

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Nyelvtudományi Doktori Iskola  
Kommunikáció PhD Program

**P. Szilczl Dóra**

**VALLÁS-TAPASZTALAT-KOMMUNIKÁCIÓ.**  
**A szakrális mint felkészültség**  
**(a doktori disszertáció tézisei)**

Témavezető: Molnár Attila Károly  
egyetemi docens

## **A tézisek tartalomjegyzéke**

1. Felvetés
2. A dolgozat szerkezetéről
- 3 Kiemelt fogalmak
  - 3.1. tapasztalat
  - 3.2. szimbólum
  - 3.3. hagyomány
  - 3.4. szakrális
4. A modell
5. Erős tétel
6. Átkeretezés
  - 6.1. Transzcendens – Szent
  - 6.2. Élmény – tapasztalat
7. A vallási tapasztalat szerkezete
8. Interpretáció: az értelmező keret
9. Konfesszió
10. A kutatásról
  - 10.1. Isten megtapasztalhatósága – tipológia
  - 10.2. Istenképek
    - 10.2.1. Isten fogalmak – kvantitatív elemzés
    - 10.2.2. Az istentapasztalás nyelvi közege – kvalitatív elemzés
  - 10.3. A karizmatikus istentapasztalás terminológiája
11. Összegzés
12. A dolgozat irodalomjegyzéke
13. A dolgozat szerzőjének témában megjelent publikációi

## 1. Felvetés

A transzcendens (bizonyos kultúrkörben az Isten) az emberi tapasztalás számára valódi minőségében nem ragadható meg. A különféle vallásoknak ennek ellenére mégis közös pontja a transzcendens tapasztalata (aktív isteni ágenciát feltételező vallások esetében magának a Mutatkozónak az észrevétele), és a hit tapasztalatként történő definiálása. A tanulmányban a **„mutatkozó transzcendens”-re vonatkozó koncepciókat vizsgálom**, s ennek kapcsán járom körbe a vallási jelenségeket, kutatva a **szenttel való kapcsolattartás közösségileg eltérő kommunikatív módjait**.

A vallásantropológia helyezte előtérbe a *homo religious* fogalmát, s írt le segítségével egy olyan emberi attitűdöt, amelynek legfőbb jellemzője a transzcendensre nyitottság. Ha nagyon egyszerűen szeretnénk meghatározni a vallást, akkor azt mondhatjuk, hogy az egyén vagy egy közösség számára jelenti mindazokat a tartalmakat, melyek a transzcendens valóság leírására és a vele való kapcsolattartásra vonatkoznak egyéni vagy közösségi szinten. Ugyanakkor e tartalmak meghatározóak a tekintetben is, ahogy az egyén vagy a közösség mindennapjait éli. Azt, hogy az egyén vagy közösség számára mit jelent a vallás számomra leginkább a vallási tapasztalatok segítségével közelíthető meg. A vallási tapasztalatot kommunikációelméleti keretbe helyezve, olyan kérdéseket tartok előtérben, hogy **a tapasztalatok hogyan és milyen körülmények között hordoznak információt a transzcendensről** (a keresztény kultúrkörön belül maradvá: magáról Istenről), ezek **miként és hogyan lesznek közösségeket jellemző tudássá?** Ebből következő tétel: **a transzcendensre vonatkozó tudások/felkészültségek mentén vallásokat különböztethetünk meg.**

Eliade kultúrtörténeti programjának hangsúlyos pontja az volt, hogy „a transzcendens emberi tapasztalatban való jelenlétének a felismeréséhez” (Ries 2003 19) kell eljutni. Eliade ugyanis azt állította, hogy az ember minden megnyilvánulása alapjaiban kötődik a transzcendenssel való találkozáshoz, s e világban való léte e találkozás-élmény köré szerveződik. A találkozás nem más nála, mint a hierofánia, ami alatt a transzcendens egyedi beáramlását érti a világba. Az ember pedig e hierofániák (e szövegben: **mutatkozások**) **alapján következtet a transzcendens létezőre, s e megjelenési módok alapvetően strukturálni fogják a szentre és a szent elérésére vonatkozó tapasztalatát.**

Ugyanakkor, ha elkötelezzük magunkat egy vizsgálatnak, mely a szentet az azt tapasztaló ember oldaláról szemléli, elköteleződésünk egyúttal azt is jelenti, hogy csak azt tudjuk meg, miként van jelen a transzcendens az immanensben. Ha azokra a történeti folyamatokra is hangsúlyt helyezünk, ahogy a transzcendens észrevehetővé vált/válik a mindennapjait élő ember számára, könnyen belátható az a hatás, ami abból fakad, ahogy a mindennapok **(nyelv, kultúra, kor és történelem) szintje behálózza ezt a találkozást.** Ez azt is jelenti, hogy a transzcendenst éppen ezért nem lehet ettől a mindennapi környezettől elszakítva tanulmányozni és megérteni, azaz e mindennapihoz képest határozható csak meg.

Ha kiindulópontul az emberi oldalt választjuk, akkor egyik lehetőségként adódik számunkra **annak a beszédmódnak a tanulmányozása, amelynek révén az ember kifejezi vallásos tapasztalatát.** Az utóbbi időben egyre inkább előtérbe kerül ennek a transzcendensre vonatkozó nyelvi keretnek a vizsgálata. Kutatói rámutatnak arra, hogy a transzcendenssel való kapcsolattartás elsődlegesen a rendelkezésünkre álló szimbólumok, nyelvben rögzült címkéink kérdése. Ugyanis, a szimbólumok teszik felfoghatóvá, másrészt közölhetővé ezt a találkozás-élményt. Éppen ezért, amit a

transzcendens jelenlétből a kutatás meg tud ragadni, azt elsődlegesen az emberi kultúrában rá utaló vagy azt megjelenítő szimbólumok elemzése révén, valamint ezek közzé tételének (vallásonként különböző) kommunikatív módjainak vizsgálatával teheti csak meg. A vallás – természetesen és ezzel tisztában vagyok – nem redukálható azokra a nyelvi és rituális hordozóeszközökre, melyek révén az emberi közösség transzcendens tartalmak megjelenítésére képes. A kommunikációs perspektívát azonban szándékosan alkalmazom az emberi kultúrában meglévő szimbólum együttesek vizsgálatára, s nézem a szimbólumalkotó ember felől (azaz az immanens oldalon állva) a transzcendensre irányuló kommunikációt.

A transzcendens létezőre vonatkozó tudások (állítások, hittételek) vallásokként nagyon különbözőek: mások a fogalmak, melyekkel megnevezik, mások rítusok, szertartások, melyeket fontosnak tartanak, hogy kötődésüket a transzcendens irányába kifejezzék. E vallási (megjelenítési) sokféleség mögött – melyek között nem kívánok egyenlőségjelet tenni, sem értékelni azokat – azonban ott áll az ember, akinek szándékában áll, hogy kapcsolatba lépjen a transzcendenssel, s ez az a pont, ami összeköti a vallásokat. A kapcsolat jellemezhető a kommunikációelmélet néhány fogalma mentén, ennek leírására próba ez a tanulmány. Ugyanakkor nem állítom, hogy a kommunikációelmélet segítségével bármit is mondhatnánk magáról, a transzcendensről, igazolhatnánk létezését a vele való kommunikáció megléte alapján. Amit le tudunk írni, az nem más, mint a transzcendent tételző vélekedések kommunikációja, ahogy az az egyén számára közösségbe tartozása révén elérhető. **Maga a jelentéstulajdonítás erőteljesen kulturális karakterű. Senki sem képes ugyanis kultúrájából kilépve a transzcendensről állításokat tenni. S nem képes transzcendens élményeket megosztani másokkal, ha nem hivatkozik egy kultúránnyelvre, amelynek mindketten részesei. A közös kommunikatív alapok a transzcendens észlelésében és az észlelt tartalmak megosztásában abban a kultúrában keresendők, melyek levétközhetetlenül körülveszik az embert. Éppen ezért ebben a dolgozatban, a szakrális kommunikációelmélet részét képező kulturális komponens bemutatására teszek kísérletet.**

## 2. A dolgozat szerkezetéről

A dolgozat hét fő részből áll. Az első Bevezető részt követően, a második részben a tudománytörténeti háttér felvázolásával kontextualizálni kívántam a vizsgálatba emelt kérdéskört. A modernkori vallásosság kutatásának fő kérdései közé tartozik, hogy miként tekintsünk, milyen szerepet tulajdonítsunk a vallásnak. A vallást vizsgálhatjuk az egyén felől, valamint a vallás nyilvánosságban betöltött szerepe felől. E két irány bemutatására teszek kísérletet az első fejezetben a szekularizációs elmélet, illetve ennek kritikája révén. Célom az volt, hogy a nyilvános jelentéstulajdonítás szerepét hangsúlyozzam a vallás modernkori szerepét illetően<sup>1</sup>. A második fejezetben arról esik szó, hogy transzcendens emberi oldalról nézve két közegen keresztül mutatkozik: ebből az egyik a vallási tapasztalat, a másik a vallási szimbólum. Mindkettő funkciója a jelentésközvetítés. Ezt tekintem a továbbiakban a szakrális kommunikációelmélet két kulcsfogalmának. Az olvasó ebben a fejezetben egy fogalomtörténeti olvasattal találkozhat. A tudománytörténeti rész utolsó, harmadik egysége egy olyan fejezet, amely a szakrális kommunikációelmélet problémafelvetéseihez kalauzolja el az olvasót, bemutatva azt, hogy történetileg milyen diskurzusok és kérdések voltak azok, amelyek mentén az Isten-ember kommunikációt elgondolták. A kutatástörténeti előzmények megismerése ugyanakkor lehetőséget ad arra is,

---

<sup>1</sup> A társadalmi kommunikáció kutatásában az egyház és média, egyház és nyilvánosság viszonya ígéretes témaként jelent meg az elmúlt időben, hiszen elsődlegesen maguk az egyházak is fontosnak tartják a kérdés vizsgálatát a tekintetben, miként tematizálhatók bizonyos, vallás körébe tartozó tartalmak, és miként lehetséges az értékközvetítés a modern információhordozók lehetőségeinek kihasználásával.

hogy rámutassak, hogy az itt használt kommunikációs keret milyen elméletekkel rokonítható, azokkal milyen kapcsolatokat tételez.

A harmadik részben az általam alkalmazott a kommunikációelméleti modell fogalmi apparátusát mutatom be. A modell kiindulópontja az, hogy a vallás egy sajátos kódon alapuló társadalmi rendszer, melynek elsődleges szerepe a transzcendensre vonatkozó tudás konstitúciója. Ennek a konstitúciónak a leírását mutatom be a **szakrálist mint sajátos felkészültségtípust** tárgyalva. A diskurzusba beemelt fogalmak a következők: transzcendens, mutatkozás, szent, szakrális, szignifikáció, felkészültség, participáció. A transzcendens elérésére vonatkozó tudás (*felkészültség*) generációról generációra szimbolikus formában (azaz kommunikálható, tanulás révén elsajátítható módon) öröklődve intézményesül (ezt hívom *szakrálisnak*), s meghatározóvá lesz a tekintetben, hogy a közös kódot alkalmazók miként tekintenek a világra és a benne megmutatkozó transzcendensre (*szignifikáció*). Az egyén a kommunikáció során ebből a szakrálisnak nevezett, közös és a közösséget jellemző kölcsönös tudásból részesedik (erre utal a *participáció* kifejezés), s lesz képes maga is e felkészültség alapján a transzcendens mutatkozását (mint *általa vélt szentet*) észlelni.

Az ezt követő, negyedik részben *A vallási tapasztalat szerkezetével* foglalkozom, melyet a percepció és interpretáció kapcsolataként fogok fel. Ugyanakkor vallom, hogy csak analitikus szempontból választható szét e két rész. Fontosnak tartom hangsúlyozni a vallási észlelet, élmény, tapasztalat fogalmainak tisztázását, illetve ezek szétválasztását. Interpretáció kapcsán a konfesszió, a vallási hagyomány fogalmi kerülnék előtérbe. Ebben a fejezetben a kifejezhetőség kérdését járom körbe, amikor azt nézem meg, hogy a tapasztalat kommunikálásában milyen szerepet játszik az adott konfesszió, illetve a konfesszió által az egyén rendelkezésére bocsátott fogalmi keret. Ahhoz ugyanis, hogy valaki vallási élményét megossza másokkal ehhez a kulturálisan és nyelvileg meghatározott készlethez kell hozzáférnie.

Az ötödik és a hatodik részben kap helyet a kutatás bemutatása. Ez a rész a korábban vázolt szakrális kommunikációelmélet tesztelésére készült, a modell alkalmazási lehetőségeit vettem sorba. Arra voltam kíváncsi, hogy az általam vázolt fogalmi apparátus milyen területek vizsgálatához nyújthat elégséges szempontrendszert. Három elemzést végeztem el (kvantitatív és kvalitatív egyaránt szerepel ezek között) az általam készített interjú, valamint a gyülekezeti sajtó képezte empirikus anyagon. Az istentapasztalat tipológiáját, az Istenre vonatkozó fogalmi apparátust és a hozzá kapcsolódó istenképeket, valamint az istentapasztalat terminológiájának közösségi vonatkozásait vizsgálom tartalomelemzés révén.

Végezetül a hetedik rész a dolgozat lezárása, de egyben kinyitása is további kutatások számára. Azt gondolom, hogy a megismert modell alkalmas arra, hogy segítségével a vallásközi párbeszéd, mint sajátos kommunikációs helyzet nehézségei kiemelhetővé és jobban érthetővé váljanak. A dolgozat írójának nem titkolt célja, hogy a vallások egymásmellett-élésének – amely napjaink pluralista környezetének egyik legmeghatározóbb kihívása – leírásához adjon szempontokat.

### 3. Kiemelt fogalmak

#### 3.1. Tapasztalat:

A transzcendenst az ember számára a tapasztalatai hordozzák, mely azokon keresztül jelenik/jeleníthető meg. A tapasztalat ekként nem más, mint egy szimbolikus aktus, melyet a jelentés-tulajdonítás keretében tartok értelmezhetőnek.

#### 3.2. Szimbólum:

A szimbólumok emberek közti megegyezésekből fakadnak, e megegyezést tükröző normákat (ami fakadhat a szocializáció során elsajátított hagyományból, szokásokból), konvenciókat rögzítenek, egyúttal ezeket működésük közben meg is jelenítik. Felfogásomban a szimbólum elsődleges szerepe nem a tapasztalat megjelenítése, hanem a tapasztalatok közössé tevése, kommunikálhatósága. Azt, hogy a transzcendensről beszélni tudunk, a vele kapcsolatos tapasztalatainkat meg tudjuk osztani egymással elsődlegesen azoknak a szimbólumoknak köszönhető, melyek közös tudásunk részét képezik, s melyek lehetővé teszik, hogy ugyanazon jelentést tulajdonítva megteremthessük tapasztalatainkra való reflexiónk másokkal közös alapját.

#### 3.3. Hagyomány:

„Létezik-e egy nem szimbolikus definíció a vallási szimbólum jelöltjére?” – teszi fel a kérdést Tillich (1994 5) A jelölt kérdése itt, nem más, mint, hogy **van-e hozzáférésünk a transzcendenshez másképp: a transzcendensre való utalás kulturális (nyelvben és kultúrában közvetített) módján túl**. Erre a kérdésre – melyet kutatásom legfőbb kiindulópontjának tekintek – akkor tudunk csak választ adni, ha megnézzük, miként történik meg a szimbólumban a jelölő és a jelölt egymásmellé rendelése, és mi az a viszony, amit csak szimbólum segítségével írhatunk le.

A szimbólumoknak legfontosabb kritériuma az érvényességük. Érvényesség alatt Tillich az általuk kifejezett vallási tapasztalattal való megfeleltethetőséget érti. Érvényes (hiteles) az a szimbólum, mely nem vesztette el még tapasztalati alapját. Azaz nem hiteles akkor, ha használatát kizárólag a tradícióból vagy az esztétikai értékéből nyeri. Azaz annyiban tekinthető egy szimbólum érvényesnek, amennyire a referensre vonatkozását tapasztalatok szintjén őrizni tudja. A vallás központjában tehát ezek a transzcendensre utaló szimbólumok állnak. A vallás tehát ekként értelmezhető egy sajátos szimbólumrendszerként. Azonban nem statikus, hanem valami olyan, amit az emberi tapasztalat folyamatosan módosít.

#### 3.4. Szakrális:

A modellben bevezetett szakrális erre alapozva egy olyan nyelvnek tekintem, mely számos eszközt bocsát a rendelkezésünkre, ahhoz, hogy valamit, amit a transzcendensre vonatkozóan tartunk, kifejezzünk, jelezzünk, megjelenítsünk, vagy felé illetve róla üzeneteket, információkat továbbítsunk. Minden vallás a szakrális szimbólumai révén egy ábrázolásmódot rögzít, amely a közösség számára a transzcendenst láthatóvá, kézzelfoghatóvá teszi. Ezek az ábrázolásmódok súlyukat a mögöttük álló intézményesült gyakorlatnak, a hagyományoknak, a közösségi konvencióknak, az ismeretátadás közmegegyezésen alapuló rejtett jelzéseinek köszönhetik. Mint felkészültséghez kommunikatív úton, a vallási szocializáció során férünk hozzá.

## 4. A modell

A PTC egy szemiotikai modell. Nem az üzenetek átadására (mint a folyamatmodellek), hanem az üzenet, mint jelkomplexum előállítására és befogadására fordítja a figyelmét. A szemiotikai modellben elsődlegesen az észlelőre és annak az észlelés során használt felkészültségére (értelemadó képességére) helyeződik a hangsúly. Az észlelő maga egy kultúra tagja, ekképp osztozik a saját kultúrája által felkínált tudáskészletben. E tudáskészlet alkalmazásával képes jeleket előállítani és jelzéseket venni. A szemiotikai modellben a kommunikációt ezen jelzésekhez köthető jelentésstruktúrák mozgásaként, cseréjeként határozzuk meg, miközben a kölcsönös tudásra hivatkozva a jelentések egy közösségen belüli homogenizálódására is érzékenyek vagyunk. A jelentések vizsgálata szoros összefüggésben tárgyalandó itt jelentés-előállítás (szignifikáció) mechanizmusával. A jelkapcsolat, a szimbólum ezen irányzat meghatározó kulcskategóriái.

Indokoltnak látom, hogy a vallást kommunikációs kódnak tekintsem, mely lehetővé teszi a szakrálishoz tartozó jelkonstitúciókat. Ha meg akarjuk érteni, mi az, ami a vallásban történik, szemügyre kell vennünk miképp és mire vonatkozóan állít elő jelentést. A következő kérdésekre kell ehhez válaszokat találnunk:

- A vallás kódja mentén emberek egy közössége mit képes leírni a világból?
- Milyen törekvések motiválják őket, hogy ezt a leírást más kódok, más kódrendszerek leírásaival szemben, érvényesnek, igaznak, helyesnek mutassák be?
- Hogyan lehet e kódrendszert érvényesíteni a társadalmi térben?
- A nyilvánossá tétel, a megmutathatóság és az átadhatóság milyen kommunikációs törekvések mentén írhatók le?

Céлом, hogy vázoljak egy olyan kommunikációelméleti modellt, amely kellően érzékeny és komplex, hogy ezeket a tartalmakat egységesen kezelje. Ennek a modellnek az alaptételei a következők:

- a szakrális nem más mint egy meghatározott felkészültség,
- mely kulturális minták (s értjük ezalatt azokat a narratívákat, melyekből a transzcendenssel való kommunikatív kapcsolat szerepei, viselkedésmintái sajátíthatók el) mentén teszi felfoghatóvá a transzcendenst,
- azok számára, akik közösségbe tartozásuk révén kölcsönösen osztoznak ebből a felkészültségből

Maga a modell kiemelten kezeli magát az észlelőt, valamint az észlelőt meghatározó előzetes, egyúttal számára kommunikatív módon hozzáférhető tudást. A kommunikáció participációs modellje, röviden PTC (Horányi 2007) számomra egy olyan nyelvet testesít meg, melynek mentén leírhatóvá válik a szakrális kommunikáció imént említett, s jól látszik, meglehetősen összetett jelenségköre. Ugyanakkor a kommunikáció lényegét nem az információátadásban, hanem a közösségépítésben látja meg.

**5. Erős<sup>2</sup> tétel:** Mottó: „Az, amit a rabbi misztikus látott, nem független attól, amit azért tanult, hogy 'láthasson'”. Meglátásom szerint a vallási hagyományt tekintjük úgy, mint amely egy sajátos felkészültséget rögzít, s a hívő számára mint egy nyelv jelenik meg, melynek fogalmai mentén a transzcendens észlelése leírható. A nyelv, a tapasztalat

---

<sup>2</sup> A gyenge nézet képviselői ezzel szemben hangsúlyozzák, hogy a minden addigi keretet felülíró, új tapasztalatok ellentmondanak ennek az „előre kialakítottságnak”.

milyenségére vonatkozó ítéletek pedig elválaszthatatlanok társas viszonyainktól. A feladat, hogy megkíséreljük bemutatni ezeket a perceptuális sémákat, amelyek mentén az egyén felfogni és értelmezni tudja a mutatkozó transzcendenst. Az észlelés tétele szerint nem független az észlelő jártasságától, előzetes tudásától, egyszóval felkészültségétől.

Ez annak a kérdésnek a vizsgálatát jelenti, hogy a jártasság, a felkészültség, az előzetes ismeret mennyiben határozza meg észlelésünket, azt, hogy mit vagyunk képesek látni, hallani, tapintani. Azaz, lefordítva kutatásunk tárgyára, **mi az, amit a transzcendensből fel tudunk fogni? Mi az, ami a kultúránkhöz (előzetes tudásunkhoz, felkészültségünkhöz, meglévő és használatos sémáinkhoz), és mi az, ami a transzcendenshez köthető? Azaz, mitől függ, miként látjuk, tapasztaljuk, ismerjük meg a transzcendenst?** S az a mód, ahogy látja, tapasztalja, ismeri miként változtatja meg magát az észlelőt? Az, amit vizsgálunk – azt kell látnunk – hogy sokkal inkább észlelő (agens)-specifikus és nem az észlelet tárgyára nézve specifikus.

## 6. Átkeretezés

Néhány fogalommal átkeretezése szükségesnek látszott a kutatás során. Ezek a hazai diszciplináris gyakorlatban gyakran egymás szinonimáiként szerepelnek, elkülönítésüket én viszont indokoltnak látom:

### 6.1. Transzcendens - Szent

Ami számunkra tehát a saját kultúránkon keresztül a transzcendensből megragadható: az a szent. A szent, e szerint nem más mint amit érzékelünk, és amivel találkozhatunk a mutatkozást konstatálva, amelyet megtanultunk „valamiként” (Alston 1992) észrevenni és azonosítani saját kultúránk és nyelvünk fogalmi apparátusa révén. A szent tehát az, ami egy kultúrához képest, annak felkínált kereteiben válik számunkra adottá. A „szent” ebben az esetben mint értékelő fogalom van jelen, amely pozitív értelemben „közösség- és kultúra-specifikus” (Habermas 2002) módon utal a transzcendensre.

A „szent” fogalma mindig „egy közösség számára szent” dolgot jelöl, azaz jelentését elválaszthatatlannak tartom attól a közösségtől, mely bizonyos dolgokat, személyeket „szent”-ként nevez meg. Ezzel a különbségtétellel kívántam érzékeltetni azt, hogy az egyik közösség számára megragadható „szent” egészen különbözhet attól, amit a másik közösség annak tart, annak ellenére, hogy adott esetben mindkét közösség tagja(i) hiszi(k)/hiheti(k), hogy a transzcendenssel volt dolga (vagy dolguk).

Azt gondolom, hogy a transzcendens és a szent egymással szinonim használatakor elmosódni látszik a két fogalom közötti különbség, ami abból fakad, hogy a szent fogalmában a transzcendensre irányultság, valamint a kulturális komponens együttesen, egymástól sokszor nehezen elválasztható módon van jelen. Ha a transzcendens kulturálisan determinált környezetben mutatkozik, akkor azt, ami mutatkozik a továbbiakban szentnek nevezzük. A fenti oknál fogva fontosnak tartom, hogy különbséget tegyek egyrészt a *transzcendens* (ami kultúra-invariáns, teljes mivoltában elérhetetlen), másrészt az emberek által a *szakrálisban* mutatkozó és felfogott transzcendens között, ami a hívó ember számára a közösséghez tartozás révén kultúra-specifikus módon adott. Míg az előbbire jellemző, hogy nincs olyan érzékszervi modalitásunk, amellyel közvetlenül hozzáférhetnénk – éppen mert transzcendens –, addig az utóbbi elérhető a kulturális formák vallási változatain keresztül. Szent kifejezésével jelölöm azt, ami számunkra a szakrálisban a transzcendensre vonatkozóan adott.



## **6.2. Élmény – tapasztalat**

A valláskutatók írásában a vallási tapasztalat kifejezés mellett leggyakrabban a vallási élmény, a hitélmény fogalmával találkozhatunk. A dolgozatban különválasztottam a két fogalom szemantikai tartományát, melyet a valláskutatásban nagyon gyakran összecsiszani látok.

A vallási élményt és a vallási tapasztalatot egyaránt a percepció formájaként tekintem, csak analitikus szempontból a folyamat más és más tényezőit emeljük ki. Azaz azt mondjuk, hogy az érzéklet az észlelésben (percepcióban) kódolva van vagy emócióként (élmény), vagy kulturális jelentések segítségével (tapasztalat). Az emocionális tartalmak kódoltsága sokszor fel sem tűnik, ugyanis jóval közelebb állnak az érzékletként azonosított esetekhez, kódoltságuk akkor válik nyilvánossá, ha az érzés beszéd tárgyává (szimbolikusan közvetítődik) lesz, s az érzéklet átélője magát észlelőként azonosítja, vagy legalábbis érzékletéhez fűzött viszonyát tudatosítja. Más a helyzet a tapasztalat esetében. Tapasztalatról csak abban az esetben van értelme beszélni, ha tudatos észlelőt feltételezünk, s azt mondjuk maga az észlelő egy kulturális eszközkészlet segítségével azonosítja, kódolja érzetét, s ennek a kódolási folyamatnak (legalábbis a kódválasztás tekintetében) tudatos alakítója. A percepciónak ezt a formáját az különbözteti meg az élménytől, hogy sokkal tovább fenntartható, mivel azok a kulturális közvetítők (pl. szimbólumok), melyeken keresztül tudatosítás létrejön, rögzítik és bármikor felidézhetővé teszik azt. Ez eredményezi, hogy az egyén tapasztalatának része lesz, mely viselkedését a későbbiek során meghatározó módon alakítja.

## **7. A vallási tapasztalat szerkezete**

Azt tartjuk a tapasztalatok közti különbség okának, ami miatt különböző jelentéssel bírnak, hogy a vallásos tapasztalat privát érzéseken keresztül közvetített. Sapir (1994 226) szerint, e privát jelentések konvenciók által szocializálódnak – így jöhet létre a megértés több ember között. Azaz bizonyos konvenciók által értünk meg szituációkat. Ilyen konvenció például a kultúra és a nyelv is. Ez utóbbi felkínálja, hogy hogyan tudunk tapasztalatunkról beszélni (a kimondhatatlan kimondása) vagy éppen nem beszélni (mert kimondhatatlan, azért mert nincsenek szavaink rá: ineffábilis). A kultúra pedig bizonyos dolgokat, szituációkat olyannak mutat fel, hogy azok „vannak” (létezés értelmében), és fontosak, vagy éppen nem fontosak (azáltal, hogy különböző értékeket társít a dolgokhoz) az emberek számára. A vallási közösségeket (konfessziót) meghatározó szakrális e tekintetben értelmezési „horizontként” (Husserl 1984 74) működik azáltal, hogy az emberek számára birtokolható közös keretet nyújt, melynek segítségével elérhetővé, hozzáférhetővé válnak mindazok a dolgok, amelyek a transzcendenshez tartoznak. És mint a nyelv felkínálja azokat a szavakat, amelyekkel beszélni tudunk róla.

Az a tény, hogy a percepciók nagy hasonlóságot mutatnak az azonos közösségbe tartozó ágensek esetében, arra enged következtetni, hogy azt feltételezzük, hogy az értelmezés keretei azonosak az egy közösséghez tartozók vonatkozásában. A szakrális érvényesítő konfessziót Habermas (2007) nyomán interpretációs közösségnek tartom. Egy interpretációs közösséget leírhatunk a vallási tapasztalatra vonatkozó gyakorlata és tevékenysége mentén.

## **8. Interpretáció: az értelmező keret**

A vallási közösségnek, melyhez az egyén csatlakozik, és amelyből értelmezési mintáit meríti alapvető szerepet tulajdonítok vallásos élményeinek formálódásában, illetve az ahhoz kapcsolható jelentések meghatározásában. Éppen ezért fontosnak tekintem az egyén

élményeinek a viszonyát a közösség által legitimnek tekintett normákkal kapcsolatban, melyek arra adnak útmutatást, hogy az adott vallási közösségen belül mi fogadható el legitim tapasztalatnak.

A hagyományt tekintem annak a keretnek, amelyen belül a vallásos élmény magyarázhatóvá válik. Az egyén élményeinek felismerését és elhelyezését az egyház által felkínált kereteken belül kontextualizációnak nevezem. A kontextusra hivatkozás egyben azt is jelenti, hogy az észlelő elismer és elfogad bizonyos normákat, kritériumokat, amelyek az individuális észlelésen kívüliek, s az adott vallási közösség által adottak. Ezek a kritériumok olyan dolgokat jelentenek, amelyek segítségével az élmény berendezhető:

- Abba a keretbe, ahogy a közösség (és a közösséghez tartozó egyén) a világot szemléli
- Abba a keretbe, amely legitimnek ismeri el individuális tapasztalatát (megadva milyen kritériumok alapján tehető nyilvánossá és fogadható el az egyén privát tapasztalata legitimnek)

A hagyomány így tekintve kikerülhetetlen. Lehetőség van ugyan arra, hogy a meglévő hagyományos keretet és az általa meghatározott kontextust egy másik hagyomány által felkínált másik kontextusra cseréljük (pl. ez történik a megtérés során), de nem tartható fenn sokáig az értelmező kontextust meghatározó hagyomány normatív állításain kívüllevés. Ezzel magyarázható, hogy a megtérések a személyiség gondolkodásmódjának viszonylag gyors és teljes mértékű átalakulásával járnak. Egy hagyomány melletti elköteleződés így nem más, mint egyfajta kötődés (és elköteleződés is) az adott közösség létező ítéleteihez, tapasztalatához, cselekvési receptjeihez. Mindez pedig azt is jelenti, hogy ez a hagyomány egy olyan felkészültség, mely meghatározó a tekintetben, hogy mi az igaz, mi a hamis, mi az, ami hiteles. A hagyomány ekként a percepció interpretációs bázisául szolgál.

## **9. Konfesszió**

Bármely hagyományról essék is szó, annak megléte és működése elválaszthatatlan azoktól az emberektől, akik fenntartják és működtetik. A hagyomány révén közösségeket különböztetünk meg. E közösségek egy részét képezik a vallási közösségek: konfessziók. A vallási közösséget úgy határozom meg, mint amely hordozója mindannak a felkészültségnek, mely az egyének számára a transzcendenshez való hozzáféréshez szükségesek. A konfessziók a szakrálisban azokat az elérési módokat rögzítik és tartják fenn, melyek segítségével a transzcendens észlelhetővé, kommunikábilissá válik az ember(ek) vagy emberek egy adott csoportja számára. E módok alapvetően közösségbe tartozása (participáció) által, a kommunikáció révén adottak vagy adódnak számára. Amikor a konfesszió kapcsán beszélünk a szakrálisról, akkor ezt a kommunikativitást hangsúlyozzuk.

Könnyen belátható, hogy a vallási közösségnek, melyhez az egyén csatlakozik alapvető szerepe van az egyén vallásos élményeinek formálódásában, illetve az ahhoz kapcsolható jelentések meghatározásában. A közösség minden tagja birtokolja valamiképp ezt a közös tudást. A szignifikációk minimális készletéhez való hozzáférés szükséges ahhoz, hogy az adott egyént a közösség tagjának tekintsék. A hozzáférés tanulás (szocializáció) révén teremtdik meg. Az, hogy az egyén számára milyen típusú vallási szignifikációk elérhetőek azoknak kommunikatív helyzeteknek a függvénye, amelyekben ő más, transzcendensre nyitott emberekkel találkozik.

Közösségnek nevezek a továbbiakban minden olyan csoportot, melyben a tagok meghatározott kulturális kódokkal kommunikálnak annak érdekében, hogy egymással

együttműködést alakítsanak ki. Egy közösség leírható az általa alkalmazott felkészültség mentén. A szakrális felkészültség ebben az összefüggésben a vallás mint kommunikációs kód aktualizációjaként értendő. Sajátossága ennek a kódnak abban rejlik, hogy a közösséget, mely a szakrális meghatározott szemantikai tartalommal látja el, közösségi kultúraként mutatja. A kutatás során tehát azokat a konstrukciókat kell megismernünk, melyek mentén a közösség tagjai „értelmezik élményeiket, tapasztalataikat, melyek mentén meghatározzák, hogy mi történik velük”.

## 10. A kutatásról

A dolgozatban a különböző nyelvi formák (nyelvi-kulturális lehorgonyozottságú címkék) elemzésével a célom a transzcendens tapasztalathoz való hozzáférés konfesszionális kötöttségeinek a kimutatása volt. Három közösséget állítottam vizsgálatom fókuszába: *a Római Katolikus Egyházat, a Keresztény Advent Közösséget és a Hit Gyülekezetét*. Egy összehasonlító elemzés<sup>3</sup> keretén belül maradván kísértem meg bemutatni a transzcendens tapasztalat és tapasztalhatóság felekezeti és individuális jellemzőit. Ezekben a közösségekben vizsgáltam a személyes istenkép és az istentélmények és –tapasztalatok alakulását az egyéni élettörténetek alapján. Az interjú jó eszköznek bizonyult arra, hogy segítségével közelebb kerüljek az emberek élményeihez és azokhoz a jelentésekhez, amelyeket élményeikhez társítanak (azaz a vallási tapasztalatokhoz). Ebben a tanulmányban összesen 45 interjú (20 katolikus, 20 adventista, 5 Hit Gyülekezetes) anyagát használtam fel, ezt egészítettem ki a Hit Gyülekezet Hit Info című lapjában megjelentetett 40 db írásos bizonyossággal és a két lap (Hit Info és Új Exodus) cikkeinek tartomelemzésével. Igyekszem bemutatni az individuális istenészlelés azon elemeit, melyek konfesszióhoz kötötten adódnak.

Lényegét ennek a vizsgálatnak az adja, hogy bemutassam, a szakrális vizsgálata milyen területeken gondolható el és azokon milyen eredmények várhatók. A vizsgálati terep véleményem szerint tágítható a továbbiakban mind elemzésbe bevont fogalmak (pl. a bűn, megtérés, közösség) és tartalmak (pl. a prédikációk szövegelemzése, a bizonyágtéves mint műfaj), mind pedig a közösségek tekintetében is. Erre a bővítésre a dolgozat keretei nem adtak lehetőséget.

A kutatási anyag három próbafűrést foglal magában:

1. *Az Isten megtapasztalhatósága – tipológia* címen az istentélmények komparatív elemzését találja az olvasó. Felállított tipológiám három típusba sorolja a hívők életében felbukkanó tapasztalatokat: jelenlétes, csodás, liturgikus. Ezek közül az egyik, a jelenlétes tapasztalat részletes bemutatására vállalkozom e dolgozat keretei között. Szemléltetve a modell relevanciáját az ilyen típusú vizsgálatokban. Ugyanakkor az egyes közösségeket összehasonlítva e típusok releváns jegyeit vetem össze.

2. *Az Istenképek* fejezetben a transzcendensre (konkrétan a három személyű Istenre) vonatkozó kifejezések és jellemvonások előfordulási statisztikái, valamint kvalitatív sajátosságai alapján vizsgálom, hogy e három közösségbe tartozó hívő emberek milyen képpel rendelkeznek Istenről, s ez a kép mennyire tekinthető közösség-specifikusnak.

3. Majd végül *Az istentapasztalás terminológiája* fejezet egy tartomelemzést mutat be. A Hit Gyülekezetének sajtóján keresztül vizsgálom és vetem össze a cikkek hatását a hívők fogalmi készletére vonatkozóan. Azaz, hogy a közössé telt tudás (fogalmi apparátus),

---

<sup>3</sup> Az összehasonlító vallástudományt leginkább az a kérdés foglalkoztatja, hogy mennyire csak kifejezésbeli különbségek választják el egymástól az egyes vallásokat, amikor a transzcendensről vagy magáról Istenről beszélnek.

hogyan szűrődik be és határozza meg később a gyülekezeti tagok kifejezőképességét. Ez tulajdonképpen a legitimációs eljárások vizsgálatát jelenti.

### **10.1. Isten megtapasztalhatósága – tipológia**

Összevetve a három közösséget a tagok számára elérhető tapasztalatok mentén az alábbi eredményeket állításokat tettem!

A **katolikus** hívek a tapasztalatot az istentbizonyosság lényeges elemének tekintik, de nem szükséges feltételének. Domináns szerepet ezek a tapasztalatok a kezdeti kereső időszakban, valamint a nehéz helyzetekben (döntéshelyzetekben vagy megpróbáltatások idején) töltenek be. A tapasztalat kiváltó oka az „Istenhez kiáltás”, az Istent megszólító keresés. A tapasztalatot bár érzelmi velejárók kísérik, titokként, misztériumként élik át. Éppen ezért fontos a személyes jelleg, a privát élmény hangsúlyozása. Ugyanakkor a hívek a tapasztalatukat nehezen mondják el – kivéve azokat a közösségeket, ahol a rendszeres bizonyágtevésnek gyakorlata van –, annak privát, intim voltát hangsúlyozzák. A tapasztalat nem függ külső személytől, sem a közösség, sem mások részvétele nem kap jelentős szerepet a tapasztalat megtörténtekor. A tapasztalat szempontjából jelölt vallási ritusok: a gyónás, az áldozás és a szentségimádás, pont azok a helyzetek, melyekben a személyes jelleg hangsúlyos. A tapasztalatot kísérő érzelmeket rövid ideig tartónak élik meg. A tapasztalatból a bizonyosság marad meg. Az érzelmi velejáró elmúlik, éppen ezért az érzelmi folytonosságot nem tekintik jelentősnek. Érzelmi kísérőjelei lehetnek: megnyugvás, sírás, szeretet, biztonságérzet, simogatás, vigasztalás. A tapasztalat szerepét abban látják, hogy ezt követően milyen változás következik be az életükben. A mindennapi élet milyensége hangsúlyosabb, mint a tapasztalatokkal való rendelkezés. A tapasztalat éppen ezért nem fokmérője a kereszténységnek. A tapasztalat elsődleges funkciója a megerősítés. Éppen ezért a tapasztalatok elsődlegesen belső diszpozíciókra irányuló tapasztalatok (a bekövetkezett változás tehát belső, amit egy külső hatás idéz elő). Az istentapasztalás nem hangsúlyos a közösségi tanításokban.

Az **adventista** jelenlétes istentapasztalat viszonylag ritkának tűnt az interjúk alapján. Az isteni megszólítottóság a lelkiismereten keresztül történik. Élethelyzetekben történő vezetést, segítséget tekintik istentapasztalatnak, amelynek funkcióját a változásban látják. Az istentapasztalat számukra az istenismeret bővülésével feleltethető meg. Éppen ezért értelemre hat, érzelmi jellege nem jelentős, illetve nem kiemelt. Az istentapasztalat privát, személyesen átélt, amiben a közösségnek, a közösség által istentapasztalat szempontjából preferált ritusoknak szerepe van, de nem meghatározó. Az istentapasztalat legtöbb esetben bibliai igékhez és annak hétköznapiakba való lefordításához kötődik. Alapvetően belső diszpozíciós tapasztalatokról van szó. Tapasztalatuk jól elmondható. Közös strukturáló elemeket találunk a tapasztalástörténetek elmondásánál, ezek a következők: ismerősök/barátok meghívása, az igazság felismerése, mely legtöbbször egy Biblia táborhoz vagy előadásorozathoz kötött, valamint a keresztség aktusához és az azt megelőző felkészüléshez köthető tapasztalatok, a Biblia jobb megismerését célzó vágy. Az istentapasztalásról való beszéd nem hangsúlyos a közösségi tanításokban.

A **Hit Gyülekezeti** istentapasztalatok egyrészt a közösség, másrészt az egyén közösségben elfoglalt helyének a legitimációjára is szolgálnak. Éppen ezért fontos a közösségi tapasztalatok kiemelése az egyéni élettörténeteken belül. A hívő állapotának fokmérője a vallási tapasztalás megléte, hiánya ugyanis megkérdőjelezi az egyén Istennel való kapcsolatát. Éppen ezért normatívnak tekinthetjük ezeket. Az istentapasztalás kerete legtöbb esetben közösségi, a közösség liturgiájának egyes részeihez (igehirdetés, dicsőítés, Németh

Sándor vagy más vezetők cselekedetei) kapcsolódó. A tapasztalat állandóságának hangsúlyozása az isteni jelenlét, a „szentségi állapot” kifejezője. Erős érzelmi telítettségű jelenlétes tapasztalatokról van szó, melyek legtöbb esetben motivációs karakterűek. A tapasztalás aktusa külső szemlélő számára is észlelhető. Fizikális megnyilvánulásai: eldőlés, nevetés, sírás, futás, tánc, szárnyalás, régebben állati hangok utánzása. Az egyén a tapasztalatot „magatehetetlenül” éli át (nem tud fölkelni, mert nincs semmi ereje, nem tudja abbahagyni, mert olyan erős késztetést érez pl. futásra, ugrálásra, táncra). A tapasztalás közösséget teremt abból a szempontból, hogy együtt, egy időben és helyen, egyforma tapasztalatokat élnek át. A tapasztalatok között individuális különbségek ritkák. A tagok standard kliséket alkalmazva számolnak be tapasztalatukról. Ezek a tapasztalatokat teljes mértékig elmondhatónak tartják. Az istentapasztalásról való beszéd hangsúlyos helyet kap a közösségi tanításokban.

## 10.2. Istenképek

A kutatás második mélyfűrésében az igyekeztem láttatni, hogy az Istenre vonatkozó kategóriák milyen asszociációs mezőben érvényesülnek, ezek az asszociációs mezők miként jellemezznek vallási irányzatokat. Ehhez egyrészt a tartomelemzés módszerét választottam, az általam készített interjúk szövegeiben kerestem rá a transzcendensre utaló (Isten, Úr, Jézus, Jóisten, Szentlélek), valamint a Biblia/Isten igéje szavakra. Ez elsődlegesen kvantitatív vizsgálat volt. Minden közösségből vettem egy azonos merítési mintát, így 300 oldalnyi<sup>4</sup> interjúszöveg elemzését végeztem el. A kiválasztás szempontja azonos mennyiségű szövegtörzset (közösségenként 100-100 oldal) volt, az interjúkérdések nélkül.

### 10.2.1. Isten fogalmak – kvantitatív elemzés

Megnevezés	Római Katolikus	Adventista	Hit Gyülekezetes
Isten/Jóisten	406	372+8	165
Úr/Jézus/Krisztus	9 + 3 (+ 56)	60	210
Szentlélek	9	29	46

Római Katolikus papok	Római Katolikus hívek	Adventista	Hit Gyülekezetes
Biblia: 0	Biblia: 3	Biblia: 35	Biblia: 36
Ige: 0	Ige: 0	Ige: 22	Ige/Isten Igéje: 37
Szentírás: 2	Szentírás: 19	Szentírás: 6	Szentírás: 0

### 10.2.2. Az istentapasztalás nyelvi közege – kvalitatív elemzés

A kifejezések számszerűsítését követően érdemesnek tartottam megvizsgálni azokat a jelentésmezőket, melyek ezeket a fogalmakat körülveszik. Azt gondolom, segítségével tovább árnyalhatók a közösségek között meglévő különbségek. Ehhez a szociális reprezentáció elmélet jelentette a kiinduló alapot. Ez az elmélet magukat a fogalmakat körülvevő reprezentációkat koncepciók és magyarázatok egyének közötti kommunikációban kialakuló halmazainak tekinti (László 1999a).

<sup>4</sup> Times New Roman, szimpla sorköz, 12-es betűméret

Feltételezésem az volt, hogy az Isten, Úr, Jézus, Szentlélek szavak előfordulási gyakorisága mellett érdemes megnézni, az adott közösség hívei számára ezek a fogalmak milyen jelentéstartományokkal, tevékenységi aktivitásokkal kapcsolódnak össze. Így ennek segítségével rekonstruálhatóvá válik számunkra, milyen az a kép, melyet a hívek a transzcendens különböző személyi aktualizációról magukban őriznek. Előfeltevésként élt bennem, hogy ugyanakkor ezek a reprezentációk közösségspecifikus vonásokkal rendelkeznek.

Az, hogy a transzcendensre utaló kifejezéseket milyen attribútumokkal és cselekvési pozíciókkal ruházzák fel, véleményem szerint, jól tükrözi azt, hogy az adott közösség tagjai milyen istenképpel rendelkeznek. Három nyelvi pozícióban vizsgáltam e szavak jelentését: Isten mint ágens, Isten mint birtokos, Isten attribútumai.

- Az igék vizsgálata az Isten ágenciájára utal, mutatja a hívek miként tekintik Istent mint aktort, aki cselekszik. Kiemelten fontosnak tartottam annak vizsgálatát, milyen cselekedeteket kötnek Istenhez.
- A birtokviszony vizsgálatával a manifesztált istenképre tudunk következtetni, s azt tudjuk vizsgálni Istent mint személyt miként képzelik el vizuálisan, mivel rendelkezőnek gondolják el (pl. Isten tekintete, keze).
- Végül Isten attribútumait vizsgálva Istenre utaló jelzőkkel találkozhatunk, valamint azokkal a metaforákkal és szimbólumokkal, melyeket Isten megnevezésére használnak a hívek.

Mivel e kifejezések használata mögött feltételeztem a transzcendens más-más tulajdonságainak észrevételezését, így mindenképpen fontos volt számomra az Isten fogalmán túl, az Úr, a Jézus, Jézus Krisztus, Szentlélek, Jóisten fogalmak jelentésmezijének vizsgálata is. A dolgozat törzsszövegében, alább ennek feldolgozott, az összevethetőség végett táblázatokba rendezett változata található.

### **10.3. A karizmatikus istentapasztalás terminológiája**

Az utolsó elemző fejezetben egy közösség istentapasztalatra vonatkozó terminológiájának a bemutatására vállalkoztam. Ez a közösség a Hit Gyülekezete. A gyülekezet kiválasztását egyrészt a tanítások centralizált jellege indokolta, másrészt pedig az, hogy 1995-ben jelentek meg, s szaporodtak el gombamód azok a sajátos (karizmatikus) tapasztalatok, mint például a „abbahagyhatatlan nevetés”, „lélekben nyugvás”, a futás, az állathangok utánzása, a pörgő tánc, melyeket akkor a gyülekezet vezetőinek értelemmel kellett ellátniuk. Ezért a gyülekezeti prédikációk során, valamint a sajtóban folyamatos tematizálása zajlott ezeknek a tapasztalatoknak. Így lehetőséget kínált számomra, hogy betekintést nyerjek abba a folyamatba, ahogy a közös jelentések kialakítása/egyeztetése valamint deklaratív kinyilvánítása (legitimálása) zajlik. Vizsgálatom anyagául a Hit Info 1995 január-1996 decemberi (valójában 1997 januári<sup>5</sup>) közötti, azaz két év időtartam számait vettem, amikor is ez a jelenségkör a legélesebben kapott sajtónyilvánosságot. Háttérként tekintettem a havonta megjelenő periodikájukra is: az Új Exodusra. E lapokat elsődlegesen nyelvi elemzésnek vettem alá.

Ha a gyülekezet közös tudását tesszük vizsgálatunk tárgyául, akkor elsődlegesen olyan szimbólumok (vagy metaforák) akadnak utunkba, melyekkel a gyülekezet vezetője vagy más hitelesnek elfogadott személyek a tapasztalatot fogalmi síkon elmondhatóvá tették. Mindez a közösség számára, mint közös vonatkozási alap jelenik meg, s a továbbiakban a közösség tagjai maguk is e képek segítségével fogalmazzák meg saját individuális

---

<sup>5</sup> Az 1996/12-13 számmal jelölt az évi utolsó újság a januári lappal összevont kiadásban jelent meg.

tapasztalatukat. A vizsgálat további részében ezeket a képeket vettem górcső alá. A gyülekezeti sajtót a hívek tapasztalatával (interjúk) összevetve világosan látszik a kettő közötti kapcsolat. A gyülekezeti sajtó tematizál bizonyos jelenségeket, felkínálja és legitimálja (értelmezést kapcsolva hozzájuk) a tapasztalatok leírására szolgáló kategóriákat. A két közeg közti megfelelés éppen ezért érdekes a kommunikációkutató számára. Ezáltal bizonyítani vélem az előzetes fogalmi keret meglétét, mely bizonyos tapasztalatok észrevételének, és érzések kategorizálására ad lehetőséget a tagok számára. Ezek a képek ugyanakkor nemcsak a kifejezhetőség nyelviségét teremtik meg, hanem egyben legitimmé és elfogadottá teszik az ebben a keretben megjelenő tapasztalatokat. Éppen ezért a konformmá vált istentapasztalatok, a közösségi konszenzus megteremtésének elsődleges eszközei. Az elemzésbe bevont képek a következők: Isten mint áramforrás, a Szent Szellem ereje, Ló/paripa-kép, Isten öröme mint (vulkáni) áradás, az Úr operál. Azt gondolom, sikerült illusztrálnom hogy váltak e képek gyülekezeti szimbólummá, s miként zajlott velük kapcsolatban közösségi szinten a legitimáció.

Azt kell látnunk e példák révén, hogy a közösség fontosnak tartja bizonyos szimbólumok értelmezését, mivel ezek segítségével tagjaik tartalmilag közös tapasztalatra tehetnek szert, legalábbis abban az értelemben, hogy számukra a transzcendens mutatkozások hasonló módon legyenek megélhetőek és megérthetőek. A gyülekezeti tanítások mediatizációs formái (prédikációk, bizonyosságtevések, gyülekezeti sajtóban megjelent írások, Vidám Vasárnap) ezt a célt szolgálják.

A tanítások és bizonyosságtevések a gyülekezet tagjaiban azt az erőteljes a törekvést munkálják, hogy azok megélt érzéseiket folyamatosan átfordítsák, lefordítsák abba a nyelvi keretbe, amelyet a legitimációs eljárások során velük mint hiteleset elfogadtattak. Az összehangolódás az individuális megélések között ugyanis azáltal teremődik meg, hogy a tapasztalat leírásában mind a hívek, mind a gyülekezeti sajtó ugyanazt a „szótárat” használja.

## **11. Összegzés**

Ennek a tanulmánynak a központi tétele az volt, hogy amit az ember a transzcendensből meg tud ragadni az csak nyelvi-kulturális közvetítés segítségével lehetséges. Erős tételként mondtuk, hogy nem tudunk kilépni a kultúrából, esetleg nehézségek árán egy másikra tudjuk cserélni az elsődleges és másodlagos szocializációban elsajátított mintákat. Ezek a kulturális minták meghatározzák azt, miként tekintünk a világra, abban mit veszünk észre. „Általában mindezt egyszerűen magától értetődőnek tekintjük. Nem tudatosítjuk magunkban. Úgy vagyunk vele, mint szemüvegünk lencsével: nem arra tartjuk, hogy nézessük, hanem, hogy rajta keresztül nézzük a világot. A szemüveg lencséje ugyanarra szolgál, mint a saját szemem lencséje. Ilyen értelemben részem. Benne vagyok. S ugyanígy vagyunk kultúránk anyagával: nyelvvel, képeivel, fogalmaival, megértési és cselekvési módszereivel. Csak amikor szembekerülünk egy egészen más történelemtől formált teljesen más kultúrával és más nyelvvel, akkor vesszük észre, hogy amit mindig magától értetődőnek véltünk, az valójában csak egy módja a dolgok látásának” (Newbiggin 1996 23)

Fel kell tennünk a kérdést: Valójában be vagyunk-e zárva abba a nyelvi-kulturális keretbe, melyet például a vallásunk bocsát a rendelkezésünkre? Istenből csak azt tudjuk-e felfogni, ami szokásos kereteinkbe belefér?

A függőség erős implikatúrája ennek a dolgozatnak. Azt állítom ugyanis, hogy maga a nyelv és a konfesszionális kultúra előrehuzalozza ezeket a tapasztalatokat<sup>6</sup>. Mintegy háttérrel biztosít ahhoz, hogy ezek a tapasztalatok felbukkanhassanak. Ez a relativista nézetekhez kapcsol engem, ugyanis ennek állítása maga után vonja, hogy az egyes hívőcsoportokat szótáraik különbségei elválasztják egymástól, azaz e szótárak függvénye lesz, hogy mit ismernek meg a transzcendensből. Így adódhat, hogy ugyanaz a transzcendens másként mutatkozik annak függvényében, hogy mire nyitott az adott ágens, milyen felkészültséggel képes a transzcendenst felfogni. Ezért amikor ilyen szótárakat hasonlítunk össze, valójában a vallások közötti különbséget szemléljük. A vallásközi párbeszéd ebben a felfogásban a nyelvek közti átjárást kell, hogy jelentsen. A fordítást mint „kulturális praxist”.

Amikor vallások közti párbeszédéről esik szó, éppen ezért nem az hangsúlyozódik, hogy szóról szóra fordítsunk át mindent egyik nyelvből a másikba (azaz közös rituális vagy liturgikus gyakorlat, közös hittanok és imák irányába mozdítsuk el a dialógust), hanem hogy megértsük azt a szemlélet- és gondolkodásmódot, ahogy a másik nyelvet beszélők, más szótárt használók a világra tekintenek. Azaz megértsük e szótárak használóinak világát milyen életminta járja át (Geertz 1994). Éppen ezért kutatóként nem is feladatunk az, hogy egyik vagy másik nyelvi keret jobbságáról, részletességéről, hamisságáról vagy épp igazságáról értekezzünk, hanem hogy bemutassuk, leírjuk mi is zajlik akkor, amikor egy ilyen szótárt használva nézünk a világra. Azaz itt a transzcendensre. Az általam végzett kutatás bizonyítja, hogy szemüvegünk lencséje ezt a transzcendenst különbözőnek mutatja. Kérdés ezután az lesz, hogyha ezt az állítást elfogadjuk, akkor mi is az, amit a vallási kijelentéseken keresztül megismerhetünk? Képesek vagyunk-e ezek által megismerni a transzcendens valóságát, vagy csupán a transzcendens valóságra vonatkozó gyakorlat kereteit? Azaz, ha ez így áll, akkor nem azt ismerjük meg, hogy ki is Isten valójában, hanem azt, hogy ki is ő a mi számunkra.

---

<sup>6</sup> Előrehuzalozottságról beszélek, ez alatt azt értem, hogy léteznek ugyan olyan tapasztalatok, melyek széttörnek, felülírják a meglévő kereteket, máskülönben nem is lehetne vallástörténetről beszélni (vö. Schaeffler 2003), mégis a vallási tapasztalatok kapcsán a paradigmákban való gondolkodást erőteljesebbnek tartom.



## 12. A dolgozat irodalomjegyzéke

- Abrahams**, R.D. én. Ordinary and Extraordinary Experience In *The Anthropology of Experience*. Turner W.V.-Bruner E.M. (eds.) Chicago: UP. 45-73.
- Allen**, Douglas. 1982. Mircea Eliade et le phénomène religieux. Paris: Payot
- Almond**, Philip C. 1982. Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. Berlin-New York-Amsterdam: Mouton
- Alston**, William P. 1992. Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. Ithaca-London: Cornell
- Anderson**, A. The Mystical and the Occult or Psychic in: <http://www.elstore.com/alan/mystoccc.htm> (utolsó letöltés: 1998. május 10)
- Antal** László. 1976. A tartalomelemzés alapjai. Budapest: Gyorsuló idő.
- Armogathe**, Jean-Robert, 1996. A szertartások kötelező rendje. In *Communio* 1996/3. 5-11.
- Ayer**, A. J. 1977. Mi a kommunikáció? In Társadalmi kommunikáció (Józsa Péter szerk.). Budapest: Tankönyv Kiadó 118-134.
- Babos** István. 1996. Az egyház szentségei. Általános szentségtan. Budapest: Agapé
- Baillie**, John. 1962. The Sense of the Presence of God. London-Toronto: Oxford UP.
- Bacsó** Béla (szerk.) én. Szöveg és interpretáció. Budapest: Cserépfalvi
- Baker**, John Robert. 1983. Religious Experience and the Possibility of Divine Existence. In *Philosophy of Religion* 14. 225-232.
- Benkő**, Antal.  
1979. Bevezetés a valláslélektanba. Róma: Dario Detti  
2003. A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig. In Valláspszichológiai tanulmányok. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula 19-51.  
2006. A személyiség kiteljesedése. <http://www.hessya.hu/okker/kiadvanyok/ifjukor1/206-benko.pdf> (utolsó letöltés: 2006. szeptember 3.)
- Berger**, Peter L.  
1967. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday  
2000. McJesus Kft.? – az egyházak mint vállalkozók in *Méreg* 2000/1. 50-58.  
2004. Vallás és európai integráció, In *2000*, 2004/december, 13-18.  
2007. Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió In *Szagrális kommunikáció* 203-219.
- Berger**, Peter L.-**Luckmann**, Thomas. 1998. A valóság társadalmi felépítése. Budapest: Józsoveg
- Béthune**, Pierre-Francois de. 2003. A vallások közötti párbeszéd spirituális tapasztalata. In *Pannonhalmi Szemle*. 2003(XI)/4. 25-35.
- Bird**, Frederic. 1978. Carisma and Ritual in New Religious Movements in: *Understanding the New Religions*. Needleman-Baker (eds.) New York: Seabury. 173-190.
- Bräkenhielm**, Reinhold Carl. 1985. Problems of Religious Experience. Uppsala-Stockholm: Almqvist
- Bosch**, David J., 2005. Paradigmaváltások a misszió teológiájában, Budapest: Harmat
- Boros** István (szerk.) 1996. Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés. Szeged-Budapest: Logos
- Boros** János. 1998. Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés. Pécs: Jelenkor
- Boross** Géza. 1997. A református prédikáció kommunikációs problémái. Budapest: Ráday
- Bourguignon**, Erika. én. Cross-Cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States Consciousness. in: *Religious Movement in Contemporary America*. Zaretsky, I.-Leone, Mark P. (eds.). New Jersey: Princeton UP. 228-244.
- Bruncsák** István. 2006. A halott Isten öröksége. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban*. Nagyvárad: Posticum. 82-95.
- Bruner**, Jerome S. 1975. A perceptuális készenlétről. In *A tanulás szerepe az emberi észlelésben*. Marton L. Magda szerk. Budapest: Gondolat. 125-171.
- Bultmann**, Rudolf. 2007. Hit és megértés. Budapest: L'Harmattan.
- B. Vámos** Vera. 1966. Karl Jaspers filozófiája. Budapest: Gondolat
- Caillois**, Robert. 1939. L'homme et le sacré. Paris: Gallimard
- Chinnici**, J.E. 1978. New Religious Movements and the Structure of Religious Sensitivity in: *Understanding the New Religions*. Needleman-Baker (eds.) New York: Seabury 26-34.
- Clark**, Ralph W. 1984. The Evidential Value of Religious Experiences. in: *Philosophy of Religion* 16. 189-202.
- Clark**, Walter Houston. 1958. The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behavior. New York: Macmillan
- Cox**, Harvey. 1984. Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology. New York: Touchstone Book

- Dolhai** Lajos. 2002. A liturgia teológiája. Budapest: Jel
- Dulles**, Avery.  
2003. Az egyház modelljei. Budapest: Vigilia  
2005. A kinyilatkoztatás modellje. Budapest: Vigilia
- Durkheim**, Emile. 1965. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press
- Eagleton**, Terry, 2000, A fenomenológiától a pszichoanalízisig. Budapest: Helikon
- Edwards**, Denis. 1983. Human Experience of God. New York: Paulist
- Ehmann** Bea. 2002. A szöveg mélyén. Pszichológiai tartalomelemzés. Budapest: Új Mandátum
- Eliade**, Mircea.  
1993. Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem. Budapest: Európa  
1996. A szent és a profán. A vallási lényegről. Budapest: Európa
- Előd** István. 1981. Vallás és egyház. Budapest: Szent István Társulat
- Erős** Ferenc szerk. 2004. Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében. Budapest: Akadémiai
- Fales**, Evan. 1996. Mystical experience as evidence in: *Philosophy of Religion* 40. 19-46.
- Farkas** Kátaín – Kelemen János szerk. 2002. Nyelvfilozófia. Budapest: Áron
- Farmer**, Herbert H. 1943. Towards Belief in God. New York: Macmillan
- Fehér Márta-Békés** Vera. 2005. Tudásszociológia szöveggyűjtemény. Budapest: Typotex
- Fehér M.** István. 2001. Hermeneutikai tanulmányok I. Budapest: L'Harmattan
- Felkai** Gábor. 2001. A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye. In *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Budapest: Új Mandátum 7-57.
- Ferrater-Mora**, José. 1970. The Language of Religious Experience in: *Philosophy of Religion* 1. 22-33.
- Fónagy Iván**. 1990. Gondolatalakzatok, szövegszerkezet, gondolkodási formák. Linguistica Series C. Relationes, 3. MTA Nyelvtudományi Intézete
- Forgács** József  
én Az érzelmek pszichológiája. Budapest: Kairosz  
én Érzelem és gondolkodás. Az érzelem szociálpszichológiája. Budapest: Kairosz
- Forgie**, William.  
Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity. in: *Philosophy of Religion* 15. 13-30.  
1986. The Principle of Credulity and the Evidential Value of Religious Experience. in: *Philosophy of Religion* 19. 145-159.
- Fruttus** István Levente. 2003. A megtérés mint valláslélektani jelenség. In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula. 113-127.
- Gadamer**, Hans-Georg  
én Szöveg és interpretáció In *Szöveg és interpretáció* Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi. 17-43.
- Galanter**, Marc - **Buckley**, Peter. 1983. Psychological Consequences of Charismatic Religious Experience and Meditation. in: *The BrainWashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. Bromley, D. - Richardson, J.T. (eds.). New York-Toronto: Edwin 194-200.
- Gánóczy** Sándor. 2006. Bevezetés a katolikus szentségtanba. Pannonhalma: Bencés
- Gáspár** Csaba László.  
2000. Isten és a „semmi”. Filozófiai-teológiai tanulmányok. Budapest: Harmat  
2006. Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban? Gondolkodás és istentapasztalat. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban Nagyvárad: Posticum*. 11-23.
- Geertz**, Clifford. 1994. Az értelmezés hatalma. (szerk. Niedermüller Péter) Budapest: Századvég
- Gilman**, James E. 1988. Rationality and Belief in God. in: *Philosophy of Religion* 24. 143-157.
- Glock**, C.Y.-**Stark**, R. 1965. Religion and Society in Tension. Chicago: Rand McNally
- Grondin**, Jean. 2002. Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. Budapest: Osiris
- Grün**, Anselm OSB-**Reepen**, Michael OSB.2000. Az imádkozó ember gesztusai. Pannonhalma: Bencés
- Habermas**, Jürgen.  
1994. Válogatott tanulmányok. Budapest: Atlantisz  
2001. A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete. Budapest: Új Mandátum  
2005. Megismerés és érdek. Pécs: Jelenkor  
2007. Belső transzcendencia, evilági transzcendencia. In *Szokrális kommunikáció 121-143*.
- Hall**, Ronald L. 2003. Polányi Mihály a művészetről és a vallásról. <http://www.szochalo.hu/szochalo-tudomany/hircentrum/article/100819/748/htm>. (utolsó letöltés: 2006. szeptember 29.)
- Hamilton**, Malcolm B. 1998. Vallás, ember, társadalom. Budapest: AduPrint
- Hargrove**, Barbara. 1979. The Holy. in: *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*. Illinois: AHM. 14-29.
- Hebb**, Donald O. 1978. A pszichológia alapkérdései. Budapest: Gondolat

- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. Vallásfilozófiai előadások. Budapest: Atlantisz
- Heidegger**, Martin. én. Mit jelent gondolkodni? In *Szöveg és interpretáció* Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi. 7-17.
- Henrici**, Peter. 1997. A hit megtapasztalása. In *Communio* 1997/3. 15-20
- Hernádi** Miklós. 1984. szerk. *A fenomenológiai a társadalomtudományokban. Válogatás.* Budapest: Gondolat
- Hill**, Jonathan. 2000. A keresztény gondolkodás története. Budapest: Athenaeum
- Holm**, Nils G. (ed.). 1982. Religious Ecstasy. Stockholm: Almqvist
- Hook**, Sidney (ed.). 1962. Religious Experience and Truth. Symposium. New York: Oliver
- Horányi Özséb**  
1999. A kommunikációról. In *Társadalmi kommunikáció.* (Béres István-Horányi Özséb szerk.) Budapest: Osiris  
2001. Az egyházakról (P. Szilczl Dórával közösen) In *Közéleti kommunikáció* (Buda Béla-Sárközy Erika szerk.) Budapest: Akadémiai 79-93.  
2007. Kommunikáció mint participáció. (Horányi Özséb szerk.) Budapest: Typotex
- Horváth-Szabó** Katalin szerk. 2003. *Valláspszichológiai tanulmányok.* Budapest: Akadémiai.
- Horváth** Szuzsa. 1995. Hitek és emberek. Budapest: ELTE
- Hoult**, Thomas Ford. én. The Sociology of Religion. New York: Dryden
- Huber**, Wolfgang. 2002. Az egyház a korszakváltás idején. Budapest: Kálvin
- Husserl**, Edmund. 1998. Az európai tudományok válsága I-II. Budapest: Atlantisz.
- James**, William.  
1902. The Varieties of Religious Experience. New York: Penguin  
1956. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Dower
- Jaspers**, Karl  
1989. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Európa  
2000. A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó  
én. A transzcendencia rejtjelei. Budapest: Kairosz
- Jung**, Carl Gustav  
1993. Az ember szimbólumai. Budapest: Göncöl 17-105  
2005. A nyugati és keleti vallások lélektanáról. Budapest: Scolar
- Karácsony** András. 1995. Bevezetés a tudásszociológiába. Budapest: Osiris-Századvég
- Kelemen** János.  
1977. A nyelvfilozófia kérdései. Budapest: Kossuth  
1978. A tudat és a megismerés. Budapest: Kossuth  
1984. George Edward Moore. Budapest: Kossuth  
2004. A nyelv: eszköz vagy maga az elme? In *Az észleléstől a nyelvig.* (Pléh Csaba-Kampis György-Csányi Vilmos szerk.) Budapest: Gondolat 11-17.
- Kessler**, Hans. 2006. Túl a fundamentalizmuson és a racionalizmuson. Jézus feltámadásáról és a holtak feltámasztásáról in *Mérleg* 2006/1., Budapest 16-39.
- Kock**, Manfred szerk. 2004. *Az egyház a 21. században. A sokszínű jövő.* Budapest: Kálvin
- Korpcs** Márta-P. Szilczl Dóra szerk. *Szagrális kommunikáció.* 2007. Budapest: Typotex
- Kozma** Zsolt, 1994, A kommunikáció mint gyakorlati teológiai kérdés, in *Theológiai Szemle* 1994/2., 66-74
- Kövecses** Zoltán. 2005. A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe. Budapest: Typotex
- Kreiner**, Armin. 2007. Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. In *Szagrális kommunikáció* 143-157.
- Krippendorf**, Klaus. 1995. A tartalomelemzés módszertanának alapjai. Budapest: Balassi
- Laski**, Marghanita. 1961. Ecstasy. A Study of some Secular and Religious Experience. London: Cresset
- László** János  
1999a. Szociális reprezentáció. In *Kollektív, társas, társadalmi.* (Kónya Anikó-Király Ildikó-Bodor Péter-Pléh Csaba szerk.) Budapest: Akadémiai 453-465.  
1999b. Társas tudás, elbeszélés, identitás. Budapest: Scientia Humana – Kairosz  
2005. Történetek tudománya. Bevezetés a narratív pszichológiába. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Lázár Kovács** Ákos. 2006. A tapasztalat – A valósággal folytatott dialógus. Richard Schaeffler a kanti esztétikai észlelésről. In *A nyilvánosság etikai és esztétikai dimenziói* Budapest: L'Harmattan 108-121.
- Leuba**, James H. 1972. The Psychology of Religious Mysticism. London-Boston: Routledge
- Lobkowicz**, Nikolaus. 1997. A vallási tapasztalás. In *Communio* 1997/3. 3-6.
- Liptay** Lothar. 2003. A kereszténység viszonya más vallásokhoz. A téma megközelítésének típusai korunk keresztény teológiájában. Budapest: Kalligram
- Lovász** Irén.  
2002. Szagrális kommunikáció. Budapest: Európai Folklor Intézet  
2008. A szagrális kommunikáció kutatásáról, különös tekintettel az imádságra In *Studia Caroliensia* 2008/2. 37-46.

- Luckmann, Thomas.**  
1967. The Invisible Religion. The Problem of Religion In *Modern Society*. New York-London: Collier  
1991. The New and the Old in Religion In *Social Theory for a Changing Society*. Bourdieu, P.-Coleman, J.S. (eds.). New York: Westview. 167-182.
- Luhmann, Niklas**  
1987. Válogatás Niklas Luhmann írásaiból (Némédi Dénes szerk.) Budapest: Művelődési Minisztérium  
1999. Látom azt, amit te nem látsz. Budapest: Osiris  
2006. Bevezetés a rendszerelméletbe. Budapest: Gondolat
- Martin, Dean M.** 1997. God and objects: Beginning with existence In *Philosophy of Religion* 41. 1-11.
- Maslow, Abraham H.** 1964. Religions, Values, and Peak-Experiences. Columbus: UP.
- McLeod, Mark.**  
1987. The analogy argument for the proper basicity of belief in God. In *Philosophy of Religion* 21. 2-20.  
1993. The limits of theistic experience: An epistemic basis of theistic pluralism. In *Philosophy of Religion* 34. 79-94.
- Meeker, Kevin.** 1994. William Alston's epistemology of religious experience. A 'reformed' Reformed epistemology? In *Philosophy of Religion* 35. 89-110.
- Melton, Gordon J.- Moore, Robert L.,** év nélkül, The Cult Experience. Responding to the New Religious Pluralism. New York: Pilgrim
- Meyer, William J.** 2007. Privát hit vagy nyilvános vallás? Habermas vallási felfogásában bekövetkezett változás értékelése. In *Szokrális kommunikáció* 101-121
- Mezei Balázs.**  
1995. Kortárs vallásfilozófia. Szisztematikus vázlat. In *Vallásfilozófia Magyarországon* Budapest: MTA Filozófia Intézet – Áron Kiadó. 9-23.  
1997. Zárójelbe tett Isten. Budapest: Osiris  
1998. Swinburne és a teizmus filozófiája In *Swinburne: Van Isten?*. Budapest: Kossuth. 165-189.  
2003. Vallás és hagyomány. Budapest: L'Harmattan  
2005. Ezredvégi számvetés. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor
- Mihályi Gilbert.** 1980. Az egyház liturgikus élete. Róma: TTK
- Molnár Attila.**  
1995. A tudatreformáció és a vallásszociológia elvárászlása. In *Valóság* 8. 1-17.  
1998. Új vallási jelenségek. In *Szekták – új vallási jelenségek* Lugosi Ágnes-Lugosi Győző szerk. Budapest: Pannonica  
1999. Feljegyzések a kaotikus egyházból. Budapest: Kairosz  
2002. Polányi Mihály. Budapest: Új Mandátum
- Molnár Tamás.** 1996. Filozófusok istene. Budapest: Európa
- Morel, Julius és mtsai szerk.** 2004. *Szociológiai elmélet*. Budapest: Osiris
- Moriyuki, Abukuma.** 1996. A Sociology of Religious Experience.  
<http://...8001/moriyuki/weber/relig.exper.html> (utolsó letöltés: 1996. március 7.)
- Moscovici, Serge.** 2002. A szociális reprezentációk elmélete. In uő: *Társadalom-lélektan*. Budapest: Osiris. 210-290.
- Neisser, Ulric.** 1984. Megismerés és valóság. Budapest: Gondolat
- Németh Dávid.** Szokrális kommunikáció In *Studia Caroliensia* 2008/2. 47-52.
- Newbiggin, Lesslie.** 2006. Evangélium a pluralista társadalomban. Budapest: Harmat
- Noble, K.D.** 1987. Psychological Health and the Experience of Transcendence. In *The Counseling Psychologist* 15. 601-614.
- Oakes, Robert.** 1981. Religious experience and Epistemological Miracles: A Moderate Defense of Theistic Mysticism In *Philosophy of Religion* 12. 97-109.
- O'Hear, Anthony.** 1984. Experience, Explanation and Faith. An Introduction to the Philosophy of Religion. London: Routledge
- Otte, Richard.** 1996. Mackie's treatment of miracles. In *Philosophy of Religion* 39. 151-158.
- Otto, Rudolf.** 1997. A szent. Az isten eszméjében rejlő irracionális viszonya a racionálishoz. Budapest: Osiris
- Pappas, George S.** 1979. Justification and Knowledge. New Studies in Epistemology. Boston: Reidel
- Pargetter, Robert.** 1990. Experience, proper basicity and belief in God. In *Philosophy of Religion* 27. 141-163.
- Pataki Ferenc.** 2004. Érzelem és identitás. Budapest. Új Mandátum
- Penethum, Terence.** 1971. Problems of Religious Knowledge. London-New York: Macmillan
- Pete Krisztián-P.Szilczi Dóra.** 2007. A kommunikáció intézménye. In *Kommunikáció mint participáció* (Horányi Özséb szerk.) Budapest: Typotex: 17-101.
- Pettersson, Thorleif.** 1975. The Retention of Religious Experiences. Uppsala: Offset

- Phillips**, Stephen H. 1988. Mysticism and metaphor. In *Philosophy of Religion* 23. 17-41.
- Pléh Csaba**. 1998. Bevezetés a megismeréstudományba. Budapest: Typotex.
- Pléh Csaba-Kampis György-Csányi Vilmos** szerk. 2004. Az észleléstől a nyelvig. Budapest: Gondolat
- Polányi Mihály**. 1994. Személyes tudás I-II. Budapest: Atlantisz
- Pólya Tibor**.  
2004. A narratív perspektíva hatása az elbeszélő személy észlelésére. In *Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében*. (Erős F. szerk.). Budapest: Akadémiai 89-107.  
2007. Identitás az elbeszélésben. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Power**, William L.  
1982. Religious Experience and the Principle of Credulity. In: *Philosophy of Religion* 13. 85-92.  
1987. Homo religious: From a semiotic point of view. In: *Philosophy of Religion* 21. 65-81.
- Proudfoot**, Wayne.  
1973. *Psychology and Religion*. Brown, L.B.(ed.) Penguin  
1986. *Religious Experience*. Berkeley: UP.California
- Rabut**, Olivier. 1969. *L'expérience religieuse fondamentale*. Paris: Casterman
- Radcliffe**, Dana M. 1995. Nondoxastic faith: Audi on religious commitment. In *Philosophy of Religion* 37. 73-86.
- Rahner**, Karl.  
1991a. Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés. Budapest: Gondolat  
1991b. A transzcendens valóság felfedezése In *Hit, szeretet, remény* Budapest: Egyházfórum 98-104.  
The Reality of Religious Experience. <http://www.spiritweb.org/Urantia/p103.html> (utolsó letöltés: 1996. március)
- Ratzinger**, Jozep. 1997. A világ és az ember képe a szent zenében. In *Communio* 1997/3. 61-70.  
Religious Experience - *Encyclopaedia Britannica*  
<http://www.britannica.com/b...article/5/0,5716,117395+109480,00.html>  
(letöltés ideje: 2001. szeptember 20)
- Ricoeur**, Paul. én. Metafora és filozófia-diskurzus. In *Szöveg és interpretáció*. Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi 65-97.
- Ries**, Julien szerk.  
2003. A szent antropológiája. A homo religious eredete és problémája, Budapest: Typotex  
2006. A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban, Budapest: Typotex
- Rigán Lóránd**. 2006. Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban*. Nagyvárad: Posticum 32-45
- Robbins**, Wesley J. 1974. John Hick on Religious Experience and Perception In *Philosophy of Religion* 5. 108-118.
- Rorty**, Richard. 1998. Megismerés helyett remény. Pécs: Jelenkor
- Runzo**, Joseph-Ihara Craig K.(ed.). 1985. *Religious Experience and Religious Belief*. New York: UP.
- Russell**, B. 1971. Le mysticisme. In *Science et religion*. Paris: Gallimard 126-141.
- Sapir**, Edvard.  
1971. Vallások és vallásos jelenségek. In *Az ember és a nyelv*. Budapest: Gondolat. 203-220.  
1994. The Psychology of Culture. In *A Course of Lectures*. Irvine, J.T. (ed.). Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- Schaeffler**, Richard. 2003. (németül: 1983) A vallásfilozófia kézikönyve. Budapest: Osiris
- Schultze**, Quentin J.2007. Az „Isten-probléma” a kommunikációkutatásban in *Szakrális kommunikáció* 35-55.
- Searle**, John R. 2000. Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája. Budapest: Vince
- Sessions**, William Lad. 1982. Religious Faith and Rational Justification In *Philosophy of Religion* 13. 143-156.
- Sevigny**, Robert. 1971. *L'expérience religieuse chez les jeunes*. Montreal: UP.
- Skorupski**, J. 1976. Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. New York: kiadó nélkül
- Somlai Péter**. 1997. Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata. Budapest: Corvina
- Stark**, Rodney. 1965. A taxonomy of religious experience. In *Journal for SSR* 1965/1. 97-116.
- Stenger**, Herman. 1974. Az elfelejtett dimenzió – az emberi kapcsolatok empirikus teológiája felé In *Mérleg* 1974/3 217-234
- Sudduth**, Michael L. 1995. Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism. In *Philosophy of Religion* 37. 25-44.
- Sudebrack**, Jozep. 1997. Keresztény misztika és egyházi hit. In *Communio* 1997/3 20-28.
- Swinburne**, Richard. 1998. Van Isten? Budapest: Kossuth
- Szécsi Gábor**.

1998. Tudat, nyelv, kommunikáció. Változatok a kortárs analitikus filozófia problémáiról. Budapest: Áron
2003. A kommunikatív elme. Budapest: Áron
- Taber**, John A. 1986. The Philosophical Evaluation of Religious Experience. In *Philosophy of Religion* 19. 43-59.
- Taft**, Robert F. 1996. Mit nyújt a liturgia? In *Communio* 1996/3. 11-24.
- Tarski**, Alfred. 1990. Bizonyítás és igazság. Budapest: Gondolat
- Thouless**, Robert H. 1961. An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge: UP.
- Tillich**, Paul. 1962. The Meaning of Religious Symbol. In *Religious Experience and Truth. Symposium*. Hook, Sidney (ed.) New York: Oliver 3-12.
- Tikk** Domonkos. 2007. Szövegébányászat. Budapest: Typotex Kiadó.
- Tischner** József. 2000. A dráma filozófiája. Budapest: Európa.
- Tomka** Ferenc. 1991. Intézmény és karizma az egyházban. Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához. Budapest: OLI
- Tomka** Miklós.  
1988. Vallásszociológia. Budapest.  
1995. Csak katolikusoknak. Budapest: Corvinus  
2002. A szekularizációról – pro és kontra. In *Lelkipásztor* 2002/8-9. 282-287.  
2006. Vallás és társadalom Magyarországon. Piliscsaba: Loisir
- Egyház és kommunikáció. Mely rétegekkel kommunikál a magyar egyház?  
[http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc\\_002.html](http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_002.html) (letöltés ideje: 2008. március 4.)
- Tótkés** István. 1999. Új hermeneutika. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont
- Tózsér** János. 2004. Az érzéki tapasztalat tartalma. In *Az észleléstől a nyelvig*. (Pléh Csaba-Kampis György-Csányi Vilmos szerk.). Budapest: Gondolat 61-83.
- Troeltsch**, E. 1960. The Social Teaching of the Cristian Churches. New York: Harper
- Tudományfilozófia**. 1999. (Forrai Gábor-Szegedi Péter szerk.). Budapest: Áron
- Unger**, Johan. 1976. On Religious Experience. A Psychological Study. Uppsala: Univ.
- Yinger**, Milton. 1957. Religion, Society and the Individual. New York: Macmillan
- Veiko**, Antonen. 2004. Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások. Budapest: Vallástudományi Tanulmányok 5.
- Vergote**, Antoine. 2003. Mi és mi nem a vallás pszichológiája? In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk., Budapest: Akadémiai. 5-19.
- Vető** Lajos. 1966. Tapasztalati valláslélektan. Budapest: Evangélikus Egyház Sajtó.
- Vincze Orsolya-Bigazzi** Sára szerk. 2008. Élmény, történet – a történetek élménye. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Voight** Vilmos. 2004. A vallási élmény története. Budapest. Timp
- Webb**, Mark O. 1985. Religious Experience as Doubt Resolution In *Philosophy of Religion* 18. 81-86.
- Weber**, Max. 1992. Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai. in: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1*. Budapest: KJK. 109-325.
- Weissmahr** Béla  
1995. Ontológia. Bécs-Budapest-München: Mérleg-Távlatok  
1996. Filozófiai istentan. Bécs-Budapest-München: Mérleg-Távlatok  
1999. Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből. A keresztény teológia tudományjellege. In *Valláskutatás 1999/5*
- Veress** Károly. 2006. A vallásos hagyomány és az archaikus ember. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban* Nagyvárad: Posticum. 23-32
- Wiedenhofer**, Siegfried. 2005. A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai In *Vigilia* 2005/3 212-220.
- Wikström**, Owe  
2002. A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések. Pszichoterápia, Lelkipásztorlás. Budapest: Animula  
2003. Attribúció, szerepek, vallás. Sundén vallásos szerepelméletének teoretikai elemzése és a vallásos élmények attribúciós megközelítése. In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula 51-65.
- Whitehead**, Alfred North. 2001. Folyamat és valóság. Budapest: Typotex
- Wittgenstein**, Ludwig.  
1989. Előadások a vallásos hitről. 797-808  
1989. A bizonyosságról. Budapest: Európa  
1992. Filozófiai vizsgálódások. Budapest: Atlantisz
- van Wouldenberg**, René. 1994. Alston on direct perception and interpretation. In *Philosophy of Religion* 36. 117-124.
- Wuthnow**, R. 1978. Peak Experience: Some Empirical Tests. In *Journal of Humanistic Psychology* 18. 59-75.

- Zahrnt**, Heinz. 1997. Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a XX. században. Budapest: LUX
- Zalatnay** István. 2008. Liturgikus nyelv és valóság In *Studia Caroliensia* 2008/2. 58-62.
- Zink**, Jörg. 2003. Egyetemes egyház, de mikor? Budapest: Kálvin Kiadó
- Zverina**, Josef. 1997. A vallási tapasztalás felvázolása. In *Communio* 1997/3. 6-9.
- Zulehner** Paul M. 2004. Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában. In *Az egyház a 21. században. A sokszínű jövő.* (Kock, Manfred szerk.,) Budapest: Kálvin Kiadó

### **A dolgozat szerzőjének témában megjelent publikációi:**

- Hazatalálók". Az alternatív vallásokról In *Vigilia*. 1996/4. 270-278.
- Szekták-kultuszok...?  
1.rész. Egy kis tipológia In *Egyházforum*. 2000/3. 23-24.  
2.rész. Az agymosás-vita In *Egyházforum*. 2000/4. 16-18.  
3.rész. Keresztény alapú szektás közösségek jellegzetes vonásai In *Egyházforum*. 2000/5. 21-22.  
4. rész. A mozgalom elhagyása In *Egyházforum*. 2000/6. 20-21.
- Hitelesség és tanúságtevés az egyházi kommunikáció vonatkozásában. in *A kölcsönösség struktúrái* 2002, Budapest: Balassi 157-166. (rövidített változata: *Távlatok* 2001/2. 261-265.)
- Az egyházakról (Horányi Özsébbel közösen) Közéleti kommunikáció (szerk: Buda Béla-Sárközi Eika) 2001, Budapest: Akadémiai, 79-93.
- A kommunikáció intézménye (Pete Krisztiánnal közösen), In *A kommunikáció mint participáció*, Horányi Özséb szerk., Budapest: Typotex, 2007., 17-101.
- Miért szakrális, miért kommunikáció? (Korpics Mártával közösen). In *Szakrális kommunikáció* (szerkesztő, Korpics Márta-P. Szilczl Dóra), 2007, Budapest: Typotex 11-36.
- Szakrális kommunikáció (szerkesztő, Korpics Mártával közösen), 2007, Budapest: Typotex, 256.p.
- A participáció fogalmáról kommunikáció- és nevelésméleti megközelítésben, *Képzés és Gyakorlat* II. száma, 2007, Kaposvár, 3-12. (ugyanez: In *Interdiszciplinaritás a pedagógiában* - szerkesztő: Kereszty Orsolya – Kaposvár: 2008. 309-320)
- Vallás és kommunikáció. A valláskutatás kommunikációs perspektívái. In *Tanulmányok a társadalmi kommunikáció témaköréből* (szerkesztő: Fehér Katalin), 2007, Budapest: L'Harmattan 69-86.
- A transzcendencia jelei: a vallási szimbólum – jelentés – kommunikáció, In *Jel és jelentés* (ELTE Konferenciakötet – szerkesztő: Geccsó Tamás-Sárdi Csilla) 2008, Budapest: Tinta 254-264.
- A nyelv és az interpretáló közösség In *A kommunikáció nyelvészeti aspektusai* (ELTE Konferenciakötet – szerkesztő: Geccsó Tamás-Sárdi Csilla) 2008, Budapest: Tinta 206-212.
- A hit és egyház válságáról. In *Vallások és egyházak az Egyesült Európában. Magyarország* (szerkesztő: Korpics Márta – Wildmann János) 2010, Budapest: Typotex. 198-209.
- Narratívák a szakrálisból.– MKTT Sebők Tamás díj – 2010.