

Friedrich H. Tenbruck

Vallás a reflexió örvényében*

Minden tudomány olyan egyéni fogalomkészlettel dolgozik, amelyet egykor létrehozott, majd többször átalakított, s melyet a jövőben is tovább fog alakítani. Fejlődését ezért legelőször is, és gyakran hosszú időre, a benne meghonosodott alapfogalmak határozzák meg. A társadalomtudományok azonban egy speciális problémával is szembenéznek, mivel két utat is választhatnak. Vajon képezhetjük-e fogalmainkat a természettudományokhoz hasonlóan az egyéni belátás szerint szabadon, jöllehet az összes társadalmi tény csak a cselekvők kommunikációján keresztül jön létre, tehát mindenekelőtt a nyelvi érintkezés révén? Vagy nem kell-e sokkal inkább minden esetben abból a társadalmi szókészletből kiindulni, amely révén egy társadalom érintkezik, kialakul és szerveződik?

Ez a probléma minden bizonnyal a szociológia kezdetéhez tartozott volna, azonban soha sem vetődött fel határozottan. Noha a klasszikus módszertani vita a fogalomalkotásról szólt, a társadalom nyelvi megalapozottságáról azonban alig vett tudomást.¹ Az egyes táborok pusztán a túlnyomórészt érvényesülő és a szociológiai fogalomalkotást szabad elméleti konstrukcióként űző természettudományi módszertani ideálhoz való viszonyulásuk alapján váltak szét. Az ellentábor ugyan ragaszkodott a megértés szerepéhez, azonban teljes egészében megmaradt a cselekvés értelménél, anélkül hogy a társadalom nyelvi megalapozottságát egyértelműen tematizálta volna.² Ennél fogva a szociológiai fogalomalkotás alapproblémája, egyes próbálkozások ellenére, soha nem került felismerésre és kifejtésre, a megoldásáról már nem is szólva. Noha időközben az etnoszociológia révén erősödött az a nézet, hogy minden társadalom csak a cselekvőknek egy önálló társadalmi szókészlet

* Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann (szerk.): *Religion und Kultur*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33.) Opladen, 1993, 31–67.

¹ Egyébiránt voltak bizonyos próbálkozások a szellemtudományi hagyományban, mégpedig a néprajzban, amelyek arra irányultak, hogy egy társadalmat a saját beszédmódjából értsenek meg, amint azt mindenekelőtt W. H. Riehl javasolta. Ezek azonban nem kerültek bele abba a vitába, melyből végül a társadalomtudományok kialakultak.

² Maga Dilthey sem tette meg ezt, aki pedig valóban felismerte a szellemtudományokban a társadalom reflexióját saját differenciálódására. Bármilyen közel is állt hozzá, mégis nagyobb súlyt fektetett az egyes szellemtudományok által a kultúra egyes területei számára objektívált szó-készletre és értelmezési rendszerre, mint a társadalom nyelvi érintkezésére. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a megértő szociológia különböző ágai azért elleneztek, és ellenzik ma is a természettudományok mintájára történő szabad fogalomalkotás koncepcióját, mivel világos volt számukra a nyelvi folyamatok jelentősége a társadalmi tények létrejöttében. Azonban kevésbé foglalkoztak és foglalkoznak ezeknek a folyamatoknak a nyelvi megalapozottságával, sokkal inkább a cselekvés mindenkori feltételezett értelmével. Ezért számukra sem merült fel a fogalomalkotás vonatkozásában egyértelműen az a kérdés, hogy miként kell figyelembe venni a társadalmi önkifejezés szókészletét.

alapján történő érintkezése által jön létre, azonban nem került még megvitatásra az a kérdés, amely ebből a belátásból a fogalom- és elméletalkotás számára következik, és bonyolultságánál fogva nem is könnyen megválaszolható, mivel a válasz a tárgykörtől és a célkitűzéstől függően más és más.

A vallásszociológia mindenesetre nem várhat egy általános megoldásra, hiszen szükségszerűen nem tud megszabadulni a mindenütt felmerülő fogalmi kérdésektől. Tárgyai, a vallások különösen nagymértékben élnek saját nyelvük-ből, azaz egy vallási szókészletből, ami a tudomány számára sajátos nehézségeket okoz. Már egy idegen vallás leírásánál is zavart kelt minden vallástudós számára, hogy miként is írhatná körül akár csak közelítőleg is az adott vallás legtöbbször lefordíthatatlan fogalmait. A zavar csak növekszik, ha amiatt kell saját fogalmakat megalkotni, hogy általános kijelentéseket tehessünk a vallásokról. Ezenközben ugyanis olyan elméletek közül kell választani, amelyek mind azzal fenyegetnek, hogy a tárgyuk vonatkozásában a pusztán általánosítások homályába veszünk. Egy alig észrevehető szürkezőna kezdődik itt, amelyben vallás és vallásszociológia az idők során olyannyira szorosan összefonódott, hogy már alig választhatók el egymástól, mivel a szociológia a vallást már nemcsak vizsgálja, hanem egyre erősebben befolyásolja és meg is változtatja.

I. A VALLÁS A VALLÁSTUDOMÁNYOK KORÁBAN

A vallásszociológia nyilvánvalóan csak egy példa az empirikus vallástudományok vallásra gyakorolt hatására, még ha a legfontosabb is. Ezen tudományok mindegyike azzal a céllal vizsgálta a vallásokat, hogy megértse őket, s ennek érdekében saját fogalmakat és elméleteket alkotott. A fogalmak és elméletek azonban folyvást használatba kerültek és kerülnek, s legelőször a teológusok számára jelentenek kihívást, majd hamarosan felkeltik az értelmiség érdeklődését, aztán nyugtalanítani kezdik a hívőket. Szilárd részévé válnak a vallásra vonatkozó közgondolkodásnak és közbeszédnek, s ezáltal megváltoztatják az emberek vallásfelfogását, hogy végül a vallások saját önértelmezésébe is bekerüljenek. Akár tetszik a vallástudományoknak, akár nem, felismeréseik, ha mégoly leegyszerűsítve és meghamisítva is, részévé váltak nem csupán az egyéni műveltségnek, hanem az általános kultúrának és a társadalmi szókészletnek is. Egymás után, és egymással kéz a kézben alapjaiban változtatják meg a vallás értelmezését, a valláshoz fűződő viszonyt, és így a vallást magát is. Ma már egészen nyilvánvaló, hogy ahol vallástudományok léteznek, mint Európában, ott a vallás helyzetét, fejlődését folyamatosan befolyásolták és mélyen, sőt talán döntő mértékben meg is változtatták, és a jövőben ugyanezt fogják tenni azokban az Európán kívüli országokban is, melyek átveszik ezt a tudományt.

Kiváltképp igaz a fejlett tudásalapú, információs és médiatársadalmakra, hogy a vallástudományok fogalmai, elméletei, kérdésselvetései és perspektívái az általános műveltséghez és a magától értetődő mindennapi tudáshoz tartoznak.

Ma már senki nem beszélhet saját vallásáról anélkül, hogy a vallástudományok eredményei szóba ne kerüljenek. Az az új és furcsa helyzet áll fenn, hogy a vallás annál inkább állandó témává válhat, minél inkább visszaszorul. A vallástudományok eszközt és ösztönzést nyújtanak a vallással semmilyen viszonyban nem álló emberek számára, hogy a vallásról beszéljenek. Az *egy* vallásban való egyéni részvétel átalakul, vagy felváltja azt a vallás iránti általános, azaz minden idegen vallás mint az egyén számára már értelmezhetetlen magatartás iránti érdeklődés. A vallásról folyó állandó közbeszéd manapság nem a saját vallás iránti érdeklődésből táplálkozik, hanem egy idegen vallásra vonatkozó reflexió iránti érdeklődésből. Ez a vallástudományok hatása, melyek ismereteik elterjedése révén a vallásokat egyre inkább reflexióra kényszerítették, s ezáltal alaposan megváltoztatták őket.

A nyugati világban tehát az empirikus vallástudomány folyamatosan és tartósan befolyásolta és megváltoztatta a vallást. Emellett a nyilvánvaló tényállás mellett senki nem mehet el észrevétlen, hiszen nap mint nap megtapasztalható, bár még nem került be egyértelműen a köztudatba, és még egyáltalán nem ismerték fel korszakalkotó jelentőségét a vallás helyzete szempontjából. Csak a jövőbeni kutatások szolgálhatnak közelebbi információval arról, hogy milyen kiterjedésben és mélységben határozták meg az empirikus vallástudományok a vallás modernkori fejlődését, és hogy ebben az egyes tudományágaknak mekkora szerepük volt.

A következőkben mindenekelőtt annak jelentőségét fogjuk meghatározni, hogy mekkora szerepet játszottak és kellett játszaniuk az empirikus vallástudományoknak a vallás történetében. A vallásra vonatkozó, magának a vallásnak a fejlődését is befolyásolni képes megfontolások ugyanis nem az empirikus vallástudományokkal jelentek meg, ezek a kezdetektől fogva a valláshoz tartoznak. Azok a formák, amelyekben e megfontolások már a legegyszerűbb társadalmakban megjelentek, a fejlett kultúrákban egyfelől a teológia fejlődésében manifesztálódnak, másfelől a filozófia önállósodásában, ami különösen jól látható a görögök példáján, ahol hiányzott a szervezett papság. A papok vallásra vonatkozó filozófiai fejtegetései kétségtelenül folytonos hatást gyakoroltak a Római Birodalomban folyt vallásháborúkra, és egészen a középkorig rányomták bélyegüket a győzedelmes kereszténység vallásfelfogására. Szintúgy a legmélyebb hatást gyakorolta a modern vallástörténetre a felvilágosodás során fellendült filozófiai diszkusszió, amelyből kibontakozott a minden ember számára természetesen veleszületett vallás nagyhatású eszméje – erre a későbbiekben még visszatérünk. A filozófiai reflexió azonban egész más módon hatott – ha egyáltalán befolyásra tett szert –, mint később az empirikus vallástudományok. A filozófia tárgya ugyanis végső soron az igazi és helyes vallás, és ilyen értelemben mégis csak megfelel saját intenciójának. Ezzel szemben a vallástudományok nem tehetnek mást, mint hogy határozottan visszautasítják az egyetlen igaz vallás ideáját, hiszen az összes létező vallásnak azonos jogosultságot kell adniuk. S ehhez társul még a bizonyítékok terén mutatkozó különbség. A filozófiai érvek csak annyiban tudják megváltoztatni a tömegek vallásfelfogását, amilyen mértékben elfogadásra találhatnak, a vallástudományok

eredményei azonban egészen különös tények elismerésére kényszerítettek. Amiként a természettudományok társadalmi ereje is csak akkor mutatkozott meg az újkorban, amikor szigorúan a tényekre szorítkozott, úgy a vallásra vonatkozó gondolkodás is csak ott volt képes kényszerítő erőre szert tenni, ahol empirikus vallástudományokká alakult át. Ezáltal azonban a vallás egészen újszerű helyzetbe került, hiszen e tudományok eredményeinek egyre tornyosuló nyomása alatt állt és végül mindig magába kellett foglalnia azokat.

Semmi esetre sem kívánjuk azt a korlátolt nézetet képviselni, hogy a modern vallások mélyreható változásai kizárólag a vallástudományok tevékenységén és elterjedésén alapulnának. Félreismerhetetlenek a mélyben végbemenő társadalmi változások roppant következményei, s hogy a vallás változása csupán egy része volt a társadalom változásának – és része ma is. Ehhez a változáshoz azonban elválaszthatatlanul hozzátartozott a műveltség folyamatos terjedése, a tudomány haladásában történő részvétel, továbbá a közvélemény, a pártok és az ideológiák kialakulása. Ez az új helyzet mindenütt, ahol a vallás a középpontban állt, a világnézetek harcába torkollott, s e mögött ugyanakkor mindig azoknak a haladó tudományoknak, és végső soron éppen azoknak az új vallástudományoknak a felismerései és hatásai álltak, amelyekről a modern kor fejlődése semmi esetre sem vonatkoztatható el. A modern tudomány a kezdetektől fogva egyértelműen a vallás helyzetének megrendülése felé vezetett, és így azokhoz a világnézeti harcokhoz is, melyek később politikai formát öltöttek. A modern vallás problematizálása tehát semmi esetre sem csupán az empirikus vallástudományok műve, noha azok már idejekorán és folyamatosan hozzájárultak ehhez. Ugyanakkor végső soron ők terelték a vallásról szóló állandó vitát egy sajátos irányba, mindig ragaszkodva bizonyos szempontokhoz, és alapjaiban megváltoztatva a vallás fogalmát és a vallásfelfogást. Az új tudományok különleges helye és jelentősége épp azon alapult, hogy megbízható ismeretet helyeztek kilátásba a vallás lényegéről, szerepéről és értékéről a kultúrán belül. Így tehát ők maguk is fontos részét képezik a társadalmi változásnak, és a modern fejlődés semmi esetre sem vonatkoztatható el tőlük. Hatásukat nyilvánvalóan nem fedezheti fel egy olyan vallásszociológia, amely azokra a vallás- és társadalomstatisztikai adatokra hagyatkozik, amelyek ezeket a hatásokat eleve figyelmen kívül hagyják. Aki azonban figyelemmel kíséri az idő jeleit, az a múlt század közepe óta mindenütt, és egyre nyilvánvalóbban rábukkan a vallástudományok nyomaira: a politikai programokban és ideológiákban, a rendek, osztályok és hivatások képviselőinek megnyilvánulásaiban, a nevelésben és az oktatásban, de éppenséggel a munkásképző egyletekben, az újságokban és folyóiratokban, az irodalomban és a művészetben, a filozófiában és a tudományban, a templomokban és a teológiában is. Így vagy úgy, de mindenütt a vallástudományok eredményeivel kellett újra és újra foglalkozni. Még ha vizsgálatok híján keveset is tudunk róluk, senki sem ismerheti félre e tudományok mindenütt érvényesülő átható befolyását, melyek részben azonnal elterjedtek, részben csak késleltetve érvényesültek.

Ezeknek a múlt évszázad óta érvényesülő hatásoknak a logikája is kézenfekvő. Az idegen kultúrákkal való találkozás során keletkezett azok megértésének kényszere és érdeke. Ebből jöttek létre a történeti kultúratudományok, amelyekben a vallás fontos helyet foglalt el. Később sajátos vallástudományok fejlődtek ki ezekből, amelyek hozzáfogtak a szisztematikus helyzetfelméréshez, hogy feltárják azt, ami a vallásokban közös. Eszközük az összehasonlítás volt, céljuk pedig egy tudományos, tisztán a tényekre alapozó vallásfogalom, és ezáltal egy objektív, a vallások önkinyilatkoztatásaitól független vallásértelmezés, amelynek először is azt kellene megmutatnia, valójában mit is jelent az, hogy vallás. Előbb vagy utóbb elterjednek ennek a tudománynak az eredményei az egész társadalmon belül, s így egy új helyzet keletkezik. A saját vallás csak más vallások figyelembe vétele mellett kerül megélésre, egy világméretű jelenség egyik speciális esetévé válik. A vallás jogalapja lassanként eltolódik a saját jellegzetességektől az egyetemességben való részvétel felé; a tudomány „objektív” vallásfogalma egyre inkább érvényesül, ami kiolvasható a forgalomban lévő, és az általánosság egyre magasabb szintje felé mozduló tudományos definíciókból, pl. az „istentiszteletől” a „numinózuson”, a „nem hétköznapi”, vagy a „határhelyzeten” keresztül a „funkciókig” vagy a „kontingencia-legyőzésig”. A tudomány által kidolgozott fogalom, amely a vallást az összes vallás közös részéből származtatja, keretet szab a társadalmi vitának csakúgy, mint az egyéni tapasztalatnak. A vallás új perspektívába, új távolságba került, az embereket új nézőpontra helyezték, egy új vallásfelfogás kerekedett felül.

II. A VALLÁSTUDOMÁNYOK KETTŐS SZEREPE: MEGFIGYELÉS VAGY BEFOLYÁSOLÁS?

Tudjuk tehát, hogy a vallás tipikusan modern helyzetének létrehozásában a vallástudományok is részt vállaltak és ez csak ott lelhető fel, ahol ezek a tudományok teljes mértékben teret nyertek. Bárhogyan is gondolkodjunk erről a helyzetről, egy olyan problémával kell szembesülnünk, amely alapjaiban érinti az empirikus vallástudományokat. Ezek ugyanis fogalmaikat és elméleteiket – legalábbis elvben – kívülálló megfigyelőként fogalmazták meg, azért hogy a vallásokat úgy értsék és magyarázzák meg, ahogyan ténylegesen léteznek. Tudományágak és irányzatok szerint a legkülönbözőbb magyarázatok születtek (még ha a korai marxista vagy liberalisztikus felvilágosodási irányzatok azzal a szándékkal is üzték vallásfilozófiájukat, hogy a vallások amúgy is elkerülhetetlen bukását felgyorsítsák, s így nem feleltek meg annak az objektivitás-ideálnak, amely a későbbi vallástudományokat meghatározta). Azonban bárhol is vizsgálja a modern vallástudomány a modern vallást, növekvő mértékben kell számolnia önmaga hatásával saját tárgyára nézve. Mivel a vallás elveszítette függetlenségét, a vallástudomány elveszítette az alapját, hiszen a vallás helyzetét és változását ezentúl csak úgy tudja megragadni és magyarázni, ha az önnön maga által gyakorolt

hatást is figyelembe veszi. Ez mind a mai napig sehol nem történt meg, sőt még követelményként sem fogalmazódott meg. A vallástudományok sokkal inkább állhatatosan kitartanak pusztá megfigyelő szerepük mellett, ahogyan tevékenységüket kezdték, s azért veszítik el jogalapjukat, mert ez a hit egyre inkább fikciává válik. A vallástudományok állandó nyomása alatt a modern vallás egy egészen új helyzetbe és állapotba került, amit a vallástudományok egészen addig egyáltalán nem lesznek képesek megragadni, míg kitartanak fikciójuk mellett, vagyis hogy a vallás a rá vonatkozó kijelentéseiktől és eredményeiktől függetlenül áll fenn és fejlődik. Magyarazatkeresésük során saját tévedésük körül forognak, mivel saját maguk hatását kizárják, téves eredményekre jutnak, eközben azonban új reakciókat váltanak ki, s így a helyzetet mindjobban félreismerik és kiélezzik. Amíg a vallástudományok kitartanak amellett a fikció mellett, hogy a modern vallásnak is kizárólag szükségletei parancsolnak, és a vallástudományok kijelentései nem érintik őket, addig nem lesznek képesek a modern vallást megragadni, hiszen ez az alapvető tévedés, szisztematikus hiba beléjük van kódolva. Ezért a modern vallásokkal foglalkozó minden vallástudománynak, s a vallásszociológiának is elsődleges feladata éppen abban áll, hogy alaposan megvizsgálja saját hatását a vallás modernkori fejlődésére, hogy ezáltal tárgyyszerű kérdésfeltevésekhez, fogalmakhoz és elméletekhez jusson jövőbeni munkájához. Csak így fedezheti fel újra a vallásszociológia, hogy az elcsökevényesedett modern vallás hol és milyen módon érhető még mindig tetten a jelenben, s csak ilyen módon tudja a maga is nagymértékben elcsökevényesedett vallásszociológia újra betölteni azt a központi jelentőséget, amelyet sokáig játszott a modern kultúrában és magában a szociológiában. Erről a későbbiekben még szólunk, előbb azonban a problematika egy másik dimenzióját is be kell vezetnünk.

III. A „VALLÁS” FOGALMÁNAK EREDETE ÉS ELTERJEDÉSE

A vallástudományoknak a vallásra gyakorolt hatása csupán egy speciális esete minden vallás függőségének attól a nyelvtől, amelyben önmagát kijelentései, képzelei és fogalmai révén megjeleníti. Amikor a kultúr- és vallástudomány egy idegen vallást kíván megérteni, mindig abba a feladatba és nehézségbe ütközik, hogy az idegen fogalmak értelmét a saját nyelvén körülírva adja vissza. Ezeknek a konkrét kérdéseknek a hatalmas erdejében azonban néhány általános probléma is rejtőzik. Központi jelentőségű, de alig figyelembe vett az a szerep, amit maga a „vallás” fogalma a vallás történetében játszott. Most erre a kérdésre szeretnék szorítkozni, és azokat a legfontosabb tényeket szeretném bemutatni, amelyek a „vallás” fogalmának példáján keresztül világítanak rá a vallások függésére saját fogalmiságuktól.

Mindeközben az empirikus vallástudományok keletkezése és hatása is új megvilágításba kerül majd. Ezek a tudományok ugyanis „vallás”-fogalmukat, melyen mindegyikük alapul, nem saját maguk teremtették; sokkal inkább csak azért tudtak egyáltalán létrejönni, mert ezt a fogalmat kultúrájuk szilárd és központi alkotó-

elemeként készen találták, s azért vállalkoztak tisztázására, mert a fogalom jelentése kérdésessé vált. Ez a fogalom semmi esetre sem volt magától értetődő, hanem az európai kultúra, és közelebbről az európai vallástörténet egy speciális terméke. Ily módon tehát a vallástudományok sem voltak kikerülhetetlenül részei a modern tudománynak, melynek célja a valóság teljes feltárása volt. Azért tudtak létrejönni – ezt nyíltan ki kell mondani –, mert az európai kultúra rendelkezett a „vallás” fogalmával. Azaz maguk is kései termékei az európai vallástörténetnek, amely ezt a fogalmat elsőként megalkotta. A vallástudományoknak az európai vallásra fenntebb vázolt hatásai teljes egészében azon alapszanak, hogy a vallás Európában a „vallás” fogalmával vált naggyá, önmagát vallásként definiálta, s így e fogalomnak az értelmezésétől függött. A vallástudományok keletkezése, szerepe és hatása tehát jobban megérthető, ha besoroljuk őket a vallásfogalom európai történetébe, amelyből keletkeztek. Nyilvánvalóan épp oly kevésbé vannak tudatában kultúrspecifikus eredetüknek, amennyire a vallásra gyakorolt hatásuknak. E kettő, mint láthattuk, szorosan összefügg, és közösen egy olyan problémát képeznek, amely mind a vallástudományok, mind pedig a mai vallások alapjait érinti, és sürgős vizsgálatot igényel. Éppen a vallás és a vallástudomány kölcsönös szoros összefonódása az, amit itt tárgyalnunk kell. Annak az általános kérdésnek kell tehát a középpontban állnia, hogy a „vallás” fogalma milyen szerepet játszott a vallások történetében, s miként vezetett végső soron a vallástudományok keletkezéséhez Európában, különös tekintettel a vallásszociológiára és a vallási népraizra.

A kiindulópontot az a vitathatatlan és nagy jelentőségű, azonban alig figyelembe vett tény jelenti, hogy a „vallás” fogalma az európai civilizáció kizárólagos sajátja volt, s nagyobbbrészt sajátja még ma is. Természetesen minden népnek megvoltak a maga elképzelései az istenekről és a felső hatalmakról, s a fejlett kultúrákban erről intenzív gondolkodás is folyt. Mégsem volt szavuk a „vallásra” sem a görögöknek, sem más antik kultúrának, és a többi Európán kívüli kultúra sem ismert ilyen fogalmat, ezt csak utóbb vették át Európából.³ Ezzel szemben némi írás- és hangzásbeli eltéréssel ma minden európai nyelvben megtalálható ez a szó,⁴ s könnyen felismerhető az adott nyelv ismerete nélkül is: *religion* (angol), *religion* (francia), *religione* (olasz), *religión* (spanyol), *religiao* (portugál), *Religion* (német), *religie* (holland), *religija* (lengyel) stb. Hiába keresnénk azonban kifejezést a „vallásra” a nemeurópai nyelvekben – ezt már a keresztény misszionáriusoknak is a legnagyobb meglepetéssel és keserű zavarral kellett újra és újra megállapítaniuk. A fogalomkészlet nyelvi különbségeiben azonban – amint azt később még kifejthetjük – mély kulturális differencia nyilvánul meg annak értelmezésére

³ Itt nem térek ki azoknak a vallásoknak a speciális kérdéseire, amelyek valamilyen módon már korán a kereszténység befolyása alá kerültek, és eközben megismerkedtek a „vallás” fogalmával vagy akár át is vették azt. Különösen fontos ez az iszlám esetében, amely Dél-Kelet-Ázsia vallástörténetét oly jelentős mértékben meghatározta, de amelyet itt nem szükséges mélyebben tárgyalni.

⁴ Ez az állítás az indoeurópai nyelvekre igaz, a magyar nyelvre azonban nem. A szerző további fejtegetései jelentős mértékben a latin *religio* és a német *Religion*, illetve ennek más indoeurópai nyelvekben megtalálható megfelelője közti rokonságra vonatkoznak. A magyar fordításban természetesen elvész ez a magától értetődő nyelvi kapcsolat. [A Ford.]

vonatkozóan, és az ahhoz való viszonyulásban, amit sommásan „vallásnak” nevezünk. Most a legegyszerűbb formájára redukálom az ezzel kapcsolatos állítást: A vallásokra vonatkozó általános fogalom révén az európaiak egymás közt és a nyelvi határokon átlépve is tudtak általában a vallásról, annak lényegéről és feladatáról beszélni, ahelyett, hogy csak bizonyos konkrét vallásokról beszélhetnének. Ezzel szemben a többi nép még a saját nyelvén sem tudott a vallásról beszélni, mivel számukra hiányzott ez a fogalom. Legfeljebb egyes konkrét vallásokról beszélhettek, amelyek csupán saját nevükön voltak ismertek, de nem úgy tartották őket számon, mint egy általános „vallás”-jelenség konkrét eseteit, hiszen ez a fogalom nem létezett náluk. Így például Ázsiában lehetett beszélni a hinduizmusról, a buddhizmusról, a konfucianizmusról vagy más tanításokról, amelyet alapítójuk, társadalmi hordozójuk vagy központi fogalmuk után neveztek el, de soha nem lehetett általánosságban a vallásról beszélni.⁵

Ugyanez a helyzet uralkodott mindenütt másutt, kezdetben még Európában is. A görögök a maguk „mítosztól a logoszig” tartó nagyhatású útján állhatatosan fáradoztak egy filozófiai teológia megteremtésén – az istenek racionális, objektív, és következképpen normatív megismerésén, amint ez Arisztotelésztől Epikuroszon és a sztoikusokon keresztül Plótinosz alakot öltött; birtokában is voltak bizonyos szavaknak kultuszuk belső és külső megjelenési formáinak kifejezésére, de nem ismertek rá egy összefoglaló fogalmat. Ehhez hasonlóan a rómaiak is különbséget tettek *pietas*, *fides*, *sanctitas* és *cultus* között, ezeket azonban összességében *religio*-nak nevezték. A szó eredetileg összefoglalóan azt a hagyományos tiszteletet jelölte meg, amely a végzetet irányító saját istenségek felé nyilvános és privát formában megnyilvánult, s magától értetődőségénél fogva nem igényelt magyarázatot. Az eredet azonban kérdéssé vált, ahogyan a növekvő birodalom egyre több idegen népnek adott otthont, s kultuszaikat felvette a római panteonba. Ebben a helyzetben mindenekelőtt Ciceró próbálta meg a sztoikusok tanításaira támaszkodva igazolni a nyilvános kultuszt, s egyidejűleg megtisztítani azt a babonától (*superstitio*), noha ő maga kételkedett az istenek megismerhetőségében. Az *Istenek természetéről* (*De natura deorum*) című művében a „religio”-ra vonatkozóan megfogalmazott reflexiói új jelentést nyertek a késő Római Birodalomban, amikor a szót a birodalom vallásai közötti elkeseredett vitákban és harcokban használták, s végül a győzedelmes kereszténység sajátította ki. A katolikus egyház által adoptált kifejezés ily módon a kereszténység elterjesztése révén szétterjedt egész Európában. A papság jóvoltából bekerült a politika, a közigazgatás és a tudomány nyelvébe, majd az oktatásába, végül pedig a különböző népnyelvekbe, ahol önálló életre kelt. Már a felekezetek vitájában is, még inkább azonban a felvilágosodás valláskritikájában, majd ezt követően a vallás és a tudo-

⁵ Az a kései kínai gyakorlat, amely a konfucianizmust, a taoizmust és a buddhizmust egy, a „tanítás” jelentést hordozó írásjel hozzáfűzése révén közös nevezőre hozni, csak azt mutatja, hogy eközben mily kevésbé gondoltak specifikusan vallási jelenségre. A „tanítás” ugyanis minden lehetséges területen használható fogalom volt. Gondoljuk csak el, mi lett volna a kereszténységből, ha csak *doctrina*-nak, és nem *religio*-nak nevezte volna magát.

mány közötti hosszú harc során központi szerepet játszott, s ez háttérül szolgált a világnézeti, társadalmi és politikai vitáknak, valamint lökést adott a vallástudományok, végső soron pedig a vallásszociológia kifejlődésének.

Ennek a számunkra magától értetődő és nélkülözhetetlen fogalomnak a hosszú előtörténete gyakran vetette fel azt a nézetet, hogy „vallás” fogalmunk már a rómaiaknál, sőt már az ókorban is bevett volt. Ezzel szemben egyértelműen le kell szögeznünk, hogy a latin *religio* magánál Cicerónál sem a mai általános jelentéssel bírt, és nem is egyhamar nyerte el azt.⁶ A modern fejlődés világos kezdetei ugyan már megtalálhatóak voltak az újkor kezdetén is, azonban még a felvilágosodás korában és a 19. században is távol állt a vallás fogalma a mai értelmezésétől. Történetileg meglehetősen pontosan megragadhatóak az újkori jelentésváltozás állomásai, amikor a szó lépésről lépésre elnyerte mai értelmét. Azonban továbbra is nyitott kérdés, hogy ez a modernkori fejlődés lehetséges lett volna-e, ha a latin *religio* a keresztény vallásértelmezés hosszú évezrede során nem teremtette volna meg saját fejlődése révén azokat a szükséges előfeltételeket, amelyek azután a modernkori jelentésváltozás kiindulópontjával szolgáltak. Csak annyi bizonyos, hogy a szó jelentése hosszas fejlődés során kitartóan egy bizonyos irányba módosult, míg végül elnyerte azt a jelentését, amit ma magától értetődőnek tartunk. A fogalom eközben logikus módon egyre inkább kiterjedt olyan tanokra is, amelyeket addig pusztán babonaként vagy zavaros szokásként tartottak számon. Az ennek ellentételezéseként elkerülhetetlenül fizetendő ár a fogalom jelentéstartalmának beszűkülése lett, amely a teremtő istenbe vetett hitből végül csupán azt hagyta meg, ami minden vallásban közös: egy homályos transzcendens élményt vagy pusztán egy nyugtalanító kontingencia-tapasztalatot. Csak eme hosszú és bonyolult történet során nyerte el tehát a fogalom azt az általános jelentését, amit ma magától értetődően hozzá kapcsolunk. Találóa írja erről Angelo Brelich a *Prolégomènes à une Histoire des Religions*-ban: „a »vallás« fogalma állandóan alakult a nyugati civilizáció egész történelme során (és mondhatjuk, hogy ma is folyamatosan alakul)”.⁷

Ez a tényállás nyilvánvalóvá teszi az európai vallástörténet páratlan mivoltát. Egyedüli földrészként csak Európának volt kifejezése a vallásra. A fogalom azonban maga is formálódott hosszú történelme során. Az európai vallástörténet tehát nem csupán Európa vallásának története volt, hanem egyidejűleg a vallás fogalmának története is, amely szintén folytonosan változott. Ez viszont alapvető kérdéseket vet fel. Miért csupán Európában fejlődött ki egy megragadható vallásfogalom? Miért fejlődött e fogalom lassanként a mai jelentéséig? Mennyiben oka

⁶ A későbbi hatásra vonatkozó ismertetést találni az eredeti mű kétnyelvű kiadásának függelékében Cicero *„De natura deorum”-ja az európai irodalomban* címmel a *Tusculum* gyűjteményes kötetben (Artemis Verlag, 1990).

⁷ „C’ est que le concept de ‘religion’ s’est formé (et l’on peut dire qu’il continue de se former) tout au long de l’histoire de la civilisation occidentale.” Lásd a „Histoire des Religions (sous la direction de Henri-Charles Puech de l’Institut)” első kötetét az *Encyclopédie de la Pléiade*-ben (Edition Gallimard, Paris, 1970, 7). Sajnálatos módon a háromkötetes mű egyes cikkeiben nem jelenik meg többé ez az alap gondolat.

és meghatározója a vallás európai történetének az a tény, hogy Európa rendelkezett egy ilyen fogalommal, tehát hogy másutt már csak azért is másképp folyt a történelem, mivel ez a fogalom hiányzott? És nem adott-e a fogalom folytonosan okot újabb és újabb, a vallásra vonatkozó kérdésekre, s ilyen módon nem saját maga szolgáltatta-e örökös jelentésváltozásának motorját, gondoskodván végső soron az európai vallástörténet különös dinamikájáról is? A fogalomtörténet – már amennyiben ilyen egyáltalán létezik – nem ismeri a válaszokat ezekre a kérdésekre, jóllehet egyfelől történetileg pontosan ahhoz a jelentéshez ragaszkodik, amellyel a szó egy bizonyos időszakban rendelkezett, másfelől azonban a szó mai értelmét többnyire magától értetődő vívmányként előfeltételezi, s így alig firtatja hosszú fejlődésének okait és következményeit.⁸ Itt viszont épp arról

⁸ A rendelkezésre álló anyagok túlaradó bősége ellenére mindmáig nem írta meg senki a szó átfogó történetét. Egyesek számára amiatt tűnt feleslegesnek, mivel a modern fogalmat magától értetődőnek tartották, másoknak pedig azért nem foglalkoztak vele, mert ragaszkodtak a keresztény önértelmezés által áthagyományozott jelentéshez.

Nemrégiben azonban megjelent két igényes munka, melyek a szó fogalomtörténetét az alapján a kérdés alapján vizsgálták, hogy mikor vált a „vallás” modern gyűjtőfogalommá. Ernst Feil (1986) annak bizonyítására összpontosít, sikerrel, hogy a *religio* szó az ókorban és a középkorban még nem rendelkezett a modern jelentésével, és a keresztény tanításban csak mellesleg, sőt többnyire a *fides* vagy a *pietas* alatt helyezkedett el. Nagyon helyesen látja meg, hogy a kereszténység eredetileg a görög nyelvben és kultúrában fejlesztette ki önértelmezését, és a latin *religio*-t a Római Birodalomban vette át az apologetikus önábrázolás céljából, és később is inkább a más vallásokkal szembeni vitára használta szívesen, mint a belső érintkezésre.

Mindebből Feil arra következtet, hogy a *religio* fogalom a keresztény vallástörténetnek e hosszú időszakában nem játszott fontos szerepet, és alig ment keresztül jelentésváltozáson. Ezzel azonban túlmegy eredményei lehetőségein, melyeknél kizárólag teológiai forrásokra, s azon belül is azokra a helyekre hagyatkozott, melyekben a *religio* megjelent. Ezáltal figyelmen kívül hagyja egyfelől az általános szóhasználatot, másrészt a további összefüggéseket. Tisztán filozófiai elemzésében megjegyzi ugyan, hogy a *religio*-t „meglepően homályosan”, egyszerre „két szinten” is, vagy „általános egyes számban” használták, azonban ennek nem tulajdonít további jelentőséget. Azzal a feltevessel dolgozik, hogy a formális bizonyítékokban egyértelműen megragadhatónak kellene lennie a fogalom fontosságának és jelentésváltozásának. Nem számol azzal, hogy a fogalom egy évezreden keresztül maga is rejtetten meghatározta a teológia problémáit, érveit, felépítését és fejlődését, még ha ez nem is csapódott le a fogalomra vonatkozó formális kijelentésekben. Feil tehát a helyes felismerésből, nevezetesen hogy az újkor előtt a *religio* nem a modern értelemben vett vallást jelentette, elhamarkodottan jut arra a következtetésre, hogy maga a szó nem egy olyan fogalom volt, amely a vallás alatt egy általános jelenséget értett és a keresztény vallás történetét alapjaiban meghatározta volna.

Falk Wagner (1986) ezzel szemben a fogalom újkori történetét tárja fel igen alaposan, azonban egy egészen más nézőpontból. Míg Feil a modern vallásfogalom érvényességével szembeni bizalmatlanságát fejezi ki, s emiatt az olvasó a már kilátásba helyezett második kötetre várna, addig Wagner – mintha teljesen magától értetődő volna – rögvest annak megvallásával kezdi, hogy mivel minden vallás saját pozitívitásának foglya, ezért csak akkor térhet magához, ha a tudományos vallásfogalom tükrében reflektál önmagára. Feil-lel teljes ellentétben Wagner abból indul ki, hogy csak a modern fogalom a lényeges, mert ez határozza meg, mi az, ami minden vallásban általános. Éppen ezért számára a tényleges fogalomtörténet egyben a vallás újkori önmegvalósításának hajtóereje is, s ezért történelmi fejtegetéseire rátelepülnek a messzemenő, igen aktuális, azonban kevésbé világos következtetések és követelések.

A két mű közti különbség és ellentét jól jellemzi a fogalom történetének mai állását és aktualitását, de egyben nehézségét és tisztázatlanságát is.

van szó, hogy vajon nem befolyásolta-e a sajátos vallásfogalom léte az európai vallástörténetet. Azaz már itt – és nem pedig a fogalomtörténetben, mint olyanban – vetődik fel a vallástudományok egy alapvető és eddig alig figyelembe vett problémája, nevezetesen a vallások függetlensége saját fogalmaiktól, s ezáltal éppenséggel a vallás fogalmának meglététől vagy hiányától. Nem a fogalomtörténet egyes részkérdéseiről van szó tehát, hanem a vallás fogalmának a jelentőségéről a vallástörténetben. Annak érdekében, hogy felkeltsük az érdeklődést ez iránt a szokatlan kérdés iránt, előbb alapvetően tisztázni kell azt a szerepet, amelyet a „vallás” fogalma a vallás történetében játszhatott, sőt játszania kellett.

IV. A VALLÁS FOGALMÁNAK JELENTŐSÉGÉRŐL A VALLÁS TÖRTÉNETÉBEN

Kérdésfeltevésünk pontosítása érdekében különbséget kell tennünk a szó és a fogalom története között, amit ritkán vesznek figyelembe. A vallás szónak nagyon hosszú és igen bonyolult története van, azonban ennek csak egyes részei tartoznak a vallás fogalmának történetéhez. A latin *religio* ugyan teljes egészében hozzátartozik a szó történetéhez, azonban csak feltételesen tartozik a fogaloméhoz, mivel ez, legalább is kezdetben, csupán a saját eredetre használt szó volt minden más igény nélkül. A mi kérdésfeltevésünk szempontjából csak akkor létezik egy megismerhető vallásfogalom, ha és amennyiben ez a szó – hordozzon bár akármilyen más jelentést is – egy általános jelenséget takart, azaz legalább két vagy több „vallásra” mint a fogalom eseteire alkalmazható volt. Ez további magyarázatot igényel.

Az általános fogalmak mindig is a legfontosabb szerepet játszották a kultúra fejlődésében, vagyis a világ rendjének és felépítésének felfogásában. Ugyanez érvényes azokra a folyamatokra is, melyek során a vallás szó egy általános fogalom jellegzetességeit öltötte magára. Ezáltal ugyanis a saját vallás egy általános jelenség egyik esetévé vált, s így alkalmat adott a vallásra vonatkozó általános reflexiókra is. Míg a vallások eredetileg a világ különböző értelmezései voltak arról, ahogyan az egy kultúrához tartozó emberek megélték azt, addig a „vallás” fogalmával a világertelmezések új összefüggésbe kerültek, ami új értelmezéseket és igazolásokat követelt meg. Ily módon a fogalom fordulópontot jelöl meg a vallás történetében: a vallási tudat mélyreható megváltozását, amely ezzel a fogalommal új szintre lépett. Semmi esetre sem olyan folyamatra kell gondolni, ami valamikor hirtelen, s egyszer és mindenkorra bekövetkezett. A fogalmak csak lassan és tapogatózva keletkeznek, hiszen a dolgok látványos sokszínűségéből nem szükségszerűen jön létre absztrakció a közös jegyek alapján.⁹ Ez különösen érvényes akkor, ha a fogalomnak

⁹ Logikai szempontból az adottságok mindig végtelen sok lehetőséget nyújtanak a hasonlóságok felfedezésére és a fogalomalkotásra, s így nem írják elő, hogy mely fogalmakat kell megalkotni. A fogalmak tehát nem objektív általánosságokat képeznek le, hanem azért jönnek létre, mert bizonyos hasonlóságok és közös jellegzetességek érdekelnek bennünket, ebből adódóan az egyes kultúrák igen eltérő fogalmakat hoztak létre. Minden kultúrában érvényesül azonban az

a láthatatlant kell megragadnia. A latin *religio*, amely csupán az egyesre vonatkozott, szintén csak lassanként, egy hosszú folyamat során vette fel általános vonásait. A szó régi értelmét tehát nem helyettesítette, csupán kiegészítette az általános jelenséget jelölő új értelem. Mivel a *religio* továbbra is többfajta jelentésben volt használható, a szó története igen színes képet mutat.

Nem szabad azonban leragadnunk magánál a szónál. Már az istenek tiszteletét terjesztő antik szónoklat sem képviselt egy magától értetődő szemléletmódot, ahogy azt manapság láthatóan feltételezik, sokkal inkább olyan általánosításokon alapult (mint például az „istenek” és a „tisztelet” fogalma esetében), amelyek lassan keletkeztek és másutt hiányoztak. Egy vallásfogalom sem követel meg szükségszerűen önálló szót (itt: istenek tisztelete vagy *religio*), bevett gondolati alakzatokban is kinyilatkoztathatja önmagát, vagy mint a középkorban akár vissza is húzódhat ezekbe. Mindez a képzettől függ, nem pedig a *religio* (vagy később a „vallás”) szótól. A vallás mint általános jelenség képzete mindenestre ott érvényesül erőteljesebben, ahol szorosan kapcsolódik egy adott szóalakhoz, és a *religio* szó e tekintetben döntő szerepet játszott Európában.

E szükséges megjegyzések után felvetődik annak kérdése, hogy egyáltalán miként jöhetett létre egy vallásfogalom, ha az nem volt eleve magától értetődő, és homályos európai felbukkanása előtt sohasem létezett. Eredetileg minden vallás egy társadalmi közösség – egy törzs vagy egy nép – kizárólagos tulajdona volt, azaz szigorúan „nemzetvallás”. A különböző népek nem rendelkeztek a saját (a mi elnevezésünk szerint) „vallásukra” semmilyen névvel, és más (a mi elnevezésünk szerint) „vallásokkal” szemben teljesen másként élték azt meg, ezért tehát nem jöhetett létre a „vallás” fogalma. Ez ugyanis csak ott keletkezhetett – és keletkezett is ténylegesen Európában – ahol több nép szoros érintkezés és keveredés révén egymáshoz közeledni volt kénytelen, s ezáltal vallásaik is újfajta versenyhelyzetbe kerültek. Ebben a helyzetben ugyanis, ahol a „nemzeti” törzsi és népi vallások egy szélesebb társadalmi közegben voltak kénytelenek harcolni elismertetésükért, kényszerűen megjelent az általános érvényesség igénye, bármilyen idegen is volt ez tőlük eredetileg. Csak ilyen körülmények között jöhettek létre Ázsiában és Európában az univerzális vallások, amelyek igazságigényük révén – bármily különbözően is fogalmazták meg azt – radikális fordulópontot jelentenek a vallástörténetben, s ez által megalapozták az úgynevezett tengelyidőt.¹⁰

a relatíve természetes világnézet, amely a fogalmakat a valóság objektív leképezéseként fogja fel. A modern tudomány is gyakran beleesik ebbe a kísértésbe, vagyis alig értek el komoly hatást Max Weber tudományelméletének nyomatékos fejtegetései arra vonatkozóan, hogy minden tudománynak legelőször is a fogalomalkotás kérdéseivel kell szembenéznie. A vallásszociológiában azért tűnik fel újra a probléma, mert Durkheim szociológiája azon a feltevésen alapul, hogy a tudomány fogalmai a valóság objektív rendjét képezik le. (Ehhez lásd a VIII. fejezetet.)

¹⁰ A tengelyidő koncepciójával Karl Jaspers egyetemes történelmi nevezőre hozta a kultúrtudományok eredményeit. Azoknak a mélyenzántó változásoknak, amelyek akkoriban Ázsia és Európa fejlett kultúráiban végbementek, sőt amelyek a régi Amerikában is kezdetüket vették, fontos részét képezte az egyetemes vallások létrejötte vagy, mint a görögöknél, a filozófiai világtérkép-átfogó rendszerének keletkezése.

Egy olyan alapvető tény került napvilágra ezáltal, amely felett folytonosan átsiklunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy még nem ragadtunk meg egy vallást megfelelően, ha megmaradunk csupán a tanításánál és a gyakorlatánál. Sokkal inkább igaz az, hogy minden egyes vallás tanaiban és gyakorlataiban is saját érvényességigényének módja által van meghatározva. Ezt az igényt mindig hallgatólagosan beleértik a vallásba, de csak ritkán kerül kifejezetten megnevezésre. Minden „nemzeti” vallás csak az adott törzs, a saját nép, a saját állam számára érvényes, míg az univerzális vallások – eltekintve most a bizonytalan közties formáktól – minden emberhez szólnak. Az érvényességigény hatótávolsága mindig összefügg az istenek uralmi területével. A törzsi vallásokban az istenek még csak az adott törzs területe felett uralkodtak és először is meg kell mutatniuk, hogy képesek legyűrni az idegen törzsek területi istenségeit. Az univerzális vallások ezzel szemben minden emberhez fordulhattak (és kellett fordulniuk), mert olyan istenekre és hatalmakra hivatkoztak, akik az egész világon uralkodnak.¹¹ Ezen alapult a missziós gondolat is, amely minden törzsi vallás számára idegen és értelmetlen volt. Így vagy úgy, a más vallásokhoz fűződő viszonyt az érvényességigény módja határozta meg, amely az egyik esetben magától értetődőnek veszi a nemzeti vallások sokféleségét, a másik esetben pedig az egy igaz vallás nevében elveti azt. Így tehát az univerzális vallások által kiváltott radikális fordulópont

¹¹ Itt is mint másutt a polarizált ideáltípusokra korlátozom a kifejtést, ugyanakkor nem feledkezem meg arról, hogy a valóság többnyire a legkülönbébb közties formákat mutatja. Túlságosan ritkán veszik figyelembe, hogy gyakran az istenek hatalmi területe is félhomályban marad. Gyakran már a primitív és az archaikus vallásoknál is ez a helyzet, mivel isteniek vagy hatalmaságaik térben különböző területek felett uralkodnak, hiszen míg egyesek meghatározott helyeken vagy régiókban gyakorolták hatalmukat, és gyakran itt is laktak, addig mások szinte határtalanul uralkodtak a világ felett, a képzeteknek megfelelően. Uralmuk színhelyeinek különbözősége többnyire illetékességi körökkel áll összefüggésben, miközben az égi jelenségekért felelős hatalmak gyakran, de nem minden esetben egy mérhetetlenül nagy terület felett uralkodnak, ettől azonban általában még nem bírnak nagyobb jelentőséggel, mint a nemzeti, helyi hatalmaságok. Túlságosan kevés szó esik a vallástörténetben arról, hogy az istenek az egyes vallásokon belül saját különböző uralmi tereiket foglalják el, s nem pusztán funkcionálisan specializálódtak hierarchikus rendként foghatjuk fel őket. Ha átsiklunk az istenek következőkben bemutatandó térbeli karaktere felett, akkor hibás következtetésekhez és látszólagos problémákhoz juthatunk csak el. Látványos példa erre az a hosszas vita a mindenható istenhit körül, amelyet Andrews Lang alapján Wilhelm Schmidt váltott ki közel száz esztendeje. Ez már rég megoldódhatott volna, ha figyelembe vették volna az uralmi területeket. Raffaele Pettazoni (1960) volt az egyetlen, aki valamit megvilágított a rejtélyből, amikor felismerte a mindenhatóság térbeli előfeltételeit, bár az isteni világok általános térbeliségét nem fedezte fel. De a mindenható isten körüli vita csak egyike azoknak a következményeknek, amelyek akkor keletkeznek, ha nem ismerjük fel az istenek világnak térbeliségét.

Bizonyítékok vannak arra nézve, hogy milyen alapvető fontosságú az egyetemes vallások egyértelmű megkülönböztetése a nemzeti (vagy törzsi, népi) vallásoktól. E bizonyítékok azt is egyértelművé teszik, hogy ennek a különbségtételnek a jelentősége egyáltalán nem merült még ki, és új megvilágításba helyezi a társadalmi érvényességigény kérdését, amennyiben figyelembe vesszük az istenek és egyéb hatalmak uralmi területeit. Annál inkább sajnálatos, hogy ez a vallástudomány által az elmúlt évszázad során gazdag empirikus eredményekre alapozva kialakított, felülvizsgált és differenciált megkülönböztetés manapság megszűnni látszik, s már nem általános. Elrettentő, milyen sok vallásszociológiai munka látszik híján lenni e megkülönböztetés ismeretének.

végső soron az isteneik vagy más hatalmasságaik egész világ felett gyakorolt uralmába vetett hiten alapszik. Ez a tény még alig kapott alapvető jelentőségének megfelelő értékelést.¹²

¹² Az egyetemes vallások keletkezése két szilárd feltételhez volt kötve, és ezáltal időben is rögzítve. Egyfelől ugyanis a törzsi és népi vallásokból csak ott jöhettek létre egyetemes vallások, ahol nagy számú törzs vagy nép egymással szoros kapcsolatba került, s ahol az érintkezés és a keveredés révén „politikai” függetlenségükben, és ennek következtében nemzeti vallásuk érvényességében is veszélyeztetve érezték magukat. Ez rendszerint ott történt meg, ahol a térbeli tömörülés arra ösztönzött és készítetett, hogy a törzsekből állam, az államokból pedig birodalom képződjék, és így ezek a képződmények újra szoros kapcsolatba kerüljenek egymással. Mindenütt ez volt a helyzet, ahol a „tengelyidő” fejlett kultúrái és ezek révén az egyetemes vallások létrejöttek.

Az egyetemes vallások létrejöttének másik feltételére alig volt tekintettel a vallástörténet, a vallásszociológiában pedig egyenesen ismeretlen maradt, noha a legszorosabban összefügg az első feltétellel. Arról van szó, hogy az egyetemes istenekről és hatalmakról csak olyan mértékben lehetett fogalmat alkotni, amennyire ezt megengedték a mennyről és a földről szóló ismeretek. Ilyen értelemben a vallás története, mivel állandó lekötöztette volt a kozmológiának, mindenütt a legszorosabban összekapcsolódott a földrajzi, csillagászati, meteorológiai és néprajzi ismeretek fejlődésével. Ezeket az ismereteket a tudománytörténet ugyan alaposan kikutatta (lásd pl. Müller 1972, 1980), de a vallástörténet kevés figyelmet szentelt nekik, és alig hasznosította azokat. A vallástudományok inkább megmaradtak a vallás értelmi rendszerénél, az istenek és egyéb hatalmak hierarchiájánál és funkciómegoszlásánál, ugyanakkor – mint azt az előző megjegyzésben kifejtettem – túlságosan könnyen átsiklottak az isteni uralmi területek térbeli rendjének alapvető fontossága felett, még ha ettől is kellett hogy függjön egy-egy vallás érvényességigénye. A tudománytörténet pedig, amely amúgy is kevés szót vesztegetett a vallásra, a vonatkozó ismeretek fejlődéséhez tartotta magát, különös tekintettel a modern világkép keletkezésére. Mindeközben a modern ember gondolkodásának megfelelően természetesen feltehetően, hogy már az egyszerű kultúrák is egy egészként tekintettek mind az égre, mind a földre, s ez által a világmindenségre is, bármilyen értelmetlenek is voltak az elképzeléseik.

A tudományos kutatások azt mutatják, hogy a kis törzsi társadalmak nem voltak képesek az égről vagy a földről úgy gondolkodni, mint kétségtelen, ugyanakkor közelebről nem ismert, adottságokról, ahogyan azt mi magunk magától értetődőnek tartjuk. Ők csak a saját területüket ismerték és a szomszédait, ám azok szomszédait már csak elbeszélésekből. Erre a területre úgy tekintettek, mint egy szigetre az ismeretlen tengerében, és aligha tudták feltenni maguknak azt a kérdést, hogy vajon folytatódik-e a föld kiterjedése, s ha igen, hogyan. Az ég esetében annyiban más a helyzet, hogy annak végtelen kiterjedése – nyilván a földrajzi körülményektől függően – kényszerítő erővel bírt, mégis sokszor hitték azt, hogy minden egyes törzs egy saját égbolttal rendelkezik. Ilyen körülmények között a világ rendjére vonatkozó kijelentések is összességében döntően a saját tapasztalati térre vonatkoztatottak maradtak, és az isteneket és egyéb hatalmakat is elsődlegesen helyinek, regionálisnak és nemzetinek tekintették. Csak igen lassan változott meg ez a helyzet a nagyobb államok és birodalmak keletkezésével párhuzamosan. Ám még itt is csak akkor került a tudat látómezejébe a föld egységének továbbra is problematikus elképzelése, amikor az ismeretek a többi nagyhatalommal ápoltságok révén elterjedtek. Csak ekkor kezdtek el gondolkodni a föld formájáról, tagozódásáról, határaitól, középpontjáról és egyéb tulajdonságairól, s csak ezáltal kerül be a föld – ahogyan azt mi magától értetődőnek vesszük – tényként a köztudatba. Ily módon tehát a földre vonatkozó elképzelés se nem természeti adottság, sem pedig az elmélkedés eredménye, hanem annak a világtörténelmi folyamatnak köszönhető, amelyben azért nőttek az ismeretek, mert egyre nagyobb társadalmak keletkeztek és kerültek kapcsolatba egymással. Az egyetemes vallások csak ott váltak lehetségessé, ahol ezekből a folyamatokból olyan fejlett kultúrák születtek, amelyek megfelelő földrajzi, csillagászati és néprajzi ismerettel rendelkeztek a föld és az ég zárt egészként való elképzeléséhez. És csak ott váltak szükségessé, ahol a népek addig nemzeti vallásai egymásnak kölcsönös kihívást állítottak.

Univerzális vallások Ázsiában és Európában léptek színre. Ám ezen felül csak Európában jött létre a „vallás” fogalma, s kísérte végig az európai vallástörténetet, amelynek emiatt különös és egyedülálló fejlődési utat kellett bejárnia. Ahol ugyanis ez a fogalom érvényesült, ott megváltoztatta a vallást, mivel a reflexió egy új szintjére kényszerítette azt. A különböző vallások, amelyek korábban csak saját nevükön voltak ismertek és sajátosságaik alapján csak egyedileg ítéltettek meg, most egy általános mérce alapján összehasonlíthatóvá váltak. Az embernek a világban elfoglalt helyére vonatkozó reflexió, amiből minden vallás keletkezett, ezáltal átcsapott a magára a vallásra vonatkozó reflexióba, és a vallások vitája is a vallásról szóló vitává vált. Az új fogalom révén a vallás új dimenziót nyert és a tudatosság új szintjére lépett, ami meghatározta további történetét.

V. A VALLÁS FOGALMA ÉS TÖRTÉNETE EURÓPÁBAN

E folyamat európai története különösen bonyolult, s már Rómában elkezdődött. Mindez egyébiránt könnyen észrevétlen marad, ha csak a *religio* szó eredeti értelmét keressük, amint az a legtöbbször történik. A *religio* ugyanis kezdetben csupán az adott valláshoz tartozó szokásokat jelentette, később azonban folyamatos jelentésváltozáson ment keresztül. Varrónál és Cicerónál már az idegen istenek tiszteletét takarta, a *consensus omnium gentium* sztoikus tanításában pedig egy univerzális gyakorlatként értelmezték, s ily módon a *religio* egyes számú alakban már egy általános jelenséget jelölt. A fokozatos fejlődéshez különböző okok járultak hozzá, amelyek összességében az ókori népek keveredésében gyökereztek, és bizonytalanná tették a vallási hagyományt. A művelt rómaiak ráadásul a görög tudomány befolyása alá kerültek, amelynek etnográfusai és földrajztudósai átfogó ismeretet közvetítettek az „ökumene” (így hívták a lakott világot) népeinek sokféleségéről és sajátosságairól, felélénkítve ezáltal a vallásra vonatkozó reflexiót.¹³ Ehhez társult továbbá az áthagyományozott mítoszok kritikájával a görög felvilágosodás, valamint a görög filozófia, amely megpróbálta ésszerűen

Ennyit a valóságismeret vallástörténeti jelentőségéről. Egyetemes érvényességigényű istenek és hatalmak csak akkor jelenhettek meg, amikor az ismeretek alapján a földet már egységes egészként fogták fel.

Az egyetemes vallások keletkezését tehát nem magyarázhatjuk sem a társadalom belső fejlődéséből, sem a vallás eszméjének belső logikájából. Itt is újra megerősítést nyer az a tény, hogy a „társadalom fejlődése” nem saját belső dinamikáján alapult, hanem egy világtörténelmi folyamat része volt, amint azt a szociológia hallgatolagos feltételeinek programszerű kritikájában korábban már kifejtettem. (Tenbruck 1989.)

¹³ Az „ökumene” gondolatát görög földrajztudósok és etnográfusok fejlesztették ki. Nekik köszönhetően Róma a lakott föld eszméjét, amelyre mint *caput orbis* Róma igényt formált. Csak ezeknek a római politikusok felé egyebek közt Polübiosz által közvetített ismereteknek köszönhetően sikerült Rómának megszabadulnia hódításai vadhajtásaitól, a helytartók önkényuralmától, és a birodalmat pénzügyileg és közigazgatásilag kormányozni. Agrippa, Augustus császár veje olyan világtérképet készített, amelynek szemlére tétele esemény volt Rómában, és amely a politikai tervezés alapjává vált. De a kereszténység is csak akkor tudott egyetemes

megindokolni az istenek tiszteletét, kevés sikerrel. Akár metafizikai úton törekedtek ugyanis a világ rendjének kimondására, akár empirikusan a *consensus gentium*ra, a *religio* ésszerűségét mindig csak általánosságban tudták megindokolni, anélkül hogy egy meghatározott *religiot* igazolhattak volna. Mindez felelősítette ugyan a reményt a hagyományos kultusz fennmaradása iránt, ugyanakkor az egyéni tetszés megindokolhatatlan választásává is silányította azt.

A *religio* már ama korai nézet révén általános fogalomná nőtte ki magát, mely szerint mindenki ugyanazokat az isteneket tiszteli, csak az istenekre vonatkozó tudás bizonytalansága miatt különböző nevek alatt és sajátos formákban. Ezt a nézetet erősítette az ókori népek kulturális rokonsága, amely részben a távoli közös eredetükből származott vagy egyéb kapcsolataikból adódott. Az istenek minden népnél megtalálható szokásos tisztelete már önmagában is több olyan fogalmi általánosításon alapult, amelyek semmi esetre sem – mint gyakran gondolják – magától értetődőek, és az egyszerű társadalmaktól egészen idegenek voltak. Csak a *religionak* ez az általános értelme tette lehetővé az *interpretatio graeca* és az *interpretatio romana* következményekkel teli gyakorlatát, melyek során kezdetben az idegen istenekhez a saját isteneik neveit kapcsolták hozzá, majd később fordítva, míg végül az idegen istenek formálisan is helyet kaptak a római panteonban és a kultuszban. Mivel az ókorban a teljesen idegen kultúrák leginkább a világ végéről szóló mendemondák maradtak, nekik nem kellett kiállniuk azt a szakítópróbát, amellyel Európa szembesült, amikor az újkorban az egész világra kiterjedt hatása volt. Noha az antik *religio* általános jelenségnek számított, mégis mindig megtartotta alapjelentését: az 'istenek tiszteletét', hiszen ez láthatóan mindenütt megmaradt.

Mindazonáltal a *religio* általános szintre való emelkedésének közvetlen hatása volt a római vallásra, amely így csupán egy univerzális gyakorlatnak a véletlen, tetszés szerinti és felcserélhető speciális esetévé vált. Másfelől ugyanakkor a *religio* mint az emberhez méltó viselkedés és kötelesség filozófiai igazolása ellentétes hatást fejtett ki, ez azonban az egyénnek egy filozófiai vallásba történő visszahúzódsához is vezetett. Így végül az új helyzet nyomása alatt összeomlott a kultúrák lényegi azonosságáról és egyenértékűségéről szóló tézis. A filozófiai szemlélődésből származó felismerések nem nyertek igazolást, amikor egyre több nép került az *Imperium Romanum* fennhatósága alá, s a népek mobilizálódtak és keveredtek. Megváltozott ezzel a vallások valós viszonya, mivel elhagyták eredeti származási területüket, hogy az univerzális elismertség igényével birodalomszerte elterjedjenek. Az idegen népek eddig csak távolból szemlélte istenei kultuszuk birodalmon belüli terjedése révén jelenvalóvá váltak, ami a vallások tetszés szerint választható kínálatát eredményezte. A vallások korábbi egymás mellett éléséből, amelyek akkor még eredeti származási területük révén egy szilárd társadalmi bázissal és ebből következően térbeli határokkal bírtak, éles konkurenciaharc bontakozott

igénnyel fellépni, amikor a görög tudomány kifejlesztette azt a gondolatot, hogy a lakott föld már ismert, és egyéb népekkel nem kell számolni többé.

most ki az egész birodalmon belüli univerzális elterjedtségért és elismertségért. Az új univerzalitás-igény révén minden kultusz tetszőlegesen választható kínálatá értéktelenedett, miközben ugyanakkor felkeltette a vallásos várakozást, annak reményét, hogy egy új tanításban biztos támpontot lehet találni.

Mindebben nem a római vallás ismert története az érdekes. Sokkal inkább igyekeztünk rámutatni arra, miként ment át a *religio* szó egy fokozatos jelentésbővülésen, és miként vette fel egy vallásfogalom vonásait. Eredetileg csak a saját istenek tiszteletét jelentette, de lépésről lépésre eljutott egy bármilyen isten tiszteletének jelentéséig. Eredetileg a saját vallásba vetett kétség nélküli bizalmat jelentette, de végső soron épp a megkérdőjelezhetőség jelévé vált. Ezt a mély jelentésváltozást nehéz felfogni manapság, és nehéz volt már akkoriban is, mivel a szó azonos maradt, de többértelmű lett. A szó megtartotta régi jelentését elsődlegesen azokban a körökben, amelyek még római hagyomány szerint éltek, azonban már az új jelentésében is használhatták, ezért a bizonytalanságok, a félreértések és a többértelműségek hozzátartoztak a nyelvhasználathoz. Ha valaki egyetlen egységesen érvényes jelentés után kutat, ahelyett, hogy felismerné a bizonytalan többértelműséget, annak ez a helyzet nehezen érthető meg. Számos vallási változás utal arra, így például az *interpretatio romana* vagy később az idegen kultuszokban való részvétel, hogy a *religio* nem kötődött többé szorosan a régi jelentéséhez. Miközben tehát e szó elnyerte általános fogalmiságát, hatással volt a római vallástörténetre, s végső soron kulcsszóvá vált, amely az egyes vallások közti vitát a vallásról szóló vitává emelte.

Hozzávetőlegesen ez volt a helyzet, amikor a kereszténység a történelem színpadára lépett, és a konkurens vallások felett aratott győzelem után a szó és a vallás történetét több mint egy évezreden keresztül meghatározta. A szó keresztény története mindeközben nagyon színes, sőt kusza képet, bizonytalan ingadozást mutat az időben, sőt az egyes időszakokon belül és az egyes szerzőknél is. Bármilyen fontos is a „szótörténet” a teológia és a filozófia számára, nem szabad megelégedezni arról, hogy noha mindig ugyanarról a szóról van szó, de semmi esetre sem ugyanarról a dolgról, hiszen a beszédhelyzetek az évezred során többször és alapjaiban megváltoztak. Különböző okokból, különböző szempontok szerint és különböző fontossággal beszéltek a *religio*-ról, még hozzá különböző beszélők és különböző publikumhoz. Mindezt figyelembe kell venni annak megértéséhez, hogy vajon formálta-e a szótörténet az európai vallásfelfogást, s ha igen, milyen mértékben. A szükséges távolságból szemlélve a szó története több fázisra oszlik, különböző célokkal és jelentéssel. A *religio* szó eredetileg idegen volt az őskeresztény közösségektől, és csak akkor vált fontossá, amikor a kereszténység megvetette lábát a latin nyugaton. Errefelé a kifejezés a vallások és filozófiák közt, polgárok részvételével folyó nyilvános vitáknak állt középpontjában, és ezt kellett átvennie a kereszténységnek az elismerésért folytatott harca során. Egész más lett a helyzet a kereszténység győzelme után, amikor a *religio* tisztán egyházon belüli ügygé vált. És megint más volt, amikor a kereszténység európai terjeszkedése során olyan népekkel került szembe, amelyeknek ez a szó semmit nem mondott, mivel számukra a latin nyelv

és műveltség idegennek számított. Minél inkább előrehaladt a középkor és minél inkább meghódította a kereszténység Európát, a szó annál inkább elveszítette jelentőségét a lakosság számára, és visszaszorult az egyház és a teológia belső érintkezésébe – amint ezt a szótörténet is alátámasztja. Amikor azután a már megtért népek később a kereszténység értelmezésére törekedtek saját nyelvükön, visszanyúltak a *religio* szóhoz, amely csak ez által vált központi fogalomná az újkorban, majd annak további vallástörténetében. Ha ebből a távolságból szemléljük a szótörténetet, akkor láthatóvá válnak benne azok a fogalmi állomások, amelyek a vallás fel fogását és történetét alakították Európában.

A keresztény vallásfogalom története akkor kezdődött el, amikor a keresztények kiléptek a Krisztus újra eljövételére váró kiválasztottak közösségének elszigeteltségéből. Mivel e várt visszatérés ideje a távolba tűnt, a keresztényeknek be kellett rendezkedniük a világban.¹⁴ A kereszténység helye azonnal megváltozott, amint a zsidó-hellenisztikus környezetből belenőtt a római birodalmiságba és a nyugati latin világba, melyek számára a keresztény tanítás teljesen idegen volt. A szétszórt keresztény közösségek pedig azért kerültek végül új helyzetbe, mert hitük forrásának, Krisztus üdvtörténetének már nem volt több élő tanúja. Mindeddig hitük magától értetődősége teljes egészében a krisztusi kinyilatkoztatás apostoli továbbadásából táplálkozott, vagyis tisztán az evangéliumokra, a Jelenések Könyvére és az apostoli levelekre támaszkodott, amelyek nem a nyilvánosságának szóltak, hanem pusztán a saját szétszórt közösségek használatára és cseréjére szolgáltak. A tanítványok és az apostolok tanúságtételében a *religio* fogalma semmilyen szerepet nem játszik, és a latin Vulgátában is alig fordul elő.

Más volt azonban a helyzet az úgynevezett apologétákkal és a későbbi egyházatyákkal, akik már nem voltak közvetlen tanúként részesei az apostoli hagy-

¹⁴ A keresztények kezdetben az egyike voltak annak a számos vallási közösségnek, amelyek a császárkorban részben újonnan jöttek létre, részben régi keleti kultuszok alapjain formálódtak újra miközben missziós módon kiterjedtek az egész birodalom területére. A keresztények azonban nyomban különleges helyzetbe kerültek, amikor nem kérték kultuszuk felvételét a szokásos módon a panteonba, a nyilvánosan elismert kultuszok közé, és ráadásul megtagadták az uralkodó kultuszát. Maguknak valóak voltak, és követőiket nem tanaik nyilvános ismertetése révén nyerték, hanem életközösségük példájával és üzenetük igényességével, amely bizonyos körökben titkos tanként terjedt, és amely egy isteni kinyilatkoztatásra hivatkozott. Magukat isten népének, szentnek, kiválasztottnak, elhívottnak, testvérnek vagy hívőnek nevezték, és idegenként kellett hogy hasson számukra a „keresztény” megjelölés, amelyet a hatóság nyelvhasználata hozott létre e rejtélyes vallási közösségre. Ennek megfelelően az őskeresztény iratok, amint az az evangéliumokból, az apostolok cselekedeteiből vagy az apostoli levelekből kitűnik, a különböző közösségek belső használatára szánt körlevelek, figyelmeztetések, közlemények voltak, a nyilvános ismertetés vagy a saját tanok megindokolásának igénye nélkül. Még ha a gnózis a hellenisztikus keleten átmenetileg egyéni utakon járt is, a kora keresztény közösségek önértelmezésüket egy isteni kinyilatkoztatásból nyerték, amely a kiválasztottnak az örök üdvösséget, a többieknek az elkárhozást, a világ számára pedig Krisztus közeli visszatéréssel a béke, az igazságosság és a testvériség birodalmát helyezte kilátásba. A korai keresztényeknek a kizárólag a kinyilatkoztatásba vetett hitre építő, és a kiválasztottság testvéri tudata által meghatározott önértelmezése formáját és tartalmát tekintve teljes mértékben egyéni ügyük maradt, amellyel nem fordultak a nyilvánossághoz és nem vettek részt a vallásról szóló aktuális vitában.

mánynak, melyet tehát nem folytathattak apostoli evangéliumokkal és levelekkel. Ehelyett magyarázatokat, értekezéseket, traktátusokat írtak polemikus, apologetikus, szisztematikus vagy építő céllal, és a szétszórt közösségeken túl a nyilvánossághoz is fordultak. Egy újfajta keresztény irodalmat teremtettek meg ily módon, azért hogy ennek révén megtűrést, meghallgatást és elismerést szerezzenek az üldözött kereszténységnek a nyilvánosság előtt. Ezzel egyidejűleg azonban beléptek a közvéleményért folyó vetélkedésbe is, mely akkoriban birodalomszerte az irodalom területén folyt. Az apologetikus feladatot kezdetben inkább kényszerűen, de mindenképpen irodalmi vagy filozófiai becsvágy nélkül vállalták fel, hiszen ily módon kapcsolatba kellett kerülniük a számukra semmitmondó, idegen világ nyelvével, fogalmaival és problémáival. Ebből lett végül a kereszténység harca az ókor örökségéért, amely a római nyugaton már rég összeolvadt a görög-hellenisztikus műveltséggel és beépült az akkori vallási viták tudományos helyéül szolgáló filozófiába.

A kereszténység előtt az a feladat állt, hogy az antikvitással megértesse a maga különös hitvallását egy természetfeletti kinyilatkoztatásról. Alkalmazkodni kellett tehát ahhoz az istenek megismerésére vonatkozó beszédmódhoz, melyet a görög filozófia teremtett meg annak reményében, hogy a vallási problémák és harcok az értelem tanúsága révén legyőzhetőek. A gazdag tradícióra való hivatkozás azért volt lehetséges, mert ez a filozófia minden kritika ellenére inkább igazolni akarta a kultuszt, mint megszüntetni.¹⁵ Ugyanakkor épp a filozófia volt az, amely a görög műveltségnek a birodalmon belüli elterjedése révén halálos fenyegetést jelentett a kereszténység számára, mivel pogány istenek sokaságát feltételezte, akiket a természetben vélt felismerni, és alapvetően az értelmet hívta döntőbírónak. E világfelfogás számára érthetetlen és értelmetlen volt egy olyan transzcendens istenbe vetett hit, aki a természet helyett csak egy természetfeletti kinyilatkoztatásban megismerhető. Amennyiben a kereszténység érvényesülni kívánt, úgy a történeti kinyilatkoztatásba vetett hithez egy észérveken alapuló igazolást kellett találnia. Ezáltal azonban abba a dialektikus kényszerhelyzetbe került, hogy egyfelől kapcsolódnia kellett az uralkodó filozófiához, amely az ókorban a tudomány akkori állását reprezentálta, de ezzel egyidejűleg korlátoznia is kellett az értelem iránti igényt.

¹⁵ A népi vallásokkal szembeni, időnként vehemens kritikája ellenére a filozófia összességében mégis inkább igazolta az istenek tiszteletét. Különböző változatokban folyamatosan élő volt az a régi érv, hogy a természet rendje tanúskodik az istenek létezéséről. Az idegen kultúrák egyre gyakoribb figyelembe vételével ehhez társult az az érv, az a *consensus omnium gentium*, hogy minden nép tiszteli az isteneket, amihez további támaszt nyújtottak a sztoikusok a minden ember számára természetes képzetek fogalmával, a *notiones communes*-szel, amint az már Pál Rómaiaknak írt levelében olvasható (2,14). A korabeli valláskritikából azonban többnyire hiányzott a vallás megszüntetésének intenciója, a sztoikus bölcsék ideálja pedig nem mondott ellent annak a vallási kultusznak, amely az ókorban még mindenütt kötelességet és szükségletet jelentett, s minél kétségesebbé vált, annál nagyobb volt iránta a kereslet. Vallás és filozófia bármilyen szorosan is függenek össze történelmükben, a filozófiai tanok történetét még nem azonosíthatjuk a vallás történetével.

Az apologetika inkább eklektikusan, mint szisztematikusan használta a filozófiát, s egyben szoros korlátot is szabott neki, hiszen a kinyilatkoztatott igazságot a filozófia nem hitelesíthette, és nem is szorult rá a hitelesítésére.¹⁶ Kölcsönzött ugyan a filozófiától, de egyben le is akart számolni vele, mindezt abban a meggyőződésében, hogy az értelem megbukott a legmagasabb rendű igazság bebizonyítására vonatkozó állandó ígéretével. Így az apologetika a pogány kultuszok kritikáján és a saját hitük dicséretén keresztül eljutott annak kísérletéig, hogy a kinyilatkoztatást az igazság megismerésének elengedhetetlen kulcsává tegye. Már Tertullianus büszkén fogalmazta meg *credo quia absurdum*ként ezt a meggyőződését: amit az ember a saját értelme révén megért, az nem lehet az a végső igazság, amit keres. Amíg a keresztények az eredeti környezetükben egymás közt maradtak, nem érintette őket a kinyilatkoztatás és az értelem viszonya. Olyan mértékben vált azonban ez sorskérdéssé a kereszténység számára, amilyen mértékben a kereszténység elterjedt a birodalomban és önmaga elismertetésért küzdött. A filozófiával szembeni versenyben a kereszténység létrehozta saját filozófiáját, és magát *philosophia vera*-nak nevezte el, ami alatt nem valamifajta életfilozófiát értett, hanem a valódi megismerést. A *religio* szót sem lehetett többé megkerülni, amely kezdetben a kereszténység görögül megfogalmazott tanítása számára teljesen idegen volt, a latin keresztényeknek pedig kifejezetten gyűlöletes, mivel az a pogány istenek tiszteletét jelentette, s mint ilyen, a keresztények vallástalansággal történő megvádolását szolgálta. A kereszténység végül mégis át kellett hogy vegye ezt a szót, mivel a latin szókinszhez tartozott, a vallási kérdések központi eleme volt, szerepet játszott az állami döntésekben és bekerült a császári ediktumokba is. Így tehát a kereszténység – mint ismert – maga nyilvánította magát *religio*-vá, amikor különbséget tett *religio nostra* és *religio vestra* mint *religio vera* és *religio falsa* közt. Átvették tehát a szót mint több *religiones* általános kifejezését, majd kiterjesztették azt a monoteista istentiszteletre. Nagyhatású folyamat volt ez, amely egy nyelvi újítás révén hirtelen alapjaiban változtatta meg a vallási helyzetet, mivel az addigi legkülönbözőbb kultuszokat és népeket summásan „pogányokká” nyilvánította.¹⁷ A folyamat pedig tartósnak

¹⁶ Ebből magyarázható, hogy az egyházatyák ítélete a filozófiáról a legmagasabb dicsérettől az elkeseredett elutasításig terjedt. Noha személyes különbségek is kifejeződtek ebben, a szóbeli kijelentéseket azonban nem szabad rögtön ellentétként felfogni. Ezek a megnyilatkozások ugyanis mind tudatában vannak a filozófia kettős szerepének, amely egyrészt eltávolítja az embert a hittől és az üdvösségtől, ha önhatalmúlag a végső igazságnak tartja önmagát, másfelől azonban a hit megerősítését is szolgálhatja. Régióként mindig a kortól és a filozófiai hagyományoktól is függött, hogy melyiket hangsúlyozták inkább. A megnyilvánulásba foglalt tiltakozások már csak azért sem messzire mutatóak, mert minden szerzőnél megtalálhatók. Tertullianusnak például semmilyen nehézséget nem okoz, hogy – a gnózisra való tekintettel – a filozófusokat mint „sofistákat” és „az eretnekek ösytáit” elátkozza, ugyanakkor következetesen filozófiai fogalmakat és érveket használjon, sőt alkalmanként helyeselje azt a nézetet, amely a kereszténységet igaz filozófiává [*vera philosophia*] nyilvánította.

¹⁷ *Pagus*-nak nevezték a rómaiak a város nélküli területi egységet, alapvetően tehát a különböző törzsek eredeti településformáját, melyre realista módon mint politikai közösségre tekintettek, és területi státútum, a *lex pagana* által önálló jogokkal vettek fel a birodalomba. Ily módon

bizonyult, mert ennek révén a szó bekerült a keresztény vallásba, és ezen keresztül az európai vallástörténetbe. Nem a kereszténység teremtette tehát ezt a szót, hanem csak átvette azt úgy, ahogyan az az antikvitásban kifejlődött, azért hogy általa elismerést nyerjen, s ezt el is érte.

Ebben a sikerben az apologetika után az egyházatyáknak volt döntő szerepük. Ők ugyanis nem csupán kibontották, egységesítették és rendszereztek a keresztény tanítást, hanem egy olyan teológia alapját fektették le, amely önmagát a világ rendjének átfogó tudományaként értelmezte. A *vera philosophia*-vá és a *vera religio*-vá válás igényéből adódott az a kényszer, hogy a keresztény hitvallás kiterjedjék saját igazságának igazolására is, és ebből következett a teológia számára a kinyilatkoztatás és az értelem viszonyának racionális tisztázását célzó feladat. Jóllehet kitarítottak a kinyilatkoztatás elsőbbségénél, Tertullianus *dacos credo quia absurdum*-ától azonban állhatatos út vezetett Anselm *fides quaerens intellectum*-ához és *credo ut intelligam*-ához: a hit belátásra vágyik és ahhoz vezet. Ezen az úton járva a nyugati teológia következetesen a középkor skolasztikájává fejlődött, amely saját metafizikája és ontológiája révén a kinyilatkoztatás és az értelem teljes harmóniájának *sola ratione* bizonyítására vállalkozott. Ehhez a racionális teológiához, mely magát a világ rendjének legfőbb tudományaként értelmezte, jelentős mértékben hozzájárultak a *religio naturalis*-ra vonatkozó változó elképzelések. Kezdetben monoteisztikus módon átértelmezték a sztoikusok *consensus*

paganus volt az a vidéki és falusi lakos, aki egy városi centrum által még nem uralt régióban lakott, s így a szó a 'paraszti' vagy 'műveletlen' jelentést kapta. A kereszténység történetének egyik központi, de alig figyelembe vett kérdése, hogy ezek a lakosok milyen módon és mikor váltak a paraszti *pagani*-ból hitetlen pogányokká.

Nem elegendő ennek megválaszolásához az az ismeret, hogy a kereszténység először a városokban kapott lábra. Már nem csak a műveletlen „falusiak” voltak ugyanis „pogányok”, azaz „hitetlenek”, hanem általában minden idegen nép, ember és polgár, akik – függetlenül attól, hogy városiak-e vagy falusiak – nem vallották a keresztény hitet. Ez csak olyan mértékben jelentkezhetett, ahogyan a kereszténység a „vallás” címet egyre inkább egyedül önmagának igényelte és ezt megerősítette a *vera religio* által. A vallásfogalom nélkül a kereszténységnek minden egyes konkurensével szemben meg kellett volna védenie igazságigényét – amint azt a többi vallás próbálta. Sokáig ezt is tette, és mindig készen is állt rá. A vallás fogalma révén azonban ahhoz a további lehetőséghez is hozzájutott, hogy a konkurensével szemben mint vallástalan pogányok ellen érveljen. Ez is vezette a teológiát arra az útra, hogy a saját tanítás értelmezéséhez általános igazolást rendeljen.

Ugyanez a helyzet a német „pogányok” („Heide”) szó esetében, amely ugyan nem a *paganus* fordítása, hanem a germán nyelvben 'vad' és 'alacsony' volt a jelentése. Itt is csak akkor volt lehetséges az átváltozás a 'vallástalan, mert nem keresztény népek' jelentésre, miután a kereszténység sikeresen igényelte önmaga számára a „vallás” megnevezést. A latin Újszövetségben még *gentes*-ről és *ethnici*-ről van szó, amely aligha rendelkezett a „pogány” szónak a teljes jelentésével, amely a német fordításban található.

Elgondolkodtató, hogy a kereszténység vallási igazságigénye és világi érvényességigénye a többi valláshoz fűződő viszonyába sűrűsödött össze és a „pogány” fogalomban aktualizálódott. A kereszténységben teológiai szempontból folyamatosan fontos és gyakorlati oldalról nézve sürgető kérdés volt és marad a pogányokhoz fűződő viszony. Jóllehet pompás művek születtek már e tárgyban, azonban, amennyire látom, alig szenteltek figyelmet eddig annak, hogy a vallás fogalma milyen döntő szerepet játszott a *gentes* vagy *ethnici* mint idegenek vagy falusiak jelentésének pogánnyá változásában.

ominum gentium-át, hogy a Teremtő léte minden ember és nép számára a világ valós alapzataként nyilvánuljon meg. Már Tertullianus beszélt a *testimonium animae naturaliter christianae*-ről [a természeténél fogva keresztény lélek bizonygatótételéről]. Ha a teológia ezzel az isteni bizonyítékkal majdhogynem meg is szabadult feladatától, ezzel egyidejűleg azonban a természetes monoteizmus téziséhez kötötte magát, amely főként a katolicizmus figyelmét hosszú időre elfordította a más természetű tényektől. Később a *religio naturalis* Isten természetes felismeréseként szolgált, amely a filozófiát a teológia *praeambula fidei*-eként értelmezte és megerősítést nyert belőle. Így a teológia a filozófiával szoros szövetségben a világ és Isten érvényes tudományaként értelmezte magát, amely a hitet nem pusztán meghatározta, hanem ésszerűen meg is indokolta.¹⁸

Ez is egy mélyreható folyamat volt, amely az európai vallástörténetet alapjaiban befolyásolta. A teológia ugyanis azáltal nyerte el rendkívüli biztonságát és helyzetét, hogy a hit bizonyosságához hozzákapcsolta az értelem bizonyosságát. Mivel a *religio vera*-t az értelem által megalapozottnak találta, a kereszténységet a belátó magától értetődés fokára emelte, amely ugyan nem pusztán az értelemből fakad, azonban értelem útján soha nem cáfolható. Ezáltal a teológia a hitbéli bizonyossághoz egy racionális felsőbbrendűség-tudatot kapcsolt hozzá, amely az eretnekségben és az idegen kultuszokban egyre inkább az értelemellenesség művét látta. Minél racionálisabbá vált a teológia a hitvallás és a megismerés egysege révén, annál jobban megerősödött a küldetésbe vetett elhivatottsága és annál inkább befolyásolta ilyen módon a vallástörténetet, miként ezt a későbbiekben még közelebbről bemutatjuk.

Mindezekben számunkra a vallásfogalom története az érdekes. A kereszténység a *religio* szót az antikvitásban elnyert többértelműségével vette át. A „vallás” szó minden bizonnyal nem a mai jelentést hordozta, hanem az istenek tiszteletét vagy ebben fontosnak tartott sajátos vonatkozásokat takart. Azonban bárhogy is fordítsuk az egyes esetekben, a római kultuszra vonatkozó szóból lassanként mégis csak egy olyan kifejezéssé vált, amely a jelenségeknek egy nagyobb számára vonatkozott. A kereszténység átvette a többértelmű szót a maga több értelmével együtt, amelyeket az egyes számú alak már korán magában hordozott, azonban a tényeket átcsoportosította a *religio vera* igényével. A korábban vallott sokféle kultusz egy történelmi jelentőségű fogalomváltozás során megkülönböztetés nélkül „pogány-

¹⁸ A *religio naturalis* és a *theologia naturalis* formálisan csak meglehetősen későn jelentek meg, és akkor is saját jelentéssel, amellyel itt most nem foglalkozunk. A sztoikus tanokban megjelenő *consensus*-ban, a mindenütt elfogadott képzetek tanában azonban már felfedezhetjük a természetes vallás első formáját, amelyet azonban, mivel görög nyelven fogalmazódott meg, nem nevezhettek és hagyományozhattak át természetes vallásként. Itt tehát a *religio naturalis*-t az eredeti felfogás szerint tágan értelmezzük, és nem a késő középkori szűken vett értelemben használjuk. A *De civitate dei*-ben, mindenekelőtt a 8. és 10. könyvben, Szent Ágoston élesen kritizálta a *theologia naturalis*-t, amely Varro óta érvényesült Rómában. Ezt azonban most figyelmen kívül hagyhatjuk, mivel a kritika arra a feltevére irányult, hogy a filozófusok az istenségeket kinyilatkoztatás nélkül a látható világból felismerhetnék, és nem az ellen a tanítás ellen, hogy az istenek tisztelete az emberek számára természetes.

sággá” mosódott össze. Csak ezáltal vált a kereszténység és a zsidóság meghatározó hatalommá. „Tres sunt in mundo religiones, Judaeorum, paganorum, Christianorum” [három vallás van a világban: a zsidó, a pogány és a keresztény], írta a thapsusi Vigilius az 5. század végén.¹⁹ A szó ebben az általános értelmében volt ismert az egyházatyák előtt, azonban fokozatosan perifériára szorult. Az elismertségért folytatott harc során a kereszténység vonakodva nyilvánította magát *religio*-vá, belül szívesebben maradt meg az olyan megszokott fogalmaknál, mint *fides*, *pietas*, *cultus* stb. Megváltozott azonban a helyzet, amikor a kereszténység győzelme után a pogányság lassanként kihalt; ezáltal ugyanis eltűntek azok a kultuszok, melyekkel a kereszténység szembeállította a maga *religio vera* igényét. Amikor már csak egy vallás volt, a szó elveszítette aktualitását általános fogalomként, és egyéb jelentéseire zsugorodott össze. Ez csak tovább fokozódott, amint az egyház az *Imperium Romanum* bukása után győzedelmesen egyre északabbra hatolt, ahol olyan népekkel került kapcsolatba, melyeknek a latin nyelv és kultúra teljesen idegen volt. Mivel a *religio* szó számukra semmit sem mondott, az egyház saját szükségletei szerint rendelkezhetett a szó felett, és így is tett. Egyfelől még erőteljesebben ragaszkodott a régi kifejezéseikhez (*fides* stb.), miközben bele-belefűzte egyéb jelentéseiben a *religio*-t, s végül olyan fogalommá tette azt, amely a középkorban a kereszténységet hordozó rendet jelölte. Ez egész addig jól működött, míg a kereszténység győzedelmesen terjedt Európában anélkül, hogy tudomást kellett volna szereznie a távolabbi világról. A helyzet azonban megváltozott, amint újból fenyegető hatalmak és idegen vallások tűntek fel a horizonton az iszlámmal, a kereszties hadjáratokkal és a világra vonatkozó ismeretek bővülésével. Így nyert később a *religio in secta* elfelejtett jelentése egyfajta pótléket.²⁰

Összefoglalva az eddigieket több következtetés adódik:

a) Már a római *religio* is egy többértelmű szó volt, amely hamar felvette az „istenek tiszteletének” általános jelentését is, s ezáltal egy vallásfogalmat jelenített meg, még ha nem is a mai értelemben vett vallást jelentette. Ezzel a tulajdonságával megnyílt a vallásról való általános beszéd lehetősége, amely megfelelő fogalom híján másutt nem volt meg, s így ott csak egyes kultuszokról vagy tanokról lehetett beszélni. A *religio*-ról szóló folyamatos közbeszéd mély hatást gyakorolt az ókor vallásgyakorlatára és -történetére.

b) A nyugati kereszténység átvette ezt a többértelmű fogalmat, beleértve az általános jelenségre vonatkozó jelentését is, azonban mivel *vera religio* kívánt lenni, átformálta azt. A szó mégsem nyert a keresztény szóhasználatban stabil helyet és jelentést, mindig homályos maradt, sőt az évezred során többször és alapjában megváltozott jelentése.

¹⁹ Lásd Vigilius Thapsensis, észak-afrikai püspök *Dialogus contra Arianos*-ában [Párbeszéd az arianusok ellen] (MPL 62, 157D). A hivatkozott idézet kitart a vallás egy olyan jelentése mellett, amely akkoriban divatos volt, de természetesen a többértelmű szónak nem az egyetlen akkoriban használatos jelentése volt.

²⁰ Bővebben lásd Ernst Feilnél. (Feil 1986: 111–127.)

c) Éppen ezért hibás volna a bonyolult szótörténetben egy állandó és domináns jelentést keresni oly módon, hogy a megfelelő szöveghelyeket összeillesztjük, a többit pedig zavarosnak vagy jelentéktelennek minősítve félredobjuk. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy a szó mindenkori helyét és jelentését azokból a változó helyzetekből nyerte, amelyekbe a kereszténység előbb a nyilvános elismerés iránti igényével, azután győzelmes birodalmi egyházként, majd végül mint európai missziós egyház került. Ha a mindenkori jelentéshez való ragaszkodás helyett figyelembe vesszük ezeket a külső feltételeket, akkor a kusza keresztény szótörténet egy értelmes mintát fog mutatni. A szó jelentése egyfelől mindig attól függött, hogy mennyire voltak ismertek a korban idegen vallások, és mennyire érzékelték ezeket kihívásként; másfelől attól, hogy a szót mindenki megértette és használta-e vagy csak az egyházon belüli érintkezést szolgálta.

d) Ezzel magyarázható, hogy a *religio*-t a középkori egyházban ritkán és bizonytalanul használták, sőt át is értelmezték. Nem lehetett azonban lemondani erről a szóról, mivel a *vera religio* iránti igény miatt részévé vált a latin teológia alapjainak. Ez a központi gondolat a továbbiakban folytonosan a hit racionális megalapozására intett. Amikor már csak a keresztény vallás volt megtapasztalható, a *religio* mint a vallások sokaságának megjelölésére szolgáló kifejezés ugyan már népszerűtlenné vált, azonban a vallásról szóló összes megnyilvánulás a *religio naturalis*-ra, egy általános istentapasztalatra vonatkozó különféle elképzelések révén a továbbiakban is érvényes maradt minden emberre és népre. Még ahol a szó egyes jelentései el is tűntek, alkalmanként mégis újra felmerültek, mivel az elképzelések látens módon fennmaradtak, és így a későbbiekben a megüresedett helyet nem volt nehéz a *secta*-val betölteni.

e) Ily módon tehát a *religio* szó állhatatosan végigkísérte és jelentősen befolyásolta a vallás történetét Európában, noha ez kevésbé függött a szó változó jelentésétől, mint inkább attól a szereptől, amit a fogalom összességében játszott. A fogalom már a Római Birodalomban is az istenek tiszteletének megjelölésére szolgált, és a *religio*-ra vonatkozó általános reflexióra buzdított. Olyan perspektívát nyújtott a latin teológia számára, amely – mint azt már Szent Ágoston megjegyezte – a görög szókészletből hiányzott.²¹ Így ez a teológia abban a feladatban bontakozott ki, mely a tudásnak és a hitnek újra és újra történő egyesítését célozta a *vera religio* bizonyítására, ezáltal viszont a vallás univerzális igazságigényére vonatkozó reflexió síkjára tévedt, amely a nehéz kérdés megoldása érdekében mindig újabb reflexiókra sarkalta. Bárhogy is volt, a teológia tovább használta a *religio* fogalmát is, még ha már nem is volt rá szüksége. Jóllehet nem egy mai vallásfogalom volt ez, de mégis csak a vallás egyfajta fogalma. Létezett egy önálló szó, s így nem csak egyes istenekről, szokásokról vagy tanokról lehetett beszélni, hanem a vallásról általában is. A más vallásokra való használata pedig, amely kezdetben bevett volt, akkor sem veszett el, amikor a reflexió teljes egészében

²¹ Szent Ágoston bemutatja a *De civitate dei*-ben [Az Isten városáról] (X. könyv, 1. fejezet), hogy a latin nyelvben másként beszélnek a vallásról, mint a görögben, ahol hiányzik a *religio* szó.

a keresztény tanokra korlátozódott, hiszen a kereszténység univerzalitás-igénye feltételezte más *religio*-k létét.

A vallásfogalom használata révén a középkori latin teológia nem csupán az egyház vallásfelfogására nyomta rá a bélyegét, hanem gyakorlatilag utat mutatott számára a keresztény Európa kialakítása felé is. Azáltal, hogy a teológia hitelesítette az egyház számára tanainak univerzális értelmét, a világi érvényesüléshez való jogot is biztosította számára, erősítve ily módon nyugaton a politikai igényeket, és irányt szabva ezáltal a vallástörténetnek. Már a „pogányok” számos következménnyel járó kirekesztése is különös erőre tett szert ezáltal. Csak itt jött létre egyetlen egy egyház, míg a keleti államegyházak pátriárkái az uralkodók alárendeltjei maradtak. Csak a pápaság állította szembe független hatalomként a *potestas*-szal az ő *auctoritas*-át, és tartott igényt végső soron a világi uralomra is. Csak itt értelmezték át következetesen az egyéni megtérés keresztény parancsát az összes ország kereszténnyé térítésének politikai feladatává, az uralkodók kikényszerített megtérítésén keresztül.²² Nyilván a külső feltételek is kínálták erre a lehetőséget. Az egyház világi küldetésének határozott iránya azonban nem érvényesülhetett volna ennyire általánosan nyugaton, ha a teológia nem igazolta volna egyre eltökéltebben tanai ésszerűségét, s ebből meríthette a szakadatlan missziós törekvés is a nyugodt lelkiismeretet a hódításokhoz és a keresztes hadjáratokhoz.²³ Csak a tudás és a hit egységébe vetett töretlen bizalommal tehette meg az egyház azt a jelentős lépést, amit az egyetemek alapítása jelentett, ahol a teológiának érvek segítségével kellett bizonyítania elsőbbségét a tudományok között.

Adatok bizonyítják, milyen kitartóan határozta meg a teológia egy évezreden keresztül – amíg az egyház rendelkezett a vallásról – a vallástörténet és a történelem irányát. A történelmi helyzet kínálta fel neki a *religio* fogalmát, amely ugyan nem a mai értelemben vett vallást jelentette, de a vallásra vonatkozó általános reflexióra sarkalt. Ez nem egy következetes fejlődés volt, amely – mint ma sokan gondolják – egyenesen a mai vallásfogalomhoz kellett hogy vezessen. Épp ellenkezőleg, a racionális teológia azt célozta, hogy a hitet a tudással való egyesítése útján a belátható igazság szintjére emelje. Az sem igaz azonban, amint azt mások gondolják, hogy az újkori vallásfogalom váratlanul nőtt volna ki saját gyökeréből. Sokkal inkább éppen a teológia maga teremtette meg a hit és tudás egységére hagyatkozása által azokat a feltételeket, amelyek közt a vallásra vonatkozó reflexiót az újkor a maga módján továbbvitte, amint azt a későbbiekben még látni fogjuk. Nem egy feltartóztathatatlan, a dolog természetéből fakadó fejlődésről van tehát szó, hanem egy történelmi láncolatról, amely a római *religio*

²² Erről részletesebben lásd Knut Schäferdieck (1978: 60–71), különös tekintettel a vallásfelfogás jelentőségére a nemzetközi jog fejlődésére, valamint a „közvetett” és a „közvetlen” missziós háború közti különbségtételre.

²³ A missziós háborúk keleten nem voltak a kereszténység terjesztésének bevett eszközei, és alig voltak tulajdonképpen keresztes hadjáratok, noha lehetőség bőven adódott volna rájuk. Nyugaton azonban minél inkább kibontakozott a teológia, annál inkább hozzákapcsolta idővel nyíltan a hit erejéhez a tanítás bizonyítható értelmességének meggyőződését, amely a középkori oktatás révén elterjedt és erőszakos térítésekhez vezetett.

kifejezést áthagyományozta a keresztény vallásértelmezésre, amiből később létrejött az újkori valláskifejezés. A vallás fogalmának a vallás történetében játszott eme történelmi szerepe egyáltalán nem nyilvánvaló. Ennek a láncolatnak a szálai csak akkor válnak láthatóvá, ha a hosszú távú fejlődést vizsgáljuk és hasonlítjuk össze, ezért a nyugati és a keleti kereszténység fejlődésének egybevetése után vetnünk kell egy pillantást Ázsia vallástörténetére is.

VI. EURÓPA ÉS ÁZSIA: EGY- ÉS TÖBBVALLÁSÚ KULTÚRÁK

Európa vallástörténete egyedülálló a „vallás” fogalmának megléte miatt. Van azonban még egy egyedi sajátossága, amelyet eddig szintén alig ismertek fel és vettek figyelembe.

Európa ugyanis az egyetlen olyan kontinens, amely egyetlen közös vallással nőtt fel, mivel a kereszténység olyan tökéletesen meghódította, hogy minden más korábbi vallás teljesen eltűnt.²⁴ Ázsiában ez már csak azért sem volt lehetséges, mert egyes birodalmak és nagy kultúrák megmaradtak saját vallásukra korlátozódva a kontinens hatalmas területén. Ugyan ott sem volt hiány politikai hódításokban és vallási missziókban, ezek azonban rendszerint még regionális szinten sem tudtak egy egyvallású államot vagy kultúrát megteremteni. Miközben Európában minden államnak egyetlen és azonos vallása volt, nevezetesen a kereszténység, addig Ázsia minden országa az állandó egységesítési kísérletek ellenére több vallásnak adott otthont.²⁵ Ezt az általános különbséget az egyvallású Európa és a többvallású Ázsia között mind a mai napig kevésbé veszik figyelembe, jelentőségét alig ismerik fel, és soha nem kutatták komolyan az okait sem.

Aligha lehetséges egyértelműen tisztázni, miért haladt Ázsia és Európa egy-nyire eltérő utakon, hiszen itt és ott is különböző körülmények játszottak közre. Mégis feltehetjük a kérdést, vajon nem azzal függ-e össze a hatalmas különbség, hogy Európának volt egy vallásfogalma, ami Ázsiában hiányzott. Mindenesetre a kereszténység volt leginkább abban a helyzetben, hogy ne csak megfogalmazzon egy univerzális uralomigényt, hanem kitartóan kövesse és meggyőzően meg is alapozza azt, mivel tanai szokatlan kényszerítő erőt kölcsönöztek ennek az igénynek. A történelmi kinyilatkoztatás rendkívüli üzenete révén bizonyosságot ígért Isten létezéséről és akaratáról, miközben más vallások bizonytalan, misztikus beszámolókra vagy filozófiai tanokra kellett hogy hagyatkozzanak. Ezen felül pedig a teremtés monoteizmusát és az éppúgy rendkívüli megváltásüzenetet a személyes feltámadásról és az emberiség üdvtörténetéről egy missziós küldetésben kapcsolta össze, vagyis azt állította, hogy itt és most, egyszer és mindenkorra mindenki számára minden ettől függ. Tanaik páratlanságából következett

²⁴ Csak Izlandon, ahol a vallás magánügy maradt, tartja magát a germán vallás a mai napig.

²⁵ Tibet és Mongólia egyszerű peremnép-mivoltuk miatt, az iszlám birodalmak pedig épp ellenkezőleg, hódításaik megalapozása okán képeznek kivételt, ezzel azonban itt nem foglalkozhatunk részletesebben.

a keresztények töretlen bizalma saját hitükben, szilárd eltökéltségük annak terjesztésére, meggyőződésük saját kiválasztott voltukról, az Úr újbóli eljövételének boldog várakozása, összességében tehát tanaiknak, az emberiség univerzális vallásának a felsőbbrendűségi tudata. Mindez hamar nagy hatást gyakorolt az antikvitásra, és végül hozzásegítette a kereszténységet a konkurencia felett aratott győzelemhez. A kezdeti idegenkedés ellenére még nagyobb hatást gyakorolt ez a magabiztosság később, Európa megtérítése során mindazokra az egyszerű népekre, amelyek hirtelen belekerültek a történelem sodrába.²⁶

Kezdetben azonban még nagyon idegen volt a kereszténységtől az egyeduralom igénye, s a keleti kereszténységtől később is idegen maradt. Csak a nemzeti egyházakkal lépett vonakodva erre az útra, de ez által nem a római államkultusz ismerős örökségét vette át, amely majd' minden vallást megtűrt teljesen toleráns módon abban a tudatban, hogy jóllehet az emberek tisztelettel tartoznak az isteneknek, azonban semmi biztosat nem tudnak róluk. A nemzeti egyház ily módon újdonságként jött létre egy történelmi helyzetben, és nem egyszerűen csak a kereszténység műve volt, amely azonban hamarosan a nemzeti egyház konszolidálását és saját egyeduralmát célozta meg. A konstantini fordulat, mint egyedülálló történelmi folyamat, csak azáltal nyert jelentőséget, hogy a kereszténység az állam és az egyház ellenállása ellenére érvényre jutott a birodalomban, és a pogány vallások betiltásához vezetett. Ez mindkét oldalon új helyzetet teremtett, mivel a kereszténység többé már nem a „kiválasztottak” közössége volt, az államnak pedig a továbbiakban az egyházra kellett támaszkodnia. Világtörténelmi jelentőségét ugyanakkor csak azáltal nyerte el ez a folyamat, hogy maradandó mintaként szolgált Európa számára. Az összes olyan új állam, melyekben Európa testet öltött, átvette az egyvallásúság alaptézisét, s ezáltal zavartalan egységet alkotott. A történelem alakulását figyelembe véve ez egy bámulatos tény, ami nem magyarázható egyszerűen azzal, hogy minden egyes folyamat, amely révén az egyvallásúság elterjedt és Európa-szerte kivétel nélkül megszilárdult, minden esetben megérthető a történelmi körülményekből.

Nem jutunk sokkal messzebbre azonban az olyan strukturális jellegzetességek vizsgálatával sem, mint például a keresztény papság vagy az államszervezet sajátosságai, mivel ezek csak együttesen fejtik ki hatásukat, és maguk is legitimációt igényeltek. Éppily kevésbé kielégítőek az uralom és a vallás összefüggésére vonatkozó általános ismereteink is ahhoz, hogy Európa teljes és hosszan fennmaradó egyvallásúságát megmagyarázzuk. Az uralkodók egy új vallásban rendszerint felismerték annak lehetőségét, hogy a szétforgácsolódott nemzetségekből egy egységes államalakulatot hozzanak létre. Minél nagyobb és heterogénebb volt a birodalom, annál fontosabbak lettek számukra az univerzális igénnyel fellépő vallások, mert ezek voltak a legjobb univerzális kötőanyagok az etnikai, regionális, nemzetségi, törzsi és vallási szétforgácsoltság leküzdésében és a birodalom

²⁶ Ennek hatásos bemutatását és indoklását találni Hanns Rückertnél (1934).

alapjainak biztosításában.²⁷ Megfordítva pedig: minél jobban hittek a vallások saját univerzális érvényességükben, annál gyakrabban követelték a többiek politikai úton történő betiltását. Mivel ez Ázsiában soha sem sikerült, Európában ellenben mindenütt tartós mintává vált, ebben nyilvánvalóan a vallásértelmezések közti alapvető különbségek is szerepet játszottak.

Európában mindenesetre így történt: nem csak hogy teljesen kereszténnyé vált, hanem – változó körülmények között – egy évezreden át ki is tartott amellet az alapelv mellett, hogy egy állam minden lakójának az egyetlen igaz vallásba kell megtérnie, sőt a szomszédos országokat is ide kell térítenie. Előbb a pogányokat üldözték, majd ugyanígy az eretnekeket. Amikor pedig az egy és igaz egyház belekerült a felekezetek vitájába, minden fél ragaszkodott az egyvallásúság alapelvéhez: *cuius regio, eius religio* – egy állam, egy vallás. Ez a formula nem csupán egy olyan uralkodói érdeket fejezett ki, amelyet egyaránt osztottak Európában és Ázsiában. Minden felekezet elfogadta azt, kifejezve az összes hívő meggyőződését, akik saját lelkiismeretük által kötelezve érezték magukat arra, hogy csak is az egy és igaz tanításhoz tartozzanak. Másképpen nem vezethetett volna a reformáció olyan hosszú és elkeseredett harcokhoz. Így a kizárólagos vallási hovatartozás alapelve még a többvallású Európában is fennmaradt, miközben a többvallású Ázsia lakói számára alig okozott (és okoz) nehézséget, hogy ilyen vagy olyan módon különböző kultuszokban vegyenek részt. A kínai mandarin teljesen rendjén valónak találta, hogy mindennapi hivatali kötelességeit meggyőződéses konfucianusként végezze, egyénileg azonban taoista hitét ápolja. Japánban majdnem magától értetődő (különösen az értelmiség körében), hogy valaki mind a sintoizmusban, mind a buddhizmusban részt vesz, s ugyanez érvényes Koreára vagy más helyekre is. A kereszténység győzelmével azonban Európában tartósan egy egész más vallásfelfogás gyökeresedett meg, mint Ázsiában, ahol mindig is szokásban volt a több valláshoz tartozás, s amelyet nyilvánosan soha nem támadtak.

Továbbra is kérdés ugyanakkor, hogy Ázsiában miért nem sikerült egy államnak sem egyetlen egy vallást kizárólagossá tenni, bár többször próbálkoztak vele. Természetesen múlhatott ez minden esetben a körülményeken is, de biztosan függött a vallás sajátosságaitól, és egyben az érvényességigényétől is. Mivel a törzsi vallások saját népük életében gyökereznek, nem akarnak és nem is tudnak ezen túl semmilyen érvényességigénnyel fellépni. A rendi vallások, mint a brahmanizmus, sem tudnak vagy akarnak az egész népesség egyesítő vallása lenni. A hinduizmus sem volt alkalmas erre, mivel a kasztrendszerben gyökerezett, és kötelező tanok nélkül az üdvösség célját és útját a határtalan tolerancia jegyében a személyes választásra bízta.²⁸ Ázsia többi, szilárd tanokkal és univerzális igazságigénnyel rendelkező vallása sem jutott soha kizárólagos uralomra. Kínában ugyanígy megbukott a társadalom csendes ellenállása miatt a Ming-dinasztia eretnekségellenes törvénye,

²⁷ Lásd különösen W. E. Mühlmann (1962), „A vallás szociológiájának elemi kérdései” című 12. fejezetét, különösen a befejezést.

²⁸ Szakszerű összefoglalást találni erről Jan Gondánál (1960: 342. skk.), vagy akár Max Webernél. (Weber 1972: II/24. skk.)

mint minden más egységesítő törekvés.²⁹ És bár Indiában Asoka császár buddhizmusnak vallotta magát, és eredményesen folytatta a buddhizmus missziós terjesztését saját birodalma területén, sőt buddhista laikus morált tett kötelezővé birodalmában és néhány kultuszt be is tiltott, pályáját azonban a felekezetek védelmezőjeként és a tolerancia szószólójaként fejezte be.³⁰

Ezt a legyűrhetetlen sokvallásúságot már Max Weber is az ázsiai vallásfelfogás sajátosságával magyarázta, nem pedig a vallás és az uralom strukturális viszonyával. Vizsgálódásainak kevés figyelemre méltatott eredménye a következő: „Ázsia alapjában a szabad vallási konkurencia, a kései antikvitás értelmében vett »tolerancia« földje volt és maradt. Ez annyit jelentett, hogy a felsőbb államérdek korlátainak figyelembevétele mellett”.³¹ A jelenség okait a számunkra idegen ázsiai vallásfelfogásban kell keresni, nevezetesen az „Ázsia minden filozófiájában és szoteriológiájában végső soron közös előfeltételekben: abban, hogy a tudás, lett legyen az irodalmi tudás vagy misztikus gnózis, végső soron az egyetlen abszolút út az evilági és a túlvilági üdvözüléshez. Egy olyan tudás, jól jegyezzük meg, amely nem az evilági dolgokra vonatkozik. [...] Hanem egy filozófiai tudás, a világ és az élet »értelméről«.”³² Ez a megváltó tudás pedig egy misztikus gnózis, karizmat igénylő elmélyülés, következésképp aszociális és apolitikus. Bár az üdvösség útját megmutatják, azonban hogy miként és mikor lép rá valaki, azt mindenki maga dönti el. Ezért nem tudtak és akartak az ázsiai vallások dogmatikát létrehozni, amely világosan elválasztotta volna őket egymástól, sem egy kizárólagos igényt megfogalmazó kötelező érvényű teológiát, hogy ily módon senkinek se kelljen szigorúan választania vallások között, hiszen nem is lehetett választani.³³ Max Weber fontos felfedezése, hogy csak egyetlen vallás tudott képzett teológiai dogmatikájának köszönhetően ilyen igénnyel hitelesen fellépni: „Ezzel szemben a keresztény egyházak [...] a hivatalosan kötelező racionális dogmáknak és teológushitnek egy egyébként addig soha el nem ért szintjére fejlődtek”.³⁴

Innen már csak egy lépés annak a jelentőségnek a belátása, amellyel a vallásfogalom – Weber csak „vallásfelfogásról” beszél – a keresztény teológia dogmatikájának kidolgozásában bírt. A folyamat az egyházatyákkal kezdődött el, és a latin egyház racionális teológiájában fejlődött következetesen tovább. Kizárólag a *religio* fogalma tette ugyanis lehetővé és egyben kényszerítette is ki azt a távolságot, amelyben a saját hit megvallása az általános reflexió szintjére került, és a *vera*

²⁹ Ehhez lásd Eichhorn 1973: 344. skk.

³⁰ Ehhez lásd Gonda (1960: 216. skk) és a 26. lábjegyzetben megadott fejezetet E.W. Mühlmann-nál (1962)., Lásd továbbá Max Weber (Weber 1972: II/256. skk) és André Bureau (1964: 71. skk).

³¹ Weber 1972: II/363.

³² Weber 1972: II/364. skk.

³³ Így szól a rövid kijelentés a *Gazdaság és társadalom* 281. oldalán (Weber 1976), melyet Weber gyakran megismétel változó hangsúllyal, lásd pl. Weber 1972: II/366.

³⁴ Max Weber 1976: 341, lásd 700. skk, és mindenekelőtt Weber 1972: I/1., ahol Weber megállapítja, hogy „egy szisztematikus teológia teljes kifejlődése a hellenisztikus befolyás alatt álló kereszténység” sajátja.

religio meggyőző erővel bíró megalapozását erősítette. Ezért volt képes és egyben kénytelen is a kereszténység a maga kizárólagosság-igényét hihetően képviselni, amit a latin egyház racionális teológiája következetesebben érvényesített, mint a keleti egyházak. Ázsiában ezzel szemben fennmaradt a vallások konkurenciája úgy, ahogyan ez az ókorban Európában is uralkodott, mivel vallásfogalom híján senki nem vállalkozhatott arra, hogy igazságigényét egy általános indoklás révén kizárólagosság-igénnyé formálja át. Európában ugyanakkor véletlenül keletkezett a vallásfogalom egy adott történeti helyzetből, nem pedig a vallásról való általános gondolkodás eredményeképpen jött létre, amihez már eleve szükség lett volna magára a fogalomra. Miután azonban létrejött e fogalom, tartósan meg is határozta a vallás európai történetét.

VII. A VALLÁS FOGALMÁNAK MODERNKORI ÁLLOMÁSAI: A FELVILÁGOSODÁSTÓL A VALLÁSSZOCIOLÓGIÁIG

A „vallás” szó 1500 körül került be a köztudatba, és a század végére már politikai és szellemi viták és csatározások kereszttüzeiben állt. A szó mozgalmas története alaposan feldolgozott, könnyű utánaolvasni. Jelen esetben azonban kevésbé érdekes az, hogy miként változott a fogalom jelentése, sokkal fontosabb, hogy miként valósult meg töretlen felemelkedése és ez miként befolyásolta a vallás történetét.

A szó felemelkedésében a legkülönbélebb körülmények játszottak közre, amelyek azonban csak azért kaphattak szerepet, mert az egyház és a teológia többé már nem volt képes egyedül rendelkezni a vallás felett, mint tette azt a középkorban. Az új helyzethez maguk az egyházak is hozzájárultak azzal, hogy nagy fáradtsággal próbálták a szellemi képzés révén elmélyíteni a keresztény hitet. A szerzetesi- és püspöki iskolák már szélesebb kör számára közvetítették a latint, az egyházatyákat és az antik műveltséget, az egyetemek pedig a laikusokat is megismertették ezzel a tudással, amely azután a városi polgárság rendi neveltetésének is részévé vált. Idővel létrejött a laikus oktatás, s ennek révén a helyzet alapjaiban változott meg. Egykor a nép hithű módon elfogadta a teremtőről és a mennyországról szóló üdvözítő üzenetet, a latin nyelv ismerete és műveltség hiányában ugyanakkor nem értette meg azt közelebről, csak hívőként betartotta a rítust, s így az egyház és a teológia szabadon rendelkezhetett a hit felett. A laikus oktatás révén azonban megnőtt az igény a hit személyes megértésére és a saját értelem útján történő megélésére, az egyház áldásából való pusztaság helyett. Így válhatott a monasztikus megújulás olyan vallási mozgalmak mozgatórugójává, mint a *devotio moderna*. A keresztény források szélesebb körű ismerete már az egyház berkein belül is olyan kérészeket ébresztett a skolasztikus teológia iránt, melyek hozzájárultak a reformukhoz. A humanisták, s végül a filozófusok még inkább támaszkodtak az antik íráskor újabb felfedezésére. Ők valamennyien legelőször azokhoz a csoportokhoz fordultak, amelyek jártasak voltak a latin nyelvben, de hamarosan a nép többi részét is megszólították saját nyelvükön, s csak ez által fejtették ki valódi hatásukat. Mindez

azonban csak azután történhetett meg, hogy a laikus oktatás révén megjelent a keresztény hit megértésének igénye és képessége.

A fogalom elterjedésének további okaira csupán utalnunk kell ehelyütt. Közismert, hogy a reformátorok divatba hozták ezt a szót, a felekezeti szakadás pedig mindenkit az elé a kérdés elé állított, hogy mi is az igazi keresztény vallás. Továbbá a spanyolországi és palesztinai kereszties hadjáratok, vagy Amerika meghódítása és más felfedezések révén a kereszténység kilépett abból az elszigeteltségből, amelybe bezárkózva a középkorban csak magával foglalkozott, és újra tudomást vett más vallásokról. Tartósnak bizonyult az egyetemek hatása. A tudásnak és a hitnek a racionális teológia által feltételezett egysége nem igazolódott, a filozófia egyre jobban elvált a teológiától, s hamarosan a természettel kapcsolatos ismeretek is önálló utakon jártak. Ezt a fejlődést azonban nem csupán az egyetemek alapításával indította útjára az egyház. A természettudományok nem amiatt értek el nagy sikereiket a 17. században, mert figyelembe vették a tényeket, hanem mert a „természet könyvében” azt az egyértelmű kinyilatkoztatást keresték, ami a „Jelenések Könyvében” oly kétértelmű és kétséges maradt.³⁵ Ebben a keresésben azonban a racionális teológia mutatta számukra az utat, mivel a világ tisztán megismerhető rendjét feltételezte.³⁶ A természet eme megfejtésének a vallásra gyakorolt óriási hatását nem szükséges itt tovább hangsúlyozni. Összességében ezekből a tényezőkből eredt a felvilágosodás, amely annak reményét hordozta, hogy az értelemben az ember szilárd támaszra lelhet. E fejlődésben végül fontossá vált a nemzeti kultúrák keletkezése is, mivel a továbbiakban a vallás helyzetének és a vallással kapcsolatos kérdéseknek az értelmezése a mindenkori nyelvközösségen belül történt, és egyre inkább a saját kulturális tradícióhoz kötődött.

Mindez a 18. század során ahhoz a kísérlethez vezetett, amely a vallási ellentéteket és a vallásháborúkat a vallás valódi lényegének filozófiai belátása révén igyekezett legyűrni. A kinyilatkoztatás helyes értelmezéséről szóló megoldhatatlan felekezeti vitákból egy, tisztán az értelmén alapuló vallásfogalom segítségével szándékoztak kitorni. Így bukkant fel először Angliában a „természetes”, illetve „racionális” vallás ideája, amelyet kinyilatkoztatás nélkül is mindenki el kell hogy fogadjon, sőt amely mérceként szolgálhat minden vallás szavahihetőségének vizsgálata során. Ez a deizmus, amely Kant későbbi megfogalmazásában „vallás a pusztá értelem határain belül”, korszakos jelentőségű volt, mivel a tényleges hitet egészen egyéni benső ügyé tette, s ezáltal a fennálló vallások egy kétséges valóság külsődleges kultuszaivá degradálódtak. Schiller klasszikus módon

³⁵ A Jelenések Könyve az eredeti németben „Buch der Offenbarung”, azaz a Kinyilatkoztatások Könyve. A „kinyilatkoztatás” szó kettős jelentésén alapuló lefordíthatatlan szójáték. [A Ford.]

³⁶ Régóta megállapítást nyert, de kevés figyelmet kap az a tény, hogy a modern tudomány 17. századi nagy fellendülését a középkori teológia készítette elő a világregnd megismerhetőségébe vetett szilárd hite révén, már a 13. századtól kezdve. A „racionális teológia” hiányában az ortodox egyház köreiben nem lendült fel a tudomány, s ennek következtében nem volt felvilágosodás. Úttörő munkásságot végzett e téren Benjamin Nelson, munkájának egy része megtalálható német fordításban. (Nelson 1977.) A téma és irodalma további megismeréséhez – különös tekintettel a vallásra – lásd Matthias Schramm (1985), illetve Tenbruck (1975).

fogalmazta meg ezt a modern dilemmát: „Mely hitet vallom? Egyiket sem azok közül, melyeket megnevezel nekem. – És miért egyiket sem? – Hitből.” Ezzel egyidejűleg és ezzel párhuzamosan létrejött a tolerancia eszméje, amely érvényesítette a vallásszabadságot, és amely az amerikai és a francia forradalomban már az állam és az egyház szétválasztására irányult.

Az események azonban tovább haladtak, mivel a racionális vallásra vonatkozó filozófiai nézetekkel szemben minden oldalról kétségek merültek fel. Maga a probléma is új formát öltött a 19. század során. Az empirikus tudományok haladása varázstalanította a világot, és a vallást egy titokzatos természetfeletti világba vetett irracionális hitté silányította, úgy hogy a vallás végső eltűnése előre láthatónak tűnt egy kiteljesedett racionális társadalomban. A „tudomány és vallás közötti háború” mozgatta a 19. századot, s mivel a társadalom jövőjéről szólt, ezért a politikában is helyet kapott.³⁷ A demokratikus társadalomnak ugyanis saját intézményei kiépítése során folyamatosan azzal a kérdéssel kellett szembesülnie, hogy milyen helyet kaphat vagy kell kapnia a vallásnak a nevelésben, az oktatásban és az állam működésében. A vallás problematikája, amely mindeddig egy hitbéli kérdés volt, most megjelent az emberek politikai cselekvésében is, hiszen az összes párt és ideológia esetében fontos helyet foglalt el, s így állandó téma és a társadalom alapvető kérdése lett. Mindez alapjaiban változtatott meg a helyzetet. A keresztény hit valóságosságának megoldhatatlan vitájáról eltolódott a kérdés annak megválaszolására, hogy milyen szerepet játszott a vallás a kultúra történetében; arról kellett most már dönteni, hogy milyen hely illeti még meg. A vallási problémák leszálltak a felvilágosodás filozófiai síkjáról az egyes empirikus tudományok szintjére, és a történeti kultúrtudományokhoz csapódtak. Ezek legelőször is helyzetfelmérést végeztek, melyek során idegen vagy múltbéli fejlett kultúrák vallásai után kutattak. Max Müller megalapította az összehasonlító vallástörténetet, amely számos követőre lelt, az etnológusok pedig vizsgálat alá vonták a primitív népeket. Ily módon azután univerzális történeti elméletek születtek a vallás evolúciójának fokozatairól, mellyel egyesek azt kívánták bizonyítani, hogy a vallás a kultúra maradandó eleme, és a vad kezdetekből kristályosodott ki egészen a ma érvényes lényegéig, míg mások épp azt akarták megmutatni, hogy a racionalitás előrehaladásával a vallás ki fog halni. Mindezek révén – mint ismert – egymás után és egymás mellett önállósították magukat az egyes empirikus vallástudományok, amelyek a vallást univerzális jelenségnek tekintették, és azt kutatták, ami közös bennük, így tehát a vallás definíciói az

³⁷ Nem feledkezem meg itt arról, hogy a tudomány és a vallás időlegesen a legnagyobb egyetértésben éltek, amire legutóbb John H. Brooke (1991) is újra emlékeztetett. Mégis a tudomány és a vallás közötti harc uralta a 19. évszázadot, még ha változó is volt a helyzet az egyes országokban, és a vallási, szellemi és politikai hagyományok alapján mutatkoztak is eltérések. Először Franciaországban, majd később az angolszász kultúrában hirdették meg a legélesebben ezt a háborút, de alapjában véve mindenütt folyt. Legjelentősebb korabeli összefoglalók: J. E. Draper (1875) és A. D. White (1896).

általánosság egyre magasabb szintjére kerültek. Előbb-utóbb és többé-kevésbé az egyéni hit is a vallásra vonatkozó általános reflexió szintjére jutott.

A vallástudományok közt különös jelentőséget nyert a vallásszociológia, mivel ez fogalmazott a legegységelműbben a vallás jelenlegi helyzetével és jövőbeni fejlődésével kapcsolatosan, míg a többi tudományág megmaradt a múltnál és gyakran a tisztán vallási eszmék vizsgálatánál. A művelt közönség mindenekelőtt a vallásszociológiától várt meggyőző felvilágosítást a vallás kultúrára és emberekre gyakorolt, valamint társadalmi jelentőségéről. Maga a szociológia is a vallás problematikájából nőtt ki, s önmagát annak megoldásaként állította be. Auguste Comte Európa vallási krízisére adott válasznak szánta ezt az új tudományt, s végezetül új vallássá emelte azt, a pozitívizmus szent egyházává. Karl Marx még élesebben számolt le a vallással, amely Herbert Spencer és Edward B. Tylor befolyásos műveinek is a középpontjában állt, s nem volt ez másképp Emile Durkheimnél és Max Webernél sem. A vallás mindannyiuk számára a társadalom központi része volt, s ezért a szociológia döntő kérdésének számított. A szociológia klasszikusai nem csak foglalkoztak a vallással, hanem szociológiájukat jelentős részben vallásszociológiaként úzték. A vallásszociológia volt az a tudományág, amely a leginkább megváltoztatta a vallás fogalmát, mivel a vallást a legátfogóbb módon univerzális jelenségnek tekintette, és a minden vallásban közös elemeket kutatta.

Ha visszatekintünk innen, akkor kiderül, hogy a vallástudományok nem az empirikus tudományok általános fejlődése során jöttek létre, amelyek mindent vizsgáltak, így a vallást is. A „vallás” fogalma saját kultúrájuk által adott volt számukra, és e kultúra fejlődése során vált problematikussá. A vallás fogalmának mozgalmas újkori története abból a kényszerből eredt, hogy az eredetileg a saját vallás-felfogáshoz tartozó fogalmat megmagyarázzák. Ez a kényszer nyugaton jött létre, mivel a racionális teológia ott hirdette meg a tudás és a hit egységét, s mivel ezt a feltevést ott kérdőjelezte meg egy új helyzet. Ez a teológia csak nyugaton teremtette meg azokat a feltételeket, amelyekből kifejlődött a felvilágosodás és a tudomány. Csak nyugaton jöhettek létre e fejlődés során a vallástudományok és végül a vallásszociológia. A vallásfogalom óriási változása mögött egy, a saját kultúra számára központi jelentőségű fogalom magyarázatának kényszere húzódott meg. Összességében tehát a vallásfogalom adta meg a perspektívát, az rendezte a tényeket és teremtette a kérdéseket, s ily módon a vallástudományok egy olyan kultúra kései produktumai voltak, amely a vallásfogalommal együtt nőtt fel.

VIII. VALLÁSSZOCIOLOGIA – EGYKOR ÉS MA³⁸

A klasszikusok – Comte, Marx, Durkheim, Weber – számára azért állt a vallás a szociológia középpontjában, mert a társadalom lényege attól függött, hogy a vallás milyen szerepet játszott benne. A vallásszociológia azóta elveszítette

³⁸ A fejezet egy korábbi változata azonos címmel megjelent németül és japánul (Tenbruck 1991).

egykori jelentőségét mind a tudományon belül, mind a nyilvánosságban. Egyike lett a számtalan „köttöjeles szociológiának”, melyet a hivatásos szociológusnak egyáltalán nem szükséges ismernie és a művelt nagyközönség alig követ. Hogyan jutott ideáig?

Először is azt kell figyelembe venni, hogy a mai vallásszociológia már alig foglalkozik a vallás univerzális történeti jelentőségének és fejlődésének kérdésével, társadalomkutatásként sokkal inkább a mai egyházi magatartásra és egyéb sajátosságokra koncentrálnak, melynek révén egy olyan speciális érdeklődésű csoport felé fordul, amely hivatásszerűen foglalkozik az egyházak életével és feladataival. Ez részben a klasszikusoktól való tudatos elfordulás jegyében történt egy egyházszociológiai program keretében vagy a társadalomkutatásra hivatkozva, részben pedig az érdekeltekre és a megbízókra való tekintettel. Hogy ez vajon célszerű és tudományosan elkerülhetetlen volt-e, mivel a klasszikus program nem vezetett tovább előre, maradjon eldöntetlen. Annak azonban fel kell tűnnie, hogy a mai vallásszociológia már alig érti meg saját klasszikusait, noha gyakran hivatkozik vagy támaszkodik rájuk. Nincs hiány a klasszikusokról szóló buzgó, ismeretgazdag és gyakran kitűnő munkában sem, összességében azonban félreértik és eltompítják az akkori problémákat.

A tankönyvek például Marxra, Durkheimre és Weberre hivatkozva a klasszikus vallásszociológia termésének nevezik a kompenzációs, az integrációs és a szekularizációs tézist, melyek viszont így egymás mellé állítva elveszítik kizárólagosságukat s ezáltal varázsvukát is, mivel mindegyikük egyszerre igaz lehet. Ugyanígy hatnak azok a közkedvelt megállapítások is, melyek szerint Marxot éppenséggel a vallás illúziója érdekelte volna, Durkheimet a társadalmi integráció, Weber pedig a társadalmi változás. Mindenütt az a tendencia uralkodik, hogy az ellentéteket el kell simítani annak érdekében, hogy az „elmélet-összehasonlítás” vagy a funkcionalizmus általános fogalmai révén egy átfogó elmülethez juthassunk a vallás és a társadalom összefüggésére vonatkozóan. De Durkheim és Weber vallásszociológiájának célja és eredménye csak akkor válik láthatóvá, ha felismerjük radikális ellentmondásukat.

Akkoriban egyáltalán nem a vallás és társadalom közti kapcsolat kikutatásának homályos feladatáról volt szó, amint azt ma hisszük, hanem egy konkrét problémáról, amely Európában a tudás és a hit körüli vitákkal keletkezett, és amely a tudomány és a vallás közti harccá erősödött. Arról volt szó, hogy az empirikus tudományok feltartóztatathatlan fejlődése beváltja-e végső soron a felvilágosodás ígérletét, egy minden irracionálístól megszabadított társadalom megteremtését, amelyben már csak az ész uralkodik, azaz elérkezik-e a „pozitív” vallás vége. Nem a vallás és társadalom közötti viszony iránti elméleti érdeklődésből fakadt a vallásszociológia, hanem egy konkrét problémából, amelyet mindenki személyes és társadalmi sorskérdésként élt meg. Minden klasszikus szerző foglalkozott ezzel a sürgető kérdéssel, és épp azért lettek klasszikusok, mert ezzel foglalkoztak. A tudás és a hit jelentőségét vizsgálták az emberi cselekvésre, a kultúra fejlődésére és a társadalom szerkezetére nézve, a racionalitás szerepét

a történelemben, és speciálisan a modern tudomány igényét, teljesítményét, vagy akár annak határait is. Nem érthetőek meg a vallásszociológia klasszikusai annak világos felismerése nélkül, hogy végső soron mindegyikük számára a vallás és a tudomány közötti harc kimeneteléről volt szó.

A közös kérdést egyébiránt eltérő utakon közelítették meg. Auguste Comte a három stádium törvényében találta meg a választ, amely azt jövendölte, hogy a vallást a szociológia új tudománya fogja felváltani. Karl Marx Feuerbach-hoz csatlakozva a vallás végét hirdette, s történészekről kölcsönzött tömör összefoglalásokat, anélkül hogy komolyabban elmerült volna a vallástörténetben. Emil Durkheim számára elegendő volt a totemizmus állítólagos ősvallása annak megállapításához, hogy minden vallás önálló tartalom nélküli társadalmi jelenség. Csak Max Weber fogalmazott meg egy részletesen kidolgozott, átfogó stúdiu-mokon alapuló vallásszociológiát. Következtetések szavahihetősége tehát nagyon különböző kiterjedésű empirikus alapokon nyugszik. Ráadásul mindegyikük előfeltevésekkel látott munkához, mivel állást kellett foglalniuk a tudás és a hit harcában, és ítéletet kellett mondaniuk annak későbbi kimeneteléről. Elkerülhetetlenül közrejátszott mindebben a tudományba vetett saját hitük is, jóllehet igen különböző módon. Comte biztos volt a tudomány győzelmében, még mielőtt azt a három stádium törvényében megalapozta volna. Marx is bizonyos volt a felvilágosodás tudomány általi kiteljesedésében még azelőtt, hogy a vallás végére vonatkozó tézisének kifejtette volna. Durkheim pedig jóval azelőtt a tudomány végső győzelmét vallotta, hogy vallásszociológiájával színre lépett. Szemmel láthatóan csak Max Weber nem fogott munkához határozott előfeltevésekkel. Állandóan számításba kell tehát venni, hogy a szerzők milyen mértékben támaszkodtak inkább a tudományba vetett hitükre, mint a tények tanulmányozására.

Az előfeltevések azonban még mélyebben gyökereznek és elrejtőznek a „társadalom” új fogalma és a „szociológia” új koncepciója mögött, amint ez különösen tisztán látszik Durkheim és Weber összehasonlításakor. Comte-hoz hasonlóan Durkheim is azt feltételezi, hogy a társadalmi valóság elkülönülő „társadalmakból” áll, míg Weber mindenütt a közösségek és a társadalmak sokaságát ismeri fel, melyek keresztezik egymást. Comte örökösei számára minden társadalom egy egyedi „dolog”, amely szilárd, általános törvényeknek engedelmeskedik, s ezeket a szociológiának kell feltárnia. A híres *chosisme* fogalmával³⁹ már előzetesen ítéletet mondtak a vallás felett, melynek a társadalom kényszereit és követelményeit kell követnie, tehát önmaga nem lehet olyan erő, amely saját tárgya logikájából bontakozik ki és változtatja meg a társadalmat. Míg Webernél a valóságok a világtörténelem iránymutatóiként tűnnek fel, hiszen saját önnön feladatok logikájának engedelmeskednek, addig Durkheimnél a mindent meghatározó társadalmi fejlődés függelékei. Ezért Durkheim, aki csak pályája végén kezdett a vallással foglalkozni, csupán olyan módon tudta bevonni azt a társadalomba,

³⁹ *Chosisme* jelentése tárgyiasság, németül *Sachlichkeit*, vagyis az emberi jelenségeket tárgyként kezelve kell leírni. [A Szerk.]

hogy jelentését a társadalom szimbolikus tiszteletére redukálta. Nem látja a Weber és Durkheim közötti radikális különbséget az, aki szerint Weber a társadalmi változás, Durkheimet pedig a társadalmi integráció érdekelte, miközben ez Durkheimnél a vallás teljes lényegét jelenti. E mögött pedig egy még mélyebb ellentét húzódik. Durkheim ugyanis szigorúan, mondhatni szenvedélyesen abból az ontológiai előfeltevésből indult ki, hogy a valóság teljes egészében önmagában racionálisan rendezett, s ezért a tudomány által racionálisan megismerhető és megismerendő.⁴⁰ Weber ezzel szemben újra és újra azt hangsúlyozta, hogy a valóság egy irracionális adottság, és a tudomány olyan összefüggéseket keres benne, amelyek számunkra érdekesek, de semmi esetre sem a valóság objektív rendjét képezik le. Durkheim vallásszociológiája a „társadalomra” és a „szociológiára” vonatkozó koncepcióin alapult, amelyek pedig a valóság struktúrájára és a tudomány hivatására vonatkozó metafizikai feltevéseken nyugodtak.

Itt van az a radikális különbség, amely elválasztja Weber Durkheimtől, és ami a vallásszociológiában áthidalhatatlan ellenségeskedéssé fokozódik. Mindketten feltétel nélkül kiálltak a tudomány mellett, értékét azonban egészen eltérőnek tartották. Comte örökösei számára a világ valódi rendjének felfedezéséhez a szociológiában kiteljesedett pozitív tudomány volt és maradt a kulcs, s ezért ez az egyetlen út minden kérdés megoldásához. „A tudomány nemhogy a baj forrása volna, hanem ellenkezőleg, az egyetlen orvosság, amely rendelkezésünkre áll.”⁴¹ Ezzel szemben Weber, mint ismeretes, annak az embernek a sorsáról beszél, aki nem talál többé választ világnézeti kérdéseire, amióta evett a „tudás fájáról”. Durkheimet megbotránkoztatta volna, hogy Weber az empirikus tudományokban nem a megismerés kiteljesedését látta, hanem éppenséggel egy komoly korlátot: „távol álljon tőlünk az az előítélet, hogy a kultúra azon megközelítései, amelyek az empirikus adottság gondolati rendjéből kiindulva a világot metafizikai úton próbálják értelmezni, már csak eme karakterüknél fogva sem tudnának semmilyen feladatot betölteni a megismerés szolgálatában”.⁴² Blaszfémiaaként utasította volna vissza Durkheim azt, amit Weber a vallásra való tekintettel a tudományról mondott: „És noha a tudomány, amely ezt a kozmoszt teremtette, úgy tűnik, képtelen saját feltételeiről biztos felvilágosítást adni, mégis azzal az igénnyel lép fel az »intellektuális hűség« nevében, hogy a gondolkodó világszemlélet egyetlen lehetséges módja legyen.”⁴³ Míg Durkheim teljes mértékben megbízott a tudományban, addig Weber folyamatosan rámutatott annak határaitra és előfeltevéseire. A tudomány éppen empirikus formájában az „önélgült intellektus” egyoldalú tudása csupán, amely hiába próbál menekülni saját „öntörvényűsége” elől.⁴⁴

⁴⁰ Durkheim szociológiájának rejtett logikáját máshol ismertettem: Tenbruck 1981.

⁴¹ „Bien loin que la science soit la source du mal, elle est le remède et le seul dont nous disposons.” Durkheim 1960: 171. [A magyar fordítás forrása: Durkheim 2000: 175.]

⁴² Weber 1973: 156.

⁴³ Weber 1972: I/569, lásd még Weber 1973: 598. skk.

⁴⁴ Weber 1972: I/566, 569.

A vallásszociológia éppen hogy nem a „vallás” és a „társadalom” közötti viszonyoknak az „elmélete” iránti szakmai érdeklődésből keletkezett, hanem egy kényszerítő helyzetből, amelyben a tudomány értelméről és hatáiról volt szó a vallással szemben. Az összes klasszikus számára a vallás volt az a pont, ahol a tudományba vetett hitüket szembesíteni akarták a történelemmel, amit a tényekből szándékoztak kiolvasni, avagy éppen azokba belelátni. A tulajdonképpeni fordulópont végső soron az a kérdés volt, hogy miként kell vagy lehet viszonyulni a modern tudományhoz. Amikor Max Weber az univerzális történelmi racionalizálódási folyamatot összehasonlító elemzés alá veti, akkor nem pusztán leírni szeretné azt, hanem a tudomány értelmével és hatáiraival szeretné megismertetni önmagát és olvasóit, és egyben személyes állásfoglalásra felszólítani abban a racionálisan el nem dönthető dilemmában, amely bizonyos körülmények láncolatából keletkezett.⁴⁵ Mindenesetre nem érthetjük meg a klasszikus vallásszociológiát, ha megfeledekzünk arról, hogy végső soron a vallás és a tudomány viszonyáról van benne szó, és nem csak homályosan a vallásról és a társadalomról.

A mai vallásszociológiának újra emlékeztetnie kell magát erre, mert egyetlen tudományág sem gyarapodhat, ha hiányos az emlékezete. Ismernie kell a klasszikus kérdésfeltevést, még ha maga már nem is tud kapcsolódni hozzá. Ma már nem áll fenn az a társadalmi problémahelyzet, amelyben egykor a vallásszociológia a probléma tisztázásának reményében keletkezett és jelentőséget nyert. A tudomány és a vallás közötti harc időközben egy békés kiegyezésnek adta át a helyét, a vallás többé már nem akut téma, s ezért a vallásszociológia társadalmilag érdektelen lett, a kölcsönös bókók pedig nem tartóztatják fel a kiszorulását. A humán- és társadalomtudományok a lélekkutatás és az életvezetés technikai művészeiként intézményesültek, s a lelkiismeret modern őreiként tovább korlátozzák a vallás kompetenciáját. A vallást a vallástudományokkal együtt egyre mélyebbre űzik a reflexióba és más, ma még beláthatatlan átváltozásokba. A vallási készségek utat találnak a vallásra vonatkozó reflexióhoz, de az egyházakhoz már alig, ezek, amelyek – mint azt már Schelsky meglátta – maguk is állandóan a reflexióhoz nyúlnak. A felszínen megszűnt a feszültség, de visszatérhet, mert a változások folytatódnak. Legelőször azonban máshol jelentkeznek a vallási problémák. Max Weber még elszigetelt kultúrákként vizsgálhatta a világvallásokat, amelyek a saját világképüket követték. Időközben ez az egymás melletti lét kölcsönös találkozásá, átjárásá, összefonódásá és kihívásá vált. Ez az az új globalizáció, amelynek szentelnie kellene magát a vallásszociológiának, mert hosszú időre ez fog dönteni a vallás sorsáról. Itt is jelentős szerepet játszik, hogy a vallás fogalma, ahogy azt az európai tudomány kultúrája központi képzetének tisztázása érdekében létrehozta, mára az egész világon elterjedt.

⁴⁵ Ehhez lásd Weber 1972: I/1. és a *Tudomány mint hivatás* című művét.

IX. LEHET-E MÉG VALLÁSRÓL BESZÉLNI?

Ily módon ível a vallás jelentése a római „religio” szótól egészen a mai „vallás”-fogalomig, amely történelmi körülményekből és összefüggésekből keletkezett. Míg a középkorban a teológia rendelkezett a szó felett, addig az újkorban a különböző felekezetek és a népek használták azt a saját vallásukkal kapcsolatos belső érintkezésekben, végül pedig lassanként olyan idegen kultúrák jelenségeinek megjelölésére kezdték használni, amelyek nem is rendelkeztek ilyen szóval. Az idegen jelenségeknek egy ismert fogalom segítségével történő megismerési kísérlete során már a fordításnál és az elkerülhetetlen elidegenítésnél nehézségek merültek fel. Ezeket a nehézségeket mindaddig kikerülhetetlen veszteségként fogadták el, míg a tudományok csupán egyes idegen vallások megértésére törekedtek. Idővel azonban a vallástudományok megkísérelték a vallást univerzális jelenséggé vizsgálni, hogy meghatározzák azt, ami mindegyikben közös. Ez a vallás definíciójának egyre absztraktabb megfogalmazását tette szükségessé, tehát azoktól a tartalmaktól való egyre erősebb elvonatkoztatást, melyekből ők maguk táplálkoztak. Ennek is meg lett volna a maga alapja, ha legalább annak lehetőségével számoltak volna, hogy a minden „vallásban” közös talán mégsem lehet meg, vagy ha meg is lehet, akkor sem a vallás lényegét foglalja magába. A dolgok azonban másképpen történtek, a vallás gyűjtőfogalma rögzült és úgy hitték, az univerzális összehasonlítások révén objektíve kimutatható a vallás valódi természete (vagy természetellenessége). Így vélte Comte, Marx és Durkheim is, de Weber nem. A vallástudományok lettek a vallásra vonatkozó érvényes kijelentések felelősei, és eredményeiket arra használták, hogy korlátot szabjanak az egyházak és a teológusok kijelentéseinek, vagy hogy éppenséggel átformálják a teológiát vallástudománnyá.⁴⁶ Sőt, végül maga a szorongatott helyzetben lévő teológia is továbbvitte a vallástudományokat, amikor a globalizációra tekintettel a „vallások teológiájának” létrehozásával próbálkozott annak reményében, hogy a minden vallás számára közösen végül megerősítést nyer egy univerzális vallás léte. Ezzel szemben én úgy vélem, a legidősebb annak a kérdésnek a feltevése, vajon összefoghatjuk-e egy, a saját kultúránkból származó univerzális gyűjtőfogalom alá az összes (általunk így definiált) vallást. Közel van vallásfogalmunk határainak és előfeltevéseinek felülvizsgálata, és ez mind a vallástudományoknak, mind a teológiának feladata.

Nem fejthetjük ki itt ezt a követelést, amely azonban egyenesen következik a vallásfogalom európai történetéből is, és elkötelezettje saját vallásfelfogásának. A tudomány saját kultúrája örökségeként és egyben problémájaként kapta ezt a fogalmat, felderítése érdekében továbbfejlesztette és finomította azt, azonban megmaradt az univerzális magyarázat ígézetében, miként tette azt már a teológia is. A felvilágosodás, majd a vallástudományok a maguk módján továbbvitték a vallás

⁴⁶ Ehhez jól hasznosíthatók K. H. Kohl visszafogottabb és nagyon ismeretgazdag fejtegetései (Kohl 1988).

univerzális mivoltának eszméjét, és megteremtették azokat az általános koncepciókat, amelyek a vallást a mindegyik vallásban közös jegyekből akarták megmagyarázni. Egy út vezetett tehát a *religio vera*-tól az észalapú valláson keresztül a vallás univerzalitásáig. Kérdéses azonban, hogy mit érhetünk el az által, ha mindenütt vallásról beszélünk, noha ez a fogalom másutt nem is létezett. Itt is a (kulturális és tudományos) fogalomalkotás alapvető problémájáról van szó, speciálisan pedig a nyelv jelentőségéről a vallásban. Mindez leginkább azzal a példával érzékeltethető röviden, hogy noha képesek vagyunk megalkotni magunknak a „gyümölcs” fogalmát, de mindig csak meghatározott gyümölcsöket eszünk.

E fejlődés folyamán azáltal, hogy a vallást az általánosság szintjére emelték, egyben az irracionálisba és a reflexióba is kényszerítették. Hozzájárultak ehhez a tudomány, mindenekelőtt pedig a vallástudományok eredményei is, melyek nem csupán megfigyelték, hanem meg is változtatták ily módon a vallást. Eredményeik elterjedése állandó eszközt és készletet ad az embereknek ahhoz, hogy általánosságban beszéljenek a vallásról, de nem az egyik vallás iránti egyéni érdeklődésből fakadóan, hanem egy olyan érthetetlen viselkedés jegyei iránti érdeklődésből, amely viselkedés elérésére saját maguk már nem képesek. A vallásról szóló folyamatos közbeszéd nem a vallás iránti érdeklődésből táplálkozik, hanem a vallásra vonatkozó reflexió iránti érdeklődésből. Ez az az új és sajátos helyzet, amelyben a vallás minél kétségesebb, annál inkább képes állandó témává válni, legalább is az európai kultúrában. Minél több szó esik a vallásról, annál inkább felmerül a kérdés, hogy a vallásról van-e még szó, és hogy lehet-e még egyáltalán beszélni róla.

Fordította: Rosta Gergely

IRODALOM

- Bureau, André, et al. 1964: *Die Religionen Indiens*. 3. kötet: *Buddhismus – Jainismus – Primitivvölker*. Stuttgart
- Brelich, Angelo 1970: *Prologomènes à une Histoire des Religions*. In: Henri-Charles Puech (szerk.): *Histoire des Religions*. Paris
- Brooke, John H. 1991: *Science and Religion*. Cambridge
- Draper, J. E. 1875: *History of the Conflict between Religion and Science*. London
- Durkheim, Émile 1960: *Le Suicide. Etude de Sociologie*. Paris [Magyarul lásd: Durkheim, Émile 2000 : *Az öngyilkosság*. Budapest]
- Eichhorn, W. 1973: *Die Religionen Chinas*. Stuttgart
- Feil, Ernst 1986: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen
- Gonda, Jan 1960: *Die Religionen Indiens*. 1. kötet: *Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart

- Kohl, K. H. 1988: Geschichte der Religionswissenschaft. In: H. Cancik – B. Gladigow – M. Laubscher (szerk.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 1. kötet, Stuttgart
- Lanczkowski, Günter 1971: *Begegnung und Wandel der Religionen*. Düsseldorf
- Mühlmann, Wilhelm Emil 1962: *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*. Wiesbaden
- Müller, Klaus E. 1972, 1980: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*. 2. kötet, Wiesbaden
- Nelson, Benjamin 1977: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. Frankfurt a. M.
- Pettazoni, Raffaele 1960: *Der allwissende Gott*. Frankfurt a. M.
- Rückert, Hanns 1934: *Die Christianisierung der Germanen*. Tübingen, 2. kiadás
- Schäferdieck, Knut (szerk.) 1978: *Die Kirche des früheren Mittelalters*. München
- Schramm, Matthias 1985: *Natur ohne Sinn?* Graz
- Tenbruck, Friedrich H. 1975: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß. In: Nico Stehr – René König (szerk.): *Wissenschaftssoziologie*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 18.) Opladen, 19–47.
- Tenbruck, Friedrich H. 1981: Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie* 10. 333–350.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989: Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44. 417–439.
- Tenbruck, Friedrich H. 1991: Religionssoziologie – damals und heute. In: *Bulletin*. No. 2. Seigakuin University, General Research Institute, 28–49.
- Vigilius Thapsensis: *Dialogus contra Arianos*. MPL 62, 157D.
- Wagner, Falk 1986: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh
- Weber, Max 1972: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 2 kötet, Tübingen
- Weber, Max 1973: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (szerk. Johannes Winckelmann) Tübingen
- Weber, Max 1976: *Wirtschaft und Gesellschaft*. (szerk. Johannes Winckelmann) Tübingen
- White, A. D. 1896: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York