság a Palócföldön című munka (1997). A könyv olvasmányként is érdekes, hiszen számos olyan kérdést is felvet, amely a vallásos népelet kutatásának további terepe lehet. Limbacher Gábor több tanulmányt közölt azokról a megmagyarázhatatlan jelenségekről, amelyek nagyon gyakoriak a népi vallásosságban (1998, 2001.) Hazaszeretet, magyarságtudat a népeletben című kötete a népi kultúra különböző területeit mutatja be, többek szerepel a kötetben témám szempontjából érdekes a Magyarok Nagyasszonya kultusza és ábrázolásai című tanulmányát (Limbacher 2002). Lengyel Ágnes értekezései elsősorban a vallásos ponyvanyomtatványok használatáról szólnak, amelyek a búcsús kultuszok szempontjából lehetnek érdekesek. Hetény János a népi mariológiát mutatja be A Mária ünnepek népi megülését teológiai vizsgálata (1957) c. disszertációjában, az ő nevéhez kapcsolódik a győri vérrel könnyező Szűzanya kultusztörténetének feldolgozása, és a Nagyboldogasszony virrasztása című munka is (Hetény 2000a, 2000b). Lantosné Imre Mária a Mária-kultusról, a hagyományos búcsújárásról, és az öltöztetős Mária-szobrokról írt több kisebb tanulmányával kapcsolódik a zárandok témakörhöz (Lantosné 1990, 2002). Mohay

Tamás kutatásainak középpontjában Csíksomlyó áll, az erdélyi búcsújáróhelyre vonatkozóan azt vizsgálja, hogy hogyan találkozik össze a vallási hagyomány és a nemzeti önkifejezésre való törekvés (Mohay 1992, 2000).

A búcsújárásról/zarándoklatról megjelent két legfontosabb magyar nyelvű szintetizáló mű Bálint Sándor-Barna Gábor *Búcsújáró magyarok* (1994) és Tüskés Gábor *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében* (1993) című könyvei. Tüskés Gábor munkájával egyrészt a magyarországi szakirodalomban a búcsújárás-leírásokban jelentkező hiányt szeretné pótolni, másrészt a művel kapcsolódni szeretne a téma nemzetközi kutatásához. A mű három nagy részre tagolódik. Az első alapos áttekintése a forrásmunkáknak, a témával foglalkozó magyar és idegen nyelven megjelent tanulmányoknak. A 2. fejezetben a zárandoklat folyamatának részletes elemzése áll, míg a 3. fejezet a zárandoklatok szerkezetváltozását mutatja be. A könyv középpontjában a zárandoklatok történetének 17-18. századi szakasza áll. A szerző szerint ebben az időszakban a zárandoklatok történetében alapvető változások következtek be, amelyek feltárása és ismerete elengedhetetlenül szükséges az újabb kori zárandoklatok értelmezéséhez. A kötet fő forrásanyaga a barokk mirákulum-irodalom volt, amelyben megjelentek a zárandokhelyekhez kapcsolódó csodás gyógyulási történetek. Tüskés új szemléletét jellemzi, hogy a zárandoklatokra, mint társadalmi képződményekre tekint, melyek vizsgálatával lehetőség nyílik a vallási formában jelentkező társadalmi folyamatok megragadására. A zárandoklat részletes elemzésében a fő hangsúlyt nem a kegyhelyekre helyezi, a zárandoklatot Iso Baumerhez hasonlóan cselekvéssorozatként ragadja meg (vö Baumer 1977). A zárandoklat cselekvéssorozatát 4 részre bontja. A zárandoklat előzményei, az út a kegyhelyre, időzés a kegyhelyen, míg végül visszatérés a mindennapokba, részek elemzésén keresztül értelmezi a zárandoklatot. Tüskés elemzése interdiszciplináris, a jelenség értelmezésekor a történettudomány, az irodalomtörténet, a művészettörténet és a néprajz bizonyos területeiből merít. Megközelítése ugyanakkor szociológiailag is érzékeny, gondolt itt könyvének III. fejezetére, amely a zárandoklatok szerkezetváltozását írja le, érintve itt a társadalomtagozódás, az etnikum, a felekezet kérdésköreit. A másik nagy mű két szerző nevéhez kapcsolódik. Bálint Sándor és Barna Gábor neve alatt jelent meg 1994-ben a Szent István Társulat jóvoltából az a könyv, amelyet végső formába Barna Gábor öntött, de a munkához felhasználta a nagy előd gyűjtéseit, a dossziékban, cédulákban ráhagyományozódott anyagot. A könyv nem kisebb vállalkozás, mint a magyarországi búcsújárás történetének teljes feltárása és bemutatása. A munka egyrészt történeti, másrészt

leíró jellegű. A könyv első, történeti része végigtekinti a magyar területről induló búcsújárások szinte ezeréves történetét, azt mutatja be, hogy mely időben milyen célpontjai voltak a búcsújárásnak, és hogy milyen társadalmi, eszmei és szellemtörténeti tényezők befolyásolták egy-egy kultusz kialakulásának körülményeit. A történeti áttekintés a középkortól a barokk korig tekinti át a búcsújárások történetét. A második rész közelít a mai korhoz, a búcsújárás néprajzának bemutatásával. A búcsújárást úgy mutatja be, mint az emberi/népi vallási megnyilvánulás egy típusát, leírva a búcsújárások lebonyolódásának menetét, szerepét az egyéni és közösségi életben. Az utóbbi rész a 19-20. század búcsújárási hagyományába nyújt betekintést. Bemutat néhány fontos magyarországi búcsújáróhelyhez kötődő zarándokutat, leírja az egyes közösségek, csoportok út közbeni viselkedését, szokásait. Szó esik ugyanakkor azokról a búcsújáráshoz szorosan kapcsolódó eseményekről, jelenségekről, amelyeknek egy része a mai napig fontos része a zarándoklatoknak. Ilyenek például a kegyképek, a szobrok, az Öltöztetős Máriák, a búcsúkeresztség, a csodás gyógyulások, a fogadalmi képek, a búcsújárással kapcsolatba hozható egyének és csoportok, mint amilyenek a búcsúvezetők vagy különböző társulatok voltak. A könyv függelékében található Szilárdfy Zoltán művészettörténésznek a magyarországi kegyképek és szobrok tipológiájáról és jelentéséről írt kis összefoglalása, mely áttekintés még inkább növeli a mű értékét. A könyv ezen felül még egy rövid búcsúnaptárt is ad az olvasó kezébe, mely jelzi azt is, hogy a könyv nemcsak a szűk szakmai érdeklődésre tarthat számot. Barna Gábor is felhasználja a néprajz mellett a téma körüljárásához a vallástörténet, a történettudomány, a művelődéstörténet, irodalomtörténet, szociográfia szempontjait és eredményeit. Műve további ösztönzést ad a búcsújárás-kutatás számára, ugyanakkor önmagában is élvezetes olvasmány.⁶²

A népi vallásosság, és ezzel összefüggésben a búcsújárás/zarándoklat kutatásában kiemelkedő szerepe volt, és van a Szegedi Egyetem Néprajz Tanszékének. A Tanszék 1992-től két évente rendez konferenciákat, amelyek témája sokszor kapcsolódik a búcsújáráshoz. Az első konferencia a „Szentemberek” címet viselte, s azokról a személyekről szólt, akik valamilyen módon segédkeztek a zarándok, illetve Mária-kultusz ápolásában. A második konferencia (1994-ben) a Mária-tisztelet magyarországi s közép-európai emlékeire irányította a figyelmet. A későbbi konferenciák anyagai mind-mind a népi vallásosság egy-egy fontos kérdéskörének körüljárását célozták. A 2002-ben megrendezésre került „Kép és kultusz” című rendezvényen,

⁶² Tematikájában ehhez a műhöz kapcsolódik Barna Gábornak Búcsújárás címmel kiadott másik munkája, amely a témában írt tanulmányait tartalmazza. Lásd Barna 2001.

ismételten sok előadás kapcsolódott a zárándoklatokhoz, egyrészt művészettörténeti (a kegyképek és a köréjük kialakult kultusz értelmezése révén), másrészt néprajzi megközelítésben. 2004-ben Bálint Sándor emlékkonferenciát tartottak, míg 2006 őszén a vallási tapasztalat, a vallás érzékelhető élményei kerültek a középpontba. A konferenciákról szerkesztett kötetek jelentek meg. A tanszék más munkáiban is kapcsolódik a zárándoklat-kutatáshoz. *Devotio Hungarorum* kötetsorozatuk a zárándoklatok egy-egy fő jelenségét, a kultusz egyes építőköveit írja le, mint például a társulati életet, vagy a kegyképeket. A kötetsorozat legfrissebb darabja a Máriaradnai fogadalmi képek kutatásáról szól. A kötetet a radnai fogadalmi képekről készített teljes katalógus egészíti ki. A kutatás a fogadalmi képek mögötti embereket kutatja, megpróbálván az időben visszautazva előkeríteni az adományozót és megkeresni a képek mögött rejtőzködő történetet (Barna 2002). A kutatásba a szak végzős diákjait is bevonták, ezzel is bővítve azt a kört, akik a zárándoklat-kutatás elkötelezett híveivé válhatnak. A *Szent és profán között* című kötet egy szeged-alsóvárosi búcsúban készült kutatást mutat be (Pusztai 1999). Szilárdfy Zoltán neve több kötetben is kapcsolódik a szegedi néprajzi műhelyhez. Szilárdfy művészettörténészként a kegyképek avatott ismerője. A képek ikonográfiai tudnivalóiról több tanulmányt jelentetett meg (Szilárdfy 1990, 2003).

A néphit alapos ismerőjeként Pócs Éva a 90-es évektől az általa „mediátoroknak” nevezett emberekről szerkesztett kötetet, több kisebb a témában megjelentetett tanulmány után (Pócs 1997). A téma kutatásában jelentős újításként könyvelhető el az *Eksztázis, álom, látomás* című kötet a benne szereplő tanulmányokkal, melyek a nem mindennapinak, nem normálisnak tekintett tudatállapotok leírását, bemutatását vállalják fel (Pócs 1998). Pócs Évának a kötetet bevezető írása áttekinti a látomás szerepét Európa népi kultúráiban. Pócs Éva nevéhez köthetők azok a kétévente megrendezésre kerülő konferenciák, ahol nemcsak néprajzosok, de orvosok, pszichiáterek, antropológusok is előadják tanulmányaikat azokról az emberekről, és a jelenségekről, amelyek kapcsolódnak ehhez a témához (Pócs 2001). A budapesti Néprajzi Múzeum és a Pécsi Tudományegyetem Kommunikációs Tanszéke közös megrendezésében került sor az elmúlt években több alkalommal a Turizmus és Kommunikáció témakörben konferenciákra, ahol több előadás is hangzott el a modernkori utazással, ezzel összefüggésben a zárándoklatokkal kapcsolatban (Hajdú 2000, Korpics 2000, 2003, Pusztai 2000, 2003, Szelják 2000, Vass 2003).

Az amerikai antropológia megtermékenyítő hatással volt a zárándoklat-kutatásra. A vallási szimbólumoknak a társadalmi-kulturális folyamatokban betöltött szerepét vizsgálva jut el

Victor Turner a zarándoklat jelenségéhez. Több munkája is jelent meg a zarándoklatokról (Turner 1974, Turner-Turner 1978). A zarándoklatokat átmeneti rítusnak tekinti, elemzésükénél a 'communitas' és 'liminalitás' fogalmát alkalmazza, utóbbi tulajdonság szerinte a zarándok úton levésének fő jellemzője. Az antropológián belül jól elkülöníthetők azok a leírások, amelyek egy modern társadalmi gyakorlat, a turizmus-kutatás szempontjából közelítenek a zarándoklatok jelenségéhez. Ezek a megközelítések abból indulnak ki, hogy utazás mint modern szabadidős tevékenység őse a zarándokút volt. A turizmus perspektívájából vizsgálva a jelenben zajló társadalmi és kulturális átalakulások jól megragadhatók. A turizmus – ahogy ezt többek között MacCannell megfogalmazza – egy modern, a komplex társadalom különbségeit megjelenítő rítus (1976). A rítus célja, hogy a hétköznapoktól eltávolítson. Kezdeté az elutazás, közepe a változás, a Más (A transzcendens) megtapasztalása, vége a visszatérés a mindennapokba. A zarándoklat jelenségét leginkább a turizmus társadalmi gyakorlatával analóg módon lehet értelmezni. Ezalatt egyrészt a két utazó típus (a zarándok és a turista) közötti hasonlóságokban rejlő értelmezési lehetőségeket lehet érteni, de egy adott hely zarándokhelyé válásának folyamata is hasonlóságokat mutat egy hely turisztikai szempontból keresetté válásának folyamatával. A zarándoklatokat egyre több tanulmány vizsgálja a turizmussal összefüggésben. A turisztikai kutatások folyóirata (Annals of Tourism Research) egy teljes tematikus számot szentelt a témának, Zarándoklat és turizmus címmel. A folyóirat említett számában több a témában elismert kutató írása is olvasható. A tanulmányok témája a vallási turizmus sokféleségét mutatja: szó esik a lengyel és mormon zarándok-turistákról, a lourdes-i zarándokokról, Medjugorjeről, a vallási turizmus formáiról, és kiemelt vallási helyekről mint turisztikai célpontokról (Smith 1992). Több kutatás foglalkozik a profán és szakrális utazás hasonlóságainak és különbségeinek elemzésével. Fontos szemponttá lesz az utazási szokások megváltozásának vizsgálata, hiszen ezek a változások egyben zarándokutak szerkezetének változását is eredményezték. A kutatók felhívják a figyelmet arra is, hogy az utazás eszközeinek megváltozása maga után vonta az egyes zarándokhelyek vonzáskörzeteinek átalakulását is (Barna 1991). A zarándokok egyre rövidebb ideig tartózkodnak a kegyhelyeken, ezzel együtt változik az idő-szerkezet, különböző szokások megszűnéséről, külső jelek eltűnéséről tudósítanak ezek az írások. Fontos szempont a motivációk vizsgálata is (Pusztai im). Valene L. Smith a kegyhelyek látogatóit egy skála mentén helyezi el, melynek egyik végpontján a zarándok, míg a másikon a turista helyezkedik el, ezzel azt érzékeltetve, hogy a típusok közötti átmenet mennyire képlékeny, és dinamikus (Smith 1992). Pusztai Bertalan doktori disszertációjában a vallási turizmust elemzi, mint későmodern élményszerzési lehetőséget. Dolgozatában rámutat arra,

hogy a vallási turista értelmezésében adódik egy újszerű identitás- és helyértelmezési lehetőség, amely ezt a társadalmi mozgást a globális folyamatokhoz kapcsolja (Pusztai 2004). John Eade és Michael Sallnow szerkesztésében jelenik meg a keresztény zarándoklatok antropológiáját bemutatni kívánó tanulmánykötet (Eade-Sallnow 1991), amelynek tanulmányai egy a zarándoklatokat interdiszciplinárisan megközelíteni kívánó 1988-ban Roehamptonban tartott konferenciára készültek. A résztvevők között antropológusok, szociológusok, történészek, teológusok voltak, céljuk azoknak a sokféle kulturális tradícióknak a bemutatása volt, amelyeknek a zarándoklat kialakulásában és működtetésében szerepük volt és van. A könyvvel a két szerkesztőnek emellett további célkitűzése a zarándoklat-kutatás új alapokra helyezése volt, annak felismerésével, hogy a zarándoklat jelensége megváltozott a jelenlegi szekuláris világban. A modern nyugat-európai keresztény zarándoklatokról szól a Nolan házaspár könyve. (Nolan-Nolan 1989) A geográfus-turizmus kutató pár aprólékosan mutatja be, és elemzi a zarándoklatokkal kapcsolatba kerülő helyeket, személyeket, tárgyakat, legendákat és csodákat. A szerzők a könyvet rengeteg fényképpel, táblázattal, elemző ábrával illusztrálták, amely nagymértékben segíti a témában kutatót a további tájékozódásban.

A zarándokokkal, zarándoklatokkal foglalkozó, főként az elmúlt évtizedekben (leginkább Nyugat-Európában) megjelent történettudományi munkák ismertetésével köteteket lehetne megtölteni. A zarándoklat témájának körüljárása megjelenik a középkorról írt összefoglaló jellegű munkákban,⁶³s napjainkban szinte nincs olyan történelmi atlasz, amely ne tartalmazna egy térképet Európa legfontosabb zarándokútjairól⁶⁴ (vö Csukovits 2003 7-8). A zarándoklat témájának előtérbe kerülését nagymértékben befolyásolta a történettudományon belüli szemléletváltozás. Az utóbbi évtizedekben a társadalomtudományok világszerte megkülönböztetett figyelemmel fordultak a mindennapi élet, azon belül a hivatalos és a népi vallásosság jelenségei felé. A zarándoklatok esetében egy olyan forráscsoport kutatásáról van szó, amely egyszerre nyújt lehetőséget társadalom-, vallás- és mentalitástörténeti vizsgálatokra. A történészek a társadalomtörténet és a művelődéstörténet felől tekintenek a zarándoklatra. A témával kapcsolatban Petneki Áron munkáit kell itt kiemelni (Petneki 1990, 1994), illetve Klaniczay Gábor azon tanulmányait, amelyek a középkori szentkultusszal, és a népi vallástörténettel foglalkoznak (Klaniczay 1990a, 1990 b, 2000). Magyar Zoltánnak Szent Lászlóról szóló könyve is idekapcsolható, hiszen a búcsújárás legkorábbi ismert hagyományai

⁶³ A témában megjelent írásokról részletes áttekintést ad Csukovits 2003.

⁶⁴ Mindez nem jellemző a magyarországi szakirodalomra, ahol a téma alig-alig bukkan fel.

Szent László király alakja köré szerveződtek a középkori Magyarországon. A barokk korától népszerű Mária-kegyesség László király alakjára utaló gyökerekből veszi eredetét. A könyv a mondanakörhöz kapcsolódóan mutatja be Szent Lászlót, és a magyar kereszténység régi évszázadainak világába vezeti el az olvasót (Magyar Zoltán 1999). Az utazás, s ezen belül a zarándoklat témája köré szerveződik a *Rubicon* (1993/3) és a *História* (1983/3) egy-egy tematikus száma. Csukovits Enikőnek a középkori zarándoklatokról írt munkája úttörő vállalkozás a hazai történettudományban. Könyvének célja az, hogy elvégezze egy rendkívül heterogén, mégis jól körülhatárolt csoport társadalom és mentalitástörténeti vizsgálatát, és a középkori magyar zarándokok minél teljesebb leltárát készítse el. Bemutatja a különböző motivációjú zarándoklatokat, a legfontosabb középkori kegyhelyeket, és tipologizálja a zarándoklatokat. Eredeti forrásanyagok elemzésével listát készített a középkori magyar zarándoklatok céljairól, a zarándoklatok típusairól, a zarándokok társadalmi megoszlásáról. Bár a középkorban a zarándoklatokat megszervezése és lebonyolítása nagyon komoly nehézségekbe ütközött, mégis sokan rászánták magukat ezekre az utakra. A ténylegesen megvalósított zarándokút előkészületeinek, magának az útnak az ismertetésével rávilágít a zarándoklat nehézségeire, lehetővé téve a mai zarándokutakkal való összehasonlítást.

A zarándoklat a vallásgyakorlat egyik leginkább tömegeket megmozgató formájaként méltán tart számot a vallásszociológia érdeklődésére is. A kutatás egyik fontos magyarországi előzménye Bangó Jenő 1978-ban megjelenő munkája, amely Magyarország 50 legismertebb kegyhelyét mutatja be vallásszociológiai megközelítésben (Bangó 1978). Összehasonlító vizsgálatnak veti alá a kegyhelyek adatait, és feltérképezi a kegyhelyet felkeresők motivációit is. A dolgozat bevezetőjében utaltam már rá, hogy a vallásszociológia mennyire mostohán bánik a zarándoklat jelenségével. A nemzetközi szakirodalom azonban egyre nagyobb figyelmet szentel a zarándoklatnak. A folyóiratok tematikus számai tekinthetők az adott szakma érdeklődését bemutató tükröknek is. A *Social Compass* szociológiai folyóirat 1989-ban teljes számot szentelt a zarándoklatok témájának. A kötet a zarándoklatot több szempontból mutatja be. Megjelenik egyrészt a történeti szemlélet, de a zarándoklatnak mint szent utazásnak a vizsgálata is. A kötet bevezető tanulmányát Jean Rémy, a louveni egyetem tanára jegyzi, aki a modernitás és a zarándoklatok kapcsolatáról ír (Rémy 1989). Felhívja az olvasók és szakma figyelmét arra, hogy mennyire fontos megérteni a zarándoklatoknak az egyes korokban betöltött társadalmi szerepét. Vonatkozik ez természetesen a modern korra is. Szakmai programot fogalmaz meg a kutatás irányával kapcsolatban: a keresztény zarándoklatokat, és a nagy világvallásokat összehasonlító vizsgálatok alá kell vetni, ki kell

deríteni azt, hogy míg más vallásoknál a zarándoklat sokszor kötelező vallási előírás, addig a kereszténységénél miért csak egy lehetőségként jelenik meg zarándoklat elvégzése. A zarándoklatok több szempontból is érdekesek a vallásszociológia számára. A vallásos turizmus tömeges elterjedésének okait boncolgatja a William Swatos és Luigi Tomasso szerkesztésében megjelent „From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism” című kötet (Swatos-Tomasi 2002), amely különböző szerzőknek a zarándoklatról és az ehhez kapcsolódó társadalmi jelenségekről szóló írásait tartalmazza. A kötet célja, hogy kijelöljön egy értelmezési keretet, amelyben a zarándoklatok számos megjelenési formája megragadhatóvá válik. Paolo Giurati, a padovai egyetem szociológusa több munkájában is foglalkozik a zarándoklatokkal, és a kegyhelyeknek a mai katolikus egyházban betöltött szerepe vizsgálatával (Giurati-Lanzi 1994, Giurati 2000). Tanszékének munkatársaival közösen lefolytatott kutatása alapján elkészítette a nagyobb kegyhelyekre, és szent helyekre vonatkozó statisztikákat (látogatók száma, ezen belül a zarándokok száma). A kutatás során vizsgálták a zarándokok attitűdjeit, motivációit. Vizsgálatuk 18 szent helyre terjedt ki, ezek közül 5 nem európai helyszín volt. A kegyhelyek többsége Mária-kegyhely, de vizsgálatukat kiegészítették ifjúsági világtalálkozók színhelyül szolgáló városokkal, és egyéb kegyhelyekkel is. Interjúkat készítettek zarándokokkal, és a szent helyen dolgozókkal. Az adatokból arra a következtetésre jutottak, hogy a zarándoklat máig élő vallásgyakorlat. A zarándokok viselkedését vizsgálva megállapították, hogy a zarándokok ezeken a helyeken megtapasztalnak egy mély, személyes kommunikációt a szenttel, és ez a mód még az egyszerű látogatókat is megérinti. Másfajta az a megközelítés, amely aktuális politikai tartalmat tulajdonít az egyes zarándokhelyek létrejöttének. A zarándokhelyek népszerűvé válását sokszor politikai tényezők is befolyásolják. Erről szól Paul Christopher Manuelnek Fatimáról (Manuel é.n.), és Kürti Lászlónak (Kürti 1998) és Mart Baxnak (Bax 2000) Medjugorjeről írt tanulmánya.

A zarándoklat jelenségének vizsgálata során számos olyan kategóriába botlik a kutató, amely érinti a pszichológia területét. Elég csak utalni a tapasztalat, az élmény, a látomás, a megváltozott tudatállapot, az ekstázis kifejezésekre. William James és Carl Gustav Jung saját szakterületükön folytatott kutatásaikkal sok segítséget adnak a vallásos jelenségeket tanulmányozó kutatásokhoz. James (James 1902) a vallási élménnyel foglalkozik behatóbban, míg Jung az élményeken kívül az álmokkal, látomásokkal és szimbólumokkal (Jung 1987). A főként amerikai szakirodalomból a vallási extázisról (Nils 1982) és a vallási miszticizmusról (Leuba 1972) szóló kötetekre kell itt utalni. A pszichológia foglalkozik a csodás gyógyulások

hitelességével, a megváltozott tudatállapotok vizsgálatával is. Maga a zárándoklat is lehet a kutatások témája. Morris, P.A. amerikai pszichológus depresszióban szenvedő betegeket vizsgált Lourdes-i zárándoklatuk után, és megállapította, hogy a betegek állapota számottevően javult (Morris 1982).

Néprajz és pszichológia határán vizsgálódnak azok a kutatók, aki a látomásokat, jelenéseket, racionálisan meg nem magyarázható jelenségeket vizsgálják. A magyarországi kutatások legplasztikusabb képét a Pócs Éva által szerkesztett kötetek adják (Pócs 1997, 1998, 2001). Az orvostudomány felől közelít a témához Gryneus Tamás, aki a látomásokkal és a transznállappal foglalkozik részletesebben (Gryneus 1991, 2000). A zárándoklatok egyik különös vonatkozását mutatja be Jádi Ferencnek és Tüskés Gábornak a népi vallásosság pszichopatológiája címmel 1986-ban publikált cikke, amely a hasznosi látnokasszony esetének körültekintő vizsgálatát, és a látnok hányattatásait írja le (Jádi-Tüskés 1986). A látomásokról ír Séra László (1998), és Pozsony Ferenc (Pozsony 1996) míg Limbacher Gábor az általa népi unio mysticának nevezett jelenség összetevőit, sajátosságait boncolgatja (Limbacher 1998). Lammel Annamária a nem létező jelenségek észlelése kapcsán egy fontos kutatói hipotézist próbál meg igazolni. Tanulmányában megemlíti, hogy az etnológia és a pszichológia határterületén kialakult ethnopszichiátria szerint a fizikailag lehetetlen jelenségek észlelése a személyiség megbetegedésének tekinthető, és a szent rendellenesség kategóriájába sorolandó. Kutatóként és néprajzusként azonban azzal érvel, hogy itt egy olyan, a magyar parasztság körében évszázadok óta megjelenő jelenségről van szó, amelyet különböző néprajzi gyűjtések igazolnak. Éppen ezért a néprajztudósok kutatásokban alkalmazott magatartása ezen jelenségekkel kapcsolatban az, hogy elfogadják, hogy az emberi agy működése bizonyos körülmények között lehetővé teszi a nem létező jelenségek érzékelését (vö Lammel 1999 311). A zárándoklatok során számos olyan jelenség, esemény, történés tapasztalható, amelyet az átélő zárándokok beszámolóí alapján csak a fentiekkel megegyező módon lehet értelmezni.

A teológia tudománya felől közelítve a zárándoklatokhoz, a téma feldolgozása szempontjából legalább két területet kell bevonni a vizsgálatba.⁶⁵ Az egyik az, hogy hogyan értelmezi a teológia a zárándoklatot, a másik, hogy mit mond Mária alakjáról, és ezzel összefüggésben a Mária-jelenésekről. A II. Vatikáni Zsinat mind az egyház, mind az ember életét egyfajta

⁶⁵ Bár a teológiai szakirodalom nem tartozik a társadalomtudományokhoz, ismerete hozzásegíti a kutatót a vallásgyakorlat során felmerülő jelenségek értelmezéséhez, és a fogalmak pontos használatához.

zarándokúthoz hasonlítja. Ily módon a zarándoklat a keresztény élet ősi jelképe, hisz mindenki a hit zarándokútját járja. Az emberi élet alapélménye az úton levés, az élet maga is zarándokút. A konkrét zarándoklatok abban segítik a hívőket, hogy tudatosítsák magukban az élet zarándok-jellegét (vö Dolhai 2001) Ugyanakkor magának a zarándoklatnak mint vallásgyakorlatnak a teológia nem tulajdonít túlzott jelentőséget. A Mária-jelenések a mai vallási életnek nagyon vitatott eseményei. Az utóbbi időben egyre több helyen jegyezték fel jelenéseket,⁶⁶ ezek az esetek többségében Szűz Máriának, Jézus anyjának a megjelenéséről szóltak. Szűz Mária kiemelkedő szerepet tölt be az Egyház teológiájában és hitéletében. Ugyanakkor Mária alakja kapcsolatba hozható a hitélet azon területeivel is, amelyek nem tartoznak szorosan a teológiához, mégis napjaink vallásosságában kiemelkedő a jelentőségük. Idetartoznak a Mária-jelenések, Szűz Mária alakja és a nőkről alkotott kép viszonya és alakulása a történelemben, vagy a Mária-tisztelet világszerte elterjedt vallási gyakorlatai.⁶⁷ A “Mária-jelenések az Egyház karizmatikus-misztikus jellegének kifejezési formái. A Mária-jelenések esetében a tudaton belüli történésről, un. képzeleti látomásról van.” – ad eligazítást a jelenségekkel kapcsolatban a Keresztény Szellemiség lexikona (Court 1988 251). A katolikus teológia szerint e jelenéseket a hitbeli megismerés olyan intenzívebb formájaként lehet meghatározni, amely rendkívüli érzelmekkel és élményekkel van egybekötve. Az egyháztörténet nagyon sok ilyen esetet jegyzett fel. A jelenések a keresztény vallásosság azon eseményei közé tartoznak, amelyeket racionális értelmezéssel nem lehet megmagyarázni, s mind a teológiának, mind a klasszikus természettudomány egyoldalú valóságfogalmának problémát jelentenek. Wolfgang Beinert⁶⁸ dogmatikaprofesszor több írásában is foglalkozott Mária alakjával, és a Mária-jelenésekkel. Rámutat a jelenések között tapasztalható hasonlóságokra, leírja az egyház szokásos reagálását, a jelenés hitelességének elismeréséhez szükséges egyházi vizsgálatok menetét. „A teológiai szóhasználatban a jelenések olyan pszichikai élmények, amelyek során az ismert természeti törvények alapján észlelhetetlen vallásos tárgyak érzékelhető jelenvalóságukban felismerhetőek. Tehát nem objektív, azaz mások számára is követhető és ellenőrizhető folyamatok, hanem a tudatban lejátszódó folyamatok.” (Beinert 2000 255) A jelenésekből esetlegesen káros folyamatok is következhetnek, a vallási dimenziók összekeveredhetnek egyfajta szenzáció iránti

⁶⁶ Erről táblázatot közöl pl. Honauer, Nolan es Nolan, az interneten a jelenések oldalán pedig összegyűjtöttek az Egyházi Tanítóhivatal által elismert jelenést, és minden olyan eseményt, amelyről valamilyen formában feljegyzés készült. Lásd: [www. /www.freeweb.hu/jelenesek/foesetek.html](http://www.freeweb.hu/jelenesek/foesetek.html).

⁶⁷ Mindezekről bővebben lásd az első magyar nyelven megjelent mariológiát Scheffczyk-Ziegenaus 2004.

⁶⁸ Aki a téma szakavatott ismerője, nevéhez fűződik a „Handbuch der Marienkunde” c. mű is. A Mária-jelenések teológiai tudnivalóit foglalja össze „Anzeiger für die Seelsorge” c. cikkében, amelyet a MÉRLEG c. folyóirat 2000/2 száma teljes fordításban közöl. Az írás számos bibliográfiai adatot is közöl.

sóvárgással, a különlegesre való vágyakozással, ezért nagyon óvatosan kell ezekkel bánni – összegzi véleményét. Lais szerint (cit Scheffczyk-Ziegenaus 2004 307) a Mária-jelenések a vallástörténet egészen egyedülálló jelenségei. Több szerző megfogalmazza azt a véleményt, miszerint az elmúlt két évszázad során a Mária-tiszteletet leginkább erősítő tényezők a Mária-jelenések voltak (vö Scheffczyk-Ziegenaus 2004). Ezzel szemben a teológia hivatalos álláspontja az, hogy ezek az esetek magán-kinyilatkoztatásnak minősülnek, s mint ilyenek nem kötelező érvényűek. A jelenést követő egyházi elismerés, amelyet hosszú, akár évtizedekig is elhúzódó vizsgálat előz meg, mindössze annyit állíthat, hogy egy adott „jelenés nem áll ellentétben a hittel és az erkölccsel, ezért terjeszthető, kultusz rendelhető hozzá, és a jelenés oka a természetes emberi ész számára elégségesen belátható módon természetfelettinek nyilvánítható.” (Scheffczyk-Ziegenaus 2004 308).

„A búcsújárás magyarországi és nemzetközi kutatásának vázlatos áttekintése megmutatta, hányféle kérdésfeltevés lehetséges ezzel az összetett jelenséggel kapcsolatban. Az elsődleges filológiai, forrásfeltáró munkák mellett nem kevésbé jelentősek a téma mentalitás- és művelődéstörténeti, folklorisztikai és történeti antropológiai megközelítései. Valójában tehát a hagyományos empirikus módszerek és az újabb antropológiai szemlélet együttes alkalmazására van szüksége, tekintettel mindazokra a tanulságokra, amelyeket a bemutatott vizsgálatok kínálnak”- írja Tüskés Gábor (Tüskés im 109). Az idézett szerzőhöz hasonlóan, én az interdiszciplináris megközelítést választottam a zárandoklatok leírásához. Ha sikeres szeretnék lenni elemzésem végigvitelében, figyelembe kell vennem a téma kutatóinak figyelmeztetését: az interdiszciplinaritás nem lehetőség, hanem követelmény a zárandoklat jelenségének megközelítésénél. Mit adhatnak az előbbieken ismertetett perspektívák? A néprajzi leírások feltárják a zárandoklat kultuszának összetevőit, mind egyéni, mind közösségi szempontból. Az antropológiai megközelítések elsősorban azért tanulságosak, mert a vallási megnyilvánulásokat mindig a társadalmi-kulturális szerkezettel összefüggésben szemlélik, s egyaránt figyelnek ezeknek a megnyilvánulásoknak az alapjaira és formáira, valamint az általuk betöltött kulturális funkciókra (vö Tüskés 1993 107). Az antropológia másik fő előnye a zárandoklatok leírásánál – ahogy ezt Pusztai Bertalan megfogalmazza –, hogy ez a megközelítés éppen azt segít felfedezni, hogy az egyén a megváltozott körülményekhez alkalmazkodó közösségeket alkot (vö Pusztai 2004 238). A történettudományi munkák a régebbi korok zárandoklatai összetevőinek vizsgálatával, a zárandoklatoknak a mindennapi és a vallási életre gyakorolt hatásának bemutatásával az összehasonlíthatóságban nyújtanak támpontokat. A vallásszociológia a zárandoklat társadalmi megjelenésének vizsgálatával a

mai kor vallásosságának leírásához, és megértéséhez nyújt segítséget. A valláspszichológia a zarándoklat során átélt események, élmények – amelyek akár során pszichoszomatikus, fiziológiai változások is történhetnek – megértésében segítheti a kutatót. A teológia a jelenséget egyrészt belülről a hívő ember befogadói oldaláról világítja meg, másrészt a Mária-jelenésekkel, Mária alakjával kapcsolatban bemutatja az egyház hivatalos állásfoglalását.

3. Egy késő-modern zarándokhely: Medjugorje

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

Arnold van Gennep francia néprajzkutató az emberek életében alapvető változással járó folyamatokat átmeneti rítusként értelmezi (van Gennep 2007). Az átmeneti rítusok sokfélék lehetnek, ilyenek például a különböző státuszváltozással járó folyamatok, az életet végigkísérő életkori változások, de néhány kutató az utazást is ilyen rítusnak tartja (vö MacCannell 1980). Ezek a rítusok a különböző társadalmakban különböző formákat ölthetnek, de van egy fontos közös vonásuk, ez pedig az, hogy strukturális szinten hasonlóak. Három egymástól jól elkülöníthető részre bonthatók, az első szakasz az elkülönítés, ezt követi az átmeneti szakasz, amelyet Turner liminális szakasznak is nevez, és az utolsó pedig a befogadás. Az elkülönítő szakaszt különböző szertartások megléte jellemzi, ezek a szertartások megkönnyítik a rítust átélő számára az elválást, a kiinduló társadalmi státusz elvesztését. Az első fázis olyan szimbolikus magatartást foglal magába, amely jelzi, hogy az egyén vagy a társadalom elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy a kulturális feltételek egy korábbi csoportjától, egy számára addig megszokott állapottól. Ha a zarándoklatra, és az utazásra próbálok meg alkalmazni ezt a modellt, akkor az látható, hogy ennek a felkészítő szakasznak fontos szerepe lesz a zarándok értelmezési kereteinek a kialakításában. Az elutazás előtt a zarándok alaposan felkészül, vagy felkészítik arra, hogy mi

vár rá a rítus átmeneti szakaszában. Az átmeneti szakasz az utazással veszi kezdetét, és ide tartozik a zarándokhelyen eltöltött idő. Az átmeneti szakaszhoz tartozik a zarándokhelyen való tartózkodás, tehát mindannak az átélése, amivel Medjugorjében találkozik a zarándok. Ez a szakasz teljesen más, mint az utazók addig megszokott élete, ez megfigyelhető az itt átélt történések és szerepek megváltozásában is.⁶⁹ Ebben a szakaszban a zarándokok átélhetik a *communitas* élményt. A közbeeső liminális periódusban a szubjektum („az átkelő”) jellemzői bizonytalanok, olyan kulturális szférán halad keresztül, mely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik. Az utazó metaformája mind konkrétan, mind szimbolikus értelemben alkalmazható a keresztény emberre, akár egy életút, akár egy konkrét zarándoklat vonatkozásában. „A keresztény idegen e világban, utazó – írja Victor Turner (1998 56), akinek nincs lehajtania a fejét, az átmenet válik állandó állapotává. Ahogy Turner megjegyzi, a liminalitás ezen intézményesülése sehol nem jelenik meg, illetve határozódik meg világosabban, mint a nagy világvallások szerzetesei életében és kolduló rendjeiben. A *perigrinus* szó a szó jelentésének legkorábbi változatában pontosan ezt az önként vállalt száműzetést jelentette. Az átmenet bizonytalan állapot, a liminalitás kategóriája jól megragadja ezt a mind időben, mind státuszban, mind térben bizonytalanságra utaló létállapotot. A liminális állapotban levés készíti fel a rítusban részt vevő egyént a *communitas*ból való részesedésre. A rítus akkor tud átmeneti rítusként működni, és erőt kifejteni, ha az egyén a *communitas*t megtapasztalva, átalakulva újult erővel képes a társadalmi cselekvésben részt venni. A *communitas*ra nem vonatkozik az idő struktúrája, ez igazából amolyan köztes idő, de néhány vallási történés átélésében (erre nagyon jó példa a keresztút-járás) a mitikus idő is szerepet játszik. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és kötelességek fűzik másokhoz. A hazaérkezés, a befogadási szakasz során a klasszikus leíráshoz képest az utazó nem nyer új társadalmi státuszt, mégis megváltoztatják őt az utazás során átéltek. A különböző rítusoknál az egyes szakaszok nem minden esetben egyforma súlyúak, míg korábban, az elmúlt évszázadok zarándokai számára az elválasztás volt a meghatározó, ma inkább a zarándokút során, a zarándokhelyen átéltek játszhatnak fontos szerepet az emberek későbbi életszakasaiban.

⁶⁹ Egy utazó, egy zarándok nem postás, vagy tanár többé, egy a többiek közül, akire ugyanazok a szabályok és normák érvényesek az utazás ideje alatt, mint a többiekre.

3.1. A rítus első szakasza: az utazásra való felkészülés

3.1.1. Csoportszerveződés

A Medjugorjeba irányuló utak a csoportok szervezését tekintve három nagy típusba sorolhatók. Az egyik típus az, amikor a mindennapokban már működő vallási közösségek (akár egyházközség, akár kisközség) tagjai indulnak közös zarándoklatra, a másik, amikor magán utazásszervezők hirdetnek különböző fórumokon zarándoklatot, a harmadikba pedig az utazási irodák által szervezett vallási-turista utak tartoznak. Az első típushoz tartozó zarándokutaknál a szervezés oka leginkább az, hogy a már működő közösséget erősebbé, összetartóbbá tegyék. Ezek a zarándoklatok a közösség hitéletében töltenek be fontos szerepet, egyfajta lelkigyakorlatként funkcionálnak a közösség életében. Vannak olyan közösségek, akik évi rendszerességgel Medjugorjeba zarándokolnak, mind Budapesten, mind Pécsen több ilyen csoportról is vannak információim. A második típushoz sorolható csoportoknál a szervezés nagyon különböző embereket érhet el. A szervezés ezekben templomokban, helyi egyházi lapban, egyházi könyvesboltban elhelyezett szórólapokon, plakátokon keresztül történik, sokan véletlenszerűen bukkannak csak ezekre a felhívásokra. A szervezésből adódóan a második típushoz tartozó csoportok jóval heterogénebb képet mutatnak. Itt a csoportok több faluból, városból verbuválódnak össze, általános az, hogy a csoportban néhány ember ismeri egymást, de a többiek nem. Ezen csoportokat alkotó egyének nagyon különbözőek nemcsak végzettség, anyagi helyzet, de a vallásosság megélése szempontjából is. Ennek ellenére, ahogy azt a tapasztalatok mutatják, ezekből a csoportokból is szülehetnek igazi közösségek a zarándoklat végére.⁷⁰A harmadik típushoz tartozó utakat az utazási irodák szervezik. Ezeket az iroda által rendszeresített felületeken hirdetik, a többi útkhoz hasonlóan. Vannak Magyarországon kimondottan vallási turista utakra szakosodott utazási irodák (Makrovilág, Grand Tours), hiszen ez ide jelentkező utasoknak sajátos elvárásaik vannak, és ezt az irodának ki kell szolgálni. Ezekre az utakra főként vallásos embereket várnak, akik tudják, hogy az utazás fő profilja a zarándoklat, bár ez sokszor keveredik turista elemekkel. A kultúrtörténetileg fontos és jelentős zarándokhelyek mellé az elmúlt 10 évben Medjugorje is felzárkózott. Egyre több utazási iroda szervez ide utakat, de

⁷⁰ Ehhez csak annyit, hogy a jelenések 20. évfordulóján M-be zarándokolt csoport tagjai megfogadták, hogy minden évben együtt utaznak el újra a faluba. Egyik adatközlőm beszámolója szerint a szándék néhány évig meg is valósult.

Magyarországról a zarándokok leginkább a két első típusú utazás-szervezéssel érkeznek a zarándokhelyre.

3.1.2. A zarándokok motivációi

Mind a zarándoklat, mind a zarándok szempontjából meghatározó az a motiváció, amely az utazás háttérében áll. Ezek a motivációk nagyon sokfélék lehetnek, ez függ a zarándok személyes élethelyzetétől, életkorától, de akár attól a közösségtől is, amelyikkel vállalja az utazást. Barna Gábor összefoglalóan így ír a motivációkról: "Ezalatt az idő alatt a zarándok Isten kegyelmét, egészségének helyreállítását, lelkének megnyugvását és bűneiknek bocsánatát keresi. Egyszóval indulgenciát." (Barna-Pusztai 1999 11). Ebben a megközelítésben a zarándok legfőbb motivációjaként a bűnbocsánat szerepel. A motivációk vizsgálhatók az utazótípusokból (zarándok, turista) kiindulva is, bár az innen induló motiváció-csoportosítás a kutatások szerint a motivációk keveredésére mutatott rá. Ebből a megközelítésből azt derült ki, hogy nem különíthetők el egymástól a kegyes és a turista zarándoklat motivációi (vö Pusztai 2000 14). A motiváció-kutatás zarándokhelytől függetlenül hasonló eredményeket mutat be. Sok leírásban a motivációk egyben a zarándoklat típusát is adják (Nolan-Nolan 1989, Giurati-Lanzi 1994 Voyé 1992).⁷¹ Giurati, Myers és Donach egy kérdőíves vizsgálat alapján három típust alakít ki a zarándokhelyek látogatóinak motivációt vizsgálva. Az első típusba a praktikus (testi-lelki egészség), a másodikba a lelki-aszketikus (Istennel való találkozás, Mária-tisztelet, bűnöktől való megszabadulás), a harmadikba a világi okok (kíváncsiság, turista-motiváció) miatt utazókat sorolták (cit Pusztai 2000 17). A zarándokokkal készült interjúk alapján megállapítható, hogy a fenti három nagy típus Medjugorje esetében is megtalálható, de önálló nyolc kategória is kialakítható a vizsgált zarándokok motivációi alapján. A nyolc – egymástól jól elkülöníthetően jelentkező motiváció a következő volt: a kérés, a köszönet, az elcsendesülés, a testi-lelki egészség fenntartására irányuló, a lelki-aszketikus, a találkozni vágyás a látnokokkal, a vallási élmény keresése, és végül a kíváncsiság. A fenti kategóriák a vizsgált zarándokok motivációi alapján álltak össze, az alábbi bemutatásban egy-egy interjúrészlettel illusztrálom ezeket a késztetéseket.

A leggyakoribb, és a zarándokok által talán a legtöbbet említett motiváció az Isten felé irányuló kérés megjelenése. A zarándoklatra indító motivációk közül a leggyakoribb a kérés, az egyéni életutak vizsgálatánál a legtöbbször azt látható, hogy a zarándokok családjuk hite, gondja, baja miatt ajánlják fel a zarándoklatot. A zarándoklat a kérés teljesítésének érdekében meghozott áldozatnak tekinthető. Erre nagyon jó példa az, ha valaki gyalogos zarándoklatra

⁷¹ Másként csoportosítja a vallási turistákat Rinschede, aki a résztvevők száma, az utazási eszközök, az időszakok, és a közösség alakulása szempontjából vizsgálja a turistákat (vö Rinschede 1992 59-63).

indul. A zarándok számára nem a kényelem a legfontosabb szempont. Gyakorik az egynapos zarándokutak, amelyek éjszakai fárasztó utazással járnak. Még a napjainkban lezajló zarándoklatokon is (igaz, egyre kisebb számmal) vannak olyan zarándokok, akik fogadalomból gyalogosan, vagy kerékpárral teszik meg a zarándokhelyre vezető utat. Számukra a fizikai kényelmetlenség szervesen hozzátartozik a zarándoklathoz, úgy érzik, minél többet áldoznak ezért, annál hasznosabbá válik számukra az esemény. Ez a hagyomány a régebbi korok zarándoklataiból származik. Igazi, érdemszerző búcsújárásnak elsősorban a gyalogszerrel megtett utat tekintették, a zarándoklatok népi liturgiája ennek a gyalogos útnak az elemeit szabályozza (vö Bálint-Barna im 161). A távolsággal, a megtett út fáradalmainak nagyságával, az elviselt terhekkkel egyenes arányban nő a zarándoklat várható „eredménye”. A legtöbb zarándok konkrét kérésekkel érkezik: *„Igazából én a családomért akartam följánlani ezt az egész zarándokutat. Ez volt a fő cél. Kértem a Szűzanyát, hogy segítsen rajtunk, hogy másképp viszonyuljon a fiához, mert sajnos nem volt vele megelégedve.”* (K. Jné) Egy másik kérés szintén a Szűz Máriához irányul: *„gondom, bánatom leteszem. Könnyebb lélekkel megyek haza”* A fiam kamionos, a Szűzanyához imádkozom, rábízom, hogy vigyázzon rá. (B.Jné) *„Hát...egészséget kértem az egész család számára, és hát mindenkinél hogy a lelki béke meglegyen, és eztavaly is mikor elmentem, akkor is úgy mentem, hogy egészség, lelki béke, az ugye sokszor nincs az emberben, és tényleg úgy megnyugodva jöttem haza mindig.”* (H.E.)

Ellenkező a szándéka annak a zarándoknak, aki köszönetet szeretne mondani mindazokért a jótéteményekért az Istennek, amelyet az addigi életében kapott. A vizsgált csoportokból erre mindösszesen két példa volt, az egyikük az egyéb motivációk mellett mutatott rá a köszönet fontosságára: *„Meg hát talán megköszönni, hogy mi azért olyan jól meg vagyunk.”* (P.Á.), míg egy másik zarándok a család életében Medjugorje hatására bekövetkezett változásokat szerette volna megköszönni. *„Először 1986-ban a fiaim (akkor 17 és 18 évesek voltak) zarándokoltak el Medjugorjéba. Úgy jöttek haza, hogy ott minden olyan más, minden olyan egyszerű, és azt kérdezték, visszamehetnek-e, mert akkor ki sem csomagolnak. Természetesen nem mentek vissza, de az egész családot elárasztotta a kegyelem, amit nem lehetett nem észrevenni. Így elhatároztam, hogy hálából én is elmegyek Medjugorjéba, de nem egyedül, hanem férjemmel és egy autóbusznyi zarándokkal együtt utaztam el. Így kezdődött, és azóta is minden évben zarándokokkal együtt járom be a Krizsevácot és a Jelenések hegyét, alkalmam van újra és újra átélni az eseményeket, és megtapasztalni Isten végtelenül irgalmas szeretetét.”* (R.K.M.,)

A zarándokhelyek világtól való elkülönülésük által nagyon jó alkalmat biztosítanak az elcsendesülésre, a hétköznaptól való eltávolodásra. Néhány zarándok ezért keresi fel Medjugorjét. Medjugorje földrajzi elhelyezkedésénél fogva kiválóan alkalmas a világtól való elvonulásra. Ezt a zarándokok is így látják: *„Medjugorjét lenyűgöző környezetbe helyezte a Teremtő. Ideális hely az elmélyülésre, a szív igazi megtérésére. Mert erre hív minket a Szűzanya nap, mint nap.”* (Sz.M.) Az elcsendesülésnek kiváló alkalmi és helyszínei vannak mind az egyének, mind a csoportok számára. A szándék a hétköznaptól való eltávolodásban, a feltöltődésben, az egyedüllét keresésében található meg: *„Szerettem volna kiszakadni a hétköznaptól. Összegyűlt egy csomó kérdés, amire nem találtam választ, és gondoltam, ha egyedül leszek, ha csendben leszek, ha egy ilyen különleges helyen leszek, lesz időm magamra, lesz időm arra, hogy elmélyüljek, hogy megoldást találjak egy csomó olyan kérdésre, amire otthon nem.”* (Sné). Nagyon sokan azt fogalmazzák meg, hogy a hétköznapi életben, a munka, a család, a folyamatos gondok között hiába is szeretnék, nem jut elég idejük az imára, az elcsendesülésre, és ezért fontos számukra az, hogy minden évben kiszakítsanak egy kis időt, amelyet az elcsendesülésre, a feltöltődésre tudnak fordítani. *„Hát...szerintem ott az ember minden gondját le tudja tenni, boldog...mélyen tud imádkozni, egyszerűen csak azzal tud foglalkozni, mert itthon hiába...itt csak éjszaka tudok imádkozni. Nem tudok úgy aludni hála Istennek, talán ennek is így kell lennie, de akkor van csend és nyugalom éjszaka, és akkor tudok gondolkodni ilyenén, mert egyébként biztos, hogy megzavar valaki, hogyha elkezdem.”* (K.Jné)

Fontos a testi és lelki egészség megtartására, visszaszerzésére irányuló motiváció a zarándoklat háttérében, ilyenek például a csodavárások, a csodás gyógyulásokban való bizodalom. A vigasz, a bánat, a lelki problémák megoldásának vágya régóta áll a zarándoklatok motivációi mögött. A zarándokhelyek kultuszához nagymértékben hozzájárul az mítosz, az a folyamatosan fenntartott és megerősített diskurzus, amely arról szól, hogy ezek a helyek alkalmasak a testi-lelki egészség fenntartására, megőrzésére. A megőrzés főként a lelki egészségre, a „magammal rendben” lenni szándékára vonatkozik. *„Hát ő is gyógyulni akart, a lelkét gyógyítani”* (K.Jné) – mondja az egyik zarándok, aki egész családjának „gyógyulását”, megváltozását Medjugorjéhez köti. A testi egészséggel kapcsolatos kérések az egészség megrendülésének látható jeleinél (törés, lábfájás, gyerek-betegség, vetélés) kerültek előtérbe. Míg a lelki egészség megrendülésére sokkal hamarabb reagálnak a zarándokok, a

testinél megállapítható azt, hogy ezeknél inkább a már kész állapotokra, már évek óta fennálló egészségügyi problémák „orvoslására” próbáltak meg beavatkozást kérni. *„Hát...egészséget kértem az egész család számára, és hát mindenkinél hogy a lelki béke meglegyen, és eztavaly is mikor elmentem, akkor is úgy mentem, hogy egészség, lelki béke, az ugye sokszor nincs az emberben, és tényleg úgy megnyugodva jöttem haza mindig” (H.E.)* Egy másik zarándok vallomásában maga is típusokat állapít meg: *„Hát aki volt, az ugye azért megy vissza, hogy ott lelki békéje legyen, megerősödjön, sokan azért mennek, mert a családjukban valami probléma van, és ott szeretnének erőt méríteni, meg esetleg azt is, hogy változás álljon be. Tavaly egy másik csoporttal volt egy anyuka, egy nagyon sérült kislánnyal, és többször ő azért ment, hogy ha lehet, akkor a gyermeke gyógyuljon meg. Aki meg nem volt, az meg hát...várakozással tekint az ottlét elé. Nem gyógyult meg az a gyerek, de többször voltak már. Hát ez nekik is, nemcsak az, hogy kérnének, hogy a gyermek gyógyuljon meg, hanem nekik is egy megerősítés. Erőt merítenek ebből, hogy a mindennapokat éljék.” (P.Á.)*

Nagyon sok zarándok célja lelki-aszkétikus, ilyenkor abban bíznak, hogy a kitüntetett helyen könnyebben megvalósul az Istennel való találkozás, és kommunikáció. Az Istennel való találkozás vágya jelenik meg a kérésnél, köszönetnél is, de néhány zarándok kiemeli a találkozás fontosságát, anélkül, hogy ehhez egyéb járulékos „hasznot” társítana: *„Tudták, hogy hova mennek és tudták, hogy hova jönnek vissza. Imádkozni mentek, találkozni mentek. És aláhúznám ezt a találkozást. Találkozás Istennel, találkozás az ottani papokkal, találkozás a hívekkel és ott volt bizony találkozó, randevú a máshol élő rokonokkal. Találkozás. Ez nagyon fontos dolog azért, mert van benne egy nagy alázat. Az alázat azt jelenti, hogy én fejet hajtok és elindulok, mert több leszek. Valahogy én gazdagodok. Az alázat az nagyon fontos” (S.L.)* A zarándokok mindannyian egyetértenek abban, hogy a zarándokhely az kiemelt hely, hogy itt közelebb vannak Istenhez, itt könnyebben létrejöhet a találkozás: *„Én mondom...nekem a zarándokhely az egy csodahely. Úgy érzem, hogy ott még közelebb vagyunk a Jóistenhez, együtt a szent fiával és ez az együtt a nagy dolog. Ez még nagyobb dolgokra képes.” (H.Jné)* A találkozás célszemélye nemcsak Isten, hanem főként Szűz Mária is. A hozzá való vágyódás, találkozni-vágyás kétféleképpen jelenik meg a zarándokok motivációi között. Az első esetben úgy, hogy azért mennek Medjugorjéba, mert ott megjelent Szűz Mária. Ezt a legtöbb zarándok tényként említi, fel sem merül számukra, hogy kételkedjenek benne. Aztán ha ténylegesen megvalósul a találkozás, mert a zarándokok erről is beszámolnak, akkor úgy érzik, tényleg érdemes volt erre a helyre eljönniük: *„Tudod, az milyen boldogság? Mint, hogyha nem is lehet. Nem is lehet elmondani. Ezt nem is lehet*

elmondani, úgy sírtunk örömiünkben, hogy nem igaz. És tartott 20 percig. Miért jöttem? Ide húzott valami. Nagyon-nagyon-nagyon. (M.Pné) A zarándokok azt mondják, hogy Szűz Máriához fűződő szeretetük az, ami erre a helyre hozza őket. A zarándokok többsége mélyen hívő, a hitét alapvetően érzelmeiben éli meg. „Hát...először is mindenki vallásos, és mindenki szereti a Szűzanyát. Az viszi oda az embert, hogy tudja...hogy olyan, mintha egy édesanyához mennél. Nem tudom ezt másképp megmagyarázni, annak olyan varázsa van. Itt a Szűzanya mindennap megjelenik, ettől más...” (K.Jné) Ezek a találkozások, a találkozások alatt és közben átélt mély érzések megerősítik a hívőket hitükben, és ez a hely fontosságát is kiemeli számukra: „Igen, igen. A Jelenések hegyén ott úgy éreztem, mintha jártam volna már ott, mint egy gyerek, egy mély érzéssel töltött el, szinte fölszabadul az ember. Olyan szabadnak éreztem magam.” (K.Jné) A Szűzanyával való találkozás erőt ad a zarándokoknak, segíti őket mindennapjaik élésében: „Éreztem, letérdeltem a Szűz Anyához, és nagyon imádkoztam, szentháromság vasárnap voltam, mikor a férjemmel ez történt, és a Szűz Anyát kértem, hogy adjon nekem ehhez türelmet. Vigasztaljon meg, mert nem bírom már tovább.” (B.Jné) A találkozás, az ott elmondott ima fontosságát, az ez által nyert kegyelmet emeli ki egy másik zarándok vallomásában: „Az itthon maradottakért, betegekért, családtagokért, hazánkért, az egész világért imádkoztunk, amit soha nem szabad abbahagyni, mert Égi Édesanyánk is annyira szeret minket. Aki, még ma is és holnap is eljön hozzánk, hogy ne csak mi találkozunk vele, hanem azok is, akik holnap és holnapután mennek el erre a sziklás, kietlen helyre, ahol a kegyelem túlárad, és a világ minden tájáról özönlének ide a zarándokok, hogy ebben a kegyelemben részesítse őket is a Szűzanya.” (SZ.M.) A második esetben pedig azért, mert ezen az adott zarándokhelyen ők Máriával szeretnének találkozni, hozzá szeretnének imádkozni. Ha valaki nagyon nagy problémával küszködik, akkor úgy érzi, hogy a hitben a hozzá legközelebb álló személyt – egy közvetítőt kell megkeresni ahhoz, hogy megoldódjanak az egyébként számára megoldhatatlan problémák: „Mondom, édes fiam, ott még mindig a gyerekeknek megjelenik a Szűz Anya. És én oda el akarok menni, nekem oda el kell mennem. Na de neki nem mertem mondani, hogy a te hitetlenségédért is legjobban akarok menni. (H.Áné) Szűz Máriához nagyon bensőséges viszony fűzi a zarándokokat⁷², a legtöbben „Szűzanya”-nak nevezik, amikor hozzá imádkoznak. Az egyik fiatal zarándokot konkrét – ahogy ő nevezte „prófécia”⁷³ vitte Medjugorjéba. „Meg volt egy ilyen, hogy imádkoztak értem, valamit próféciát, és akkor olyat mondtak, hogy vár engem a Szűzanya, hogy

⁷² Az egyik zarándok a zarándoklat során ünnepli a 75. születésnapját. A csoporttól ajándékba kapott virágcsokrot elvitte a „Szűzanya” szobrához, és társaival sírva imádkozott a szobornál.

⁷³ Egy karizmatikus közösségben imádkoztak érte, és a közös ima után osztották meg vele azt, amit róla, vagy vele kapcsolatban láttak az ima alatt.

megmutassa nekem a fiát. A prófécia az volt, hogy a Szűzanya megmutatja nekem a gyermekét. Igen, és megmutatta. Én ott (Medjugorjében) Jézussal találkoztam akkor is, meg azóta is. Nem jelenés formájában, hanem azzal, hogy közelebb kerültünk egymáshoz.” (K.D.)

A katolikus hitben fontos szerepe van a közvetítőknek, akik az ember és az Isten közötti kommunikációban kiemelt szerepet játszanak (Barna 2002, Mohay 1999, Pócs 1997, 1998). Ahogy Szűz Mária a közvetítő az Isten és az emberek között, ugyanúgy Medjugorjében a látnokok azok, akik közvetítenek az ember és Szűz Mária között. A zarándokok számára fontosak ezek a látnokok, akik sokszor részt vesznek a zarándokhely programjain, beszélnek élményeikről. Ahogy az egyik zarándok fogalmaz: „... amikor valaki ügyet intéz, akkor is keres valaki közbenjárót, aki fontos az emberek számára. Nem is annyira a protekció, mert fizetni akar valamiért, hanem inkább az, hogy legyen egy emberem valahol (...) ... Persze, ugye én is imádkozhatom, meg tudom, hogy Isten meghallgat, de valahogy úgy érzem, hogy neki annyira személyes kapcsolata van Istennel, hogy ő biztos, hogy közbenjár.” (P.Á.) A zarándokok számára azért is fontosak ezek az emberek, mert annak a bizonyítékát adják, hogy valóban létezik ember és Isten között kapcsolat. Sok zarándok számolt be arról, hogy mennyire személyesnek, és későbbi életére meghatározónak érzett akár egy pillantást is ő és a látnokok egyike között. „Én ott kerestem helyet, hogy hol lehetne őt látni, bár nem volt nekem ez olyan nagyon fontos, de azért kíváncsi voltam. És akkor úgy ágaskodtam, ágaskodtam, és a fejek között, volt egy viszonylag nagy terület, ahol ráláttam. És emlékszem, ahogy így ránéztem, mondtam neki gondolatban, hogy imádkozzál értem. És ahogy a tömegből úgy felnézett, úgy bólintott. Nem tudom, hogy persze, hogy ez csak beképzelés, vagy csak...nagyon érdekes volt, mert konkrétan azt éreztem, hogy rám néz, nem a többiekre, egyszerűen megéreztem, hogy rámnéz, és bólintott felém. És azután hát imádkozott a többiekért.” (P.Á.) De már az is nagy élmény a zarándokok számára, ha láthatják a látnokokat, és hallhatják őket. „Mondjuk, ami még nagy élmény volt, hogy amikor lejöttünk a hegyről, és ugye mentünk a kis házakhoz, és akkor még otthon laktak a látnokok, és akkor a Vickával találkoztunk, és ugye a horvátok tudtak vele beszélni. És így akkor...teljesen szabadon, tudták, hogy melyik házban lakik, és otthon is volt a Vicka. Szóltak neki, kijött. Nagyon szimpatikus, nyitott volt, beszélt a jelenésekről...úgyhogy, üzeneteket kapott.” (H.E.)

A vallás és kommunikáció részben már utaltam a közösség szerepének fontosságára a vallási felkészültség, a vallási tapasztalat, a hagyomány és a rítus fogalmának bemutatásakor. A zarándokhelyen történetek bemutatása során leírtak is igazolni fogják azt, hogy a közösség

szerepe kiemelkedő fontosságú a vallási élmény megszerzésének, és átélésének a folyamatában. A zarándokok nagyon sokszor egymás történeteiből értesülnek arról, hogy mi zajlik Medjugorjében. Nemcsak a történetek, hanem az ott átélt élmények, és ezen élmények mások számára való ajánlása is fontos szempont a zarándoklat megvalósításában. Ez az invitálás lehet közvetlen, amikor társat keres valaki a maga számára, hogy ne egyedül⁷⁴ kelljen részt vennie az úton, illetve megfogalmazódhat erősebb késztetések formájában is, amennyiben valaki egy ismerőséről azt gondolja, hogy neki – és ez főként a lelkiekben gazdagodással van összefüggésben – feltétlenül el kell mennie Medjugorjéba. *„Mikor tavaly nyáron tanácsolta, hogy vegyek részt egy medjugorjei zarándokúton, igent mondtam. Annyit tudtam a helyről, hogy Szűz Mária jelenések vannak, és sokan megtérnek ott. Megmondom őszintén, hinni nem hittem benne.”* (SZ.) Egy zarándok-házaspár ezt így fogalmazta meg: *„Barátaink invitálására régi tervünket valósítottuk meg azzal, hogy elutaztunk Medjugorjéba. Sok éven keresztül terveztük az utat, de mindig elhalasztottuk.”* (N.)⁷⁵ Nagyon sok zarándok számolt be arról, hogy évekig tervezték az utat, olvastak a faluról, a látnokokról, de az erős szándék ellenére sokára jutottak csak oda el. Viszont ezekben az esetekben általában az előzetes várakozások mindig be is igazolódtak.⁷⁶

Vannak olyan zarándokok, akik szinte minden híres Mária-kegyhelyet felkerestek már. Egyfajta turista-mentalitás is megfigyelhető ez esetben, minden fontos helyet megnézni, „kipipálni”. A helyekhez való kötődés, a fontossági sorrend azonban nem a hely hírességén múlik, hanem az ott átélt lelki élményeken. A kíváncsiság vonatkozhat a helyre magára, és vonatkozhat kimondottan a jelenésekre is, amiket sokan kétkedve fogadnak.⁷⁷ *„A szomszéd asszony az többször volt már itt, az nagyon vallásos, én nem vagyok annyira. Én nem hiszek. Amíg nem látok valamit, addig nem hiszem.”* (He. Jné) A kíváncsiság forrása kétféle lehet. Vagy ismerősöktől szerzett információt az illető, vagy különböző kiadványokból, könyvekből. Mindkét forrás erős késztetést adhat a leendő zarándokoknak. *„És ez a K. néni szerezte ezt a könyvet, és már hallottam róla, teljesen felcsigázott engem. Akkor még nem nagyon járt templomba senki a családból, csak Húsvétkor, meg Karácsonykor. Ez a könyv, ez*

⁷⁴ Az egyedül ebben az esetben azt jelenti, hogy nem egy baráti társasággal, nem ismerősökkel, hanem véletlenszerűen szerveződött csoporttal megy a zarándoklatra. A legtöbb esetben azonban ezek a véletlenszerűen összejött csoportok a zarándoklat alatt átéltek hatására igazi közösséget hoznak létre a csoportból (lásd a későbbiekben a communitas élményről leírtakat).

⁷⁵ Az adatközlő vallomást írt zarándokútjáról névtelenül. Ezért Névtelennek (N.) jelölöm a tőle származó idézeteket.

⁷⁶ Mindössze egy zarándok volt az általam vizsgáltak közül, aki azt mesélte, hogy az a csoport, akivel ő először volt Medjugorjében, hazatérte után elutasította a jelenéseket.

⁷⁷ Ez nem annyira a már zarándoklatra eljutottakra jellemző, inkább az ő környezetükre.

nagyon érdekes volt, nagyon mély benyomást tett rám, szerettem is volna mindig menni, de nem is nagyon tudtam, hogy hogyan juthatnék el oda. 90-ben voltunk még a háború előtt Splitben, akkor nagyon szerettem volna elmenni, és oda közel is volt, és nem akart senki sem jönni a családból. Annyira bántott, akkor éreztem nagyon úgy, hogy nekem oda el kellene menni. És akkor eltelt ...nem is tudom, 97-98, akkor voltunk, a G.-vel először. Akkor én szinte végigsírtam azt az utat.” (K.Jné) A kíváncsiság nagyon erős motiváció. Medjugorjéről sokat mesélnek az emberek, akik voltak már ott zárandoklaton azért, akik nem, azok pedig azért. A fiatal zárandokot nagyanyja kísérte el a zárandokhelyre, ajándékba kapta tőle az utat 20 születésnapjára. Ő így fogalmazza meg késztetését: „Egy rész kíváncsiságból, (öööööö) nagyon sokat hallottam erről a helyről. Többek között a Mamától. Más részt meg valahol annak ellenére, hogy (öööööö), hogy mondom én nem, hiszek ebben az egészben, ami miatt végül is ide jönnek az emberek. Volt valami olyan, hogy, hogy, hogy szóval nekem nem úgy, mint ahogy itt a az a néni mondta, hogy érzett egy fajtakészítést. De mondjuk én, ahhoz tudnám hasonlítani, de nekem nem olyan mértékű. Tehát (öööööö) olyan, olyan kíváncsisággal vegyített (öööööö) vonzalom vagy, vagy nem tudom.”(T.SZ.)

Bár megpróbáltam a nyolc típust tisztán elkülönítve bemutatni, az interjúrészletekből is kiderülhetett, hogy sokszor nehéz a motivációk „tisztá” formáira rámutatni. Egy-egy zárandok elhatározása mögött ugyanis egyszerre többféle motiváció is munkálhat. A motivációk közül a legtöbb az Istennel való találkozás „hasznából” szeretett volna részesülni. Ilyenek voltak a kérés, a köszönet, az elcsendesülés, a lelki-testi egészség, a biztosabban megvalósuló kommunikáció. A kíváncsiság, a találkozás a látnokokkal, a mások ajánlása nyomán keletkező motivációk nagyobb hasonlóságot mutatnak a turista motivációkkal, de ezek mélyen hívő zárandokokat is jellemezhetnek. A kevert motivációra jó példa az alábbi idézet, amelyben a zárandok egyértelműen amellet foglal állást, hogy ezek a helyek az Istennel való találkozás kitüntetett pontjai, mégis bevallja, hogy első utazása mögött a kíváncsiság munkált. „A legeslegelső találkozásom M-el úgy történt, hogy 81-ben én már jártam egy katolikus kisközösségbe, és az anyukám annak idején hallgatta a Szabad Európa rádiót, és egy alkalommal, amikor épp indultam a közösségbe, az anyukám épp jött ki a szobából, és azt mondta, hogy épp most mondták be, hogy Jugoszláviában megjelent a Szűzanya. És én emlékszem, hogy úgy meghökkenem ezen, és az első gondolatom az volt, hogy igaz lehet-e ez, hiszen az egy kommunista ország. Valahogy nem gondoltam, hogy a keleti részen ez megtörténhet, és akkor elmentem, de úgy igazából ott nem is említettem senkinek. Többször úgy elgondolkodtam rajt, hogy vajon ott mi lehetett. És azt hiszem 84-ben, igen 84 nyarán

ebből a közösségből már voltak kinn, és hoztak nekem követ - én azt hiszem, hogy kíváncsiságból mentünk mi. (P.Á.) A legtöbb zarándok egyébként visszatér Medjugorjéba, hogy akár megváltozott szándékkal újra és újra részesülhessen a hely kiváltságaiból. Ekkor már a kíváncsiságot felváltja egy másik motiváció: az elcsendesülés vágya, az elmélyült ima lehetőségének megtalálása.

3.1.3 A felkészülés

A zárandokok beszámolóí, vallomásai is igazolják a feltévést, hogy a megfelelő felkészültség nagymértékben befolyásolja a zárandokokat a tapasztaltak értelmezésében. A legtöbb zárandokcsoport részt vett utazás előtt felkészítő találkozókon, ahol a szervezési, ügyintézési teendők mellett fontos hangsúlyt kapott a zárandokok lelki és intellektuális felkészítése. Az egyéni zárandokok az utazásra egyénileg is felkészültek, különböző a helyről szóló könyvek, kiadványok, cikkek elolvasásával. *„Nagyon érdekes volt, időnként merült csak föl bennem, emlékszem vettem két könyvet, és elolvastam, és akkor kicsit szomorúan gondoltam, hogy hát még mindig tartanak ott a zavargások, és még mindig nem lehet oda menni, és aztán 2000-ben akkor felmerült bennem, hogy de jó lenne most már. Aztán egészen úgy két évvel ezelőtlig, az 2005-ben, két éve volt, úgy decemberben, egy pakolás során újra kezembe került az a könyv: Medjugorje, a 90-es évek, és emlékszem, hogy olyan örömmel újra végigolvastam...és 2005 elején, úgy január táján nagyon mélyen fölmerült bennem, hogy el kellene menni, és egy ilyen fohászt is mondtam: „Istenem, ha én elmehetnék, akkor kérlek, hogy add meg a lehetőséget rá” És akkor azt hiszem, hogy pont így nyár volt, és kinéztem így az ablakon, megláttam és ismerőst lányt, akiről tudtam, tudtam – olyan érdekes volt, hogy tudtam, hogy minden évben járnak az ő kis közösségük megy.” (P.Á.)*

Az alábbiakban egy egyházközség Medjugorjéra felkészítő gyakorlatsorát tekintem végig,⁷⁸ azt vizsgálva, hogy vajon ez a felkészítés a felkészültségek milyen típusaira fókuszál. A vizsgált közösség egy a mindennapokban is összetartozó közösség (vö Tomka F. 1999 164), akik a felkészüléssel a napi hitéletükbe integrálják a zárandoklattal, a zárandokhelyekkel kapcsolatos információkat, felkészültséget. A felkészülés két nagy részre bontható, amelyek további részekre tagolódtak. Az egyik rész a lelki, a másik az intellektuális felkészültségek megszerzését célozta. A lelki ráhangolódás három elemből állt össze. A három elem: az ima, az áldozat, és a tett. Az ima napi egy tized szentolvasót jelentett; az áldozatnál fontos szempont volt ennek önkéntessége, javasolt formája konkrétan itt a péntekenkénti étkezés volt kenyéren és vízen; a tettel kapcsolatban a kitétel mindösszesen annyi volt, hogy ezt szeretetből kellett vállalni a zárandoklapon résztvevőknek.

⁷⁸ A felkészítő anyag hozzáférhető volt a plébánia honlapján. A zárandoklat 2007 április 27-e és május 1-e között volt. Lásd: www.kapmegyer.hu. A zárandoklatra való felkészülésüket nyilvánossá tették honlapjukon, így elérhetővé vált az elemzés számára. Közösségeket egyebként nem vizsgáltam, csak egyéni zárandokokat, ezért vált szükségessé kutatómunkámat egy kicsit kiterjeszteni. Az általam vizsgált zárandokcsoportok a csoportszerveződésben leírt második típushoz tartoztak, ahol csak technikai jellegű megbeszéléseket tartottak.

Az ima és a böjt gyakori formája a hitét mélyen megélő hívő részéről a ráhangolódásnak,⁷⁹ a tett fontossága a hitnek a mindennapokban megvalósítható és tapasztalható mivoltából adódik (Harmath 2002).

A felkészültség intellektuális részét képezték azok az olvasmányok, amelyek fontos zarándokhelyek (Lourdes, Medjugorje, Fatima) kialakulásának történetéről szóltak. Ajánlott olvasmányként szerepelt még Szent Bernadett élete, Alexis Carel megtérése, és különböző szentek, hitvallók életének megismerése. A „feladatok” elsajátítását találkozások könnyítették meg. Ezek a találkozások a zarándoklatot megelőzően szerveződtek, nagyjából a zarándoklat előtti egy hónapban. Az első alkalom egy „felkészülési nap” volt, amelyet a közösség tagjai egy kórházban töltek. Aki ezen nem tudott részt venni, annak külön szerveztek egy találkozót, hogy ők is részesülhessenek a lelki felkészítésben. Látható a felkészítésnél, hogy nemcsak egy konkrét zarándoklatra vonatkozó ismeretanyag átadása volt a cél, hanem az is, hogy ezt a zarándoklatot önmagán túlmutatóan is legyenek képesek a hívek értelmezni. Ezt a célt szolgálták az információkat, ismereteket közlő olvasmányok, és az ezeket feldolgozó beszélgetések. Ugyanez a szándék látszik a feladott olvasmányoknál is, hiszen nemcsak Medjugorjéről, de több fontos Mária-jelenés helyről, látnokokról is kellett olvasniuk a híveknek. Az utazás előtt a plébánia vezetője találkozott a különböző részfeladatok felelőseivel, és a csoportvezetőkkel. Ezt követően a közösség tagjai számára lehetőséget biztosítottak még egy utolsó találkozóra, ahol az utazással kapcsolatos bármilyen problémáról szó eshetett. A találkozások mellett a plébánia honlapján is hozzáférhetővé tették a zarándoklatra felkészülés anyagait. Itt a következő témákra tértek ki a szerkesztők. Az első fő téma a zarándoklatok szerepének, a katolikus egyházon belül betöltött funkciójának a körüljárására, megértésére vonatkozott. Kiemelt témák voltak: a zarándoklat, a keresztény zarándokhelyek szerepe, a zarándoklat ma és régen. A második főbb témacsoport zarándoklat, és a városmisszió kapcsolata. A meghatározás szerint a városmisszióknak szüksége van imára, és áldozatokra, ezekre az áldozatokra a város megújítása miatt van szükség. A plébánia a zarándoklatot a városmisszió céljaira ajánlotta fel, a városmisszió (ima, áldozat, böjt, közösség) fő elemeinek átélése került a zarándoklat fő céljai közé. A harmadik nagy téma a zarándoklat konkrét megélésével kapcsolatban ad támpontokat. „Az Ige és a szentolvasó a zarándoklaton” címet viselte. A felkészítésben külön kitértek azokra a

⁷⁹ Elég itt utalni a nagy keresztény ünnepeket megelőző böjti időszak szerepére. Medjugorjében a falu lakói közül nagyon sokan böjtölnek szerdán és pénteken kenyéren, és vízen.

fontos lelkiismereti gyakorlatokra, amelyek a Máriának tulajdonított üzenetekben állnak. Eszerint Medjugorje meghívás a bűnbánatra és gyónásra, áldozásra, a rózsafüzér-imára, és a böjtre. Medjugorje másik fő üzenete, ahogy ezt a honlapon megfogalmazzák: *„Medjugorje is lelkünkre köti (amit a Szentírás, amit a mai egyház): hogy legyünk élő kapcsolatban az Igével. Zarándoklatunk lényegi eleme lesz: a napi életigék életre váltására való törekvés, és a tapasztalatok megosztása csoportokban.”* A felkészítő anyag szerkesztői arra is ráirányítják a zarándokok figyelmét, hogy míg a hagyományos zarándoklaton énekeltek, imádkoztak a hívek, addig itt inkább az evangéliumi üzenet napi megélésének fontossága kerül majd előtérbe, hiszen egy zarándoklaton ezt nagyobb mélységben lehet megélni. A szentolvasó imádkozásáról külön anyag készült, amely ennek irányelveit taglalja. *„A zarándoklatra készülők naponta egy tized rózsafüzért imádkoznak felkészülésül, II. János Pál pápának az említett helyen összefoglalt szempontjait követve.”*

A felkészítés során a szervezők több olyan szempontot, „átimádkozandó kérdéseket” is megfogalmaztak, amelyek végiggondolásával, végigimádkozásával a zarándoklat valóban haszonszerzővé válhatott. Ezek a kérdések a Medjugorjében elhangzott üzenetekben elhangzottakra építettek. Rámutattak a gyónás, a napi ima jelentőségére, de úgy, hogy ennek a mindennapokban kifejtett hatását és fontosságát hangsúlyozták. A zarándoklattal kapcsolatban a zarándokhelyekre, mint a nagy imatálalkozások, megtérések potenciális helyeire hivatkoztak. A felkészítést végzők véleménye szerint ugyanis a zarándok a zarándoklaton az egyház megújulásának egyik legfontosabb tapasztalatát képes megszerezni, a szeretetet, ami hozzásegítheti a közösségeket ahhoz, hogy fennmaradjanak és működjenek. Mindezt az imának és a szeretetnek a hétköznapi életben való megjelenésével hozták összefüggésbe. Látható, hogy a zarándokok számára felvetett szempontok, és kérdések a hívő keresztény életre irányítják a figyelmet. Nemcsak intellektuálisan, de hitben is felkészítették a hívőt a zarándoklatra. S talán ennél még fontosabb az, hogy a zarándoklatot a hívők vallási és hitélete egy elemének, eszközének tekintik, amely alkalmas arra, hogy megfelelő felkészítéssel, és megéléssel megerősítse a hívőt hitében (vö Tomka F. im 25-37). A példaként bemutatott plébániaközösség igazolja a teológus megállapítását (vö Dolhai im): a zarándoklat mint konkrét áldozat, utazás, a keresztény ember életútját szimbolizáló aktus.

Egy másik példa a közösségi együttlét zarándokúton megvalósított formájára az a pécsi kisközösség, amely 2000 óta minden évben szervez zarándokutat Medjugorjéba, ahova a közösség szinte minden tagja együtt utazik, legtöbbször családosan. A zarándokút a

közösség lelkigyakorlata, amelyet nagyon fontosnak tartanak mindannyian, ennek ellenére azonban nem kötelező. Az előzőekben ismertetett plébániához hasonlóan itt is van felkészítés, szervezés. A feladatokat a közösség tagjai megosztják egymás között, van aki a szervezésért, van a lelki vezetésért, van aki az imákért felel. „...*ott úgy mindenki nagyon lelkes, és nagyon éli a hitét.*”- mondja róluk az egyik interjúalany, aki már harmadszor vett részt velük a zarándoklaton. Több évig csak a közösséghez tartozók vehettek részt ezeken a zarándoklatokon, de pár éve nyitottak mások felé is, minden évben fogadnak kívülállókat is a közösségi zarándoklataikon, akik ezt nagyon pozitívan éltek meg.

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

Mi is a zarándoklat? Hogy szólt a meghatározás? A zarándoklat vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zarándok általában visszatér otthonába. A meghatározás egyik alapvető eleme tehát az utazás. Mi történik az emberekkel az utazás alatt? Mire szolgál az utazás? Miért érzik azt az emberek, hogy utazniuk kell? Az útra kelő embert mindig vonzza valami. Valami, amiről úgy érzi, hogy életének mindennapjaiban nem áll rendelkezésére, annak a valaminek a hiányát érzi. Az utazók különböző szándékkal kelnek útra. A kereskedő azért, hogy tovább növelje hasznát, a felfedező azért, hogy ismeretlen tájakat hódítson meg, a katona azért, hogy dicsőséget szerezzen, a beteg esetleg egy gyógyforrás mellett keres gyógyírt bajaira. Az utazás a modern ember életének részévé vált. Évről évre utazók, vagy mai nevükön turisták milliói kelnek útra, hogy valami másból vegyék ki a részüket, mint ami a mindennapjaikat kitölti. Az emberek a történelem folyamán még soha ilyen nagy számban, és ilyen sokat még nem utaztak, mint a modernitásban. A modern világ egyik attribútuma az utazás (vö Baumann 1999, Fejős1998). Az utazó ember célja új élmények, és tapasztalatok szerzése és megértése.⁸⁰ Az átmeneti rítusként értelmezhető zarándoklatnál a mindennapitól való elválasztás, az otthontól, a megszokottól való fizikai távolság az utazással jön létre.

Az utazás minőségét nagymértékben befolyásolja az a mód, ahogy az utazás telik. A hagyományos zarándokutak esetében a távolság megtételét, leküzdését a kimondottan az erre alkalomra tartogatott ének és imádságszövegek tagolták (Bálint-Barna 1994, Tüskés 1993 66). A tagolást emellett a zarándoklat útvonalán elhelyezett különböző szakrális építmények is segítették. Egy mai zarándoklat során az új útvonalak mentén még nem meglévő, vagy már elpusztult keresztek, szobrok helyett a szervezők az útvonalba olyan helyek felkeresését iktatják be, amelyek alapvetően szakrális jellegűek. Ezek lehetnek temetők, templomok, sírok, vagy akár egy-egy turisztikailag fontos hely, ahol a zarándok-turisták nemcsak vallásukat tudják gyakorolni, de kielégíthetik kíváncsiságukat is. Az út során a különböző helyek megtekintésén kívül a zarándokok felkészülnek a szent megtapasztalására (Pace 1989, Eade-Salnow 1992). A felkészülést főként imák és énekek segítik, ezek konkrétan a rózsafüzér imát, és főként Mária-énekeket jelentenek. A csoport szerveződésétől függően ezek az énekek

⁸⁰ A különböző, eltérő célzatú utazások közül engem elsősorban a zarándoklat érdekel, de elemzésem során időnként kitérek arra is, hogy mi jellemzi azt az utazót, aki turistaként jut el ugyanarra a helyre, mint a zarándok.

lehetnek tematikusak, a Medjugorjei-i zarándokok szívesen énekelnek engesztelő énekeket, ha azonban egy már működő közösség vesz részt egy ilyen utazáson, akkor az ő énekeiket a hétköznapi ének-gyakorlatuk is befolyásolja.

Medjugorjéba általában busszal, vagy autóval utaznak a zarándokok. A megfigyelt zarándoklatokon az utak az alábbiak szerint alakultak. Az első zarándoklat egy négy napos, kisbuszos, magánszervezésű út volt, amely 1999 szeptember 30 és október 3-a között zajlott. Az autóbusz Pécsről indult. A zarándokcsoport tagjai a sofőr kivételével mind nők voltak. Két 80 éves tagja volt a csoportnak, a többiek mind 50 és 60 közöttiek. Az utazás módját mindenkor a zarándokvezető határozta meg. Ő volt a kisbusz sofőrje is, vagyis nemcsak a zarándoklat irányítása, de az útirány megválasztása, a beiktatott pihenők idejének meghatározása is az ő feladata volt. Ennek a feladatnak egy jól kialakult forgatókönyv alapján eleget is tett.⁸¹ Az utazás során főként imádkozott, énekelt a csoport. Mindhárom rózsafüzért elimádkozták az odaút során. Az énekek, imák között kötetlen beszélgetés zajlott. A csoport egyik tagja nem énekelt, mert nem tudta a többiek által mind ismert dalokat. A zarándokvezető rászólt, hogy kapcsolódjon csak ő is be. A rózsafüzért is úgy imádkozta a csoport, hogy mindig a zarándokvezető által megnevezett utas imádkozott elő (ebbe, és az éneklésbe is kötelezően mindenkinek be kell kapcsolódnia). A nap struktúráját a zarándokvezető által meghatározott imák alakították. Kötelező volt az étkezések előtti ima, a reggeli és esti ima, délben az Úrangyala (legyen az bármikor, éppen törölközve a tengeri fürdőzés után), este a közös vacsora előtt, és után az asztali áldás. Ennek ellenére az utazás vegyítve volt turista-elemekkel. A csoport többször megállt útközben, templomokat, szép tájakat megnézni. Az utasok meg is fogalmazták ezzel kapcsolatos véleményüket: *„Isten azért adott szemet, mert azt akarta, hogy gyönyörködjünk az általa teremtett világ szépségeiben.”* *„Köszönöm Istenem, hogy eljuthattam ezekre a gyönyörű tájakra.”* Úticélként az odaúton szerepelt a programban Mostar. A „turista-programok” is nagyrészt a lelki „hozam” növelését célozták, a városokban főként a templom-látogatás volt a fő program. A 4 napos utazás nagyon feszített volt, hiszen két nap az utazással telt el. A csoport az esti szertartásokra ért a faluba.

A második zarándokút 2001 júniusában volt. A hat napos út klimatizált kényelmes autóbusszos utazás volt, a szállással félpanziós ellátás is járt.⁸² A zarándokutat kimondottan a 20.

⁸¹ A mostani zarándoklat a tizedik, amelyen sofőrként vett részt.

⁸² Ez egyébként mára teljesen általánossá vált, nemcsak az utazási irodák, de magánszervezések esetén is.

évfordulóra szervezték. A szervezők 1987-től visznek csoportokat Medjugorjeba. Csak ide szerveznek zárandoklatot, máshova nem. A háború ideje alatt természetesen kimaradtak az utak, de 1996-ban már újra kezdték a szervezést. Évente két alkalommal visznek a helyszínre csoportot. A jelenések évfordulójára (június 25.) és Kisasszony (szeptember 8.) napjára. Az utak Pécsről indulnak, de a környező falvakból is mindig vannak résztvevők. A lelkivezetésre mindig plébánost kérnek fel, vagyis minden zárandoklatot pap vezet. A szervezés profi módon lebonyolított. Minden utas helye előre ki van jelölve a buszon, mindenki kap névkitűzőt, térképet, programleírást, eltévedés esetén hívható telefonszámot. A zárandokok száma 50 fő. A létszám 80%-a nő, 20%-a férfi, az utasok 60%-a az idősebb, 40 %-a a fiatalabb korosztályhoz tartozik. Ez a kis statisztika az arányokat kiválóan jelzi. A szervezők közlése szerint általában ilyen az utazók korbéli és nembéli megoszlása. Három házaspár volt a csoportban, két nagymama, akit az unokája kísért. Az utazás kényelmes, gyors, semmiféle akadály nem lassítja a haladást. Az utazás során az utasok imádkoztak, énekeltek, beszélgettek. A rózsafüzért (mind a hármat oda és visszaúton is) végigimádkozták, de nem volt kötelező a bekapcsolódás. Hajnaltól délután fél ötig tart az utazás. A korai indulást az indokolta, hogy a résztvevők már az első napon is szerettek volna részt venni az esti szertartásokon.

Más zárandokok is jelezték, hogy meghatározó volt számukra az utazás közben eltöltött idő. *„A többiek sokat beszéltek az odaút során. Elmondták, hogy kik a látók, mit csináltak, mi a hely története. Beszéltek arról is, hogy nekik milyen élményeik voltak az előző utazásaik során. Ez fontos volt.”* (K.D.) A felkészítés tehát nemcsak az utazás előtti időszakra korlátozódik, az utazás közben eltöltött idő kitöltésének is fontos szerepe van. A zárandokvezetők – ki, ki saját mentalitásából eredően – általában kétféleképpen szervezik az utazást. Végig kézben tartják az imádkozás, és az éneklés menetét, határozott utasításokkal irányítva a csoportot. A másik esetben a zárandokvezető (vagy szervező) csak javaslatokat tesz, elindítja a imát és éneket, és nagy szabadságot hagy a csoport tagjainak. Az utóbbi esetben a már Medjugorjét megjárta zárandokok mesélnek az újaknak, mintegy kiegészítve, megerősítve az utazást megelőző felkészítést. Az első típusú zárandokvezetés jellemezte az első csoportot, eléggé rossz érzéseket keltve a csoport tagjaiban, míg a második, ráadásul heterogénebb csoport, élt ugyan a szabadság lehetőségével, de ez a kicsit szabadabb beszélgetésekben valósult csak meg, mindenki a zárandoklétet átélő alkalmakat kereste, és szívesen vett részt az imákban, éneklésben, vallásos programokban.

3.2.1. A zarándokhelyen - Medjugorje, a falu átalakulása

„Hercegovina szívében, az ex-Jugoszláviában van egy ezer lelkes horvát falu, mely két domb, a Krizevac és a Podbrdo ölében fészkel, innen van a Medjugorje név is, mely „hegyek között”-et jelent. Kizárólag parasztok lakják, akiknek jól, rosszul a dohányföldön és a szőlőben végzett nehéz munka által sikerül megélniük. Elnyomás jellemzi a politikai életet, mivel a kommunista rendőrség mindenütt jelen van. A ferences plébánia vezetője a lángoló lelkű Jozo Zovko atya. 1981. június 24-én, Keresztelő Szent Jánosnak, az Előfutárnak ünnepén következik be az esemény, mely felforgatja a falut: néhány serdülő ragyogó női alakot lát a Podbrdóra vezető kis ösvényen. Az Asszony gyermeket tart kezében. Június 25-én visszatér, és megnevezi magát: „*Én vagyok a Boldogságos Szűz Mária.*”(…) A Gospa (a Nagyasszony horvát neve) mindennap visszatér, üzenetet ad maguknak a gyermekeknek, de a plébániának és a világnak is: a béke, a megtérés üzeneteit, hogy visszavezesse Isten Szívéhez az emberiséget, aki Tőle távol, a sötétségben jár.” (Emmánuel nővér 1999 8).⁸³

Ez tehát Medjugorje, egy kis falu a hegyek között, ahol néhány fiatal jelenést élt át. Mielőtt rátérnek a zarándokhelyen átéltek ismertetésére, elemzésére, röviden bemutatom Medjugorjét, a jelenések óta eltelt időszakban lezajlott változásokat. Mi is történt Medjugorjében, mitől vált világszerte híres hellyé, egy olyan hellyé, amely zarándokok millióit vonzza évről, évre ide, és ugyanakkor a katolikus egyházon belül megosztja mind a hivatalos, mind a közvéleményt (vö Ipacs 2001). Medjugorjében, amely a katolikus és a mohamedán világ határán fekszik, 1981 és 1987 között hat fiatal folyamatosan jelenéseket élt át. A falu gyönyörű természeti környezetben fekszik, egyik oldalról a Krizevac, másik oldalról a Pdrbodo (Jelenések hegye). A kis falu hatalmas hírnévre tett szert. Az utóbbi években teológiai, szociológiai, ismeretterjesztő írások sokasága jelent meg, hogy értelmezze az ezen a helyen tapasztalt jelenségeket. (Bart 1987, Hummer 1990, Knotzinger 1987, Kürti 1999, Lejune 1997, Pace 1989, Vukovic 1992). A teológia a Mária-jelenések (mariológia) egyházon belüli vitájához szól hozzá, míg a szociológiai, kultúrantropológiai megközelítések a hely ismertté és látogatottá válásának folyamatát elemzik. Ezen kívül rengeteg ismeretterjesztő, és az ájtatossági irodalomhoz tartozó mű jelent meg (Bubalo 1984, Emmánuel 1999, Laurentin 1986, Rupcic 1989). A látnokoknak Szűz Mária –ahogy ott nevezik a Gospa – jelent meg

⁸³ Az idézett szerző a Nyolc Boldogság közösség tagjai. Maga a közösség is, de néhány tagja kiemelten fontosnak tartja a Medjugorjéről való beszédet, és írást. Az idézett nővér, aki 1989-től Medjugorjében lakik, több könyvet is szentelt a helynek (1998, 1999).

napról-napra, és a fiatalok állítása szerint üzeneteket adott át nekik.⁸⁴ Mária a jelenések során minden fiatallal 10 titkot is közölt, amelyeket ők nem mondhattak el senkinek. A jelenések a mai napig tartanak. Minden hónap 25-én Mária átad a látnokok egyikének egy-egy üzenetet, a nagyobb egyházi ünnepeken, és a látnokok születésnapján vannak soron kívüli üzenetek is. Már a jelenések második napján a híre terjedt a csodás jelenésnek, először csak a környékről, majd egyre távolabbi vidékekről, később a világ minden pontjáról jöttek a csodára éhes emberek, érdeklődők, zarándokok. A jelenésekre ráépült egyfajta vallásgyakorlat. Az első jelenések után (amelyek a falutól kissé távol eső ún. Jelenések hegyén történtek), Mária a fiatalok kérésére a helybéli templomhoz tartozó sekrestyében jelent meg, ahol együtt imádkoztak egy a Mária és a látnokok által közösen kialakított ima-rend szerint. Jelenésre a fiatalok elmondása szerint (Bubalo1985) az első időszakban máshol is sor került, néha a látnokok lakásán, vagy egy autóban, vagy épp, ahol voltak. A jelenést néha mások is látták, s ahogy ez ilyenkor lenni szokott, természetesen egyéb csodás jelenségek is történtek. Többen látták például az égre felírva a BÉKE szót, amely a Mária által közvetített gondolatok tömör kifejezése volt, szemtanúk beszámolóí (Bubalo im, Emmanuel nővér 1999) szerint legalább 10 percig látható volt a jel a falu felett. A falu mögött elterülő hegyen, a Krizevac tetején lévő kereszt forgott és eltűnt, helyébe előbb egy oszlop, majd Mária alakja jelent meg. Többen beszámoltak a nappal összefüggésbe hozható csodás tapasztalatokról is.⁸⁵ Medjugorje a Szűz Máriához kötődő zarándokhelyek között különleges helyet foglal el. Egyrészt kapcsolódik a nagy búcsújáráshelyekhez (Lourdes,⁸⁶Fatima) kialakulásának történetével, az itt tapasztalható jellegzetességekkel, a látnokok életkorának hasonlóságával, azzal, hogy itt is titkokat közöl a látnokokkal Szűz Mária, de különbözik ezektől a hosszú éveken keresztül tartó jelenések folyamatosságával, a jelenések szaporaságával.⁸⁷ Ritkaságszámba megy az olyan Mária-kegyhely,⁸⁸ ahol egyszerre hat látnoknak lett volna látomása, és a jelenések, és az ezekhez kapcsolódó üzenetek ilyen hosszú ideig tartottak volna. Sok zarándok/turista számára nagyon fontos, hogy a látnokokkal ma is lehet találkozni, beszélnek a szentmiséken, vagy utána, lehetőség van a velük való személyes találkozásra.

⁸⁴ Az üzenetek két csoportra oszthatók. Az elsőhöz az általános jellegű üzenetek tartoznak, amelyek felhívják az embereket arra, hogy törekedjenek a békére, kiengesztelődésre, ennek eszközeiként pedig a bűjtőt, az imát, és az Istenhez való megtérést hirdetik. A másik csoporthoz tartozó üzenetek programot fogalmaznak meg a plébániaközösség életére vonatkozóan, a tanúságtételek továbbadásával kapcsolatban.

⁸⁵ A napcsoda a Fatimai jelenéseknek is egyik kísérő jelensége.

⁸⁶ Ahogy az egyik látnok a jelenésekről szóló beszélgetésekben beszámol erről, ő jóval a jelenések után hallott csak Lourdes-ról, és arról, hogy ott mi történt. Többen megvádolták őket, hogy a „jelenésekről” szóló beszámolóikat korábbi jelenésekről olvasottak alapján állítják össze.

⁸⁷ Néhány kritikus pontosan ezt tartja a medjugorjei jelenések legvitatottabb részének. Máshol a jelenés rövid ideig tartott.

⁸⁸ A spanyolországi Garabandálban 4 gyermeknek jelent meg Szűz Mária.

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

A zarándoklatot a vallási turizmussal összefüggésben elemezve a turizmus társadalmi gyakorlatával való összevethetősége két ponton ragadható meg. Az egyik a két utazótípus, a zarándok és turista utazási⁸⁹ szokásainak a vizsgálata, a másik pedig annak a folyamatnak az elemzése, amelynek során egy adott hely világhírű zarándokhelyé válik, és megváltozik (vö Vukovic 1992). Ez a folyamat ugyanis hasonlóságokat mutat egy hely turisztikai szempontból “keresetté” válásával. A világ különböző területein élő emberek szabadidejükben számukra egzotikus lokalitásokat keresnek fel, és ott kapcsolatba kerülnek a helyszínen élőkkel (Fejős 1998 5). A hely, és az ott élők, a turisztikai szolgáltatásokban való részvétel kapcsán megváltoznak. A turistákkal való érintkezés átalakulásokat idéz elő a helybeliek életében. Mi jelenti az egzotikumot egy zarándokhelyen, mi vonzza ide az embereket? A a turisztikai kínálat egyik legfőbb eleme, a turisztikai attrakció (vö Lengyel 1992 34). A zarándokhely esetében a turisztikai attrakció, a látványosság, a transzcendens megtapasztalásának híre vagy lehetősége. Annak a helynek a meglátogatása, ahol egy csodás esemény történt, illetve azoknak az embereknek a látása, akik átélhették ezt az eseményt vonzza ide a turistákat. A turizmussal kapcsolatban gyakran használják még a másság fogalmát, amely szintén a vonzerőt jelenti (MacCannell im). A másság, amely idevonzza az utazót, ebben az esetben a szent tapasztalása, illetve ennek a tapasztalásnak a fennálló lehetősége. A hely kijelölődött arra, hogy alkalmassá váljon a szent evilági megtapasztalására. A transzcendens élmény megtörténte válik keresetté – eladható turisztikai tárggyá – a turizmuson belül. Vagyis a szent

⁸⁹ Erről majd a későbbiekben esik szó.

az eladhatóságon keresztül profanizálódik, és egy másik processzuson (turisztikai rituálé) keresztül ismét szakralizálódik. Ez a szakrális azonban nem ugyanaz a szakrális, ami az első folyamat következtében alakult ki. A kétféle szent között a tapasztalások szintjén van a különbség: az első a tényleges isteni – pontosabban annak tapasztalt – megnyilvánulása a világban (Horányi 1998), a másik pedig a turizmus társadalmi gyakorlatán keresztül szakralizálódik a használat módjaként (Coleman-Elsner 1995).

Medjugorje 2001-ben ünnepelte az első Mária-jelenés 20. évfordulóját.⁹⁰ Az évforduló kapcsán adódott visszatekintés jó lehetőség a 20 év alatt lezajlott változások áttekintésére, bemutatására. A kis falu életében 20 év alatt olyan változások történtek, amelyek egy frekvenciát magasabb helyen, a turizmus vérkeringésébe 50 vagy akár 100 évvel ezelőtt bekapcsolt területen mára már lezajlottak. Így egy időben viszonylag jól áttekinthető szakaszon keresztül lehet a turizmus alakulását és hatásait vizsgálni. Ehhez segítséget nyújtottak a helyről készült régi fényképek, leporellók, könyvek, az adatközlők által készített fényképek, a velük készített interjúk, s a terepmunka. Az adatközlők zöme többször is járt már a faluban, néhányan közülük jártak itt közvetlenül az első jelenések után, illetve a háború után többször is. Az ő visszaemlékezéseik színesebbé, és valóságosabbá teszik a fényképek, képeslapok és könyvekben megjelent leírások által közvetített képet. A falu átalakulásának történetéről összefoglaló monográfia ez idáig még nem jelent meg. A hely híressé válásának szempontjából fontos a falu történeti-társadalmi háttérének vizsgálata is, amelynek a zarándokhelyről készült monográfiában feltétlenül helyet kell kapnia (vö Kürti 1999). Kicsit másképpen fogalmazza meg ugyanezt egy Európa leghíresebb Mária-helyeit bemutató képeskönyvben (Rosikon 2003) Zdzislaw Szuba: „A tény, hogy Szűz Mária ebben az országban jelent meg, a háborús erőszak háttérében kell szemlélteni.” Az alábbi áttekintésben azonban csak azt követem végig, hogy hogyan vált az ismeretlen kis faluból egy világszerte ismert, és reklámozott zarándokhely.

A jelenések után szinte azonnal megkezdődött a tömeg áramlása a helyszínre. Kezdetben ez komoly konfliktusokat okozott a ferences rend és a püspökség között, a helybeli politikai hatalom sem nézte jó szemmel a vallásosság eme nyilvánvaló megjelenését. A hatóság és a Jugoszláv Püspöki Kar próbálta a tömegeket a helytől távol tartani (vö Uray én. 125). Minden

⁹⁰ A jelenések évfordulója mindig nagy tömegeket mozgat meg. Így volt már az első évben is, de az évek múlásával egyre nő az ilyenkor idelátogatók száma (vö Emmanuel nővér 1999, Humer 1990, Kürti 1999, Lejeune 1997, Rucic 1989).

eszközzel próbálták megfékezni a hír terjedését. A látnokokat és a ferences szerzeteseket kihallgatta a rendőrség, a látnokokat orvosi vizsgálatnak vetették alá. Két szerzetest polgári peres eljárás után börtönbe zártak, azzal a váddal, hogy megzavarták az emberek nyugalalmát. De az embereket nem tudták visszatartani attól, hogy ne jöjjenek, ne csatlakozzanak az akkor naponta jelenést átélő látnokokhoz. A tömeg először a jelenések hegyére, majd a templomba követte a látnokokat.

A hely fejlődésében 4 fokozatot lehet elkülöníteni, azt figyelembevéve, hogy az átalakulás még most is tart. A folyamat tehát nem zárult még le, további szakaszok lehetségesek még a falu későbbi fejlődését is tekintve. Medjugorje a jelenések kezdetén egyike volt a környéket jellemző sok nagyon szegény hegyvidéki falunak, ahol alapvetően dohány és szőlőtermesztés folyt. Néhány család állattenyésztéssel is foglalkozott. Az emberek nagyon szegények, a falu a gazdaságilag elmaradott falvak közé tartozott. Az időszakot az infrastruktúra teljes hiánya jellemezte. Az idelátogató emberek, akik először a környékről jöttek, nem töltöttek el a helyen hosszabb időt. A jelenés idejére illetve a szentmisére érkeztek, majd hazamentek. Ahogy erre az egyik látnok visszaemlékezik: „... a lakosság kész volt az utasok és futóvendégek befogadására, arra, hogy megossza velük a sajátját” (Bubalo im 147) Mind a látnokok, mind a falusiak a kezdeti időszakban erejükön felül osztották meg élelmüket, szállásukat, és idejüket az idelátogatókkal, ahogy ezt az egyik látnok említi, és soha nem is vártak el ezért ellenszolgáltatást (vö Bubalo im 147-148). Ez a jelenések utáni egy-két évet jellemezte. A második szakasz az 1984-87-es évek közötti időszakra tehető. A jelenések híre gyorsan terjedt. Először a „felfedező” turisták jelentek meg, majd elkezdődtek a szervezett utak. A falu még mindig nem volt képes a tömegek ellátására és elszállásolására. Az utazók a falutól távolabb lévő falvakban kaptak szállást, viszonylag mostoha körülmények között. Ellátást nem kaptak, csak ágyat. A turistabuszok innen vitték egy-egy napos kirándulásra a zarándokokat. A faluban lehetőség volt ugyan sátrak felverésére, de nem építettek ki tisztálkodási lehetőségre alkalmas camping-helyeket. Hivatalosan tehát a faluban még mindig nem lehetett ebben az időszakban szálláshoz jutni. Az adatközlők beszámolóí szerint 1982-ben, amikor először voltak a helyen, a szőlő és dohány-ültetvényeken kívül csak a templom állt. Szállást nem is kaptak a faluban. Az egyéni zarándokok sátorral jöttek, a buszos társaságok a falutól 20-25 km-re lévő nagyobb helyeken szállásolták el. Az egyik zarándok így emlékszik vissza 1984-ben tett első utazására: „ÖÖÖ, talán Bijakoviciben, nem...hogy mondjam neked, a Krizevac alatti faluban. És egy ilyen nagyon-nagyon régi kőház, ami egyetlen helyséből állt.,Hát látod, erre nem is nagyon emlékszem, hogy fizettünk-e, vagy

ajándékokat vittünk-e. Régen volt. Nagyon kedvesek voltak, és odaadták ezt a régi házat, azt hiszem, hogy nem volt az egy nagyon nagy összeg, amit ezért kértek. Nem emlékszem, hogy mennyit adtunk össze. Talán inkább csak...ilyen jelképes” (P.Á.) 1988 és 1991 között tovább nőtt az idelátogató turisták számra. Megjelentek a felfedező tömegturisták. A faluban hozzákezdtek a megfelelő körülmények kialakításához. Ebben az időszakban a jugoszláv légitársaság és az olasz Alitalia különjáratokat indított több amerikai nagyvárosból, hogy a jelentkező zárandokokat ide tudja szállítani. A jugoszláviai háború kitörése miatt azonban a gazdasági fejlődés, az építkezések, leálltak, a zárandokok ugyanis nem tudták felkeresni a falut (Bart 2000, Kürti 1998).

A háború óra folyamatos a növekedés, és a gazdasági fejlődés. Turisztikai szóhasználattal élve – a tömegturisták időszaka ez. Az ide érkező zárandokok (turisták) ellátásához és kiszolgálásához szükséges infrastruktúra kiépítése a felfedező turisták megjelenése után kezdődött el, amit aztán a háború megállított egy időre, de a volt Jugoszlávia többi országához hasonlóan itt is rohamléptekkel indult el a fejlesztés (vö Vukonic im). A késedelemnek több oka is volt. A hatóságok sokáig nem adtak ki építési engedélyt, nemcsak szállodák, de még illemhelyek kialakítására sem. Mostanra a falu képessé vált egyszerre több tízezer zárandok elszállásolására, ellátására. Az utazó, amikor először megpillantja a helyet, úgy érzi tengerparti nyaralóhelyre érkezett. Az azonos élményt a horvát tengerpartihoz hasonló szerkezetű apartman-házak, és a mindenhol félkész állapotban lévő épületek is erősítik. Mára kiépült az infrastruktúra, utazási irodák jöttek létre, éttermek, boltok nyíltak. A falu főutcája végig kis boltokból áll, ahol főként különböző anyagból és minőségben készült kegytárgyak kaphatók: képeslapok, leporellók, kereszték, rózsafüzérek, medálok, képek, szobrok, könyvek, jelvények, érmek. Található még ezen kívül ruházati bolt, étterem. élelmiszerbolt, ahol mindig zsúfoltság van, tehát valószínűleg többre volna szükség. A komfortos felszerelt zárandok-szállókban (ezek a szállások nem feltétlenül szállodai színvonalat jelentenek) 2-3 ágyas szobák vannak, általában fürdőszobával, de néhol csak 2-3 szobához tartozik 1 fürdőszoba. Minden ház alsó szintjén található egy hatalmas közös étkező. Az ellátás egyforma, mindenki ugyanazt eszi. Általában félpanzió igénylésére van mód, a zárandokcsoportok ezt a lehetőséget szívesen is választják, hiszen így az egész nap rendelkezésükre áll a különböző programok lebonyolításához. A vacsora inkább estebédet jelent, 5 óra körül, hogy a templomhoz kötődő esti programokon mindenki részt tudjon venni. Az étkező-terem tágas, világos, de csak az étkezési, illetőleg az esti közös programok (együtt imádkozás, szent énekek éneklése) ellátására alkalmas. A zárandok-hotelekben nincs pl.

társalgó, közös helységek, TV, videó, sportolási lehetőségek, tehát egyértelmű, hogy nem a testi pihenésre, hanem inkább a lelki “rekreációra” van lehetőség. A változás, és a szemmel látható gazdasági fejlődés, nemegyszer gazdagodás sok zarándokot megütköztet. *„Egész más volt, amikor megláttam ezeket az óriási panziókat, akkor mondom, most hova jöttünk, hol itt a templom egyáltalán. Hát erre rendezkedett be a falu ...Igen, ...vártam, hogy majd lesznek azok a házak, azokból a régi kis kövekből, és hát kb. két ilyen házat láttam összesen, és hát mindenhol ezek a nagy házak, nagy buszok, Németországból Japánig mindenhol jöttek, kerestük, hogy melyik a mi szállásunk. Hát este is az a nagy mozgás, éjjel is fönt volt szinte mindenki, járta az utcát, és ment bevásárolni, jó hát a templomba is mentek, de hát... volt azért imádság, és virrasztás, de mindig tömött volt minden” (H.E.)* A változás, a gazdagság miatt sok kritikát is kapott a falu, azzal vádolták meg az itt élőket, hogy saját meggazdagodásuk érdekében próbálnak meg hasznot húzni a jelenésekből.

A fentiekben bemutatott változások alapvetően megváltoztatták a falu lakóinak életét. Ma az itt lakók zöme, sőt a környékbeli falvak lakói is, a zarándokok fogadásából és ellátásából (végső soron tehát a turizmusból) él, szemmel látható a gyarapodás, az életmód megváltozása. A látnokok világkörüli “üzenetközvetítő” utakra járnak, évente akár több alkalommal is. Egyszerre azonban egy országba csak egy látnok megy.⁹¹ Kísérőik általában a ferences rend szerzetesei közül kerülnek ki. A hat látnok közül négyen a faluban építettek maguknak házat, amelyek a faluban sétáló zarándokok számára látványosságként szolgálnak, főként a régi házakkal történő összehasonlítás után. A látnokok közül ma már csak ketten, időnként hárman fogadják a zarándokokat, beszélgetnek velük. A többi látnok néha-néha látogat csak haza. A látnokok közül, bár a jelenések kezdetén többen is úgy nyilatkoztak, hogy szeretnének apácák, illetve papok lenni, senki nem választott hivatást. Mindannyian megnősültek és férjhez mentek, családot alapítottak.⁹² A falu élete teljes egészében a zarándokok kiszolgálásának rendelődött alá, de a programok általában a lelki töltekezés szolgálatában állnak. A falu lakóinak többsége betartja az egyik üzenet által kért heti két nap böjtöt, ilyenkor a többség kenyeren és vízen böjtöl. A falu lakóinak élete is megváltozott, szinte mindenki templomba járó lett, de ez nem csak a vasárnapi, hanem a naponkénti rózsafüzér-ájtatosságon és

⁹¹ Vö Uray én, ahol is a könyv borítóján a következő szöveg szerepel: “Marija Moszkvában, Vicka Párizsban és Budapesten, Iván az USA-ban.”

⁹² A családi élet választását, és ennek hiteles módon élését, a gyermekek keresztény hitben nevelését minden látnok fontosnak tartja. Mária üzeneteinek egy része arra vonatkozik, hogy a jelen kor problémáinak egy része a családok gyengülésének, a családi élet kiüresedésének a következménye. Egyébként Mária nem kérte a látnokokat, hogy válasszanak hivatást, mindenkitől csak azt kérte, hogy imádkozzon és böjtöljön.

szentmisén való részvételt is jelenti. Ha egy háziasszony vendégei kiszolgálása miatt nem tud részt venni ezeken a programokon, rádión követi a templomból közvetített szentmisét.

3.2.2. A szakrális tér változásai

Az előző fejezetben a zarándokhelyen történt változást időbeli perspektívából mutattam be. Perspektívát váltva most azt vizsgálom és mutom be, hogy a falu térstruktúrája hogyan változott meg az itt lezajlott események hatására. Ez a folyamat a szakrális tér kialakulásával, vagy még inkább átalakulásával járt együtt. Az eredeti környezet elvált a profán környezettől azáltal, hogy a transzcendens mutatkozása által megváltozott a táj eredeti minősége (vö Bartha 1992). A vallástörténet világosan rámutat, hogy bizonyos helyek jellege, kisugárzása segítséget nyújt a vallásos élmény befogadásához. A hegyek az istenivel való kapcsolattartás kitüntetett helyei, az itt tapasztalható térélmény hatására az emberi lélek belső tere is kitágul. A szent hely az Istenség jele és helye is egyben, az érzékfeletttel való találkozás tere, amelyet azért tart fenn, ápol, és „foglal le” a közösség, hogy elkülönítsen a mindennapi életben egy olyan teret, ahol újra és újra meg tudja tapasztalni az isteni erőt és hatalmat (Káposztássy 2004). Funkcióját tekintve ez a kijelölt, különválasztott tér attól más, mint a többi tér az adott helyen, hogy ez a hely érzelmileg képes közelebb vinni az embereket (még a nem hívőt is) a vallási élmény átéléséhez. A körülhatárolt tér létrehozásának szándéka mögött a transzcendensnek történő tér-adási szándék nyilvánul meg. „A gyakran kaotikus és fenyegető külvilággal szemben az ember megnyugtató, állandóságot, védettséget és stabilitást nyújtó saját világot hoz létre. A szakrális terekben ez a védettségélmény kitágul az élet transzcendens dimenziói felé.” (Káposztássy im) Az emberi igyekezet, ami aztán ezeket a tereket fenntartja, berendezi, ennek az élménynek a maximális átélhetőségét kívánja elősegíteni. Jákob álmát is arra utal, hogy az a hely, ahol Isten egyszer megmutatkozott, átjáróvá vált. Ezeken a helyeken az „Ég közelebb van a Földhöz” – ami ugyan sem teológiai, sem fizikailag tekintve nem igaz, de a zarándokok vallomásai arra utalnak, hogy ők ezt mégis így gondolják. A zarándokok nagy része meg van arról győződve, hogyha valaki egy ilyen helyen mond imát, akkor az ezen a helyen létrejött, kialakult misztikus átjárón keresztül az ima (az üzenet) hamarabb az Istenhez jut.

A zarándoklatok vizsgálatában a szent térrel kapcsolatban kiemelkedő jelentősége van a térélmények szerepének. A zarándok-funkció megfogalmazása nemcsak a keresztény gondolkodásban van jelen, de az építészeti térkialakításban is megjelenik (vö Guzsik 2000). A szakrális táj szentségét kétféleképpen kapja. Egyrészt a valós földrajzi tájnak van határképző ereje (víz, sziklák, hegyek stb), illetve fontos az a tudati tartalom, amely kiemeli az adott elemet a térből, és egy kontextusban jelentést társít ehhez, ahogy a szentség folyamatosan

újratermelődik. A természeti környezet nagy befolyással bír a vallási térkialakításra. A nagy zarándokhelyek többsége már természeti adottságaival is lenyűgözi az idelátogatókat, ugyanakkor egy zarándokhely létrejötte mély nyomokat környezetén is. Ahogy Tüskés Gábor fogalmaz: "... a keresztény zarándokhelyek, mint szakrális központok jelentős környezetformáló, tájalakító szerepet játszottak, s létrehozták a vallási cselekmények sajátos összetételű és koncentrációjú, másutt nem megtalálható együttesét." (Tüskés 2001). A szakrális földrajztudomány meghatározása alapján, a szakrális táj fogalmát kétféle értelemben lehet használni, egy állapot jelölésére, és egy folyamat érzékeltetésére. Állapotként azt jelenti, hogy egy adott helyen a transzcendens megnyilatkozott, folyamatként pedig azt, ahogyan a hely vallásosságát érzékelő egyén egy adott helynek jelentést tulajdonít. Ezt a kettőséget Keményfi abszolút térként (állapot) és relatív térként (folyamat) kategorizálja. A két tér közötti kapcsolat fenntartását, működtetését hivatott szolgálni az aktivitástér, amelyet a működő vallásosság, a vallási cselekmények mozgatnak. Az aktivitástér tulajdonképpen folyamatosan újrateremti azt a környezetet, amelyben az eredeti szent megnyilvánulás folyamatosan élőknek és jelenlévőknek hathat (vö Keményfi 2004).

Egy zarándokhely térbeli környezetének kialakítása nagymértékben függ a helyet létrehozó, alakító történésektől. Míg a barokk idején létrejött zarándokhelyek között sok olyat található, amelyek valamilyen áttétellel egy nagy, központi jelentőségű helyhez kapcsolódtak,⁹³ addig a 20. században létrejött zarándokhelyek főként új történésekhez, vagyis leginkább Mária-jelenésekhez kapcsolódnak. Így a hely térszerkezetének kialakításában nagy szabadsággal rendelkeztek a hely működtetői, bár a tér alakításában a legtöbbször itt is a hagyományok játsszák a legnagyobb szerepet. A zarándokhelyek nagy részénél a szakrális térbe a természeti környezetet is belekomponálják (vö Angi 2005). Így válik Medjugorjében is a két hegy a természeti környezetből a szakrális környezet részévé. A Jelenések hegye nyilvánvalóan azért, hogy a gyerekek ahhoz a helyhez kötik Mária megjelenését. A Krizevác a jelenésekkel való konkrét kapcsolat hiánya miatt már problematikusabb teret jelent ebből a szempontból. Egyrészt messze esik a falutól, másrészt ott egyszer sem volt jelenés. Viszont a hegy tetején álló kereszthez különböző érdekes, és a hely szentségét fenntartó és megerősítő történetek kapcsolódnak. Ez egyrészt a kereszt állításához kapcsolódik, másrészt a kereszttel kapcsolatos különböző csodás jelenségeket állítja fókuszba. Ezek a megmagyarázhatatlan jelenségek (a kereszt forgott a hegy tetején, Szűz Mária alakját látták a felhőkben) jelentették az első lépést

⁹³ Elég utalni az Európa-szerte megtalálható loretoi kápolnákra, lourdes-i barlangokra, vagy akár a különböző kegykép másolatokra.

a hegy szakralizációjában. A második lépés már a hagyományok hatásának tulajdonítható. A zarándokhelyek szinte mindegyikén található ugyanis szabadtéri kálvária, vagy ha maga az építmény hiányzik is, a keresztutat mindig kialakítják egy erre alkalmas helyen. A Krizevac hegye földrajzi adottságainál fogva kimondottan alkalmas a keresztútjárásra. A stációk felállításával, amelyeket először egyszerű keresztetek jelöltek, később domborműveket állítottak a helyükre, a hegy a szakrális tér részévé vált. Így egy a zarándokhelyek gyakorlatában évszázadok óta működtetett ájtatossági gyakorlat révén szent helyé – Jézus Krisztus szenvedéstörténetének megjelenítését elősegítő emlékezeti helyé lett.

Az egyik zarándokcsoport térképet is kapott az eligazítások alkalmával. A térkép kézzel rajzolt, funkciója, a faluban meglátogatandó fontos helyek feltüntetése mellett az, hogy az ide látogató zarándokok számára eligazítást adjon, illetve, hogy felkészítse őket a várható gyaloglások időtartamára. Részletesebben vizsgálva a térképet, látható, hogy a szervezők nagy gondot fordítottak a tájékozódást segítő vázlat elkészítésére. A falu nevét tartalmazó felirat grafikus megoldása a régi középkori térképeket idézi. A Krizevac oldalán feltüntetett „Via Crucis” felirat a keresztút latin megnevezésével szintén archaizál, egy olyan hagyományra utal, amelyet a zarándokok vallási szocializációjuk révén tudnak beazonosítani. A térkép szemlélésekor ezek az apró elemek segítik annak a felkészültségnek a beazonosítását, felismerését, amely a zarándokhelyekre vonatkozó vallási tudáshalmazból a hagyományon keresztül az egyes zarándokokra átöröklődik. A zarándoklat – ahogy erre már többször utaltam – mindig a hagyományba ágyazva jelenik meg. Ez az apró segédlet (a térkép-vázlat) a megjelenített faluképpel a hagyományos zarándokhelyek képét vetíti a zarándok elé, mintegy előlegezve számára az itt várható élményeket. Ugyanakkor a térképnek komoly praktikus haszna is van. A térkép jobb alsó sarkában a szervezők feltüntették a legfontosabb helyek közötti távolságokat időben (és nem kilométerben!) feltüntetve. Ez nyilvánvalóan a szervezés miatt nagyon fontos, mivel a csoport nem kötelezően közlekedik együtt, ezért a programtól függően mindenki figyelemmel tudjon lenni arra, hogy mennyi ideig tart számára az egyes helyek közötti távolság megtétele. Ez a kis segédlet egyben a szervezők odafigyelését is jelzi, hiszen a zarándokok átlagéletkora általában elég magas, így egy idős ember is meg tudja azt ítélni, hogy vállalkozik-e a rekkenő hőségben egy 45 perces sétára.

A térképre nézve azonnal szembetűnik a szakrális tér hármasságos megosztottsága. Három fontos helyet jelöl ugyanis, a Szent Jakab templomot, a Jelenések hegyét, és a Krizevacot. A

hármasságot némileg megbontani látszik a negyedik kitüntetett pont: a szállás. Ennek feltüntetése a vázlaton nyilvánvalóan a praktikumot szolgálja. A térkép elárulja, és ezt a zárandokok által itt töltött idő strukturáltsága is alátámasztja, hogy a zárandokhelynek nem egy központja van, hanem három. Három kiemelt helyszín van, amelyet minden zárandokcsoport meglátogat. Az első jelenések alkalmával a falu kitüntetett központja, az abszolút tér, ahol a transzcendens megmutatkozott, a Pđbrdo nevű hegy volt. A hegyet azóta mindenki Jelenések hegyeként említi, a térképen is így szerepel. A gyerekek idejöttek minden nap a találkozóra, idesereglett az elkövetkező napokban a sok-sok ember. A Jelenések hegye – a természetes tér bizonyos részeinek a vallásos tapasztalatra jellemző szemlélete által kitüntetett helyé vált. Aztán a helyi hatalom rendelkezései és az erős tiltás miatt viszonylag gyorsan egy deszakralizációs folyamat következett be, amelynek célja nyilvánvalóan a figyelem elterelése volt. Ennek következtében megszűnt az abszolút tér kitüntetettsége, elkezdett működni az a folyamat, amelyet az aktivitástér kategóriája ír le. Ahogy számos nem szabad országban, így Jugoszláviában is működött „a vallást a templom falai közé” mentalitás, így a látnokok egy idő után, miután a rendőrök zaklatása terhessé vált számukra, megkérték Szűz Máriát, hogy találkozásait tegyék át a templom kápolnájába. Ugyanakkor, ezt a folyamatot a faluban működő hivatalos vallásosság felől nézve, a szimbolikus térhasználat egy teljesen világosan értelmezhető példája ismerhető fel abban a folyamatban, ahogy ez a változás megtörtént. Az eddig szabadon, a szabad ég alatt, csak a látnokok és az égi küldött között fennálló kapcsolat, a kommunikáció a hivatalos egyházi térbe került, vagyis elkezdődött az a folyamat, amely a jelenések egyfajta legitimációját, és egyházi elismerését jelentheti.⁹⁴ Aztán, ahogy a kialakul a hely látogatottsága, megint csak a változás történik a szakrális terek fontosságában, és a Jelenések helye újra kitüntetett helyé válik, de már nem az eredeti értelemben, hanem mint emlékezeti hely.

Ahogy Eliade is rámutat, minden lakott területnek (minden mikrokozmosznak) van egy középpontja, amely kiemelten szent hely az adott terület szempontjából (Eliade 1987). Medjugorjében ez a központi hely a templom és tere – itt bonyolódik a liturgia, és a hivatalos vallási gyakorlatok. „A zárandokhelyen lezajló események bizonyos követelményeket támasztanak mind a kultikus térrel, mind pedig annak szakrális és profán részre tagolható

⁹⁴ Hogy ez itt mégsem így történt, annak számos oka van, ezek közül talán a legfontosabb, és a mai napig fennálló konfliktust okozó tényező az, hogy a helyi plébániát a ferences rend működteti és gondozza. Vagyis itt nemcsak a laikus, és a hivatalos vallásosság szembenállását, és harcát láthatjuk, de egy szerzetesrend, és a helyi püspökség illetékességi vitái is szerepet játszanak az események alakulásában (vö, Hummer 1990, Ipacs 2001, Kürti 1999, Leyune 1997, Vukovic 1992).

közvetlen környezetével szemben. Ezeknek a követelményeknek gyakran – de nem kötelező módon – építészeti következményei is vannak, amelyek aztán visszahatnak a cselekményre, egy zarándokhely kultikus jelentése azonban jórészt független az építészeti megjelenéstől. A külső tér a kultikus cselekmények szempontjából sokkal jelentősebb, mint maga a kultusztárgyat őrző templom vagy kápolna, mivel a mise, prédikáció, áldás, körmenet többnyire mind a szabadban, egy meghatározott területen belül megy végbe.” – írja Tüskés Gábor a zarándokhelyek térbeli struktúráját elemezve (Tüskés 2001). Medjugorjében a templom egy szándék, illetve megegyezés hatására lett a falu központi szakrális tere, hiszen a templomban nincs egy Mária-képen kívül egyetlenegy olyan tárgy, vagy ereklye sem, amelyre a zarándokok tisztelete, vagy áhítata irányulna. A zarándokhely annyiban is különbözik más helyektől, hogy Mária tisztelete itt nem egy kultusztárgyra (képre, a képhez kapcsolható csodás történésre) irányul, hanem egy megmutatkozásra, vagyis egy olyan, a történetek ismeretében bátran nevezhető kommunikatív aktusra, amely egy nem evilági lény, és evilági lények között létrejött. A templom előtti téren az aktivitástér működése figyelhető meg, amely folyamatosan, és évről-évre újabb elemekkel próbálja meg az eredeti élmény és a hozzá köthető vallási cselekmények közötti kapcsolat fenntartását szolgálni. Az aktivitástérnek több eleme van: az egyik ilyen a téren felállított Mária-szobor, ahova a zarándokok első és utolsó útja vezet, egy másik elem a kút, amelynek vize, mint a legtöbb zarándokhelyen gyógyító, bár konkrét gyógyulás-történet nem kapcsolódik a kúthoz. Az aktivitástér kialakítása nyilvánvalóan megpróbál kapcsolódni a zarándokhelyek szakrális térszerveződési eljárásaihoz, hogy ezáltal is megkönnyítse a zarándokoknak bizonyos elemek felismerését, és az ehhez kapcsolódó kommunikációs lehetőségeket.

A templomban, illetve főként nyáron a templom mögött kialakított szabadtéri oltár előtt zajlik a rózsafüzér ima, a szentmise, a szentségimádás. Szervezett programok esetén⁹⁵ ugyancsak ebben a térben mutatkoznak be, és beszélnek a látók, itt bonyolódnak a különböző előadások. A plébánia által szervezett, és folyamatosan működtetett programok tehát mindig ebben a térben szerveződnek. Az állandó esti programok színhelye tehát a templom, illetve a templom körül kialakított, és az egyre nagyobb számú zarándok számára alkalmassá váló folyamatosan bővülő, helyt kérő és foglaló tér. „A szimbolikus középpont a rendet és a tér kozmizáltságát fejezi ki az archaikus gondolkodásban, valamint annak ismerős berendezettségét” (Peti 2005) Ha nem lenne a falunak egy kitüntetett középpontja,

⁹⁵ Ilyenek például az ifjúsági találkozók, a különböző egyházi ünnepek.

bizonytalanná válnának az ideérkező zarándokok, hiszen számukra az ismeretlen helyen az eligazodást, a beilleszkedést könnyíti meg a zarándokhelyeken megszokott térhasználat. A zarándokcsoportok a zarándokhelyen való tartózkodásuk során először mindig a templomhoz mennek, és a hazautazást is innen indítják nem a szállásokról. Ebben a térben zajlik az üdvözlő köszönés, és a búcsúzás aktusa is. A liturgikus eseményeknek is ez a tér szolgál helyéül.

A falu másik két kitüntetett pontja a Jelenések hegye, és a Krizevac, ezek a helyek a paraliturgikus eseménysorok helyszínéül szolgálnak. A Jelenések hegye alapvetően emlékhelyként funkcionál (Nora 1999). A Jelenések hegye mai működésében megszelídített, a vallási hagyományba beillesztett hely (vö Berger 2007), és itt is a vallási aktivitástér folyamatos bővülése figyelhető meg. Ezt egyfelől a zarándokok magánáhítata alakítja, különböző keresztek, emlékképek, táblák elhelyezésével. Ezek a képek, keresztek, táblák a hagyományos búcsújáróhelyek fogadalmi képeihez, offereihez hasonlóak (vö Barna 2002), mind a mögöttes szándékot, motivációt tekintve, mind a teret strukturáló, üzenő funkciójukat tekintve. Ugyanakkor a hely gondozói is részt vesznek a tér alakításában úgy, hogy a látnokok elbeszélései nyomán megjelölik azokat a helyeket, ahol a jelenés történt, vagy éppen bármilyen más különleges esemény történt. Egy ilyen hely a „Kék kereszt”, amely annak emlékét őrzi, hogy Szűz Mária itt bújtatta el a rendőrök elől látnokokat. A tudatos téralakítás másik példája azoknak a lehetőségnek a megteremtése, amelyek az egyház által is elfogadott ájtatossági gyakorlatok megvalósítását, lebonyolítását teszik lehetővé, erre példa a rózsafüzér titkok eseménysorát bemutató stációk. Az emlékezés alakzatainak kötődniük kell egy adott térbeli helyhez, és időponthoz még akkor is, ha ezek nem valóságos helyek, vagy időpontok (vö Assman im 39). Itt a valóságos eseményekre való emlékezés egyik példája a kék kereszt, míg a rózsafüzér-titkok vizuálissá tétele valójában az emlékezés elősegítését, az emlékezés megrendszabályozását szolgálja, amellet, hogy kiváló alkalmat nyújt a rózsafüzér ima élménytelibbé tételére.

A Krizevac a keresztút-járás helye.⁹⁶ A hegy tetejéről fantasztikus kilátás nyílik a falura, és a környező vidékre. A hegy uralja a falut, és környezetét. A keresztút végső célja a hegy tetején lévő fehér kereszt. Ennek a keresztnek a képe nagyon sok zarándok számára a magával Medjugorjéval egyenlő. Ezt sokszor nyilván a Medjugorjéről készült képek, képeslapok is

⁹⁶ Későbbiekben részletesen sor kerül a keresztút elemzésére.

felerősítik. Különböző legendák segítik ennek a képnek az erőteljessé tételét. Többen látták például a keresztet égni, forogni. A hegy fölött égő betűkkel felíratot láttak az emberek. A zarándokhelyen már járt zarándokok társaiknak azt mesélik, hogyha valaki úgy látja, hogy a kereszt forog, akkor ezt azt jelenti, hogy ő biztosan visszatér még Medjugorjéba. A zarándokcsoportok a kereszt tövében leülnek, énekelnek, imádkoznak. A zarándokok közül az imán, és a közösségi együttlét megtapasztalásán túl sokszor megmagyarázhatatlan vallási tapasztalatoknak lesznek átélői ezen a helyen. A Krizevac a falu szakrális tereinek sorában a harmadik helyet tölti. Mégis, a hely gondozói egy meglévő természeti adottságot maximálisan kihasználva egy mesterségesen létrehozott rituális-liturgikus tér kialakításával tovább tudták bővíteni a vallásosság megélését segítő aktivitásterek számát.

3.2.3. Programok, időtöltések

A programcsomag általában ugyanazon elemekből áll minden csoport számára. A csoportok nagy része ugyanazokat a helyszíneket járja be, a különbség mindössze annyi, hogy minden csoport a saját ritmusában teszi ezt. A helyszínen a csoportok minimum kettő, maximum négy napot töltenek. Magyarországról az utazás oda-vissza két nap. A tengerpart, vagy valamilyen a közelben lévő természeti kincs meglátogatása is a program – általában fakultatív – része. Az utazás meghirdetésekor az esetleges tengerparti utazás nem, mint további vonzerő szerepel a programok között, csak mint egy esetleges lehetőség kerül megemlítésre. A tengerparti kitérő egyébként is nagyon rövidre van tervezve, hiszen az esti rózsafüzér-ájtatosságra, és a szentmisére a zarándokcsoportok mindig visszaérnek a faluba. A programok a falu kiemelt helyszíneire kötődnek. A templomtérén a nyári időszámítás szerint este 6-kor kezdődik az esti program, amely több órára is nyúlhat. Egy óra a rózsafüzér-ájtatosság, amelyet általában a plébánián szolgáló egyik ferences szerzetes vezet. A szentmise horvát nyelven folyik, de az evangéliumot általában annyi nyelven olvassák fel (ennek száma akár a 10-et is meghaladhatja), ahány nemzethez tartozó pap, és zarándokcsoport tartózkodik a helyszínen. A szentmiséhez tartozik még a gyóntatás és áldozás, amelyeket azért kell külön kiemelni, mert hihetetlen méreteket öltött. Medjugorjét az itt tapasztalható tömeges méretű gyónások miatt gyakran nevezik a világ gyóntatószékének. Több nyelven lehet gyónni. A tájékozódást a gyóntatófülkékre erősített cédulák könnyítik meg, amelyek jelzik, hogy az adott fülkében milyen nyelven lehet gyónni. A 20. évforduló napján a templom melletti tér megtelt napernyő alatt ülő ferences szerzetesekkel, akik mellé térdelve lehetett a gyónást elvégezni. A szentmisét követi a zarándokok által vásárolt ajándékok megáldása. Előre meghirdetett időpontokban ez után még következhet a szentségimádás, de ez nem mindennapos. Az esti program mindent összeadva legalább három órán keresztül tart. Néha a szentmise után a látványos beszélgetések a zarándokokhoz. Főként a fiatalokból álló csoportok még tovább maradnak a helyszínen, énekelnek és imádkoznak egész az éjszakába nyúlóan.

A templomban is, és az imaházban is egymás után következnek a szentmisék, szertartások. Különböző nyelvű csoportoknak tartják saját papjaik a szentmisét. Mindkét csoport részt vett magyar nyelvű szentmisén, az itt lévő összes magyar zarándokcsoport részvételével. A zarándokcsoportok kifejezetten igénylik a liturgia megtartását. A misék szinte szünet nélkül követték egymást. Ezeket a szertartásokat nem a nagytemplomban, hanem a templom-tértől kb. 200 méterre levő imaházban bonyolítják le. A zarándokok számára a templom mellett

építettek, és jelöltek ki egy helyet, ahol gyertyát lehet gyújtani, és imádkozni. A hegyek között a hely sajátosságából adódóan, a nagy szárazság miatt, szigorúan tilos gyertyát gyújtani. A zarándokhelyek mindegyikén találunk ilyen helyeket (vö. Voyé 1992). Más zarándokhelyhez hasonlóan az itteni gyertya-égető helyről is elmondható, hogy látványnak sem mindennapi. Ezek a helyek nemcsak az imára való alkalom helyei, hanem emlékhelyek is egyben. Őrzik a sok ezer elégetett, végigimádkozott gyertya nyomát, jelzik a több tízezer zarándok ittlétét.

A Jelenések hegye szolgált a látnokok találkozásainak színhelyéül, a templom mellett ezért tekintik fontos, meglátogatandó helynek a zarándokok. Itt maga a hegy, s a hegyen felállított egyéni emlékhelyek az említésre méltó fontos pontok. Ezen a helyen találkoztak először a gyerekek Máriával, s utána itt jelent meg számukra többször is. A jelenések helyén egy egyszerű fém-kereszt áll, amelyhez mindenki elzarándokol, hogy átadja kérésit, köszöneteit Máriának, vagy egyszerűen csak imádkozzon. Emlékezetes hely még a Jelenések-hegyén a Kék-kereszt. A látnokok elmondása szerint Mária itt bújtatta el őket a rendőrök elől, amikor azok fel akarták őket tartóztatni, hogy eljussanak a jelenés helyére. A rendőrök többször is elmentek mellettük, de nem vették észre a gyerekeket, mert elmondásuk szerint Mária elbújtatta őket. Ez a történet mély nyomot hagyott a látnokokban és a zarándokokban is, hiszen a rendőrök karnyújtásnyira mentek el mellettük, és mégsem vették őket észre, egyértelmű volt az emberek számára, hogy ez igazi csoda, a látnokok Mária oltalma alatt álltak. A Kék-keresztet minden zarándokcsoport, és egyéni zarándok felkeresi. A hegyen a rózsafüzér-titkokhoz tartozó emlékállomásokat állítottak fel. A keresztúton felállított stációkkal megegyező domborművek előtt imádkozhatják végig a három rózsafüzért a zarándokok. A stációkon kívül a hegyen sok kis egyéni emlékhely található, fényképek, keresztetek, amelyet a zarándokok hagytak itt különböző kéréseikkel együtt. A Krizevacon (magyarul Kereszt-hegy) programja a keresztútjárás. A hegy nevét 1933-ban kapta, amikor is a Horvát Paraszt Párt a pápa beleegyezésével egy hatalmas keresztet emeltetett a hegyen Krisztus keresztre feszítésének 1900 éves emlékére.⁹⁷ A keresztút-járás, a zarándokok többsége számára az egyik legmaradandóbb élményt jelenti. A Krizevac kb. 400 méter magas hegy, amely a templom mögött emelkedik, a falu északi oldalán. A keresztút nagyon megerőltető, csúszós, sziklás kövek között vezet fel az út a hegyre. Rengeteg zarándok teszi

⁹⁷ Érdekes, hogy az egyik zarándokcsoport vezetője, aki egyébként évente több alkalommal vezet ide csoportokat, a kereszt állításának történetét másképp mesélte. Az ő története szerint a keresztet egy házaspár emeltette, akik az évekig tartó szárazságban esőért imádkoztak Istenhez, és miután azt megkapták, hálából emeltették a keresztet.

meg az utat mezítláb fogadalomból. Az út legalább 3-4 órát vesz igénybe, hiszen a keresztút során a zarándokok, és zarándokcsoportok megállnak a stációk előtt imádkozni, és többen hosszabb időt töltenek el a hegyen felállított keresztnél.

Az eddigi programok a vallásos gyakorlatokat támogatták. Az inkább turista-programcsomaghoz tartozik a falu körbejárása, kisebb-nagyobb körséták megtétele. Ennek útvonalát a látnokok életéhez kötődő helyszínek végiglátogatása adja. Megtekintik a látnokok régi házát, bár a régi faluból csak 1-2 épület áll már. Vicka régi házát azonban tervek szerint szeretnék eredeti állapotában megőrizni, hogy a látnok itt találkozhasson a zarándokokkal. A zarándokok új házait is hosszasan csodálják a csoportok.⁹⁸A séta része a falu legeldugottabb sarkában lévő kis telep meglátogatása, ahol drogbetegek élnek. A közösség teljesen zárt, kívülállókkal nem érintkeznek, önellátók. Vannak betegek, akik évek óta élnek itt tünetmentesen. Egy rövid beszámoló arról, hogy milyen véleményt alakítanak ki a zarándokok a telepről: *„Fél 2-kor indultunk fel a Cenacolo-ba. Ez olyan fiúk közössége, akik a drogból gyógyultak ki az Istenben való hit által. Egy olasz apáca, Elvira nővér alapította a Cenacolo-t kb. 20 évvel ezelőtt. Több országban vannak közösségi házaik. Beültünk egy szabadtéri sátorba, majd megérkezett két fiú, Krisztián és Ivica. Ők mondták el a gyógyulásuk történetét, és tettek tanúságot Isten-hitükről. Szinte hihetetlen volt látni, mivé alakultak, támadtak fel drogtól tönkretett életükből. Krisztiánnak sugárzott az arca, ahogy beszélt az életükről. Hát igen: az igazi csodák mindig belül történnek az emberben. Elmondta, hogy itt semmiféle gyógyszeres kezelést nem alkalmaznak az elvonásnál, hanem egyetlen gyógymód van: rengeteg Rózsafüzér-ima, munka, és egy állapotszerű önmegerősztés. Csak így tudnak megszabadulni a drogtól. Amikor belép a közösségbe valaki, kap egy „örangyalt”: ez egy olyan fiú, aki régebben él ott már, és alkalmassága folytán kiválasztják erre. Ő minden lépését követi az újoncnak, állandóan vele van. Együtt szenved, sír vele. Ha kell, dolgozik helyette. Küzdelmes időszak ez mindkettőjük életében.”* (K.M.) A hit emberi életeteket megváltoztató erejét tudják itt megtapasztalni a látogatók. Az ifjúsági találkozók programjának is része az, hogy az itt élő szenvedélybetegek vallanak életükről, amely nagy hatással van mind a fiatal, mind az idős zarándokokra.

⁹⁸ Bár a látnokok a velük készült interjúkban határozottan állítják, hogy semmiféle anyagi ellenszolgáltatást nem fogadnak el a zarándokoktól, mégis elgondolkodtató a falu, és a látnokok szemmel látható és tapasztalható meggazdagodása.

A zarándokhelyet nemcsak a fentiekben ismertetett helyszínek és programok teszik vonzóvá, sőt ahogy más zarándokhelyek esetében is ez az általános, az igazi vonzerőt itt is a racionálisan megmagyarázhatatlan történések, tapasztalások jelentik (Eade-Salnow im, Giurati im, Voyé im, Vukovic im). Ezeket általában a szent valamiféle evilági jelenlétére utaló jelekként, vagy valamiféle átélhető tapasztalásokként, élményekként azonosíthatók be. Ezek közül most csak néhányat említek, mert a későbbekben még bővebben lesz ezekről szó. A bemutatáshoz néhány zarándok leírását használom. Hogy miért ezt teszem? Mert nem természeti, és még csak nem is az emberek által létrehozott építészeti turisztikai attrakció az, ami az embereket idevonzza. A hely vonzerejét leginkább alakító tényező az volt, ahogy az idelátogató emberek, zarándokok beszéltek az itt tapasztalt élményeikről, és osztották meg egymással és a világgal tanúságtételeiket. Az alábbi „programokról” tehát a zarándokok szólnak. Az egyik ilyen (ugyan sokat vitatott) jelenség a napcsoda. A napcsodát csak beavatottként lehet észlelni. Tudni kell, hogy pontosan mely időpontban kell (lehet) a lenyugvó napba nézni. A zarándokcsoport egyik idősebb, a helyen már harmadszor megfordult zarándoka hívta fel a csoport figyelmét erre a jelenségre. A csoportot háromnegyed hatkor a templom mögött lenyugvó nap irányába fordította és mondta, hogy hosszan kell a napba nézni. Pár percig a korongot figyelve ennek egy erőteljes forgását és színének változását lehetett látni. A csoport eme tagja mesélte, hogy ő megpróbálta ugyanebben az időpontban itthon is megfigyelni ezt a jelenséget, de nem tudott a napba nézni. Elképzelhető, hogy a légköri és a magasan fekvő hely éghajlati viszonyai magyarázatot adhatnak a jelenségre. A racionálisan megadható magyarázat azonban a legtöbbször a zarándokokat nem érdekli, vagy egyáltalán nem érinti meg. Számukra a csoda megtapasztalása az igazi és a lényeges, és ők ennek ezen a helyen részesei voltak. Persze ez nem általánosítható. A zarándokok többsége bár átéli ezt a “napcsodának” vagy a “nap játékanak” nevezett jelenséget, de nem ettől válik számára a hely szentté, hanem a lelkében lezajlott, átélt belső megújulás megélésétől. A másik, a zarándokok számára fontos élményt jelentő jelenség, a Krizevacon lévő kereszt fényjátéka. Több történet kapcsolódik ehhez a jelenséghez. A kereszt hol eltűnt, hol lobogó tűzben látszott, hol egy nőalak jelent meg ebben. Jelenés átélése, vagy jelenést átélő személy látása a hegyen, templomban; különböző megmagyarázhatatlan fényjelenségek; tűz a jelenések hegyén; gyógyulások. A gyógyulásokról a helyi plébánián feljegyzések készülnek az egyházi vizsgálat számára. Minden orvosilag igazolt és dokumentált gyógyulás a hely egyházi legitimálását segíti elő.

A hely hihetetlenül népszerű. Turisztikai termékként nagyon jól eladható és működtethető (vö Vukonic 1992). A minimális infrastrukturális beruházáson túl nem igényel különösebb “karbantartást”, vagy programszervezést. Összehasonlításként talán az állandó vonzerőt jelentő tengerpartot lehetne felhozni, ám Medjugorjeban a szezon szinte egész évben tart. A leállás mindössze 1-2 hónap, télen a hegyekben leeső hó nagyon megnehezíti a közlekedést. A programismertetőkből, a helyen történt változások, és ma tapasztalható életmód, az itteni “turisztikai termékek” bemutatásából kitűnik, hogy nem tipikus turisztikai “programcsomagot” kap az idelátogató. Az ideutazó látogatók inkább zarándokok, mint turisták, a hely kiválasztása a lehetséges úticélok közül inkább vallási indíttatásból történik. A hely “árúsítása” mégis a turizmus eszközeivel, a turizmuson keresztül történik. Ez sok zarándok számára problémát is jelent. A hely szembeűnő meggazdagodása visszatetszést kelt az amúgy vallásos érzelmektől vezérelt utazókban. Mellette azonban megnyugvással tapasztalják, hogy minden kényelmet megtalálnak az adott helyen ahhoz, hogy a zarándoklat számukra igazi pihenést, feltöltődést eredményezzen. Ambivalens érzéseiken azonban nehezen lesznek úrrá. A fenti áttekintés is egyértelműen arra mutattunk rá, hogy a “transzcendens tapasztalatok” is áruvá válhatnak, még hozzá sikeresen eladható áruvá. Így van ez még akkor is, ha erről ez élményről sokan azt gondolják, hogy nem is léteznek, vagy ha léteznek is, az emberek számára nehezen hozzáférhetőek. Medjugorje népszerűsége, turisztikai frekvenciája két okra vezethető vissza. Az egyik az itteni turisztikai attrakció varázsának el nem múlása, sőt egyre inkább erőteljessé válása. Hiszen a jelenések még mindig tartanak. Ez vonzza ide még a tisztán zarándok motivációval érkezőket is, bár számukra a hely inkább elcsendesülésre, megnyugvásra, feltöltődésre szolgál. A másik ok a turizmus által bekövetkezett fejlődéssel magyarázható. Ez pedig az infrastruktúra fejlődése, hiszen a mai zarándokok számára is fontos szempont már a kényelem.

3.2.4. Kommunikáció ember és Isten között: az ima

Az imádság az Istennel való különösen hatékony kommunikáció eszköze, amely inkább érzelmi kapcsolatot jelentenek a hívő vallásosságában, és nagyon sokszor erős üzleti jelleg (kérni és kapni) kapcsolódik ehhez (vö Mohay 1999). A zarándoklatok vonatkozásában nagyon fontos szerephez jut az ima. Ahogy erre már korábban utaltam, az ima egyszerre szertartás és hit, és ennek mikéntje leginkább abban nyilvánul meg, hogy az ima a beszéddel van összefüggésben, a beszéd által konstruálódik, vagyis az ima beszédaktus (Lovász im, Mauss im). Az imával foglalkozó szakirodalom két nagy csoportot különböztet meg az imatípusok között, a személyes és rituális imát. Az egyéni imák vizsgálata nagyon nehéz feladat elé állítja a kutatót. Már Marcell Mauss is megállapítja, hogy az emberek imái csak az imádkozók belső tapasztalatainak rákérdezésével ismerhetők meg. Ezeket a belső tapasztalatokat érzések, és élmények formájában tudják az imát gyakorlók a kutatók rendelkezésére bocsátani. A rituális ima megfigyelése és elemzése némileg könnyebb feladat, bár a belső tapasztalatokat itt is csak további rákérdezések formájában érhetőek el. Mindkét imatípusnál vannak a külső szemlélő számára teljesen nyilvános kommunikációs formák, ezek a gesztusok, a különböző testtartások. Az imával kapcsolatos elemzésben példákat hozok, és mutatok be mindkét típusú imára. Az egyéni imákkal kapcsolatban főként arra figyeltem, hogy az életutaknál az imának milyen szerepe volt, és van a zarándokok életének szervezésben, megélésében, az Istennel való kommunikációban. A rituális imák közül egy Medjugorjében nagyon fontos imatípust választottam ki, ez pedig a rózsafüzér-ima. Az alábbi elemzésben a Mauss által javasolt utat választva a zarándokok imáinál a belső tapasztalatok, érzések bemutatását a zarándokok által adott interjúk alapján végzem el.

3.2.4.1. Az egyéni ima

A híres zarándokhelyekhez kapcsolódóan, Medjugorje életében is központi szerepet játszik az ima. A látnokok feladata, hogy imádkozzanak és böjtöljenek az emberekért, főként a betegekért. Az idelátogató zarándokok – a motivációk vizsgálata is ezt bizonyította – nem a zarándokhely földrajzi, vagy esztétikai szépségéért, hanem az itt szerezhető lelki élmények miatt döntenek úgy, hogy vállalkoznak az utazásra. Ezért nem meglepő, hogy a megkérdezett zarándokok életében szinte kivétel nélkül fontos szerepet tölt be az ima. Mindannyian rendszeresen imádkoznak, mind rituális imákat, mind egyéni imákat. A zarándokok

imaéletükről maguk vallanak, ők maguk helyezik az imát vallásos életük középpontjába. Az egyik zarándok a zarándoklat minőségét határozza meg az ima által: *„Hogy igazán zarándoklat legyen, szinte az egész utat végigimádkoztuk.”* (R.I.) Egy másik zarándok így foglalja össze Medjugorjével kapcsolatos élményeit: *„Mindent összegezve egy olyan helyen jártunk, ahova korábban nem hívott a Szűzanya, de most jött el az ideje, hogy megmutassa nekem, a béke és a szeretet itt a földön igen is él és mennyire közel van hozzánk, csak észre kell venni, és hálát adni ezekért a kegyelmekért. Az itthon maradottakért, betegekért, családtagokért, hazánkért, az egész világért imádkoztunk, amit soha nem szabad abbahagyni, mert Égi Édesanyánk is annyira szeret minket. Aki, még ma is és holnap is eljön hozzánk, hogy ne csak mi találkozzunk vele, hanem azok is, akik holnap és holnapután mennek el erre a sziklás, kietlen helyre, ahol a kegyelem túlrad, és a világ minden tájáról özönlének ide a zarándokok, hogy ebben a kegyelemben részesítse őket is a Szűzanya.”* (SznéM.) Az összefoglaló legfontosabb, leglényegibb részét a zarándokhelyen megvalósított ima jelzi. A hálaadó ima, és az Istennel a kommunikációt folyamatosan fenntartó mindennapi ima, amelyben a hívő – ahogy megfogalmazta –, az egész világért imádkozik, és számára ennek az imának megvalósításában adott segítséget számára a zarándokhely. Ugyanezt fogalmazta meg egy másik zarándok is, akik csoportjával mindig végigimádkozza a zarándokhelyre vezető utat: *„A, az út elég hosszú. Felajánljuk minden imát, felajánljuk másnak, másért. Úgy, hogy mire Medzsigoréba érünk, mindenkiért imádkoztunk. Benne van a bűnösökért, a halottakért, a betegekért, ön magunkért, az ifjúságért az egészért.”* (J.J.) A zarándokok között azonban van olyan ember is, akinél az ima nem tartozik szorosan a mindennapok rendjéhez. Ő az imával kapcsolatban így élte meg a zarándokutat: *„Imádkoztunk, sok volt az ima. Ilyen sokat én nem is szoktam imádkozni. Imádkoztunk rendszeresen. Betartottuk ugye a reggeli imát, ilyen-olyan hálaadó imát...a lelkivezető irányította, horvátul imádkoztunk, magyarul imádkoztunk, egy egész rózsafüzért, az arra a napra vonatkozó szentbeszéd. Engem nem zavart, de meglepődtem...jól éreztem magam, jól esett. Érdekes módon, mert ennyit nem szoktam imádkozni.”* (S.Jné) Ahogy látható az idézetből, számára is megfelelő volt az utazásnak az imával történő megszentelése, a valódi zarándok lét kialakítása.

Nyilvánvaló a megkérdezett zarándokok válaszaiból, hogy viszonylag kis kivétellel mindannyian hitükre reflektáló, hitüket folyamatosan gondozó emberek. Ezt bizonyítják az imaéletükre irányuló kérdésekre adott válaszok is. Ezek a válaszok egyben hitvallások is, hiszen nagyon sok zarándok az ima által hite megerősítését reméli, és azért imádkozik, hogy folyamatos kapcsolatot tartson fenn a transzcendenssel. *„Az imádság nagyon jó mindenre.*

Jobb, mint a parázna beszéd, mint, mint mást bántani. Akkor tudom, hogy mást nem sértek, nem bántok, hogyha imádkozok mindennap. És nagyon, nagyon tudok meg alázkodni. Mert a mai ember nem tud, nem tudja mi az, az alázatosság, mi a hit. Mi a feledés nélküli, de aki imádkozik, az tudja!” (J.J.) Egy másik megkérdezett válaszában a a transzcendens felé való nyitottságot hangsúlyozza: *„Az imádságra való emlékeztetés az mindenképpen, mert hajlamos az ember, hogy lustább lett, meg a böjtre is mindenképpen kellene figyelni...nyitottabb az ember a transzcendens felé...”* (H.E.), de van olyan is, aki számára az ima a mindennapi élet természetes velejárója: *„Rájöttem, olyanok vagyunk a mindennapi ima nélkül, mint a szép virág, amelyet nem öntözünk és elpusztul.”* (SZ.H.) Az ima, mint megvalósuló kommunikációs forma a tapasztalata a fiatal zárandoknak is: *„Hát bennem mindenképpen békesség lesz, meghát konkrétan történnek események. Mindig van válasz.”* (K.D.)

A megkérdezett zárandokok között több olyan személy is volt, akinek vallásos életére a mély hit, Istennel való kapcsolatára az imaéleten túl az Istennek a mindennapok világába belenyúló, azt befolyásoló kérései, követelései a jellemzők. Ezek a konkrét kapcsolatok hol látomás, hol álom, hol egy csodás gyógyulás formájában valósulnak meg. Az egyik ilyen zárandok szívinfarktusa alatt látomást élt át. A látomásban Isten azt kérte tőle, hogy állítson egy keresztet egy fa alá, az ott meghaltak lelkéért. Imádkozik mindenkiért, a világért, a fiatalokért. Kedden és pénteken kenyéren és vízen böjtöl. *„Én napi 4 órát imádkozok”* – vallotta (H.Jné). Azt gondolja, hogy az imája segített másoknak meggyógyulásában, vagy problémái megoldódásában. Az imát egyfajta missziós tevékenységként fogja fel, nemcsak saját magáért, másokért is imádkozik. Ez a mentalitás nem ritka a zárandokok között. Egy szintén idős zárandok ezt így foglalta össze: *„Nem, én mind végig az egész családjáért. A vejem hitetlenségéért, én mindenkiért. Én nem csak a családomat foglalom imába, én ugyanúgy befoglalom bárkit, a mai rosszindulatú fiatalokat. Én most is, ezért a rengeteg csúnya, ocsmány szavakért, a fiatalokért, amit én hallok ott nálunk, a faluban. Hát mindenért, én állandóan, különben is. Olyan, hogy nálunk ott Görcsönyben minden héten csütörtökön a szentmise előtt, imaóra egy órában. És erre az imaórára rendszeresen járok, minden héten.”* (H.Áné) Életének több olyan konkrét eseménye volt, amelyből állítása szerint csak imádkozása mentette meg.

A legtöbben, ahogy ez a motivációik csoportosításában is megjelent, kérni jöttek Medjugorjéba. Számukra az Istennel, vagy Szűz Máriával történő kommunikációban a kérés a legfontosabb. A kérő ima megtétele megnyugvást hoz. Az egyik zárandok fia kamionos, ő

azért fohászkodik, hogy a fiát ne érje semmi baj. „*És én teljesen én, engemet ez meg nyugtat, hogy hát én imádkozok, és akkor nyugodt vagyok. Abban bízom, hogy (öööööö) akkor nem vagyok ideges...*” (H. Jné) A zárándoklaton ugyan csak kíváncsiságból vett részt az egyik fiatal lány, de az ima számára is a kérésben testesül meg: „*...hogyan én, én inkább (öööööö) akkor (öööööö) fordulok Istenhez vagy, vagy akkor imádkozok jobban, hogy ha valami problémám van és, és olyan előtt állok, ami, ami nagyon fontos a számomra.*” (T.SZ.) Medjugorjével kapcsolatban sokszor megfogalmazzák a zárándokok azt, hogy ott könnyebb az ima, a találkozás: „*Odamegyek és akkor imádságban kinyitom a szívemet, és Istennek adom, és igazából minden alkalommal találkozom Istennel. Minden alkalom tovább mélyíti ezt a békességet (...)* Amit ott kérek, vagy amiért ott hála adok, azt mindig nagyon intenzíven élem meg. Itthon is meghallgatja Isten az imát, de talán ott én jobban figyelek rá, vagy jobban kérek, nagyobb hittel.”(K.D.) Létezik egy imaszöveg, amely konkrétan Medjugorjéhez kapcsolódik (Melléklet). A zárándokcsoportok és Medjugorjét tisztelő zárándokok egymás között terjesztik ezt az imát, és gyakran imádkozzák mind a helyszínen, mind otthonaikban. A zárándokhelyekhez nagyon sokszor kapcsolódnak ilyen típusú imák, amelyeknek egyrészt a helyre történő ráhangolódásban, másrészt a helyre vonatkozó emlékezésben, a zárándokhelyen átélteknek a mindennapokban történő beépülésében van szerepe. Az ima specifikuma, hogy ennek elterjesztését, maga Szűz Mária kéri, illetve, hogy az imában az üzenetekben megfogalmazott gondolatok (ima, a világ veszélyben léte, Istenhez való imádkozás fontossága, a gonosz elűzése) megfogalmazása történik sűrített módon.

A zárándokhelyeken a zárándokok nagyon sokszor hagyják ott nyomaikat akár írásban, akár képen, akár különböző fogadalmi tárgyokban (Barna 2002, Nolan-Nolan im 67-82). Az imádkozás rendhagyó formájákként is értékelhetők azok a tárgyakat, amelyek a transzcendenssel létesített kapcsolat tanúi. A hatásba vetett hitet fokozza, hogy a rítus maga egy rendkívüli térben zajlik, Mária szeme láttára hagyják ott „kézjegyüket” a hívők (István 2003). „*A Mária-szobornál, amely teljesen ugyanolyan, mint a lenti, a templom-kert bejáratánál lévő szobor, imádkoztunk, és letettem az itthon írt levelemet a Szűzanya lábához*” (K.M.) – írta az egyik zárándok zárándoknaplójában. A leírt szó erejének tulajdonított hatás felerősödik attól, hogy a zárándokok úgy érzik, személyesen Szűz Máriához szólhatnak. Ily módon a zárándokok által elhelyezett képek, táblák, fényképek, keresztek, amelyeken rövid feliratok, hálaadások és kérések vannak, az ima sajátos formái. Ezek a tárgyakon a vizuális és verbális elemek keverednek egymással.

3.2.4.2. A Rózsafüzér-ima

A Medjugorje-i üzenetek egyik lényegi eleme az imára való felszólítás. Az üzenetekben Szűz Mária a látnokokon keresztül a mindennapi imádkozást kérte, ezen belül is a rózsafüzér-imát. Medjugorjében szinte nem látni olyan embert, akinek ne lenne valamilyen rózsafüzére. Itt nemcsak az idősek morzsolják, a gyerekektől kezdve, a fiatalokon át, az idősekig, mindenki kezében ott van a rózsafüzér. Akinek esetleg a zárandokhelyen tett látogatásáig nem volt, az minden igényt kielégítő választékot talál a falu központjában végighúzóódó bazár-soron. A rózsafüzér-imában – ahogy az egyik zárandok megfogalmazta – „benne van minden”. Jézus élete a születésétől, élete végéig, a feltámadáson át a Mennybemenetelig, Mária megdicsőüléséig. A rózsafüzér imádkozása valójában meditáció, Jézus életének szemlélése egy kötött imafüzér által úgy, hogy az egyes titkokat a biblikus gyökerekhez kapcsolja. A rózsafüzér, mint tárgy és imádság a katolikusokra jellemző imádság-forma. Az ima elmondását egy tárgy segíti, támogatja. A teljes egyházi évet végig lehet elmélkedni egyetlen egy imafüzérben, egy az imádságot segítő tárgyat használva. Sokan legyintenek a rózsafüzér-imára. Azt mondják, hogy ez már idejét múlt, „idős nénik szórakozása”. Mauss egyenesen azt írja, hogy az ima verbális része, a valódi tartalma már eltűnt, és nem maradt belőle több mint egy egyszerű anyagi tárgy (vö Mauss im 140). Hogy ez mennyire nem igaz Medjugorje esetében, azt saját tapasztalataim, és a zárandokok szavai is bizonyítják, amelyek mind-mind amellet szólnak, hogy korai volt még temetni az imádkozásnak ezt a formáját. Egy zárandok így vall a rózsafüzérről: *„Jozo atyától valamennyi magyar egy-egy rózsafüzért kapott, amivel az ima fontosságára akarta felhívni a figyelmünket. Átadta nekünk a Szűzanya képét, rajta egyik üzenetét, amelyben öt követ adott a kezünkbe fegyverként. Íme az öt kő: Ima – Rózsafüzér, szívből jövő ima; Eucharisztia; Szentírás; Böjt; Gyónás havonta.”* (Sz.M.) Egy másik zárandok számára a rózsafüzér a mindennapok élésének elengedhetetlen eszköze: *„Nem másban, csak egy-egy tized rózsafüzérbe, minden nap. És mondom, az legyen a fegyvered, a rózsafüzér. Mert annál nagyobb fegyver nem kell.”* (H.Jné) Ugyancsak ezt fogalmazza meg az idős zárandok néni, aki az általa Medjugorjébe vezetett csoportokkal minden úton oda-vissza többször elimádkoztatja a mindhárom rózsafüzért. *„Rózsafüzéretet szoktuk abbizony rózsafüzért. Az nagyon, nagyon erős, hathatós ima. Az olyan, hogy öööööö... Mi atyánk, Üdvözlégy dicsőséggel fájdalmas rózsafüzér közben és akkor a végén nem mondjuk, hogy Ó Jézusom bocsáss meg. Idő mennyi kell, hanem, hanem bűn nélkül fogantatott szeplőtelen Szűz Mária, könnyörögj, éretünk, akik hozzád menekszünk. És azt felajánljuk eleinte az egész viláért, a családért, a népért, a papokért. Szóval nagyon, nagyon,*

nagyon. És a felajánlás és az, az a Szűz anyának a mindene, ha felajánljuk az imákat. A világ legkisebb és a legnagyobb bajaiért.”(J.J.)⁹⁹

A rózsafüzér imádkozása nagyjából 8 évszázadra tekint vissza. A legenda szerint magát a tárgyat Szűz Mária adta Szent Domonkosnak a 13. században. A rózsafüzér imádkozása egy vallásgyakorlat, egy olyan ájtatossági forma, melyet lehet egyénileg és közösségben is imádkozni. A rózsafüzér „sajátos belső szerkezete és természete szerint szemlélődő és elmélkedő ima” (P. Teres 2005 10) Az imafüzér minőségét tekintve elmélkedés. A rózsafüzér-ima közben megvalósuló elmélkedés Jézus életének eseményeit élményszerűen idézi fel, így segíti a vallást gyakorló az élményen keresztüli megértésre, a felkészültség elsajátítására. Hagyományosan különböző társulatokhoz kötődik az ima gyakorlata. Alapszerkezete: 150 Üdvözlégy, 15 Miatyánk, háromszor öt, vagyis 15 titok átelmélkedése az üdvösség történetéből. Az ima sokszor megújult. 1826-ban Jean-Maria Jaricot a titkok számának megfelelően 15 fős csoportok megalakítását kezdeményezte. Így a csoportban minden üdvtörténeti titkot egyszerre mondtak, így vált élővé ez a fajta rózsafüzér. Az imának ez a módja terjedt el Magyarországon is. Sok-sok imakönyv jelent meg a csoportok számára, amelyek mind segítettek az ima fennmaradását, és továbbélését. A rózsafüzér-társulat volt az társulati forma, amelynek működési területe a rózsafüzér ima folyamatos imádkozása volt. A népi vallásosságra jellemző a vallásgyakorlás e közösségi formája, amelynek működése nem a nyilvánosság előtt folyt (Barna 1998). Medjugorjében az ima közösségi jellegét az adja, hogy minden szentmise előtt együtt imádkozza a tömeg, illetve az utazás során a zarándokcsoportok többször is imádkozzák a rózsafüzért. A meditációt, az elmélkedést elősegíti, hogy Medjugorjában nemcsak a keresztútnál, de a Jelenések hegyén a rózsafüzér titkokat is képből ábrázolják, itt is megjelennek a stációk. *„A rózsafüzér stációkat a sziklás, éles köves meredek utat 45 fokban tettük meg. Itt is szinte a különböző csoportok összeértek, mert olyan sokan jöttek Szűzanyához imádkozni. A másfél órás ima után visszamentünk, a templom mögötti hatalmas sugár alakban elhelyezkedő padsorokban sikerült még helyet kapni, ahol mondtuk a Rózsafüzért. 18,40-kor minden nap az előimádkozó pap a nagy fehér sátor alatt pár percre megszakítja az imát, mivel akkor jelenik meg a Szűzanya. (Sz.M.)* A rózsafüzér titkok stációs ábrázolása elég szokatlan, de a keresztúti stációkhoz hasonlóan itt is az átélést segítik a vizuális megtámogatottság révén. A rózsafüzér imádságán és a titkok szemlélésén keresztül – Miatyánk és az Üdvözlégyek ismételtetése, a Szentháromság

⁹⁹ Az egyik üzenet, amelyet Máriának tulajdonítanak Medjugorjében a rózsafüzérrel kapcsolatos: „Drága gyermekeim. A rózsafüzér tőlem van. Szent minden szava.”

dicsőítése, Isten Anyjához való állandó fohászkodás által a hit, az imádat és vezeklés jut kifejezésre.

A rózsafüzér imádkozása során az imádkozó ember végigtekinti, végigimádkozza és gondolja azt a tudásanyagot, amely a katolikus felekezet számára a különböző tanításokban adottak tekinthető. Az egyik zarándok első medjugorjei utazása során találkozott az egyik látnokkal, Vickával, aki M. néni elmondása szerint elmondta nekik, hogy mit üzen rajtuk keresztül a „Szűzanya”: *„És a Szűz Anya azt kéri a Magyaroktól is, hogy csak imádkozni, imádkozni, a fiatalokért is, a hitetlenekért is, és csak a rózsafüzér legyen a fegyver. És az énnem egy olyan szöveget ütött a fejemben, hogy én ezt a halálomig nem felejttem el. Mondjuk nálunk minden imaórán egy teljes rózsafüzér, van végigimádkozva. Már ilyen engesztelő imaórákon minden héten. És azt tapasztalom, hogy a mi környékünkön sok fiatal tér meg, sok fiatal, sok fiatal. És ezt szeretnénk elkerülni, hogy ne csak a mi környékünkön, hanem szinte az egész világon. Tudja, ezek az ilyen diszkós, az ilyen elvetemült, vagy nem is tudom elmondani, vagy talán rosszul ejtem ki, a számon, ne verjen meg érte a jó Isten. De én csak így tudom elgondolni, hogy akik eltértek Istentől, hogy azok térjenek vissza. Azért is van ez a sok csapás a világon. És a jó Isten, és az úr Jézus a Szűz Anyán keresztül kéri azt, a rózsafüzéren keresztül, hogy azért kell imádkozni, mind ezekért. Mert ezt is az Antontól tudjuk, akkor még a '87-esből, mikor ők ugye a Szűz Anyával beszélnek. És mi minden, sok mindent ilyeneket kérdeztünk, és hát min nekünk csak ezt mondta. Csak a rózsafüzért, az legyen mindenkiért, mindenben a fegyver. Mert ennél nagyobb fegyver nem létezik a világon. Háború, meg szóval minden. Csak a rózsafüzért ezért is, hogy szűnjön meg ez a sok katasztrófa. Hogy vegye észre magát a nép, és a világ. Hogy ahol megtérnek, ott sokkal kevesebb már a katasztrófa, az Istenverés. Meg szóval, hát az ilyeneket. Hát, aki benne él, és lássa. Hát az már sok mindent tud.”*(H.Áné) A rózsafüzér ima fontosságát a zarándokok beszámolóí és meggyőződése szerint maga Szűz Mária erősíti meg, ezért olyan elterjedt ezen a helyen, ahol az emberek szerint Mária megjelent.

Az ima kultuszában egyértelműen előtérbe helyeződik Szűz Mária alakja. Ma a zarándokhelyek 90%-a Szűz Mária tiszteletéhez kapcsolódik. A zarándokok számára nagyon sokat jelent Krisztus, de imáikban a legtöbbször Szűz Máriához fordulnak. Ahogy Mohay Tamás rámutat, a népi vallásosságban Jézus Krisztus képének nagy jelentősége van, azonban az ő mentális képe nagyon összetett és ellentmondásos. „Egyfelől Jézus olyan hatalmas Isten, aki valahol a távolban van és csodákat tesz. Krisztus embersége mintegy beárnyékolódik;

sokkal fontosabb Jézus hatalmához folyamodni, mint követni őt és tanítását. Másfelől ott van a keresztes és a szenvedés mély tisztelete. A megfeszített Krisztus közel van a néphez, mindig kész rá, hogy meghallgassa az imát és hogy a szeretet forrása legyen” (Mohay im). A zarándokok többsége számára Szűz Mária nagyon fontos szerepet tölt be. Ennek alapvető oka az, hogy Mária alakja sok hívő számára a könnyebb azonosulást jelenti. Mária nem Isten, „csak” Istenszülő, emellett anya. A zarándokok többsége idős nő, számukra az anya-figura az azonosulást, a szenvedő anyát, a gyerekért kínlódót jelenti, ezzel ők nagyon könnyen tudnak azonosulni (Erdélyi 1990 17, Hetény 2000, Mohay 1999). Emiatt áll közelebb hozzájuk Szűz Mária, és könnyebben fordulnak hozzá ügyes-bajos dolgaikkal. Szűz Mária, a „maga hangsúlyozott női mivoltával évszázadok óta mintegy ellensúlyozza a hivatalos egyházi szervezet férfiközpontúságát, és érzelmi azonosulást kínál sokaknak, akik egy patriarchális színezetű (Atya)istenképpel nehezen tudnak mit kezdeni. A Mária-tisztelet sokszor és sok helyen a profán női ideálnak adott szakrális jelleget (mint pl. a középkorban a Napba öltözött asszony-ábrázolások). Feltűnő, milyen szorosán kötődik a Mária tisztelet ábrázolásokhoz, szobrokhoz - akár még képek és szobrok másolatainak másolataihoz is, a modern korban gyári tömegtermékként terjesztett formákban is.” (Mohay 1999). Az egyház érzékelte az Istennek és Mária szülő vallásos tiszteletben rejlő problémákat, ezért a II. Vatikáni zsinat egyértelműen állást foglalt a kérdésben. Az ájtatossági hagyományt követve, a megdicsőült Mária alakját emeli ki (LG 8. 560), ugyanakkor felhívta a hívek figyelmét arra, hogy a Szűzanyát tisztelni lehet és kell, de imádni egyedül Istent lehet (562). Ez persze a hivatalos állásfoglalás, amely nem tudja a népi vallásosságban megnyilvánuló érzelmek által vezérelt fontossági sorrendet felülírni. Bár a zarándokok szavaiból sokszor bújtatottan arra lehet következtetni, hogy a Máriatisztelet megelőzi Isten imádságát, de a konkrét rákérdezésnél, hogy vajon számukra ki a legfontosabb személy, a zarándokok egyértelműen Istent és Jézust nevezték meg. Az, hogy mégis Mária áll imáik és kapcsolódási kezdeményezéseik mögött, az a fentiekben talán már megindokoltam, de leginkább Mohay Tamás véleményét fogadom el a kérdésben, aki azt emeli ki ebből a kapcsolatból, hogy Mária közvetítő révén megkönnyíti a kapcsolódást az emberek számára az intellektuálisan is és érzelmileg is nehezebben „befogható” Istenség felé.

A keresztény zarándoklatok történetének áttekintésekor csak futólag érintettem Mária alakját, és csak utaltam arra, hogy a középkortól kezdődően a zarándokhelyek nagy része, Szűz Mária tiszteletének helye. Máriának mint közvetítőnek a tisztelete, a középkorból eredeztethető. Máriának és más szenteknek a közvetítő szerepe Isten és ember között az arianizmussal

vitázva erősödött meg, megteremtve az erős Mária-tisztelet alapját, amely máig meghatározza a népi vallásosságot. (Barna 2001 15). Az európai szentélyek mintegy kétharmada (vö Souden im 96), Magyarország kegyhelyeinek legtöbbször Mária tiszteletére épült. A magyar nép vallásos életében Máriának Jézus anyjának mindig fontos szerepet tulajdonítottak (Bálint 1944, Barna 2001, Lantosné 1990, Limbacher 2001, Tüskés 1986). Már István király is Szűz Máriának ajánlotta Magyarországot, így kerülhetett a koronára a pápa külön engedélyével Mária mint a Magyarok Nagyasszonya. „[A] népi vallásos érzés erősen Mária-központú. A nép számára Mária az égi anya. Valóság. S e valóság jegyében éli hitét, melynek lényeges eleme a Mária által megjelenített, az ő személyében megvalósult szeretet.”(Erdélyi 1990 17) Máriának, Jézus anyjának a népi vallásosságon belül kiemelt szerepe volt, és van. Ezt bizonyítják azok a szokások, cselekmények, aktusok, amelyek Szűz Mária alakja köré szerveződtek. A Mária-tisztelet megerősítése a XVII. századi katolikus megújulásnak tulajdonítható. A tridenti zsinat is támogatta tanításaiban a szentek és Mária képeinek tiszteletét. Ennek két oka egyrészt a reformáció szétrombolta Mária-tisztelet visszaállításában keresendő, másrészt a törökellenes háborúkban segítő szimbólummá vált Mária-képnek köszönhető. Barna Gábor a kora újkor törökellenes Mária-szimbólumai között említi a törökök elől menekülő Loretói Szűzet, a Napbaöltözött Asszonyt és Havi Boldogasszonyt, a Segítő Szűzanyát és a Pócsi Máriát (vö Bálint-Barna im 95-105). Szűz Mária alakja, ahogy ez a felsorolásból is látszik nagyon sokszínű, tisztelete sokrétű. Az egyik zárandok így fogalmazza meg kapcsolatát, viszonyát Szűz Máriához: „... *de talán, talán azért, mert Ő is nő volt. És (öööööö) és (öööööö) neki is azokkal a problémákkal kellett szembesülni – ezen amivel, amivel mondjuk (öööööö) a, a mai asszonyoknak. Szóval nem, nem pont azokkal, de az minden napi életben meg levő problémákkal*” (T.SZ.). Szűz Mária szeretete, a hozzá való ragaszkodás, ahogy a fentiekben bemutatam, a hagyományos népi vallásosság szerint élők számára fontos. A városi értelmiségi kisközösségekhez tartozó zárandok ennek így adott hangot: „*Nem, nem, idős emberekkel voltam, akiknek az életében nagyon fontos szerepet játszott Szűz Mária. Míg az a társaság, akikkel én egy csoportban voltam (ti. az első medjugorjei úton – a szerző), határozottam Mária nélkül éltek. Számukra nem volt fontos, talán a mai napig nem az. Azt hiszem, hogy a mai napig. Ahogy végiggondolom ezeket az embereket, nekik nem.*” (P.Á). A legtöbb zárandok egyetért abban, hogy Szűz Mária alakját mint közvetítőt kell kezelni, egy olyan személyt látnak benne, aki segíti az embereket abban, hogy közelebb kerüljenek az Istenhez, és utat mutat a mindennapok élésében. Ezért fontos sokaknak Medjugorje, mert itt közel érzik magukat az Istenszülőhöz. „*Mert Ő vezeti a szent fiához az emberiséget. Ő látja, Ő van köztünk, Ő általa van a rózsafüzér is, hogy imádkozunk*

a rózsafüzérhez. Az örömdetesség, a fájdalomosság. Az örömdetesség, az emberiség világra jöttét a fájdalmas a Jézus Krisztus szent fiának a szenvedéséért és a rózsafüzér. És a dicsőségesebb feltámadás, úgyhogy aki leimádkozza a rózsafüzért az, bele tud gondolni, belemerül és az élete benne, van a rózsafüzérben. (H.Áné) Van olyan zarándok is, aki éppen Medjugorjéhez köti újkeletű szeretetét, kapcsolódását Szűz Máriához. Arra a kérdésre ugyanis, hogy „Mit jelent Neked Szűz Mária? – a következőt válaszolta: Medjugorje óta jelent. Éreztem a hívást, hogy megtapasztaljam Őt. Onnantól jelent sokat, hogy ezt átélhettem.” (K.D.)

3.2.5. Vallási élmény: egyéni és közösségi alkalmak

Az utóbbi évtizedek szociológiai irodalmában egyre többször lehet találkozni az élménytársadalom fogalmával. A fogalmat Gerhard Schulze (1992) német szociológus vezette be 1992-ben megjelent munkájában, amelyben azt a folyamatot mutatta be, ahogyan a későmodern társadalmakban a társadalmi és kulturális környezet változásai következtében a mindennapi élet irányításában előtérbe kerültek az esztétikai szempontok, az élmények. Az élménypiac a mindennapi életet befolyásoló tereppé vált. Az élmény – érvel Schulze - azért vált kulcsfontosságúvá a mindennapi élet bonyolításában belül, mert az egyének számára cselekvéseik fő viszonyítási pontjává vált. Ezekben a társadalmakban élő emberek nagy része ugyanis úgy próbálja meg életét alakítani, hogy folyamatosan kellemes, intenzív élményekre tegyen szert. Az emberek az élmények megszerzésének, elérésének érdekében tevékenykednek. Az élmények megszerzésére irányuló emberi iparkodás természetesen jónéhány olyan társadalmi gyakorlat felértékelődéséhez is vezetett, ahol az élmény-szerzés fontos szerepet játszik, nyilvánvalóan a turizmus térhódítása mögött is ez a motiváció munkál (vö Szijártó 2000 15). A vallásosság megváltozásával, átalakulásával kapcsolatban többször utaltam már a vallási élmény megváltozott szerepére. Felmerülhet a kérdés, hogyha az élménypiac kategóriája a késő-modern társadalmak társadalmi gyakorlatának általános és a dinamikus mozgásokat leírni képes fogalmává vált, akkor vajon nem alkalmazható-e ez a keret a vallási élmény vizsgálatára is? A vallással kapcsolatban kissé mehökkentő a kellemes, intenzív élmények megszerzését taglalni. Ugyanakkor a Schulze által megfogalmazott koncepció olyanannyira igaz és találó, hogy elkerülhetetlen a rá való hivatkozás a vallási élmény vizsgálatánál. A vallási élmény szerepe felértékelődött, komoly hatással bír a vallásosság megerősítésében, és a vallási identitás megőrzésének folyamatában. A vallás az önmagát befejezetlennek és teljessé válni nem tudó embernek a tapasztalata, amely egy élmény – a Teljességgel találkozás élménye, az erre adott válasz, és az ebből a válaszból kibontakozó kultúra hármasságában határozható meg (vö Tomka 2001). A vallás egyszerre transzcendens és társadalmi, egy egyházi szertartás alatt a kapcsolat¹⁰⁰ Istennel és emberekkel egyszerre és egyidejűleg adott, egyszerre transzcendens és szociális élmény (Pikó 2003 97). Ugyanakkor a vallás értelmet ad az élet történéseinek, hiszen olyan kognitív gondolati struktúra, amely meghatározza az élethez és a környezethez való viszonyulást (Berger 1967). Úgy tűnik tehát, hogy a vallásosságot, az emberek valláshoz való

¹⁰⁰ És itt most a latin religio=visszacsatolás, valamilyen kapcsolat újbóli felvétele, kötés, jelentésre gondolok.

viszonyát is meg lehet, sőt egyre inkább az élmény felől kell meghatározni. Vagyis, a Schulze által feltárt élmény-központúság nemcsak a mindennapi életben, de az emberek vallásos gyakorlataiban is megfigyelhető. Ezt az állítás igazolják azok a példák, amelyeket az alábbiakban mutatok be. Közösségi vagy individuális élmény? Egy zarándokhely közege alkalmas mind a közösségi mind az egyéni élmények átéléséhez segíteni a zarándokokat. Elősor a közösségi együttlétek keretein belül megtapasztalható élmény-szerzési alkalmakat mutatom be, aztán rátérek az egyéni alkalmakra is.

A II. vatikáni zsinat óta az egyház életével, vallásgyakorlatával kapcsolatban egyre többször lehet olvasni a közösség fontosságáról. Az egyház lényegéhez tartozik, hogy élő, látható szeretet-közösség legyen. A közösségben valósul meg az egyház küldetése. A vallásos élmények területén belül az egyéni élményeket a közösségi együttlét, a közösségben történt megtapasztalás felerősíti. Ez az állítás vonatkoztatható a kisközösségekben megszerezhető, átélhető közösségi élményekre is. A zarándoklat a vallásos hitet ápolja. Vallásgyakorlatként tekintve közösségi jellegű, ahol az egyén feloldódhat a közösségben, de mégsem válik személytelenné. A közösség ösztönző hatással van az egyénre. Az együtt végzett cselekvések, az ugyanúgy végrehajtott mozdulatok, az áhítat és a hit azonos módon megnyilvánult formái erősítik az egyén közösségbe vetett bizalmát. Ezeken az alkalmakon nem ritka jelenség az, hogy egy szentmisét, vagy különböző ájtatossági gyakorlatokat több ezres tömegben él át a hívő. A hatalmas tömegben a hit átélésének olyan példáival találkozunk (találkozhat), amelyeket mindennapi életében nem igazán tapasztalhat. Ez az élmény a mindennapokban tapasztalható tényekkel szemben összevetve hihetetlen pozitív energiákat szabadít fel a hívőkben. Ezek az élmények megerősítik a hívőt abban, hogy közösségben él, mások is élik azt a hitet, amelynek intenzív megnyilvánulási formáit ritkán tapasztalja. A zarándokhelyekről rengeteg, sokszor hihetetlen történet kering. De nem is a nehezen hihető, vagy felfogható történeteknek van jelentősége a hit megerősítésének szempontjából, hanem sokkal inkább azoknak, amelyek például arról tanúskodnak, hogy hitét 30 éve nem gyakorló zarándok tért meg ezen a helyen, és azóta is rendszeresen templomba járó hívővé vált. Az átélt élmények felerősödnek (megtámogatódnak) a közösség részvétel által, ahogy a szentmise ünneplése is attól válik igazi közösségi ünnepé, hogy a hívők csoportja együtt vesz részt a misztérium megünneplésében. Az élmény természetesen nem a külvilágban történik, hanem mindig az egyén éli meg. De ez élmény intenzitását felerősíti a közösségi együttlét. A közösség fontosságát a zarándokok is hangsúlyozzák. *„Szeretek olyan emberekkel menni, nagyobb bizalommal van az ember, akiket nem zavar az imádság, akikkel könnyebb csöndben maradni,*

ha úgy gondolja az ember. És jobban megértik úgymond az Istennel való találkozást, belülről, vagy kívülről, vagy akárhogyan is. Mert akkor megsokszorozódik az élmény. (Sné)

Victor Turner a zárandoklatok alapvető jellemzőjének tartja a *communitas* élmény létrejöttét,¹⁰¹ amelyet az átmeneti rítusok során képes az „átkelő” átélni. Turner meglátása szerint az úton lét egyfajta mentális átalakulást alakít ki. A mentális átalakulás a liminális periódus jellemzőinek hatására jön létre. Azt a tapasztalatot, azt a minőséget, amelyet a rítus alanya ekkor átél, nevezi Turner *communitas*nak. A *communitas* egyfajta közösség-élmény, amelyet leginkább átmenetiségként – köztes létként – definiálhatunk. A zárandok elhagyva otthonát, kikerül mindennapjai világából, egy „köztes léten” keresztül érkezik meg zárandoklata helyszínére. A zárandokhelyen tapasztaltak, a közösen átélt élmények képessé teszi a zárandokokat a *communitas* megtapasztalására, átélésére. Ahogy az egyik zárandok megfogalmazta ezt a saját szavaival: *„Egyénileg is, meg a vallási megnyilvánulásból is, mert tanulhatok tőle... és a közösség pedig megerősíti, hogy más is ugyanígy gondolja, és más is elmegy zárandokútra. Én úgy gondolom, hogy ez a kettő összetartozik.”*(H.E.) A közösség befogadó, tudást és felkészültséget átadó erejére mutat rá egy másik zárandok: *„Amikor először mentem, akkor (ti.a közösség – a szerző) fontos volt. Talán akkor még szükségem volt a megerősítésre. Amit elmeséltek, a saját élményeik. Most már úgy érzem, hogy egyedül is át tudom élni ezeket.”* (K.D.)

Olyan élményekről számol be az egyik dél-dunántúli zárandok vallomásában, amely a *communitas* megélését bizonyítja.¹⁰² Ahogy ez az alábbiakból majd kiderül, ő a zárandoklatot valóban átmeneti rítusként élte meg. A zárandok (N.) saját szavaival így vezeti be beszámolóját: *„...minden akadályt legyőzve felszálltunk arra kisbuszra, ami – akkor még nem tudhattuk – hogy életünk meghatározó és egyben legnagyobb vallási élménye felé visz.”* A zárandok saját bevallása szerint nem volt felkészült. Kinevette azokat az embereket, akik a rózsafüzér imádkozásáról beszéltek, *„... sokat nevettünk, beszélgettünk, jól telt az idő, úgy viselkedhettem, mint egy turista.”* Ebből a leírásból is jól látszik, hogy a zárandok pontosan mérte fel hozzáállását, felkészültségét. Elutasította, sőt kinevette az imádkozókat, hangosan kijelentette kívülállását, önmaga viselkedését egyértelműen a turistáéval azonosítja. Bár az utazás előtt őt és feleségét a zárandoklatra invitálók segítették őt abban, hogy

¹⁰¹ Az elmúlt évek zárandoklat-kutatásai több ponton is megkérdőjelezik a turneri hagyományt. Nem magát a jelenséget vitatják, hanem ennek általános érvényét illetik kritikával (vö Eade 1992, Sallnow 1981.)

¹⁰² Élményeit, tapasztalatait felkérésre egy több oldalas beszámolóban rögzítette névtelenül, ezért monogramja helyett a N. rövidítés áll.

ráhangelődhasson a zárándoklatra, de ez számára nem volt elegendő arra, hogy félelmét, és idegenkedését legyőzze. Az utazás kezdetén számára az jelentette a biztonságot, hogy egy nem ismert közegben úgy viselkedhetett, mint a hétköznapokban, illetve úgy, ahogy az egyéb utazásain megszokott volt számára.

Zárándoklatát felajánlással kezdte, megfogadta, hogy nem iszik alkoholt. Ahogy Turner erre rámutat, az átmeneti rítus középső szakasza nagyon más körülmények között telik, mint ami az „átkelők” addigi életkörülményeit jellemzi. A rítus alanyainak egy sor olyan cselekedetet is végre kell hajtania, amelyek sikeressége feltétele a szakaszon való átjutásnak. A rítust átélő alanyok felhagynak szokásaikkal, másként viselkednek, más normákat éreznek maguk számára kötelezőnek (Turner 1999). Az alkoholoról való lemondás is ilyen megváltozott szokásra utal, ami egyben áldozatként is értelmezhető. Ezt már az első nap megbánta, ennek ellenére tartotta magát a fogadalmához. Az első este a csoport tagjaival együtt elment szentmisére. Zárándokunk ezt a szentmisét a rá váró megpróbáltatások, első mérföldkövének tekintette. *„Ilyen ideges még életemben nem voltam. Itthon hallottam, hogy akit a gonosz megkörnyékezett vagy megszállt, az itt kiderül. A templomban a kegyelem olyan erős és átható volt, hogy itt nem lehet alakoskodni, itt nincsenek határesetek. Ahogy ezt leírom, még az is felzaklat. A magam 38 évével, száz kilójával, ahogy a templom felé közeledtem olyan félős lettem, mint egy kisgyerek. Örömmel állapítottam meg, hogy „rendben” vagyok és semmi sem történt. A mise véget ért, és én boldogan mentem vissza a szállodába.”* Nagy megkönnyebbülést jelentett számára, hogy igaznak bizonyult: felszabadultabb lett. A másnapi program a Jelenések hegye volt. A csoport lelkésze nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a csoportból mindenkit bevonjon a közös imába. Amint zárándokunk ezt felfedezte, igyekezett minél távolabb kerülni a csoporttól, hogy véletlenül sem kerüljön rá a tized elmondása. Természetesen a sorsát nem kerülhette el. *„L. atya egyszer csak ott állt előttem, és kezembe nyomta a rózsafüzért. Megkérdezte, tudsz imádkozni? Zavartan válaszoltam, hogy igen, persze, és sok hibával elmotyogtam az imát. Szomorúan állapítottam meg, hogy nem tudok imádkozni, még a Miatyánk és az Üdvözlégy szövegét sem tudom biztonsággal elmondani. Nyilvánosan aztán semmiképp sem.”* A második próbán tehát elbukott. Ez a sikertelenség azonban leginkább őt viselte meg. Ettől a pillanattól azonban a zárándokvezető pap sokkal jobban figyelt rá. Még ugyanezen a napon délután sor került egy beszélgetésre, amelyet egy filmről folytattak, de ennek a beszélgetésnek a hatására saját elmondása szerint nagyon közel

került az atyához.¹⁰³ Annak fényében, ahogyan a zárandok a második napi szentmise utáni szentségimádást jellemezte, az első két „próba” (első szentmise, első közös ima) értékelhető felkészítésként is, amelyek jó ráhangolódást jelentettek számára a továbbiak megélése tekintetében. Az esti szertartás utáni szentségimádás után ugyanis azt fogalmazta meg a zárandok, hogy számára ez volt az első alkalom, ahol azt érezte, hogy Jézus megszólította őt, és ő válaszolni mert erre a megszólításra. Valójában nem történt semmi szokatlan, egyszerűen az egész napos élmények, az előző esti megmérettetés, a megkönnyebbülés, az ima adta kommunikációs forma kipróbálása, a beszélgetés a leendő lelkiatyával megfelelő talajt teremtettek a találkozás megvalósulásához. Az átélt találkozás-élmény hatására a zárandok megpróbál az ima okozta frusztrációból előre menekülni. Két hozzá hasonló társát rábeszéli arra, hogy ezentúl, ha a közösségben hangosan kell imádkozniuk, együtt tegyék, ezzel is segítve egymást. Itt a közösségen belüli kisebb közösség kialakulása figyelhető meg, azzal együtt, hogy mind a nagy, mind a kisebb közösség támogatólag lép fel az egyénnel szemben, ezzel is elősegítve számára a közösségi élmény megtapasztalását. A lelkiatya újabb próba elé állítja a zárandokokat. Megkéri őket, hogyha már egyébként is ima-szövetséget vállaltak, legyenek ők a csoport előimádkozói a keresztút-járás során. *„Társaink támogató beleegyezésével, mosolyától kísérve, kicsit bizonytalankodva vállaltuk.”* Az első néhány próba sikeres megtétele, és a közösség támogatása erőt adott a zárandoknak a továbbiak elviselésére.

„A mi hármas csoportunknak volt egy különleges tagja – S. – aki mezítláb tette meg ezt a sziklás kemény utat. Egész utat fennhangon végig imádkozva szép feladat volt. Egy életre megtanultam a rózsafüzért, amit azóta is gyakran elmondunk. Felérve a kereszthez nagyon fúj a szél, kicsit fázósan karoltam át páromat. A szememet becsukva adtam át magamat az áhítatnak. Nem tudom, hogy mennyi idő telhetett el, de könnyeimben keresztül „képeket, családom eseményeit” láttam. É. a feleségem látta, hogy valami nagyon felzaklatott. Egy sziklára leültünk, elmondtam, amit láttam. Mindketten zokogva értettük meg, hogy Isten már megbocsátotta az elkövetett bűneinket, amiket mi a szentgyónások ellenére sem tudunk letenni. A nagy hegy keresztje alatt kaptam meg az üzenetet, tedd le a terhedet és távozz békében.” A zárandok „beavatására” a közösségi szentmisén való részvétel tette fel a koronát, ahol is a szószékre kiállva kellett a szentleckét felolvasnia, immár a közösség teljes jogú tagjaként. A megpróbáltatás, és az ezen való megfelelés újabb vallási élmény felé vezette a zárandokot. Ugyanakkor a próba során elsajátított egyfajta felkészültséget is (rózsafüzér-ima),

¹⁰³ A vallomásban ő maga jegyzi meg, hogy ma már ő a gyóntatójuk és lelki vezetőjük. *„Büszke vagyok a barátságára és remélem, hogy soha nem adok neki okot arra, hogy szégyenkeznie kelljen miattam.”*

aminek aztán birtokában lesz a további életében. Az előző esti találkozás után újabb Isten-élményt élt át, amely az előzőnél mélyebb, a zarándok egész eddigi életének megváltozásához vezet. Ahogy Turner kiemeli, a liminális fázisban a rítust átélő alany olyan élményeket él át, amelyek hatására felülvizsgálja addigi életét, megváltozik. A megváltozott társadalmi státusz helyett jelen esetben a vallásosság megélésében történt a változás, a turistából hitét mélyen megélt zarándok lett. A zarándok ezt úgy fogalmazta meg, hogy teljes élete megváltozott, nemcsak vasárnapi, de valódi hívővé vált. *„Medjugorjéból hazatérve megjelent életünkben a napi ima, gyakori a szentolvasó használata, a heti szentáldozás és a havi szentgyónás. A mindennapi életünkben is megjelent keresztény hitünk.”* Mindez nem valósult volna meg a zarándoklaton való részvétel, és az ott átélt élmények nélkül. Ugyanakkor a felkészült lelkiatjának köszönhetően vallási tudása, felkészültsége is megerősödött, és megerősítést nyert. A keresztúti ájtatosság imáinak az elmondása, a sziklás terep, a szakrális hely, és a közösség támogató erejének megtapasztalása elősegítette a zarándok számára az Istennel történő találkozást. Katarzist élt át, amely egész további életére befolyással bír.

Hasonló változás történt annak a fiatalnak az életében, akik csak kíváncsiságból ment Medjugorjéba. Számára az átmenet – a *communitas* megélése – a gyónás alatt következett be, ahol azt élte át, hogy amíg ő meggyónt, addig társai érte imádkozták a rózsafüzért. Ettől a pillanattól kezdve mindent kegyelemként élt át, a mezítlábas keresztutat, ahol megtanulta azt, hogy mit jelent másokért áldozatot hozni. A közösségi ima erejét tapasztalta meg, amikor is társai imádkoztak felette, amit ő elmondása szerint fizikailag is érzett. *„Életem első testközeli istenélményében volt részem, a lélekben nyugvásban. Mintha a Jóisten ennyit mondott volna: Gyermekem, annyira szeretlek, hogy megkapod, amire vágytál.”* (A.) Vagy egy másik utazó, aki turistából vált igazi zarándokká, és a racionális megfontolásoktól az ötödik nap végére eljutott a hithez. *„Hitetlenségem az ötnapos program végére máig felfoghatatlan módon alakult át szinte keresztény hitté.”* (Sz.)

Az a pécsi közösség, amelyik minden évben részt vesz a zarándoklaton, a közösségi ima egy új változatát gyakorolja. Ők eleve már egy működő közösség tagjaiként vesznek részt a zarándoklaton, számukra tehát a közösségi lét megtapasztalása nem újdonság. Annál inkább az más zarándoktársak számára, akik az ő közösségükkel együtt vehetnek részt ezeken a zarándoklatokon. *„És ami különleges, az ugye az ő profiljuk, ez az egymásért imádkozás, hogy belevonják a zarándoktársukat, akik pluszba mennek, oda hátra mennek, oda a Jézus szoborhoz, tehát oda megyünk ki, és ott nagyon sokáig, nagyon késő estig... és akkor ők*

imádkoznak, meg van ez a prófétálás, amit egy imádságban kapnak, és odaadják ezeknek az embereknek, akikért imádkoznak. És úgy vettem észre, hogy hát első alkalommal, hogy egyrészt ők maguk, meg azok, akik már ezt tudták, viszont második alkalommal már azok, akik azóta zarándoktársaik, azok szinte kérik, hogy őrütiük is imádkozzanak, és témát mondanak, amit csak ők tudnak, de még mi is, akik ott vagyunk, mi is imádkozunk azokért az emberekért. Így beveszik őket maguk közé.” (P.Á.) Nem válnak ezek az emberek a közösség tagjaivá, de azon „jótéteményekből”, amelyek a közösség minden tagja számára adottak és elérhetők, szívesen juttatnak másoknak is. A másokért imádkozás a közösség megerősítő erejének egy másik típusára volt példa.

Az egyéni élmények ugyanolyan jelentőséggel bírnak a zarándokhelyen átéltek tekintetében, mint a közösségiek. Szerencsés esetben a kettő felerősítheti egymást, bár arra is volt már példa, hogy egy zarándokot épp közössége, a csoport, amelynek tagja volt távolított el a számára fontos élményektől. Megerősítést aztán később egy másik közösséghez tartozás hozott számára (P.Á.) Medjugorjében a templom mellett kialakított aktivitástér mellett, a legtöbb várakozás a Jelenések hegyéhez kapcsolódik. Az alábbi történet a 20. évforduló egyik emlékezetes eseménye volt. Az esti szertartás után a zarándokok között elterjedt a hír, hogy a Jelenések hegyén éjszaka Szűz Mária meg fog jelenni. A zarándokok részéről végül is jogos volt a feltételezés, hogy Mária megjelenik ezen az éjszakán, hiszen arról tudtak, hogy Mária minden hónap 25-én egy üzenetet ad át valamelyik látnoknak. Miért pont ezen az éjszakán ne jelenne meg? A zarándokcsoport több tagja elhatározta, hogy a többi zarándokkal tart, és felmennek a hegyre. 10 óra volt a várható időpont, de 9 órakor már alig lehetett haladni felfele a tömegetől.¹⁰⁴ Egyre többen lettek a hegyen, mindenki szeretett volna a kereszt közelébe jutni. Sokan énekeltek, imádkoztak, vagy csendesén beszélgettek. 10 órakor elcsendesült a hely, valami furcsa fényjelenséget volt tapasztalható. A tömeg szinte emberként némult meg, és az addigi alapzaj, bár több ezer ember volt a hegyen, teljesen megszűnt. A furcsa, és megmagyarázhatatlan fény nagyjából 10 percig tartott. Azt egyértelműen meg lehetett állapítani, hogy a fényjelenséget nem vaku, vagy reflektor okozta. Sokak számára egyértelmű volt, hogy Mária megjelent akkor azon a helyen, és valóban, másnap már olvasható is volt üzenete.

¹⁰⁴ Mivel a jelenések 20. évfordulója volt, ezért elképesztő volt a tömeg. A szentmiséken, a hegyeken, szinte alig lehetett mozdulni. A gyóntatószékeknél sokszor 15-20 percet kellett sorban állni, pedig 25-én a ferences atyák már a templom melletti parkba kihelyezett napernyők alatt is gyóntattak, egész nap.

A fenti eseményen túl Medjugorjében az adatközlők többsége látott, vagy tapasztalt olyan jelenségeket, amelyek érthetetlenek, felfoghatatlanok voltak számukra.¹⁰⁵ Néhány az adatközlőim által átélt csoda: a Krizevac hegy tetején lévő fehér kökereszt forgott; valamilyen racionálisan megmagyarázhatatlan fényjelenséget láttak; a fényben látták Máriát karjában a kisdeddal. *„Ekkor Zoltán vette észre, hogy az égen ott volt a felhőben Mária, karján a Kisjézussal. Most már örültem, hogy végigültük a kimerítő eseményt (K.M.) Sokak által megtapasztalt élmény a napcsoda,¹⁰⁶ amely valójában a nap furcsa játéka. A napcsodát egyébként még a jelenésekben nem hívó, nagyon racionális gondolkodású zarándokok is észlelték a mostani zarándoklaton. Egy másik zarándok egy olyan történetet mesélt el, amikor egy hirtelen jött viharban a csoportjuk nagy része bőrig ázott, de mikor a buszra felszálltak, azon nyomban megszáradtak. Egy vallomásban olvasható a következő történet: *„Ahogy néhány lépésre távolodtam a busztól, valami különös illat töltött be, és ezzel párhuzamosan egy nagy félelem is. Tudtam, hogy ez az illat, ami a Szűzanya ajándéka, amivel jelzi: „Itt vagyok.” Ezért ijedtem meg úgy, mert átélni egy égi lény érzékelhető jelenlétét, ez az első pillanatban nem kis ijedség. Zoltánnal mindenesetre elkezdtünk próbálkozni: jó pár ott lévő virágot és növényt végigszimatoltunk, de a Szűzanya illata egyikhez sem volt fogható, és minden más illattól megkülönböztethető és felismerhető volt. Hát, úgy jártam, mint a látnokok 1981. június 24-én: a legelső Mária-jelenés alkalmával annyira megijedtek, hogy elszaladtak. Ezért ünneplik a jelenések évfordulóját június 25-én, mert másnap már ott mertek maradni a Szűzanyával, és együtt imádkoztak Vele. Amikor alábbhagyott a riadalmam, akkor viszont olyan túláradó öröm és erő töltött el, hogy felkaptam a nehéz táskákat, és meg sem éreztem a két emeletet, míg a szobánkhöz vittem. A kis erkélyünkön – még mindig ebben az illatban – forró hálával köszöntem meg a Szűzanyának, hogy elhívott ide, és itt vagyok, megérkeztem.”* (K.M.)*

A zarándokok több olyan történetet mondtak el, amely a zarándokhelyen átélt élményeikről szólt. Ezek az élmények nagyon sokszor az életük megváltoztatásában is szerepet játszottak. Ilyenek a gyógyulás-történetek. Volt olyan zarándok, aki törött bordával utazott ide, és itt meggyógyult. Egy asszony a faluban 10 évvel ezelőtt tett zarándoklaton vetéléséből gyógyult fel. Ez az asszony elhozta az évfordulós zarándoklatra azt a kislányt, akit mégis meg tudott

¹⁰⁵ A Medjugorjét népszerűsítő honlapok között található olyan, ahol egész gyűjteményre való van a furcsa jelenségeket, megmagyarázhatatlan elemeket tartalmazó fényképekből. Lásd www.themigroup.org/photogallery; www.csicop.org/webmaster/medjugorje vagy www.medjugorjeart.com.

¹⁰⁶ A nappal kapcsolatos megmagyarázhatatlan észlelések a legtöbb zarándokhelyről szóló beszámolóban szerepelnek.

szülni, aki most 10 éves, és akit ő Máriának köszönhet. Így emlékszik vissza a zárándoklatot 10 évvel megelőző történetekre. „*És bementem a kórházba, azt mondta az orvos, hogy befekhetek végig, fekhetem, de ez a gyerek nem fog meg maradni. Maximum négy hónapig, ha végig fekszem. Akkor azt mondtam, hogy nem. Ha tud gyógyszert vagy bármit adni, akkor azt elfogadom, de én be nem fekszem. Én se érte, se ellene semmit nem teszek. És hát szeptember tizenharmadikán elindultunk. Úgy indultam el az útra, hogy, hogy hát végig azon imádkoztam, hogy csak ne itt, mert, mert olyan állapotban volt, hogy akkor három napra jöttünk, hogy, hogy csak azt a három napot bírjam ki. Ide értünk este, bementünk a templomba. Másnap felmentünk a Krizsevácra. Annyira el volt dagadva a lábam, hogy az anyukám cipőjébe fértem bele. Ami két számmal nagyobb volt. És másnap, ahogy Krizsevácra felértünk meg, nem is tűnt fel semmi, csak ahogy leértünk és akkor meg hát nagyon földes, meg nagyon járhatatlan ehhez képest járhatatlan volt az út. És amikor leértünk a templomba olyan furcsa volt, hogy mi csattog vagy mi a furcsa rajtam. És teljesen leapadt a lábam. Tehát nem vettem észre menet közben meg, meg nem is tűnt fel. Csak, csak már akkor. És én, én mást nem kértem akkor sem a Szűzanyától, mint legyen úgy, ahogy lenni kell, de nagyon szeretném ezt a gyereket. És ez a gyerek kilenc hónapra megszületett három kiló ötvennyolc dekával. Azóta egy kitűnő tanul. (...) Én nem tudok mást gondolni és írni az elejétől kezdve, azt mondtam, hogyha megszületik és egészséges lesz, akkor az első adandó alkalommal elhozom. (I.)¹⁰⁷*

A zárándokok mindegyike tapasztalt ezen a helyen egyfajta békességet, nyugalmat, lelki megújulást, feltöltődést, többekkel történt valami rendkívüli. Itt nem feltétlenül jelenésre vagy látomásra utaltak, inkább a saját vagy családjuk életében bekövetkezett változásokra. Sokan a csoportból azt válaszolták, hogy nem tudják eldönteni, hogy tényleg megjelent-e Mária ezen a helyen vagy nem, de maga a hely olyan békével, szeretettel tölti el őket, hogy már ezért is érdemes volt eljönniük. Az átélt élményeket a legtöbbször az érzelmek szintjén tudták megfogalmazni a zárándokok. „*Mária valami csodálatos békével árasztotta el szívem. ...olyan volt, mint egy édesanyai ölelés, ami szüntelenül érezteti hatását.*” „*...az embernek nagyon de nagyon szüksége van arra, ahol á.a lelki fásultságot letehesse, lélekben megtisztulva, gazdagodva folytassák küzdelmes életüket.*” (H.E.) A vallásosságban működő érzelmek vizsgálata nagyon kevésbé bevett módszer, talán a vallási néprajz az a terület, amely a leginkább figyelemmel van az átélő alany érzelmeire. Már William James is megfogalmazta azt, hogy a vallásos tapasztalat magánügy, amelyet nagyon nehezen lehet tudományos

¹⁰⁷ Az adatközlő kérte, hogy sem adatai, sem a neve ne szerepeljen a szövegben, ezért utalok rá csak keresztnevének kezdőbetűjével.

vizsgálat tárgyává tenni. Nemcsak amiatt van ez így, mert szubjektív, hanem azért is, mert sokszor ellentmondásos is lehet. „Az érzés személyes és néma, ezért nem tud beszámolni saját magáról. Tudomásul veszi, hogy eredménye rejtély és talány, következésképp racionálisan nem igazolható, sőt olykor azt is megengedi, hogy ellentmondásosnak és abszurdnak tekintsék.” (James 1902 cit McGrath 2003 265). Ugyancsak ő fogalmazta meg azt, hogy az Isten, vagy az isteni (vagyis a transzcendens) megtapasztalása átalakíthatja a tapasztalást átélő egyént, nem egyszer komoly változásokat okozva ezzel az egyén életében. Ezt a zárándokok vallomásai is igazolták.

Fontos-e ennyire hangsúlyozni az élmény fontosságát? Az utóbbi években nemhogy a vallásszociológiai kutatások, de még a teológusok is rámutattak arra tényre, hogy az intézménnyel szemben az egyéni élmények fontossága felértékelődött. „Az egyén fontosabb az intézménynél. A hit átadása szempontjából az egyének tanúságtétele fontosabb lesz az intézmények működésénél. A keresztény ember csak úgy állhat meg a pluralista világban, ha élő közösségben gyökerezik és a közösség a támasza.” (Zauner 1992). Ugyancsak az élmény fontosságát hangsúlyozza Rigán Lóránd is: „Ami tulajdonképpen valóságos, és amit kiindulópontként elfogadhatunk, az az emberre gyakorolt hatás, az élmény, amelyben számára valamilyen formában megmutatkozik, jelen van (Rigán 2006 33). A hívő, ahogy a fejezet bevezetőjében utaltam erre, a vallási élmény felől tudja megerősíteni magát, és hitét. Ezért fontosak ennyire ezek az alkalmak az életében.

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

Medjugorjében a keresztútjárás fontos és emlékezetes esemény, mind az egyének, mind a közösségek számára. A vallásgyakorlat kereteit egy évszázadok óta létező hagyomány adja. Ezek a hagyományok alakították az építészeti megoldásokat (kálvária), az írásos változatot (keresztúti ájtatosság szövegei) és magát a szokást, amely mind az írásos, mind az építészeti hagyomány által meghatározott (Szilágyi 1980, Tám é). A keresztútjárás esetében a hagyomány működése (aktivizálódása) kétszeres áttételen keresztül figyelhető meg. Az első réteg az elbeszélés, – a történeti Krisztus keresztútjárása és szenvedése – amelyet az evangéliumok közvetítenek. Az Európában leginkább elterjedt keresztút-állításra vonatkozó hagyomány 14 stációban gondolkodik, ebből nyolc olyan helyszín van, amelyről az evangéliumok is említést tesznek. Aztán erre az eredeti eseményre emlékeznek vissza, ez előtt tiszteleg a jeruzsálemi zarándok, amikor felkeresi Jézus szenvedésének állomásait. A hagyomány szerint először Mária Jézus anyja járta végig fia után az utat, felkeresve Jézus szenvedésének helyeit annak mennybemenetele után. Krisztus passiójának tisztelete a 12-13 századtól vált elterjedtté, mikor a Szentföldről hazatért kereszties lovagok emléktáblát állítottak az általuk végigjárt helyeknek.¹⁰⁸ Jelleget tekintve az ünneplésnek e módja repraezentáció, és bizonyos értelemben commemoratio. Repraezentáció a megjelenítés értelmében, commemoratio pedig akképpen, hogy nem egyszerűen gondolati visszaemlékezésről van itt szó, hanem egy üdvösségtörténeti eseménynek rítus által történő megjelenítéséről.

Berger, amikor a vallási élménynek a mindennapokba való beépüléséről beszél, arra mutat rá, hogy ez a folyamat mindig a hagyományok működésén keresztül valósul meg. Az eredeti élményt (a találkozást a transzcendenssel, vagy a transzcendens valósággal) úgy lehet megőrizni és a mindennapok részévé tenni, ha ezeket a különböző kultúrák hagyományokként rögzítik, és ezek aztán társadalmi tekintélyre tesznek szert (Berger 2007 211-216). Ezek az emlékek sérülékenyek, sokszor nehezen állják ki az idők próbáját, de a vallási élmény hatása csak ezen az úton maradhat fenn. „Egy vallási hagyomány – bármilyen intézmények jönnek is létre körötte – tényként létezik a mindennapi valóságban. Közvetíti a másik valóságból nyert tapasztalatot, azok számára is, akik sohasem részesültek benne, és azoknak is, akik

¹⁰⁸ Ez a fajta passió-tisztelet kapta a kis-Jeruzsálem nevet.

megtapasztalták, de fennáll a veszélye, hogy egyszer majd elfelejtik. Minden hagyomány kollektív emlékezet (vö Halbwachs 1952). A vallási hagyomány azoknak a pillanatoknak a kollektív emlékezete, amelyekben a másik világ benyomul a mindennapi lét kitüntetett valóságába” (Berger 2007 213). Berger még egy nagyon fontos dologra rámutat a vallási élmény átadhatóságával, kommunikálhatóságával kapcsolatban. Ez pedig az a mód, ahogyan ezek hagyományként rögzülnek, és generációról generációra szállnak. A vallási élményt szimbólumok és szimbolizmusok segítségével lehet hagyományként elraktározni, hiszen ezek az eljárások képesek arra, hogy sűrítetten tartalmazzák mindazokat a tudnivalókat, amelyek ehhez kapcsolódnak. „A vallásos hagyomány korpusza a vallásos szimbólumok, mítoszok, rítusok szövevényéből épül fel egy olyan szimbolikus-imaginárius létmód hordozójaként, amelynek belső természetét a szimbolikus reprezentáció határozza meg. A szimbolikus reprezentáció lényege szerint a valóságos és az imaginárius a megmutatkozó és a megmutató, a megjelenő és a megjelenítő elvi – azaz *spekulatív* – azonosságára épül (Veress im 28). A keresztúti ájtatosságban Jézus szenvedése és a zarándok fizikai erőfeszítései találkoznak, úgy, hogy ennek kereteit vizuális és imitált térélmények, és verbális szövegek adják meg. A szimbolikus reprezentáció ezeken keresztül valósul meg a keresztútjárás kommunikatív aktusában.

A keresztút állításának, a kálváriáknak a kialakítása és népszerűsítése elsősorban a ferences rendhez kötődik. A ferences rend fontos feladatának tekintette a szent helyek és Krisztus szenvedése tiszteletének elterjesztését. A keresztút-állítás általánossá vált a ferences kolostorokban, kápolnában, templomokban, majd innen terjedt el az összes plébániai templomra is.¹⁰⁹ Az állomások számát, a keresztút felállításának helyét és körülményeit és az ájtatosság módját XII. Kelemen pápa szabályozta és egységesítette 1731-ben kiadott rendeletében. A keresztút állomásainak száma és tematikája nagyon eltérő volt. A Szentszék döntése, miszerint 14 stáció¹¹⁰ legyen a keresztúton, végül is a hívek gyakorlatának az elfogadása volt. A katolikus gyakorlatban a keresztút-járásnak elsősorban a nagybőjti időszakban, illetőleg a zarándokhelyekkel összefüggésben van szerepe. A mai rendelkezések szerint keresztút állítható templomokban, kápolnában, imaházakban, temetőben, és vallásos zarándokhelyeken a szabadban is. Az építményeket, ha csak lehetett, igyekeztek hegyoldalra,

¹⁰⁹ Érdekes adalék a keresztutak történetéhez, hogy a 18. században a ferences Porto Mauriziói Szent Lénárd 20 év alatt (1731-1751) 572 keresztutat állított föl, ezért a keresztút prédikátorának nevezték el.

¹¹⁰ Egyes teológusok úgy vélik, hogy mivel Krisztus halála nem választható el föltámadásától, és a keresztút sem pszichológiailag sem teológiailag nem teljes, ha Krisztus feltámadását nem foglalja magában, ezért egy 15. stációt javasolnak a föltámadásról való elmélkedésre.

vagy magasabb fekvésű, fokozatosan emelkedő hegyre építeni.¹¹¹ Különálló építményként kálvária a neve, amelyet nagyon sokszor főként falvakban a temetők mellé építettek. A kálvária a római katolikus települések és kegyhelyek egyik kultikus helye, s mint ilyen a keresztútjárás, a keresztúti ájtatosság gyakorlásának egyik színtere. A paraliturgikus ájtatosság leggyakoribb alkalmi a nagybőjti időszak, illetőleg a zarándoklatok. A kereszténység legalapvetőbb önmeghatározási eseménye, a megváltás ténye. Nemcsak az evangéliumi elbeszélésekben kap fontos szerepet a passió, a szenvedés története, hanem abban az emlékezési módban is, ahogy ez a kereszténységen belül megjelenik. Az egyház komplex módon ünnepel, hiszen a feltámadás megünnepléséhez szorosan hozzátartozik az előkészületi idő. Ennek az előkészületi időnek volt egy nagyon meghatározó eseménye, élménye az emberek számára a keresztútjárás, amely az egyházi liturgián kívülre került. Így vált húsvéti ünnepkörön belül a népi vallásosság egy fontos eseményévé. A vallásgyakorlat motivációja, szándéka felől közelítve a tevékenységhez, megállapítható, hogy a keresztútjárás és a zarándoklat motivációi nagyon hasonlóak. A bűnbánat, az áldozatvállalás, a krisztusi élet bizonyos mozzanatainak átélése motiválja a gyakorlatot végzőket, nem véletlen tehát, hogy pontosan ez a gyakorlatsor az, amelyik kiemelt helyet kap a zarándoklatok lebonyolításában is. Az ájtatosságnak a korábbi időkben leginkább a bűnbánat szempontjából volt jelentősége. Erre utal a barokk korban nagyon népszerű imádságos könyv szerzője is: „minden hívő, ki az Úr keserves kínszenvedése felől buzgón elmélkedik, a sz. ájtatosság által a római pápáktól mindazon búcsúban részesül, melyeket a jeruzsálemi állomások személyes látogatása által nyerne” (Goffine 1895).

A keresztút-járás egy olyan meditáció, amelyben az élmények átélését az imitált fizikai környezet segíti elő. Azt, hogy ez az azonosság az eredeti passióval miképp alakul, a folyamat valláslélektani oldaláról lehet megközelíteni. A keresztút-járásban három elem kapcsolódik össze: verbális (ami lehet hangos illetve néma), vizuális, és a fizikai. A keresztút-járáskor elmélkedni, imádkozni kell. Maga a tény, hogy valaki végigjárja a 14 állomást, a gyakorlat elvégzése szempontjából nem jelent eredményt. Akkor eredményes az aktus, ha miközben imádkozik a gyakorlat végzője, gondolatban követi, látja, végigjárja, és közben átéli az egykori eseményeket. Általában valamiféle azonosulási vágy jelenik meg – az előírt imák, az idevonatkozó tanítások is ezt célozzák. A zarándokok belső indítéka az átlényegülés, Jézus szenvedéseinek átélése, az ő általa végrehajtott cselekedetek imitációja révén. A

¹¹¹ Magyarországon a legtöbb kálváriát Európához hasonlóan a 18. században állították föl.

reprezentáció által ez a tartalom kivetül, érzékelhetővé válik, az involváció útján a gyakorlatot végző képessé válik az azonosulásra. A passió-járás alapja egy olyan eseménysor, amelyet minden keresztény (sőt még a nem keresztény is) nagyon jól ismer. A zsidók átadják Jézust Pilátusnak, s a pogány katonáknak, akik őt megostorozzák, tövisekkel megkoronázzák, gúnyolódások között a kereszttel megterhelik, és a Kálvária hegyre cipeltetik vele a keresztet. Két elítélttel együtt keresztre feszítik. A hívők a történetet ismerik, a húsvéti liturgia szerint ezt minden évben János evangéliumából hallgatják meg. Felkészültségüket tekintve azt mondhatjuk, hogy amit a helyszínen látnak, az számukra már ismert. A keresztútjárás gyakorlatában már meglévő ismereteik verbális, képi, és tapasztalati megerősítést nyernek. A képek felerősítik az imák, a tanítások által elmondottakat, a keresztút fizikai megtétele pedig segíti a gyakorlatot végzőt az átélésben.

A kálvária építészeti megoldásaiban, kellékeiben sokszor visszanyúl a barokk idején lebonyolított nagypénteki körmenetek, népmissiók, vagy még korábbi időszakra, a középkori misztériumjátékok eszköztárához. Számos olyan tárgy, amelyet a felvonulók használtak ezeken az alkalmakon, megjelenik a kálváriák szimbolikus kellékei között, akár a stációképeken, akár a szent sírba állítva. A kálvária azokat az eseményeket, melyek egy-egy korábbi alkalom – körmenet, passió – egyszeri módon, vagy akár évről-évre, de rövid időszakot jellemzően megjelenített, kiragadja az időből, eltárgyasítja, és állandóvá teszi. A misztériumjáték, körmenet, népmissió dramaturgiailag, lebonyolításának módját tekintve leginkább egy olyan színházi előadáshoz hasonlítható, melybe időnként bevonják a közönséget is. Ezzel szemben a kálvárián megjelenített történetet képsorok közvetítik. Kimerevített képsorok, amely képek eléggé sematikusán, alapvetően a cselekvések főbb mozzanataira fókuszálnak. Ez a fő motívum nyer megerősítést a képaláírásban is. A keresztutat, a vezető és a közösség elhatározásától függően szabadon vagy akár leírt elmélkedésekhez kötődően is el lehet végezni.¹¹² A közösség határozza meg az imák (elmélkedések, énekek) mennyiségét, elmondásának mikéntjét is. A cselekvések a résztvevők felkészültségétől és bevonódásának mértékétől is függnek. Mindezen elemek együttesen azt a célt szolgálják, hogy a résztvevő emlékezzen, átéljen egy élményt, amely élmény segítségével egyrészt feleleveníti, másrészt átéli azokat a fájdalmakat, amelyeket Jézus elszenvedett a Kálvária hegyéig. Az emlékezést a szakrális tér sajátosságai is elősegítik. A szabadtéri kálváriák mindig hegyen, vagy dombon állnak. A fizikai nehézségek legyőzésével (hegyre

¹¹² Keresztúti elmélkedések minden imakönyvben vannak, de lehet külön kis füzet formájában is kapni ezeket.

való felkapaszkodás, mezítláb-járás, térdelés) a zarándokok úgy érzik, hasonlónak válnak Krisztushoz. Az általuk éppen végrehajtott cselekedetre utalnak a képek is, melyek a krisztusi szenvedés egy-egy állomását jelenítik meg, vizuálisan is támogatva ezzel az élmény átélését. Ugyanakkor a keresztút-járáskor felolvasott elmélkedések is fontos szerephez jutnak. A szövegek az egyes stációknál a Krisztus által elszenvedett kínokra utalnak, így a verbális kommunikáció és a cselekvésben megvalósított fizikai tett meg és- felerősíti egymást. Bár a keresztútjárás nagyon sokszor közösségben történik, mostanára eléggé individuálissá vált. A zarándoklatok során közösen megjárt keresztutak azonban kivételt képeznek a fenti tétel alól, hiszen bár az élmény átélése az egyénhez kötött, a közös imák és gyakorlatok elősegítik a zarándokok számára az ájtatosság erősebb megélését.¹¹³

Az aktusnak helyet adó tér tehát egy meghatározott hagyományhoz kötődik. Kialakításának szabályai közel háromszáz éve adóttak. Medjugorjeban a Krizevac nevű hegyen alakították ki a falu lakói, és a zarándokok. „*A Szűzanya jól megválasztotta ezt a hegyet, kemény vezeklés oda feljutni.*”- mondja az egyik zarándok (R.I.) Egy másik zarándok úgy fogalmazta meg véleményét, miszerint számára Medjugorje a Krizevac miatt jelent felejthetetlen élményt. Ő már ötször volt itt, de mindig ide vágyik, mert itt érzi magát közel Istenhez, Jézushoz. Ilyet máshol még nem élt át.¹¹⁴ A Jézus életét, szenvedésének történetét jól ismerő zarándokok kialakították saját mentális képeiket ezeknek a történeteknek a helyszíneiről. Ezek a mentális képek kulturálisan meghatározottak (vö Berger im, Halbwachs im). Ha a külső környezetben olyanra ismer valaki, ami a saját belső képeit megerősíti, számára az adott környezet hasonlónak válik az által elképzelt – a történetek által sugallt – eredeti környezethez. Ezt mutatja az alábbi idézet is: „*Aki volt már ott és nem hiszem el, hogy nem fogta meg a szívét az, az, az igazi golgota az, a Krizsovác*” (J.J.) Gyakori, hogy a zarándokok mezítláb mennek fel a hegyre. Az áldozatot a zarándokok Jézussal azonosulva hozták meg, ezáltal azt remélve, hogy bizonyos kéréseik, imáik meghallgatásra találjanak. „*A fiamért akarom megtenni, hátha így jobb élete lesz...*” Egy másik zarándok által megfogalmazva: „*Útközben keresztutat végezve, s az állomások között rózsafüzért imádkozva, átadva magunkat az áhítatnak, megszabadulhatunk lelki terheinktől.*” A zarándokok egymás példájából is merítenek:

¹¹³ Az első zarándokút során a csoport egyik tagja, aki a leginkább kirítt a csoportból a ráparancsolt egyik stációnál felolvasott ima és az utána átélt élmény hatására elkezdett zokogni. Később elmondta, hogy olvasás közben egy repülőgép hangját hallotta. A számára kiadott imaszövegben mindenki a számára fontos élő és halott emberekre gondolt, és a repülőgép eszébe jutatta egy rokonát, aki pilóta volt, és már meghalt. Ez a stáció, az imaszöveg, és a körülmények összejátszása miatt maradt számára emlékezetes. Ezt az élményét egyénileg nem tudta volna megélni, hiszen soha nem imádkozott még keresztutat.

¹¹⁴ Az adatközlő egyébként nagy zarándok, szinte mindenhol járt már a világban. Medjugorje után Rómába készült, de volt Fatimában, Lourdes-ban, Máriazellben, Chehostowaban is.

„Találkozott a hegyen egy 85 évessel, egy 82 évessel, és mezítláb mentek, az öreg nénik, pedig nem könnyű, eléggé köves az út. Én megtehettem a Szűz Anya segítségével.” – „Gondoltam, megpróbálom már, hogy nyugodtabb legyek, mert nagyon sok bánatom van a fiammal, a németorszáigival. És gondoltam, nem fogom bírni. És akkor az A. néni mondta, hogy próbáljam meg” (B.Jné) – erősítette meg magát egy másik zarándok barátnője biztatására gondolva.

A keresztút-járás azonosuló, átélő funkciójának erősségét jelzi egy idős zarándok története is. A Krizevacon a keresztutat szinte minden zarándokcsoport végigjárja. A szervezők kérték az időseket, betegeket, hogyha nem érzik jól magukat, inkább maradjanak otthon a nagy melegben, nehogy valakivel valami probléma történjen. A keresztút során az egyik zarándok rosszul lett, elájult. Egy óráig tartó ápolás után szép lassan indultunk le vele a hegyről, de a legjobban azt fájlalta, hogy nem mehetett fel a keresztig, a 14. stációnál lett rosszul. A vele készített interjú során elmondta, hogy élte végig a keresztutat. Végig Krisztusra, az ő szenvedéseire gondolt, ebből merített erőt, bár többször majdnem elájult. Elmondása szerint együtt ment mezítláb fel Krisztussal a kereszthez, erőt az adott neki, hogy *“Jézus urunk is szenvedett, és ő is végigment az úton, én is meg tudom csinálni.hát magamban gondoltam, hogy nem, hát most én is megpróbálom. És... képzeled el, hogy egyáltalán nem fájnak a lábaim. Mert az a csont alul, egyáltalán nem fáj. Eltűnt. Olyan a lábam alul mind a kettő, mint, hogyha nem tudom. Mint nem az én lábam. Mintha nem volna lábam. Harmadik stációnál, na, mondom ötig megyek. A nagy fájdalmat sokáig nem bírom. Majd felhúzó a papucsomat. Istenem segíts meg, mert nagyon szeretném, de nagyon szeretném. Ki akarom végig hordani. Akárhogyan. Egy néni odanyújtott egy botot, hiszen, éreztem, szédülök. Jaj, Istenem segíts, meginogtam hírtelen. Na, új erőt kaptam, akkor eszembe jutott, na Jézusom, mondom te is hányszor elestél a keresztúton. És végén erőt vettem magamon, hogy adj erőt nekem is. És nem tudom, na. És olyan érzésem volt, és amikor teljesen föl, akkor ugye már egy kicsit segítettek is, egyszer majdnem oda is estem, Istenem, mondom hogy te is, hogy elestél. Segíts, hogy megint fel tudjak állni, és megint új erő, mondom, nem hangosan, mindig úgy magamban. És mindig tovább, és tovább. Egyszer csak mondom hála 'Istennek, felértünk. Egyszer csak ott voltunk a 14.-nél. Ott éreztem, ugye A. néni, és még mondtam, hogy hála Istennek, hogy ez a 14., mindig fenn vagyunk a keresztnél.* (B.Jné) A zarándok saját magát biztatatta azokkal a fohászokkal, amelyekkel Jézusra emlékezik. A szédülésnél, megingásnál azzal segített magán, hogy arra gondolt, hogy Jézus is többször elesett a keresztúton. Aztán amikor elesett, nem azon aggódott, hogy valami baja történhet, szinte örült, hogy ő is eleshet,

ahogy Jézus. A keresztúttal kapcsolatban a legfájóbb élménye az volt, hogy nem tudott felmenni a hegy tetejéig, ahol a megváltást szimbolizáló kereszt uralja a teret. Különböző csodás történetek is kötődnek a keresztúthoz. A zarándokok között elterjedt legenda szerint, aki bármelyik stációnál felvesz egy követ, az hazaérve ezen a kövön Krisztus testének valamely részét fogja látni.¹¹⁵ A lábfájósok kivétel nélkül azt állítják, hogy a hegyre föl és levezető úton elmúlt minden fájdalmuk, a daganatok leapadtak, elmúlt a csontkinövés. Sokan beszámoltak arról, hogy köszvényes, fájós lábaik mintha minden fájdalomtól megszabadultak volna az úton, nemcsak lelkiekben, de fizikailag is nyertek az elviselt fáradságok által. Az egyik zarándok csodás története szintén a Krizevachoz kötődik. Bordatöréssel jött el első zarándoklatára Medjugorjeba. A hegyre felmenet még érezte a szúrást a bordái között, alig kapott levegőt, lefele viszont egyre könnyebben ment. Mire leért a hegyről, minden fájdalma megszűnt. Elmondása szerint erről az eset előtt és után készített röntgen-leletek is tanúskodnak.

Van tehát egy történet, és 14 kép. A képek és a történet főszereplője Jézus, és az aktust átélő alany. A történet a vallásos ember számára egyfajta példaadó mintaként szolgál, a szakrálissal való azonosulást segíti elő. Az aktus a szakrálisban való tényleges benne levést segíti elő, a szakrális létfolyamatban való cselekvő részvétellel (Veress im 28). A stációképek a passiójárásnak abban az értelemben eszközei, hogy ezek által, s a hozzájuk kapcsolódó meditációval átélhetővé tehető, egy üdvtörténeti fontosságú esemény egy olyan korban, amikor a szó ereje önmagában elégtelen, és sokszor kevésnek bizonyul. A képek, bár egyre sematikusabbá váltak, mégis segítik a hívőt a történet teljes átélésében. A népi vallásosságban megtestesülő tudás kevésbé kidolgozott, s az ember alapvető tapasztalatai számára adottra, s ezen keresztül a legkönnyebben felfoghatóra próbál meg utalni (vö Mohay 1999). Ezt a tudást szolgálják a stációképek, melyek Krisztus esendőségét, emberi mivoltát és szenvedését hangsúlyozzák. Mivel ezt az eseményt annak érdekében, hogy a hívők számára ennek jelentősége teljesen világos és érthető legyen, valóságos értelemben „újraalkotni” nem lehet, próbálkozások történnek arra vonatkozóan, hogy egy megalkotott, létrehozott „emlékművön” keresztül ábrázolják, jelenítsék meg az akkor történeteket. Ez az azonosulás, mely az eredeti történet dramatikus újrarájátszásával, megismétlésével alakul ki, szükséges a mai hívő számára ahhoz, hogy hitében megerősödjön. Ezzel igazolni látszik empirikus terepen is az a vallásszociológia által hangoztatott véleményt, hogy az intézmény által közvetített tudás

¹¹⁵ Nagyon gyakori a zarándokok által hozott krizevaci kövek elajándékozása az itthon maradottak, vagy fontos barátok számára.

helyett, a tapasztalat lesz az autentikusság forrásává. Ugyanakkor szem előtt tartva az elemzés egy fontos mozzanatát, utalni kell a kommunikációban résztvevő ágens felkészültségére is. Hiszen a hívő átélését, és hitbéli megerősödését a hagyomány közvetítette felkészültség is elősegítette, sőt enélkül magának az élménynek az átélése sem valósulhatott volna meg. Egy idegen a színtéren, aki nem rendelkezik a körülmények értelmezéséhez szükséges felkészültséggel (szocializációja során elsajátított tudással, ismeretekkel) nem képes az aktus elvégzésére, olyan számára a helyzet, mintha idegen nyelvterületre tévedt volna. Látható, hogy a keresztúti ájtatosság végzése során a különböző emberi érzékszervek működése milyen módon képes a hívőt a vallási élmény megszerzéséhez juttatni. A tapasztalásban szerepet kap a tér-észlelés (az imitált tér-kialakítása a szent-sírral, a stációkkal, kereszttel), a képeken és feliratokon keresztül közvetített történet, a fizikai élmények és az elmélkedés egymásra hatása. Megállapítható tehát, hogy a keresztút-járás az élmények összetettsége révén (az élmények megszerzésében szerepet játszik a hallás, a látás, a tapintás) kiváltképp alkalmas egy intenzív vallási élmény megszerzésére.

A keresztút elemzésénél megint csak utalni kell a laikus és a hivatalos vallásosság különbözőségére. A teológiai megítélés szempontjából a történetből azok az események a fontosak, amelyek a megváltás szempontjából jelentősek. A teológiai tudás episztemológiai, jelentősen kidolgozott, intellektuális típusú tudás. Ezzel szemben a népi vallásosságban jelentkező tudás episztemikus jellegű, amely kevésbé kidolgozott, s az ember alapvető tapasztalaira utal, vonatkoztat, keres azonosulási pontokat. A passiótörténetben azért domborítják ki Jézus esendőségét, emberi vonásait, hogy a gyakorlatot végző hívő könnyebben tudjon ezekkel a tettekkel, illetve ezek elszenvetésével azonosulni. Vagyis azok az események kerültek a passióképekre, amelyek az involváció szempontjából fontosak. A végeredményét tekintve, a templomi, vagy akár otthon, imakönyvből elmondott keresztút és a szabadtéren, egy kálvárián megtett passiójárás között nincs különbség, a megfelelő körülmények biztosításával a teljes búcsú mindhárom esetben megszerezhető (vö A búcsúk kézikönyve 2000 58-59). Nagyon sok hívő számára azonban az elérést könnyebbé teszi az, hogy fizikailag is meg kell tapasztalnia a nehézségeket. Nagyon sok ember van, aki a világot akkor érti meg, ha ezt a megismerést a saját tapasztalatain keresztül is meg tudja erősíteni. Ennek a fajta megismerési módnak a kiszolgálását segíti építményeknek a vallási kommunikációban hallatlanul fontos szerepe lehet. Az episztemikus tudásból építkező hívő, aki a felkészültségeit a tapasztalásból is szerzi, azokat az alkalmakat keresi, amelyek számára ily módon a vallásához való kapcsolódást megkönnyítik.

3.2.7. Felkészültség másképpen: turistaképek mint információhordozók¹¹⁶

Ebben a fejezetben a felkészültség átadásának olyan eszközeiről lesz szó, amelyek bár alkalmoszerűen jöttek létre, ennek ellenére mégis alkalmasak arra, hogy ezeken keresztül a zarándokhellyel kapcsolatos fontos információk, ismeretek átadása megtörténhessen. Ezek a hordozók egyszerű turistaképek, amelyek a hozzájuk kapcsolódó személyes élmények miatt mégis érdekessé, és fontossá váltak, mert sok ember számára bizonyítékként szolgáltak a szent evilági megtapasztalására. A kereszténység történetében a képek tisztelete rendkívüli fontosságú volt, és ma is az. A képben hordozott, a kép által megjelenített tudás képi sajátossága révén könnyebben volt értelmezhető. A középkortól a múlt század elejéig a képek jelentősége a maiénál sokkal nagyobb volt. A régmúlt korok emberei gyermekkoruktól a szertartások résztvevőiként, a templomban ülve a falképeket, az ablakokat fedő üveggépeket, szobrokat nézve észrevétlenül jutottak a hitük értéséhez, és éléséhez fontos tudásanyag birtokába. A képiség segítette őket a megértésben, sőt sok esetben azt lehet mondani, hogy a megértés nagyban múlt a képiségen, a hallottak kiegészítéseként. “A képek használata rendkívül fontos, mert minden képességünkhöz szólnak és cselekvésre indítanak. Minél inkább engedi valaki, hogy a képek megragadják, annál inkább alakítja őt a képek tartalma. (...) Az ábrázolásnál elsősorban a tartalom a fontos – a titok, amit a kép megpróbál áttetszővé tenni – és nem csupán a művészi tökéletesség.” (Schütz 1989 193-194) A képek tisztelete “relatív kultusz”, mivel a tisztelet az ábrázolt személy illeti meg, így a képnek – teológiai értelemben – nincs önálló kultikus értéke. De ahogy ezt számos néprajzi, és antropológiai leírás bizonyítja, a népi vallásosságban mégiscsak kultusz övezi a képeket is (Barna 2002, 2006, Belting 2000, Szilárdfy 1984). Egy adott képhez fűződő tisztelet (vagy akár kultusz) nagymértékben függ a képnek az egyházi hagyományban betöltött helyétől, vagy attól a történettől akár, amely ennek a képnek a keletkezésére utal. A zarándokhelyek legtöbbje képekhez fűződő csodás történetek, és események miatt jött létre.

A zarándokhelyekkel összefüggésben általában háromféle képtípusról tesz említést a hazai szakirodalom (Bálint-Barna 1993 207, 237, 273). Ezek a búcsújáróhelyeket híressé és vonzóvá tevő kegyképek, a fogadalmi képek, és az ezen helyeken kapható “búcsúfiaként” árusított szentképek. A magyarországi kegyhelyek kegyképei között kevés a művészettörténetileg is fontos kép, jó részük csak másolat, vagy egyszerű nyomat (vö Bangó

¹¹⁶ A fejezet alapjául szolgáló tanulmány megjelent Korpics 2006.

1978, Szilárdfy 1984). A tisztelet nem a művészetkedvelő, vagy a kép tartalma és minősége iránt tiszteletet mutató ember tisztelete, hanem egyrészt a képet ábrázoló személy iránti, másrészt a hely történetéhez, csodáihoz “szimbólum-szerűen” köthető tartalmak iránti tisztelet. A fogadalmi kép funkcióját tekintve a hálaadást volt hivatott szolgálni. Ha egy zarándok kérése, imája meghallgatásra talált, akkor hálóját maradandó formában is megörökítette. A fogadalmi képek fénykora a 18. század, a magyarországi képek nagy része is ebből az időszakból származik. A szokás főként a nemesség körében volt divat, bár a későbbi évszázadokban már az alsóbb néprétegeknél is elterjedté vált. Szentképnek általában a síkban készült vallásos ábrázolást nevezik, mérettől, anyagtól, technikától és rendeltetéstől függetlenül. „Szűkebb értelemben azonban azokat a grafikai jellegű alkotásokat nevezzük szentképnek, amelyek hitbuzgalmi célokat szolgáltak. A történelem folyamán már korán elkülönültek a nagyobb nyilvánosságnak szóló és a privát használatra szánt szakrális ábrázolások.” (Szilárdfy 1984 7) Az ajándékozásra készített képeket a középkortól kezdve leginkább a búcsújáráshelyeken forgalmazták. Bekerültek ezek is a búcsújáráshelyen forgalmazott “búcsúfiák” közé, szent jellegüket a helyen történt megáldás, és az eredeti szentképhez való érintés biztosította. Szilárdfy Zoltán a barokk szentképekről írt tanulmányában bemutatja ezen képek típusait, készítői, előfordulási és vásárlási helyeit, használati módjait. „A szentképek készítésében és terjesztésében a búcsújáráshelyek igen jelentős szerepet játszottak. Ezeken a helyeken azért volt szükség szentképekre, hogy a zarándokok emlékül, búcsúfiaként magukkal vihessék őket. Fontos volt azonban a szentkép hírverő szerepe is, hiszen ez a felirattal és imaszöveggel ellátott képecske volt hivatva messi vidékeken is népszerűvé tenni a kegyhely hírnevét, a mai idegenforgalmi képeslapokhoz hasonlóan.” (Szilárdfy 1984 24) A szentképek a mai napig fontos szerepet játszanak a zarándokhelyek életében. A hírverő szerep ugyan ma már inkább a képeslapoké, de a kegyhelyről készült képeslapok és a szentképek ábrázolásai sokszor egymásba csúsznak, a két műfajt nem lehet élesen elválasztani egymástól, pontosabban a szentkép alapjául szolgáló kép lehet a kiindulópontja mindkét képtípusnak. Így van ez Lourdes, Fatima, Medjugorje esetében is, ahol a Máriát ábrázoló szentkép a képeslapokon is megjelenik. Medjugorjében minden szentmise után menetrendszerűen következik a vásárolt ajándékok, tárgyak, képek megáldása, hogy a zarándokhelyről a zarándok már “szent” tárggyal térhessen haza.

A következőkben a képeknek egy olyan típusáról lesz szó, melyek ugyan a magán-áhitat, magán-kultusz eszközei, de a zarándoklaton mégis fontos szerepet tölthettek be. 2001-ben egy Medjugorjeba induló zarándoklaton az odaút adta az alábbiakban bemutatásra kerülő esemény

keretét. A helyszínre való utazás körülbelül 8-9 órát vesz igénybe. Ez alatt az idő alatt az utasok (zarándokok) énekeltek, imádkoztak, az imák közötti szünetekben ismerkedtek, beszélgettek egymással. Ezek a beszélgetések az új és a régi zarándokok között az ismeretek átadását is szolgálták, fontos szerepük volt a helyre való ráhangolódásban. Egy idősebb néni egy régebbi Medjugorje-be tett látogatásáról mesélt a szomszédjának, a nála lévő, az akkori úton készült fényképekkel illusztrálva történetét. M. néni, aki egy kis baranyai faluban lakik, háromszor járt már M-ben. Egyébként is “nagy zarándok”, volt már Fatimában, Lourdes-ban, Magyarország több kegyhelyén. Hétköznapjaiban is mélyen vallásos, imacsoportba jár, minden évben fiatalokat vezet gyalogos zarándoklattal Máriagyúdre falujukból. M. néninek sok csodás élménye volt, nemcsak M-ben, de egyéb helyeken is. 3 halálos betegségéből gyógyult meg, állítása szerint mindannyiszor Isten segített a túlélésben. Medjugorjeba első utazása alkalmával 3 törött bordával utazott, s a Krizevac hegyére felmászván gyógyult meg. 2001-ben történt utazásra elindulása is csodás élményei sorát szaporítja. 2001-ben M. néni azt tervezte, hogy Rómába utazik. Az utazás előtt látta meg a medjugorjei zarándoklatról szóló hirdetést az újságban. Kissé elbizonytalanodott római útitervét illetően, de azt gondolta, hogy ha már elhatározta, akkor nem változtat úti célján. Ezt végiggondolva indult a templomba esti imacsoport-összejövetelre. A templomba lépve egy nagy plakátot látott, amelyen szintén a medjugorjei utat hirdették. Megállt a plakát előtt, és elmondása szerint ekkor hangot hallott. “Neked oda el kell menned. Neked Medjugorjeba kell menned” És így is lett. M. nénire jellemző a “népi unio mysticára” való fogékonyság.¹¹⁷ Erre nemcsak a képekkel kapcsolatos történeteiből következtethetünk, hanem a zarándoklaton való egyéb reagálásaiból is.

Az alábbiakban bemutatom, hogy hogyan használta fel M. néni a képeket a zarándokhelyről folytatott kommunikációja során. Három képet, illetve képcsoportot mutatok be, amely illusztrálja azt, hogy miképp válhat bizonyos körülmények között a kép hivatkozási alappá, a tudás hordozójává. Az első kép-sorozat: Jézus arca megjelent és megörökített a Krizevac hegyen lévő kereszt helyén. A képen a háttérben a Krizevac hegyén állított kereszt látszik. Előtérben egy elmosódó alak. *“Na mikor fönn voltunk, a gyerekeimmel voltam, akkor a gyerekeimmel, mikor a lányom fényképezett, ugyanúgy mint most, akkor ugyan felhősebb volt. Fényképezte oldalról ugye a keresztet, hát nem volt felhő, mer nem volt. És ugyanaz a fiatalember állt mellette, azt hittük videózik, mert egy ilyen nagy gép volt a vállán. Hát erre*

¹¹⁷ A népi unio mystica kifejezést először Bálint Sándor alkalmazza. A kifejezést Limbacher Gábor továbbgondolja és kibővíti ill. tipologizálja ennek eseteit. Limbacher az emberi érzékelés felől értelmezi a nép közvetlen túlvilági élményeit (vö Limbacher 1998).

föl mikor leértünk és itt a jelenéseknél vagyunk, ott áll mellettiünk és egyszer csak potyognak ki a gépek, abból a gépből, azt vesszük észre. Aki ott közel állt mellette asszonyka, azt fölsegített venni, annak adott egyet mindjárt, és akkor ott mutatta mindenkinek az az asszonyka képet, de a fiatalembernél láttunk, hogy még talán van három is ha nem több ugyanolyan, és annyira könnyörgtem neki, összetett kézzel, hogy csak egyet adjon márkáért, nem kérem ingyen. Bármennyit kér megadok érte, erre ő németül beszélt, hát akkor még jó sokat értettem németül, mivel férjem is német volt, azt mondta, hogy nem ad, mer látta, hogy hozzánk tartozik, mondta hogy a lányom is fényképezett, majd azon is lesz. Hát mi alig vártuk, hogy hazaérjünk, hogy kidolgoztathassuk a filmet, hát és a mienkéből ez jött ki. Hát és nem tudtuk elképzelni, hogy mi ez a mienkén, mert az Úr Jézus nem rajzolódik ki. Mer azon, amit mi láttunk, azon a kereszt nem látszott, csak a talpazat, csodálatos báránnyfelhő, abban az Úr Jézus mellkasig érő képe, rajta a két szeme, a két orraluka, a szája, a haja, a válla, a mindene, csodálatossan, csodálatossan. Nem színesben, csak úgy a rajzolat. Úgy mint ezen az én képemen ilyen szürke, a báránnyfelhő csodálatosan benne, és így kirajzolódva...ezt aki ott látta, az mindenki megvolt döbbenve rajta. És amikor hazaértünk, utána szóltunk az atyának, aki akkor volt nekünk ott a plébánián, hogy nézd Tibi, hát ez van, most mit szólsz ehhez. Azt mondja, hogy gyerekek, meg mami, én mást nem tudok mondani Nektek, hogyha Ti ezt láttátok, már mind a képen, és Ti képeteken ez jött ki, én csak arra – mivel ugye hát ő pap – mégis mit mond róla. Ezt vegyétek úgy, mintha az Úr Jézus akkor lett volna pont elmenőben a felhőben. Mi tényleg azt izéljük, mert az a képet láttuk, mer láttuk, nem hazudunk, hogy nekünk azon a képen, az Úr Jézus van elmenőben. Igen, többen láttuk, mondjuk rá a mi családnak, mi mind a négyen. Mások idegenek is akik látták, ugye már látták, de azok nem magyarok voltak.”

A második, a Medjugorjével kapcsolatban már többször említett napcsoda megtapasztalásához kötődik. Medjugorjében más zarándokhelyekhez hasonlóan sokan tapasztalnak a nappal kapcsolatban megmagyarázhatatlan jelenségeket. Az első két képen a nap látszik. A további négy, időben egymást követő képen árnyékban lévő dombok, fák, növények (egyiken egy emberi alak) látszanak, és mind a négy képen látható egy furcsa fényjelenség, amely egyre közelebb kerül a föld felszínéhez. M. néni lánya édesanyja kérésének megfelelően a napot fényképezi a megmagyarázhatatlan jelenség alatt. A napcsoda első megtapasztalása volt ez, ahogy M. néni elmesélte: *„Mi szépen fogtuk a két kempingszéket, a két öregasszony, elvittük oda a templomhoz, mert akkor még nem volt ilyen ülőlehetőség a templom mellett semmi, és a két kis kempingszéket odatettük a fal mellé,*

nekidülünk a nászasszonyommal és figyeltük a napot. De addig, amíg nem volt a jelenés, nem tudunk belenézni, majd megvakultunk, nem tudunk belenézni. S egyszerre ahogy csak úgy többször oda-odapillantottunk, azt vettük észre, hogy jó, egyfolytában tudjuk nézni a napot. Ima elhallgatott, minden... és nézzük, nézzük és a nap elkezdett csodálatos szépen táncolni az égen. Végig, míg a jelenés volt. Csak táncolt, táncolt a nap, elkezdett hol erre, hol arra, hol le, hol föl, hol egy ilyen félhold alak volt, attól függ, hogy merre táncolt a nap, és mindig olyan kis feketeség, attól függ, hogy hol, a nap helyén. És egyszer csak azt lássuk, hogy ide föl a nagykereszthez elindul a nap. Mi úgy láttuk, hogy elindul a nap, és a nap helyén egy fekete korongot láttam. Egy tiszta fekete korongot. Mintha fölmenne, de a lányom egyfolytában fényképezett. Mondtam neki, Erzsike most kezd. De akkor még, mikor a nap táncolt, még a fényképen is az égen volt a nap, de utána meg mindig a földre ment a nap, pedig az eget fényképezte. Nem a földet. Ezt odahaza láttuk és tudtuk meg má, mikor a film k ilett dolgozva, hogy mi jött ki a képen. És hát ez nagyon érdekes jelenség volt. És mikor én azt a fekete korongot megláttam, nászasszonyom azt mondja – mert csak úgy hívjuk egymást, hogy sógorasszony – Sógorasszony, figyeld, valami van ott, de nem tudom kivenni, hogy mi. És akkor én még nem is mertem pislantani, de rózsafüzérrel a kezemben, morzsolgattam a rózsafüzéremet, és a magam nyelvén, ahogy mások mondták ugye, minden nyelven, én a magam nyelvén mondtam, de ugye magamban, mert akkor már csend volt. És egyszer csak egy nagy fényességet látok a fekete korongban és a Szűzanya lép ki belőle, és tiszta fehér ruhában, földig tiszta fehér ruhában, és idáig, ilyen félkarig érő lepellel, világoskék lepellel a fején. Hát az az érzést, azt nem tudom még a mai napi sem elmondani, amit akkor éreztem. Nem a félelem, mert hazunnák, ha azt mondanám, hanem az az öröm, az a meghatottság. Én úgy éreztem, hogy jaj drága Szűzanyám és magamban mondogattam, hogy nagyon köszönöm, hogy megmutattad magadat. És ezután ha tehetem, én minden zarándokhelyre el fogok menni. És hálát adni Teneked, és Szent Fiadnak, hogy megmutattad magad.“

A 3. csoportba egy kép tartozik, amely a 20. évfordulón átélt Mária-jelenés megörökítésének céljából készült a Jelenések hegyén. A 20. évfordulót nagy várakozással élte meg M. néni. Már a templombéli üzenet is meghatározta ezt az érzést, de a zarándokhelyen lévő tömeg, M. néni régebbi élményei, a mások által elmondott történetek ott a “szent helyen” növekvő befolyást gyakoroltak rá. Míg a csoport többi tagja nem észlelt semmi szokatlant, nem élt át megmagyarázhatatlan élményeket, ő a legapróbb jeleknek is nagy jelentőséget tulajdonított. A csoport zarándoklatának második napján a szentmisén szárnyra kelt a hír, hogy a Jelenések hegyén jelenés lesz (ez még nem az évforduló napja volt). A csoport néhány tagja – köztük

természetesen M. néni is – felment a hegyre. Ez este 10 órakor volt, rengeteg ember ment felfele, zseblámpával, vagy a sötétben botorkálva a csúszós köveken. M. néni volt a legidősebb a társaságban, de úgy rohant, hogy a csoport többi tagja alig tudta követni az úton. Unokája, akit magával hozott a zarándoklatra, nagyon aggódott érte, hiszen M. néninek gond van a szívével. A hegyre érve a csoport megpróbált minél közelebb kerülni a kereszthez.¹¹⁸ Ekkor még nem voltak olyan sokan, így alkalom nyílt fényképek készítésére. A fényképen csak a kövek és a kereszt fényes alakja látszik. Halványan azonban a kereszt körül mintha egy alak körvonala rajzolódna ki. M. néni számára bizonyos, hogy akkor ott Mária megjelent, s ennek valamilyen fényjelenségként ő is tanúja lehetett.

Roland Barthes mondja azt a fényképekkel kapcsolatban, hogy „a fotográfiát nézve soha nem tagadhatom le, hogy a dolog ott volt” (Barthes 1985 88). De mi van abban az esetben, amikor – ahogy itt az előzőekben bemutattam – a képekről a háttértörténetet nem ismerve az látszik, hogy nincs ott semmi, vagy esetleg csak annyit észlel a nem beavatott szemlélő, hogy a képen furcsa árnyak, és fények látszanak. Béres István a fénykép és szakralitás viszonyát elemezve arra mutat rá, hogy a Barthes-i megállapítás akkor is igaz, amikor feltételezhetően az ember feletti világ hagy nyomot a képeken. Amikor például egy kép könnyezik, akkor ezt a hívek egy másik világ nyomaként értelmezik. „Az adott formában megmutatkozott a soha-meg-nem mutatkozó, amely megjelenés/megmutatkozás révén egy teljesebb, sérülésmentesebb – bár csak átmeneti – *communio* jött köztük létre.” (Béres 2006) A fenti képek, képsorozatok és a hozzájuk fűzött kommentár szintén ezt igazolta. Pedig itt nem szentképről volt szó, hanem turistaképekről, amelyek egy adott kontextusban, egy zarándokúton egy másik zarándokkal történő beszélgetés során szolgáltak annak tanúsítására, hogy a szent bárkinek megmutatkozhat. A képek, ugyanúgy, ahogy a zarándokok elbeszélései is, bizonyítékként szolgáltak arra, hogy az úti cél, a szent hely tényleg más, mint a többi hely a világban. Rengeteg történet, tanúságtétel, elbeszélés található a szent helyekről szóló leírásokban. Azonban ezekből hiányoznak a fényképek. Vannak ugyan itt készült fényképek, amelyek bemutatják a templomot, az emlékhelyeket, a szobrokat, az itt imádkozó embereket. A zarándokok által készített turistakép azonban több ennél. A turistakép ugyanis a beavatottságot hivatott bizonyítani. A valóban átélt, megélt eseményt, s a hely kiválasztottságát, hiszen a látható bizonyíték a hozzá kapcsolt történettel már tanúságtételként értékelhető.

¹¹⁸ A kereszt jelöli azt a helyet, ahol Mária megjelent a látóknak.

3.2.8. A rítus működése az utazó különböző típusainál: turista és zarándok¹¹⁹

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

Ki a turista? Néprajzi-antropológiai szempontból turista az, aki ideiglenesen szabadságát tölti egy adott helyen, önkéntesen látogatja meg ezt az otthonától különböző helyet. Turista az az utazó, aki a turisztikai látványosságokként is számon tartott szent helyet választja úti célja gyanánt (Bauman im, Rinschede 1992 52).¹²⁰ Turistaként definiálható tehát az az utazó, aki ezen helyeket nem vallásossága, hanem kíváncsisága, tudásvágya, avagy éppen egy, a „turistaságban” normának számító elvárás teljesítése érdekében keresi fel. A turizmussal foglalkozó antropológiai szakirodalom a turizmus egy válfajának tekinti a zarándoklatot, amely több más változatos tudatállapottal együtt képes arra, hogy a turizmus alanyát eltávolítsa, felszabadítsa a mindennapi élettől, azáltal, hogy lehetőséget ad számára egy másfajta morális állapot átélésére, amelyben a lelki, a kulturális, vagy esztétikai vágyak kerülnek előtérbe. (vö Eade 1992, Fejős im, Pusztai 1998 13) Ki a zarándok? Zarándok az az utazó, aki a szent helyeket vallási indíttatásból keresi fel, ott vallását gyakorolja, hite megerősítését keresi. Sokszor nehéz határozottan különbséget tenni az „utazó” két típusa, a turista és a zarándok között. Nem állítható, hogy az egyik utazó (a turista) csak a profán, a

¹¹⁹ A fejezet alapjául szolgáló szöveg megjelent Korpics 1998.

¹²⁰ Rinschede kategorizálása kicsit másképpen alakul. Ő a turizmuson belül különbözteti meg a vallási turizmust, ahol a motivációk kifejezetten vallásiak. Ugyanitt állítja azt, hogy a zarándokok és a vallási turisták nagyon szorosan kötődnek a turizmus más típusaihoz, ez a kapcsolat pedig egyre szorosabb lesz (lásd 1992 52).

másik utazó (a zarándok) pedig csak a szakrális szférában mozog. Ahogy erre ez előző fejezetekben már többször utaltam, nagyon sok zarándokot turista-motivációk mozgatnak, a több napos zarándoklatok vegyítve vannak turista elemekkel.

Az összehasonlítás során először a hasonlóságokat, majd a különbségeket tekintem végig. Az utazás gyakorlata felől tekintve három olyan elem található, amely nagyon hasonló. Az első, és talán legfontosabb hasonlóság az, hogy mind a turistaút, mind a zarándokút átmeneti rítusként fogható fel, hiszen mindkettő alapja az utazás, amelyet rítusként értelmezhető (MacCannell 1976). A második elem a helyszín, a harmadik pedig az a mód, ahogyan a kívánt célhoz az utazók eljutnak. A turista számára megfogalmazott turisztikai attrakció, és a zarándok figyelmét vallási okokból felkeltő helyszín tehát lehet ugyanaz. A templom, a híres szobor, az épület, a kép, melyet csak egy adott helyen, egy meghatározott templomban lehet megnézni. A helyszín a turista és a zarándok számára egyaránt érdekes és vonzó lehet. Az európai kereszténység számtalan olyan építményt hagyományozott a 20. századra, amelyet a hozzá kapcsolódó kultúrtörténeti érdekességek miatt egy művelt ember fontosnak tart(hat) megnézni, ugyanakkor fontos zarándokhely is egyben. Medjugorje esetében ez a helyszín egy falu, ahol történt valami szokatlan, valami megmagyarázhatatlan, ami törést idézett elő a mindennapi életben. Valójában az a szokatlanság, ez a megmagyarázhatatlanság az, ami mindkét utazót idevonzza. A helyszín megközelítésének módjai, az utazás formái a közös infrastruktúra használatával (az esetek többségében) teljesen azonosak. Ennek eszközei eléggé meghatározottak. Egy búcsújáróhelyet, templomot meg lehet közelíteni vonattal, személygépkocsival, de az ilyen utazások leginkább elterjedt formája az autóbuszos csoportos utazás. Napjainkban a legtöbb zarándokcsoport ugyanolyan kényelmes, klimatizált busszal utazik, mint a turisták.

A különbségek abból a másságból erednek, ahogy a két utazótípus megéli és értelmezi a látottakat, ahogyan részt vesz az utazásban. Ha így tekintünk a zarándok és a turista által megtett útra, akkor az előbb még hasonlóságként beazonosított utazási elemeknél is vannak különbségek. Az első ilyen az, ahogyan a két utazó értelmezi a helyszínt, a második, ahogyan az utazás folyamatát megéli, illetve komoly eltérések találhatóak az utazók motivációi között is. Elsőként a helyszínt említettem, ami bár földrajzilag lehet azonos, de már a látottak értelmezése jelentősen különbözik. Dean MacCannell a látványosság struktúráját elemezvén, a turisztikai látványosságot a turista, a látvány és a „jelölő” – a látványról szóló információ hordozója – hármasságában határozza meg (MacCannell 1976 41). A turista és a zarándok által értelmezett látvány különbözősége a „jelölő” által hordozott információk másságából

érthető meg. A turista számára a helyszín turisztikai attrakció. Ez tulajdonképpen bármi lehet, amit a turista az épített vagy a természeti környezet részeként turisztikai, kultúrtörténeti, művelődéstörténeti szempontból fontosnak tart. A helyek (dolgozók, tárgyak) attól válnak érdekessé a turista számára, hogy a társadalom számára különösen fontosak. A helyek meg lettek jelölve, ami egy szent hely esetén lehet például egy olyan esemény, amely ott történt, valami csodás esemény, amitől ez a hely mássá vált. A jelölők bármilyen formát ölthetnek, lehetnek útikönyvek, információs táblák, történetek. Funkciójuk az, hogy felhívják a figyelmet a látványosságra, hordozzák azt a kulturális tudást, amely az adott látványossággal kapcsolatban fontos lehet. Egy ilyen jelölő pl. az a kereszt, amely azt a helyet jelöli, ahol Mária elbújtatta a rendőrök elől menekülő látók-gyerekeket (Kék-kereszt). A felkeresett, a turizmus által megkonstruált helyszín nem otthonként, vagy menedékként jelenik meg a turista számára, hanem valamifajta élménytérként, amely könnyen megszerezhető élmények sokaságát tartalmazza (vö Szijártó 2000). A zarándok számára a szent hely az istennel való találkozás létrejöttét segítő hely. A zarándok az általa birtokolt tudáskészlet és vallási ismeretei, felkészültsége által alkalmassá válik a szent megtapasztalására, a szakrális keresztüli közvettségben történő értelmezésre. A vallásos ember számára a tér és az idő nem homogén, az ember a világban létét kétféleképpen – szent és profán módon – éli (Eliade 1987 7). A vallásos ember a szent hely felkeresésekor a szakrális létmódot keresi, ezt próbálja meg „felismerni” (vö Bauman im). A jelölő ebben az esetben tehát mindaz, ami az adott szimbolikus közvetítő eszközben, mint információ benne rejlik. Egy kegytemplom esetében a templom létrejöttének története, az ehhez kapcsolódó csodák, legendák, az évszázadok során felhalmozódott ismeretanyag. Egy Mária-kegyhely esetében mindaz, amit az odalátogató tud Máriáról, az ő szerepéről, funkciójáról a népi vallásosságon és liturgián belül, az adott helyhez köthető üzenetekről. A zarándoklat célja az, hogy egy kultikus központ meglátogatásával a résztvevőt egy időre kiszakítsa közösségének, mindennapi értékrendjének világából, és egy új, vallási szempontból magasabb rendűként elismert közösségi forma keretében a vallás néhány általánosabb értékével szembesítse. E célnak sokkal inkább megfelel, ha a zarándoklat célpontja minél félreesőbb, eldugottabb helyen van, hiszen így kétség sem férhet a tisztán vallásos motivációhoz (Klaniczay 1990a 224-225). A zarándokhely ugyan kitüntetett, központi helyé válik a vallásos ember számára, de ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy turisztikailag is frekventálttá válik. Sok zarándok számára Medjugorje éppen azért kedvelt zarándokhely, mert itt van mód és lehetősége az elcsendesülésre, elmélyülésre. *„Én ott [t.i. Medjugorjeban] olyan sokat kaptam, hogy nekem ott egy évig olyan lelki békém volt, amit máshol így nem tapasztaltam. Hiába voltam*

Rómában, vagy Assisiben, az nem volt ilyen. Az egész más volt.” (H.E.) A zarándok számára nem csak az a fontos, hogy vallása szempontjából a leghíresebb zarándokhelyeket mind felkeresse, ugyanolyan szívesen megy el egy rövid egynapos zarándoklatra lakóhelye közelében lévő kis búcsújáráshelyre, mint Rómába, vagy Mariazellbe.¹²¹

A második elem az utazás eszköze, módja. A turistának alapvetően saját kényelme a legfontosabb. Pénzt és időt áldoz az utazásra, pénzéért a „minél jobban kamatoztatható” vizontszolgáltatást szeretné. Fő szempontja a kikapcsolódás, az élményszerzés. Nem szeret sokat, és fárasztóan utazni, többször megáll, útközben zenét hallgat, éjszakáit megpróbálja minél jobb körülmények között eltölteni. A turista számára az utazás a célhoz való eljutás eszköze. Az utazás közbeni tevékenységek nem kapcsolódnak feltétlenül az úti célhoz, a lényeg a szabadidő minél kedvezőbb eltöltése. A zarándok számára nem a kényelem a legfontosabb szempont (vö Bauman im).¹²² Gyakoriak az egynapos zarándokutak, amelyek éjszakai fárasztó utazással járnak. Még a napjainkban lezajló zarándoklatokon is (igaz, egyre kisebb számmal) vannak olyan zarándokok, akik fogadalomból gyalogosan, vagy kerékpárral teszik meg a zarándokhelyre vezető utat. Számukra a fizikai kényelmetlenség szervesen hozzátartozik a zarándoklathoz, úgy érzik, minél többet áldoznak ezért, annál hasznosabbá válik számukra az esemény.¹²³ A távolsággal, a megtett út fáradalmainak nagyságával, az elviselt terhekkel egyenes arányban nő a zarándoklat várható eredménye. A zarándok számára az utazás nem pusztán a célba jutás eszköze, az utazás idejének hasznosan való eltöltése majdnem olyan fontos, mint magának a célnak az elérése. A medjugorjei zarándoklatok esetén az utazás egy négy napos út során a teljes idő majdnem fele, míg egy ötnapos (ezek a gyakoribbak) zarándokút során a kettő ötöde. „Az odaút, az előkészület a fontosabb, ennek során készül fel a lélek a szenttel való találkozásra. Ez a via purgativa, a bűntől tisztító szakasz. Így együttal via sacra, szent út is, amely lehetővé teszi a lelki felkészülést az útmenti keresztekkel, szentek szobraival, kápolnákkal, útbaeső települések templomaival, temetőkkel találkozás révén. Ezek híján a zarándokcsoportok maguk alakítják szentté útvonalukat, szobrok, keresztek, képek állításával.”(Bálint-Barna im 161). A mai zarándokok ritkábban

¹²¹ A mariazeili utazásnál ugyanakkor a turista motivációk előtérbe kerülése figyelhető meg (vö Pusztai 1998 22).

¹²² Bár ennek némileg ellentmondó következtetésre jutottam a Medjugorje turisztikai fejlődését vizsgáló részben. Talán pontosíthatunk, ha azt mondjuk, hogy a nem a kényelem a legfőbb szempont, de a zarándokok jólesően nyugtázzak a civilizált körülményeket.

¹²³ Ez a hagyomány a régebbi korok zarándoklataiból származik. Igazi, érdemszerző búcsújárásnak elsősorban a gyalogszerrel megtett utat tekintettek, a zarándoklatok népi liturgiája ennek a gyalogos útnak az elemeit szabályozza (vö Bálint-Barna im 161).

választják a gyalogos zarándoklatokat, de a buszon utazók is megpróbálnak lelkiileg előkészülni a találkozásra, kegyes énekekkel, imákkal töltik ki a hosszú órákat. „A zarándok nem egy itt és most helyzetbe lép be a kegyhelyen, hanem az indulástól kezdve egy, az adott formához társuló szimbolikus játék részese, mely kontextust biztosít az események menetének.” (Szilczl 1993) A keresztények az életet a vándorúthoz hasonlítják, s a zarándoklatok struktúrája is e szimbolikus gondolat alapján szerveződik. A keresztény hívő életét egy az örökkévalóság felé tartó utazásként fogja fel, és éli meg. Ezt számára egy fáradtságos zarándokút tökéletesen szimbolizálja.

Miben nyilvánulnak meg a különbségek az utazók motivációit vizsgálva? A turista, ha szent helyet keres is fel, ennek felkeresését a turizmuson belül egyébként is működő motivációi irányítják. A szent hely csak attól és akkor érdekes számára, ha ez a hely bekerült a turizmus vérkeringésébe. Számos ok miatt kerülhetnek fel ezek a helyek erre a listára: természeti, művészettörténeti, vagy művelődéstörténeti értelemben, vagy éppenséggel az ott megtörtént események miatt fontosak. Az utóbbi években az egyház felismerve a turizmus fontosságát és gazdasági hasznát, sok zarándokhelyen kimondottan turisztikai jellegű vallási programokat szervez. Ezenkívül a szent hely a tradíciót, a hagyományt képviseli, a szent hely felkeresésében szerepet játszhat a „boldog aranykor” utáni vágyakozás is (vö Vové im). A zarándokok motivációi (ahogy ezt már korábban bemutattam) többfélék lehetnek: a testi-lelki egészség megtartására, visszaszerzésére irányuló; a lelki-aszketikus: az istennel való találkozás és beszélgetés létrejöttében való bizodalom; a kíváncsiság, amely a híres kegyhelyek felkeresésére irányul. Vannak olyan zarándokok, akik szinte minden híres Mária-kegyhelyet felkerestek már. Egyfajta turista-mentalitás is megfigyelhető ez esetben, minden fontos helyet megnézni, „kipipálni”. A helyekhez való kötődés, a fontossági sorrend azonban nem a hely hírességén múlik, hanem az ott átélt lelki élményeken, hiszen a legerősebb motiváció a zarándok számára továbbra is az Istennel való találkozás vágya maradt.

Végigtekintve a két utazó-típus közti hasonlóságokat, és különbségeket megállapítható, hogy a hasonlóságok – helyszín, a megközelítés módja, a strukturálisan hasonló rítus-szerkezet – az utazás lebonyolításának módjánál jelentkeztek. Néhány összevethető elem mind a hasonlóságok, mind a különbségek közé bekerült (helyszín értelmezése, megközelítés módja, utazás megtétele). A hasonlóság felfedezése mellett azonban a különbözőségek váltak inkább meghatározóvá. A hasonlóságok a hely felkeresésének módjával (hiszen a turista és a zarándok is ugyanazt az infrastruktúrát használja) hozhatók összefüggésbe, míg a különbségek az utazások megélésénél, az utazás értelmezésénél jelentkeztek. Az utazó két

létmódjának különbözősége, hogy a zarándok az ismétlésekkel újra és újra átél, a turista pedig mindig valami újat kíván megismerni. Bauman szinte nosztalgiával idézi fel a zarándok utazót, aki számára a világban helyén voltak a helyek, és a tárgyak, ezzel szemben a turista a posztmodern világban semmit sem talál a helyén (vö Bauman im), talán ezért is utazik ennyit és sokszor más és más helyszínekre. Bár a két utazótípust sokszor nehéz elkülöníteni egymástól, ha az utazás megélésének, értelmezésének módját figyelembe véve az utazókat egy skálán lehet elhelyezni (vö Smith im 4). Ezen a skálán az utazó két típusa, a turista és a zarándok jelenti a két végpontot, de ezek a típusok sokszor (akár egy adott zarándokút során is!) keverednek, a vallási utazástól egészen a turistaútig. Így míg az egyik végponton a zarándok van, aki a következő szinten még zarándok, de utána már zarándok-turista, még tovább menve inkább turista, és a skála másik végpontján pedig már tisztán turista. Kevert típus lehet az a turista, aki vallásos, de vallásosságában is a modern ember vallási felfogását képviseli: Istennel vagy Isten nélkül, de önállóan és szabadon akarja kifejtetni képességeit és megélni evilági életét. Vallásossága – a „maga módján vallásos”(vö Tomka 1991) kategóriával írható le. Szenttel való találkozásából hiányoznak a közösségi elemek, ettől függetlenül valamennyire részese annak a közös tudásnak, amely képessé teszi őt a megértésre, de ez a megértés már nem tisztán a közösségi tudás talaján megy végbe. Nehéz egyértelmű választ adni a fejezet elején feltett kérdésre: turista, vagy zarándok? A zarándoklat tekinthető ugyan turisztikai tevékenységnek, de nem ezt tartom a zarándoklat jellemző, lényegi jellegének. Elképzelhető, hogy az emberek vallásos viselkedésének megváltozásával pár év múlva már a „turista” létmód lesz a jellemzőbb, de ma még a zarándok az, aki a szentet képes a maga „minőségében” felfogni és megérteni.

MacCannell definíciója szerint a turizmus egy olyan modern rítus, amelynek fő mozgatórugója az, hogy az autentikust keresi a „Másban” (MacCannell 1976 96-98). Az autentikusság a turisztikai látvány mögött rejtőzik, pontosabban nem maga a látványosság hordozza, hanem a turista fedezi ezt fel, látja bele a dologban, mintegy ráismer arra, amit látni akar. Az autentikusság tehát a kulisszák mögött keresendő. A turista számára a hiteles viszony a legfontosabb. A posztmodern (szekularizáció utáni) utazó számára az utazás nem önmagáért való tevékenység, az utazás egyben önmaga keresése és igazolása a „Másban” A turista felépít egy világot, és a világ valóságát (érvényességét) számára ezen világ autenticitása igazolja (Bendix 1994 59). Az Enzensberger által az utazásra használt menekülés metafora a mai napig meghatározza a turizmusról (az utazásról) való gondolkodást (vö Enzensberger 1962 cit Béres 2003). A menekülés, a mindennapok hátrahagyásának, és a más

megtapasztalásának vágya abból az életérzésből ered, amely a késő-modern ember mindennapjainak megélésében gyökerezik, hiszen a ma embere nem képes szuverén módon élni életét. Ahogy Enzensberger rámutat, a turizmus éppen ezért válhat egy olyan ellenvilággá, amelyet az ember maga teremt, és szervez, hogy visszaszerezze saját autonómiáját (vö Béres-Korpics 2008 40). Az autentikus életet a turista a mindennapi életétől távol eső helyeken, és élményeken keresztül próbálja meg megtalálni. A turista megismerése ily módon áttételes, egy tárgynak, dolognak, helynek a valódiságát, értelmezhetőségét számára ennek a valaminek az autentikusságán keresztül tudja csak elfogadni. A zarándok számára életének szuverén megélését segíti, támogatja a szent hely felkeresése, ahol nem az autentikusát, hanem önmagát keresi, és véli megtalálni Istennel való találkozásában. A zarándoklat az általam vizsgált zarándokok számára egy olyan útnak a megélését segítette elő szimbolikus módon, amely nemcsak erről az útról szólt, hanem arról is, amelyet ezek az emberek járnak, amelynek a vége Istenhez vezet ők. Ezeknek az utaknak a célja az isteni kegyelemre való ráhangolódás, és az erre adott válaszreakcióként az önátadó hit aktusa (Béres-Korpics 2008 42). A zarándok utazó nem önmagát, hanem Istent keresi. A zarándok célpontjai azok a helyek, ahol a szent megnyilvánult a világban. A hely autenticitása nem önmagában, az adott helyen végrehajtott tevékenységek valódiságának igazolása szempontjából fontos. A hely autentikusságát a hívő elfogadja, a rendelkezésére álló megismerési képesség birtokában egyszerűen „ráismer” az adott helyen. Hite, és felkészültsége segíti őt a megismerésben. A megismerés valódi, ám szintén közvetített, a szakrális dimenzió, és az ebben a dimenzióban fellelhető szimbólumok, és szimbolikus cselekedetek által.

Az utazó ember célja új tapasztalatok szerzése és megértése. Az új tapasztalatok csak válnak megérthetővé, befogadhatóvá, ha ezeket a ‘közös tapasztalati horizonton’ a befogadó képes elhelyezni. Az utazó csak akkor válik képessé a megértésre, ha birtokában van annak a ‘közös tudásnak’, amely felruhazza őt a megértésre. Közös tudással mindig egy adott közösség rendelkezik saját kultúrájáról, az őt körülvevő környezetről. A szent helyek megismerése, megértése egy adott csoport által létrehozott, megőrzött, fenntartott közös tudással rendelkező ember számára válik csak hozzáférhetővé. A turista ennek a vallási közös tudásnak nem részeseként nem érti, nem fogja fel a „szentet” szentként, mert nem adott számára az a felkészültség, amely képesség tenné őt ennek felismerésére. Számára is fontos e hely maga, de nem a hely lényege, csak kuriózitása miatt. Ha nem érti a konvenciót, nincs „szemüvege” a szentre, a szent a maga „minőségében” nem válik számára hozzáférhetővé. A turista

kizökkenti az időt, a zarándok a mitikus időt használja. A zarándok az általa megjelenített rítusban történeteket játszik újra az emlékezés aktusán keresztül. Az utazás két létmódjában a zarándok az ismétlésekkel újra és újra átél, a turista mindig valami újat kíván megismerni. A turista számára az utazás menekülés, a zarándok számára valóság. Mennyiben különbözik a turista, és a zarándok jelentéstulajdonítási eljárása, értelmezési stratégiája? A különbség a motivációk, az értelmezések, és a szenthez való viszonyulás szintjén nagyon is jelentős. „Egy kegyhely rituális teret biztosít az elképzelések és jelentések sokféleségének kifejezésére, amelyeket a zarándokok maguk visznek a kegyhelyre és alkalmazzák rá (...) egy kegyhely – néha eredendően – a számos behozott elképzelés és értelmezés küzdőtere, amelyek néha alig megkülönböztethetőek, bizonyos esetekben viszont radikálisan eltérnek” (Eade-Sallnow 1991, 10 cit Pusztaí 2004). A turista és a zarándok értelmezési stratégiája, jelentéstulajdonítási eljárása különbözik egymástól ebben a rituális térben. A szakrális jelenségeket szinte mindenki felismeri, még azok is képesek ezek felfedezésére, a rácsodálkozásra, akik nem egyáltalán nem vallják vallásosnak magukat. Ugyanakkor a „szent jelentésének pontos dekódolására” (Keményfi im 34), csak azok képesek, akik egy adott vallásban, kultúrában szentnek tartott jelenséget, tárgyat szentként tudnak beazonosítani, vagyis birtokában vannak annak a felkészültségnek, amelyet vallási közösségük bocsátott a rendelkezésükre. A zarándok és a turista az utazó két különböző típusát jeleníti meg. A turistában található meg leginkább a posztmodern életstratégia – írja Bauman (Bauman im), a turista a (poszt)modern ember, ezzel szemben a zarándok a hagyományok őrzője, és továbbítója. Modernségét, korhoz való alkalmazkodását azzal mutatja ki, hogy a számára adódó élményszerzési lehetőségek közül azokhoz fordul, amelyek a legnagyobb hasonlóságot mutatják a posztmodern jelenségekkel. A zarándokhelyeket – ahogy ezt bemutattam – az a turizmus működteti, amely a posztmodern korszak egyik jellemző társadalmi gyakorlata. A vallási élményekkel kapcsolatban pedig azt a hipotézist állítottam fel, hogy a zarándokhelyeken hozzáférhető élmények mutatják a legnagyobb hasonlóságot a posztmodern vallásosság jellemzőivel.

3.3. A rítus bejező szakasza: visszatérés a mindennapokba

A zárandoklat lényege, hogy a rítust alkotó cselekmények megtétele után a zárandok mindig visszatér otthonába. Ez a turistautaknál is így van, az utazás mindig (legtöbbször) visszafelé is visz, hisz az a lényege, hogy az élmény átélése után haza lehessen térni megújultan, felfrissülve. Medjugorjében a zárandokok első útja a templomtér, ugyanúgy ez az elköszönés aktusának helye is. A templomtér mint kiemelt szakrális és aktivitástér nemcsak az első találkozást, de a búcsút is meghatározza. Az utazás előtt a zárandokcsoportok szentmisén vesznek részt, utána egyénileg köszönnek el a zárandokhelytől. Az elköszönés helye legtöbbször a templom előtti Mária-szobor. Az átmenetet, a mindennapi életbe való visszatérést segíti az utazás, mely teret is időt hagy az élmények beépülésére, feldolgozására. Míg az odafelé tartó út a felkészülésről, a ráhangolódásról szól, a hazafelé vivő út az átélt élmények megbeszéléséről, értelmezéséről szól. Ahogy az odafelé utat is megszentelik az utazók az imával, az énekkel, szakrális emlékek meglátogatásával, ez ugyanúgy jellemzi a hazafelé utat is. A közösségek a közösségi együttlétet meghatározó aktusokkal bonyolítják az utazást „... a buszon a hétvégés programokról ismert „gyöngyfűzés” volt soron – írta az egyik zárandok. (N.) Ami azt jelenti, hogy mindenki megosztja a másikkal azokat az élményeit, amelyek számára a legfontosabbak és legjelentősebbek voltak a közösségi együttlét során. Az odaút és a visszaút különbsége nem az út lebonyolításában, hanem belső átélésében figyelhető meg. A hazafelé úton csendesebbek voltak a zárandokok. Ez nemcsak az élmények feldolgozása miatt volt így. A zárandokok magukban búcsúztak a helytől, illetve felkészültek talált, átmeneti közösségük elvesztésére is, amelyhez való tartozás a zárandokút élményeinek, történéseinek átélését nagymértékben meghatározta számukra. A jó zárandokvezetőnek arra is kell gondolnia, hogy nehéz a visszatérés a hétköznapi életbe. A kitüntetett időt felváltja a hétköznapi élet megszokottsága, komoly nehézséget okoz a zárandokoknak ezt elfogadni. Annak a pécsi közösségnek a vezetője, akik számára a medjugorjei út minden évben megszokott, a hazafelé út során a következő szavakkal készítette fel közössége tagjait: „Amikor hazafele jöttünk az első alkalommal, akkor aki a lelki programokért volt felelős, az egyrészt hát megköszönte a buszsofőrnek az utat, meg felhívta a figyelmünket arra, hogy most mindenki tele van, lelkiekben feltöltődve megy haza, nagy békességet viszünk haza, de senki nem lepődjön meg azon, hogy most jönnek majd a viták, mert hogy a kísértő is jön velünk, de hogy gondoljunk erre, és hogy ne essünk kétségbe, ha belépünk a lakásba, hogy esetleg nagy vita, és veszekedés lesz, és hogy ...és meghökkentett, mert teljesen igaza van, de olyan megnyugtató is volt.”(P.Á.) Más zárandokok is ezt az élményüket fogalmazták meg, amikor

arról beszéltek, hogy milyen jó lenne a hétköznapiakat is a zarándokhelyen megtapasztalt békében, nyugalomban élni. Persze mindannyian tudják, hogy ez lehetetlen, éppen ezért gondolnak vissza vágyakozva Medjugorjára, ahol, ha csak napokra is, de sikerült – hitük megélésének szempontjából – önmaguk, és közösségük számára megvalósítani egy vágyott állapotot. Nagyon sok zarándok fogalmazta meg azt a vágyát, hogy milyen jó volna, ha nem is kellene visszajönni. Hogy milyen jó volna ott élni, minden gond és probléma nélkül, konfliktusok, veszekedések és viták nélkül: *„Csodálatos napokat éltünk át. Az ott tapasztalt béke, Isten szeretete, a rózsafüzér mindenki kezében, a közös imádkozás, a lelki béke, ami sugárzott az emberekből ...Milyen jó lenne mindenütt ezt látni (SZ.H). „ A lelkünkön mintha egy szűrő réteg lett volna, amin szinte semmi nem tudott beáramlani az itteni világból. Medjugorjében különösen sokat lehetett tanulni az Istenről, s az Istentől. Igen, mert ott szinte „kézzelfoghatóan”, közvetlenül tapasztaltuk meg, hogy milyen az Isten szeretete. Mennyire szelíd, háttérben maradó, észrevétlen, tapintatos, ugyanakkor nagyon valóságos, és mindent áthat. Valóságosabb, mint a világ léte. A földön a legszelídebb ember is mennyire durva, szinte erőszakos Őhozá képest. Medjugorjából visszatérni: ez kicsit olyan, mint mikor az átkerült embernek vissza kell térnie a testébe, s a földre. Nem akar visszajönni, nem kívánja ezt a világot. Érthető. De várnak a feladatok, s amiben részünk volt az elmúlt napokban, azzal kezdenünk kell itt valamit. „Akinak sokat adok, attól sokat is követelek” - mondja Jézus a HANG-ban, s ez nem elriaszt, hanem éppen ellenkezőleg: a legnagyobb boldogsággal tölt el. Igen, mert ez az IGAZSÁG. Amen (K.M.)* Ezt a fajta küldetéstudatot sokan megfogalmazzák, és ha nem is tesznek tanúságot ország-világ előtt, saját környezetük számára mindenképpen észlelhető az, hogy velük történt valami. Nem ritka, hogy a zarándokok az utazás után is találkoztak, megbeszéltek egymással, hogy mi történt velük. Vannak olyan csoportok, akik megfogadják, hogy minden évben közösen újra és újra meglátogatják a falut, hogy folyamatosan részesei lehessen annak az élménynek, mely számukra ezen a zarándokhelyen elérhetővé vált. A környezet számára a másik észlelhető momentum a meghívásokban, rábeszélésekben valósul meg,¹²⁴ hiszen ők lesznek azok, akik történeteikkel, barátainkkal való beszélgetéseikben valódi élményeik megosztásával a „hirdetőivé” válnak a helynek.

A rítus befejező szakasza az átéltek beépülése a mindennapokba. A legkevesebb adat a rítusnak ezen szakaszáról van, hiszen ez már nem tartozik szorosan a zarándoklathoz, bár az átmeneti rítus csak akkor tekinthető megvalósultnak, ha ennek hatása volt a mindennapokra

¹²⁴ A motivációknál bemutattam, hogy sokan éppen ezért indulnak el zarándokútra.

(vö Baumer 1977). A közösségi élmény átélésénél bemutattam, hogy a rítus átváltoztató, megváltoztató ereje működik. A változás természetesen nem mindenkinél egyforma, ahogy nem volt egyforma a zárándoklatokra indító motiváció sem. Bizonyos esetekben akkor is hat, amikor az illető egyáltalán nem készül változásra. Ezeket az eseteket megtérésnek nevezhetjük. Egyeseknél a változás a hitben, vallásban való megerősödést, a lelki feltöltekézést jelenti, másoknál az életvitel gyökeres átalakulását, változását. Mindkét esetre bemutatok néhány példát. A lelki feltöltődés sokszor szerepelt a zárándokok motivációi között. Nyilvánvalóan számukra a zárándoklat egyfajta segítséget jelent a visszatérés után a mindennapokban. „*Hát lelkileg nagyon kellett. Én ott olyan sokat kaptam, hogy nekem ott egy évig olyan lelki békém volt, amit máshol így nem tapasztaltam.*” (H.E.) A zárándoklat után – „*rendben van benne az ember, lehet újrakezdeni a hétköznapi életnek a sziszifuszi munkáját, erőre kap az ember, és könnyebben megküzd*” (Sné) Ugyancsak ő fogalmazza meg azt, hogy történt az életében egy változás, amihez az egyik Medjugorjében tett fogadalma vezetett: „*Fogadalmat tettem, tudtam, hogy ez a dohányzás nem jó dolog, és beszélgettem velem a lelkivezető. Nem sokat dohányzom, csak úgy 1-2 szálát, szintentartás végett, hogy érzem, hogy mennyire egészséges vagyok. Biztos, megengedhetem magamnak. És akkor sokáig készülődtem rá, és akkor mielőtt hazamentünk, akkor ott annál a Jézus szobornál, ott a templom mellett, ott éreztem, hogy fogadalmat tettem magamnak, hogy nem fogok többet rágyújtani. És amikor hazajöttem, akkor kiderült, hogy megnagyobbodott a tüdőmön az a mirigy. Valami jóindulatú, vagy rosszindulatú, nem tudom, és hát én ezt nem tudtam, hogy van, vagy nincs, és mégis ez a sugallat, pont akkor csinálja az ember ezt a fogadalmat, mikor megnő ez a mirigy. Ez is egy ilyen csodálatos dolog volt, mert ennek is épp megjött az ideje.*” (Sné) Utólag ezt úgy magyarázta, hogy ebben a fogadalomban nyilvánvalóan Isten közreműködését lehetett tetten érni, hiszen nem készült ő erre, és nem is tudta, hogy bármilyen egészségügyi problémája lenne.¹²⁵ Egy másik zárándok a vallomásában azt fogalmazza meg, hogy „*aki eljön ide más emberként tér haza, lehet az hívő, nem hívő, vagy egyszerűen csak kíváncsiskodó, biztos, hogy visszavágyódik erre a szent helyre. (...) Hitben gazdagodva térhettiünk haza otthonainkba*” (S.CS.). Sokan utaltak arra is, amit a lelkivezetőiktől kaptak az út során, hogy otthon könnyebben élhessék mindennapjaikat: „*Telerakták a hátizsákokat. Rajtad múlik, hogy mit kezdesz vele*” (SZ.M.) „*Azt hittem – vallja az egyik zárándok – ha hazajövök soha többet nem fogok veszekedni. Rettenetesen megértő*

¹²⁵ Ez utóbbi valójában már a második típusra példa.

leszek, és megértőbb is lettem, de szóval, azért nem úgy van, ahogy az ember képzelet. Ha visszagondolok azokra az érzelmekre, akkor megértem, hogy milyen a harmónia, milyen érzés a nyugalom, és milyen az, mikor a világgal renben vagy, és megérted az embereket. Megérted, hogy valaki a csoportban miért szid valaki, hogy miért mérges, az egy nagy élmény, hogy megérted a másikat. (Sné) A zárándok maga emelte ki azt, hogy a zárándokhelyen megtapasztaltak, átéltek segítik őt abban, hogy jobb ember legyen, és türelmesebb, megértőbb másokhoz.

Az egyik zárándok Medjugorjéhez köti saját és családja hitében, vallásgyakorlatában bekövetkező változásokat. Az első zárándoklata után, a zárándokhelyen átéltek után vált rendszeres templombajáróvá, elkezdett járni kisközösségbe, nagyobb érdeklődést és aktivitást mutatott felekezete hitrendszerére és vallásgyakorlatai iránt. Eljárt előadásokra, megismerkedett különböző lelkeségi mozgalmakkal, a mindennapi életben is megpróbált a Medjugorjében szerzett élményszerű vallásosságához további kapaszkodókat találni. „Igen, élményben is gazdagított, meg olyan dolgokra is rájöttem, hogy akik... szóval, hogy megtapasztaltam, amit ott halottam a G. P.-től. És ez most ez nem úgy hatott rám, hogy megijedtem, mert sokszor a papok is azt mondják, hogy az ördög igazán nem működik, nem látványosan működik, és sok olyan megszállott ember van, akik szertartásokat végeznek, hogy megszabaduljanak az ördögtől. A Szentlélek szemináriumon sokat meséltek, és az ember igenis tudja, hogy az ördög tartja fogva az embereket. Itt például minden alkalommal, ahányszor voltam a nagy jelenés alatt hallottam, talán szabadulást, mert hallottam, hogy tombolt az ördög, vagy szentségimádás alatt. De minden alkalommal ilyen történt. (K.Jné) Ugyancsak az ő családjukban történt férje nagy „pálfordulása”.¹²⁶ „És a nagyon nagy változása a fia felé akkor történt. Egészen más ember lett. Mintha azzal a gyónással lerakta volna mindazt, ami előtte történt. Hát nem egészen azonnal kezdődött, de azt vettük észre, hogy egészen másképp viselkedik a Gáborral.” (K.Jné) Ugyancsak ehhez a típushoz sorolhatók azok a zárándokok, akik „átváltozását” a vallási élmény fejezetben részletesen bemutattam. Ők nem hívőből hívőkké, vallásukat gyakorló, felkészültségüket folyamatosan fejlesztő keresztényekké lettek. „Ez az első zárándoklat nagyon sokat jelentett. – vallja az egyik zárándok. Még inkább kerestem Istent. Amikor itthon meséltem a közösségnek, ahova akkor jártam, akkor emlékszem

¹²⁶ A férjjel nem sikerült interjút készíteni. Még a feleségének sem beszélt arról, hogy mi történt vele a zárándoklaton, de megváltozott viselkedését az egész család érzékelte és észlelte.

meséltem, meséltem, és sírva fakadtam, annyira megható volt. A legnagyobb élményem, ami a mai napig megvan, az a békesség, amit ott megkaptam. (K.D.)

Medjugorjében a jelenések után több működő imaközösség jött létre. „A medjugorjei nevelés sikerének titka a napi imarend kialakítása, a rendszeres böjt és a szívós következetesség a lelki életben. A Szűzanya négy évi időtartamra önként jelentkező fiatalokból közösséget hozott létre” (Antalóczi 2005 5) Medjugorjében a falu életében bekövetkezett anyagi és társadalmi változások mellett a falu vallásos közösségi életében is jelentős változások történtek. Az itt megvalósított közösségi imaélet mintájára sok működő imaközösség jött létre, hiszen az üzenetek egyik lényegi eleme az imára való felhívás. Vukovic Medjugorjéről írt rövid tanulmányában (Vukovic 1999) zárandok fellendülésről beszél Medjugorje kapcsán. Nemcsak a falu szolgál nagyon sok ember számára a feltöltekzés helyéül, de számos olyan a helyhez kötődő csoport jött létre, amelyek fontos feladatuknak tekintik a Medjugorjéhez kötődő üzenetek, és tartalmak folyamatos figyelemmel követését, és lehetőség szerint életükbe is beépítik az itt közvetítetteket. Olaszországban utazási irodák jöttek létre, amelyek kizárólag Medjugorjébe szerveznek utakat, létrejött számos speciális rádióállomás, amely Mária üzeneteivel foglalkozik, kiadványokat, és könyveket adnak ki. Medjugorje címmel Milánóban adnak ki újságot, és Olaszországban 15 városban működik olyan telefon-szolgálat, amely információkat közöl a faluról. Olaszországban 36 különböző közösség van, amely feladatául Medjugorje támogatását tűzte ki. Nemcsak Olaszországban, de más országokban is található Medjugorjéhez kapcsolódó közösségek, Londonban, Bécsben, Brüsszelben, Dublinban, de még Amerikában is (vö Vukonic im).

Az engesztelő mozgalomhoz tartozó közösségek életében is fontos szerepet tölt be Medjugorje, és mindaz, amit a helyen keresztül Szűz Mária üzen az embereknek. A rendszerváltoztatás előtti évek vallásellenes szemlélete a mozgalom kibontakozása ellenében hatott, de az 1980-as években az engesztelés új lendületet vett. Az engesztelésnek két formája működik: engesztelő templomokban, ahol havonta tartanak engeszteléseket, illetőleg engesztelő imaközösségekben. Az engesztelőknak heti vagy havi egyszeri közös imaalkalom javasolt. Ajánlatos mindig ugyanazon a napon összejönni, és aznap kenyeren és vízen történő böjtölést, mint áldozatot felkínálni. Engesztelő templom található Sümegen, Homokkomáromban, Budapesten. Imaközösség működik Érden, Homokkomáromban,

Csíksomlyón és Csíksommonkoson.¹²⁷ Az új lendület két okra vezethető vissza. Az egyik egy érdi asszony nevéhez fűződik (Kindelmanné Szántó Erzsébet), aki elmondása szerint látomásaiban feladatot kapott Szűz Máriától a „Szereteláng” szellemiségének terjesztésére. A mozgalmat az egyház nem hagyta jóvá. Az engesztelő mozgalom fellendülésének másik oka a medjugorjei jelenésekhez köthető. A jelenések hatására több templomban elindulnak az engesztelések. A jelenések közvetítette üzenetekben nyíltan vagy burkoltan mindig kifejezésre jutott az engesztelés megszervezésének gondolata. A Szereteláng-mozgalom tagjai komoly bázisát adják a Máriához kötődő zarándokhelyeket látogató zarándokcsoportoknak. A zarándoklatot ezen csoportok intenzív imaalkalmakként élik meg. Az engesztelés elterjedése Magyarországon két helyhez köthető: Érd és Homokkomárom. A Nyolc Boldogság Katolikus Közösség szerzetesháza Homokkomáromban található. A közösségnek komoly szerepe van egyébként a medjugorjei jelenésekhez kötődő lelkiségi mozgalom ápolásában. Ezekre a helyekre zarándoklatokat is szerveznek engesztelések lebonyolítására.¹²⁸ Érden az engesztelések minden hónap 12-ről 13-ra virradó éjszaka vannak. Adataim Pécsről is vannak, ahol néhány évvel ezelőttig a virrasztást is engedélyezték az itteni csoportnak, azonban pár éve már csak délutáni imaalkalmak vannak minden hónap második, harmadik és negyedik szombatján.¹²⁹

¹²⁷ Csíksommonkosra az engesztelő mozgalmat két nagykanizsai asszony „vitte el”. Bővebben lásd Fábíán G. 1996 310.

¹²⁸ A homokkomáromi kegyhely felvirágzásáról lásd bővebben Sándor 1999.

¹²⁹ J.J.-vel készített interjú alapján.

4. Összegzés

A helikopter pilótája áttekintette az alatta elterülő tájat, aztán leereszkedett, hogy szemügyre vegye mindazt, ami felülről először talán másnak tűnt. A kutatás, és az empirikus munka igazolta első feltevésemet, azt, hogy a vallási élmény egyre fontosabbá válik a transzcendenssel kapcsolatot kereső emberek számára. A zárandoklat – legalábbis az általam vizsgált zárandoklatokkal kapcsolatban ez egyértelműen megállapítható – képes olyan intenzív élmények birtokába juttatni a zárandokokat, amelyek szükségesek számukra vallásosságuk megéléséhez, megerősítéséhez. Hoztam példákat olyan élményekre, amelyek a zárandokok számára is megmagyarázhatatlanok voltak: fényjelenségek, csodás gyógyulások, napcsoda, és még sorolhatnám tovább. A zárandok vallásosságának szempontjából azonban mégsem ezek az élmények voltak azok, amelyekről, mint meghatározó élményekről beszéltek zárandokútjuk értelmezése során. Ha nem is történt velük semmi olyan, amelyet a „csoda” kategóriája alá sorolhattam volna, még akkor is úgy értékelték ottlétüket, hogy az egyértelműen kiemelkedő volt számukra életük további élése szempontjából. Nem állapítható meg tehát egyértelműen, hogy a csodavárás, a túlvilági élmény közvetlen megtapasztalása lenne a zárandokok célja. Sokkal fontosabb számukra a hitükben való megerősödés, a lelki béke megtalálása, az Istennel való találkozás megtapasztalása, nem jelenésként, hanem az egyház által is támogatott módon, vagyis azoknak a szakrális színtereknek a hatásán keresztül, amelyekről azt mondtam, hogy a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel módját és mikéntjét határozzák meg. Ilyen alkalom a szentmise, a szentgyónás, egy csendes ima, a rózsafüzér-ájtatosság valódi erejének megtapasztalása. A zárandokokkal készített interjúkból, és a zárandoklatok megfigyeléséből egyértelműen levonható az a következtetés, hogy a vallásos emberek keresik azokat az alkalmakat, amelyek segíthetik őket a vallásos élmények átélésében, és hogy a zárandoklatra ilyen alkalomként tekintenek. A zárandokokkal készített interjúkból kiderült, hogy sokuk számára ezek az utazások (vagy akár a rendszeres évenkénti részvétel ezeken az utakon) létfontosságúak hitük és vallási identitásuk megerősítésében, megőrzésében. Sok zárandok számára élete első zárandokútja megtérést hozott. Ez nagyon sokszor előfordult fiatal embereknél, akik számára Medjugorje egy új élet kezdetét jelentette.¹³⁰ A vallásukat gyakorló hívők megerősítést vártak és kaptak, az ő esetükben a rítus átmeneti szakasza nyilvánvalóan mást jelentett. Ugyancsak igazolást nyert harmadik feltételezésem is, hiszen bizonyítást nyert, hogy a zárandoklatot a zárandokok olyan közösségi

¹³⁰ A. és Sz. vallomása is ezt bizonyította.

alkalomnak tekintik, amelynek során a zarándokok képesek a közösség megtartó és megerősítő erejét átélni, és megtapasztalni.

Pusztai Bertalan a vallási turistákat vizsgáló dolgozatában a közösségekkel kapcsolatban fontos állítást tesz (Pusztai 2004 239-240). Kutatása alapján azt állítja, hogy az vallási turisták a számukra csak minimális integrációt biztosító élményszegény klasszikus közösségekből menekülve indulnak az igaz élmény keresésére. Ennek az élménynek a megtalálása nagymértékben függ az egyén előzetes ismereteitől. Minden utazó a saját elképzelései alapján választja ki, keresi meg azt a helyet, amelyről úgy érzi, hogy önmaga számára a legalkalmasabb hely ennek az élménynek az átélésére, és amely a legalkalmasabbnak tűnik arra, hogy csatlakozhasson számára a leginkább megfelelő közösséghez. A medjugorjei zarándokok is nagyon fontosnak tartották azt, hogy olyan közösség tagjaként vegyenek részt a zarándoklaton, amelyik támogatja, segíti őket ezeknek az élményeknek a megszerzésében. Pusztai szerint a zarándoklatok során spontán kialakuló kvázi közösségek sikeres zarándoklatok során újulnak meg, biztosítják az élmény keresőjének az egyedit, a feltöltőt, végső során az autentikus élmény átélését. Bár a zarándoklat egy évszázados hagyományt elevenít fel, mégsem lehet azt mondani, hogy ezt az utazási formát a zarándokok a későmodernitás elszemélytelenedett világából való menekülési formaként használják. Sőt, nagyon is tudatosak ezek az emberek abban, hogy ezeket az utakat élményszerzésre használják. A vallási turizmus felől nézve ezek az utak a globalizáció egy aspektusának (vö Pusztai im 239), míg a vallásosság megélése, a vallásgyakorlat felől nézve a posztmodern vallásosság egy formájának tekinthetők (Pace im). A zarándoklat azért válhatott ismét népszerűvé, mert egy olyan telítettséggel rendelkezik, amely egyszerre képes az ember testét, szellemét, érzelmeit, és gondolatait megmozdítani. Ez a telítettség, a modern emberre jellemző érzékenységgel nagyon rokon jelenség (Voyé 1992 20).

A mélyen hívő emberek vallásosságát tekintve a zarándoklat felfogható tanúságtételként is. Egy olyan nyilvános aktusnak, amelynek során a zarándoklatot vállaló személy, közösség felvállal egy olyan cselekedetet, amelynek a társadalmi kommunikáció mindhárom színterén van üzenete. A külső nyilvánosság számára ha másként nem, akkor hírként, érdekességként, figyelemfelkeltő aktusként, elég itt talán a legnagyobb nyilvánosságot kapott El-Caminora utalni. A belső nyilvánosság számára ugyancsak sokat jelent ennek a hagyománynak a továbbélése, hiszen a zarándoklatok azáltal, hogy az utazásokkal a külvilág számára jelenítették meg közösségük vallásos gyakorlatát, ezzel egyidejűleg saját belső kohéziójukat

és összetartozásukat is megerősítették. A zarándokok a zarándoklatot egyéni döntéseik, és motivációik felől értékelik, de tisztában vannak azzal is, hogy ezek az aktusok mindig jelentésköziek is a világ számára. Feladatuknak tekintik az itt átéltek továbbadását, azt a fajta missziós tevékenységet, amely a mai keresztények életének meghatározó vonása kell, hogy legyen. *„Aki egyszer volt itt az visszavágyik, mint szomszéd a forrás tiszta vizéhez. Nehezen értettük meg, hogy Medjugorjéba nem azért megyünk el, hogy ott imádjuk az Urat, mert könnyű imádkozni a jelenések kápolnájában, áhítattal gyakorolni hitünket a nagy hegyen és rózsafüzért morzsolgatni. Sokkal inkább az a zarándok feladat, hogy haza térve a saját kis közösségének is átadja a Szűzanya legfontosabb üzeneteit, imádkoztatok és térjete meg! (N.)* A tanúságtétel fontosságát fogalmazza meg az idős zarándok is, aki számára talán a legfontosabb a zarándokhelyen a fiatalokért való imádság, és az hogy megmutathassa mások számára azt, hogy ő mint hívő katolikus hogyan éli legitím módon az életét. *„És én úgy érzem – mondja - hogy talán azért is kell mennem, kell mennem, hogy akik körülöttem élnek, nem csak a családom, olyan mások is, mint például a nyugdíjas klubban, kiröhögnek, kicsúfolnak, azokat a klubtagokat, akik minden héten elmegyünk erre az imaórára, és egy órát, a családtól, a munkából kiesünk odahaza, vagy azt a másfél, vagy két órát. És utána, mikor tudjuk, vagy lássuk, meg a szemünkbe sokszor gúnyosan beszélnek. És akkor sokszor úgy megfogom, és megsimogatom, hogy mondom drága szívem, még te is meg fogod tapasztalni. Lehet, hogy amikor fogod tapasztalni, akkor lehet, hogy már neked késő. Próbálj előbb bekapcsolódni. Nem másban, csak egy-egy tized rózsafüzérbe, minden nap. És mondom, az legyen a fegyvered, a rózsafüzér. Mert annál nagyobb fegyver nem kell.” (H.Áné)* Amikor az egyház társadalomban való részvételéről beszéltem, arról, hogy milyen módon tud az egyház részt venni ezeken a színtereken, akkor említettem azt is, hogy ez a részvétel nemcsak az intézményeken keresztül, de a saját hitét hitelesen élő, és vállaló embereken keresztül is megvalósulhat. És így kapcsolódik össze a három szintér a zarándoklat megtételén, megélésén keresztül. A zarándok, a szakrális kommunikáció egyik színterén lebonyolított vallásos gyakorlattal tanúságot tesz hitéről a külső (társadalmi kommunikáció színtere) és belső nyilvánosság (az egyház mint kommunikációs színtér) számára.

Mit jelentett a zarándokok számára a zarándoklat, a Medjugorjéba tett zarándokút? *„A zarándoklat elején azt hittem, a sok emberre a zene, a hangulatos környezet hat, ezért tartják másnak ezt a helyet. Most úgy gondolom, hogy a rengeteg szívből jövő imádságtól válik szent helyé Medjugorje”* – írja egy fiatal zarándok. (A.) *„Hogy a hely különleges, az biztos, azt megérzi az ember”* - mondja a negyvenes évei végét tapasó három gyerekes családanya. Miért

is volt számára különleges ez a hely? Mert csodákat tapasztalt, nem természetfölötti élményekben, hanem az Istennel, és ezen keresztül az emberekkel való kapcsolatában megélve: *„Hát..sok apró csoda volt, apró csoda volt. Azt gondolom, hogy a csoda az emberekben, az embereken belül van a csoda, tehát az Isten jelenlétét nem úgy képzelem el, nem úgy várom, hogy meglátom a Szűzanya képét. Az embereknek az egymáshoz való viszonyában inkább, hogy milyen megérintők tudnak lenni, hogy milyen kedvesek, hogy ez a teljesség azokban a pillanatokban, amit éppen megélsz. Azt tartom én igazi csodának. Nem azt, amit a szemünkkel látunk, hanem azt, amit a szívünkben érzünk.”* (Sné) Bár Medjugorjét nem legitimálta az illetékes hatóság, a zarándokok mégis fontos helynek érzik, a hitet megerősítő, átélését segítő helynek. Ahogy két fiatal zarándok ezt megfogalmazza, számukra a hely az átalakulás, az átváltozás helye lett, ahol hívővé váltak, és az átmeneti rítus számukra is kapaszkodót adott ahhoz, hogy rátaláljanak Istenre, és önmagukra. *„Hitelenségem az ötnapos program végére máig felfoghatatlan módon alakult át őszinte keresztény hitt. Azóta életem megváltozott. (SZ.) „Aki eljön ide más emberként tér haza, lehet az hívő, nem hívő, vagy egyszerűen kíváncsiskodó, biztos, hogy visszavágyódik erre a szent helyre. Számtalan csoda, gyógyulás történt már itt. (...) Ez alkalommal mi is részesültünk ebben. Hitben gazdagodva térhettünk haza otthonainkba. (S.CS.) Egy zarándokhelyen közelebb lehet kerülni Istenhez? Mi határozza meg ezt a közelséget? „A lényeg az, hogy tudatosan készülök rá, és erre figyelek. Itthon ennyire mélyen nem tudnék erre figyelni. Lehet, hogy az is jó, hogy távol vagyok, és akkor fizikailag is elszakadok mindenkitől. És arra szoktam ott is figyelni, hogy mindenkit és minden gondomat letegyem”* (K.D.) Azért van szükség a zarándoklatra, mert nagyon fontos, hogy a zarándokok fizikailag éljék át a találkozás élményét, mert az erősebb kötődést jelent, mint csak az intellektuális tudás által megalapozott vallásosság (vö Pace im 240).

A tanúságtételekből, és a Medjugorjei zarándokutakat elemző leírásomból kiderült, hogy a késő-modernkori zarándoklat felfogható kommunikációs csatornaként. Egy olyan csatornaként, amely a népi és az egyházi vallásosság egymásra hatásában tölthet be komoly szerepet. Hogy működhet ez egy zarándokhely kapcsán? Néhány szóban röviden újra összefoglalom, hogy mi történt Medjugorjében az elmúlt 25 évben, hogyan reagáltak erre az emberek, és hogyan az egyház. Történt valami megmagyarázhatatlan: néhány fiatal (még inkább gyerek) azt mondta, hogy láttak valakit, észleltek valamit, számukra is szinte

felfoghatatlant, amit az első pillanatban el sem hittek.¹³¹A jelenésekre ráépült a vallásgyakorlat, az első természetbeni jelenések után Mária a fiatalok kérése alapján a helybéli templomban jelent meg, ahol együtt imádkoztak egy közösen, Mária és a látnokok által kialakított ima-rend szerint. A csodára azonnal reagált a környezet.¹³²Először csak a környékbeliek, majd a távolibb lakók jöttek a hírt hallva, végül a világ minden országából érkeztek, és érkeznek folyamatosan azok az emberek, akik részesülni szeretnének az élményből. Együtt imádkoznak a látnokokkal, látják az égen megjelenő jeleket, a fényt, Máriát. A látnokok közvetítővé, médiummá léptek elő, akik önmagukért is fontosak, hisz részesültek egy olyan élményben, amely csak a kiválasztottaknak adatik meg. Medjugorje még nem a múlt része, a jelenések napjaink történései közé tartoznak. A történelmi zarándokhelyek esetében a zarándok a “csodát” többszörös közvetítettségben tudja csak megtapasztalni. Medjugorje esetében egy olyan elsődleges vallási élményről lehet beszélni, amely a jelenben történésével a közvetlen módon való tapasztalásnak az élményét kínálja fel. Ez az élmény nem mindennapos, de ennek ellenére időbeli közelsége folytán felvillantja annak a lehetőségét, hogy bárki számára egy bizonyos szintig hozzáférhető legyen. Az egyén oldaláról tehát ez magyarázza a hely különlegességét. És mindaz, amit itt a zarándokok át tudnak élni. Mi történt a másik oldalon? A helyileg illetékes püspök eleinte megértő volt a jelenésekkel szemben, de rövid idő elteltével a jugoszláv püspöki kar megtiltotta a hivatalos zarándoklatot Medjugorjéba, később lezárták a zarándokok elől azt a hegyet, ahol a jelenések történtek. Az első hivatalos egyházi vizsgálat eredmény nélkül zárult, azóta újabb vizsgálatokat folytat az ügyben illetés bizottság. A zarándoklatok azonban ennek ellenére folytatódnak. A hiányzó láncszem az egyház által elfogadott búcsújáráshellyé alakulásban Medjugorje esetében a hivatalos egyházi legitimáció, bár ez nem befolyásolja az ide érkező zarándokokat. Mi okozza a meg-nem értéseket, a hivatalos és a népi vallásosság formái közötti szembenállásokat? A hivatalos vallásosság az intézményes egyház igehirdetésén alapszik. Az egyházhoz tartozó igehirdetők, lelkipásztorok vezetése nyomán fejeződik ki, kifejeződésében szerepet kap az értelmező, indokokat, magyarázatokat kereső gondolkodás. Ezzel szemben a népi vallásosságra az élményszerűség, az érzelmi elemek túlsúlya a jellemző, fontosak a csoport (közösség) szokásai, reagálásai (vö Alszeghy im 5, Mohay 1999). A II. Vatikáni Zsinat óta ugyan pozitív változás észlelhető az egyház oldaláról a népi

¹³¹ Az első jelenés június 24-én történt, de az évfordulós ünnepek mindig 25-én vannak, hiszen a gyerekek másnap visszamentek és szerettek volna megbizonyosodni arról, ami előző nap velük történt. Vagyis az első nap még maguk a gyerekek sem hitték el, hogy mi történt, csak a második napon kérdezték meg, hogy kivel is találkoztak. Ezért ezt a napot tartják a jelenések hivatalos évfordulójának.

¹³² Magyarországon is történt ehhez hasonló eset, Hasznoson, és Mezőkövesden. Ezzel kapcsolatban lásd Jádi-Tüskés 1986, Manga 1962. Séra 1998, Szacsvey 1998.

vallásossággal szemben. Karl Rahner katolikus teológus a teológia és a nép vallásosság viszonyát elemezve, a teológiát elméletnek, a nép vallását pedig gyakorlatnak tekinti. Rahner azt állítja, hogy “a néphit – bár áttekinthetetlen formákat öltött, s amint a vallástörténet is tanúsítja tévelygésektől sem mentes, az igazi vallásosság és hit forrásaihoz közelebb áll, mint a teológia. A népi vallásosság előnye a teológiával szemben, hogy közvetlenebbül, emberi értelmi reflexióktól mentesen áll az őseredeti kinyilatkoztatás hatáskörében” A teológiának mérítenie kell a gyakorlatból, az elméletnek és a gyakorlatnak ki kell egészítenie egymást. “Ez a vallásosság...sokkal közvetlenebbül, emberi értelmi reflexióktól mentesen áll újból és újból az őseredeti kinyilatkoztatás hatáskörében. Előnye az, hogy nem kerül bele a rendszerben gondolkodó, a dolgokat beszűkítő teológia szűrőrendszerébe, hanem elfogulatlanul adja át magát a kegyelem erejének, így a teljesebb emberit fogadja be és valósítja meg.” (Rahner 1987 13-17) Ugyanakkor Medjugorjével kapcsolatban azt is fontos szem előtt tartani, hogy bár az illetékes vizsgálóbizottság másodszer folytat a helyvel kapcsolatban vizsgálatokat, ennek még nincs eredménye, vagyis Medjugorje nem tartozik a hivatalos egyházi búcsújáróhelyek közé.¹³³ A vizsgálatot nagymértékben megnehezíti a mostari püspök ellenállása, aki többször nyilatkozott már negatívan a helyszínen tapasztaltakról. A legitimálás egyébként nem jelent többet, minthogy az Egyház kimondja, a jelenés nem mond ellene a hitnek és az erkölcsnek, hirdethető és tisztelhető, van elegendő érv ahhoz, hogy ésszerűen, emberi hittel el lehessen fogadni, mint természetfölötti jelenséget. “Amikor az egyházi hivatal részéről pozitív állásfoglalás történik, nem dogmáról van szó, ezért a hívőknek megmarad a személyes döntési joguk: emberi hittel, amely az okosság szabályait követi elfogadható; de nem kötelező a teológiai hit, ami az üdvösséghez szükséges igazságokra vonatkozik. Tiszteletteljes elutasítás és kritikus tartózkodás a pozitív egyházi ítéletalkotás után is lehetséges.” (C. Schütz 1998 250)¹³⁴ A zárándoklat helyet teremt. Informális vallási-társadalmi elrendeződést hoz létre, ami nem azonos az egyház által hivatalos módon teremtett elrendeződéssel.¹³⁵ Az egyház önmagának közvetítő szerepet tulajdonít, ezzel struktúrát teremt. Ezzel szemben a jelenések hatására kialakult

¹³³ A múlt században egyébként az Egyház 3 Mária-jelenést hagyott jóvá, 30-at pedig kifejezetten elutasított. A jóváhagyás nem többet jelent, minthogy az Egyház kimondja: a jelenés nem mond ellene a hitnek és az erkölcsnek, hirdethető és tisztelhető van elegendő érv ahhoz, hogy ésszerűen, emberi hittel el lehessen fogadni, mint természetfölötti jelenséget. Vagyis egy adott jelenés, magánkinyilatkoztatás, nincs kötelező jellege a hívekre nézve (vö Schütz 1998).

¹³⁴ Ez mégis nagyon sok ember számára fontos engedély. A magyar zárándokok többsége szomorúsággal említette (beszélte meg egymás között a két zárándokcsoport), hogy a magyar csoportok zöme a többi zárándokcsoporttal ellentétben legtöbbször lelki vezető (pap) nélkül utazik. Ahogy az egyik zárándok fogalmaz: „*Ha nem fogadják el, nagyon meg fogok lepődni, és úgy fogom érezni, hogy itt valami hiba van*” (K.D.)

¹³⁵ Ezzel is magyarázhatók a teológusok fenntartásai a jelenésekkel szemben.

zarándokhelyek másfajta struktúrát sugallnak. "Medjugorje szakadatlan felhívás; egyúttal az isteni élet és béke ígérete a hit, a megtérés és az ima segítségével; mindez mindez beláthatatlan következményekkel jár az Egyház és az egész világ számára." – kommentálta 1985 őszén a medjugorjei üzenetek lényegét dr. Ljudevit Rupcic professzor 1985 őszén a jugoszláviai püspöki kar számára. A Medjugorjét támogató és Medjugorjébe látogató zarándokoknak nincs szükségük az egyház jogerős ítéletére. Hisznek Szűz Máriában, imádkoznak hozzá, és meghallgatják üzeneteit (vö Vukonic 1999). Voyé az egyház és az egyén zarándoklattal kapcsolatos viszonyának elemzésekor Turnert idézi, aki azt mondja, hogy a modern társadalomban az erkölcsi egység az egyén, és az ő döntése az, hogy elindul, és találkozni szeretne az Istennel. Személyes kérése találkozik az egyház egyetemességével, és azzal a hagyománnyal, amelyből a zarándoklatok építkeznek (Voyé im 21). A zarándoklat mint kommunikációs csatorna tehát működik, még akkor is, ha a zarándokok célja nem egy az egyház által legitimált zarándokhely. Pace a medjugorjei zarándoklatokat úgy értékeli, hogy ezek a zarándoklatok – talán még inkább mint más zarándokhelyeknél – a közösségi megmozdulások olyan formái, amelyek alkalmasak arra, hogy egyéni és közösségi konszenzusra törekvő és konfliktusmegoldó szimbolikus és szervezeti erőforrásokat mozgósítsanak (Pace 1989 241). Az általam vizsgált zarándokok is közösséget találtak, megerősödtek hitükben, számukra tehát a zarándoklat az egyházhoz való kötődést is elősegítette.

Felhasznált irodalom

A búcsúk...

2000 *A búcsúk kézikönyve. Szabályok és búcsúengedélyek.* (ford. Diós István) Budapest, Szent István Társulat.

A magyar nyelv történeti....

1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* Budapest, Akadémiai.

Ádám Antal-Szabó Péter (szerk.)

2002 *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén.* Pécs.

Alston, William P.

1992 *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience.* Ithaca-London: Cornell

Alszegeh Zoltán

1991 Vádlottak padján. In Erdélyi (szerk.) *Boldogasszony Ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat, 13-26.

Angi István

2005 A liturgikus tér paradoxonai. *Korunk*, 2005, február. www.korunk.org/korunk.htm
(hálózati közlés, 2006. 10.15)

Antalóczi Lajos

2005 *Mária üdvtörténeti hivatása.* Credo.

2000 *Jelenések, üzenetek, és a jövő.* Eger.

Argejő Éva

1996 A körlevél sajtóvisszhangja. *Vigília*, 1996. 11. 817–825.

Anttonen, Veikko

2004 *Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások.* Vallástudományi tanulmányok 5. Budapest.

Assman, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest, Atlantisz.

Austin, John. L.

1990 *Tetten ért szavak.* Budapest, Akadémiai.

Babbie, Earl

1998 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata.* Budapest, Balassi.

Babos Károly

- 1991 *Az ünneplés a szeretet örvendezése.* In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.) Boldogasszony ága. Budapest, Szent István Társulat, 29-50.
- Bakos Annamária
- 2000 Pszichoanalízis: szembenézés és keresztény értékelés. *Keresztény szó.* 2000. június. www.epa.oszk.hu/00900/00939/00018/index.htm (2007. 07.01. hálózati közlés)
- Balázs Géza
- 2003 Az új média retorikája. *Vigilia* 1, 12–18.
- Bálint Sándor
- 1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
- 1943 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a népelet köréből.* Budapest.
- 1944 *Boldogasszony vendégségében.* Budapest.
- 1977 *Ünnepi kalendárium I-II.* Budapest
- 1983 *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom.* Budapest.
- Bálint Sándor-Barna Gábor
- 1993 *Búcsújáró magyarok.* Budapest, Szent István Társulat.
- Balogh, Augustus Florianus
- 1872 *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum.* Agriae.
- Bangó Jenő
- 1978 *Die Wallfahrt in Ungarn.* Uki-Berichte über Ungarn. Wien
- Barna Gábor
- 1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon.* Panoráma.
- 1991 A magyar búcsújáróhelyek változásai. *Vigilia* 56/5. 345-347.
- 1996 *A tállyai Fáklyás Társulat dokumentumai.* Devotio Hungarorum 3. Szeged, Néprajzi Tanszék
- 1998 *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata 1851-1940.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 5. Szeged.
- 2001 *Búcsújárók.* Budapest, Lucidus.
- Barna Gábor (szerk.)
- 1998 *Szentemberek- a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged, Budapest, Néprajzi Tanszék, Magyar Néprajzi Társaság.
- 2001 *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában.* Szeged, Néprajzi Tanszék.
- 2002 „Mária megsegített” Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I-II. Szeged, Néprajzi Tanszék.
- 2006 *Kép, képmás, kultusz.* Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék.

Barna Gábor-Pusztai Bertalan

1999 Változó ünnep szent és profán között. In Pusztai Bertalan (szerk.) *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3, 9-16.

Bartha Elek

1992 *Vallásökológia*. Debrecen.

Bárth János

1990a Adalékok a jugoszláviai magyarság búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In Fejős Zoltán-Küllös Imola (szerk.) *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*. Budapest, Magyarországkutató Intézet. 227-246.

1990b Népi vallásosság. In *Magyar Néprajz VII*. Budapest, Akadémiai, 329-454.

Barthes, Roland

1985 *Világoskamra*. Budapest, Európa.

Bastian, Hans-Dieter

1972 Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert. In Schulz, H. J. (szerk.) *Themen der Theologie*. Stuttgart, Berlin.

Bátori Zsolt- Hamp Gábor – Horányi Özséb

2007 *A társadalmi kommunikáció szerkezete és működése a második modernitás időszakában*. www.akti.hu/tanulmany/dok/horanyi.doc (Hálózati közlemény 2007. 06.21.)

Batson, C. Daniel-Ventis, W. Larry

1982 *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*. New York, Oxford, Oxford University Press

Baumann, Zygmunt

1999 Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai. *Magyar Lettre International* 35, 2-6.

Baumer, Iso

1977 *Wahlfahrt als Handlungsspiel*. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX. Bd. 12. Bern-Frankfurt/M..

Bax, Mart

2000 Holy Mary and Medjugorje's Rocketeers. The local Logic of an Ethnic Cleansing Process in Bosnia. *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 30.1, 45-58

Beck, Rainer

- 1990 Népi vallásosság és társadalomtörténet. In Vári András (szerk.) *A német társadalomtörténet új útjai*. Budapest, Közép-és Kelet-Európai akadémiai Kutatási Központ. 38-57)
- Beinert, Wolfgang:
- 2000 A Mária-jelenések teológiai tudnivalóiról. *Mérleg* 2000/2, 140-162.
- Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.)
- 1993 *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, Katolikus Szemle.
- Bellah, Robert
- 1970 *Beyond Belief. Essays of Religion in a Post-Traditional World*. New York, Harper & Row.
- Belting, Hans
- 2000 *Kép és kultusz*. Budapest, Balassi.
- Berger, Peter, L.
- 1967 *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion*. New York.
- 1981 *Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York, Doubleday.
- 2004 Vallás és európai integráció. *2000*, 2004/12.
- 2005 A vallás és a Nyugat. *National Interest* 2005 nyár.
- 2007 Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In Korpics Márta-P.Szilczl Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 203-218.
- Béres István
- 2003 Go West! (...or East) A külföldre utazás a hatvanas, hetvenes évek magyar turizmusában. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 121-141.
- 2006 (Fény)képkultusz. A szagrális megjelenése (vagy annak lehetetlensége) fényképeken. In Barna Gábor (szerk.) *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 282-293.
- Béres István- Korpics Márta
- 2007 Jelen lenni, megmutatkozni. Utak, képek, kommunikáció. *Borostyán-kút*, VI.2-3, 34-47.
- Bíró Tamás
- 2006 *Istent az agyba? A kognitív vallástudományról*. www.pilpul.net/komoly.html. (2006..01.10. Hálózati közlés)
- Bonomi, Eugen

- 1936 *Budaörs, Ein vergessener Wallfahrtsort*. Budapest.
- 1939 Makkos Mária. *Katolikus Szemle, LIII*. 150–156.
- 1940 Búcsújárás Solymárra. *Ethnográfia*. LI. 361–366.
- 1971 *Deutsche aus dem Ofner Bergland in Ungarn auf Wallfahrt*. Sonderdruck aus Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde Bd. XIV/1971. Elwert Verlag Marburg.
- Boross Géza
- 1995 A kommunikáció teológiája. *Lelkipásztor* 1995/12.
- Bögre Zsuzsanna
- 2004 *Vallásosság és identitás*. Budapest-Pécs, Dialóg Campus.
- Boyer, Pascal
- 1994 *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley, University of California Press.
- Bubalo, Janko
- 1985 *1000 találkozás a Szűzanyával Medjugorjében*. Novi Sad.
- Carey, James W.
- 1992 *1992 Communication as Culture*. Routledge, New York, London.
- Casanova, José
- 1995 Vallás és közösség Kelet-és Nyugat –Európában. 2000. 4.
- Coelho, Paulo
- 2005 *A zarándoklat. Egy mágus naplója*. Budapest, Atheneum.
- Coleman, Simon – Elsner, John
- 1995 *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Courth, Franz
- 1988 Mária-jelenés. In C. Schütz (szerk.): *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István.
- Cziglányi Zsolt
- 2002 Zarándokénekek az Ószövetségben. In Ádám Antal – Szabó Péter (szerk.) *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén*. Pécsi Tudományegyetem.
- Császi Lajos
- 2002 *A média rítusai*. Budapest, Osiris-MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport.
- Csukovits Enikő
- 2003 *Középkori magyar zarándokok*. Budapest, História.
- Dankó Imre-Küllös Imola

- 1985 *Vallási néprajz I-II.*
- 1987 *Vallási néprajz III.*
- Derrida, Jacques
- 2006 *Hit és tudás. A vallás két forrása a puszta ész határain.* Pécs, Branbauer.
- Derrida, Jacques – Vattimo, Gianni
- 1998 *Religion.* Cambridge, Polity Press.
- Dolhai Lajos
- 2000 A búcsú intézménye a II. Vatikáni zsinat után. *Vigília* 65, 322-328.
- 2001 A zarándoklat teológiája. *Vigília* 66, 176-183.
- Domokos Pál Péter
- 1979 „... Édes Hazámnak akartam szolgáln.í” Budapest.
- Domschitz Mátyás-Hamp Gábor
- 2007 A kommunikáció színtereiről. In Horányi (szerk.) *A kommunikáció mint participáció.* Budapest, AKTI-Typotex, 101-173.
- Dömötör Tekla
- 1981 *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest, 1981.
- Dömötör T.-Hoppál M (szerk.)
- 1990 Népszokás, néphit, népi vallásosság. *Magyar Néprajz VII.* Budapest, Akadémiai.
- Dugonics András:
- 1810 *Radnai történetek.* Szeged.
- Dulles, Avery
- 2003 *Az egyház modelljei.* Budapest, Vigília.
- Durkheim, Emile
- 2003 *A vallási élet elemi formái.* Budapest, L'Harmattan.
- Eade, John
- 1992 Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research* 19, 18-32.
- Eade, John – Sallnow, Michael J. (ed.)
- 1991 *Contesting the Sacred. The anthropology of Christian pilgrimage.* London-New York, Routledge.
- Eliade, Mircea
- 1987 *A szent és a profán.* Budapest, Európa.
- Eliade, Mircea (szerk.)
- é.n. *The Encyclopedia of Religions.*
- Emmanuel nővér

- 1999 *Medjugorje, a 90-es évek*. Homokkomárom, Nyolc Boldogság Közösség.
- Erdélyi Zsuzsanna
- 1976 *Hegyet hágék, lőtöt lépék...* Budapest, Magvető.
- 1990 Népi szinkretizmus In Horváth Pál-Lovik Sándor (szerk.) *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófia Intézet.
- Erdélyi Zsuzsa (szerk.)
- 1991 *Boldogasszony Ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Szent István Társulat.
- Esterházy Pál
- 1690 *Az egész világon levő csudálatos Boldogsagos Szüiz kepeinek rövideden föl tet eredeti...* Nagy-szombatban.
- Fábián Gabriella
- 1996 Az új engesztelő mozgalom elterjedése Csíkszentdomokoson. In Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Debrecen, 305-316.
- Feischmidt Margit
- 2007 Az antropológiai terepmunka módszerei. In Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Néprajzi Múzeum-PTE BTK Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék, 223-233.
- Fejős Zoltán
- 1997 Az átmeneti rítusok vázlata. Arnold von Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia*, 406-414.
- 1998 „Hordák” és „alternatívok”? A turizmus néhány újabb megközelítése. In Uő (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 5-9.
- Földvári Mónika-Rosta Gergely
- 1989 A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. *Szociológiai Szemle* 1.
- Fulton, John
- 1981 Experience, Alienation and the Athropological Condition of Religion. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5,1–33.
- Gáspár Csaba László
- 2000 *Isten és a „semmi”*. *Filozófiai-teológiai tanulmányok*. Budapest, Harmat.
- Gáncs Péter
- 1998 A hit kommunikációból van. A kommunikáció problematikája a Bibliában. *Lelkipásztor* 1998, szeptember.
- Gánóczy Sándor

- 2000 A szentháromság kommuniója. In Hamp Gábor-Szöllősy Ágnes (szerk.) Egyház és kommunikáció. Balassi, MPRF, Budapest, 27-32.
- 2005 Mária Luther, Kálvin és a II. Vatikánum teológiájában. *Vigilia* 2005/7, 552-562.
- 2006 *Bevezetés a katolikus szentségtanba*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- Gennep, Arnold van
- 2007 *Az átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan.
- Gargani, Aldo
- 1998 Religious Experience and Interpretation. In Derrida-Vattimo (eds), *Religion*. Cambridge, Polity Press, 111–136.
- 2007 Vallási tapasztalat mint esemény és értelmezés. In Korpics Márta-P. Szilczl Dóra (szerk.) Szakrális kommunikáció. Budapest, Typotex, 55-74.
- Geertz, Clifford
- 1994 A vallás mint kulturális rendszer. In Uő *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 63-103.
- Geffré, Claude OP
- 2004 A kereszténység, az iszlám és a modern kor kihívása. *Mérleg* 2004/4, 406-423.
- Geréby György
- 2005 Joseph Ratzinger és Jürgen Habermas vitája. *Holmi*.
- Giurati, Paolo
- 2000 *Shrines and Peregrinations in the Catholic Church today. Comparative Analysis and Methodological Considerations*. www.pilegrim.info/userfiles (Hálózati közlés. 2007. 05.10.)
- Giurati, Paolo and Gioia Lanzi
- 1994 "Pilgrims to Fátima as Compared to Lourdes and Medjugorje." In *Geographia Religionum, Pilgrimage in the Old and New World*, Volume 8. 57–79. Berlin, Dietrich Reimer.
- Glózer Rita – Mártonffy Marcell – Szöllősy Ágnes (szerk.)
- 2002 *A kölcsönösség struktúrái*. Budapest, MPRF–Balassi.
- Goffine Lénárt
- 1895 *Katolikus oktató és épületes könyve*. Budapest, Szent István Társulat.
- Griffin, Em
- 2003 *Bevezetés a kommunikációelméletbe*. Budapest, Harmat.
- Gryneus Tamás

- 1991 „Látomások”- túlvilági élmények a mai magyar színhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.) *Boldogasszony ága*. Budapest, Szent István Társulat, 143-180.
- 2000 Előadások az etnopszichiátria területéről. *Folklorisztikai olvasmányok*. Szeged.

Guzsik Tamás

- 2000 Zarándoklatok, zarándokhelyek. *Architectura Hungariae* 2. 3.sz.

Gyáni Gábor

- 1999 Kollektív emlékezet és nemzeti identitás. 2000 1999 márc., 12-16.

Habermas, Jürgen

- 2001 Hit, tudás - megnyitás, Nagyvilág, 2001/12.
- 2002 Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In uő *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph

- 2007 *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája. Az észről és vallásról.* (ford. Horváth Károly) Budapest, Barankovics István Alapítvány-Gondolat Kiadó.

Hajdú Gabriella

- 2000 Az utazás mint modern mítosz. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 191-200.

Halbwachs, Maurice

- 1971 Az emlékezet társadalmi keretei. In Ferge Zuzsa (szerk.) *A francia szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 124-131.
- 2000 A Szentföld legendás topográfiája. *Magyar Lettre*, 2000 nyár, 37. szám.
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre37/halbw.htm> (hálózati közlés)

Hamilton, Malcolm B.

- 1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, Aduprint.

Hamp Gábor – Szöllősy Ágnes (szerk.)

- 2000 *Egyház és kommunikáció*. Budapest, MPRF – Balassi.

Harmath Károly

- 2002 Medjugorje- Igen, vagy nem. *Új Ember Magazin*. 2002 november, III. évf. 11.
<http://magazin.ujember.katolikus.hu/Archivum/2002.11/16>. (2006. 10.22. hálózati közlés.)

Heinz, Andreas

1988 Népi vallásosság (szócikk). In Schütz, Christian *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István Társulat, 277-278.

Hetény János

1957 *A Mária ünnepek népi megülését teológiai vizsgálata*. Laurea-értekezés. Budapest. Kézirat.

2000a *A győri vérrel könnyező Szűzanya kultusztörténete*. Szegedi Vallási Könyvtár 5, Szeged, Néprajzi Tanszék.

2000b *A Nagyboldogasszony virrasztása*. A Karancs-hegyi búcsú. Egy terepkutatás jegyzetei. Szeged.

Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.)

1987 *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport. Holm, Nils G. (ed.)

1982 *Religious Ecstasy*. Stockholm, Elmquist.

Horányi Özséb

1999 A kommunikációról. Szinopszis. In Béres István-Horányi Özséb (szerk.) *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, Osiris, 22-34.

Horányi Özséb (szerk.)

2007 *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, Typotex.

Horányi Özséb-Szépe György (szerk.)

2004 *A jel tudománya. Szemiotika*. Budapest, General Press.

Horányi Özséb-Szilczl Dóra

2001 Az egyház(ak)ról. In Buda Béla-Sárközy Erika (szerk.) *Közéleti kommunikáció*. Budapest, Akadémiai, 79-92.

Horányi Özséb-Tamás Pál

1997 A társadalmi konfliktusok és az egyház. In Horányi (szerk.): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest, Vigília, 11-19.

Horvát János

2000 Kell-e reklámozni az egyházat In Hamp Gábor - Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció*. Budapest, Balassi, MPRF, 78-86.

Horváth Pál - Lovik Sándor (szerk.)

1990 *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.

Horváth Pál - Szabó Lajos - Tomka Miklós

2000 „...és akik más hisznek?” *Hívek és egyházak egymásról*. Budapest, Balassi.

- Horváth Szabó Katalin (szerk.)
2003 *Valláspszichológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai.
- Huber, Wolfgang
2002 *Az egyház a korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*.
Budapest, Kálvin.
- Humer, Franz
1990 *Medjugorje heute*. Graz-Wien, Styria.
- Husserl, Edmund
1998 *Az európai tudományok válsága I-II*. Budapest, Atlantisz.
- Inglehart, Ronald
1997 *Modernization and Postmodernization*. Princeton -Princeton University Press.
- Ipacs Katalin
2001 *Medjugorje húsz éve. Távlatok*, 54, 652-658.
- István Anikó
2003 *Az imádkozás rendhagyó formái*. *Korunk*. 2003, március. www.korunk.org/korunk.htm
(2006.02.11.Hálózati közlés)
- Jádi Ferenc-Tüskés Gábor
1986 *A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi parasztasszony látomásai)*. In
Tüskés Gábor (szerk): „*Mert ezt Isten hagyta...*” *Tanulmányok a népi vallásosság
köréből*. Budapest, Magvető, 516-556.
- Jakobson, Roman
1960 *Linguistics and Poetics*. In: Sebeok, T.A. (ed.) *Style in Language*. New York 350-377.
- James, William
1902 *The Varieties of religious experience*. New York, London, Longmans, Green & Co.
- Jordánszky Elek
1836 *Magyar országban, 's az ahoz tartozó részekben lévő BÓLDOGSÁGOS SZŰZ MÁRIA
kegyelem' képeinek rövid leírása*. Pozsony.
- Jung, Carl Gustav
1964 *Man and his Symbols*. Chicago, Ferguson.
1987 *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Gondolat.
- Kaschuba, Wolfgang
2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen, Csokonai.
- Kamarás István
2003 *Kis magyar religiográfia*. Pécs, Pro Pannónia.

Kaufmann, Franz-Xavér

1996 Vallás és modernitás. *Replika*, 21-22, 249-277.

2003 Az egyház és a teológia Janus arcú közönsége, Európa kulturális és társadalmi fiziognómiájához. *Mérleg* 2003/1 8-31.

Kádár Zsolt

1993 A keresztény kommunikáció sajátossága. *Theologiai Szemle* 5, 259–267.

Kampis György

1999 Denet és az evolúció. *Replika* 36, 25-44.

Káposztássy Béla

2004 A liturgia teremtményi dimenziói és a lélek egészsége. *Embertárs* II. évfolyam 1. szám 2004. március.

Keményfi Róbert

2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

Kéri Katalin

2002 Zarándoklatok és tanulmányutak az iszlám világban. In Ádám Antal-Szabó Péter (szerk.) *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén* Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 48-63.

K. Horváth Zsolt

1999 Az eltűnt emlékezet nyomában. *Aetas* 3, 108-115.

Kiss Ulrich SJ

2001 A kommunikáció teológiája. In Nyíri Kristóf (szerk.) *A 21. századi kommunikáció új útjai*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, 195-218.

Klaniczay Gábor

1990a *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Budapest, Magvető.

1990b *The Uses of Supernatural Power. The Transformations of the Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Polity Press, Cambridge - Princeton University Press, Princeton, 1990.

2000 *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000.

Koch, Manfred (szerk.)

2004 *Az Egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin.

Korpics Márta

- 1998 Zarándok és turista. Gondolatok a szent helyekről a turizmus kontextusában. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 180-190.
- 2003 Egy zarándokhely átalakulásának vizsgálata a turizmuskutatáson keresztül. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 108-120.
- 2006 A képhasználat jelentősége a zarándoklaton. In Barna Gábor (szerk.) *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 177-192.
- Korpics Márta – P. Szilczl Dóra
- 2007 Miért kommunikáció, miért szakrális. In Uő (szerk.) *Szakrális kommunikáció*. Budapest, Typotex, 11-33.
- Kozma Zsolt
- 1994 A kommunikáció mint gyakorlati teológiai kérdés. *Theológiai Szemle* 1994/2, 66-77.
- Kreiner, Armin
- 2004 Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. *Mérleg* 2, 129–144.
- Kürti László
- 1999 A Mindenség Királynője. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, álom, látomás*. Budapest, Balassi.
- Lafont, Ghislain
- 1998 *A katolikus egyház teológiatörténete*. Budapest, Atlantis.
- Lammel Annamária
- 1999 Látni, ami nem létezik: néphit és percepció. In Benedek Katalin- Csonka Takács Eszter (szerk.) *Démonikus és szakrális világok határán. Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest. MTA NKI.
- Lantosné Imre Mária
- 1990 Öltöztetős Mária szobrok Magyarországon. In memoria Bálint Sándor. In *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófia Intézet, 49-61.
- 2002 Zarándoklat a hagyomány és a változás tükrében. In Adám Antal-Szabó Péter (szerk.) *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén* Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 80-91.
- Leeuw, Gerardus van der
- 2001 *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris.
- Lengyel Márton
- 1992 *A turizmus általános elmélete*. Budapest, KIT.

- Leuba, James H.
1972 *The psychology of Religious Mysticism*. London-Boston, Routledge.
- Lejune, René
1997 *Medjugorje. Gesichte und Botschaft*. Paris, Heuteville.
- Lengyel Ágnes-Limbacher Gábor
1997 *Népi vallásosság a palócföldön*. Balassagyarmat.
- Lengyel Márton
1992 *A turizmus általános elmélete*. Budapest, KIT.
- Letenyei László – Nagy Gábor Dániel
2007 Rugalmas kérdőív. A standard kérdőív kritikái és javaslat a kérdőíves adatgyűjtés terepközzeli alkalmazására. *Szociológiai Szemle* 2007, 1-2, 29-46.
- Limbacher Gábor
1998 A népi unio mystica. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, Álom, látomás*. Budapest-Pécs, 191-210.
2001 Túlvilági élmények a hasznosi Szenthelyen. In Pócs Éva (szerk.) *Lélek, halál, túlvilág*. Budapest, Balassi, 193-209.
2002 *Hazaszeretet, magyarságtudat a népeletben*. Balassagyarmat.
- Losonczy Péter
2000 A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. *Kellék*, 15-16.
2006 Vallás, antropológia, politika. Korunk. www.korunk.org/korunk.htm (hálózati közlés, 2007. 02.20.)
- Lovász Irén
2002 *Szakrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet, Budapest.
- Luckmann, Thomas
1967 *The Invisible of Religion*. New York, Macmillan.
1997 A láthatatlan vallás. *Magyar Lettre International* 1996/1997 (23) tél, 4-7.
- Luhmann, Niklas
1977 *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
1999 Isten megkülönböztetése. In Uő *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, Osiris, 179-209.
2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp/KNO.
- Mail József

- 1993 Az egyház kommunikációja és a kommunikáció egyháza. In Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.) *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, Katolikus Szemle, 1993. (104-110)
- MacCannell, Dean
1976 *The Tourist. A new theory of the leisure Class*. New York, Shocken.
- Magyar Zoltán
1999 *Szent László a magyar néphagyományban*, Osiris Kiadó, Budapest.
- Manga János
1962 A hasznosi tömegpszichózis. *Ethnográfia* 1962/3. 353-383.
- Manuel, Paul Christopher
é.n. *The Marian Apparitions in Fátima as Political Reality: Religion and Politics in Twentieth-Century Portugal*
www.ces.fas.harvard.edu/publications/docs/pdfs/manuel.pdf (2007. 10.20. hálózati közlemény)
- Markarjan, Edvard. Sz.
1987 A kulturális hagyományok elméleti kulcskérdései. In Hofer-Niedermüller (szerk.) *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 67-103.
- Martin, David
1978 *A General Theory of Secularisation*. Blackwell, Oxford
1991 The secularization issue: prospect and retrospect. *The British Journal of Sociology* Vol. 42.
- Mauss, Marcel
1971 Az imádság. In Ferge Zusza (szerk.) *Francia szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 132-160.
2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris.
- McGrath, Alister E.
2002 *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris.
2003 *Tudomány és vallás*. Budapest, Typotex.
- Meyer, William J.
1995 Private Faith or Public Religion? An Assesment of Hebermas's Changing View of Religion. *The Journal of Religion*, 1995, 371-391.
- Mezei Balázs
1997 *Zárójelbe tett Isten*. Budapest, Osiris 1997. 389-409.
1998a Fenomén és relevancia. In Uő *A lélek és a másik. Jan Patocka és a fenomenológia*. Budapest, Atlantisz, 335-384.

- 1998b Swinburne és a teizmus filozófiája In Swinburne: *Van Isten?* Budapest, Kossuth 165-189.
- 2005 A vallás a mai világban. In Uő *Ezredvégi számvetés*. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 18-20.
- Mohay Tamás
- 1992 Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún. *Művelődés*, 26-28.
- 1999 A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* 1999/5, 535-548.
- 2000 Egy ünnep alapja. *Tabula* 3 (2) 230-256.
- Molnár Attila Károly
- 1999 A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In Uő: *Feljegyzések a kaotikus feyházból*. Budapest, Kairosz, 307-331.
- Morel Gyula
- 2000 Mi szól a radikalitás mellett? *Mérleg* 3, 310–316.
- 2007 *Radikális egyházreform*. Budapest, Balassi.
- Mueffels, H.O.
- 1995 *Kommunikative Sakramententheologie*. Feiburg, Basel, Wien.
- Nagymihályi Géza
- 2004 *A misztika térben, szóban, képben*. Budapest, Kairosz.
- Nagy J. Endre
- 1997 Egyház és társadalom az átmenet sodrában. In Horányi Özséb (szerk.): *Az egyház mozgástereiről*. Budapest, Vigilia.
- 2000 Katolikus tévé/rádió. Szertelen esszé-kollázs. In Hamp Gábor-Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció*. Budapest, Balassi, MPRF, 85-96.
- Nedomansky, Otto
- 1993 *Erscheinungen und Otschaften der Gottesmutter Maria*. Ascheffenburg, Patlock.
- Newbiggin, Lesslie
- 2006 *Evangélium a pluralista társadalomban*. Budapest, Harmat.
- Niebuhr, H. Richard
- 2006 *Krisztus és kultúra*. Budapest-Sárospatak, Harmat-Sárospataki Filozófiainstézet.
- Niedermüller Péter
- 1993 Megjegyzések a „szimbolikusról.” *Replika* 11-12, 157-167.
- 1994 Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika* 13-14, 89-130.

- 1999 A kultúráközi kommunikációról. In Béres-Horányi (szerk.) *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, Osiris, 96-111
- N. Kovács Tímea
- 2000 Emlékezet, identitás, történelem. *Tabula* 2000 3(1) 115-126.
- Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney
- 1989 *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. London, The University of North Carolina Press.
- Nora, Pierre
- 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3 142-157.
- Ocsovai Gábor
- 2003 Klerikusok és a társadalom párbeszéde (Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.) *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, Katolikus Szemle, 1993. 91-103.
- Olick, K. Jeffrey – Robbins, Joyce
- 1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig. *Replika* 37 19-44.
- Otto, Rudolf
- 1997 *A szent*. Budapest, Osiris.
- Pace, Enzo
- 1989 Pilgrimage as Spiritual Journey: an Analysis of Pilgrimage using the Theory of V. Turner and the Resource Mobilization Approach. *Social Compass*, Vol. 36(2), 229-244.
- Pásztor Lajos
- 1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Bp.
- Petneki Áron
- 1990 Középkori útonjárók. *Történelmi Szemle* 1990/ 1-2 101-128.
- 1993 Az utazók patrónusa. *Rubicon* 1993/3, 7-8.
- 1994 Advenae et peregrini. Utazás és zarándokság a középkori mentalitástörténetben *Századok* 1994/ II 352-394.
- Pete Krisztián- P. Szilczl Dóra
- 2007 A kommunikáció intézményeiről. In Horányi Özséb (szerk.) *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, AKTI-Typotex, 17-100.
- Pikó Bettina
- 2003 *Kultúra, társadalom, és lélektan*. Budapest, Akadémiai.

Pléh Csaba

- 1995 A szimbólumfeldolgozó gondolkodásmód és a szimbólumfogalom változatai/változásai. In Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor (szerk.) *„Jelbeszéd az életünk” A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Budapest, Osiris-Századvég, 149-171.
- 1999 Maurice Halbwachs kollektív memóriájára emlékezve. In Kónya Anikó – Király Ildikó – Bodor Péter – Pléh Csaba (szerk.) *Kollektív, társas, társadalmi. Pszichológiai Szemle Könyvtár 2. Szerk. Akadémiai, Budapest, 437-466.*

Pócs Éva (szerk.)

- 1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Balassi, Budapest.
- 2001 *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről II.* Balassi, Budapest

P.Szilczl Dóra

- 2001 *Percepció és interpretáció a szakrális kommunikáció vonatkozásában.* PhD Elkészítő konferencia, kézirat. www.communicatio.hu/cikkek/pszilczldora (2007. február 11. hálózati közlés)
- 2007 Vallás és kommunikáció. A valláskutatás kommunikációs perspektívái. In Fehér Katalin (szerk.): *Tanulmányok a társadalmi kommunikáció témaköréből.* Budapest, L'Harmattan-Zsigmond Király Főiskola, 69-85.

Pozsony Ferenc

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

P. Teres Ágoston

- 2005 *Az újjáéledő rózsafüzér. Új meditációk II. János Pál pápa apostoli leveléhez.* Kecskemét, Korda.

Pusztai Bertalan

- 1998 Vallás és turizmus. In Fejős Zoltán (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 13-23.
- 1999 *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3.

- 2000 Remény és beteljesülés. Utaslevelek a turizmus kutatásában. In Fejős Zoltán-Szijaártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 180-190.
- 2004 *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences In Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä, University of Jyväskylä.
- Rác Géz
- 2002 A zarándoklat misztériuma a hinduizmusban. In Adám Antal-Szabó Péter (szerk.) *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén* Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 38-47.
- Rahner, Karl
- 1983 *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Budapest, Szent István Társulat.
- 1987 Bevezető gondolatok a teológia és a népi vallásosság kapcsolatáról. In Rahner, K. – Modeh, Ch. – Göpfert, M. (szerk.) *Népi vallásosság*. OMC Bécs, 9-18.
- 1991 *Hit, szeretet, remény*, Egyházfórum könyvek 8. Budapest-Luzern, Egyházfórum.
- Rahner, K. – Modeh, Ch. – Göpfert, M. (szerk.)
- 1987 *Népi vallásosság*. OMC Bécs.
- Rahner, Karl – Vorgrimmler
- 1980 *Teológiai kieszótár*. Budapest, Szent István Társulat.
- Rémy, Jean
- 1989 Editorial: Pilgrimage and Modernity. *Social Compass*, Vol. 36(2), 139-144.
- Ries, Julian
- 2003 *Homo religious. A szent antropológiája*. Budapest, Typotex.
- Rigán Lóránd
- 2006 Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban. In Zsugán Gyula (szerk.) *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban*. Nagyvárad, Posticum, 32-44.
- Rinschede, Gisbert
- 1992 Forms of Religious Tourism. *Annals of Tourism Research*, Vol 19, 51-67.
- Rosikon, Janusz
- 2003 *Európa Madonnái. Zarándokutak Mária szentélyeihez*. Budapest, Geopen.
- Rosengren, Karl Erik
- 2004 *Kommunikáció*. Budapest, Typotex.
- Runciman, Steven
- 1999 *A kereszties hadjáratok története*. Budapest, Osiris.

Rupcic, Ljudevit

1989 *Medjugorje in der Heilgesichte*. Jetstten, Miriam.

Sallnow, Michael J.

1981 *Communitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimige*. *Man* 5-6.

Sándor Ildikó

1999 Búcsújárás és engesztelés a homokkomáromi kegyhelyen. Adatok ez szent tér kontinuitásának és megújulásának kérdéséhez. In Benedek Katalin – Csonka Takács Eszter (szerk.) *Démonikus és szakrális világok határán*. Budapest, MTA NKI, 477-485.

Sánta Anikó

1997 Kommunikációs zavar az igehirdető és az igehallgató között. *Lelkipásztor*. 1998, január.

Schaeffler, Richard

2003 *A vallásfilozófia kézikönyve*. Budapest, Osiris.

Scheffczyk, Leo-Ziegenaus, Anton

2004 *Mária az üdvtörténetben*. Budapest, Szent István Társulat.

Schleiermacher, Friedrich

2000 *A vallásról*. Budapest, Osiris.

Schram Ferenc

1968 Búcsújárás Magyarországon. *Teológia* 2, 94-100.

1974 A népének egy csoportjának kialakulása Magyarországon. *Ethnográfia* 85, 373-383.

1975 A máriabesnyői búcsújáróhely. *Studia Somitatensia* 3, 277-300.

Schultze, Quentin J.

2005 "The God-Problem" in Communication Studies. *Journal of Communication and Religion*, Vol. 28, (March 2005): 1-22.

Schulze, Gerhard

1992 *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Schütz, Christian (szerk.)

1988 *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István Társulat.

Searle, John R.

é.n. A beszédaktus mint kommunikáció. In Horányi Özséb (szerk.) *Kommunikáció I*. 268-276.

Séra László

- 1998 A mezőkövesdi Mária-látomások pszichológiai vonatkozásai. A vallási víziók természetéről. In Pócs Éva (szerk.) *Eksztázis, Álom, látomás*. Budapest-Pécs, 229-236.
- Shils, Edward
- 1987 A hagyomány. In Hofer Tamás-Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 127-198.
- Sigal, Pierre
- 1989 *Isten vándorai*. Budapest, Gondolat
- Somos Róbert
- 2002 A lélek zarándokútja a görög patrisztikában. In Ádám Antal – Szabó Péter (szerk.) *Zarándokutak. Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén*. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 28-37.
- Souden, David
- 2006 *Zarándoklatok. Lélekiemelő utazások*. Budapest, Atheneum.
- Stenger, H. M.
- 2002 Párbeszéd kommunikáció a 208. kánon szerint. *Mérleg* 1, 71–77.
- Smith, Valene, L.
- 1992 Introduction – The quest in guest. *Annals of Tourism Research* vol 19, 1-17.
- Smith, Valene, L. (ed)
- 1992 Pilgrimage and Tourism. *Annals of Tourism Research* vol 19.
- Süle Ferenc
- 1991 *Vallás vagy pszichoterápia?* Budapest, Animula.
- Swinburne, Richard
- 1998 *Van Isten?* (Mezei Balázs utószavával) Budapest, Kossuth.
- Szabó Ferenc
- 2000 Az egyházi sajtóról egyházi szempontból. In Hamp Gábor- Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció*. Budapest, Balassi, MPRF, 49-52.
- Szabó Zoltán József
- 2002 Az egyházi beszéd kommunikációs nehézségei. *Theológiai Szemle* 2, 80–85.
- Szacsvay Éva
- 1998 Mária-látomás Mezőkövesden (1883). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről*. Budapest, Balassi, 123–130.
- Szántó János
- 1998 Vallásosság, vallásos hiedelmek Magyarországon. In Uő *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Budapest, Új Mandátum.

Szekfű András

2000 Az egyház képe az egyházi és a nem egyházi sajtóban. In Hamp Gábor- Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció*. Budapest, Balassi, MPRF, (53-59).

Szelják György

2000 Turistamítoszok, indiánok, etnikai turizmus Mexikóban. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikációs Tanszék, 201-215.

Szilczl Dóra

1993 *Zarándoklat: kulturális és vallási hagyományok*. Kézirat.

Szentistványi Rita

2007 *Nyilvánosság és egyház*. Kézirat.

Szijártó Zsolt

2000 A turizmus mint menedék. In Fejős Zoltán-Szijártó Zsolt (szerk.) *Turizmus és kommunikáció*. Budapest-Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék, 7-22.

Szilágyi István

1980 *Kálváriák. Építészeti hagyományok*. Budapest, Corvina.

Szilárdfy Zoltán

1990 A kegyképek Bálint Sándor szemével. In *Szegedi Műhely*, 1-4. sz. 82-87.

1984 *Barokk szentképek Magyarországon*. Budapest, Corvina.

2003 *Ikonográfia – kultusztörténet*. Budapest, Balassi Kiadó.

Szombath Attila

2003 A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről. *Vigília* 9, 651–656.

Swatos, William, H - Tomasi, Luigi (eds)

2002 *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*. Westport, Praeger.

Takács Gyula

2000 Evangélizáció mint kommunikáció. In Hamp Gábor – Szöllősy Ágnes (szerk.) *Egyház és kommunikáció* Balassi, MPRF, Budapest 2000, 112-117.

Tám László

é.n. *Keresztek, szentek, kálváriák, temetők*. Pécs, Pro Pannónia.

Tolvaly Ferenc

2005 *El Camino - Az út*. Budapest, Kortárs.

Tomka Ferenc

- 1999 *Új evangélizáció.* Budapest, Szent István társulat.
- Tomka Miklós
- 1989 A szekularizációs hipotézis. *Szociológia*, 2. szám, 109-125.
- 1990 A vallás mint változó rendszer. *Szociológia* 3-4.
- 1991 *Magyar Katolicizmus.* Szombathely, Országos Lelkipásztori Intézet.
- 1996 A vallásszociológia új útjai. *Replika* 21-22.
- 1998 A vallásosság mérése (módszertani tépelődések). in *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára.* Szeged, Bába és Társa, 18-31.
- 2000 Vallásfilozófia az ezredfordulón. *Világosság* 8-9.
- 2001 Vallásszociológia. (Jegyzet). www.phil-inst.hu/uniworld. (hálózati közlés). 2006. január. 19.
- Tomka, Miklós- Zulehner, Paul M.
- 2000 *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas.* Ostfildern, Schwabenverlag.
- Török Zsolt
- 2004 Társak az úton. (Keresztény zarándoktérképek az ókortól a 16. századig.) *Pannonhalmi Szemle* XII/3. 86-96.
- Trias, Eugenio
- 1998 Thinking Religio Symbol and the Sacred. In Derrida-Vattimo (szerk.), *Religion.* Cambridge, Politiy Press, 95-110.
- Turner, Victor
- 1974 Pilgramages as Social Processes. In *Uő Dramas, Fields and Methaphors.* Ithaca-London.
- 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Bohannan, Paul –Glazer, Mark (szerk.) 675-711. Budapest, Panem, 675-711.
- Turner, Victor – Turner, Edith
- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York.
- Tüskés Gábor
- 1986a A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia* 97., 75-113. p.
- 1986b Szerkesztői előszó. In *Uő (szerk.) „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Magvető, 10-61.
- 1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon.* Budapest, Akadémiai.

- 2001 A zarándoklatok térbeli sajátosságai a 17-18. században. *Néprajzi Látóhatár*, 2000, IX. 3-4. 253-266.
- Tüskés Gábor (szerk.)
- 1986 „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető, 10-61.
- Tüskés Gábor – Knapp Éva
- 2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17-18. században*. Budapest, Osiris.
- Uray Ráfáel
- é.n. *Medjugorje*. New York, MARA NA THA.
- Vajkai Aurél
- 1940 A csatkaí búcsú. *Ethnográfia* 51, 50-72;
- 1942 Népi orvoslás a dunántúli búcsújáróhelyeken. *Magyarságtudomány* 1, 116-139.
- Valle, Edenio
- 1987 Pszichológia és népi vallásosság. Gondolatok a brazíl lelkipásztori munkáról. Rahner, K. – Modeh, Ch. – Göpfert, M. (szerk.) *Népi vallásosság*. OMC Bécs, 63-80.
- Van Gennep, Arnold
- 2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan.
- Várnai Jakab
- 2000a A kommunikáció mint imádság. In Hamp Gábor – Szöllősy Ágnes (szerk.) Balassi, MPRF, Budapest 2000, (99-103
- 2000b A szimbólum mint ismeretelméleti kihívás a teológia számára. *Theologia Catholica Latina*. XLV, 1.
- Vass Erika
- 2003 Kitárult világ. Az 1938-ban, Budapesten rendezett eucharisztikus világtalálkozó a turizmus szemszögéből. In Fejős Zoltán-Szűcs Zoltán (szerk.) *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 97-107.
- Veress Károly
- 2002 A vallásos hagyomány és az archaikus ember. *Kellék* 2002/21.
kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/21/03VeressK.pdf (2007. 06.12. hálózati közlés)
- Voigt Vilmos
- 2004 *A vallási élmény*. Budapest, Kalligram.
- Vörös Gabriella
- 2005 A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációjáról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban. In Feischmidt Margit

- (szerk.) In *Erdély-(de)konstrukciók*. Budapest, Pécs-Néprajzi Múzeum-PTE Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék, 69-84.
- Voyé, Liliane
 1992 *Popular Religion and Pilgrimages in Europe*. I. World Congress on the Pastoral Care of Shrines and Pilgrimages, Rome 26-29.02, 09.92. (különnyomat)
- Vukovic, Boris
 1992 Medjugorje's Religion and Tourism Connection. *Annals of Tourism Research* Vol 19, 79-91.
 1999 "Catholic Pilgrimage: The Phenomenon of Medugorje," *East-West Church & Ministry Report* 7 (Fall 1999), 1-3. (hálózati közlés)
- Weber, Max
 1982 *A protestáns etika, és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
 1992 Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai. In uő *Gazdaság és Társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1*. Budapest, KJK, 109-325.
- Weiss János
 2008 Párbeszéd-kísérlet. *Élet és Irodalom*. LII.18.
- Whitehouse, Harvey
 2000 *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford, Oxford University Press.
- Wiederhofer, Siegfried
 2005 A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai. *Vigília*, 70. március.
- Wilson, Bryan
 1982 *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press.
- Worth, Sol – Gross, Larry
 é.n. Szimbolikus stratégiák. In Horányi (szerk.) *Kommunikáció I.* (74-84)
- Zauner, Wilhelm
 1992 Kereszténynek lenni az új Európában. *Vigília*, LVII/3.
- Zulehner, Paul M.
 2004 Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában. In Kock, Manfred (szerk.) *Az egyház a 21. században*. Budapest, Kálvin, 9-33.

Melléklet

Medjugorjei ima

A következő ima sürgős elterjesztését kérte a Szent Szűz

„Istenünk, Atyánk! Hisszük, hogy megmentesz az örök kárhozattól. Kérünk Téged, mentsd meg világunkat, ezt a világot, ahová egyszülött Fiadat küldted, a mi Urunkat, Jézus Krisztust. Te vagy az egyetlen reményünk, ó Örök Szeretet. – Mindenható Istenünk, kérünk, tekints a bűnösökre, mint tévelygő fiaidra és lányaidra. Forró szeretettel kérünk, könyörülj rajtunk Urunk, mert nem látunk más kiutat a Jelen idő zűrzavarából. Segítsen minket a Te szerető Mindenhatóságod. Nyújtsd felénk óvó-védő karjaidat, és üzd el a gonoszt tőlünk. Istenünk, Atyánk, kérünk: légy irgalmas századunkhoz, e kor embereihez a mérhetetlen nagy hitetlenség miatt. Könyörülj a tudósokon, és világosítsd meg gondolkodásunkat a Te lelkeddel. Istenünk, Atyánk, kérünk, könyörülj a kicsinyeken, akik semmiről sem tehetnek, és akik nem tehetnek arról, hogy ebbe a hazugságokkal és tévedésekkel teli gonosz világba születtek. A Te igazságoddal gyújts világot a lelkünkben, és minden kicsi és kiszolgáltatott gyermek lelkében is.

Jézusom, fogadd a Te kegyelmedbe az én bűnöktől terhelt lelkemet, egész életemet. – Atyám, irgalmasság Atyja, vedd el tőlem a szenvedés keserű kelyhét. De ne az én akaratom, hanem a Te szent akaratod teljesejjék meg, mindörökre. Amen.

Imádkozzunk el 3 Miatyánkot, 3 Üdvözlégyet és 3 Dicsőséget.

Kérlek, terjeszd ezt az imát, ahogyan csak tudod. Az Isten jutalmazzon meg érte!

Források

Terepnapló

Készítette: Korpics Márta

2000. szeptember 30-október 2.

2001. június 21-26.

Interjúk

Készítette: Korpics Márta (Az interjúk készítésének ideje: 2001-2007)

Bach Józsefné (70) Olasz

Golubné Rita (utazásszervező) 54 Pécs

Haramia Jánosné (72) Szigetvár (H.Jné)

Ifj. Hengl Jánosné (35) Olasz (He.Jné)

Hóbor Erika (43) Pécs

Hómann Ádámné (65) Görcsöny

Ili (45) Vajszló

Jaksits Júlia (81) Szederkény

Karácsony Dóra (34) Pécs

Karácsony Jenőné (58) Pécs

Mészáros Pálné (75) Olasz

Pártos Ágnes (48) Pécs

Soltészné Stircz Aranka (46) Pécs

Tóth Szilvia (20) Görcsöny

Zarándok-vallomások

Anna 17 éves (2007. május)

Szabolcs 27 év (2007. május)

Névtelen (2004. 12.18.)

Internetről letöltött vallomások

Medjugorjei Napló (legyejezte Kiss Mónika) web-hang.hu/cikkek/medjugorjei_naplo.htm
(K.M.)

Széchenyi Harangok – www.szecseny.ofm.hu/SZH9812.htm (1998 december hálózati közlés)
(SZ.H.)

Szilvásiné Marika Makrovilág Utazási Iroda: Medjugorje, 26 éve jelenik meg minden nap a Szűzanya 2007. június 23-26. (Hálózati közlés) (SZ.M)

R.K.M. – Medjugorje a világ gyóntatószéke Új Ember 2003.01.26 (hálózati közlés)