

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM

**A FILM MINT MISSZIÓI ESZKÖZ KORUNK
VÁLTOZÓ VALLÁSOSSÁGÁNAK
KONTEXTUSÁBAN**

Hittudományi doktori értekezés a missziológia tárgykörében

Készítette: Rácsok Gabriella

Témavezető: dr. Gaál Sándor

Sárospatak, 2013

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS	3
1. KORUNK VÁLTOZÓ VALLÁSOSSÁGA	6
1.1. Korunk változó vallásossága szekularizációs elméletek tükrében.....	6
1.1.1. A szekularizáció szintjei	7
1.1.2. Az individuum középpontba kerülése és a szubjektivitás	9
1.1.3. A vallásosság megélésének módja és az érzelmi hangsúly	12
1.2. A „szubjektív fordulat” vallásosságának jellemzői.....	14
1.2.1. Az öröklött és örökíthető közösségi vallás egyénivé való átváltozása	14
1.2.2. A megszerzett vallás minőségre irányuló vonásai.....	16
1.2.3. Posztmodern jellemzők.....	16
1.3. Magyarországi tendenciák	19
1.3.1. A keresztyénség társadalmi struktúrát formáló szerepének változása.....	20
1.3.2. Alkalmazkodó vallásosság	22
1.3.3. A „maguk módján vallásosak”	23
1.4. Összegzés	25
2. VALLÁS, ÉRTELEMTALÁLÁS, JELENTÉSALKOTÁS, MEDIATIZÁLTSA	28
2.1. Vallás: értelemtalálás és jelentésalkotás	28
2.1.1. Clifford GEERTZ vallásdefiníciója	29
2.1.2. A vallásosság dimenziói	30
2.1.3. A vallás mint átfogó jelentésrendszer – valláslélektani megközelítés	32
2.1.4. A vallás értelemadó és jelentésalkotó szerepe a keresztyén teológia szempontjából.....	34
2.2. Mediatizáció, mediatizáltság	36
2.2.1. A média hármas funkciója.....	37
2.2.2. „A médium maga az üzenet”	39
2.2.3. Képi kultúra és „élmény-fordulat”	41
2.3. A filmes médium vallási funkciói.....	43
2.4. Film és jelentésalkotás	45
2.4.1. A jelentésalkotás négy típusa	47
2.4.2. Nézői befogadó elmélet	47
2.5. Összegzés	50
3. TEOLÓGIA ÉS FILM.....	52
3.1. A film mint segédanyag a teológia számára: bibliai történetek a filmvásznon	53
3.1.1. Jézus-filmek.....	54
3.1.2. Krisztus-filmek	55
3.1.3. Teológiai igazságok mozgóképi analógiája.....	57
3.2. A film a teológia dialógus partnere – intertextuális megközelítések	58
3.2.1. Értelmezési híd múlt és jelen között.....	59
3.2.2. A hermeneutikai folyamat megfordítása	59
3.2.3. Intergézis	62
3.2.4. Teológia és dialógus – értékelés	63
3.3. A film a találkozás helye	64
3.3.1. Találkozás a Transzcendenssel	65
3.3.1.1. Transzcendenciamodellek.....	67

3.3.2. Találkozás az Igével	69
3.3.3. A film mint képzeletbeli utazás	70
3.3.4. Esztétikai megközelítések – értékelés	73
3.4. Összegzés	73
 4. A MÉDIA ÉS A FILMES MÉDIUM MISSIONÁRI SZEMPONTÚ ÉRTÉKELÉSE NEMZETKÖZI DOKUMENTUMOKBAN	76
4.1. Római katolikus dokumentumok.....	76
4.1.1. <i>Vigilanti cura</i> (1936)	77
4.1.2. <i>Miranda prorsus</i> (1957)	78
4.1.3. <i>Inter mirifica</i> (1963)	79
4.1.4. <i>Gaudium et spes</i> (1965).....	81
4.1.5. <i>Communio et progressio</i> (1971).....	82
4.1.6. <i>Aetatis novae</i> (1992).....	85
4.2. Az Egyházak Világtanácsa (EVT) dokumentumai	86
4.2.1. Uppsala (1968)	87
4.2.2. Vancouver (1983).....	88
4.2.3. Busan (2012).....	89
4.2.4. Edinburgh (2010).....	91
4.3. A Lausanne-i mozgalom (<i>The Lausanne Movement</i>) dokumentumai	93
4.3.1. Lausanne (1974)	93
4.3.1.1. Film és evangelizáció.....	94
4.3.2. Thaiföld (2004).....	96
4.3.2.1. <i>Redeeming the Arts</i>	97
4.4. Összegzés	100
 5. A KULTÚRA TEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSEI – MEGHATÁROZÓ 20. SZÁZADI MODELLEK .	103
5.1. Paul TILLICH	104
5.1.1. Vallás, kultúra, erkölcs	105
5.1.2. Kultúra, kijelentés, üdvösség.....	107
5.1.3. Vallásos művészet és kontextualitás.....	110
5.1.4. TILLICH – összegzés, értékelés	111
5.2. Karl BARTH	112
5.2.1. Vallás és kijelentés	113
5.2.2. Az igazság világi példázatai	115
5.2.3. BARTH – összegzés, értékelés	120
5.3. Kontextuális megközelítések	121
5.3.1. J. E. Lesslie NEWBIGIN	123
5.3.2. Charles H. KRAFT	129
5.3.3. Salvador de Bahía (1996)	133
5.3.4. Ivana NOBLE – egy kortárs példa kultúra és teológia kapcsolatára	135
5.4. Összegzés	137
 ÖSSZEGZÉS, KITEKINTÉS.....	142
 SUMMARY.....	148
 FELHASZNÁLT IRODALOM.....	154

BEVEZETÉS

A filmkritika és filmelmélet egyik legjelentősebb alakja, a francia André BAZIN (1918-1958) a *Revue de Filmologie* filmtudományi szakfolyóirat egyik 1940-es számából egy sajátos jelenséget emel ki olvasói számára a filmes nyelvezet jellegzetességéről. Angol misszionáriusok a film didaktikai lehetőségét szerették volna kipróbálni dél-afrikai fekete közönségen. A misszionáriusok által gondosan kiválasztott film levetítése után megkérték a nézőket, hogy mondják el, mit láttak. A kérdezők nem kis megdöbbenésére az egyöntetű válasz az volt: egy fehér tyúkot. A misszionáriusok nem emlékeztek a fehér tyúkra a filmből, így ismét levetítették a filmet, amelyben megint csak nem látták a helybeliek által megfigyelt állatot. Csak amikor egészen lelassítva nézték meg ismét a filmet, akkor vettek észre néhány képkocka sarkában egy pillanatra feltűnő fehér tyúkot, amelynek semmi jelentősége nem volt a film mondanivalója szempontjából. A nézőknek mégis ez tűnt a legfontosabbnak mindabból, amit láttak.¹

Ez a több mint hetven évvel ezelőtti példa jól szemlélteti azokat a kérdéseket, amelyek témaválasztásunk háttérében állnak. A filmes médiumról mint az egyház igehirdetői szolgáltatást segítő médiumról való gondolkodás szinte egyidős magáról a mozgóképi médiumról és a moziról való gondolkodással.² Az egyház elhívott és elküldött voltából következik, hogy folyamatosan keresnie kell a folyamatosan változó világhoz az odavezető utakat, hogy tanúságot tehessen számára az Evangéliumról. Ez az evangéliumhirdetés módjának a változását is jelentheti.³ Eltérő technikai fejlettségű korszakokban ez már csak az általánosan elérhető tájékoztatási eszközök eltérései által is alapvetően meghatározott folyamat. A történelem számos tanulsággal szolgál erre nézve, elegendő itt arra gondolnunk, hogy milyen hosszú ideig akár a Szentírás olvasásának lehetősége is kevesek kiváltsága volt, a tömegek csupán szóbeli közlések, vagy képek, és egyéb műalkotások alapján tájékozódhattak. Alapvetően változtatta meg az emberek tájékozódását, így elvárásait és gondolkodásmódját a nyomtatott termékek térhódítása, illetve az olvasás elsajátításának mind szélesebb körű lehetősége. Ez egyaránt kapcsolható a tájékozódáshoz és a kultúrához, művészethez. Ugyanilyen forradalmi változást hoztak a modern technikai eszközök és kifejezésmódok, köztük a film is.

¹ BAZINnak 1965-ben jelent meg ez az írása („Le langage de notre temps”). Magyar fordításban: „Korunk nyelve”, 12.

² Európában 1895 novemberében (Berlin) és decemberében (Párizs) került sor az első nyilvános filmvetítésekre. Az európai filmipar megerősödése és stabilizálódása 1905-től indult meg állandó filmszínházak nyitásával. THOMSON – BORDWELL: *A film története*, 40-41, 56. Egy amerikai kongregacionalista lelkész 1910-ben magánkiadásban megjelent írása már nagy lehetőséget lát a mozgóképben az egyház számára, és azt tárgyalja, hogyan használhatók a mai életből vett „mozgóképi példázatok” egy-egy igehirdetés üzenetének jobb megvilágítására. JUMP: *The Religious Possibilities of Motion Picture*.

³ GAÁL: „Ahol az egyház alapfunkciói végbemennek”, 74.

Ha a 20. század második felétől a filmművészetre – melynek tömeges befogadása jóval felülmúlja más és régebbi művészetekét – úgy tekinthetünk mint korunk uralkodó művészi formájára,⁴ akkor felmerül a kérdés, hogy az Evangélium közlésére, közvetítésére alkalmas eszközzé válhat-e az egyház számára, hatással bírhat-e az emberek valláshoz való viszonyára, vallásosságára? Ahhoz, hogy erre a kérdésre és a hozzá kapcsolódó hogyanokra válaszokat találhassunk, szükséges először megvizsgálnunk, hogy milyen szerepet játszik maga a vallás a mai ember életében, ill. a megváltozott társadalmi folyamatok milyen hatással vannak az egyén vallásosságára. Az *első fejezetben* éppen ezért a vallásszociológiai elméletek és eredmények összehasonlító elemzése révén megpróbáljuk leírni, mi jellemzi korunk emberének vallásosságát, valláshoz való viszonyulását. Külön figyelmet fordítunk a magyar társadalom vallásosságának néhány jellemzőjére is.

A vallás funkcionális megközelítéseinek segítségével a *második fejezetben* arra keressük a választ, hogy a vallás milyen szerepet tölt be az egyén értelemadó, jelentésalkotó folyamataiban. Azt is vizsgálat tárgyává tesszük, hogy erre a folyamatra milyen hatással van a jelen kor kommunikációját meghatározó média, ezen belül a filmes médium is. Itt térünk ki arra is, hogyan áll össze jelentéssé egy film megnézése vagy értelmezése, illetve hogy mikor tulajdoníthatunk vallási jelleget egy filmnek, azaz milyen vallási funkciókat tölthet be a film. Tájékozódásunkat kulturális-antropológiai, valláslélektani és filmelméleti megközelítések segítik.

A *harmadik fejezetben* teológiai szempontból közelítjük meg a filmet, melynek részeként a meghatározó teológiai viszonyulásokat csoportosítjuk, miközben arra keressük a választ, hogyan jelentkeznek teológiai témák egy adott filmben vagy a film és a néző interakciójában. A fejezet a teológia és film témájának gazdag angol nyelvű szakirodalmába nyújt betekintést. Kidolgozásunkkal azt is jelezni szeretnénk, hogy kíváncsúnak tartjuk két szélsőség elkerülését: a film negligálását a teológiai munkában – mely megközelítés mögött állhat például kulturális sznobizmus vagy szkepticizmus, tanbeli tisztaság utáni vágy, esetleg félelem a teológia túlzottan világivá válásától⁵ –, illetve a filmet leegyszerűsítő módon pusztá hittérítőeszközzé degradáló, módszertani elbizakodottságot.⁶

Mindezek után szükségessé válik annak felkutatása, milyen egyházi megfogalmazások születtek a kortárs tömegmédiumok, azon belül is kifejezetten a filmes médium missziói eszközként való felhasználásának lehetőségéről. A *negyedik fejezetben* ebből a szempontból is-

⁴ BAZIN szerint ugyanazt a szerepet tölti be korunkban a film, mint a középkorban a gesták és az építészet, a 16. században a festészet, vagy a 19. században a regényirodalom. BAZIN: „Korunk nyelve”, 8. L. még TARKOVSKIJ: *A megörökített idő*, 83-84.

⁵ MARSH – ORTIZ: *Explorations in Theology and Film*, 3-4.

⁶ Vö. *Christians Sharing Christ Film Ministries Training Manual*.

mertetünk római katolikus pápai körleveleket, zsinati dekrétumot és azt magyarázó lelkipásztori határozatokat. Ugyanebből a szempontból vizsgáljuk meg az Egyházak Világtanácsa és a Lausanne-i Mozgalom néhány nyilatkozatát, jelentését és konferenciatanulmányát.

Az egyes kérdéscsoportoknál ismételten előkerül a kultúra fogalma, melynek teológiai megközelítése elengedhetetlen témánk szempontjából. Az *ötödik fejezet* egyrészt a kultúra 20. századi rendszeres teológiai megközelítésére hoz két meghatározó példát (TILICH és BARTH), másrészt a kultúra kontextuális megközelítésének témánk szempontjából is jelentős modelljeit sorakoztatja fel (transzformációs és fordítási). A kultúra teológiai megközelítésével az evangélium és a kortárs kultúra viszonyának tisztábban látása a célunk, mely egyben az egyháznak a kortárs (és azon belül is a populáris) kultúrához való viszonyára nézve is irányadóként szolgálhat.

Kutatásunk nem titkolt célja, hogy elméleti keretet kínáljunk a jelenlegi gyakorlatokra (pl. gyülekezeti filmklubok, egyetemi/főiskolai keresztyén filmklubok, filmes evangelizációk). Ez azt is jelenti, hogy nem foglalkozunk konkrét filmekkel, sőt még konkrét filmes műfajokat sem emelünk ki elemzés céljából. Célunk sokkal inkább a filmhez mint missziói eszközhöz való viszonyulás helyes értelmezésének megtalálása, mintsem a mechanisztikus mit és hogyan felületes módszertanának megalkotása.

Nem célunk ugyanakkor a kommunikáció teológiájának újabb kifejtése,⁷ vagy egyfajta keresztyén filmesztétika felvázolása. Ez utóbbról teológusként nem is vállalkozhatunk, jóllehet vizsgálódásunkban nem mellőzhetünk bizonyos filmelméleti alapismereteket. A filmet audiovizuális médiumnak tekintjük: a filmben⁸ a kép és a hang teljes összebékülése valósul meg,⁹ így nem a látás, vagy a képi kiábrázolás felől közelítjük meg a témát, következésképpen nem foglalkozunk olyan témákkal, amelyek első benyomásra talán kézenfekvőnek tűnnének: a kiábrázolás és bálványimádás bibliteológiájával, az egyház és a teológia története során kialakult képvitákkal, vagy a vizuális kultúra (és művészet) teológiai értékelésével.

⁷ Vö. FODORNÉ NAGY: *A katechézis kommunikációs problémái*. KÁDÁR: *Kommunikáció – Theologia*.

⁸ Amikor filmes médiumról beszélünk, azon elsősorban azokat a mozifilmeket (legalább 70 perces nagyjátékfilmeket) értjük, amelyek akár kitalált, akár valós történeteket (élő vagy animált) színészek által (karakterek) eljátszott, forgatókönyvben foglalt és rendező által irányított jeleneteken keresztül mutat be. Érdeklődésünk nem irányul tehát pl. dokumentumfilmekre, rövid filmetűdökre, tévéfilmsorozatokra, néhány perces klipekre.

⁹ BAZIN: „A filmnyelv fejlődése”, 24-43.

1. KORUNK VÁLTOZÓ VALLÁSOSSÁGA

Az elmúlt évtizedek Európában, Magyarországon, és szűkebb otthonunkat jelentő Református Egyházunkban jellemezhetőek a stratégiaalkotások korszakaként. Stratégiák készülnek az Európai Unió vezetési szintjén, az egyes országok kormányzatai szintjén, teljes közösségre vagy bizonyos csoportokra és problémákra vonatkozóan, és stratégiákat alkotunk magunk is egyházunkkal és annak missziójával, jövőjével kapcsolatban. Ezek a törekvések számunkra azt jelzik, hogy látjuk, tapasztaljuk a világ változását, az emberek megváltozott életkörülményeit, életmódját, igényeit, átalakult egyéni és közösségi életét, egyházhoz és valláshoz való újszerű viszonyulási módjait. Kisebb és nagyobb közösségekben vizsgáljuk, hogyan végezhethetnénk jobban, hatékonyabban a ránk bízott missziói feladatot, miközben meg kell tartanunk a már hozzánk tartozókat is.

Ez a kihívás azonban nem csupán technikai kérdés, még akkor sem, ha jelen írással egy modern technikai eszközt, modern kommunikációs formát állítunk középpontba, melyet lelkipásztoraink és aktív egyháztagjaink mind gyakrabban állítanak az evangélium hirdetésének szolgálatába. A mai kor emberének ugyanis nem csupán technikai szempontból van szüksége másféle beszédmódra, mint a korábbi generációknak voltak. Másságunk sokkal mélyebb, sokkal átfogóbb: megváltozott gondolkodásunk, világértelmezésünk, vallásosságunk felépítése és módja.

A film szerepe missziói szempontból tehát abban a kontextusban vetődik fel, hogy milyen szerepet játszik a vallás a mai ember életében, éppen ezért témánk kifejtését „a jelen szituáció”¹⁰ megismerésével kezdjük. Amikor a mai ember vallásosságát vizsgáljuk a nyugati kultúrában,¹¹ elsősorban vallásszociológiai szempontból tesszük azt.

1.1. Korunk változó vallásossága szekularizációs elméletek tükrében

A vallásosság leírásakor az elmúlt évtizedekben leggyakrabban használt fogalom a szekularizáció. A gyökereiben a felvilágosodásra visszavezethető, hatásaiban pedig a II. világháború

¹⁰ Az „időhöz kötött szituáció”, a világban történő változások „mai fázisának” megismerése mindenkor elengedhetetlen a teológia számára, l. erről pl. TILLICH: *Rendszeres teológia*, 23-25.; PÁSZTOR: *Misszió a XXI. században*, VIII. és IX. fejezet.

¹¹ A nyugati kultúra megjelölést nemcsak a nyugat-európai országokra és az Egyesült Államokra értjük, hanem ideértve Európát is. Vö. NEWBIGIN: *Foolishness to the Greeks – The Gospel and Western Culture*, 3.

után felerősödött, vallásosságot érintő változásokat szokás ezzel a fogalommal¹² leírni. A fogalom és az azzal jelölt folyamat meghatározása azonban nem egységes, gyakran egymással össze nem egyeztethető eszmék sokféleségét fogja át.¹³ Általánosságban mégis elmondható, hogy a szekularizációs elméletek a modernizációs társadalmi folyamatok és az egyház társadalmi jelentőségének, szerepének hanyatlása közötti összefüggéseket, illetve ezzel párhuzamosan az egyének vallásosságát vizsgálják. A szekularizációnak nevezett folyamattal kapcsolatos valamennyi értelmezés és elmélet¹⁴ bemutatása helyett csupán néhány jellegzetes megoldást ismertetünk, a válogatás szempontját pedig az egyéni vallásosság hangsúlya adja, vagyis az elméletek ismertetése által arra a kérdésre keressük a választ, hogy a megváltozott társadalmi folyamatok milyen hatással vannak az egyén vallásosságára. Mindezt három csoportra tagoltan tesszük, annak mentén, hogy a társadalmi változásokat, az egyénben végbe menő változásokat, vagy a vallásosság megélésének kontextusát tekintjük-e kiindulási pontnak.

1.1.1. A szekularizáció szintjei

Az elméletek többsége a vallás társadalomban betöltött szerepéből és jelentőségéből kiindulva többdimenziós fogalomként kezeli a szekularizációt. A különbségek főként abból fakadnak, hogy az egyes dimenzióknak vagy szinteknek más-más hangsúlyt adnak, de eltérések tapasztalhatóak abban is, hogy hol húzzák meg közöttük a határt, vagy hogyan csoportosítják a hozzájuk tartozó jelenségeket.

Karel DOBBELAERE jellegzetes és gyakran idézett összefoglaló értelmezése társadalmi, szervezeti és egyéni szinteket különböztet meg a szekularizáció fogalmán belül,¹⁵ és ezek mentén csoportosítja a meghatározó elméleteket. Thomas LUCKMANN¹⁶ hivatkozva például

¹² Szükséges különbséget tenni szekularizáció és szekularizmus között. Szekularizmuson olyan meggyőződés- vagy magatartásrendszert értünk, amely „elvből tagadja az olyan valóságoknak a létezését vagy jelentőségét, amelyek nem mérhetőek a természettudományok módszereivel”. A Nemzetközi Misszió Tanács (International Missionary Council) 1928-as jeruzsálemi találkozóján a szekularizmust úgy definiálták, mint „az az életmód és életértelmezés, amely csak a dolgok természeti rendjét foglalja magába, és nem találja Istent vagy valamilyen spirituális dimenziót szükségesnek az élethez vagy gondolkodáshoz”. A szekularizmus tehát egy zárt meggyőződésrendszer, míg a szekularizáció egy történelmi folyamat. NEWBIGIN: *Honest Religion for Secular Man*, 8.

¹³ DAVIE: *A vallás szociológiája*, 77.

¹⁴ Az elméletek különbözőségei mögött részben a vallás és vallásosság eltérő megközelítési módjai állnak, ld. erről: FÖLDVÁRI: „Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról”, 267-281. Valójában a szekularizáció körüli viták középpontjában is nagymértékben a fogalom meghatározás körüli viták állnak, ld. erről HAMILTON: *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 186.

¹⁵ DOBBELAERE: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, 1.fej. „Theories of Secularization”, 29-43.

¹⁶ LUCKMANN: *The Invisible Religion*, 28-40.

a társadalmi szekularizácót állítja középpontba, és azt az egyházorientált vallás perifériára kerüléseként írja le.

A DOBBELAERE által szintén hivatkozott Peter L. BERGER a kultúra jelentésalkotó aspektusából egészen kitágítva értelmezi a szekularizációs folyamatot:

„... mely során a társadalom és kultúra bizonyos szektorai kikerülnek a vallási intézmények és szimbólumok fennhatósága alól [...] A szekularizáció abban nyilvánul meg, hogy a keresztyén egyház kiüríti a korábban ellenőrzése vagy befolyása alatt lévő területeket [...] Amikor kultúráról és szimbólumokról beszélünk, arra utalunk, hogy a szekularizáció több, mint pusztán társadalmi-strukturális folyamat. A kulturális élet és fogalomalkotás egészét érinti, és megfigyelhető abban, hogy csökken a vallási tartalom a művészetekben, a filozófiában, az irodalomban és, ami a legfontosabb, abban, hogy a tudomány önálló, teljesen evilági világszemléletként jelenik meg.”¹⁷

A szekularizáció ilyen értelmű folyamatát DOBBELAERE specializálódásnak (funkcionális differenciálódásnak) nevezi, melyben a korábban az egyház által szabályozott társadalmi szektorok fokozatosan elkülönülő, autonóm szférákká alakulnak. Ebben a polarizálódási folyamatban a vallási hagyományok monopóliuma szűnik meg, ugyanakkor egy pluralista kulturális kontextus jön létre. A különálló szférák tehát a vallás talaján szekularizáció által jönnek létre – a pluralizmus ebben az értelemben valójában fragmentáció, és a vallás mint kötőszövet feloszívódásával kelnek a részek önálló életre.

A szekularizáció folyamatának vizsgálatakor nem csupán az eredmény, vagyis a jelen helyzet leírása fontos, hanem a folyamatot kiváltó és működtető erők megtalálása is. DOBBELAERE szerint a társadalmi szekularizációt elősegítő társadalmi változások olyan racionális folyamatokból fakadtak, amelyek a gazdaság világából (kapitalista, ipari folyamatok) terjedtek át a társadalom egészére, egyetlen szférát sem hagyva érintetlenül, még magát a vallást sem. A pluralista piachelyzet a vallási intézményeket is arra kényszerítette ugyanis, hogy „értékesítsék áruikat”, vagyis áruként kínálják vallási hagyományaikat. Ebben a versenyben kulcsfogalommmá válik az „eredményesség”, amelynek érdekében az egyházak szervezeti struktúrája átalakul, bürokratizálódik.¹⁸ A gazdasági rend racionalizmusa olyan gépezetet hozott létre, amelyben az egyén statisztává vált. A társadalmi életet a társadalmi kapcsolatok uralták, ebben a folyamatban azonban a legtöbb vertikális és horizontális kötelék megszakadt.

¹⁷ BERGER: *The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion*, 107.

¹⁸ DOBBELAERE: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 35. DOBBELAERE BERGERre hivatkozik ezen a ponton, aki a „bürokrácia logikája” mentén átalakult egyházi szervezeti átalakulásokra hozza példaként az egyházi PR, lobbis és többevonás („fund raising”) tevékenységeket és az ökumenikus törekvéseket. Az egyház ezzel maga is megerősíti a racionális döntési folyamatokat és ezzel szekularizál. BERGER: *The Sacred Canopy*, 137-148.

Az emberek elvesztették közösségi kapcsolataikat, a közösségi alapokon nyugvó vallás vesztett társadalmi hatásából, a család, a magánszféra és a vallásos csoportok kisvilágára redukálódott.¹⁹ Robert Jay LIFTON ezt az egyén kulturális hagyományainak életadó szimbólumaihoz (pl. család, eszmerendszerek, vallás, életciklusok) fűződő összeköttetés-érzésében történt szakadásként írja le.²⁰

Az általában uralkodó, számszerűsítő tendenciák gondolkodásunkra gyakorolt hatásából, illetve a szekularizáció szűken vett, leegyszerűsítő értelmezéséből könnyen következhet, hogy a vallásgyakorlás vagy egyháztagság csökkenését is a szekularizáció egyik mérőeszközének tekintjük.²¹ Ez azonban kérdéseket vet fel a társadalmi differenciálódás, valamint a szervezeti és egyéni tevékenységi szintek közötti közvetlen összefüggések szempontjából.²²

DOBBELAERE-hez hasonlóan José CASANOVA is három mozzanatát ragadja meg a szekularizációs folyamatnak.²³ Az első és egyben központi tézis nála is a társadalmi modernizációs folyamatok meghatározása: a szekuláris (nem egyházi) szférák funkcionális differenciálódása és emancipációja a vallási szférától. Ehhez kapcsolódóan két terület vizsgálatát látja szükségesnek, ami egyfelől a vallási meggyőződések és gyakorlatok hanyatlása,²⁴ másfelől a vallás magán-szférába szorulása, azaz társadalmi szempontból „láthatatlanná” válása. CASANOVA ennél a mozzanatnál hivatkozik arra, amit LUCKMANN „radikalizált szekularizáció elméletének” nevez: a hagyományos vallási intézmények növekvő marginalizálódására és a vallás egyházon (intézményen) kívül kerülésére. A modern ember megváltás- és értelemkeresése az egyén személyes szférájába húzódott vissza, amivel szoros összefüggésben áll, hogy az önkifejezés és önmegvalósítás vált a modern kor „láthatatlan vallásává”.²⁵

1.1.2. Az individuum középpontba kerülése és a szubjektivitás

BERGER a szekularizációt az egyének szempontjából értelmezi, és a folyamat szubjektív oldalára világít rá, amikor „a tudat szekularizációjáról” beszél.²⁶ Ez annyit jelent, hogy a modern Nyugaton egyre többen vannak olyanok, akik nem vallási alapokon értelmezik a világot és

¹⁹ DOBBELAERE: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 38.

²⁰ LIFTON: *History and Human Survival*, 318.

²¹ Az egyházas vallásosság csökkenéséből nem következtethetünk egyértelműen sem az egyén, sem a társadalom szekularizálódására. GLASNER: *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*, 21.

²² DOBBELAERE: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 38-43.

²³ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, 19-39.

²⁴ CASANOVA ezen a ponton kitér a vallás és a vallásosság meghatározásának nehézségére, ill. az elméletnek ellentmondó tapasztalatoknak is tudatában van.

²⁵ Vö. LUCKMANN: *The Invisible Religion*.

²⁶ BERGER: *The Sacred Canopy*, 107-108.

saját életüket. Ebben a megközelítésben az ember jelentésszabó képességéből indul ki, vagyis abból a jellegzetességből, hogy az emberi természet világ-értelmezést alkotó tevékenysége részeként önmagát is „megalkotja”. Az egyén és a társadalom így dialektikus kapcsolatban létezik, mely három egymásra épülő mozzanatot tartalmaz: az externalizációt, az objektivációt, valamint az internalizációt. Az ember fizikai és szellemi cselekvéseivel folyamatosan ki-helyezi magát a világba (externalizáció). Ezeknek a cselekvéseknek az összessége intézményesülés által olyan objektív valósággá válik (objektívizáció), amely egyfelől visszahat az egyénre, másfelől pedig mások számára is hozzáférhetővé válik, így hatással van azok saját szubjektív valóságára. Végezetül pedig a fizikai és szellemi cselekvések összessége kihat az egyén jövőbeli internalizációira is, ami nem más, mint a valóság transzformálása az objektív világ struktúráiból a szubjektív tudat struktúráiba.²⁷

Ez a rendszer akkor működik jól, ha biztosítani tudja az egyén számára az értelmes léte-zést az anómiával, a káosszal szemben. Ebből a szempontból a vallás saját, belső logikája szerint is az értelemdáshoz tartozik, mivel legitimizációs tényezőként kozmikus hivatkozási keretbe helyezi az embert: az ember (és a társadalom) fölé emelkedő „szent sátorként” óv meg az értelmetlenségtől. A szekularizáció ebből a szempontból – ahogyan BERGER rámutat – olyan jelenség, amelyben a korábban „szent sátorként” funkcionáló mindent átfogó jellege megszűnik, és újabb igazságértelmezések (újabb „szent sátorok”) jelennek meg mellette a társadalomban. Ez a pluralista helyzet BERGER szerint mindenekelőtt piaci helyzetet teremt.²⁸

A modern világ tehát a sorsszerűséggel szemben a választási lehetőségekről szól, és az emberi létezés szubjektív oldalát hozta magával: „a modernizáció és a szubjektívizálódás ro-kon folyamatok”.²⁹ A modern kor előtti időt vallási bizonyosság jellemezte, míg a modern társadalmat a vallási bizonytalanság, vagyis a „szent sátor” nyújtotta otthonérzést az „otthon-talanság” érzése váltotta fel.³⁰ A modern kor emberének saját magának kell megválasztania, hogy mit hisz. BERGER szerint ez idézi elő a kortárs szituációban az „eretnek imperatívuszt”. Az eretnekség³¹ egykor a marginális és az excentrikus típusok számára volt fenntartva, mára azonban általános, sőt egyetemes állapottá vált. Az eretneknek számított az, aki elutasította a hagyományt, és helyette innen-onnan összeválogatta, kiválasztotta azt, ami saját (a hagyo-mánytól) eltérő álláspontját alkotta. Ez végeredményében annyit jelent, hogy „a modern előtti

²⁷ BERGER: *The Sacred Canopy*, 16-18.

²⁸ i. m., 22-28, 137-138.

²⁹ BERGER: *The Heretical Imperative*, 20.

³⁰ BERGER – BERGER – KELLNER: *The Homeless Mind – Modernization and Consciousness*, 184-186.

³¹ BERGER a herezis szó *hairein* igéből származó jelentését veszi alapul: választani. BERGER: *The Heretical Imperative*, 27.

kor ember számára az eretnokség – általában egy eléggé távoli – lehetőség; a modern ember számára az eretnokség jellegzetesen szükségszerűvé válik.”³²

A világnézetek, életszemléletek pluralitása jelentős hatással van az egyén identitására. Az identitás ebben az esetben azt jelenti, ahogyan az egyén megtapasztalja saját magát egy konkrét társadalmi helyzetben. BERGER a modern ember identitáskeresésének és identitásalkotásának négy jellegzetességét írja le. A modern identitásalkotás legszembetűnőbb vonása a *befejezetlenség*, vagyis hogy az egyén megtartja az önmeghatározás változtathatóságának lehetőségét. Ezáltal az identitásalkotás egy másik vonása is erősödik, mégpedig a *differenciáltság*. A konstruált világok pluralitása e világok viszonylagosságát eredményezi, melynek szerves része az intézményes rend térvessztése, illetve a hangsúlyeltolódás az intézmények objektív rendjétől a szubjektív világ felé. A saját valóság-megtapasztalás valóságosabbá válik az egyén számára, mint az objektív társadalmi környezet megtapasztalása, ebből következően pedig a valóságot önmagában és nem önmagán kívül helyezi el. A folyamat végeredményeképp az egyén szubjektív valósága nagymértékben differenciálódik, ugyanakkor eddig nem tapasztalt lélektani „mélységeket” igényel. A befejezetlenség, változtathatóság és belső differenciálódás egyfajta identitásválsághoz vezethet, hiszen a modern ember folytonos társadalmi és jelentésbeli változásokkal szembesül, ami döntésre, tervezésre és egyben reflexióra kényszeríti. A *reflektivitás* állandó tudatosságot, feszült figyelmet, racionalizációt igényel. Mindezekből természetesen következik az *individualitás* térnyerése: az egyén az identitás hordozójaként kiemelt helyhez jut az értékek hierarchiájában. Egyéni szabadság, egyéni autonómia, egyéni jogok természetessé, sőt erkölcsi imperatívusszá válnak, ezen belül mindenekelőtt a saját élet szabad megtervezése és alakítása nyer központi jelentőséget.³³

Danièle HERVIEU-LÉGER is elsőként a jelentésalkotás felől közelíti meg a vallást. Megalapítása szerint a modern társadalmakban a modern ember nem vagy nem kizárólag az intézményesült vallásoktól várja el a jelentésalkotáshoz szükséges keretet. Az egyén – csoportban vagy egyedül – szabad arra, hogy maga válassza meg, a megtapasztalás mely dimenziója – pl. család, szexualitás, esztétika – mentén alakítsa ki saját jelentésvilágát, ebben a konstrukciós folyamatban pedig szabadon hozzáférhet a rendelkezésre álló kulturális szimbólumok tárához. Az így kialakított „láthatatlan vallásnak” pedig nincs szüksége semmilyen intézmény közvetí-

³² BERGER: *The Heretical Imperative*, 28.

³³ BERGER – BERGER – KELLNER: *The Homeless Mind*, 77-79.

tésére: lehetővé válik az egyén számára, hogy elegyítse a hagyományos vallásoktól örökölt témákat a szabad önkifejezés, önmegvalósítás és mobilitás modern témáival.³⁴

1.1.3. A vallásosság megélésének módja és az érzelmi hangsúly

A szekularizációról és jelentésalkotásról való gondolkodásunkban Charles TAYLOR az individuumból a kontextusra irányítja figyelmünket. Elméletében az erkölcsi, spirituális vagy vallási tapasztalatunkat és útkeresésünket magába foglaló jelentésalkotás kontextusának megváltozására helyezi a hangsúlyt. Számára egy kor vagy társadalom szekularizáltsága a spirituális megtapasztalásának és keresésének körülményein, feltételein mérhető le. TAYLOR kiindulópontja megegyezik az előző elméletekével, vagyis elsőként ő is a funkcionális differenciálódást írja le, második jellemzőként pedig a vallási meggyőződés és gyakorlat hanyatlását, az Istentől való elfordulást, a templomba járás gyakoriságának csökkenését állítja középpontba. Ezekkel a „klasszikus” megközelítésekkel azonban harcba száll, amikor rávilágít a hit körülményeinek, feltételeinek megváltozására, illetve e változások hatásaira.³⁵

A fenti elméletekből az tűnik ki, hogy a szekularizáció folyamatát vizsgálva nem annyira a vallás és vallásosság megszűnéséről, sokkal inkább a vallásgyakorlat és a vallásosság módjának megváltozásáról kell beszélnünk. E logika mentén a szekularizáció eszméje – ahogy Lesslie NEWBIGIN megállapítja – mítosznak tűnik,³⁶ Harvey COX pedig egyenesen így fogalmaz: „a szekularizáció mítosza halott”.³⁷ A vallásosság módját vizsgálva a legszembetűnőbb

³⁴ HERVIEU-LÉGER: *Religion as a Chain of Memory*, 33-34. HERVIEU-LÉGER ugyanakkor felhívja a figyelmet ennek a többnyire kognitív megközelítésnek az egyoldalúságára. Felvetésében a vallás kapcsolat-, élmény- és érzelemjellegére utal, mely az Otto RUDOLF-i *mysterium tremendum*ot, vagy a SCHLEIERMACHER-i függésérzetet juttatják eszünkbe. DURKHEIMre és William JAMESre hivatkozva azt fejtegeti, hogy ebből az elsődleges tapasztalatból, élményből fakadnak az olyan másodlagos vallási megnyilvánulások, kifejezés módok, mint istentisztelet, teológia, szertartás, egyházi szervezet stb. i. m., 51-53.

³⁵ TAYLOR: *A Secular Age*, 1-3. A szubjektív fordulat történeti okairól ld. TAYLOR: *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*. A reformációtól kezdve az énhez és a szubjektív élethez kapcsolódó hitek/meggyőzések és értékek sajátos keveréke figyelhető meg. Ennek része volt az autonóm, racionális individuumba helyezett hangsúly (ld. felvilágosodás), és az én teljes érzelmi, spirituális és esztétikai belső élete (vö. romantika). Ebből a kulturális nexusból nőtték ki magukat azok a sajátos értékek, mint pl. a szabadság, autentikusság és önkifejezés fontossága. Az énnel való ilyen törődés (a reformációban gyökerezve) elsődlegesen a közép- és felsőosztály privilégiuma volt. A 20. század végére egyre szélesebb körben jelentkezik az igény.

³⁶ NEWBIGIN kettős értelemben használja a mítosz fogalmát. Szakkifejezésként olyan bizonyítatlan hiedelem, amelyet az emberek gondolkodás nélkül elfogadtak egy társadalmi intézmény igazolása céljából. Ebben az értelemben a szekularizáció olyan „mítosz, amely képes arra, hogy az emberek szemét bekösse, nehogy meglássák a valóságot”. A valóság NEWBIGIN számára az, hogy ami mára létrejött, az nem szekuláris, hanem pogány társadalom. A szakkifejezéssel ellentétben hétköznapi fogalomként NEWBIGIN a téves hiedelmet érti a mítoszon, ennek értelmében tévesnek bizonyult az a folyamat, „mely óhatatlanul a vallás marginalizálódásához, a társadalom életéből való kiszorulásához vezet.” NEWBIGIN: *Evangelium a pluralista társadalomban*, 247-259.

³⁷ COX: „The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization”, 143.

változás az, hogy egyfajta elmozdulás történik az úgynevezett doktriner vallásosságtól az élményvallás irányába, illetve az intellektuális megértéstől a tapasztalati, az érzelmi felé.

TAYLOR a hit (és hitetlenség) meghatározásakor az egyén életértelmezésében szerepet játszó különböző fajtájú megtapasztalásokra és élményekre összpontosít. Olyan megtapasztalások ezek, amelyek a teljesség (*fullness*) érzésével töltik el az embert, felrázva és megtörve a hétköznapi lét monotonitását, annak jól ismert tárgyait, tevékenységeit és hivatkozási pontjait. Ezek a megtapasztalások, élmények segítenek a teljesség helyét is megtalálni, amely felé erkölcsileg vagy spirituálisan orientálódunk. Segíthetnek a tájékozódásban, hiszen valamit hordoznak abból, amiből fakadnak (pl. Isten jelenléte, a természet hangja). A megtapasztalás azonban negatív is lehet, ilyen például a távolság, a hiány, a kitaszítottság, a megkötözöttség, a melankólia megélése.³⁸ A pozitív és negatív megélési módokon kívül létezik egy stabil köztes állapot is, amelybe a negatív megtapasztalások elől menekülünk a teljesség megtapasztalása nélkül. A hit és hitetlenség közötti különbség ebben a megközelítésben annyit tesz, hogy a hit számára a teljesség helyének leírása megköveteli az Istenre hivatkozást, míg a hitetlenség esetében vagy nyitva marad a hivatkozás kérdése, vagy az ember képességeiben merül ki. A hit számára a teljesség egy külső megragadottságból fakad, a hitetlenség számára belülről.³⁹ A vallási jelentésalkotásnak ezt a személyessé válását TAYLOR „szubjektív fordulat”-ként jellemzi,⁴⁰ amelyet egyben a transzendenciától az immanencia felé való fordulásként ír le.⁴¹

Ugyanezt a jelenséget a Linda WOODHEAD és Paul HEELAS szerzőpáros a vallástól a spiritualitás felé történő kulturális odafordulásként értelmezi. Ebben a fordulatban a vallási tekintély, a hit gyakorlásának „bevett”, hagyományos módjai, a dogmatikus és a formális vallásosság hangsúlyozása helyett olyan jellegzetességek kerülnek előtérbe, mint személyesség, immanencia és az egyéni tapasztalás tekintélye.⁴² Mindezek alapján a szekularizáció fogalmának

³⁸ Témánk szempontjából érdemes megjegyezni, hogy TAYLOR Hieronymus BOSCH festményeit említi, mint amelyek jól illusztrálják a teljesség tagadását. Taylor később arra is kitér az említett festmények kapcsán, hogy azok nem elméleteket ábrázolnak, hanem ismerős élményeket, tapasztalatokat hívnak elő a nézőben, így téve lehetővé számukra is az átélést.

³⁹ TAYLOR: *A Secular Age*, 4-14.

⁴⁰ TAYLOR: *The Ethics of Authenticity*, 26-27.

⁴¹ TAYLOR: *A Secular Age*, 505-511. Hasonló paradigmaváltás figyelhető meg a gyakorlati teológia területén: az emberi szubjektum válik a tájékozódási ponttá. SIBA Balázs Albrecht GÖZINGER, Wilhelm GRÄB és Henning LUTHER munkáin keresztül mutatja be ezeket a „szubjektív teológiákat”. SIBA B.: *Isten és élettörténet*, 21-40.

⁴² WOODHEAD – HEELAS: *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, 4.fej. „Spiritualities of Life”, 110-147. Ebben az esetben a spiritualitás a vallással szemben vagy a vallásnál tágabb kategóriaként kerül meghatározásra. Míg a spiritualitás a szent egyéni vagy közösségi keresése, addig a vallás a szent egyéni vagy közösségi keresése (szervezett) vallási hagyományok kontextusában. Vö. NÉMETH: „Mi a vallástudomány – a lélektan felől nézve?”, 41-42. és ZINNBAUER – PARGAMENT: „Religiousness and Spirituality”, 35-36.

használata helyett helytállóbbnak tűnik szubjektív fordulatról és a detradicionalizáció jelenségéről beszélni.⁴³

Mindezek alapján megállapítható, hogy mindhárom kiindulási pontból megfogalmazott szekularizáció-értelmezés szerint a folyamat nem csupán felszíni, hanem jelentésalkotó változás, amelynek a társadalmi szinten mérhető változásai az egyén világról alkotott jelentésalkotásának a vallás által nyújtott teljes keret alóli kikerülését tükrözik. Ezáltal végbemegy az élet különféle szféráinak differenciálódása és a vallás magánszférába szorulása, az egymás mellett kialakult értelmező igazságok választhatósága és ennek mentén az individuum és individuális gondolkodás szerepének felerősödése, valamint az intellektuális megelégtől az érzelmi, élményalapú megélés felé elmozdult vallásmegélés mentén az intézményes vallási tradíciók meggyöngyülése. Mindezekből következik a szekularizáció szubjektív fordulatként való értelmezése, mely szükségessé teszi a szubjektív fordulat részletesebb leírását.

1.2. A „szubjektív fordulat” vallásosságának jellemzői

A nyugati társadalmakban a vallás terén tapasztalható szubjektív fordulat több folyamatra is vonatkozik. Az egyik a vallásos meggyőződésekkel és vallási gyakorlatokkal kapcsolatos egyéni választások egyre növekvő fontossága. A választás az egyénként megtalált és vállalt utak szabadságának képzetét sugallja, miközben azonban a folyamat átható jellegéből fakadóan kisebb-nagyobb mértékű kényszerré is vált.

1.2.1. Az öröklött és örökíthető közösségi vallás egyénivé való átváltozása

Grace DAVIE megfogalmazásában napjaink pluralista vallásosság-megélése a „hovatartozás nélküli hit”.⁴⁴ A vallásosságnak azt a megélését ugyanis, amelyben az egyén egy teljes életre való elköteleződik egy konkrét egyházhoz, gyülekezethez vagy vallási intézményhez, felváltotta a vallásos kontextusok és (élmény)források állandó keresése, amelyek személyes jelentést hordoznak.

Ugyanezt a jelenséget Robert WUTHNOW úgy írja le, hogy a „kitartás / egyhelyben tartózkodás spiritualitása” helyett „a keresés spiritualitása” a jellemzőbb. Az „egyhelyben tartózkodás” spiritualitáshoz tartozók otthon és biztonságban érzik magukat a szentnek megismert „helyen”, míg a keresők állandóan úton vannak, és olyan szent pillanatokat keresnek, amelyek

⁴³ HEELAS: „Introduction: Detraditionalization and Its Rivals”, 1-20.

⁴⁴ DAVIE: *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*.

megegyeztetik azt a meggyőződésüket, hogy az isteni létezik, ám ezek a pillanatok mulandóak. A szent „hely” ismerete hiányában ezek az emberek mindig új utakat keresnek.⁴⁵ WUTHNOW a durkheimi vallásdefinícióban is megtalálja a kétféle spiritualitásra való utalást: az egyhelyben tartózkodóknak a vallás mint „erkölcsi közösségbe egyesítő rendszer” felel meg, míg a második csoportnak a szent és a profán dolgok megkülönböztetésének keresése, illetve a különbségeket megjelenítő rituálék és gyakorlatok.⁴⁶

Társadalomkutatók vallásos pluralizmust leíró kategóriái is inkább az individualizációs, mintsem a szekularizációs folyamatokat igazolják.⁴⁷ Az egyik ilyen szemléletes kategória a kávéházi megközelítés, vagyis az à la carte vallás,⁴⁸ miszerint korunk embere mintha étlapról⁴⁹ válogatna, szabadon kiválasztja a számára megfelelő vallást, vallásgyakorlati módot, eszmét, erkölcsi szabályrendszert, vagyis független a korábban adottságként létező vallási tekintélyektől. Mivel az egyén nem csupán egy vallási rendszeren belül választhatja meg a számára megfelelő tanításokat, hanem akár különféle vallásokat vagy tradíciókat is „összedolgozhat” sajátjaként, turmixvallásnak⁵⁰ is nevezik ezt a vallási formát.

A vallási pluralizmus WUTHNOW szerint nem csupán a szent helyek pluralizmusából fakadó egyéni választási lehetőségeket jelenti, hanem ugyanez a folyamat a közösségekre is hatással van. Míg a közösségeket korábban a helyiek alkották, ma egyre több a „bejárókból” álló közösség; korábban a hitet a tagság határozta meg, addig ma a különféle csoportokkal, szervezetekkel, diszciplínákkal való kapcsolatok; mindez pedig hatással van a spiritualitás értelmezésére is. A vallás többé nem öröklhető és öröklődő, hanem olyasvalami, amiért megküzdünk. Biztonságot nem a körülvevő magas falak adnak, hanem az elérhető források.⁵¹

⁴⁵ WUTHNOW: *After Heaven – Spirituality in America since the 1950s*, 1.fej. „From Dwelling to Seeking”, 1-18. WUTHNOW a Szentírásban is talál példákat a kétféle spiritualitásra. Az egyhelyben maradás spiritualitására példa az Édenkert, az ígért földje, a templomhoz kötődő kultusz, a királyok és papok idejében; a keresés spiritualitására példa Isten népének vándorlása, a szent sátorhoz, a szétszóratáshoz, a bírákhoz és a prófétákhoz köthető időszak. Az előbbi az „erős vár”, az utóbbit a „puszta” szimbolizálja. Az Énekek énekében együtt megtaláljuk a kettőt: „Fekvőhelyünk üde zöld. Cédrusok házunk gerendái, mennyezete ciprusfa.” (1,16-17) „Ágyamon éjjelente kerestem őt, akit lelkemből szeretek, kerestem, de nem találtam. Fölkelek azért, és bejárom a várost, az utcákat és a tereket; megkeresem, akit lelkemből szeretek! Kerestem, de nem találtam.” (3,1-2) Taylor szerint ez inkább két alapvető vallási érzékenységből fakad. TAYLOR: *A Secular Age*, 512.

⁴⁶ Vö. DURKHEIM: *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*, 29.

⁴⁷ HORVÁTH-SZABÓ: „Az én és a vallás a posztmodern korban”, 238-248.

⁴⁸ A kifejezést többnyire Reginald W. BIBBY nevéhez kötik. BIBBY: *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*.

⁴⁹ HEGEDŰS: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*, 70.

⁵⁰ HEGEDŰS az „összebarkácsolt” jelzöt használja, i. m., 70.

⁵¹ WUTHNOW: *After Heaven*, 7-8.

1.2.2. A megszerzett vallás minőségre irányuló vonásai

A szubjektív fordulat során az egyéni választásra épülő jelentéssalkotás egyik következményeként a vallásosság külső motivációi – vagyis a vallásos szertartások megtartására irányuló társadalmi elvárás – is veszítettek erejükből. Ezzel szemben a vallásosság belső motivációi, amelyhez egyfelől az értelemmel, jelentéssel bíró spiritualitás keresése, másfelől pedig a közös értékekre épülő, érzelmileg támogató kortárscsoporthoz való kapcsolódás tartoznak, egyre nagyobb szerepet töltenek be az emberek vallással kapcsolatos döntéseiben. Stephen WARNER ugyanezt a folyamatot írja le, amikor megállapítja, hogy az „előírt vallás” helyébe a „megszerzett vallás” lép. A vallás tehát nem szűnt meg, csak természete változott meg. Nem lehet többé pusztán történelmi, szerkezeti vagy tanbeli fogalmak mentén definiálni. A vallásra úgy kell tekintenünk, mint ami a „megélt/átélt életek” megtapasztalásában, gyakorlatában és vágyaiban generálódik.⁵²

A személyes választás és döntés a szubjektív fordulat egyik jellemzőjeként egyre nagyobb hangsúlyt kap tehát, és ez együtt jár egyfajta „spirituális konzumerizmussal” is.⁵³ A kulturális változásokat tükrözve a vallási szféra is az „értékesíthetőség” jellemvonásait ölti magára. A vallási „piac” arra ösztönzi az egyént, hogy addig válogasson, amíg meg nem találja a hozzá leginkább illő vallási identitást.⁵⁴

Ezzel együtt egyre erősödik a belső élet iránti érdeklődés (introspekció), a belső világ, gondolatok, érzelmek, vágyak keresése. A befelé fordulás ugyanakkor nem szükségképpen jelent elfordulást a másokkal való konstruktív kapcsolatoktól, inkább annak vágyát tükrözi, hogy az ember minőségibb kapcsolatra törekszik önmagával és másokkal is.⁵⁵ A hit (és hitetlenség) háttérben is alapvető változás következett be: a korábbi „naiv” keretet a „reflektív” váltotta fel.⁵⁶ TAYLOR szerint bizonyos értelemben folytatása és felerősödése ez annak, ami Augustinusszal kezdődött el, aki az Istenhez vezető út részének tekintette a tudatos önreflexiót.⁵⁷

1.2.3. Posztmodern jellemzők

Korunk vallásosságában bekövetkező változásokat nem csupán a szekularizáció fogalmával szokás jellemezni. A szubjektív fordulat kontextusáról szólva gyakorta jelenik meg a poszt-

⁵² WARNER: „Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, 1044–1093.

⁵³ LYNCH: „Film and the Subjective Turn”, 116.

⁵⁴ HUNT: *Religion and Everyday Life*, 34.

⁵⁵ LYNCH: „Film and the Subjective Turn”, 118.

⁵⁶ TAYLOR: *A Secular Age*, 13.

⁵⁷ TAYLOR: *The Ethics of Authenticity*, 26–27.

modern⁵⁸ jelző, nem csupán a posztmodern világ vagy korszak jellemzéseként, hanem a posztmodern vallásosság fogalmi körében is.

Gordon LYNCH szerint a fent vázolt tendenciákat félrevezetően címkézzük a posztmodernnel, amikor azt állítjuk, hogy az egyéni döntésben való nagyobb szabadság a vallásos kérdésekben szükségképpen összekapcsolódik teológiai és erkölcsi relativizmussal, és a „nagy elbeszélésekbe”⁵⁹ vetett hit összeomlásával. LYNCH megkérdőjelezi ezeket a mára már közhellyé vált megállapításokat,⁶⁰ illetve az egyenes logikai kapcsolatot. Az egyéni választás ugyanis nem teszi szükségképpen az embereket relativistává vagy kevésbé vallásossá, hanem egyszerűen megváltoztatja annak a módját, ahogyan vallásosak.⁶¹ Ugyanígy a vallásos identitás alakításában fontos szerepet játszó egyéni választás és döntés sem hozza szükségszerűen magával a metanarratívákba vetett hitek elhagyását sem.⁶²

A posztmodern vallási helyzet leírásai között is találunk tehát olyan kategóriákat, amelyek közel esnek a „szubjektív fordulat” egyes jellemzőihez. Arnaldo NESTI például a posztmodern vallási helyzet öt jellegzetességét különbözteti meg.⁶³ Az első ilyen jellemző a nomád állapot. Korábban a vallásos ember úgy volt „vándorúton”, hogy tudta merre tart, célját szem előtt tartva a jövőre koncentrált. A posztmodern nomád embere azért vándorol, mert nincsenek számára abszolútumok. A „nagy elbeszélésekkel” (univerzális elméletekkel) való elégedetlenség azonban nem azt jelenti, hogy az érzékelésen alapuló szempontok kivételével minden mással szakít, hanem hogy magának a szempontnak az elsajátítása történik mindenekelőtt tapasztalati úton. A posztmodern vándor nem képes vagy nem akar olyan identitást kialakítani, amely a „kész”-ség érzetét hordozza, ezáltal lehorgonyzásra kényszeríti, inkább az elmozdulás szükségessége, a „valahol máshol”-lal való kompromisszummentes kapcsolatteremtés

⁵⁸ A téma kapcsán találkozunk a posztmodern, posztmodernitás és posztmodernizmus szavakkal, melyek használata közel sem egységes a szakirodalomban. Vö. Linda HUTCHEON kritikái, módszertani megkülönböztetését: HUTCHEON szerint a posztmodernitás társadalmi és filozófiai korszakot, ill. állapotot jelöl, míg a posztmodernizmust különböző kulturális kifejezőmódokkal (építészet, irodalom, fotográfia, film, festészet, videó, tánc, zene) társítja. HUTCHEON: *The Politics of Postmodernism*, 1,23. Vagy az Edinburgh 2010 Missziói Világkonferencia 3-as munkacsoportjának gyakorlati különbségtételét, mely szerint a posztmodernizmus leginkább az építészetre, illetve tágabban a különféle művészeti ágazatokra alkalmazható fogalom, míg a posztmodernitás inkább a filozófiai, politikai, társadalmi, etikai kérdések tárgyalásakor használatos. Ez utóbbi kifejezés többes számú változata is elterjedt, ebben az esetben a posztmodernitások a konkrét posztmodern kifejezőmódokat jelölik. „Theme 3 – Mission and Postmodernities”, 64-65. Jelen tanulmány az első, vagyis a posztmodern fogalmát használja, mely jelzőként vagy főnévként is alkalmas általános leírásra.

⁵⁹ LYOTARD „végsőkéig leegyszerűsítve, a „posztmodern” a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként” határozza meg. „Nagy elbeszéléseknek” vagy metanarratívának azokat az önlegitimáló elbeszéléseket nevezi – ideértve a tudományt, illetve implicit módon a vallást és a politikát is –, amelyek a tudás és a megismerés korlátait magyarázzák és igazolják. LYOTARD: „A posztmodern állapot”, 8.

⁶⁰ LYNCH: „Film and the Subjective Turn”, 115.

⁶¹ BERGER: „The Desecularization of the World: A Global Overview”, 1-18.

⁶² LYON: *Jesus in Disneyland – Religion in Postmodern Times*, 36-54.

⁶³ NESTI: „The Mystical Option in a Postmodern Setting: Morphology and Sense”, 379-392.

tartja mozgásban. Ebből fakadóan kerüli, hogy behódoljon egy konkrét kortárs nyelvezetnek, éppen a korlátok és a behatároltság miatt. „A nomád lét szükséges ahhoz, hogy elengedjük és visszajára fordítsuk a hovatarozás sémáit, és elszakadjunk a létező függővé tételétől, hogy annak új találkozásban lehessen része a kimondhatatlan Mással.”⁶⁴

A kortárs nyelvezetnek való behódolás és a szemantikai kompromisszumok posztmodern elutasításához kapcsolódik a következő jellemző, mely a csend hipertrófiájaként írható le. Mivel a csendről, szabadságról vagy szeretetről való beszéd, érvelés, vita, értekezés által nem alakítható ki személyes kapcsolat a Mással/Másikkal, elsőbbséget élvez az érzelmileg táplált csend, „amely független a szillogisztikus struktúrától és racionális megértéstől”. (Ebből a szempontból csak egy apophatikus teológia jöhet számításba.) Ez a csend nem vitázik vagy bizonygat, sokkal inkább kijelent, tanúsít. A posztmodern vallásosság ebben is ellentétben áll az intézményes, tradicionális vallásossággal, amelyben a behatárolt liturgia a posztmodern számára túlzottan formálissá teszi a vallás megélését, mivel túl gyakran és egyértelműen alkalmazza a szavakat. A posztmodern ember számára közvetlenebb megközelítésre, átélhetőségre van szükség több érzelmi rítussal.⁶⁵

Az úton lévő posztmodern emberhez a bizonytalanság fokozottan hozzátartozik, mégpedig elsősorban önmagával, saját egyedi és hiteles mivoltával kapcsolatban. A jelentéktelenségnek és bizonytalanságnak ez az új érzése reflexióra készíti az embert, valamint arra, hogy a tökéletlennek bizonyuló sémákat folyamatosan újragondolja, ami által egyre nyilvánvalóbbá válnak az egyén önmagával, másokkal és a világgal kötött kompromisszumai. A bizonytalanság és jelentéktelenség elismeréséből az is következik, hogy a posztmodern visszaállítja a különbözőség és az egyéni vallásos meggyőződések méltóságát, vagyis végső eredményként egy kevésbé arrogáns felfogást eredményezhet a világról és másokról.⁶⁶

További jellemzője a posztmodern vallásosságnak, hogy az egyént nem csupán önmagában értelmezi, hanem a hagyományosnál sokkal erősebben érzi a kapcsolatot önmaga és a világegyetem között, vagyis érzékeny a környezetére. Ebből következően számára egyéni megváltás nem létezik egyetemes megváltás nélkül, illetve a vallásosság egyetemes-biológiai jelleget ölt. A világegyetem ilyenfajta tisztelete etikai következményeket hordoz: a felelőtlen fogyasztásról, a profit mindenre kiterjedő logikájáról való lemondást, melynek helyébe választási lehetőségként a szolidaritás kerül. Az egyetemesben feloldó vallásosság a környezeti problémákat nem pusztán technikai kérdésként kezeli, sokkal inkább a közös, kollektív sors

⁶⁴ i. m., 383.

⁶⁵ i. m., 383-384.

⁶⁶ i. m., 384-385.

részének.⁶⁷ NESTI mind az öt jellegzetességben a jelentésalkotás és értelem-/megváltáskeresés különböző megnyilvánulásait látja.

Mindezekkel együtt nem jelenthető ki, hogy a posztmodern vallásosságra a vallások és nézetek ilyen mérvű keveredése összességében és átfogóan jellemző. Az intézményes, tradicionális egyházi vallásossághoz közelebb álló posztmodern vallásfelfogás is létezik. Ennek jellemzője lehet, hogy a vallást attrakcióként kezeli, mint például az újabb karizmatikus csoportok, vagy a vallásos tapasztalatokat úgy értékeli fel, hogy összekapcsolja az Istenhez való közelség érzésével és a személyes átformálódás lehetőségével is. Másik végletként jellemzője lehet a posztmodern vallásosságnak, hogy az egyén közömbösséget mutat a vallás intézményei és hierarchiája iránt, de lojális a helyi vallási közösségek felé, különösen akkor, ha a csoport szociális igényeket vagy egyéni szükségleteket elégít ki.⁶⁸

A posztmodern jelenségével elsősorban mint „gyakorlati posztmodernnel”⁶⁹ foglalkozunk: azzal, ahogyan a mai ember találkozik ennek valóságával, a „minden nagyon megváltozott” megtapasztalásával. Ebben az értelemben a posztmodern vallásosságot a „szubjektív fordulat” vallásosságaként értelmezzük.

1.3. Magyarországi tendenciák

A különböző történelmi, nyelvi, kulturális tényezők nemcsak térségenként, hanem országonként⁷⁰ is eltéréseket mutatnak a szekularizációs folyamatok tekintetében. Figyelmünket a Magyarországgal kapcsolatos elméletekre fordítjuk, amelyek azért is különlegesek, mert Közép- és Kelet-Európa országainak történelme sokféle, összetett, nyilvánvaló vagy rejtett módokon meghatározta és meghatározza a fent tárgyalt jelenségek alakulását.

Ebben a vizsgálódásban egyszerűnek tűnne a berlini fallal meghúzni a választóvonalat az európai vallásosság és szekularizáció jellegzetességeinek leírásakor. Sajátossá teszi ugyanis az úgynevezett „keleti blokk” országainak fejlődését a diktatúra alatt eltöltött idő. A kérdés azonban nem ilyen egyszerű. Ahogy Ivana NOBLE felhívja figyelmünket, a különbségek a diktatúrát megelőző időszakban is jelen voltak, konkrétan pedig az elsődlegesen agrár és az

⁶⁷ i. m., 384.

⁶⁸ HORVÁTH-SZABÓ: „Az én és a vallás a posztmodern korban”, 238-248.

⁶⁹ DETWEILER – TAYLOR (szerk.): *A Matrix of Meanings – Finding God in Pop Culture*, 24,

⁷⁰ Az eltérő észak-amerikai és nyugat-európai (Britannia) jellemzőkről l. pl. BRUCE: *God is Dead: Secularization in the West*, 3. és 11. fejezetét. A nyugat-európai és közép-kelet-európai különbségekről l. pl. MARTIN: *On Secularization – Towards a Revised General Theory*. II. rész. Az ún. „keleti-blokk” országai közötti eltérésekről, elsősorban az Aufbruch kutatások elemzését l. pl. TOMKA: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, 47-49.; TOMKA: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 74.

elsődlegesen ipari társadalmak közötti különbségek mentén keresendő. Szerinte az egykori Osztrák-Magyar Monarchia területének országaiban a szekularizáció az urbanizációs folyamatokat kísérte.⁷¹ Az urbanizációs folyamatokat azonban mesterségesen erősítette és gyorsította a szovjet hatalom kommunista diktatúrája, melynek részeként az is meghatározó, hogy a szekularizációnak ezt a formáját az adott társadalmakban az emberek erőszakos folyamatként élték át. Ugyanez a hatalom és ideológia a vallást egyfelől démonizálta, másfelől pedig helyenként vagy időnként üldözte is azt. Ezeket mind számításba kell vennünk annak vizsgálatában, hogy ezekben az országokban, és különösképpen is Magyarországon mennyire vehető át a nyugat-európai országok vallásosságában végbemenő változások nyugat-európai típusú leírása.⁷²

1.3.1. A keresztyénség társadalmi struktúrát formáló szerepének változása

A kommunista diktatúrák egyik jellemzője volt az erőltetett urbanizáció. Ez nagyban gyengítette a korábban egységes világszemléletet, mely a vallás rendszerében helyezte el a társadalmi rendet és a kultúrát, és amelyben a hit és a belőle fakadó erkölcsi normák az emberi lét egészét átölelték. A diktatúra hatására az élet egyes területei elkülönültek egymástól, így a vallásosság automatikusan csak a magánéletben jelenhet meg, és többé nem illeszkedik természetesen az élet egyéb területeihez. A szubjektív fordulat nyugati jellemzőihez hasonló folyamatok írhatók le tehát itt is, amennyiben a szférák szétválásáról és a vallás magánéletbe való visszaszorulásáról beszélünk, mégis mivel a folyamatot a diktatúrából fakadó erőszakos hatások is erősítették, a változás intenzívebb és más színezetű lett. A „kommunista modernizáció” ideológiai alapon, felülről is kényszeríti a vallásosság csökkentését, „az elvallástalanodás részben a megerősökolt társadalom sérüléseinek következménye.”⁷³

A szubjektív fordulat felgyorsított voltát jól jelzi az a tény, hogy miközben az 1960-as és 1970-es évek nemzetközi összehasonlításban összességében is az elvallástalanodás időszaka, addig a templomba járók aránya ebben az időszakban Nyugat-Európában a korábbi arány felére, Magyarországon viszont az egy nyolcadára esett vissza.⁷⁴ Ez azonban a '70-es évek vé-

⁷¹ NOBLE: *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context*, 3.

⁷² A magyarországi tendenciák c. rész „A magyar társadalom vallásszociológiai arculata a 21. század kezdetén – a jelenlegi kutatás és irodalom tükrében”, tanulmány szerkesztett, bővített változata.

⁷³ TOMKA: „Vallásosság az állami...”, 52.

⁷⁴ TOMKA: „Vallás a pluralizálódó...”, 74.

gén megfordulni látszik, amikor is végbemegy egy vallási fellendülés, utána pedig két évtized alatt 5-6%-kal emelkedett a rendszeres vallásgyakorlók és egyházas hívők száma.⁷⁵

Amennyiben a keresztyénség kultúrát meghatározó és társadalmi strukturáló szerepét vizsgáljuk, nem szabad elfelejtenünk, hogy a modernizációs elméletek javarészt a nyugat-európai folyamatok leírására törekszenek, és figyelmen kívül hagyják Kelet-Európa sajátos történelmi helyzetét.⁷⁶ Ha mégis összehasonlítjuk a magyarországi elvallástalanodást egyéb országok folyamataival, akkor TOMKA Miklós szerint három részletet kell kiemelnünk.⁷⁷

1. A magyarországi elvallástalanodás gyorsabban jelentkezett, mint Nyugat-Európában, vagy mint több más volt szocialista országban. Ez a folyamat azonban a rendszerváltás utáni két évtizedben megállt, a fiatalok körében pedig kis mértékben ugyan, de mérhetően a vallási éledés jelei mutatkoznak.

2. A vallási szocializáció meggyengült, csökkent a családi gyökerezettsége és hagyományozottsága is, a vallási éledés ezért inkább fiatal felnőttkori érdeklődés vagy megtérés eredménye. Ennek összehasonlítása ellentétes tendenciákat hoz felszínre: míg Kelet- és Közép-Kelet-Európára inkább a felnőttkori megtérések nagyobb aránya jellemző, addig Nyugaton ugyanezeket a korosztályokat inkább a vallásvesztés jellemzi.

3. Az egyház társadalmi szerepének, illetve a keresztyénség kulturális képviselőjének és közvetítésének meggyengülése a vallási fogalmak elmosódását eredményezi. Ennek egyik következménye a vallási irracionális, rendszertelenség és szubjektív önkény terjedése.

TOMKA ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy amíg a vallásosság közvetítő rendszere tendenciózusan gyengül, addig a vallásosság társadalmi elterjedtsége előbb gyengült, majd ez a gyengülés megállt, sőt kisebb erősödés is tapasztalható főként a fiatalok és fiatal felnőttek körében. Ez egyfelől generációs ellentétben mutatkozik meg, másfelől magával vonja a vallási erősödés eredetének kérdését a közvetítő rendszerek folyamatos gyengülésének fényében.⁷⁸

⁷⁵ TOMKA: „Vallásosság az állami...”, 50-53.; TOMKA: „Vallás a pluralizálódó...”, 74. Az Aufbruch I. arra is kíváncsi volt, hogy mi a társadalom tagjainak véleménye a vallásosság csökkenéséről vagy növekedéséről a megelőző 10 évben, illetve hogyan látják a jövőt. A válaszadók 63,3% szerint növekedés érzékelhető, 16,5% hanyatlást érzékel, a következő 10 évben pedig 51,2% szerint tovább terjed, 20,6% szerint csökkenni fog. Tomka M.: ua. 64.

⁷⁶ HEGEDÜS azt is kimondja, hogy semmiképpen sem bizonyított a modernizáltság és a szekularizáltság általában vett összefüggése Magyarországra vonatkozóan. HEGEDÜS: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*, 284.

⁷⁷ TOMKA: „Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban”, 257.

⁷⁸ i. m., 259.

1.3.2. Alkalmazkodó vallásosság

A korábbi korokhoz képest, amelyek átfogó keretet és szemléletet nyújtottak változatlan és változtathatatlanak tűnő formában az egyéneknek, a modern kor alapvető jellemzője, hogy az egyén nem átveszi a társadalmi elvárásokat és megfelel azoknak, hanem az a készsége a legfontosabb, hogy észrevegye az újabb és változó elvárásokat, és képes legyen ezekhez igazodni. Az alkalmazkodás válik tehát meghatározóvá, nem az állandóhoz való ragaszkodás. Ez a folytonos kikényszerített alkalmazkodás az értékeket, erkölcsöt és vallásosságot is érinti. Ez elviekben magába foglalja a vallásra találás lehetőségét is, jóllehet ennek ellenkezője sokkal jellemzőbb a gyakorlatban.⁷⁹ Ugyanígy a vallás szabad választásával és a vallások közötti szabad választással lehetővé válik, hogy az egyéni meggyőződés szintjén a legkülönbözőbb dolgok keveredjenek, feszítve ezzel a vallásosság szociológiai szempontból egyébként is nehezen meghatározható definícióját.⁸⁰

A rendszerváltást követően a magyarországi egyházak, így a református egyház is, jelentős váradalmakat fűztek az ideológiai szempontból beköszöntött szabadsághoz, és a lendületet nyert társadalmi változásokhoz. A vallásossághoz kötődő negatív hatások, hátrányok megszűnése, az egyházi vallásgyakorlat látványosabb megjelenése, az oktatási rendszerben megnyílt lehetőségek mind arra mutattak, hogy növekedni fog a társadalom vallásos, egyházhoz kötődő tagjainak száma. Ez a szám azonban, bár az első években valamelyest növekedésnek indult, nem lett jelentősen nagyobb, csupán belső arányai változtak meg az elmúlt húsz év során.

Azt a tényt, hogy a társadalom vallásos tagjainak száma nem lett jelentősen nagyobb a rendszerváltozás után, jól mutatja az Aufbruch 1998, amelynek besorolása szerint a magyar társadalom az ezredfordulón a nem vallásos országok csoportjába került, és még a volt szocialista országokkal összehasonlítva is jelentősen elvallástalanodott. A társadalom többségének életét, politikai beállítottságát (81,7%), munkáját (80,2%), emberi kapcsolatait (67,7%) a vallás nem befolyásolja. A vallást a társadalom abszolút vagy relatív többsége nem tartja fontosnak a szilárd házassághoz (59,3%), a személyes boldogsághoz (46,4%).⁸¹

Ezen a tényen az sem változtat, hogy a magukat vallásosnak mondó emberek száma valamelyest emelkedett. A vallás ugyanis itt már nem mindent átfogó értelmező keretként van jelen, és a különféle vallások gyakorlói már nem az intézményes egyházakat erősítik. Sokkal

⁷⁹ Vö. Nyugat-, ill. Közép-Kelet-Európa, Kelet-Európa különbségét e tekintetben: TOMKA 2. pont. Az ISSP 1998 vizsgálatai alapján a nyugat-európai tendenciákkal ellentétben Kelet-Európában, így Magyarországon is a vallásosság válás jellemzőbbé vált, és ezzel együtt megváltozott a vallásosság társadalmi bázisa és összetétele. A vallásos rétegen belül megnő a fiatalok, fiatal felnőttek és családok aránya. TOMKA M.: „Vallás a pluralizálódó...”, 75-76.

⁸⁰ TOMKA: „Az ifjúság változó vallása, 260-263.

⁸¹ TOMKA: „Vallásosság az állami...”, 46-47.

inkább igaz, hogy az egyházhoz és vallási intézményekhez nem kötődő, de valamiféle hittel rendelkező emberek inkább vallják magukat vallásosnak, mint korábban. Ebben a körben egyre elterjedtebbek az alternatív, főként ezoterikus vallási tartalmak, megnő a kis vallási közösségek iránti érdeklődés. A történelmi egyházakhoz kötődő vallásosok száma nem emelkedett, a vallásgyakorlat pedig, főként demográfiai okból csökkenő tendenciát mutat. ROSTA Gergely e kérdést vizsgálva hangsúlyozza, hogy a csökkenés az egyes korosztályokon belül is megfigyelhető, ami nem jellemezhető pusztán szocializációs eltérésekkel.⁸² Az Ifjúság 2008 felmérés⁸³ eredményei rámutattak arra, hogy az elvallástalanodás nem csak a 30-60 év közötti generációban követhető nyomon, hanem az annál fiatalabb korcsoportokban is.⁸⁴ Az ezredforduló elején az ifjúság körében a vallásosság területén tapasztalt emelkedés nem bizonyult tartós-nak.⁸⁵

Mindezek mellett az egyházakhoz kötődő vallásos emberekkel kapcsolatban GÉRECZ Balázs Imre tanulmánya egy érdekes, modern jelenségként leírható tendenciára mutat rá. A rendszerváltás után 2008-ig növekvő tendenciát mutat azok aránya, akik korábban nem hittek, megkérdezésükkor azonban vallásosnak tartották magukat. 2008-ban a magukat hívőknek vallók mintegy negyede vallotta magát megtérőnek, és mintegy 20% életében volt olyan fordulópont, amikor új és személyes kapcsolatuk alakult ki a vallással.⁸⁶ A vallási ismeretek terén jelentős növekedés következett be az elmúlt húsz esztendőben, a hitoktatásban részt vettek száma is emelkedett a rendszerváltás után, az egyházhoz tartozás azonban már nem hagyományozódik, tehát jelentősebbé vált az egyházra, vallásra találás az egyházhoz tartozás szempontjából.

1.3.3. A „maguk módján vallásosak”

A nemzetközi kutatássorozatok három fő tendenciát állapítanak meg a vallási értékek változásaival kapcsolatban. Csökkent a vallásosság intézményesültsége, terjed az individualista „nem egyháziasan vallásosság” vagy „maga módján vallásosság”, és változik a vallásosság módja

⁸² ROSTA: „A magyarországi vallási változás életkori aspektusai”, 308.

⁸³ Bár az Ifjúság 2012 felmérés elkészült, a kézirat lezárásakor a vallásosság alakulása nem került kiértékelésre. SZÉKELY (szerk.): *Magyar Ifjúság 2012 kutatás első eredményei*.

⁸⁴ TOMKA ugyanakkor úgy látja, hogy a vallásosság számszerű és tényszerű csökkenése ellenére „a magukat vallásosnak mondók körében a valláshoz kötődés sokkal tudatosabb és sokkal meghatározóbb döntéseikben”. KISS: „Megtizedelt százalékok”, 7. A KISS Sándor által megszólaltatott elemzők az aggodalomra is okot adó számarányok tükrében lehetséges kitörési pontokat is megfogalmaznak.

⁸⁵ Vö. TOMKA: „Vallás a pluralizálódó...”, 78.

⁸⁶ GÉRECZ: „Vallásosság – generációs metszetben”.

is: az ún. doktriner vallásosságot az élményvallás váltja fel.⁸⁷ Ezekre a tendenciákra adott reflexiókból válogattunk a fejezet első felében. A szubjektív fordulat vagy a posztmodern vallásosság ott ismertetett jellemzői mellett TOMKA⁸⁸ úgy írja le a maguk módján vallásosak csoportját, mint akikre jellemző a haszonelvű válogatáson túl a mágikus istenhit, vagyis hogy a természetfeletti (Isten) az ember igényei szerint irányítható megfelelő technikák vagy cselekvések által. Az intézmények, tradicionális gyülekezetek helyett ezek az emberek sokkal inkább konkrét személyekhez kötődnek (pl. guruk, sámánok, mesterek, jövőmondók), esetleg helyekhez és technikákhoz. Jellemző erre a vallásosságra a változékonyság és a bizonytalan áthagyományozás.

Az intézményes vallás elutasítása nem feltétlenül kimondott és megfogalmazott a vallásszociológusok által maguk módján vallásosok csoportjának körében. TOMKA Magyarországon végzett kutatásai szerint pl. hetente 9% jár templomba,⁸⁹ és 68,8% egyháztagnak mondja magát.⁹⁰ Számuk 1980 és 1994 között jelentősen emelkedett, amelyben szerepe lehet az egyre nagyobb, majd teljessé vált vallásszabadságnak, hiszen a bizonytalanok vagy nem vallásosak nagyobb lehetőséget kaptak a számukra megfelelő valláselemek közötti válogatásra.⁹¹ 2000 óta stagnál a csoport aránya.⁹²

A 2011-es népszámlálás adatai is arra engednek következtetni, hogy a magyar társadalomban tovább nőtt azoknak a száma, akik magukat nem tartják ateistának, ugyanakkor nem tartoznak semmilyen egyházhoz vagy felekezethez sem, miközben érzékelhetően csökkent azoknak a száma, akik magukat valamely egyházhoz tartozónak mondják.⁹³

A nyugat-európai szubjektív fordulat késve és megváltozott formában jelenik meg egy fejlődési és kibontakozási kontinuitást veszített társadalmi változás kontextusában. A változás diktatórikus megtörése sajátos gondolkodásbeli és viszonyulási sémákat eredményezett tehát, amelyben kialakult a „maguk módján vallásosak” csoportja. A két hatás önmagában és transzferenciájában együtt alakította ki a sajátos viszonyrendszert, mellyel a szekularizáció és a posztmodern vallási értelemkeresés és értelemalkotás folyamatai hazánkban jellemezhetőek

⁸⁷ TOMKA: „Hagyományos vallási értékek a modern társadalomban”, 427.

⁸⁸ TOMKA: „Vallás a pluralizálódó...”, 76-77.

⁸⁹ TOMKA: „Modernizáció és a vallási rendszer átalakulása”, 25.

⁹⁰ Uo. Az egyházasan vallásosaknál ez az arány 97,2%.

⁹¹ 1980-ban 40,9%, 1986-ban 47,7%, 1991-ben 52,8%, 1994-ben 54,3%. FÖLDVÁRI: „Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról”, 276.

⁹² A Társi Monitor (2003, 2005, 2007) felmérések szerint arányuk a következőképpen alakult: 2003-ban 53,66%, 2005-ben 55,26%, 2007-ben 53,48%. KELLER: „Lét és tudat: társadalmi helyzet, attitűdök – vallásosság”, 233. 13.1 táblázat. L. még ROSTA: „Vallásosság a mai Magyarországon”, 742-743.

⁹³ 2011. évi népszámlálás – 3. Országos adatok, 23.

és leírhatóak. Ennek a sajátosságnak pedig tudatában kell lennünk vizsgálódásunk, sajátosan magyar gondolkodásunk során.

Magyarországi vallási csoportok között egy nemrégiben lefolytatott értékutatás a vallásosság, habitus, ízlés összefüggéseit vizsgálta.⁹⁴ A felmérések azt mutatják, hogy miközben a maguk módján vallásosak más vallási csoportokhoz viszonyítva többre tartják a pragmatikus értékeket, és érzékenyebbek a kötöttségekre, nyitottabbak a tömegkultúra és a művészet felé. KAMARÁS István szerint ennek háttérében éppen vallásosságuk jellegzetessége áll: kevésbé meghatározó számukra a vallásos hit, a vallásos ismeret, még kevésbé a vallásos rítus és vallásos közösség, mint a vallásos érzések. Életükben kisebb súlyt képviselnek a szent dolgok, szent írások, szent cselekmények, istenképük pedig kevésbé bensőséges, személyes. KAMARÁS vizsgálatai az irodalomhoz és filmekhez való viszonyt is kérdéssé tették. Méréséből kiderül, az irodalommal szemben ez a legpasszívabb csoport, míg a tévé- és videó nézésben a nem vallásosok állnak az élen, őket követi a maguk módján vallásosak csoportja.⁹⁵

1.4. Összegzés

A társadalmi folyamatokat és a vallásosságra vonatkozó változásokat a szekularizáció⁹⁶ egy vagy több dimenzió mentén leírt fogalmához szokás kötni. Erről sokféle elmélet született, amelyek közül úgy szelektálunk, hogy a válogatás alapja és a figyelem középpontja az a kérdés, hogy a megváltozott társadalmi folyamatok milyen hatással vannak az egyén vallásosságára. Az elméletek többsége társadalmi szintek és szférák mentén különbözteti meg a szekularizáció folyamatának dimenzióit.

A társadalmat állítva a definiálás középpontjába a szekularizáció az a folyamat, amelyben a vallás jelentésalkotó funkciója húzódik vissza, és ebből következik az egyház szervezeti átalakulása, valamint az egyének életében kimutatható, egyszerűsítve gyökérvesztésként, vagy

⁹⁴ KAMARÁS: *Vallásosság, habitus, ízlés – kutatási jelentés*.

⁹⁵ i. m.. 44,58,93. TOMKA összefüggést lát a „maga módján” vallásosság és a vallás gyakori médiatémaként szereplése között. TOMKA: „Az ifjúsági vallásosság három évtizede”, 285.

⁹⁶ Nem célunk a szekularizációs folyamatok teológiai értékelése. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy a peremlét, a kisebbségi lét olyan kérdésekkel szembesít, mint pl. a keresztyénség kiszorulása, kisebbségbe kerülése, peremhelyzete pusztán a szekularizáció eredménye vagy „a Krisztusban létünk, a hozzátartozásunk normális következménye?” VÁLYI NAGY: „Egyház a világ peremén”, 266. Milyen feladatokat ró az egyházra a kisebbségi lét? VÁLYI NAGY Ervin szerint feladatunk az, hogy ebben a helyzetben is felfedezzünk valami Krisztus-szerűt: „A világ peremvidékei: a hit normális helye. Hogyan igényelhetünk magunknak központi helyet, hatalmi pozíciót a táboron belül, ha egyszer kimentünk a táboron kívülre szorított Krisztushoz? A kérdés csak az, hogy a peremen, a kiszolgáltatottságban megmaradunk-e Krisztusban? Az igazságot, Krisztust őrizzük-e, azt, ami ránk van bízva, vagy csak a múltunkat, amikor még »nagyok, valakik« voltunk? [...] – A mai kisebbségi szituációban Krisztushoz hű egyház történelmileg fontos tényező.” Vályi: „Egyház a világ peremén”, 267. Az egyház kisebbségi léte ugyanakkor nemcsak az önelemző kérdéseket, hanem a mások felé is nyitást is szükségessé teszi. L. erről bővebben WELLS: „A kisebbségi lét kihívásai”, 11-32.

a vallásgyakorlat hanyatlásaként leírható jelenség, melynek végeredményeképp a korábban mindent magába ölelő vallás a magánszférába szorul vissza. Az individuum szempontjából a szekularizáció szintén a jelentésalkotásban végbementő folyamat, amelynek során a jelentésalkotás elemei és egymáshoz kapcsolódásának módja választható az egyén számára az egy- más mellett létező igazságok közül. Ebben a folyamatban természetesen csökken az intézményesült vallás szerepe.

Amennyiben a szekularizáció definiálásában a vallásosság kontextusait állítjuk középpontba, akkor egy szubjektív fordulat megismeréséhez jutunk, amelyben az egyén jelentésalkotása az intellektuálistól az érzelmi felé, a teljesség megéléséhez szükséges hivatkozása a transzcendenstől az immanens felé, vallásosságának megélése a doktriner vallásosságtól az élményvallás felé fordul. A szubjektív fordulat vallásosságában a közösségihez való tartozást a vallásos kontextusok folytonos keresése váltotta fel, a közösségek „szent hely” jellegéből fakadó szerepét a szent pillanatok. Ennek hatása a közösségek életében is megjelenik a tagság cserélődésében. A szubjektív fordulat hatására a vallásosság külső motivációi csökkentek, belső motivációi pedig felerősödtek. A választhatóság és választás gyakorlata azonban nem jelenti, hogy ez a folyamat a minőségtelenséget is automatikusan önmagában hordozza, sőt annak vágyát is tükrözheti, hogy az egyén minőségibb kapcsolatra törekszik önmagával és másokkal is.

A posztmodern vallásosság jellemzői (nomád állapot, a csend hipertrófiája, a bizonytalanságból következő egyéni vallásosság felértékelése, a világmindenséghez való kötődés erősödése) lehetővé teszik, hogy azt a szubjektív fordulat vallásosságának leírására is használjuk.

A vallásosság változását nem csupán általános folyamatok határozzák meg, hanem vannak olyan társadalmi, kulturális tényezők, amelyek országonkénti, vagy térségenkénti különbözőségeket eredményeznek. A 20. század második felében eredendően meghatározó a kommunista rezsimek nyújtotta keret, de ez nem kizárólagos oka a sajátosságoknak. Közép- és Kelet-Európa eredetileg agrár térségeiben az urbanizáció folyamatának mentén ment végbe a szubjektív fordulat, a politikai nyomás által meghatározottan. A kommunista rezsim alatt élt Közép-Európai és Kelet-Európai országokban, Magyarországon különösen is az ideológiai kényszer és az erőltetett urbanizáció együttesen erősítették a szubjektív fordulatot. Az 1970-es évek mélypontja után azonban a vallásosság társadalmi elterjedésében a csökkenés megállt, majd lassú emelkedés jelentkezett.

A rendszerváltással beköszöntött ideológiai szabadság nem az egyházasan vallásosak számára volt elsősorban hatással, hanem a magukat vallásosnak tartók körében eredményezett belső átrendeződést. Fontosabbá vált az egyházra és vallásra találás, mint a hagyományozott

egyházhoz tartozás. A maguk módján vallásosokra – kiterjedt vizsgálatok szerint – az ember által befolyásolható természetfelettire irányuló hit, valamint az intézmények helyett a személyekhez való kötődés jellemző. Témánk szempontjából fontos jellemzőjük a tömegmédiумok irányába való nyitottság.

Összességében a fejezetben ismertetett szekularizációs elméletek kapcsán egyetérthetünk Paul CHAMBERS módszertani megfigyelésével, miszerint azok a szociológusok, akik a vallási intézmények tanulmányozására összpontosítanak, hajlamosak arra, hogy a vallásosság hanyatlását állapítsák meg, míg azok a szociológusok, akik az egyénre fókuszálnak, elegendő bizonyítékot találnak a vallásos hit megmaradására.⁹⁷ Darren RALPH szerint a tömegkultúra egyes formáit vizsgálva a vallásosság új értelmezésével, ezzel együtt izgalmas mércéivel találkozhatunk, melyek egyben a hagyományos (keresztyén) vallásgyakorlatot is felváltani látszanak.⁹⁸

A szubjektív fordulat által az egyénre nézve a tapasztalat felértékelődése megy végbe, amely felerősíti az élményszerűség iránti igényt. Ez az élményszerűség nem csak a tapasztalatszerzés módjára vonatkozik, de jellemzője a vallásosság megélésének is. Ilyenformán a legegyszerűbb elérés miatt jelentősebbé válik a tömegkultúra, ezen belül a média és film hatása, amely – amint azt a következő fejezetben látni fogjuk – kétirányú folyamatot eredményez. Nem csupán a tájékozódásnak és a tapasztalatszerzésnek válik ugyanis meghatározójává, de hatással van a megértés és megélés módjára is.

⁹⁷ CHAMBERS: *Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society*, 13.

⁹⁸ RALPH: *Secularizing Religion*, 36-37.

2. VALLÁS, ÉRTELEMTALÁLÁS, JELENTÉSALKOTÁS, MEDIATIZÁLTSA

A keresztyén misszióval kapcsolatban mindig kérdés, hogy milyen kultúrában igyekszik az egyház meghirdetni a rá bízott üzenetet. Az üzenet hirdetésének módját ugyanis nem csupán annak hirdetője határozza meg, hanem a befogadók személye és kultúrája, az üzenet átadásának kontextusa, valamint a kommunikáció elterjedt és elérhető módjai is. Ebben a kérdésben kiemelkedően fontos a vallásról alkotott felfogás, a valláshoz való viszony, valamint a vallássság szerepe. A vallás és vallássság pedig nem csupán szociológiai értelemben meghatározó, hanem az egyén, a személyiség számára jelentésalkotó szerepénél fogva is, amelyben jelentős változás figyelhető meg a szubjektív fordulat időszakában. Mindezekre hatással van a jelen kor kommunikációját meghatározó média, ezen belül a filmes médium is. A következőkben tehát annak vizsgálata szükséges, hogy milyen szerepet játszik a filmes médium a vallási jelentésalkotás vonatkozásában, annak részeként.

2.1. Vallás: értelemtalálás és jelentésalkotás

A vallás jelenségére összpontosító meghatározások általában két nagy csoportra oszthatók: funkcionális és szubsztanciális definíciókra. A szubsztanciális megközelítés a vallás lényegi, tartalmi elemeinek leírását veszi célba, így egy adott vallási kultúra hittartalmaira összpontosít, míg a funkcionális megközelítés azt írja le, hogy a vallás milyen feladatokat, funkciókat tölt be az egyének és a társadalmak életében.⁹⁹ Az egyén szempontjából a vallás interperszonális szinten a társadalomba integráló, a hovatartozás élményét adó, közösségalkotó, és a szoros kapcsolatok működését befolyásoló erő.¹⁰⁰ Ezen a szinten a vallás társadalmi funkciójáról beszélhetünk, melyen belül leggyakrabban három témakör kap kiemelkedő hangsúlyt. Az első a vallás egyéni támasz jellege: a vallás vigaszt, magyarázatot, értelmet, identitást, biztonságérzetet ad az egyéneknek, és csökkenti a félelmét. A második téma a társadalmi integráció kérdése: a vallás segít fenntartani kulturális hagyományokat, a jóról és rosszról kialakított és átörökölt erkölcsi kategóriákat. Ezek mellett a vallás bizonyos értelemben társadalmi kontroll is, és mint ilyen, hozzájárul a *status quo* fenntartásához.¹⁰¹ Az egyén szempontjából intrapszichikus szinten a vallás adja a világképet, értelmezési keretet, ethoszt, erkölcsi normá-

⁹⁹ A meghatározások közötti különbségekről részletesebb összefoglalót ld. ROSTA: *Vallássság, politikai attitűdök és szekularizáció Nyugat-Európában, 1981-1999.* 19.

¹⁰⁰ HORVÁTH-SZABÓ Katalin a vallás interperszonális és intrapszichikus megközelítései alapján osztályozza a valláslélektani műveket: HORVÁTH-SZABÓ: „A vallássság hatása az emberi magatartásra”, 9-11.

¹⁰¹ BROWNE: *An Introduction to Sociology*, 312-314.

kat, megküzdési stratégiákat. Ezt nevezhetjük a vallás egzisztenciális vagy hermeneutikai funkciójának: a vallás olyan forrásokkal látja el az embert (pl. mítoszokkal, narratívákkal, rituálékkal, szimbólumokkal, értékekkel), amelyek segítik az identitás- és értelemalkotás folyamatában. Megkülönböztethetünk továbbá egy transzcendens funkciót is: a vallás olyan médium, amelyen keresztül az ember képes Istent (vagy általában a transzcendenst) megtapasztalni.¹⁰²

2.1.1. Clifford GEERTZ vallásdefiníciója

Az egzisztenciális vagy hermeneutikai megközelítések között az egyik gyakran hivatkozott meghatározást Clifford GEERTZ kulturális-antropológusnál találjuk:

„[A vallás] 1) szimbólumok rendszere, mely arra szolgál, hogy 2) erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben 3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és 4) ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben 5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.”¹⁰³

A fenti definícióból kiderül, hogy GEERTZ megközelítésében a vallás a kultúra részeként integráló szerepet tölt be, vagyis funkciószerűen az értelemtalálás kifejeződése. Ha szimbólumok rendszereként vizsgáljuk, funkcióját tekintve megállapíthatjuk, hogy a vallás lehet modell vagy minta a kultúrában, mégpedig kettős értelemben: a valóság modellje („*model of reality*”), és modell a valóság számára („*model for reality*”). A kettő közötti különbség a világgép és az ethosz közti különbséget tükrözi. A *világgép* azt írja le, milyennek látjuk a világot, így a percepció modellje, míg az *ethosz* azt foglalja magába, milyennek szeretnénk látni, vagyis modell mivoltában a valóság konstruálásában segít.¹⁰⁴

A vallási szimbólumok két különböző diszpozíciót: motivációkat és lelkiállapotokat hoznak létre bennünk. A motiváció itt bizonyos típusú cselekedetek végrehajtására, illetve bizonyos típusú érzésekre való tartós hajlamként értelmezhető, a lelkiállapot pedig a bizonyos helyzetekre adott átmeneti, többnyire megmagyarázhatatlan érzelmi reakcióként.¹⁰⁵ Ezek a diszpozíciók a létezés általános rendjének koncepcióin alapulnak. GEERTZ ebben a vallásdefinícióban azt konkretizálja, miben különböznek a vallásos érzések vagy hajlamok más jellegű

¹⁰² LYNCH: *Understanding Theology and Popular Culture*, 28.

¹⁰³ GEERTZ: „A vallás mint kulturális rendszer”, 76.

¹⁰⁴ GEERTZ: „Az ethosz, a világgép és a szent szimbólumok elemzése”, 7-8, 10.

¹⁰⁵ GEERTZ: „A vallás...”, 82-84.

érzésektől és hajlamoktól: egy körülményektől, helyzettől nem függő cél elérésére irányulnak, és valamilyen transzcendens igazságnak a szimbólumaiként valami hétköznapi túlra vonatkoznak.

GEERTZ szerint a vallási szimbólumok elsődleges célja az, hogy az ember életében uralkodó káoszt kezeljék, és azt az érzést teremtsék meg, hogy az életnek van értelme és rendje a megtapasztalt káosz ellenére. Amikor ugyanis az ember az élet alapvető területein megtapasztalja a korlátokat, káosz fenyegeti. Ezek a területek a következők: az elemzőképesség területe, vagyis az a kérdés, hogy meddig juthat el az értelem a magyarázatban; a tűrőképesség, vagyis mennyi szenvedést bírunk el; valamint az erkölcsi belátás, amelynek korlát-kérdése az, hogy mennyi igazságtalanság engedhető meg. A vallás felismeri a nem tudás, a fájdalom és az igazságtalanság elkerülhetetlen voltát, és közben azt állítja, hogy ezek az irracionalitások nem jellemzőek a világ egészére.¹⁰⁶ A vallás tehát olyan világképet ad, amelyben ezek a koncepciók a tényekké válnak. A valóság koncepciói nem fikciók, hanem leírásai (vagy az etika esetében normatívái) a világ tényleges természetének. A valóságnak ez a *megismerése és megállapítása* nem egyszerűen csak a hit cselekménye, hanem kifejezésre is jut a vallásos életben rítusokon keresztül. A rítusok egyesítik a megélt, tapasztalt, észlelt világot az elképzelt világgal, vagyis azzal, amilyenné a világnak lennie kellene.¹⁰⁷ Ebben az aurában a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek: a rituális kontextusból visszalépve a hétköznapi kontextusba, az egy tágabb valóság részleges formájává válik, amely korrigálja és kiegészíti a hétköznapi világot, azaz hatással van arra, ahogyan a rítusban résztvevő önmagát és a világot látja.¹⁰⁸

2.1.2. A vallásosság dimenziói

GEERTZ a vallást írja le úgy, hogy annak alapvető funkciója a káosz kezelése, illetve az élet értelmességének és értelmének biztosítása. Ennek háttérében ráismerhetünk arra az emberi értelemkeresésre általánosságban jellemző sajátosságra, amely BERGER megfogalmazásában a káosszal szembeni rend megtalálása. Ez az értelemkeresés átható, átfogó és leginkább az ösztön erejével jelentkező sóvárgás: az ember veleszületett kényszert érez a valóság értelmes

¹⁰⁶ i. m., 85-87, 98.

¹⁰⁷ i. m., 102-103.

¹⁰⁸ i. m., 114.

renddel történő felruházására.¹⁰⁹ Az embernek ez a rendhez való vonzódása kulcsszerepet tölt be az ember vallásosságának megértésében.¹¹⁰

A vallásosság meghatározására törekvő több szempontú kritériumrendszerek is összefüggést mutatnak a vallás és értelemkeresés, jelentésalkotás között. Árnnyalt szempontrendszert találunk a Charles Y. GLOCK – Rodney STARK szociológus szerzőpáros leírásában. Ötdimenziós vizsgálódási keretük hasznossága abban áll, hogy lehetővé teszi az összes vallásosnak tartott társadalmi tény integrálását, beleértve az implicit¹¹¹ vallás és a spiritualitás kategóriáit is. Elméletük szerint az öt dimenzió valamilyen formában minden vallásban jelen van, de egyes dimenziókra eltérő hangsúlyok kerülhetnek. Az első az ideológiai dimenzió, amelybe a személyes meggyőződésé váló vallási képzetek tartoznak, melyek közvetlen kapcsolatba hozhatók az élettörténet eseményeivel. A második a vallásgyakorlat (ritualisztikus és kegyességi) dimenziója, vagyis a szimbolikus jelentőségű cselekmények és gesztusok általi megérintettségéből adódó értelmesség élménye. A harmadik a vallásos élmény (tapasztalati és érzelmi) dimenziója, amelyhez az istenismereti tapasztalatok formájában raktározódó istenélmények tartoznak, melyek arról tájékoztatnak, hogy milyen Isten és kicsoda az ember öléltte. A negyedik a vallási ismeretek (intellektuális) dimenziója, amelynek tartalmát az értelemkérdésekre és célkérdésekre adandó válaszokhoz szükséges vonatkozó hittartalmak adják. Végezetül az elköteleződött vallás (cselekedeti következmény) dimenziójához az ethosz és a gyakorlati-erkölcsi kérdések köthetők.¹¹²

A funkcionális és szubsztanciális vallásdefiníciók között olyan kísérleteket is szép számmal találunk, melyek valamilyen formában ötvözni kívánják a két célkitűzést. Ezek közé tartozik a Brian J. ZINNBAUER – Kenneth I. PARGAMENT valláspszichológus szerzőpáros is, akik a vallásosság meghatározásához három kritériumfogalmat használnak fel, ezek (1) a jelentés (jelentőség),¹¹³ (2) a keresés és (3) a szent fogalma. Az első kettő a vallásosság funkcionális, a harmadik pedig a szubsztanciális megközelítést teszi lehetővé. PARGAMENT szerint a jelentés (jelentőség) olyan gondolati felépítmény, „amely magába foglalja a törődés, vonzalom vagy kötődés élményét”. Ugyanakkor vonatkozhat egy értelmes, jelentéssel bíró vagy végső megragadottságra is. A keresés fogalmával PARGAMENT arra utal, hogy az emberek célorientált

¹⁰⁹ BERGER: *The Sacred Canopy*, 22.

¹¹⁰ BERGER: *A Rumor of Angels*, 60.

¹¹¹ Vallásokra jellemző funkciókat betöltő szekuláris kontextusban jelentkező, a transzcendenssel való kapcsolatot nélkülöző vallás, ill. vallásosság – kvázi- vagy pszeudo-vallásosság (pl. sport, egészségkultúra, harmadik típusú találkozások stb.).

¹¹² GLOCK – STARK: *Patterns of Religious Commitment I.* 14-16. A GLOCK-STARK-féle ötdimenziós elmélet magyar nyelvű elemzését l. NÉMETH: *Hit és nevelés.* 79-83.

¹¹³ Az angolban a *significance* szó szerepel, amely egyaránt jelenthet jelentést és értelmet, ugyanakkor fontosságot és jelentőséget is.

lények, akik azt keresik, ami számukra jelentéssel bír. A keresés folyamata magába foglalja a jelentés felfedezését, de ezzel még nem ér véget a folyamat. Ha találtak valami jelentéssel bírót, akkor igyekeznek ahhoz ragaszkodni, azt megőrizni. Külső vagy belső tényezők hatására előfordulhat, hogy a keresés folyamata magába foglalja a jelentéshez való viszony átalakítását, mely során a jelentés új értelmezést kaphat. A szent fogalma utalhat Istenre, magasabb erőkre, transzcendens lényekre vagy az élet egyéb szentnek tartott dimenzióira. A vallás eszerint értelemkeresés a szentre vonatkozó módon.¹¹⁴ Ebbe a kritériumrendszerbe is belefér az implicit vallás és a spiritualitás kategóriáinak vallásként való értelmezése.

A GLOCK-STARK-féle vallásszociológiai és a PARGAMENT-féle valláslélektani szempontrendszer szerint is lehetséges a vallásosságnak az értelemadási (és jelentésalkotási) struktúrák mentén történő leírása. Itt nem a vallásos tudásról van szó, hanem arról a folyamatról, amelyben az egyén a vallásos valóságot felfogja, feldolgozza, illetve élete gyakorlati megnyilvánulásaiban alkalmazza.¹¹⁵

2.1.3. A vallás mint átfogó jelentésrendszer – valláslélektani megközelítés

A valláslélektani leírások segíthetnek megérteni, hogy a vallás és értelem (értelmesség, a létezés értelmének lényege)¹¹⁶ úgy tartozik össze, hogy a vallás olyan lencseként szolgálhat az ember számára, melyen keresztül felfogja és értelmezi a valóságot.¹¹⁷ A megértést segítheti az, ha a vallásosságot átfogó jelentésrendszerként értelmezzük. Az átfogó jelentésrendszer azt az általános viszonyrendszert jelöli, melynek segítségével az egyén elrendezi önmaga viszonyát a világgal, a valósággal. A jelentésrendszer ebben az értelemben szinonimája olyan fogalmaknak mint például világkép, hitvakozási keret, értékorientáció.¹¹⁸ Három eleme van: a

¹¹⁴ ZINNBAUER – PARGAMENT: „Religiousness and Spirituality”, 33-34.

¹¹⁵ HORVÁTH-SZABÓ: „Az én és a vallás a posztmodern korban”, 238-248. Geertznél is megtaláljuk ennek megfogalmazását: „Bármilyen legyen is a vallás, részben mindenképpen egy kísérlet – nem annyira explicit és tudatosan átgondolt, mint inkább implicit és érzelmileg megélt próbálkozás – azoknak az általános jelentéseknek megőrzésére, melyek alapján minden egyes individuum értelmezi saját tapasztalatait, szervezi viselkedését.” GEERTZ: „Az ethos...”, 8.

¹¹⁶ Az angol *meaning* szót BAUMEISTER meghatározása szerint a következő értelemben használjuk: az értelem „dolgozások, események és kapcsolatok közötti lehetséges összefüggések mentális reprezentációja. Az értelem tehát *összekapcsol* dolgokat”. Az értelemnek központi szerepe van az ember életében, lehetővé teszi számára, hogy kiszámítsa és kontrollálja társadalmi környezetét, és a folyamat során átalakítsa tapasztalatait. „Az értelem olyan eszköz, mely által képesek vagyunk alkalmazkodni, a világot kontrollálni, önmagunkat szabályozni és valahova tartozni.” BAUMEISTER: *Meanings of Life*, 15,357-358. Hasonlóan fogalmaz YALOM: „Az értelem keresése a koherencia, az összefüggések keresését feltételezi.” YALOM: *Egzisztenciális pszichoterápia*, 332. Az értelem fogalmát STOKER is összekötő, átfogó fogalomként (*colligatory concept*) kezeli. STOKER: *Is the Quest for Meaning the Quest for God?* 8.

¹¹⁷ OZORAK: „Cognitive Approaches to Religion”, 216-234.

¹¹⁸ BAINBRIDGE – STARK: „The 'Consciousness Reformation' Reconsidered”, 1.

hitképzetek, hittartalmak (kognitív elem), az életcélok (motivációs elem), és az értelmesség élménye (szubjektív elem). Az átfogó hitképzetek vagy hittartalmak feltételezett világok, személyes, világnézeti meggyőződések – ezek alkotják azokat az alapsémákat, melyekkel a világról, a valóságról szerzett tapasztalatainkat értelmezzük. Az átfogó életcélok azokra az ideálokra, állapotokra, értékekre vagy tárgyakra vonatkoznak, amelyeket a legfontosabbnak tartunk az életben, amelyek elérésére vagy megtartására törekszünk. Az életcélok áthatják terveinket, tevékenységeinket és magatartásunkat. A jelentésrendszer harmadik eleme, az értelmes élet élménye abból fakad, hogy látjuk, életünk egy vágyott eljövendő állapot vagy cél felé halad. Ez azt is jelenti, hogy ezeket a célokat vagy állapotokat nem kell elérni az értelmesség érzéséhez, a jó irányban haladás, azaz a végső cél tudata teremti meg az értelmesség érzését.¹¹⁹ Az értelmesség élményét többféleképpen tapasztalhatjuk meg:¹²⁰

a) Az értelmesség élményének folyamatos, mindennapi megtapasztalása adja cselekedeteink motorját. Az értelmesség élményét a mindennapi élet olyan különböző keretei között tapasztaljuk meg, mint például munka, otthon, egyház, társas kapcsolatok, kikapcsolódás.

b) Az értelmesség élményének intenzív, pillanatnyi megtapasztalását az addig megszokott másként látása jellemzi. Ez az ismeretlenség élménye mélyebb, gazdagabb jelentéssel bír az egyén számára, ugyanakkor csak átmeneti jellegű.

c) A kontraszton alapuló értelmesség élménye valamilyen hiányhelyzetben, ún. egzisztenciális fenyegetettségben tapasztalható meg, amikor az átfogó jelentésrendszerből következő elvárások és a tapasztalt helyzet nincsenek összhangban. Ez szükségessé teszi az értelemkeresés és értelemadás folyamatát az egyén számára.¹²¹

¹¹⁹ PARK: „Religion and Meaning”, 295-314.

¹²⁰ A különbségekről l. STOKER: *Is the Quest for Meaning the Quest for God?* 6-8.

¹²¹ Az értelmesség élményének kontraszton alapuló megtapasztalásával találkozunk TILLICHnél, aki előszeretettel keresi az általa protestáns jelzővel ellátott antropológiai hangsúlyokat a művészeti alkotásokban (pl. PICASSO *Guernica*-jában). Ezek a hangsúlyok a következők: Isten és ember közötti végtelen távolság, egyik oldalon az ember végessége, halandósága, elidegenedése valódi lététől, démoni (önpusztító) erőkhöz kötöttsége, önmagát megváltani képtelensége; a másik oldalon Isten megváltó műve mint egyedül isteni tett. Az ember ennek az isteni cselekvésnek az elfogadója, ami azonban nem egyszerű passzivitást jelent, hanem bátorságot annak a paradoxonnak az elfogadásához, hogy az ember egyszerre bűnös és megigazult, azaz az ember szorongásában, bűntudatában és kétségbeesésében Isten feltétel nélküli elfogadásának tárgya. TILLICH: „Protestantism and Artistic Style”, 68. TILLICH szerint tehát amikor az ember a végességgel, elidegenedéssel és bizonytalan jövővel kapcsolatban tesz fel értelemkereső kérdéseket, valójában Istenről kérdez – korrelációs módszeréből adódóan talál közvetlen megfeleltetést az ember értelemkeresése és istenkeresése között. A végességtől való retteget a létbátorság keresésével, az élet kétértelműségeinek (elidegenedés) megtapasztalását az üdvösség keresésével, a jövővel kapcsolatos bizonytalanságot a reménység keresésével kapcsolja össze közvetlenül. TILLICH teológiájának ilyen szempontú elemzését ld. STOKER: i.m., II.fej. 33-69.

Az átfogó jelentésrendszereket általában nem tudatosan sajátítjuk el a bennünket körülvevő kultúrából (szülők, média, egyéb kulturális közegek), valamint az élettörténet során felhalmozódott személyes tapasztalatból.¹²²

2.1.4. A vallás értelemadó és jelentésalkotó szerepe a keresztyén teológia szempontjából

A vallás¹²³ keresztyén teológiai megközelítésében teológia és vallás megkülönböztetendő, ugyanakkor elválaszthatatlan egységet képez. Louis BERKHOFnál a következő meghatározást találjuk:

„A vallás egy valódi, élő és tudatos kapcsolatból áll az ember és Istene között, melyet Isten önkijelentése határoz meg, és amely istentiszteleti, testvéri közösségi és szolgáló életben fejeződik ki. Feltételezi, hogy Isten létezik, hogy ez az Isten kijelentette magát, és hogy képessé tette az embert arra, hogy megragadja a kijelentést. Ahol pedig az ember megragadja Isten kijelentett ismeretét, arra reflektál és azt egybefoglalja, ott születik meg a teológiai struktúra Isten kijelentése alapján.”¹²⁴

Ebből a meghatározásból jól körülírható teológia és vallás viszonya, ugyanakkor azzal, hogy a vallást két valóságnak, azaz Istennek és embernek egymással való kapcsolataként, életviszo-

¹²² A vallásosság és az átfogó jelentésrendszerek kapcsolatáról szóló idegen nyelvű irodalom magyar nyelvű összefoglalását ld. MARTOS: „Vallásosság és az értelmes élet pszichológiája”, 9-36

¹²³ A latin *religio* szó eredetére nézve több elmélet is fennáll, amelyek egyike sem adhatja meg a vallás lényegi meghatározását, csak rávilágíthatnak annak néhány történelmi felfogására. Ha a *re-legere* szóból (újraolvas, ismét, gondosan megtart/betart) eredeztetjük (CICERO), akkor a vallás az istenek ismeretével kapcsolatos dolgok folyamatos és gondos megtartását jelöli. Ha a *religare* szót (hozzákapcsol, összeköt, megerősít) vesszük alapul (LACTANTIUS), akkor a vallást Isten és ember közötti kapcsolatként foghatjuk fel. A *relinguere* (elkülöníti magát valakitől vagy valamitől) szóra való visszavezetés a vallásra nézve azt jelenti, hogy elválasztja a szentet a profántól (GELLIUS). Ha pedig a *ligere* (lát) igéből indulunk ki (LEIDENROTH), akkor a vallás mint *religere* a (félelemmel) való visszatekintést jelentené. BERKHOF: *Systematic Theology*, 98. Kálvinnál a CICERO- és a GELLIUS-féle meghatározással is találkozhatunk: „Bár CICERO helyesen és bölcsen vezeti le a *religio* szót a *relegere* (újra elolvasni) igéből, mégis erőltetett s nagyon is keresett az a magyarázat, melyet felhoz, hogy ti. akik helyes tiszteletet mutatnak, gyakrabban olvassák és alaposabban meghányják-vetik, hogy mi az igaz. Én inkább azt gondolom, hogy e név a tévelygő szabadsággal áll szemben, mivel a világ nagy része mindent vallás gyanánt vesz, amit útjában talál, sőt folyton ide s tova hajladoz. Az igazi kegyesség pedig, hogy szilárd alapon nyugodjék, a maga határai közé nyúl vissza (*sese relegit* = magát elkülöníti).” KÁLVIN: *Institutio*, I.12.i. A magyar „vallás” szó inkább a protestantizmus *confessio* meghatározását tükrözi (a *martyrion* fordításaként): tanúságtétel, vallás az igazságról, a valóságról, Istenről. A reformátorok így tettek különbséget a *cultus internus* (*confessio*) és a *cultus externus* (*religio*) között. KÁLVIN értelmezésében is pl. a keresztyén vallás értelme elválaszthatatlan a kegyességtől (*pietas* mint *cultus internus*) és istentisztelettől (*cultus externus*): „Ez tehát a tiszta és igaz vallás. Ti. hit, egybekapcsolva az Isten iránt való tiszta félelemmel; úgy, hogy ez a félelem magában foglalja egyrészt az önkéntes kegyességet, másrészt maga után vonja azt a törvényes tiszteletet, mely a törvényben meg van írva. S ezt annál inkább meg kell jegyeznünk, mert az emberek általában tisztelik Istent, de kevesen félik őt, s míg ceremóniákat mindenütt nagyban fitogtatják, az igaz szívbeli tisztaság nagyon ritka.” KÁLVIN: *Institutio*, I.2.ii. L. erről bővebben: MEZEI: „Vallástudomány és vallásfilozófia”, 17-33.

¹²⁴ BERKHOF: *Systematic Theology*, 98.

nyaként értelmezzük, egyszerre adjuk meg a vallás szubsztanciális és funkcionális meghatározását is. Funkcionális síkon az embervolt lényegéhez hozzátartozó kapcsolati-lét fogalmazódik meg benne, mely az Isten iránti bizalomban (*fidutia*) realizálódik, aki a fenomenálison túl létezik, az Abszolút, a Transzcendens. Mondatunk második felével már a szubsztanciális meghatározást is bevontuk leírásunkba. Az Istenhez való bizodalmas viszonyunkat ugyanis meghatározza az, hogy mit hiszünk erről az Istenről, azaz a *fides qua creditur* nem lehet meg a *fides quae creditur* nélkül. Az Istenbe vetett hit tehát nem lehetséges Isten előzetes önkijelentése, önfeltárása nélkül. „Az ember hitében maga az isteni kijelentés visszhangzik.”¹²⁵ Szokás ezt a két elemet a vallás objektív és szubjektív oldalaként is megkülönböztetni. Amíg a *religio objectiva*val az isteni kijelentést jelöljük – olyan ószövetségi fogalmakkal, mint Isten törvénye, ítélete, rendelése, és olyan újszövetségi fogalmakkal, mint evangélium, *kérügma* –, addig a *religio subjectiva* az előbbire adott választ jelöli, amit az Ószövetség az „Úr félelme”, az Újszövetség pedig a „hit” (*pisztisz*) fogalmával ír le.¹²⁶

Isten megismerésének vágya – mely szintén a kijelentésre adott válaszként értelmezhető¹²⁷ – ugyanakkor nem választható el az ember önkiteljesedésének vágyától: egyszerre keresi az igazságot és a boldogságot, a kijelentést és az üdvösséget. Az Istennel való kapcsolatban a kettőt együtt reméli megtalálni: Isten önkijelentése egyben kijelentés arról az útról is, amely üdvösségre és boldogságra vezet.¹²⁸

Az üdvösség és boldogság keresése, illetve megtalálása, mint vallásos élmény, leírható jelentésalkotási, értelemtalálási folyamatként is. Karl GIRGENSOHN szerint a vallási élményben két sajátosan meghatározó tendencia kapcsolódik össze: az intuitív-gondolati tendencia és az én-funkciók.¹²⁹ Negatívan megfogalmazva ez a valóság minden pusztá földi-immanens felfogásával, az embert körülvevő világ által adott viszonylagos válaszokkal szembeni elégedetlenséget jelenti (intuitív-gondolati tendencia), és az ebből szükségszerűen fakadó nyugtalanságot, szomjúságot, űrt, beteljesedés utáni sóvárgást (én-funkció). Pozitívan megfogalmazva pedig azt a törekvésünket jelzi, hogy gondolati és képzeleti úton kiszélesítsük az érzékszervekkel észlelhető természeti világot az Isten láthatatlan világává (intuitív-gondolati tendencia), ezzel együtt létezésünket ennek a láthatatlan valóságnak az összefüggésébe illesztjük bele (én-funkció). A vallás ebben az értelemben válaszjelleget ölt magára: az Istennel való

¹²⁵ VASADY: *A hit és hitetlenség pszichológiája és dogmatikája*, 17.

¹²⁶ BERKHOF: *Systematic Theology*, 99-100.

¹²⁷ Mint ami a *principium cognoscendi externum*ra (objektív oldal) adott *principium cognoscendi internum* (szubjektív oldal) válasza. BERKHOF: *Systematic Theology*, 97.

¹²⁸ BERKHOF: *Christian Faith*, 6-7.

¹²⁹ VASADY: *A gyógyíthatatlanul vallásos ember*, 12.

kapcsolat mint a végső válaszok megtalálásának, a bizonyosság megszerzésének – az értelem-találásnak és jelentésalkotásnak az igénye.¹³⁰

A keresztyén teológiai megközelítésben a vallás lényegét a kijelentés képezi, a vallás lényegét ugyanis nem az emberi szellem alkotóképességében, hanem az annak éppen ellentmondó kijelentésben kell keresni. A vallás így a kijelentésen alapuló olyan emberi lehetőség, amelyben az ember szüksége és az ember szabadulásának és gyógyulásának, azaz üdvösségének reménysége nyer kifejezést. A kijelentés relativizálja az emberi lehetőséget: a kijelentés ítélet az emberi lehetőségekre és a vallásra nézve is.¹³¹

Korunk vallás meghatározásaiban a szubjektív elemek érvényesülését látjuk, amelyek a „vallásos tapasztalat” széles skáláján próbálnak kapcsolódni a kijelentés által meghatározott Isten és ember fogalmához, és a kettő lehetséges kapcsolatához, vagy éppen teljesen negligálják azt, és új forrásokat hoznak létre.

2.2. Mediatizáció, mediatisáltság

Ahogy az az előző fejezetben láttuk, korunk emberének életében az intézményes vallás helyett egyéb források adnak olyan sémákat, jelrendszereket, amelyek segítik az egyént a vallásos jelentésrendszert elsajátításában, vallási értelemtalálási törekvéseiben. A források között kiemelkedő helyet foglal el a média.

Kommunikációs megközelítésben az ember identitása és hovatartozása közvetlen, ismerős térben végbemenő interperszonális kommunikációban gyökerezik, ami által résztvevője és része is a helyhez kötődő kultúrának. A modern korban, főként a 19. század közepe óta azonban egyre szélesebbé vált ez a kommunikációs, kulturális tér, és az egyén innentől nem csupán helyi kultúrájában helyezi el magát, de egyre nagyobb hatással van rá a speciális társadalmi közvetítők által hozzá eljuttatott kultúra is. Ilyen közvetítők a sajtó, film, mozi, a rádió, televíziós műsorszórás és az internet. Ezek terjesztik el a nagyobb hatósugarú nyilvános kommunikációs rendszert azáltal, hogy az adott helyekre közvetítik a híreket és a kultúra egyéb formáit, így az egyén saját közvetlen világa együtt létezik a közvetített külvilággal. A közvetített kultúrákat beépítő társadalmakat szokás mediatisált társadalmaknak nevezni.¹³²

¹³⁰ BERKHOF: *Christian Faith*, 7.

¹³¹ Ez az alapja KÁLVIN kiindulási pontjának Isten és önmagunk ismeretének kapcsolatáról és összefüggéséről. KÁLVIN: *Institutio* I.1.i. Ezt találjuk BARTH vallásértelmezésében. BARTH: *Church Dogmatics* I/2, 17.§. 294-295,297,326. Erről ír TILICH, amikor az emberi szituációt megszólító isteni kijelentésről ír. TILICH: *Rendszeres teológia*, 248.

¹³² O’SULLIVAN – DUTTON – RAYNER: *Médiaismeret*. 39-41.

A mediatizált kultúrákra kezdetben kommunikációs egyirányúság jellemző, az üzenetek küldői ugyanis nem kapják meg a jelentéssel teli, érzékelhető, közvetlen válaszokat, vagyis nincs visszacsatolás a befogadó részéről, mint a személyes kommunikáció során. Ebben később az úgynevezett új médiumok hoznak változást a befogadó vagy felhasználó részéről cselekvő visszajelzést igénylő interaktív lehetőségekkel. A kommunikációs tartalmak fizikai valóságukban is hozzáférhetőek (könyv, újság, szalag, film, videó, lemez, egyéb elektronikus adathordozók), ilyenformán állandósággal és reprodukálhatósággal ruházzák fel azokat. A média által közvetített üzenetek elérhetősége kitágul, vagyis a globalitás is jellemzővé válik, ezzel együtt pedig az „üzenetek” termékként, árucikként, szolgáltatásként jelennek meg, így hatással van rájuk a kereslet és kínálat piaci, kereskedelmi viszonyrendszere. A nyereségre törekvés meghatározó szempontnak tűnik a tömegkommunikációs formák alakításában.¹³³

A mediatizálódás folyamatának hatására a vallás és a média keveredik és összeütközik a médiaközönség kulturális tapasztalatában. A választás lehetősége, valamint a legitimizáció képessége a kereső, befogadó (fogyasztó) kezében van, aki egyre sokrétűbb források és kontextusok között keresgélhet. Ha csupán a mozifilmeket vizsgáljuk, azokban is világképek, világnézetek és ideológiák sokaságával találkozunk a néző. Ez a fajta pluralizmus eltér a vallási hagyományok relatív uniformitásától.¹³⁴ A választási lehetőségek világában ugyanakkor az egyén immár nemcsak azt találhatja meg, ami a képernyőn vagy a színpalak előtt zajlik, hanem betekinthez a mögöttesbe is – természetesen csak olyan mértékben és formában, ahogyan ezt az alkotók jónak látják. Mindezekből az következik, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap a „média-generált reflexió”, mivel a nyilvánosság egyre tudatosabbá és reflektívabbá válik azal kapcsolatban, hogyan működnek a dolgok. A vallásosságot ebben a kontextusban vizsgálva megállapítható, hogy mindez növeli a szkepticizmust az intézményes tekintéllyel szemben.¹³⁵

2.2.1. A média hármaskörének funkciója

Ahogy a kultúra különböző elemeire befolyást gyakorol a mediatizációs folyamat, úgy a vallás is egyre inkább ki van téve a média logikája kényszerítő erejének, beleértve az egyéni

¹³³ i. m., 42-46.

¹³⁴ MARSH: *Theology Goes to the Movies*, 36.

¹³⁵ HOOVER: *Religion in the Media Age*, 1,2,11.

vallásgyakorlatot, az intézményes vallást és a szimbolikus tartalmakat egyaránt.¹³⁶ A média több funkciójában is meghatározóvá vált.

A média egyrészt csatornaként meghatározó,¹³⁷ mivel az üzeneteket és szimbólumokat közvetíti különféle távolságban levő küldő és fogadó felek között. Ebben a közvetítésben a közvetített tartalom hangsúlyos: milyen üzenetet közvetítenek? Milyen témák uralják a médiát? Mennyi figyelmet követel egyik üzenet a másikkal szemben? A vallással kapcsolatban a média mint csatorna egyfelől információkat közöl az intézményes vallásokról, másfelől maga is előállít üzeneteket (hírek, dokumentarista feldolgozások, drámák, vígjátékok), ezzel pedig a vallásos reprezentáció piacát teremti meg. A média ezáltal egyfajta „banális vallást” terjeszt, amely az újraravázsolás¹³⁸ forrásává válik.¹³⁹

A média nem csak csatornaként, hanem nyelvként is működik: formálja az üzeneteket, keretet ad a küldő és befogadó kapcsolatának. „A médium és a műfaj megválasztása hatással van az elbeszélő szerkezetre, a valóság státuszára és a konkrét üzenetek fogadásának módjára.” Ebből fakadóan a média a vallásos reprezentációt alakítja a médium és műfaj módozataihoz, a mai Európában például a populáris kultúrához idomítja a vallást, amiből pedig az következik, hogy a szórakoztatás és a fogyasztói gondolkodás meghatározó szerepe az egyre individualizáltabb vallásmegjelenítést támogatja és teszi hangsúlyossá.¹⁴⁰ Ugyanakkor a populáris kultúra termékeinek tartalmából kitűnik, hogy korunknak továbbra is meghatározó jellegzetessége a vallás. Olyan központi kérdések merülnek fel, mint a spiritualitás, a természetfölötti, az intézményes vallásosság, a vallásgyakorlat, a gonosz létezése, a véletlenek szerepe vagy a teodicea.¹⁴¹

A média tehát a kommunikáció csatornája és nyelve, ezen felül pedig maga a kommunikációs környezet is, mivel nem csak segíti, de építi, mégpedig sajátos módon építi az emberi interakciót, kommunikációt. A 20. század egyirányúsága után egyre erősebbé válik a 21. század kétirányúsága, miközben a média a társadalomról szerzett tapasztalatok legfontosabb for-

¹³⁶ HJARVARD: „The Mediatization of Religion”, 11.

¹³⁷ MEYROWITZ („Tre paradigmer i medieforskningen”) hármas médiametaforáját ismerteti HJARVARD: a média mint csatorna, nyelv és környezet.

¹³⁸ A posztmodernben az újraravázsolás fogalma a modernizáció Max WEBER-i leírásából érthető, szerinte ugyanis a modernizáció folyamata túlracionalizálta és technologizálta a világot, kiirtva minden nem célszerűt – mítoszokat, hiedelmeket, vallásokat, varázslatokat. Úr keletkezett tehát, melyben új hiedelmek, új vallások születtek, és az újraravázsolásnak ez a folyamata szinte robbanásszerűvé vált, amikor a huszadik század második felének fogyasztói társadalma elárasztotta a világot a maga új szimbólumaival, mítoszaival, varázslatával. HANKISS: „A világ újraravázsolása”, konferencia-előadás, A minőség teremtése 1.

¹³⁹ HJARVARD: „The Mediatization of Religion”, 12.

¹⁴⁰ i. m., 12-13.

¹⁴¹ DETWEILER-TAYLOR: *A Matrix of Meanings*, 22-23. TARKOVSKIJ viszont a populáris kultúrának éppen ezt a képességét vitatja: „A modern tömegkultúra, a fogyasztóra berendezkedett pótszer-civilizációnk istápolja ugyan a lelket, ám közben útját állja annak, hogy az ember megismerje a lét alapkérdéseit, és szellemi lényként ismerjen magára.” TARKOVSKIJ: *A megörökített idő*, 43.

rásává vált. Korábban különböző társadalmi intézmények voltak a tájékozódás forrásai, mára ez a média kezébe került: ez tájékoztat, ez ad erkölcsi útmutatást, és ez veszi fel a társadalomról szóló történetek elmesélőjének szerepét.¹⁴²

A médiának ez a hármas funkciója felelős a társadalom mediatizálódásáért, vagyis azért a folyamatért, amely által a társadalmi és kulturális tevékenységek alapelemei médiaformát feltételeznek, gyakorlatilag függővé válnak a médiától. Ez a folyamat hosszú távú, mivel alapjaiban formálja át a társadalmi interakciók módjait, továbbá elősegíti a spirituális és világnézeti keresés individualizált, autonóm formáinak felerősödését, ilyenformán az intézményes vallástól való elfordulást is.¹⁴³ Különösen erőteljesnek tűnik ez a katalizátor-hatás akkor, amikor a média felszabdálja a különböző vallások monolitikus megállapításait, és részenként kínálja az egyes elképzeléseket. Az egyén fogyasztóként spirituális iránti vágyával maga is inspirálja a médiát, hogy újabb „árucikket” termeljen ezen a „piacon”. Ezek az árucikkek maguk is a vallásos jelentésalkotás, értelemtalálás kontextusává válnak,¹⁴⁴ azaz a vallásos jelentésalkotás gyakran olyan közegben történik, amelyet a vallási intézmények aligha definiálnának vallásosnak.¹⁴⁵

2.2.2. „A médium maga az üzenet”

A média kommunikációs környezetként való felfogását szorgalmazza Marshall McLuhan is, aki az 1960-as években tette az akkor provokatívnak számító, de azóta már szinte klisévé vált megállapítást: „a médium maga az üzenet”. McLuhan úgy véli, hogy bármilyen médium (melyet az embervolt, az emberi érzékelő képességek kiterjesztéseként értelmez) elsődleges üzenete az, hogy milyen változást hoz az emberben (érzékelő és észlelő apparátusában) és környezetében.¹⁴⁶ McLuhan érvelése szerint például egy villanykörtének is van ebben az értelemben üzenete, még pedig az a mód, ahogyan megszünteti az idői és térbeli tényezőt az emberi interakciókban, míg a rádió vagy a televízió elsődleges üzenete a közvetlenül megszólító és figyelemfelkeltő jelleg. Ettől megkülönbözteti a regényirodalom és a filmes médium elsődleges üzenetét, melyet abban a szerepükben látja, hogy az olvasót vagy nézőt átvigyeik saját valóságából a könyv vagy a film valóságába. McLuhan emellett kiemeli, hogy a film

¹⁴² HJARVARD: „The Mediatization of Religion”, 13.

¹⁴³ i. m., 13-14.

¹⁴⁴ HOOVER: *Religion in the Media Age*, i.

¹⁴⁵ HESS: „Rescripting Religious Education”, 153.

¹⁴⁶ McLuhan: *Understanding Media*, 7-8. Szokás McLuhan megközelítését – melyet soha nem nevezett elméletnek – a technológiai determinizmus elnevezéssel illetni. pl. GRIFFIN: *Bevezetés a kommunikáció elméletbe*. 23.fej. 321-333.

mint kollektív művészeti forma az a médium, amely a legtöbb információt képes besűríteni és (közvetíteni) egyetlen pillanatba, számos olyan részlet megmutatásával, amelyet azonban a néző nem képes egyszerre érzékelni, befogadni.¹⁴⁷

John M. CULKIN¹⁴⁸ a következőképpen értelmezi MCLUHAN elméletének lényegét: a tartalom mellett a médium, a forma, a szerkezet, a keret egyforma figyelmet érdemel. A kommunikáció formája nemcsak a tartalomra lehet hatással, hanem bizonyos formák bizonyos típusú üzeneteket részesítenek előnyben. A tartalom mindig valamilyen formában létezik, következésképpen egy bizonyos mértékig a forma dinamikája határozza meg. Ha nem ismerjük a médiumot, nem ismerjük az üzenetet. Mindig tartalom-a-formában az, ami közvetítődik, ebben az értelemben a médium együttes üzenetté válik. A médium emellett a felhasználók észlelési habitusain is változtat. A médium nem semleges eszköz, hatással van az azt felhasználóra. Erre utal a MCLUHANNál a „*massage*” szó használata: a médium átgyúrja a felhasználót:

„A médiumok teljesen átgyúrnak minket. Személyes, politikai, gazdasági, esztétikai, pszichológiai, morális, etikai és társadalmi következményeik olyannyira áthatóak, hogy egyetlen részünket sem hagyják érintetlenül, makulátlanul, változatlanul. A média: maszszázs. A társadalmi és kulturális változások megértéséhez elengedhetetlen, hogy tudjuk, miként működik a média mint környezet.”¹⁴⁹

A médium egyes dolgok érzékelésére, észlelésére nyitottabbá tesz, míg másokra zártabbá. Az elektronikus média pl. az azonnaliság élményét nyújtja: ez türelmetlenné teszi az embert az egymás utáni racionális magyarázatokkal, diszkurzív érvelésekkel és lineáris magyarázatokkal szemben. Végül pedig a médium nemcsak az egyént, hanem a társadalmat is átgyúrja, ez a változás azonban csak hosszabb idő elteltével érzékelhető. „A társadalmakat mindig is sokkal inkább formálta a mindenkori kommunikációs médiumok természete, mint a kommunikáció tartalma.”¹⁵⁰

CULKIN a következőképpen gondolja tovább MCLUHAN elméletét: ahogyan a Szentírás irodalomkritikai (íráson alapuló) megközelítése a Gutenberg korszakkal jelent meg, úgy az elektronikus korszakkal lehetséges a szóbeli (elbeszélő) megközelítéshez való visszatérés, vagy legalább annak is figyelembe vétele. Az elektronikus média nemcsak az írásbeli vagy a szóbeli közlés alátámasztója lehet. De ahhoz, hogy többre is használhassuk, ismernünk kell az

¹⁴⁷ MCLUHAN: *Understanding Media*, 285, 288, 292.

¹⁴⁸ CULKIN: „A Churchman’s Guide to Marshall McLuhan”, 458-459.

¹⁴⁹ MCLUHAN – FIORE: *Médiamaszszázs*, 26.

¹⁵⁰ i. m., 8.

adott média nyelvét. A modern médiumok megerősítették az emberek bevonódás, átélés, élmény utáni vágyát: „Az ábécé és a nyomdatechnológia a specializáció és az elkülönülés fragmentáló folyamatát támogatta és ösztönözte. Az elektronikus technológia az egységesülés és a bevonódás folyamataival teszi ugyanezt.”¹⁵¹ CULKIN ebben látja az egyházak liturgiai reformokra tett próbálkozásainak egyik legfőbb okát.¹⁵² Brent PLATE szerint MCLUHAN elmélete segít elkerülni a „hermeneutikai diótörés” tévútjait, azaz felhívja figyelmünket arra, hogy a jelentés nem a héjából kifejtett mag. Nem választható el a külső a belsőtől, a látható a láthatatlantól, a felszín a mélységtől – mindig az utóbbiakat részesítve abban a kiváltságban, hogy azok a jelentés *locusai*.¹⁵³

2.2.3. Képi kultúra és „élmény-fordulat”

A posztmodern velejárója a látvány és a vizuális média hegemoniája: a „képi fordulat”¹⁵⁴ korát éljük. A posztmodern világ uralkodó nyelvezete a képi nyelv.¹⁵⁵ Képeket találunk újságokban, magazinokban, televízióban, moziban, interneten, mellettük pedig az elsődleges, közvetlen tapasztalatok kezdenek háttérbe szorulni, jelentéktelenné válni. Témánk szempontjából érdemes végiggondolni példaként, hogy a bibliai alakok kulturális megjelenítése hatással van arra, ahogyan a bibliai elbeszéléseket értelmezzük. A szereplőkről, helyszínekről, egyéb leírásról őrzött képeket mentálisan nem időrendi sorrendben rögzítjük. A reprezentációk egymásnak ellentmondanak és egymással keverednek abban, ahogyan az egyén önmagában kialakítja elképzelését a konkrét személyről. Posztmodern kép-kultúránkban az olvasók egyben nézők is. Olvasásunkra, még ha bibliai szövegről van is szó, hatással vannak a filmekből, festményekből, TV reklámokból és egyéb médiatermékekből szerzett benyomásaink – ezek olyan megjelenítések, amelyek befolyásolják azt is, ahogyan a bibliai szereplőket értelmezzük.¹⁵⁶

Míg korábban a képek csupán értelmezték a valóságot, úgy a jelen posztmodern kultúrában inkább birtokolják azt, mivel sok esetben csak a képeken keresztül tapasztaljuk a valóságot, mindeközben a jelek (képek) és közvetítők (médiumok) kiszolgáltatottjává válunk. A posztmodernben megváltozik a jel és jelzett dolog viszonya: a korábbi hagyományos kapcsolat megkérdőjeleződik. Jean BAUDRILLARD egyenesen azt állítja, hogy a mai kor embere a

¹⁵¹ uo.

¹⁵² CULKIN: „A Churchman’s Guide...”, 461.

¹⁵³ PLATE: „Introduction: The Mediation Of Meaning, Or Re-Mediating Mcluhan”, 157.

¹⁵⁴ MITCHELL: *Picture Theory*, 11-34.

¹⁵⁵ JHALLY: „Image-Based Culture: Advertising and Popular Culture”, 334.

¹⁵⁶ BACH: „»Throw Them to the Lions, Sire«...”, 1.

szimulációk világában él, amelyben a média gerjesztette képek bármilyen rajtuk kívül álló valóságtól függetlenül léteznek, ezért az egyén számára a realitás egyre bizonytalanabb, és világát olyan jelek/képek (szimulákrumok) népesítik be, amelyek helyettesítik és elpusztítják a valóságot.¹⁵⁷ A képi fordulat tehát egyfajta paradox helyzetet teremt. Amíg a technika fejlődésének köszönhetően korábban el nem képzelt új vizuális megjelenítési formák (szimulációk és illúziók) kápráztatják el a nézőket, ezzel egy időben újraéledt a képektől, a képek pusztító hatalmától való félelem.¹⁵⁸

A filmes médium – különösen a mozifilm – ma már nem kizárólag képiségénél fogva van hatással a befogadóra. A film mint audiovizuális rendszer vizuális és akusztikus dimenzióból épül fel, azaz kép és hang együttesen szolgálják a cselekmény továbbgördítését, közölnek információt, jellemzik a karaktereket, teremtenek hangulatot, keltenek feszültséget.¹⁵⁹ Az interaktivitás a filmnézés élményében is egyre meghatározóbb tényezővé válik: a digitális térhatású mozgókép és hangzás – mely további érzékszervekre ható ingerekkel is fokozatosan kiegészülni látszik – azt a hatást igyekszik kelteni, hogy a néző valóban részese annak, ami a filmvásznon történik.

A filmes médium a kreatív és előadóművészetekkel egyetemben hibridnek tekinthető abban az értelemben, hogy vertikálisan a „realizmus” és a „fantázia” szélsőségei, míg horizontálisan a „művészet” és a „szórakozás” szélsőségei között helyezhető el.¹⁶⁰ A szórakozás és a művészet e két pólusa közötti dimenzióban történik meg a jelentésalkotás. Ez a dimenzió olyan intermediális térnek tekinthető, ahová a hétköznapi világ megszokott világából lépünk ki, hogy feltöltődjünk, élményeket szerezzünk. Itt egyszerre van jelen művészet, szórakozás és vallás. Az esztétikai élmények és a vallási élmények ugyanabban a köztes térben jönnek létre.¹⁶¹

¹⁵⁷ BAUDRILLARD: „A szimulákrum elsőbbsége”, 161-193.

¹⁵⁸ MITCHELL: *Picture Theory*, 15. Egyházi, teológiai vonalon is érződik ez a félelem: pl. ELLUL: *The Humiliation of the Word*; MUGGERIDGE: *Christ and the Media*; BUSCH: *Református*, VII. fej. „A képtilalom tanulságai”, 129-150. JUHÁSZ: „Kép és bálvány. A második parancsolat az íge egyházában”, 111-120.

¹⁵⁹ A vizuális dimenzió elemei: keret, kompozíció, plán, képosztás, szín, dinamika, szemszög. Az akusztikus dimenzió elemei: beszéd, zene és zöreje. A fogalmak magyarázatát l. KOVÁCS: *Mozgóképelemzés*, 3. fej. „A hang”, 50-61.

¹⁶⁰ MARSH – ORTIZ: *Explorations in Theology and Film*, 4.

¹⁶¹ Wilhem GRÄBET (*Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen*, 93-94.) idézi SIBA: *Isten és élettörténet*, 34.

2.3. A filmes médium vallási funkciói

A vallás korábban tárgyalt funkcionális megközelítéseiből kiindulva jelen ponton két kérdés tárgyalása válik szükségessé: a filmes médium egzisztenciális vagy hermeneutikai funkcióinak kérdése, valamint a film transzcendens élményt közvetítő szerepének kérdése.¹⁶²

A jelentésalkotásnak, értelemtalálásnak a hagyományos intézményes valláson kívül eső folyamatát vizsgálók¹⁶³ előszeretettel nyúlnak GEERTZ vallásdefiníciójához. Ahogyan azt láttuk, ebben a definícióban inkább a vallás funkcionális (egzisztenciális/hermeneutikai), mintsem lényegi megközelítése érhető tetten, ami azonban lehetővé teszi annak vizsgálatát, hogyan válhat a film mozgóképes médiumfajként az értelemkeresésként is definiálható szubjektív fordulat vallásosságának forrásává, vagyis milyen vallási funkciókat tulajdoníthatunk a filmnek.

A kérdésfelvetés nem önkényes. Tomas AXELSON filmnézési szokásokat vizsgáló felméréseiben éppen ahhoz keresett támpontokat, hogy milyen mértékben használjuk a filmet az értelem- és identitásalkotás forrásaként. A megkérdezettek többségének élményt (97%) és szórakozást (83%) jelent a filmnézés, 65% szerint azonban a film lehetőséget ad arra is, hogy megvitasson dolgokat barátaival, 62% szerint pedig segít elgondolkodni az élet fontos kérdéseiről. Az interjúkból a következő életkérdések listája alakult ki: 1. Miért élünk és halunk meg? 2. Élet célja / értelme 3. Büntudat és felelősség 4. Mi a valóság? 5. Mi az ember? 6. Mi a szeretet? 7. Mi Isten? 8. Mi a jó? 9. Jó és rossz 10. Erkölcsi alapelvek.¹⁶⁴

John LYDEN szerint a GEERTZ által megnevezett vallási funkciókat a film is betöltheti. A film is tekinthető szimbólumrendszernek, mégpedig vizuális és narratív szimbólumok rendszerének, amelyek világnézetet, értékrendszereket közvetítenek. Ezek a közvetített világnézetek és értékrendszerek lelkiállapotokat (pl. nyugalmat, reményt)¹⁶⁵ és motivációkat (pl. cselekedjünk jól, legyünk önmagunkhoz hűek, szeressük családjunkat) hoznak létre. A filmes elbeszélések is szolgálhatnak modellként a valóságról és a valóság számára: leírják valamilyennek a világot, ugyanakkor azt is bemutatják, hogy milyennek kellene lennie. A világot többnyire olyanak láttatják, mint amelyben a jó győzedelmeskedik a rossz fölött, ha pedig egy film

¹⁶² Az utóbbi kérdéskörrel a következő fejezetben foglalkozunk.

¹⁶³ Pl. AXELSON: „Movies, Mind and Meaning – Studying Audience and Favourite Films”, valamint LYDEN: *Film as Religion – Myths, Morals, and Rituals*.

¹⁶⁴ AXELSON: „Movies, Mind and Meaning...”, 4,5.

¹⁶⁵ Nemcsak a filmes elbeszélésre, de a (mozgó)képpel való találkozásra is igaz, hogy az értelmén túl az érzelmekre is hat. Az egyének együttesen és külön is legalább két szinten reagálnak a képekre: intuitív-affektív (érzelmi-indulati) és racionális-effektív szinten. Az intuitív dimenzió keresztül a vizuális művészetek színek és arányok által ideálokat és jelentést közvetítenek; míg a forma és az elhelyezés (kompozíció) a vizuális kommunikációnak azokat a módjait jelöli, amelyek a racionalitásnak szólnak. APOSTOLOS-CAPPADONA: „Iconography”, 442.

eltér ettől a konvenciótól, az nyugtalanságot okoz a nézőben. Sokan a mindennapi élettől menekülnek a filmekhez, ugyanis a filmekben bemutatott világ általában rendezettebb, szebb, a filmek gyakorta happyenddel végződnek: a bűn elnyeri büntetését, az erény jutalmát, a családok újraegyesülnek, a szerelmesek egymásra találhatnak. Jóllehet a filmes elbeszélések sok konfliktust és feszültséget is bemutatnak, azok általában megoldódnak, feloldódnak a film által megszabott idői keretek között, azaz a filmnézés élménye közben. Ha nem is minden film és minden szereplő számára végződik happyenddel, a film képes azt az érzetet kelteni, hogy létezik igazságosság és rend, még akkor is, ha bizonyos dolgok magyarázat nélkül maradnak, vagy igazságtalannak tűnnek. A nem elfogadott normákat közvetítő filmek a káosszal való megküzdés alternatív módjait mutatják be.

A filmnézés mint rítus többek között a néző bevonódásában érhető tetten, ahogyan felsikolt félelmében, felnevet egy poénon vagy megkönnyez egy jelenetet. A közösségi filmnézésben¹⁶⁶ mások jelenléte és reakciói kontrollként vagy megerősítésül szolgálhatnak az egyén reakciói számára, ami szintén egyfajta valóságérzéssel tölthetik el a nézőt. Jóllehet a film nézői tudják, hogy a film nem a „valóság”, a filmek mégis a valóságosság dimenzióját öltik magukra a filmnézés kontextusában. Ahogyan a vallás, a film is része annak a komplex kapcsolatnak, amely az ideális és a valóságos/tényleges között van, és mindkettő kínál világképet és ethoszt.¹⁶⁷

LYDEN és AXELSON elemzései a filmnézés folyamatában a filmes elbeszélésre¹⁶⁸ helyezik a hangsúlyt. Vizsgálódásuk nem terjed ki a vizuális kommunikáció percepcióelméleti szempontjaira, illetve a (mozgó)képeknek a megismerési, kommunikációs és érzelmi folyamatokban betöltött szerepére.¹⁶⁹ Kérdés marad tehát, hogy az értelemalkotás folyamatában különbö-

¹⁶⁶ A közösség egyfajta közösségi nézőpontot, úgynevezett „szociális/szocializált” szemüveget is ad a közösség tagjának, az egyénnek. Ez a szocializáltság, ha vallási vagy teológiai témájú képekről/filmekről van szó, erősíteni vagy gyengíteni fogja a képi elbeszélés elfogadottságát vagy elutasíthatóságát, függetlenül a szerzők, alkotók szándékától, a színészek teljesítményétől, forgatókönyvtől, zenei aláfestéstől. APOSTOLOS-CAPPADONA: „Iconography”, 443.

¹⁶⁷ LYDEN: *Film as Religion*. 44-48.

¹⁶⁸ A filmes elbeszélés két funkcióját különböztethetjük meg: informáló (a történet olyan ténybeli elemeit, mint pl. tér, idő, okozatiság rekonstruálja) és dramaturgiai (a történet által különböző érzelmi, hangulati állapotok előidézése, és olyan általánosabb képzetársítások elindítása, amelyek révén a néző a történetből általánosabb tanulságokat képes levonni. KOVÁCS: *Mozgóképelemzések*, 80.

¹⁶⁹ MCINTYRE például a képek episztemológiai, ontológiai, hermeneutikai, konstruktív, univerzalizáló (kommunikációs vagy kériugmatikus), megvilágosító, szabályozó (előíró), metodikai, argumentáló, evokatív, megerősítő, újrateremtő funkcióit különbözteti meg, amikor a hit, teológia, kép és képzelet összefüggéseit elemzi. MCINTYRE: *Faith, Theology and Imagination*, 168-176. MORGAN a vizuális kommunikációból ismert férfi, illetve női néző elméletek (*male/female gaze*) mintájára egyfajta szent nézőpontról (*sacred gaze*) beszél, és ezen belül a következő funkciókat tulajdonítja a képeknek: rendezik a teret és időt, képet adnak a közösségről, közvetítik az istenit vagy transzcendenst, együttműködnek a megjelenítés (reprezentáció) egyéb formáival, hatással vannak a gondolkodásra, elmozdítanak rivális képeket és ideológiákat. MORGAN: *The Sacred Gaze – Religious Visual Culture in Theory and Practice*, 55-73.

zik-e a filmes médium szerepe a populáris vagy szórakoztató irodalom, illetve elbeszéléseket széles körben terjeszteni képes egyéb média műfajoktól.¹⁷⁰

A film vallási élményt nyújtó funkcióját Clive MARSH inkább a vallás tapasztalati és ritualisztikus dimenziójához kapcsolja: a hatalmas bevásárlóközpontok (katedrálisok) multiplex mozi termei mint kápolnák gyűjtik össze közösségeiket közletről és távolról. A filmsztárokat ábrázoló poszterek ikonként jelennek meg a nézőközönség előtt. A filmvászon szentélye kulturális meggyöződéseket és értékeket közvetítő elbeszéléseivel beleérző és formatív bevonódásra hívja a betérőket.¹⁷¹ Erre a dimenzióra utal Andrej TARKOVSKIJ megfogalmazása is, amikor a filmművészetnek arról a képességéről beszél, ahogyan „elbűvölte és lelkes hívévé tette a nézőket”. TARKOVSKIJ ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a filmezés (és tegyük hozzá a filmnézés: az elektronikus adathordozók és az online filmek) megváltozott körülményei miatt a film veszített ebből a hatásából.¹⁷²

2.4. Film és jelentésalkotás

Jóllehet korunk egyik jellegzetessége éppen a mítoszok, a vallási meta-narratívák elvesztése, továbbra is születnek olyan történetek, amelyek révén az egyén „újra feltalálhatja” és megértheti magát. Ezek nem kifejezetten vallási történetek, de a mai embert érintő átfogó témákkal foglalkoznak, mint például a történelem, lélektan, tudományos és technikai fejlődés kérdéseivel.¹⁷³ Ez a jelenség arról árulkodik, hogy bár az emberek elszakadnak a vallási elbeszélésektől, továbbra is szükségük van olyan „irányadó szimbolikus történetekre,”¹⁷⁴ amelyek segítenek értelmet adni az életnek. Úgy tűnik, hogy a filmes történetmesélés az a mód, amely „megfelel időhiánnyal küszködő modern életvitelünk ritmusának”.¹⁷⁵

Jóllehet a film jelentésalkotó szerepét természetesnek kezelhetjük,¹⁷⁶ az már jóval összetettebb kérdés, hogyan áll össze jelentéssé egy film megnézése vagy értelmezése. Témánk szempontjából ez azt a kérdést is felveti, mitől lesz vallásos egy film? Hasznosnak bizonyul-

¹⁷⁰ HJARVARD Dániában végzett kutatásai szerint a spirituális tájékozódás elsődleges eszköze továbbra is a személyes beszélgetés (30,7%), ezt követi a televíziózás (25,7%), a nem szépirodalmi (filozófia, pszichológia stb.) művek olvasása (14,9%), interneten böngészés (11,5%). A médiaműfajok közül ugyanakkor a jó és rossz harcáról szerzett meghatározó ismereteiket legtöbbször valamilyen filmélményhez (41,1%) kötik. HJARVARD: „The Mediatization of Religion”, 20-21. 1. és 2. táblázat.

¹⁷¹ MARSH: *Cinema and Sentiment*, 3.

¹⁷² TARKOVSKIJ: *A megörökített idő*, 83.

¹⁷³ LOUGHLIN: *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, 9.

¹⁷⁴ MARSH: *Theology Goes to the Movies*, 35.

¹⁷⁵ TARKOVSKIJ: *A megörökített idő*, 83.

¹⁷⁶ BRINKMAN például a néző azonosulási képességéből kiindulva veszi természetesnek a filmnek ezt a jelentésalkotó szerepét. BRINKMAN: *Jezus incognito*, 46.

hat a megértés és értelmezés közötti különbségtétel, mely az *ars intelligendi* és az *ars explicandi* közötti klasszikus felosztást követi. A különbség leegyszerűsítve abban áll, hogy amíg egy film cselekményét viszonylag könnyen megérthetjük, addig teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk például annak elvont vallási, ideológiai vagy lélektani jelentőségét.¹⁷⁷ A megértés-értelmezés megkülönböztetésre alapozva definiálja Paul RICOEUR az értelmezést, amely az ő megfogalmazásában „az a gondolati művelet, mely megfejti a rejtett jelentést a nyilvánvaló jelentésben, kibontja jelentésszinteket a szószerinti jelentésben”.¹⁷⁸ A megértés tehát a nyilvánvaló, szembetűnő, közvetlen jelentésekre vonatkozik, míg az értelmezés a rejtett, nem egyértelmű jelentések feltárására. A megértés és az értelmezés együttesében kerülnek felszínre a jelentések.¹⁷⁹

A megértés és értelmezés folyamatában a befogadó központi szerepet játszik. Az alkotás (szöveg, festmény, színdarab, film) mindaddig élettelen, amíg az olvasó vagy néző nem kezd vele valamit. A film tehát a testvérművészetekhez hasonlóan, csak akkor létezik, és akkor van jelentése, ha dialógusba kerül a nézővel (egyéni) vagy nézőközönséggel (közösségi). A film és a nézőközönség közötti dinamikus kapcsolatról kell beszélnünk, amelynek jellemzőit fel kell ismernünk és meg kell értenünk.¹⁸⁰ Huszonnégy állókép egy másodperc alatti egymás utáni vetítése (mozgóképpel) lesz az az adat az érzékelés számára, amely megalkotja az anyagot, amelyből az észlelő és kognitív folyamatok révén jelentés épülhet fel. A jelentést tehát nem készen kapjuk, hanem megalkotjuk.¹⁸¹ Ebben az esetben mindig a néző filmjéről¹⁸² kell beszélnünk, hiszen egy film jelentése végső soron mindig a nézőben születik meg, aki ilyenformán nem passzív adatbefogadó, hanem a filmnézés során a mozgás észlelésétől a jelenetek összekapcsolásán keresztül, a filmnek absztrakt jelentést tulajdonító folyamatokig aktív szerepet tölt be. A jelentésalkotásnak ez a konstruktív jellege azonban nem jelent pusztán relativizmust, vagy az értelmezési lehetőségek végtelen sorát. „A konstruálás nem *creatio ex nihilo*.”¹⁸³ A film objektíven azonosítható jelzésrendszerek (beállítás, képméret, a kamera magassága és mozgása, képsor, világítás, dialógus, zenei aláfestés) szorosan összefüggő soro-

¹⁷⁷ BORDWELL: *Making Meaning*, 2.

¹⁷⁸ RICOEUR: „Existence and Hermeneutics”, 13. RICOEUR emellett különbséget tesz az elbeszélés vagy cselekmény értelemalkotó (intelligibilis) sajátossága és a magyarázat mint jelentésalkotás – vagy BORDWELL szóhasználatában: inferencia – között. Az előbbi az alkotás megértésének objektív momentum, az utóbbi pedig az a mozzanat, mely során a befogadó (olvasó, néző) újra átéli a jelentést és saját egzisztenciáján belül helyezi el. RICOEUR: „Az interpretációról”, 5-22. BORDWELL: *Making Meaning*, 2.

¹⁷⁹ BORDWELL: *Making Meaning*, 2.

¹⁸⁰ BROWNE: „Film, Movies, Meanings”, 11.

¹⁸¹ BORDWELL: *Making Meaning*, 3.

¹⁸² DULÓ Károly *A néző filmje* c. könyve abból a szempontból veszi sorra a filmnyelv eszköztárát, hogy az egyes összetevők milyen mozgásteret és készletet jelentenek a néző számára.

¹⁸³ BORDWELL: *Making Meaning*, 3.

zata, ezeknek az előzetes anyagoknak az átalakítása, szubjektív értelmezése történik a megértés és értelmezés folyamatában.¹⁸⁴

2.4.1. A jelentésalkotás négy típusa

David BORDWELL szerint a jelentésalkotás a filmnézés során négy szinten mehet végbe.¹⁸⁵ A *referenciális jelentés* úgy jön létre, hogy a befogadó/néző egy konkrét, fiktív vagy valóságnak vélt „világot” konstruál. A filmes elbeszélés (diegézis) egy saját verzióját építi fel, és azon belül egy történetet (fabula) alkot meg. A következő szintet a film *explicit jelentése* adja. A befogadó/néző a jelzésrendszerek között válogatva az absztrakció egy magasabb szintjére lépve konceptuális jelentést tulajdonít a filmes elbeszélésnek és a történetnek. Ezt tartja a film szándékolt vagy közvetlen jelentésének, ami gyakran magába foglalja a rendezői szándék felismerését, megértését. Az absztrakció egy következő szintje lehetővé teszi a film közvetett, rejtett vagy szimbolikus, azaz *implicit jelentését*. Az implicit jelentések megalkotása olyan helyzetekhez köthető, amikor a befogadó/néző átfogó jelzésrendszerével összeütközésbe kerülő (rendhagyó, szabálytalan, elfogadhatatlan) elemekkel találkozik a művészi alkotás referenciális vagy explicit dimenziójában. A befogadó/néző elfojtott vagy *szimptomatikus jelentést* is alkothat, amelyet a filmes alkotás „önkéntelenül” közöl. Ez a jelentés általában nincs összhangban a film referenciális, explicit és implicit jelentésével. Amennyiben az explicit jelentést egy áttetsző lepelnek tekintjük és az implicit jelentést félig átlátszónak, akkor a szimptomatikus jelentést egyfajta álcaként vagy jelmezként kell elképzelnünk. Ez lehet a rendező pszichés állapotának, vagy politikai és ideológiai meggyőződéseinek önkéntelen megnyilvánulása.

A befogadó / néző a megértés folyamata során referenciális és explicit jelentéseket, míg az értelmezés folyamata során implicit és szimptomatikus jelentéseket alkot. Gyakran tehát nem maga a filmes cselekmény jellege vagy az alkotói szándék határozza meg a film vallásos jellegét, hanem a befogadó / néző értelmezése.

2.4.2. Nézői befogadó elmélet

Egy film tartalmának vizsgálatakor fontos a megértés és értelmezés folyamata, egyes elméletek azonban arra hívják fel figyelmünket, hogy a film felhasználásának, bemutatásának és

¹⁸⁴ i. m., 3. BROWNE: „Film, Movies, Meanings”, 12-13.

¹⁸⁵ BORDWELL: *Making Meaning*, 8-9.

értelmezésének kontextusa is meghatározó lehet arra nézve, milyen jelentés áll elő a befogadóban / nézőben. MARSH szerint elengedhetetlen a filmnézők olyan szociális habitusait és gyakorlatait vizsgálni, amelyek körülveszik őket filmnézés közben, mint ahogyan elengedhetetlen annak feltárása is, hogy mit kapnak a nézők a film tartalmából és magának a filmnézésnek az élményéből. Ezt nevezzük a film affektív dimenziójának.¹⁸⁶

A nézői befogadó elmélet legalapvetőbb kérdésfelvetése arra irányul, hogy találunk-e összefüggést az emberek filmnézési szokásai és értelemtalálási, jelentésalkotási mintái között. Az értelemtalálás, jelentésalkotás folyamatán ebben az esetben az önazonosság, életcél, világkép, etikai normák keresését, tisztázását értjük az egyénen belül. MARSH négy „alkalmi viszonyulást” vesz figyelembe, melyek keretül szolgálhatnak ehhez az elméleti megközelítéshez.¹⁸⁷

1) Az *oktatói modell* szerint a média-felhasználás, vagy a művészetekkel történő interakció során az emberek valami olyasmire tesznek szert, amivel korábban nem rendelkeztek: információt nyernek valamiről. Az ismeretátadás ilyenformán egyértelműen egyirányú: a közvetítő ismeretet ad át a befogadónak. Ebben az esetben két lehetőség áll fenn vallás és film kapcsolatában: i) Az explicit vallási jelentést közvetítő, vagy vallásos elemeket tartalmazó filmek konkrét vallási hagyományokról vagy témákról tájékoztatják a nézőt. ii) Tágabb értelemben a filmek olyan „egyetemes értékeket” vagy „spirituális témákat” kínálnak fel, amelyek hatással lehetnek a néző jelentésalkotására, alakíthatják magatartását.

Thomas M. MARTIN szerint a film minden más művészeti ágánál jobban alkalmas erre, mivel képes totális környezetet teremteni, formailag ugyanis több elemét tudja megmutatni egy adott élethelyzetnek: „A filmes médium képes dramatizálni, ünnepegni és olyan élményeket megjeleníteni, amelyek nem hozzáférhetők az emberi megtapasztalás számára a megnézés előtt. Azaz kiterjeszti az emberi látást olyan dolgokra, amelyek egyébként észrevétlenek maradnának.”¹⁸⁸

2) A *megerősítő modell* szerint azáltal, hogy a média a kortárs társadalmakra jellemző érték- és meggyőződés-orientációkat tükrözi, egyben megőrzi, konzerválja is a létező társadalmi rendet. A médiafogyasztók ebben az esetben folyamatos emlékeztetést kapnak az uralkodó világnézetéről (ennek részeként vallásról, erkölcsi normákról, értékekről). Ugyanakkor a művészi látásmód általában nem a kultúráról megfogalmazott közvetlen állítások formájában jelentkezik egy művészeti alkotásban. A művészek többnyire olyan módon mutatják be élet-

¹⁸⁶ MARSH: „Audience Reception”, 253-274.

¹⁸⁷ A modellek ismertetését l. MARSH: „Audience Reception”, 258-262.

¹⁸⁸ MARTIN: *Images and the Imageless – A Study in Religious Consciousness and Film*, 46-52.

szemléletüket, hogy kulturális ideálokat, meggyőződéseket, értékeket és feltevéseket kommunikálnak. A kultúrának ezek a dimenziói hatják át a történetet, jellemeket, témákat, képeket és magát a művészi stílust is.¹⁸⁹

3) A *mediációs modell* az előző kettőnél árnyaltabban értelmezi az ember tapasztalati dimenzióját. A megismerési és érzelmi folyamatok értelmezésében külön hangsúlyt kapnak az észlelés, érzékelés, emlékezet és képzelet kategóriái. Vallás és film kontextusában itt a filmnézés (kvázi-)vallásos funkcióinak feltárása kerül középpontba, illetve annak vizsgálata, hogy a film milyen hatással lehet az értelemtalálás és jelentésalkotás részét képező döntésekre az egyénben.

4) A *hatalmi reláció modell* a médiának a befogadót rabul ejtő képességét írja le. A film esetében ez azt jelenti, hogy jóllehet a néző képes az ellenállásra, a filmnézés élménye során egyfajta „bűvölet” keríti hatalmába. A néző ugyan tudatában van a film által ábrázolt világ illuzórikus voltának, a képzelet révén mégis átengedi magát annak.

Ezek a modellek továbbra sem tisztázzák azt, hogy a kognitív munkában mi a szerepe az érzelmek és a tapasztalatok világának, illetve annak megértését sem segítik elő, hogy mi is történik a filmnézőkkel. A filmes médium vallási szempontú feltárása ugyanis nem egyenlő azal, hogy a (vallásos vagy nem vallásos) nézők mihez kezdenek a (vallásos vagy nem vallásos témájú) filmmel, vagy hogy a filmkritikusok, teológusok vagy egyéb tudományterületek képviselői mit gondolnak arról, hogy a nézők mihez kezdenek a filmmel.

A befogadó elmélet erőssége, hogy rámutat egy eddig többnyire figyelmen kívül hagyott, ugyanakkor megkerülhetetlen szempontra vallás és film kapcsolatában. Egyszerű módszerekkel nehezen kutatható ez a terület, például a viszonylag gyorsan feldolgozható kérdőívekkel nem nyerhetünk pontos adatokat, azon egyszerű oknál fogva, hogy ezekben a kérdést feltevő maga alkotja meg a kategóriákat, miközben a válaszadónak éppen saját kategóriáira, belső történéseire, gondolkodási-érzelmi munkájára lennénk kíváncsiak. A belső folyamatok szabaddabb, a filmet befogadó kategóriáira nyitottabb vizsgálatok (pl. mélyinterjú-készítés) meglehetősen időigényesek, és még ezek sem adhatnának teljesen általánossá és definiálhatóvá fogalmazható képet a befogadásról.¹⁹⁰

¹⁸⁹ MILES: *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*, 64.

¹⁹⁰ A megbízható adatgyűjtés nehézségének elméleti kérdéseiről l. MARSH: „Theology and Film”, 68. Néhány, ebben a témában készült elemzést érdemes megnevezni. Tomas AXELSON 2002-ben Svédországban végzett felmérést egyetemisták filmnézési szokásairól, azoknak a jelentésalkotásra gyakorolt hatásairól (AXELSON: „Movies, Mind and Meaning – Studying Audience and Favourite Films”). Clive MARSH teológus 2004-ben az Egyesült Királyságban lefolytatott, a jelentésalkotás és a moziba járás mint a szórakozás egyik formája közötti kapcsolatot vizsgáló felmérés eredményeire támaszkodva fogalmazott meg nem egyszer provokatív kérdése-

A posztmodern számára minden szöveg, azaz minden értelmezésre vár. A film mint művészet elutasítja az értelmezési zártsgot, azaz nem mondható el egy filmről, hogy egyetlen meghatározó jelentése van. Természetéhez híven a filmes médium nyitott végű, amely a film vetítése/megnézése előtt kezdődő és az utolsó kocka után is folytatódó események sorában pusztán egyetlen szegmenset alkot. A filmet csak a nézővel folytatott dialektikus viszonyban értelmezhetjük.¹⁹¹ A szubjektív fordulat vallásosságának velejárója az eklekticizmus, a szelektivitás és végső soron az egyéni értelmezés győzelme. Az értelmezés diverzitása pedig a meggyőződések radikális diverzitását hozhatja magával.¹⁹² Ez a tény egyben a teológia interpretáló jellegének, illetve az egyháznak mint interpretáló közösségnek az irányába mutat: hogyan foglalhatók értelmezési keretbe korunk emberének léttapasztalatai, határelményei.¹⁹³

2.5. Összegzés

A vallás szociológiai, kulturális-antropológiai, valláslélektani és teológiai megközelítései segítettek leírni a vallás értelemdácsi, jelentésalkotó folyamatokban betöltött szerepét. Korunk emberének az intézményes vallás mellett vagy helyett egyéb források adnak sémákat, amelyek segítik a vallásos jelentésrendszer elsajátításában. Az interperszonális kommunikációs tér kitágulásával olyan speciális közvetítők, médiumok jelentek meg ebben a folyamatban, amelyek a kommunikációs formák mellett a tartalom változását is eredményezték. A mediatisálódás részeként a média meghatározó tényezővé vált mint csatorna, nyelv és kommunikációs környezet az egyéni vallásgyakorlatban, az intézményes vallásban és a vallási szimbolikus tartalmakban is. A mediatisálódás folyamatának hatására a vallás és a média keveredik és összeütközik a médiaközönség kulturális tapasztalatában, illetve egyre nagyobb hangsúlyt kap a „média-generált” reflexió, mindez pedig olyan tendenciát eredményez, ami természetesen növeli a szkepticizmust az intézményes tekintéllyel szemben.

ket a szórakoztatás és az istentisztelet egymástól hagyományosan elkülönülő területeinek átjárhatóságáról (MARSH: „On Dealing with What Films Actually Do to People: The Practice and Theory of Film Watching in Theology/Religion and Film Discussion”, 145-161.). Catherine M. BARSOTTI teológus azt vizsgálta, hogyan viszonyulnak egyesült államokbeli latin-amerikai származású nők élethelyzetük mozifilmes ábrázolásaihoz. BARSOTTI kutatásának háttérében az a meggyőződés állt, hogy ezek a filmek betekintést nyújthatnak abba, hogyan reflektál protestáns latin-amerikai származású nők egy csoportja a mozgóképen ábrázolt, illetve a megélt valóságra (BARSOTTI: „Peculiarities: A Gaze from Reel to Real? Going to Movies with Latinas in Los Angeles”, 179-201.). Jonathan BRANT 2007-ben Argentínában és Uruguayban készített mélyinterjúkat dél-amerikai filmfesztiválok résztvevőivel. TILICH kijelentés teológiáját alapul véve a mozifilm lehetséges kijelentésjellegére keresett választ a megkérdezettek mozi élményeinek elemzésén keresztül (BRANT: *Paul Tillich and the Possibility of Revelation Through Film*).

¹⁹¹ KRACAUER: *Theory of Film*. 63-68.

¹⁹² MARSH – ORTIZ: *Explorations in Theology and Film*, 3.

¹⁹³ Wilhem GRÄBET (*Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen*, 93-94.) idézi SIBA: *Isten és lélettörténet*, 34.

Az elektronikus médiumok még erősebbé tették az emberek bevonódás, átélés, és élmény utáni vágyát, ennek következtében az értelemadási és jelentésalkotási folyamatokban is meghatározóvá válik az élményszerűség (értelmesség élménye). Megállapítottuk, hogy az értelem-találás és jelentésalkotás a kapcsolódási pont a média és a vallás között, mivel többek között ebben a folyamatban történik meg a média és a vallás interakciója.

A vallás egzisztenciális vagy hermeneutikai funkciójából kiindulva azt láttuk, hogy a filmes médium is lehet olyan szimbólumrendszer, amely képes világnézeteket és értékrendeket közvetíteni, lelkiállapotokat és motivációkat létrehozni, illetve a rend és igazságosság érzetét kelteni. Emellett a filmnézés rítusként is leírható, amely főleg a néző bevonódásában érhető tetten. A közösségi filmnézésben mások jelenléte és reakciói kontrollként szolgálnak, a filmek köré felépített terek és ikonikus személyek szintén a rítusok nyelvén megfogalmazható funkciókat hordoznak.

Bár az emberek a szubjektív fordulat során elszakadnak a vallási elbeszélésektől, továbbra is szükségük van irányadó szimbolikus történetekre, amelyek segítenek értelmet adni az életnek. Ezzel együtt az is megállapítható, hogy a filmes történetmesélés az a mód, amely leginkább megfelel a kor embere életritmusának. Kérdéssé válik ezen a ponton, hogyan áll össze jelentéssé egy film megnézése vagy értelmezése, illetve hogy mitől lesz vallásos egy film. A válaszadásban hasznosnak tűnik az *ars intelligendi* és az *ars explicandi* közötti különbségtétel, illetve az a tény, hogy a megértés és értelmezés együttesében kerülnek felszínre a jelentések. Ebben a folyamatban központi szerepet játszik a befogadó, aki a jelentést nem készen kapja, hanem megalkotja. A megértés és értelmezés mozzanatai által a néző központi szerepbe kerül, és összetett jelentésalkotási folyamat révén válik benne a film sajátos alkotás-sá. Ebből az is következik, hogy gyakran nem maga a filmes cselekmény jellege vagy az alkotói szándék határozza meg a film vallásos jellegét, hanem a befogadó / néző értelmezése.

A következő fejezetben a vallás transzcendens funkciójából kiindulva azt vizsgáljuk, megtapasztalható-e Isten a filmes médiumon keresztül.

3. TEOLÓGIA ÉS FILM

Amíg az előző fejezetben a vallás egzisztenciális vagy hermeneutikai funkciója mentén vizsgáltuk a filmes médium vallási jelentésalkotó szerepét, addig ebben a fejezetben a vallás transzcendens funkciója mentén nemcsak arra keressük a választ, megtapasztalható-e Isten a filmes médiumon keresztül, hanem arra is, hogy a filmes médium milyen hittartalmakat közvetíthet, mivel járulhat hozzá a teológia műveléséhez, tehát ebben az értelemben milyen mértékben válhat a teológia forrásává? Ebből következően amíg az előző fejezetben inkább a „vallás és film” viszonyulása volt a témánk, addig ebben a fejezetben a „teológia és film” viszonyulása lesz az. Az előbbi inkább a vallástudományok antropológiai, kulturális és fenomenológiai érdeklődését, míg az utóbbi a keresztyén teológia dogmatikai és filozófiai kérdésfelvetéseit helyezi előtérbe – jóllehet az átfedések elkerülhetetlenek.¹⁹⁴

Amikor teológiai szempontból közelítjük meg a filmes médiumot, ezt annak tudatában tesszük, hogy a filmelmélet maga többdimenziójú,¹⁹⁵ több szempontú¹⁹⁶ és hibrid¹⁹⁷ elméletnek tekinthető, vagyis olyan folyamatosan fejlődő és bővülő fogalomkészletet takar, melynek segítségével a mozgóképet annak összes dimenziójában (esztétikai, társadalmi, pszichológiai) igyekszik megragadni, és amelynek megalkotásában részt vesznek nemcsak filmesztéták és társadalomtudósok, hanem érdeklődő nézők is. A filmelmélet tehát egyfajta „elméleti kubizmusnak” felel meg: többszörös szempont- és keretrendszert sorakoztat fel, mindegyiknek megvan a maga látószöge és vakfoltja, és mindegyiknek szüksége van a többi „többlet látására”.¹⁹⁸ Meggyőződésünk tehát, hogy a teológia és a teológusok, illetve a teológiai szempontból laikus vallásos néző meglátásai is helyet kaphatnak ebben az elméletalkotásban.

Teológia és film interakciója azt kívánja meg, hogy ebben a viszonyban a teológiai diskurzus mozgásterét ne egy tudományos szűk körön,¹⁹⁹ sőt még csak nem is valamilyen egyházi közösségen belül határozzuk meg, hanem nagyobb nyilvánosságnak adjunk teret, hiszen vetítőtermekben, nappalikban, szórakozóhelyeken – azaz nem kifejezetten tudományos és szakrális közegben – kerülnek felszínre és megvitatásra teológiai tartalmak. Következésképpen teológia és film viszonya nemcsak annak vizsgálatáról szól, hogy egy filmnek mikor tulajdoníthatunk kifejezetten teológiai jelleget, vagy mikor válik legitimmé egy film teológiai

¹⁹⁴ WRIGHT: *Religion and Film: An Introduction*, 12.

¹⁹⁵ i. m., 26.

¹⁹⁶ STAM: *Film Theory*, 8.

¹⁹⁷ BAKER: „Key Concepts in Film Studies”, 57.

¹⁹⁸ STAM: *Film Theory*, 1,6.

¹⁹⁹ Vö. KÄBMANN: „Közbevetett sóhaj a jó teológiáért”, 60.

szempontú elemzése. Tágabb értelemben annak vizsgálata történik, hogy a teológiai témák hogyan jelentkeznek nem tudományos és nem egyházi közegben: film és filmnézők interakciójában.²⁰⁰ Ennek elengedhetetlen része az előző fejezetben már érintett „média befogadás” vagy „művészi befogadás” tanulmányozása: mit kezdenek a vallásos vagy éppen nem vallásos nézők teológiai természetű témákkal, amelyeket a film megnézéséből fogalmaznak meg, amelyeket a filmben látnak, vagy akár amelyeket a filmbe belevisznek.

Teológia és film kapcsolata kezdetben a mozifilmek tartalmának erkölcsi szempontú értékelését jelentette, és olyan kategóriákban merült ki mint a tiltás és az óvatosságra intés.²⁰¹ Teológia és film kapcsolatának még ma is gyermekcipőben járó interdiszciplináris tudománya azóta számos egyéb szemponttal kiegészült, például valláskritikai, valláslélektani, etikai, esztétikai, kulturális, feminista, vallásszociológiai, egyháztörténeti szempontokkal. Ez a fejezet azonban nem ezek áttekintését kívánja megkísérelni, hanem arra keresi a választ, hogyan válnak részévé az Istenről szóló beszédnek a filmek és a filmnézők? Hol érhető tetten az isteni jelenlét az emberi kultúra produktumában? Létrejöhet-e találkozás a Transzcendenssel a filmes médiumon keresztül? A konkrét kérdésfelvetések mögött a kultúra teológiája, azaz kijelentés és kultúra viszonyának teológiai kérdése áll.²⁰² A következőkben azokat a legmeghatározóbb elméleteket ismertetjük, amelyek arra keresik a választ, hogyan kerülhet a filmes médium a teológiai tájékozódás érdekkörébe.

3.1. A film mint segédanyag a teológia számára: bibliai történetek a filmvásznon

A film és teológia viszonyáról gondolkodva a legtöbb embernek a bibliai történetek,²⁰³ vagy híres keresztyén emberek, vallási személyek életét bemutató filmek jutnak eszébe. A Paul V. M. FLESHER – Robert TORRY szerzőpáros szerint a bibliai történetek megfilmesített változatai modernkori targumokként is felfoghatók. Az írott szöveg új közegben való megjelenítése ugyanis – akár irodalmi, akár filmes feldolgozás esetén – új anyagot és a történet megváltozott jelentését is eredményezi. Az elbeszélés három alapelemét különösen is érinti a megfilmesítés: a jellemábrázolást, a cselekményt és a díszletet. A jellemábrázolás során a filmes értelmezés (vagy a fenti értelemben targumizálás) például arckifejezésekkel, testmozgással,

²⁰⁰ MARSH: „Theology and Film”, 60.

²⁰¹ Az 1920-as évekkel kezdve történeti áttekintést nyújt erről többek között JOHNSON: „Theological approaches to film criticism”, 55-85.

²⁰² Ezzel a témával az 5. fejezetben foglalkozunk.

²⁰³ Összefoglaló írást l. erről: WALSH: „Bible Movies”, 222-230. Ide tartoznak az ún. Jézus-filmek, de ezeket külön tárgyaljuk, l. lejjebb.

hangszínekkel, narrációval, belső hanggal és párbeszédekkel jelezheti az illető személyiségét, motivációit, céljait. A szereplők interakciói a történet cselekményének előrehaladását szolgálják. Ennek egyik gyakori filmes eszköze az eredeti írott szövegből hiányzó ok-okozati összefüggések hozzáadása. A díszlet vagy helyszín kiválasztása megint csak kiegészítésnek számít a film készítői részéről: külső vagy belső, sivár vagy tarka, időjárás, fényviszonyok, épületek, bútorzat, ruházat egyaránt kiegészítő jellegűek. Ez a három elem végső soron a filmes elbeszélésre, következésképpen annak jelentésére is hatással van.²⁰⁴

3.1.1. Jézus-filmek

Az első bibliai történetet feldolgozó film Jézus szenvedéstörténetéről készült 1887-ben (*La Passion du Christ*), azaz nem sokkal a mozgóképek megszületése után. Párizsban mutatták be először ezt a mindösszesen ötperces filmet.²⁰⁵ A szenvedéstörténet egyik kortárs (2004) feldolgozása a 127 perces Mel GIBSON-féle *Passió*. Híradások szerint mostanában kezdték el forgatni a legújabb, 3D technikával készülő Jézus-filmet.²⁰⁶ A Jézus-filmek bő százéves történelme során számos feldolgozás készült: szinte nem volt olyan filmes műfaj vagy technika, melyet ne próbáltak volna ki a Jézus-történet elmondására. A megannyi feldolgozás megannyi Jézus-képet jelentett. A feldolgozások és Jézus alakok különböző szempontú ismertetésére, csoportosítására, elemzésére gazdag, elsősorban angol nyelvű irodalom áll rendelkezésre.²⁰⁷ Ami témánk szempontjából jelentősebb, hogy amint azt a bibliai történeteknél megállapítottuk, a Jézus-filmek esetében sem szolgáltat a Szentírás teljes forgatókönyvi anyagot a Jézus életrajz megfilmesítéséhez. Maguk az evangéliumok is értelmezések és értelmezők, a maguk implicit krisztológiájával, következésképpen minden Jézus-film egyben az értelmezések értelmezése is. A filmek Jézusa nem az egyház hitének kanonizált vagy dogmatizált Jézusa. NEWBIGIN a nyugati kultúra irodalmi Jézus történeteire – melyek azzal a céllal születtek, hogy megkönnyítsék az evangélium megértését – és Jézus képi megformálásaira is igaznak tartja azt a megállapítást, hogy ezek az ábrázolások inkább önarcképek, mint Jézusportrék:

²⁰⁴ FLESHER – TORRY: *Film and Religion – An Introduction*, 17-20,22-24. Walsh is egyértelműen fordításoknak tekinti ezeket a filmeket. WALSH: „Bible Movies”, 225.

²⁰⁵ TATUM: *Jesus at the Movies*, 2-3; BAUGH: *Imaging the Divine*, 8.

²⁰⁶ A film tervezett címe: *Harminc ezüstpénz*. THOMAS: „First 3D Film on Jesus soon”.

²⁰⁷ A Jézus-filmek különböző szempontú (műfaji, rendezői szándék, forrás, egyházi fogadtatás stb.) csoportosításáról és elemzéséről gazdag angol nyelvű szakirodalom áll rendelkezésre, pl. TATUM: *Jesus at the Movies*; REINHARTZ: *Jesus of Hollywood*; CORLEY-WEBB (szerk.): *Jesus and Mel Gibson's The Passion of the Christ – The Film, The Gospels and the Claims of History*; MIDDLETON (szerk.): *Scandalizing Jesus? – Kazantzakis's The Last Temptation of Christ Fifty Years On*; BAUGH: *Imaging the Divine*; TELFORD: „Jesus Christ Movie Star: The Depiction of Jesus in the Cinema”, WALSH: *Reading the Gospels in the Dark*.

„...többet meg lehet tudni belőlük a szerzőről, mint Jézusról. [...] az egymást követő korok önarcképe ismerhető fel bennük...”. Ugyanez mondható el az éppen uralkodó művészeti vagy kulturális megjelenítési keretekről is.²⁰⁸ Jézus alakjának filmes megjelenítésével kapcsolatban William R. TELFORD is hasonlóképpen fogalmaz: „A mozivásznak ábrázolt Jézusra hatással volt az evangélisták hagyománya, a filmkészítők képzelete és a nézők társadalmi kontextusa... Jézus alakja a társadalmi változásokkal és áramlatokkal, azok szociális, politikai és vallási nézeteivel és értékeivel együtt változott a képernyőn.”²⁰⁹ NEWBIGIN felteszi a kérdést: „mi köze van ennek az arcképcsarnoknak a valódi Jézushoz? Hogyan tud az evangélium mindahány különböző kulturális kontextusban »életre kelni« úgy, hogy közben mégis ugyanaz a hiteles, eredeti evangélium maradjon? Ez a kontextualizáció problémája.”²¹⁰

A Jézus-ábrázolás egyik nehézsége Jézus kettős természetének ábrázolása – Kalcedon megfogalmazásában: „*vere deus, vere homo*”. Ez a krisztológiai szempont pedig már átvezet bennünket a filmes Krisztus-ábrázolások kérdéséhez.

3.1.2 Krisztus-filmek

A szakirodalom egységesen azokat a filmeket tartja Krisztus-filmeknek, amelyekben a szereplők, a cselekmény vagy egyéb részlet az evangéliumok Jézus-történetét juttatja eszünkbe, jól lehet nem azt meséli el. Az életrajzi feldolgozás, azaz a történelmi hűség helyett itt a krisztus mivolt, azaz Jézus messiási küldetésének megfogalmazása kerül középpontba történelmileg nem behatárolt kontextusban. Egyfajta kortárs kulturális inkarnáció-értelmezésekkel van tehát dolgunk. A Krisztus-filmekkel foglalkozó szakirodalomak különféle kritérium-rendszereket vonultatnak fel annak elősegítésére, hogy a néző könnyebben felismerhesse egy adott filmben az implicit vagy rejtett Krisztus-alakot, és megérthesse, mikor azonosítható egy szereplő Krisztussal és egyáltalán mi a célja ennek az azonosításnak. Ezek a kritériumlisták már a felsorolások mértékében is szélsőségesen eltérőek: kettőtől huszonöt pontos szempontrendszerek széles skáláját találhatja meg az érdeklődő néző. Adele REINHARTZ szerint például – hogy csupán az egyik végletet jelezzük – az azonosításhoz egy adott filmnek elegendő pusztán két kritériumnak egyidejűleg megfelelnie: (1) olyan cselekményszerkezettel kell rendelkeznie,

²⁰⁸ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 169-170.

²⁰⁹ TELFORD: „Jesus Christ Movie Star: The Depiction of Jesus in the Cinema”, 138. BACH szerint is a Jézus-filmek mint bioepikák általában tükrözik a keletkezésük idején uralkodó társadalmi és politikai dinamizmusokat. BACH: „»Throw Them to the Lions, Sire«...”, 2.

²¹⁰ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 170. A kontextualizáció, azaz evangélium és kultúra problematikájával az 5. fejezetben foglalkozunk.

melyben az egyik szereplő mások helyett szenved, valamint (2) meg kell jelennie benne egy Krisztusra utaló vizuális képnek, mint amilyen például a keresztre (feszületre), kereszthordozásra vagy vízen járásra emlékeztető testtartás vagy mozgás.²¹¹ Martien E. BRINKMAN négyes listája a következő kritériumokat tartalmazza: 1) fentről való elhívás; 2) a világunkétól radikálisan eltérő üzenet; 3) elköteleződés mások iránt a felülről való elhívás alapján; 4) életének beteljesedése a halálon túl adatik meg számára.²¹² BRINKMAN számára ezek a Krisztus-alakok az ószövetségi előképek mintájára a mai modern „utóképek” szerepét töltik be.²¹³ Ezekben az utóképekben a krisztológia számára lát lehetőséget a teológia és a kortárs kultúra közötti dialógus folytatására.²¹⁴ Abból indul ki, hogy a Názáreti Jézus története még nem ért véget (Jel 21. és 22.), és még nem minden jelentetett ki számunkra (1Kor 13,9.12). Az ószövetségi messiási prófécia csak részben teljesedett be, vagyis a már, de még nem feszültségében élünk. Sok minden láthatóvá vált Krisztusban, de nem minden. Az újszövetségi szerzők bizalommal tekintenek a jövőbe, ez a bizalom pedig új megfogalmazásokat és új képeket tesz lehetővé. Természetesen ezeknek valamiképpen kapcsolódniuk kell a létező (már kijelentett) megfogalmazásokhoz és képekhez, már csak azért is, hogy igaz voltuk lemérhető legyen.²¹⁵

Másban látja a Krisztus-alakok azonosításának célját Robert POPE. Szerinte a filmes rejtett Krisztus-alakok azonosításával zsákutcába jutunk, ha a krisztológia számára keresünk forrást, mivel a tökéletlen nem tudja megjeleníteni a tökéletest. Minden filmes Krisztus-alak rendelkezik az ember gyarlóságából fakadó hibákkal, fogyatékkal, bűnökkel, ez pedig akadályként jelentkezik a néző számára az analógiák megtalálásában. Ezek a tökéletlenségek inkább azt teszik lehetővé, hogy a néző azonosuljon ezekkel a szereplőkkel, az azonosulás azonban nem a Krisztus mivolt, hanem a Krisztus-követés megértését segíti.²¹⁶ POPE megkö-

²¹¹ REINHARTZ: „Jesus and Christ-Figures”, 431. A legkimerítőbb listát KOZLOVIC-nál találjuk, ez a következő szempontokat tartalmazza: a Krisztus-alak 1) érzékelhető, látható és sokszínű karakter, még akkor is, ha fizikai értelemben nincs jelen a képernyőn; 2) a központi megváltó, megmentő, megoldást hozó főszereplője az elbeszélésnek; 3) kívülálló, idegen, felülről való; 4) külső beavatkozás révén kerül színre; 5) rendelkezik egy másik énnel vagy kettős identitással (pl. földi és mennyei); 6) hétköznapiassága ellenére különleges, ritka, szokatlan alak; 7) hűséges kör veszi körül; 8) harminc évesen kezdik meg küldetését; 9) valaki elárulja; 10) egy szexuálisan vonzó nő (vö. Mária-Magdolna) kerül a társaságába; 11) egy, a küldetését meghirdető, értelmező alak található mellette (vö. Keresztelő János); 12) kegyetlen halált hal, majd csodával határos módon feltámad; 13) halála dicsőséges győzelmet, azaz változást jelent; 14) áldozata jótékony tett, különösen a kitaszítottak, megvetettek számára; 15) sajátos helyzetéből, küldetéséből fakadóan választja az áldozatszerepet; 16) ártatlansága ellenére megvádolják; 17) felismerhető a keresztre feszített testtartásból; 18) mellette feltűnik a kereszthalál; 19) csodákat tesz; 20) a világ szemében bolond, nevetséges; 21) önként vállalt szegénység jellemzi; 22) ruházata figyelemfelkeltő; 23) szeme gyakorta kékszínű; 24) a körülötte lévők részéről elhangzik az „Istenem!” vagy „Krisztusom!” vagy „Jézusom!” felkiáltás; 25) neve, vagy monogramja emlékeztet Jézus Krisztus nevére. KOZLOVIC: „How to Create a Hollywood Christ-Figure: Sacred Story Telling as Applied Theology”.

²¹² BRINKMAN: *Jezus incognito*, 35.

²¹³ i. m., 50.

²¹⁴ Teológia és film dialógusának lehetőségeiről ld. lejjebb.

²¹⁵ BRINKMAN: *Jezus incognito*, 23.

²¹⁶ POPE: *Salvation in Celluloid – Theology, Imagination and Film*, 104-108.

zelítését továbbgondolva a Krisztus-filmeket tekinthetjük a bonhoefferi „kicsoda nekünk Krisztus?” kérdésre adott válaszokként. A kortárs filmművészeti vagy populáris filmes alkotások egyrészt segíthetnek abban tájékozódni, hogyan gondolkodik korunk embere Krisztusról és megváltásról, másrészt pedig – a bonhoefferi kérdésfelvetés inkább erre irányul – az *imitatio Christi* vagy a tanítványság sajátos keresztyén ethosának kérdését tárhatják a néző elé.

A Krisztus-filmek témájának lezárásaként azt kell mondanunk, hogy a bármilyen katalógusszerű felsorolásnak való megfeleltetés azzal a veszéllyel járhat, hogy inkább kierőszakolja a nézőből az azonosítást anélkül, hogy az jelentéssel bírna számára. Ha egy filmes szereplő a forgatókönyv, a rendezői vagy előadói szándék szerint nem Krisztus-alak, akkor semmilyen szubjektív teológiai vagy vallási spekuláció sem teheti azzá. Ugyanakkor mint minden művészeti alkotás, a film is túlmutathat a művész eredeti szándékán: más és más értelmet alkotva a befogadóban.

3.1.3. Teológiai igazságok mozgóképi analógiája

Teológia és film viszonyának megállapításában érthető igényként fogalmazódhat meg, hogy a film illusztráló, szemléltető segédanyag lehet a teológia számára. Ez nemcsak a bibliai történetek megfilmesítését, hanem egy-egy teológiai tétel, szubjektívan megélt vallási igazság vagy etikai dilemma szemléltetését is jelentheti. Steve NOLAN szerint ebben az esetben a teológiai filmkritika „mozgóképi analógiákat” keres.²¹⁷ Az analógiák megtalálására TELFORD a következő szempontrendszert ajánlja:²¹⁸

- a film címe vallási/teológiai témát, motívumot vagy szimbólumot tartalmaz;
- a film cselekményének része a természetfeletti vagy a transzcendens;
- a film cselekményének kontextusa valamilyen vallási közösség;
- a film közvetlen vagy közvetett módon vallási személyekről, szövegekről vagy helyekről szól;
- vallási fogalmak mentén mutatja be a szereplő(k) átalakulását, jellemfejlődését (megtérését);
- vallási vagy etikai témákat és kérdéseket dolgoz fel.

Ide tartozik még jellemzően a rendezői szándékot, vagy a rendező életrajzát mint vallásos hátteret alapul vevő teológiai filmkritika is. Ebben a szemléltető funkciót hangsúlyozó, és a

²¹⁷ NOLAN: „Towards a New Religious Film Criticism: Using Film to Understand Religious Identity Rather Than Locate Cinematic Analogue”, 169-78. Bibliai történetek mozgóképi analógiáját gyűjti egybe: REINHARTZ, Adele: *Scripture on the Silver Screen*.

²¹⁸ TELFORD: „Religion, the Bible and theology in recent films 1993–1999”, 31–40; TELFORD: „Religion, theology and the Bible in recent films (1993–2004)”, 347–52. A szempontrendszer lehetővé teszi az explicit és implicit vallási tartalom azonosítását egyaránt.

filmművészetet Robert K. JOHNSTON szerint inkább szolgálóleánnyá minősítő, kisajátító²¹⁹ megközelítésben a teológia statikus felfogásával találkozunk. A teológia egyfajta heteronóm²²⁰ hozzáállást tanúsít, amikor is teológia és film kapcsolatának értékelési szempontjait a teológia szabja meg. Ez a megközelítés hajlamos arra, hogy a film és egyéb szövegek között olyan összefüggéseket lásson, amelyek csak az értelmező gondolkodásában léteznek.²²¹

3.2. A film a teológia dialógus partnere – intertextuális megközelítések

Ahogy arról korábban írtunk, a filmek új kontextusba helyezik, és ezáltal újraírják a bibliai történeteket. Ugyanazok a szavak új jelentést kaphatnak egy új médiumban, illetve egy új kulturális kontextusban: a bibliai történetek filmes feldolgozásai tehát egyben értelmezések is, mozgóképi kommentárok nemcsak magukról a történetekről, hanem azokról a kultúrákról, amelyekben az írott szöveg és a filmes alkotás létrejött. A filmes megjelenítés ebben az esetben úgy is a teológia részévé válhat, hogy a film mint „szöveg” más „szövegek” mellé helyezhető, lehetővé téve ezzel a dialógust. Például a filmes feldolgozás olyan módon hivatkozik egy korábbi szövegre (esetünkben a Szentíráásra), hogy azzal a korábbi szöveg felidézésén túl mutat, ezzel szinte megköveteli az olvasótól/nézőtől, hogy ki nem mondott vagy elrejtett összefüggéseket fedezzen fel a két szöveg között. A lényeg tehát az intertextuális összefüggések keltette hatások megértése. POPE az irodalomból ismert metalepszis²²² elnevezést használja erre a megoldásra. A filmes „szövegre” alkalmazva ez azt jelenti, hogy a film tartalma a Szentírásbeli szövegekkel kerül összevetésre, mely során – legalábbis elméletben – az összefüggések feltárása új jelentések felfedezését teszi lehetővé mindkét „szövegben”, mivel a jelentés nem magában a szövegben található, hanem azon túl, a szöveggel való dialógusban.²²³

²¹⁹ JOHNSTON: *Reel Spirituality – Theology and Film in Dialogue*, 70-73. Johnston szerint ebből az is következik, hogy egy film kifejezetten vallásos szimbólumok és formák nélkül is lehet vallásos, amennyiben hiteles ábrázolását adja az embervoltnak. Ld. még erről: MERCADANTE: „Using Film to Teach Theology”, 19-28. További példák erre a megközelítésre: MAY: *Nourishing Faith through Fiction – Reflections of the Apostles’ Creeds in Literature and Film*.

²²⁰ T. S. ELIOT irodalomelméleti kategóriájából indul ki MAY: „Visual Story and the Religious Interpretation of Film”, 23-43.

²²¹ WRIGHT: *Religion and Film*, 20. Jó példa erre a Mátix trilógia első epizódja, amelyre keresztyén evangelizációs kampányt építettek azzal a meggyőződéssel, hogy rejtetten keresztyén ortodox tanokat közvetít. Vagy éppen riogattak vele, mint a keresztyén gnosztikus tanok burkolt közvetítőjével. De ugyanígy a buddhizmus és a hinduizmus egyes elemeinek filmes illusztrálására is gyakran citálták. L. erről BLIZEK: „Religion and the Movies”, 19-20.

²²² Vagy: a metonímia azon faja, amelyben az ok helyett az okozatot, az előzmény helyett a következményt nevezik meg [pl. halál helyett sír].

²²³ POPE: *Salvation in Celluloid*, 23.

3.2.1. Értelmezési híd múlt és jelen között

Teológia és film viszonyának vizsgálatában és szemléltetésében az egyirányúság szűkített értelmezési kerethez vezet. Erre hívja fel a figyelmet Robert JEWETT, amikor e vizsgálatban a múlt és a jelen között húzódó „értelmezési ív” szükségességéről beszél. Az ív hidat képez antik és modern szövegek és elbeszélések között. Az ív egyik vége az antik világban gyökerezik, a másik a kortárs kulturális helyzetben, ahogyan az egy konkrét filmben kifejezésre jut. A filmkritikus ebben az esetben nem pusztán a már létező bibliai, vallási fogalmak mozgóképi analógiáját keresi, hanem a dialógust az értelmezési ív mindkét végéről szemügyre veszi, hiszen a szentírók (JEWETT esetében konkrétan Pál apostol) és a filmkészítők is saját kulturális helyzetükkel interakcióban fejtettek ki témákat. JEWETT ezek közül a *tisztelet*, *szégyen*, *kegyelem* és *győzelem* fogalmaira összpontosít.²²⁴

A filmre irányuló figyelem ebben az esetben a kortárs teológiát a bibliai szövegekre adott reflexióval tájékoztatja, a dialógusból magából pedig az igazság kontextuális formái kerülhetnek felszínre. JEWETT értelmezésében ezek felismerése, megfogalmazása már nem filmkritikusi, hanem az egyház prófétai küldetéséből fakadó feladat. JEWETT státuszbeli különbséget lát egyrészt a regények és filmek, másrészt a Szentírás között. Megközelítése érinti a kijelentés és a Szentírás viszonyának kérdéskörét. JEWETT számára a Szentírás *primus inter pares*, mely kiállta az idők próbáját a keresztyén közösségben, és amely olyan végső igazságot jelent ki, amely nemzedékeket ragadott és ragad meg ellenállhatatlan erővel a konkrét történelmi helyzetekben megszólalva. Ugyanakkor azt is fenntartja, hogy a film saját jogán is képes igazságot kijelenteni, azaz a filmes elbeszélés megjeleníthet olyan világképet és felkínálhat olyan jelentést, amely megkülönböztethető a Szentírásban található vallási vagy teológiai jelentésektől. Ez indokolja számára az igazság filmes verziója és a bibliai szöveg közötti hiteles dialógus keresését.²²⁵

3.2.2. A hermeneutikai folyamat megfordítása

Larry KREITZER ívek és hidak helyett inkább a néző (mint értelmező) és a film (mint szöveg) közötti „hermeneutikai körről” beszél, melyet az értelmező saját teológiájának és a szöveg történelmi kontextusának felismerése, valamint az eredeti jelentés feltárásának megkísérlése alkotják. KREITZER „interdiszciplináris hermeneutikája” egy sajátos elven alapul, amelyet a

²²⁴ JEWETT: *Saint Paul At the Movies*, 7,9,11; JEWETT: *Saint Paul Returns to the Movies*, 4.

²²⁵ uo.

szerző a „hermeneutikai folyamat megfordításának” nevez. Ez abból a feltevésből indul ki, hogy a bibliai tudományok, az irodalom és a mozgókép világa egymást átfedő területeket tartalmaz, amelyek új felfedezéseket kínálnak. KREITZER bibliai történetek irodalmi és filmes adaptációit elemzi, nem pusztán azért, hogy megvilágítsa (a már egyébként is ismert) jelentőséket, hanem mélyebb jelentésekről beszéljen, és közelebb kerüljön a bibliai szövegek értelméhez az irodalmi és filmes alkotások által megfogalmazott kérdéseknek és felvetéseknek köszönhetően. „Sokat nyerhetünk bibliaértelmezésünk tekintetében, ha megvizsgáljuk, a későbbi nemzedékek írói és filmkészítői hogyan fogtak fel, használtak fel és dolgoztak át bibliai fogalmakat, témákat és motívumokat.”²²⁶ Az értelmezési folyamat a következőképpen fordul meg: mai kulturális kifejeződési formák (irodalom és film) visznek közelebb az ősi szövegek megértéséhez. Az értelmezési folyamat nem a Szentírásból, hanem annak a (nyugati) kultúrára gyakorolt hatásából indul ki. A filmkritikus feladata ebben az esetben a kapcsolódási pontok meglátása, majd az egymásmellé helyezés eredményeinek kreatív továbbgondolása.²²⁷ Jellemző tehát, hogy ebben a gondolkodási rendszerben nem a Szentírás a kizárólagos és teljes hordozója a teológia tartalmának, ami azonban még nem zárja ki a Szentírás elsődlegességet.

KREITZER gondolataira később sok elemző építi filmkritikáját. Hatása, intertextuális szemlélete érződik például JOHNSTON írásán is, aki az úgynevezett „teológiai imperializmus” vétkét akarja elkerülni, amikor amellet érvel, hogy a filmmel folytatott teológiai párbeszédben először a filmet „önmagában”, saját szempontjainak megfelelően kell szemlélnünk. Filmnézés közben meg kell próbálnunk „kiiktatni” a körülöttünk lévő világot, meg kell szabadulnunk az „ez olyan mintha” érzésétől, és teljes mértékben át kell adnunk magunkat a mozgógép fantáziavilágának, illetve engednünk kell, hogy az sugalljon jelentést és irányt.²²⁸ JOHNSTON szerint ez a mozgóképnek tulajdonított episztemológiai elsőbbség még nem teszi a teológiát másodlagos fontosságúvá. A hit primátusa továbbra is fennáll. Érvelése szerint a filmnézés és a vallásos hit természete egyaránt megkívánja azt, hogy a filmnézés élménye teológiai szempontokkal egészüljön ki. Módszerében tehát a sorrendiség válik hangsúlyossá: a teologizálás nem megelőzi, hanem követi az esztétikai élményt.²²⁹

²²⁶ KREITZER: *Pauline Images in Fiction and Film*, 28-29.

²²⁷ KREITZER: *Gospel Images in Fiction and Film*, 15-16; KREITZER: *Pauline Images in Fiction and Film*, 29-30. KREITZER: *The New Testament in Fiction and Film*, 19. KREITZER: *The Old Testament in Fiction and Film*, 13.

²²⁸ BRANT tézise megegyezik JOHNSTONÉval: ahhoz, hogy a film teológiai vagy vallási tartalmat közvetítsen, a befogadónak nincs szüksége előzetes teológiai vagy vallási ismeretre. BRANT: *Paul Tillich and the Possibility of Revelation Through Film*, 49-50.

²²⁹ JOHNSTON: *Reel Spirituality*, 64-69.

KREITZERT és JOHNSTONT egyaránt bírálja William ROMANOWSKI és Jennifer L. VANDER HEIDE írása.²³⁰ A szerzőpáros úgy értékeli, hogy tévedéseket hordoz az az előfeltevés, miszerint előzetes állásfoglalásainkat (teológiánkat) képesek vagyunk zárójelbe helyezni annak érdekében, hogy a filmet „önmagában”, saját szempontjainak megfelelően szemléljük. Szerintük a teológia és film dialógusának ilyen felfogása számos alaptalan feltételezésnek enged utat arról, hogy a nézők képesek felfüggeszteni előzetes meggyőződéseiket és értékeiket. Szinte elképzelhetetlen, hogy a nézők kikapcsolhatják kognitív világukat, amelyen belül léteznek,²³¹ annak érdekében, hogy filmet nézhessenek. Ellenkezőleg, a film megértéséhez kifejezetten szükségük van ezekre. A néző mint értelmező részéről egyfajta apriori vallásos / teológiai ismeret, sőt elköteleződés szükséges a filmes és a bibliai szöveg intertextuális értelmezéséhez.²³²

ROMANOWSKI és VANDER HEIDE kritikájának minden bizonnyal van alapja. A filmet filmes szempontok alapján nézni azonban mindössze a korábbi *heteronóm* megközelítéssel szemben a John R. MAY által *teonómnak* nevezett megközelítést jelenti. TILLICH korrelációs módszerét alapul véve MAY megállapítja, hogy teológia és kultúra (esetünkben annak részeként a film) egyaránt a „végső valóságban” gyökerezik, így egyik sem ítélné meg a másikat, mivel egyik sem abszolút.²³³ Nem lehet tehát a megértésben a filmet a teológia szolgálatára rendelni, sem abból kiindulva, kizárólag annak fogalmaival értelmezni.²³⁴ Ha a filmet dialóguspartnernek tekintjük, az azt jelenti, hogy odafigyelünk arra, amit a film mond, miközben azt is tiszteletben tartjuk, hogyan fejezi ki magát. A JEWETT-KREITZER-JOHNSTON megközelítés erőssége az, hogy a teológiai párbeszéd során – amikor is film és teológia találkozása legitimitást kap –, sajátos nyelvezetüktől függetlenül, mindkét félnek ugyanúgy szava van.²³⁵

²³⁰ ROMANOWSKI-VANDER HEIDE: „Easier Said Than Done: On Reversing the Hermeneutical Flow in the Theology and Film Dialogue”, 40-64.

²³¹ BERGER „plauzibilitási struktúráknak” nevezi ezeket a hihetőségi/elfogadhatósági szerkezeteket, melyek alapvetően befolyásolják, hogy mit és miért fogadunk el igaznak. Olyan társadalmi folyamatok, amelyek folyamatosan megerősítik vagy rekonstruálják a legitimizáló és a legitimizált világot egyaránt. Erős plauzibilitási struktúrák esetén a legitimizáció egyszerű; gyenge plauzibilitási struktúrák esetén a legitimizációnak erősebbnek és bonyolultabbnak kell lennie. A vallás mindkét esetben képes legitimizációs tényezőként jelen lenni. BERGER: *The Sacred Canopy*, 45,47.

²³² MARSH szerint az is elegendő, ha van egy értelmező (igehirdetőnek nevezi), aki a vallási, teológiai jelentésre felhívja a figyelmet. MARSH: *Cinema and Sentiment – Film’s Challenge to Theology*, 4. MARSH bibliai paradigmát is talál érvelése alátámasztására: „Nektek megadatott az Isten országának titka, de a kívülállóknak minden példázatokban adatik, hogy akik néznek nézzenek ugyan, de ne lássanak, és akik hallanak, halljanak ugyan, de ne értsenek, hogy meg ne térjenek és bűneik meg ne bocsátassanak”. (Mk 4,10-12)

²³³ TILLICH megfogalmazásában: „Mind az öntörvényűség, mind a mástörvényűség az istentörvényűségben gyökerezik, és mindegyik félresiklik, ha istentörvényű egységük felbomlik.” TILLICH: *Rendszeres teológia*, 83.

²³⁴ MAY: „Visual Story and the Religious Interpretation of Film”, 24-25,29.

²³⁵ MARSH ugyanakkor – Gerard LOUGHLINra hivatkozva – a „hasbeszéd” veszélyére figyelmeztet, hiszen a párbeszéd elnevezés elkendőzheti azt a tényt, miszerint a filmek egy ilyen párbeszédben nem beszélhetnek a maguk nevében, mivel a teológiai kritikus (le)egyszerű(sít)en mindkét fél nevében megszólal. MARSH: „Theology and Film”, 66-67.

3.2.3. Intergézis

Az előző két elmélet a szövegek statikus felfogását tükrözi, melyből az következik, hogy a jelentésalkotás az intertextuális párbeszéd következménye. A George AICHELE – Richard WALSH szerzőpáros ezzel szemben a dialógus folyamatában magában véli felfedezni a jelentésalkotás forrását, elutasítva ezzel azt a feltevést is, hogy egy adott szövegnek egyetlen egy helyes értelmezése van. Módszerük erényét abban látják, hogy posztmodern módon a szövegeket (a bibliai szöveget magát, annak filmes olvasatát és azok olvasóját/nézőjét, azaz értelmezőjét) intertextusként fogják fel: „bármely szöveg olvasása más szövegek miriádjait foglalja magába és értelmezi”. Szerintük a „szövegek”, „intertextusok” összevetéséből intergézis útján születik meg a jelentés. A jelentés tehát nem a szövegben, hanem a „szövegek” között, azaz a Szentírás (és kontextusa), a film (és kontextusa), illetve a néző (és kontextusa) interakciójában születik meg, következésképpen soha nem találunk két teljesen megegyező „szövegkombinációt”, azaz értelmezést. A filmes alkotások és a bibliai szöveg közötti párbeszéd új szempontokat kínálhat az ősi szövegek megértéséhez, miközben – és ez tűnik a fontosabbnak – új, kultúrák közötti megvilágításba helyezheti a populáris filmet és a kortárs kultúrát. Felfogásuk szerint „nincsenek jobb vagy helyesebb intertextusok, jóllehet egyesek elkerülhetetlenül érdekesebbnek – vagy provokatívabbnak – tűnnek, de erre a következtetésre is csak egy újabb olvasó vagy olvasat révén juthatunk el.”²³⁶

Ez a megközelítés azonban minden erénye ellenére csak látszólag dialogikus, hiszen figyelmen kívül hagyja a bibliai szöveg integritását, illetve feltételezi, hogy az adott néző filmre adott személyes reakciója nem bír jelentéssel mások számára. Mindösszesen egyéni értelmezéssel van dolgunk, mely során a teológia az egyéni ízlés szintjére szűkül – amely természetes része a szubjektív fordulat vallásosságának –, az egyén egzisztenciális kérdéseit helyezi középpontba, és a kulturális formákat tekinti elsődleges forrásnak. POPE szerint ez pedig már inkább antropológia, mint teológia.²³⁷

Az eddig ismertetett elméletekben közös, hogy a film teológiai értelmezését elsősorban hermeneutikai, illetve exegetikai kérdésnek fogja fel, azaz a film mint „szöveg” jelenik meg számára, és nem igazán tesz különbséget az irodalmi szöveg és a film „olvasása” között, mivel figyelmen kívül hagyja a filmes médium sajátosságát. Amíg az írott szöveg a verbális jelrendszerre épít, addig a film különböző jelzések (vizuális, akusztikai, verbális) sokféleségét fogja (kép)keretbe, illetve keretek sorozatába. Amíg az írott szöveg olvasása megköveteli az

²³⁶ AICHELE – WALSH: *Screening Scripture*, vii-xii; AICHELE – PHILLIPS: „Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, 7-18.

²³⁷ POPE: *Salvation in Celluloid*, 27-28.

olvasótól a szavak vizualizálását és hanggá alakítását, addig a film képeket és hangokat tár a néző elé, ezzel más jellegű igényt is támaszt vele szemben. Ebben a megközelítésben a filmes médium és az irodalmi szöveg közös dimenzióira, tehát az elbeszélő elemekre esik a hangsúly, ami limitált elemzést eredményezhet. A film építőelemeire kevés figyelem összpontosul.²³⁸

3.2.4. Teológia és dialógus – értékelés

A dialógus szemlélet hívei gyakran nyúlnak a jellemábrázolás-központú filmelemzéshez, amely a szereplők jellemfejlődését az élet értelme keresésének folyamatában vizsgálja, és magát az értelemkeresést a vallásos vagy spirituális útkeresés metaforájaként értelmezi. Melani WRIGHT szerint ez a megközelítés hajlamos egyfajta háromosztatú hamis logika alkalmazására, miszerint (a) a filmek az életről és az élet értelméről szólnak; (b) a vallás is az életről és az élet értelméről szól; következésképpen (c) minden film vallásos vagy alkalmas a vallásos olvasatra,²³⁹ azaz dialóguspartnernek tekinthető a teológia számára. POPE is gyanakvással tekint az ilyen alapon nyugvó dialógusra, amikor azon a véleményen van, hogy ebben a megközelítésben kísértést jelenthet a teológia antropológiává szűkítése, mely első renden az emberrel foglalkozik, és csak másodsorban Istennel. BRINKMAN ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy antropológia és teológia nem különíthető el ennyire élesen, ha a teológia valódi dialógust kíván folytatni más tudományokkal, máskülönben „gettó teológiává” válik. Szerinte a Krisztusban való üdvösséget „olyan terminológiákban kell megmagyarázni, amelyek az emberi élet központi kérdéseit érintik. A krisztológiának tehát szótériológiaként antropológiai kérdésekkel kell foglalkoznia.” A teológia feladata ebben a dialógusban éppen az, hogy segítsen kiutat találni az antropológia útvesztőiből és tisztázza annak ellentmondásait.²⁴⁰

Abban semmi meglepő nincsen, hogy egy filmes alkotást bibliai történetek mellé helyezve aktuális egzisztenciális kérdések, társadalmi konfliktusok fogalmazódnak meg, hiszen a film maga is egy konkrét kontextusban és konkrét kulturális közegben állt elő. Fontosabb ennél a bibliai szöveg szerepének és jelentőségének kérdése. Valóban csak kellemes dialóguspartnerként szolgál? Kérdéses az is, hogy a bibliai szöveg valóban szükséges-e a következtetések megfogalmazásához? Ha nem, akkor miért folytassunk egyáltalán ilyen dialógust? Az is kérdés, hogy amikor a teológia dialóguspartnernek tekinti a filmet, ezzel még mindig nem

²³⁸ WRIGHT: *Religion and Film*, 21-22.

²³⁹ i. m., 16.

²⁴⁰ BRINKMAN: „Kölcsönösnek tekinthető-e az antropológia és krisztológia kapcsolata?”, 34-35.

tulajdonít teológiai jelentőséget a filmnek magának, hanem mindezt a nézőtől vagy filmkritikustól mint értelmezőtől kívánja meg, az ő kezébe adja a döntést.²⁴¹ A Szentírással való intertextualitás sok esetben ugyanis inkább a bibliai szövegek egyetemességét támasztja alá, mintsem azok modern kontextusban való jobb megértését szolgálja,²⁴² vagyis kérdéses marad, hogy a dialógusban valóban Istenről, megváltásról, hitről szerzünk-e több ismeretet, vagy ezek a filmek inkább a kortárs kultúráról és arról tájékoztatnak, hogy annak mennyire központi témája a megváltás, szenvedés és szabadulás. Ez első látásra talán a folyamat egyirányúságának érzését kelti bennünk: a kortárs helyzet kerül jobb megvilágításba, és nem maguk az ősi szövegek, holott tekinthetjük ezt úgy is, hogy másféle szempontból teremődik meg a dialógus lehetősége. Felfigyelhetünk ugyanis arra, hogy film és teológia interakciójának gyümölcseként milyen teológiai témák születnek. Vagy izgalmas párbeszéd alakulhat ki arról, hogy film és filmnéző egy-egy konkrét interakciója révén milyen „hitek”, meggyőződések vagy kérdések kerülnek felszínre Istenről, emberről, megváltásról, reményről és egyéb központi témákról.²⁴³ A teológia ekkor kiindulási kérdésekként tekinthet a művészi és egyéb kulturális formákban megfogalmazott létértelmezésekre, itt pedig már a teológia apologetikus jellege is előtérbe kerül.²⁴⁴

3.3. A film a találkozás helye

A harmadik alapvetőnek tekinthető megközelítés egybeesik azzal, amit MAY *autonómia elméletként* ismertet.²⁴⁵ MAY ezen alapvetően azt érti, hogy egyik terület (teológia, film) sem vetethető alá a másik normáinak. Ebben az esetben a dialógus teonóm megközelítéséhez képest eltolva a hangsúlyt, magában a filmes nyelvben kell megnyilvánulnia a vallásos világkép lehetőségének, a rendezői szándéktól és a szereplő vélt végső meghatározottságától függetlenül. Ebben az értelmezésben MAY számára a film teológiai elemzése során „a film alaki struktúráinak azokat a dimenzióit kell feltárni, amelyek a vallási [...] kérdések vizuális analógiáját jelenítik meg.” MAY a vallási kérdések három csoportját különbözteti meg: a világegyetemre (végső valóság), a másokra (teodicea kérdése) és az önmagamra (üdvösség) vonatkozó kérdések. A teológiai kérdések mozgóképi analógiájának elemzője a film által elbeszélte történetre összpontosít, mely a film alaki elemeiből áll össze: a kompozíció, a kameramozgás és a vágás

²⁴¹ POPE: *Salvation in Celluloid*, 23-24.

²⁴² JASPER: „On Systematizing the Unsystematic”, 239.

²⁴³ MARSH: „Theology and Film”, 61.

²⁴⁴ Vö. TILLICH: *Rendszeres teológia*, 24.

²⁴⁵ MAY: „Contemporary Theories Regarding the Interpretation of Religious Film”, 17-37.

a filmben ábrázolt világra vonatkoznak; a fizikai valóság megválasztása, a snitt (kameratávolság) és a beállítás (*mise-en-scène*) az emberi kapcsolatokra vagy azok hiányára utalnak; míg a kameraszög az emberi szubjektum érzését célozza meg a nézőben.²⁴⁶ MAY vallási esztétikai megközelítésének lényege az, hogy a vizuális történet (mint elbeszélés és kép) olyan konkrét megjelenési forma, amely képes előhívni szakrális jelentést annak belső mélységeiből.²⁴⁷ JOHNSTON ezt úgy fogalmazza meg, hogy a filmeknek olykor megvan az a sákramentális képessége, hogy a transzcendens megtapasztalását, az istenivel való találkozás élményét nyújtásuk a nézőnek.²⁴⁸ Ezekkel a felvételekkel kapcsolatosan is több elméletet szükséges áttekintenünk.

3.3.1. Találkozás a Transzcendenssel

Az amerikai filmrendező és forgatókönyvíró, Paul SCHRADER *A transzcendentális stílus a filmben* című írásában a film az a médium, amelyen keresztül az isteni valóság közvetlenül közvetítődik olyan könnyed és hatékony módon, ahogyan az nem lenne lehetséges szavakon keresztül. SCHRADER azt vizsgálja, hol és hogyan érhető tetten a filmben (OZU, BRESSON, DREYER műveiben) az, amit „transzcendentális stílusnak” nevez, és amelynek „spirituális egyetemessége” van.²⁴⁹ Szemléletének alapját sajátos kijelentés-értelmezése adja, amely szerint emberi művek nem tájékoztathatnak (*inform*) – nem adhatnak ismeretet – a Transzcendensről, csak *kifejezhetik* (*be expressive of*) azt.²⁵⁰ Ennek megfelelően a „transzcendentális stílus” nem egyenlő a „vallásos témájú filmmel”, és nem is transzcendentális élményt mutat meg, hanem megnyitja a néző előtt az ilyen jellegű élmény kapuját. A film így válik teológiává, a teológiai feladatban való részvétel pedig esztétikai vállalkozássá. A teológia tehát nemcsak az, ami a film nézése után történik, amikor azonosítható vallásos keretben kognitív módon feldolgozzuk a film tartamát; ami pedig a filmnézés közben történik, az nem pusztán találkozás egy elbeszéléssel, és még csak nem is a néző reakcióin van a lényeg, mint ahogy azt a befogadó elmélet állítja. SCHRADER szerint a film művészeti struktúrájára kell összpontosítani annak érdekében, hogy minél teljesebben megragadhatjuk az esztétikai élményt. Az esztétikai élmény és értékelés így elengedhetetlen részévé válik a film teológiai megközelítésének.²⁵¹

²⁴⁶ MAY: „Visual Story and the Religious Interpretation of Film”, 25-26,31-32,36,43.

²⁴⁷ i. m., 28

²⁴⁸ JOHNSTON: *Reel Spirituality*, 74-77.

²⁴⁹ SCHRADER: *A transzcendentális stílus a filmben*, 11.

²⁵⁰ i. m., 15.

²⁵¹ MARSH: „Theology and Film”, 63. SCHRADER a vallás lényegi definíciójával dolgozik. Rudolf OTTO-i módon amellet érvel, hogy a transzcendentális művészet megfelelő szerepe abban áll, hogy kifejezze a Szentet magát, nem pedig abban, hogy szent érzéseket fejezzon ki vagy illusztráljon. (SCHRADER: *A transzcendentális stílus a filmben*, 15.)

A filmkritikus szerepe ebben az esetben az, hogy azonosítsa a stílust, jóllehet a kifejezendő kifejezhetetlen és láthatatlan.²⁵² SCHRADER szerint ennek a stílusnak három szintje van:

i) A film először egyfajta hétköznapias érzést vált ki: a mindennapi létezés egyhangú, banális közhelyeit mutatja be dominánsan dokumentarista vagy kvázi-dokumentarista jellegű ábrázolásmóddal. Ebben semmi nem utal semmi többletre, monotonitás uralkodik. A transzcendentális stílusban a valóságnak ilyen módon való megmutatása, a puszta létezés ünneplése készíti elő a megváltás, a Transzcendens behatolásának útját.²⁵³

ii) Az így bemutatott hétköznapiasságot egyfajta egyenlőtlenség vagy hiány zavarja meg: ember és a környezete egységének tényleges és potenciális hiánya, mely egy meghatározó tethben éri el csúcspontját, és olyan lelki-érzelmi (spirituális) kitöréshez vezet, amely teljességgel megmagyarázhatatlan a hétköznapi kontextusában. A nézőben ez egyfajta „skizoid reakciót” vált ki: amíg a hétköznapiasság arról győzi meg a nézőt, hogy nem sok haszna van az érzelmeknek, addig az egyenlőtlenség a hétköznapi banalitásokkal való elégedetlenség érzését váltja ki a nézőben.²⁵⁴ Mindez előkészíti a harmadik mozzanatot.

iii) Végül a pangás állapota (*sztaszisz*) következik: az élet tétlen, csendes, nyugodt szemlélése, mely nem oldja fel az egyenlőtlenséget, hanem transzcendentálja azt. Az első két szint tapasztalati, a harmadik formalista: nem az a célja, hogy a néző osztozzon az érzelmekben, hanem hogy az érzelmeket egy magasabb formába, nagyobb valóságba, a Transzcendensbe integrálja. A feszültség továbbra is fennáll, de ami kibékíthetetlen, az innentől képes egymás mellett létezni.²⁵⁵

A római katolikus Jacques MARITAIN-tól kölcsönözve SCHRADER két „világi eszköztárat” tart elérhetőnek a művészek és a teológusok számára: gazdag és szegény eszközöket. A gazdag eszközök – érzékiek, érzelmesek, individualisztikusak, empátiát keltenek – fenntartják a néző/olvasó érdeklődését. A szegény eszközök – hűvösek, stilizáltak, tiszteletet és elismerést váltanak ki – a néző/olvasó lelkét emelik fel. SCHRADER ez utóbbit tartja elsődlegesnek. A transzcendentális stílus a gazdagtól a szegény eszközök felé viszi a nézőt, az ismerős világból egy másikba. SCHRADER a túlzottan vallásos filmek sikertelenségével próbálja igazolni MARI-

²⁵² i. m., 16.

²⁵³ i. m., 48-49, 70-71, 132.

²⁵⁴ i. m., 51-52, 81-82, 132-133.

²⁵⁵ i. m., 57, 93-94, 133-134.

TAIN elméletét. Szerinte amikor a film szereplőazonosulással, racionális cselekményszállal és különleges hatásokkal manipulálja a nézőt, akkor a végeredmény a hit aláásása. A Transzcendens nem lehet lehozni, csak felemelkedni lehet hozzá.²⁵⁶

A vallásfilozófus Michael BIRD máshonnan közelíti meg a Transzcendenssel való találkozás lehetőségét, amikor a valóság percepciójának szintjén talál párhuzamot vallás és film között. BIRD Mircea ELIADE hierofánia definíciójából indul ki, ami „a szent megnyilvánulása [...] az anyagi valóságon keresztül”. BIRD szerint a filmes médium egyértelműen válhat a szent megnyilvánulásának *locus*ává.²⁵⁷

„Jóllehet a művészet képtelen a szent dimenzióját közvetlen módon megjeleníteni, mégis képes egy alternatív vallási funkció betöltésére: képes feltárni és megmutatni azokat a tereteket és pillanatokat a kultúrában, ahol és amikor a végesség megtapasztalása és a transzcendens dimenzióval való találkozás magában a kultúrában érződik és fejeződik ki.”²⁵⁸

BIRD részben TILICH egzisztencialista teológiájából kiindulva „implicit transzcendenciáról vagy a valóság mögötti mélységről” beszél, amellyel az esztétikai élményben nem kognitív reflexió, hanem érzés útján lehet találkozni.²⁵⁹ BIRD számára a film nem újraértelmezi, hanem felfedi a valóságot,²⁶⁰ így számára azok a valóban vallásos filmek, amelyek a valóság ki-
mondhatatlan misztériumának érzését keltik a nézőben.²⁶¹

3.3.1.1. Transzcendenciamodellek

SCHRADER és BIRD eltérő transzcendencia fogalommal dolgozik. A vallás és vallásosság fogalmának – SCHLEIERMACHERrel kezdődő – változása egyben a transzcendencia fogalmának a változását is magával hozta. Wessel STOKER ezeket a változásokat figyelembe véve *négy transzcendenciatípust* különböztet meg. Tipológiája alkalmasnak tűnik a transzcendencia teológiai, művészeti, kulturális felfogásainak egybevetésére.²⁶² A típusoknál elmozdulást látunk

²⁵⁶ i. m., 166-182.

²⁵⁷ BIRD: „Film as Hierophany”, 3.

²⁵⁸ i. m., 4.

²⁵⁹ i. m., 8.

²⁶⁰ Két alapvető filmnyelvi elmélet különböztethető meg, az egyik szerint a film nem egyszerű mozgókép, a jelentés nem a képben van, hanem a képek egymáshoz való viszonyában (montázs) és a képek plasztikájában (megvilágítás, díszlet) – ebben a felfogásban a filmes ábrázolás hozzáad a valósághoz. A másik elmélet szerint a kép kifejező értéke és a montázs háttérbe kerül, a filmes megjelenítés nem hozzáad a valósághoz, hanem felfedez benne valamit. BAZIN: „A filmnyelv fejlődése”, 27-28,30.

²⁶¹ BIRD: „Film as Hierophany”, 12-14.

²⁶² Példa erre BRINKMAN: *Jezus Incognito*, 35-36., ill. DE MARE: „Moments of transcendence in A.I.”, 447-470.

a vertikális transzcendenciától a horizontális transzcendencia felé,²⁶³ mely irány egyben megfeleltethető az 1. fejezetben leírt változás irányával a vallás(osság) terén.

(1) Az *immanens transzcendencia* – az Abszolút az evilági valóságban és azon keresztül tapasztalható meg. Isten (az Abszolút) és az ember elidegenedésük ellenére közvetlen kapcsolatban állnak, mivel az embernek közvetlen tudomása van az Abszolútról, közvetlen nyitottsággal rendelkezik felé. Az elidegenedés leküzdésével az ember valami olyasmit fedez fel, ami ismerős számára, még akkor is, ha határtalan módon fölötte áll. A transzcendens ebben az értelemben olyasvalami, amitől az ember elidegenedett, de amitől soha nem szakad el végképp. Ennek a felfogásnak változatait találjuk meg például SCHLEIERMACHERNél és TILLICHNél.²⁶⁴

(2) A *radikális transzcendencia* – az Abszolút a teljesen más, élesen elkülönül az evilági valóságtól. Isten (a Teljesen Más) és az ember radikálisan különböznek. Az ember istenivel való találkozása egy idegennel, ismeretlennel való találkozás. Mindig Isten (az Abszolút) kezdeményezi az emberrel való találkozást. Ennek a felfogásnak a változatait találjuk meg például KIERKEGAARDnál és BARTHnál.²⁶⁵

(3) A *radikális immanencia* – az Abszolút keresése nem az evilági valóságon kívül történik. Mindkét valóság ugyanabba az irányba mutat, az Abszolút az evilági valóságban üresíti ki magát. Az „itt” és a „túli” annyira szorosan összetartozik, hogy a transzcendens pólus semlegessé válik, és csak az immanens marad. Ehhez a felfogáshoz tartoznak pl. az „isten halott” teológia képviselői.²⁶⁶

(4) A *transzcendencia mint alteritás* – a transzcendens és az immanens kapcsolata nem elentétet jelent. A radikális transzcendenciához hasonlóan itt is a Másik kifejezhetetlenségére kerül hangsúly, de másképpen. Az ellentétén az mutat túl, hogy a Teljesen Más minden más(ik)ban megtalálható. Következésképpen ennek a típusnak vallásos és nem vallásos tartalma is lehet. Ehhez a felfogáshoz sorolhatók egyes posztmodern teológiák.²⁶⁷

BIRD transzcendencia fogalma – éppen mivel TILLICHre alapoz – az immanens transzcendenciának felel meg. BRINKMAN szerint a transzcendenciának ezzel a formájával találkozunk leginkább a filmekben, ezek kaphatnak leginkább vallási értelmezést, ebben az esetben ugyanis a vallási dimenzió a mindennapi életben érhető tetten. A film cselekménye, szereplői nyerhetnek önmagukon túlmutató, szimbolikus értelmezést. Ez egyben a szimbólumok és

²⁶³ Az egyes típusok sajátos kijelentés- és kultúrafelfogást is tükröznek. STOKER: „Culture and Transcendence: A Typology”, 7.

²⁶⁴ i. m., 6.

²⁶⁵ i. m., 6-7.

²⁶⁶ i. m., 8.

²⁶⁷ i. m., 8.

következésképpen az értelmezés ambivalenciájának problematikáját is jelenti.²⁶⁸ Ez a megközelítés teheti azt lehetővé, hogy mindenféle spirituális vagy egzisztenciális útkeresést a Transzcendens, azaz Isten keresésével azonosítsunk. SCHRADER felfogása a stokeri tipológiának a transzcendencia mint alteritás kategóriáját tükrözi. BRINKMAN szerint a film mint kulturális forma a radikális transzcendencia ábrázolását gyakran az alteritás transzcendenciájából kiindulva mutatja be, vagy a radikális immanencia útján a negatívum ábrázolásával, amikor a kontraszt megdöbbentő hatása révén teszi lehetővé a transzcendensre hivatkozást,²⁶⁹ vagy éppen a transzcendens, sőt a megváltás utáni vágyat ébreszti a nézőben.²⁷⁰

3.3.2. Találkozás az Igével

Hasonlóan hangsúlyos szerepet játszik az esztétika Gerard LOUGHLIN megközelítésében, aki amikor egyfajta „mozgóképi teológia” mellett érvel, azon nem a film cselekményének és jellemábrázolásának teológiai kritikáját érti, hanem a mozgóképi alkalmazásokra és a filmes nyelvre való odafigyelést állítja középpontba. Megközelítésével annak lehetőségét keresi, hogyan lehet teologizálni „a filmen keresztül, illetve a filmről való írás révén”.²⁷¹

LOUGHLIN lehetségesnek tartja, hogy a jézusi példázatok „utánzatai” jelenjenek meg egyes filmekben. Megközelítésében Karl BARTHra kivetkőzik.²⁷² BARTH a világot, az „összetett és viszonylagos szekularizmus világaként” jellemzi. Olyan világ ez, amely ismeri a keresztyénséget, nem tud nem tudni róla, ugyanakkor megtanulta, hogyan lehet vele tisztességesen együtt élni anélkül, hogy megengedné, hogy a keresztyénség áthatoljon mindazon, ami a szekularizált gondolatok és vágyak mögött rejtőzik – amire pedig a keresztyénség képes lehetne és képesnek is kell lennie, ha valóban hirdetni akarja a rábízott üzenetet.²⁷³ LOUGHLIN ez alapján olyannak írja le ezt a világot, ahol az egyház Krisztusról szóló beszéde még visszhangzik, de már csak háttérzajként más evangéliumok és más megváltók hangja mellett.²⁷⁴ BARTH számára ez a „keresztyén vagy keresztyéniesített kultúra” világa, melynek „istentelenségében” is megszólal Isten hívása. BARTH ebben párhuzamot von Jézusnak az Isten országá-

²⁶⁸ BRINKMAN: *Jezus incognito*, 47,51-52.

²⁶⁹ i. m., 58.

²⁷⁰ Hasonlót fogalmaz meg II. JÁNOS PÁL is a művészeknek szóló levelében: „Még ha a lélek legsötétebb mélységeiben vagy a rossz legszörnyűbb rétegeiben jár is, a művész a megváltás egyetemes vágyának ad hangot.” II. JÁNOS PÁL pápa: *Levél a művészeknek*, 1999. április 4. (10). MALONE „*de profundis*” filmeknek nevezi ezeket az alkotásokat. MALONE – MOLHANT: *Cinema, Religion and Values*, 15.

²⁷¹ LOUGHLIN: *Alien Sex – The Body and Desire in Cinema and Theology*, xx.

²⁷² i. m., xii-xiv. A hivatkozott barthi szöveg: BARTH: *Church Dogmatics IV/3/I: The Doctrine of Reconciliation*, §69. („The Glory of the Mediator”) 2. („The Light of Life”).

²⁷³ i. m., 120.

²⁷⁴ LOUGHLIN: *Alien Sex*, xiii.

ról szóló példázatai és a világi szféra jelei és szavai/igéi között. Jézus a hétköznapi életről szóló történetekben beszélt Istenről és az Isten országáról, mintha azok a „hétköznapi történetek fotográfiái lennének”. A történetek azonban Jézus elbeszélésében átalakulnak: „a hétköznapi történetek azzá válnak, amik nem voltak azelőtt, és amik nem lehetnének önmagukban és önmaguktól.” Amikor Jézus mondja el ezeket a „munkásokról, tulajdonosokról, királyokról, apákról és fiakról szóló” történeteket, azok egyszerre másról szólnak. BARTH szerint Jézus példázatai annak a rendnek a prototípusai, amelyben „Isten Igéje mellett létezhetnek más igaz igék is, amelyeket Isten Igéje teremt és határoz meg, amelyek Isten Igéjével összhangban vannak, azt teljes mértékben kiszolgálják, és éppen ezért élvezik annak hatalmát és tekintélyét”.²⁷⁵ Szerinte fel lehet és fel kell készülnünk arra, hogy Isten országa példázataival a Szentírás és az egyház bizonyoságtételén kívül is, azaz a szekuláris szférában is találkozhatunk.²⁷⁶ BARTH több olyan jelet és jelenséget (természetben, embervoltban) is felsorol, amelyeket megdöbbenően gyakran *extra muros ecclesiae* találunk, olyan körökben, ahol keveset vagy semmit sem tudnak a Szentírásról vagy arról, hogy mit hirdet az egyház. Szerinte akár milyen idegenek legyenek is ezek a formák, nyelvezetük az igaz igék, az Isten országa példázatainak nyelvezete.²⁷⁷

LOUGHLIN mindezek alapján arra biztat, hogy a mozgókép számunkra idegennek tűnő más igéit ne hagyjuk figyelmen kívül. Előfordulhat, hogy csak visszhangozzák a jézusi példázatok, talán éppen kifordítva azokat, de az is megtörténhet, hogy a barthi értelemben vett Isten országa példázatainak történeteivel vagy képeivel találkozunk bennük, általuk.²⁷⁸

3.3.3. A film mint képzeletbeli utazás

A film és teológia egymással való viszonyával kapcsolatban POPE a képzelet fogalmát veszi kiindulásul, melyet a teremtet rend részeként az ember arra való képességének tekint, hogy olyan fogalmakat és (gondolati) képeket alkosson, amelyek segítik önmaga és a világ értelmezését. A BRUNNER-BARTH vita fogalmi készletét felhasználva John MCINTYRE-ral²⁷⁹ és Garret GREENnel²⁸⁰ egyetértve POPE a képzeletet megfelelteti azzal a kapcsolódási ponttal (*Anknüpfungspunkt*), melyen keresztül Isten – megelőző kegyelme és a Szentlélek jelenléte

²⁷⁵ BARTH: *Church Dogmatics IV/3/I*, 113.

²⁷⁶ i. m., 117.

²⁷⁷ i. m., 125. BARTH elemzéséhez még visszatérünk az 5. fejezetben.

²⁷⁸ LOUGHLIN: *Alien Sex*, xiv.

²⁷⁹ MCINTYRE: *Faith, Theology and Imagination*.

²⁸⁰ GREEN: *Imagining God – Theology and the Religious Imagination*, 34.

révén – kapcsolatba lép az emberrel, és lehetővé teszi, hogy az ember Őt megismerhesse.²⁸¹ MCINTYRE szerint a képzelet nemcsak a világban lévő dolgok azonosítását, hanem azok esetlegességének felismerését is szolgáló képességünk. Másképpen megfogalmazva a képzelet segíti az ember eszkatológiai orientálódását, annak felismerését, hogy az „ahogyan a dolgok vannak”, nem az egyetlen lehetséges mód, ezáltal pedig az alternatívák és a megvalósulásuk érdekében tehető lépések elképzelését. Ez Isten ajándéka, mely „képessé tesz arra, hogy teljesen nyitottak és befogadóak legyünk az iránt, ami körülöttünk van, és az iránt is, ami a jelen szituáció folytatása lehet.”²⁸² GREEN a kijelentés *Anknüpfungspunkt*-jának a képzelettel való azonosítását azzal egészíti ki, hogy az a közvetlen látás hiányában a Szentírás képeire támaszkodik. Ennek megfelelően „paradigmatikus képzeletről” beszél, mivel a képzelet hű marad a Szentírásban található paradigmákhoz, irányadó képekhez.²⁸³ Megállapítja, hogy a képzelet „kifejezetten keresztyén tartalma nem abból a tényből fakad, hogy elképzelünk, hanem abból, hogy mi az, amit elképzelünk. A keresztyén képzelet – mint minden más emberi képzelet – azokra a paradigmákra támaszkodik, a melyeknek köszönheti formáját és tartalmát. GREEN ugyanakkor különbséget tesz Isten kiábrázolása (*imaging*) mint tiltott képalkotás és Isten elképzelése (*imagining*) mint paradigmán alapuló gondolkodás között. A képzelet tehát nem mimetikus képesség, mely pontos képet alkot a tárgyáról, hanem sokkal inkább paradigmatis, mely megalkotja és felismeri azokat a mintákat, sémákat, melyek – a teológiai képzelet esetében – összhangban vannak a Szentírás Igéi által nyújtott látással.²⁸⁴ E nélkül a megelőző kijelentés mint paradigma nélkül a képzelet csupán a FEUERBACH által kritikusan megfogalmazott képalkotásra képes.

A képzeletnek tehát csak akkor tulajdoníthatunk vallási, illetve teológiai jelentőséget, ha a Szentírásbeli paradigmákkal mint az istenismeret elsődleges forrásaival számol az egyéb ismeret- és tapasztalatforrások mellett. POPE számára az a kérdés, hogy a film ösztönzőleg hat-e a vallási vagy teológiai képzeletre, és ha igen, akkor hogyan. POPE a filmes elbeszélésbe (látvány, jellemábrázolás, cselekmény, hang) való bevonódást, mint a mindennapi realitásokból az alternatív realitásba való átlépés lehetőségét tulajdonítja a képzelet munkájának, mely élményszerűsége révén járul hozzá a jelentésalkotáshoz. A stokeri kategóriákat alkalmazva ez a transzcendencia alteritásként való megtapasztalása:

²⁸¹ POPE: *Salvation in Celluloid*, 43-50.

²⁸² MCINTYRE: *Faith, Theology and Imagination*. 75. MCINTYRE egészen odáig elmegy, hogy a Szentlelket a világban, az emberi életekben, szavakban és tettekben munkálkodó isteni képzelettel azonosítja. i. m., 64.

²⁸³ GREEN: *Imagining God – Theology and the Religious Imagination*, 145.

²⁸⁴ i. m., 84,93-94,134.

„...ez a transzcendencia egyszerűen az emberi korlátok egyfajta felfedezése és legyőzése, nem pedig az istenivel való találkozás. Az én, a személyes határok transzcendenciája, és annak a »másiknak« az átmeneti, képzeletbeli megtapasztalása, aki szabad azoktól a korlátoktól, melyek továbbra is behatárolják a nézőt.”²⁸⁵

Csak a bibliai paradigmákra támaszkodó, vagy a teológiai hagyományba beágyazott képzelet tulajdoníthat ennek az élménynek vallási vagy teológiai jelleget, és vonatkoztathatja azt a Transzcendens, azaz az isteni, a Teljesen Más megtapasztalására. Ez pedig – ahogyan arról az előző fejezetben írtunk – sokszor a rendezői szándéktól függetlenül a nézőben/befogadóban dől el.

POPE megközelítésében tehát az kap hangsúlyt, amit MARTIN a megjelenítésben való részesülésnek (*participation*) nevez.²⁸⁶ A filmek irodalomelméleti megközelítését bíráló NOLAN ezen a ponton talál párhuzamot liturgia és film között: mindkettő „a megjelenítés médiuma”, és az általuk jelzett valóság(oka)t az istentiszteleten résztvevők, illetve a filmnézők valamilyen módon megtapasztalják, élményszerűen átélik. Az istentiszteleten résztvevő közösség hasonló módon kapcsolódik, vonódik be a sákramentumi elbeszélésbe, mint a filmnézők a filmes elbeszélésbe.²⁸⁷

POPE-nál és LOUGHLINNál is azt láthattuk, hogy a film teológiai megközelítésében a megértés és értelmezés mellett meghatározóvá válik az alkalmazás is, igazodva ezzel a klasszikus homiletika szabályaihoz. Hans-Georg GADAMER „horizont-összeolvadás” elméletével a következőképpen írhatjuk ezt le: a néző mintegy áthelyezi magát abba a horizontba, melyből a (filmes) szöveg megszólal. A horizont ebben az esetben a néző szempontjából értelmezett látókör. Itt nem a más szemszögből való látásmód elsajátításáról van szó, hanem fúzióról: olyan összeolvadásról, mely során valami új jön létre, a néző nem maradhat az, aki korábban volt. A megértés, értelmezés szorosan összetartozik az alkalmazással, az addig idegen, a más(ik) sajátja való vonatkoztatásával. Maga a megértés is azzal kezdődik, hogy az alternatíva megragad. Ez a megközelítés is feltételezi, hogy a néző rendelkezik előzetes meggyőződésekkel és feltevésekkel (paradigmákkal), amelyek a filmmel való kreatív találkozás révén kerülnek előhívásra.²⁸⁸ Ez egyben azt is jelenti, hogy az explicit vallási tartalom nem feltétlenül

²⁸⁵ POPE: *Salvation in Celluliod*, 53-66.

²⁸⁶ MARTIN: *Images and the Imageless – A Study in Religious Consciousness and Film*, 48.

²⁸⁷ NOLAN: *Film, Lacan and the Subject of Religion*, 40,53.

²⁸⁸ GADAMER a „megértés horizontja” kifejezéssel utal arra a tényre, hogy nézőpontunk meghatározó abban, hogy mit látunk és milyen szempontból tapasztaljuk azt. (Egy könyv elolvasására, vagy egy film megnézésére is igaz, hogy saját nézőpontból olvassuk vagy nézzük azt, saját élményeinkkel és tapasztalatainkkal együtt.) Az így szerzett ismeretünk egyszerre személyes (szubjektív) és a tárgy által meghatározott (objektív) – az objektív tényező egyben azt is jelenti, hogy a valóság maga ellenáll az önkényes értelmezésnek. GADAMER: *Igazság és módszer*.

vált ki vallásos élményt a nézőben, ugyanakkor az előzetes vallási paradigmákkal rendelkező nézőben vallásos élményt válthat ki az explicit vallási tartalom nélküli filmes alkotás is.²⁸⁹

3.3.4. Esztétikai megközelítések – értékelés

Az áttekintett esztétikai megközelítésekben azt láthattuk, hogy közös a narratív módszer alkalmazása. Esetükben a teológia nem az igazság kereséséről, a Végső Valóság igazságának, egy személyes objektív Isten igazságának vagy az egzisztenciális szorongásról szóló igazságának a kutatásáról, vagy általában az ember értelemkereséséről szól, hanem sokkal inkább az Isten-történet elbeszélője és megértője kíván lenni. Ha a filmet ebben az értelemben narratívaként kezeljük, azzal egy olyan elméleti keretbe állítjuk, mely lehetővé teszi az értelemkeresést és a jelentésalkotást a néző számára a narratív analógiák egymás mellé állításával. Ennek során a néző saját személyes elbeszélése, élettörténete vonódik be dinamikus módon a filmes narratívába. Ez a találkozás már nem pusztán dialogikus jelleget ölt, hanem interaktív és tapasztalati.²⁹⁰ Albert J. BERGESSEN a vallásnak éppen ezt az elbeszélés jellegét hangsúlyozza, miszerint reménységmegújító élményeket ragadunk meg szimbólumokban és szőjük őket történetekké, amelyeket újból és újból elmondunk. Szerinte a filmek kifejezetten kortárs csatornájává válhatnak annak az elfojthatatlan emberi szükségnek, hogy történeteket meséljünk el az élet értelméről.²⁹¹

3.4. Összegzés

Teológia és film viszonyában három alapvető nézetet különböztettünk meg. A teológia tekinthet úgy a filmes médiumra, mint segédanyagra, szemléltetőeszköze. Ennél az instrumentalizáló megközelítésnél dinamikusabb felfogással találkozunk teológia és film dialogikus megközelítésében. Ebben a viszonyulásban teológia és film kapcsolatában egyrészt a teológia publikus – ennek részeként dialogikus, sőt interaktív – jellege kerülhet előtérbe. Helga KUHLMANN megfogalmazásában: „A teológiai beszéd korokat, embereket, helyeket és kapcsolatokat köt össze.”²⁹² Teológia tehát ott *történik*, ahol interakció jön létre. Érdemes ezt

²⁸⁹ BLAKE: „Secular Prophecy in an Age of Film”, 72.

²⁹⁰ POPE: *Salvation in Celluloid*, 29, 32. A lindbecki tipológiát alkalmazva a különbség a kognitív-propozicionalista és a tapasztalati-expresszív megjelölésekkel írható le. LINDBECK: *A dogma természete – Vallás és teológia a posztliberális korban*, 36.

²⁹¹ BERGESSEN: „Movies as Story and Metaphor”, 15.

²⁹² KUHLMANN: „A jó teológia mint az igazság és az eredményes élet gyakorlatának keresése”, 91.

a gondolatot missziológiai szempontból is továbbvinni. A teológia missziói feladatai közé tartozik ugyanis, „hogyan kontextuálisan megvilágítsa azt a kapcsolatot, amely Isten, Isten világa és Isten egyháza közt fennáll. Ha úgy tetszik, Isten, Isten világa és Isten egyháza közötti »dialógus« ez...”²⁹³ Következésképpen – és valamelyest leegyszerűsítve – a misszió egyház és világ, evangélium és kultúra (esetünkben a kortárs kultúra filmes formája) interakciójaként is felfogható. Ebben az értelemben a missziói teológia a „teológia publikus fórumává” válik.²⁹⁴

Amennyiben a filmet az istenivel, a transzcendenssel való találkozás helyének tekintjük, a niebuhri tipológiát alkalmazva teológia és film kapcsolatára, az egybeesik a „kultúra Krisztusa” felállással: teológiai igazságok kulturális formákban találhatók meg.²⁹⁵ POPE szerint ez a megközelítés az egzisztencialista gondolkodás teológiára gyakorolt hatásának következménye, vagyis annak, hogy az istenfogalom egyre inkább áthelyeződik a kifejezetten vallásos környezetből a szekulárisba, illetve a spirituális tartalom a nevelő és építő jelzők helyett egyre inkább a személyesség és egyénileg jelentést adó jelzőt veszi magára.²⁹⁶

A hit esztétikai kategóriák mentén is értelmezhető. Beszélhetünk olyan „érzéki fogantatású, következésképpen esztétikai” élményről (*inventio*), mely során „ami már születése óta ott rejtőzött az ember istenképűsége mélyén, s most egyszer csak feltaláltatik, nyilvánvalóvá, világossá válik számára; nevezetesen a benne nyomot hagyott és vele kapcsolatba került Isten ismerszik meg”.²⁹⁷ Filmnézés közben adódhatnak ilyen felismerésszerű istenélmények, amelyek „később reflektív módon elméleti és gyakorlati tudássá”²⁹⁸ (*certa notitia*) válhatnak, de önmagukban ezek az istenélmények, istentapasztalatok nem elegendőek Isten megismeréséhez, még akkor sem, ha az istenélmény, istentapasztalás mint olyan fakadhat Isten lényéből.

²⁹³ VERSTRAELEN („Van zending- en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie”, 438.) idézi Bosch: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 453.

²⁹⁴ MARSH-ORTIZ: „Theology Beyond the Modern and Postmodern”, 254. A teológia nyilvános jellege (*Public Theology / Öffentliche Theologie*) több alapelvből is levezethető. A teológia publikus szerepe egyrészt Isten önkijelentéséből adódik: Isten kijelenti magát a világnak. Egy másik modell szerint a teológia felfogható úgy is, mint ami nyilvánossá teszi azt az ismeretet, amely választ ad az emberi létezés egyetemes kérdéseire. Egy harmadik megközelítés szerint pedig a vallás egyetemes jellegének ténye készíti a teológiát arra, hogy reflektáljon a hit és a nyilvános szférában cselekvés viszonyára. A nyilvános teologizálás módjára nézve is többféle megközelítést találunk. Az ún. közönség modell különbséget tesz a teológia befogadó közönségei között, és megkülönböztet társadalmi, tudományos és egyházi közeget. Az apologetikus modell abból a feltevésből indul ki, hogy a teológia tartalmát egyetemes módon is ki lehet fejteni, úgy hogy az hozzáférhető legyen mindazok számára, akik elfogadják az egyetemes tapasztalatot és racionalitáson alapuló érvelési kritériumokat. Ehhez a teológiának fel kell adnia hitvallásos és dogmatikus tekintélyelvűségét. A harmadik, a kontextuális modell – ahogyan azt neve is mutatja – arra törekszik, hogy tudatosítsa a teológiai hagyományt és a jelen helyzetet mint meghatározó kontextusokat. JACOBSEN: „Models of Public Theology”, 7–22.

²⁹⁵ NIEBUHR: *Krisztus és kultúra*, 87–115.

²⁹⁶ POPE: *Salvation in Celluloid*, 10.

²⁹⁷ BÉKÉSI: *A keresztyén esztétika teológiája*, 39–40.

²⁹⁸ i. m., 40.

Ebben az esetben egy film megnézése nem hermeneutikai kérdéseket vet fel, hanem maga az élmény és annak értelmezése kerül a középpontba.²⁹⁹

Az ismertett elméletekben (a szemléltetéstől a dialóguson át a találkozásig) – mint magában a vallás(osság)³⁰⁰ értelmezésében is – egyfajta elmozdulást találunk az intellektuálistól a tapasztalati, érzelmi irányába. A filmnézés egyben bevonódás is: a néző részévé válik a mozgóképi elbeszélésnek, mely során kapcsolatba kerül a transzcendenssel amint beleérzően vagy analóg módon megéli vagy átéli a szereplők egzisztenciális kérdéseit (élet értelme, jelentésalkotás, értékek). Többféle transzcendenciáról beszélhetünk tehát: egyfelől amikor az én felül-, kívül emelkedik önmagán, miközben saját létére reflektál, másfelől amikor az én felül-, kívül emelkedik önmagán, hogy találkozhasson a M/másikkal. Mindez pedig felveti és szükségessé teszi, hogy a tapasztalatot és érzelmet mint a teológia forrásait az őket megillető helyükön megerősítsük, ami nem azt jelenti, hogy feladjuk a teológia forrásainak elsődlegességét.

²⁹⁹ Az esztétikai élmény fontosságát hangsúlyozza a hermeneutikai megközelítésekkel szemben pl. Susan SONTAG, akinek a megállapítását akár a teológiai szempontú filmkritikára is érvényesnek tarthatjuk: „Nem az a főadatunk, hogy a lehető legtöbb tartalmat fedezzük föl egy adott műalkotásban, még kevésbé az, hogy több tartalmat préseljünk ki belőle, mint amennyi benne van. Nem, a mi főadatunk az, hogy visszaszorítsuk a tartalmat az őt megillető helyre, hogy képesek legyünk ismét magát a dolgot látni. A művészettel kapcsolatos bármiféle kommentárnak ma az a főadata, hogy a műalkotásokat – és hasonlóképpen tulajdon benyomásainkat - valóságosabbá tegye számunkra, nem pedig az, hogy kevésbé valóságossá. A kritikának azt kell megmutatnia, *miként van az, ami van*, nem pedig azt kell közölnie velünk, *mit jelent*.” SONTAG: „Az értelmezés ellen”.

³⁰⁰ L. az előző két fejezet.

4. A MÉDIA ÉS A FILMES MÉDIUM MISSZIÓI SZEMPONTÚ ÉRTÉKELÉSE NEMZETKÖZI DOKUMENTUMOKBAN

Korunkban egyre több kérdés és kihívás a modern médiumokon keresztül éri az egyházakat. A társadalom és különösképpen a vallás mediatizáltsága az egyházi reflexiót is szükségessé teszi. Az ilyen egyházi reflexiók egyaránt tartalmaznak kommunikációteológiai, médiaetikai, misszióteológiai megközelítéseket. A megnyilatkozások között találhatunk olyanokat is, amelyek kifejezetten a filmes médiumra összpontosítanak, vagy legalábbis kiemelt helyen vizsgálják annak szerepét, lehetőségeit az egyház különböző életmegnyilvánulásaiban (kérüγμα / martyria, liturgia, koinónia, diakónia). Témánk szempontjából tehát elengedhetetlen a jelentősebb egyházi fórumok médiával (azon belül is a filmes médiával) foglalkozó állásfoglalásait rögzítő dokumentumainak áttekintése.

A dokumentumok kiválasztásánál két szempontot részesítettünk előnyben: mivel a lehető legátfogóbb megállapítások felismerésére törekszünk, az egyik szempont a nemzetközi, a másik pedig a missziói vonatkozás. Ezek alapján három dokumentumcsoport megismerése válik szükségessé: a római katolikus megnyilatkozások, az Egyházak Világtanácsa (EVT) különböző fórumainak nyilatkozatai, valamint a Lausanne-i Szövetség világevangelizációs kongresszusainak jelentései. A dokumentumok vizsgálatakor arra keressük a választ, hogy különböző egyházi hagyományokkal rendelkező közösségek a változó vallás(osság) kontextusában – amelyről az első fejezetben szoltunk bővebben – milyen lehetőségeket és korlátokat láttak a vallásos vagy egyházi médiahasználatban (azon belül a filmes médiumban), különös tekintettel az egyház missziójára.

4.1. Római katolikus dokumentumok

A római katolikus egyház korán felismerve a mozifilmek erejét, az új médium első harminc évében több európai országban is aktívan részt vett mozifilmek bemutatásában és alkotásában. 1928-ban a hágai nemzetközi katolikus kongresszus létrehozta a Nemzetközi Katolikus Film Irodát (*Office Catholique Internationale du Cinéma*, OCIC), amely 1972-től Nemzetközi Katolikus Film Szervezetként (*Organisation Catholique Internationale du Cinéma*), 1980-tól pedig Film- és Audiovizuális Technika Nemzetközi Katolikus Szervezeteként (*Organisation Catholique Internationale du Cinéma et de l'Audiovisuel*) működött tovább. Szintén 1928-as alapítású az 1974-től a Nemzetközi Katolikus Rádió, Televízió és Audiovizuális Szövetség

(Unda³⁰¹) néven ismert szövetség. A kettő egybeolvadásából jött létre 2001-ben a SIGNIS Tömegkommunikáció Katolikus Világszövetség, amely a szakemberképzés, médiastúdiók és médiaprogramok létrehozása illetve terjesztése mellett a nemzetközi filmfesztiválokon saját díjakkal és (ökumenikus) bírakkal van jelen. Az OCIC tevékenységét nem sokkal megalakulása után az *Actio Catholica* egy formájaként üdvözölte XI. PIUSZ pápa.³⁰²

A katolikus egyház nem csak szervezeteket hozott létre a filmes médium kifejlődésének korai időszakában, hanem nagyon korán megjelent első állásfoglalása is.

4.1.1. *Vigilanti cura* (1936)

Az OCIC munkájának nagy lendületet adott az 1936-os *Vigilanti cura* pápai enciklika,³⁰³ mely hivatalos pápai dokumentumként elsőként foglalkozott a mozifilm és a tömegtájékoztatás kérdéseivel. Az enciklika az Egyesült Államok klérusához szólt, és egyetértését fejezte ki a „Jó Erkölcök Ligája”³⁰⁴ azzal a céljával, „hogy a filmművészet erkölcstelenségét mintegy szent háborúban” (1) megakadályozzák, hiszen olyan művészetről van szó, mely „messze elkanyarodva céljától, rohamosan oda jutott, hogy vászonra vetítve pártfogásába vesz minden botlást, bűnt és kihágást.” (2) Joseph BORG szerint a *Vigilanti cura* – ahogyan kezdő sorai is érzékeltetik: „Éber figyelemmel...” – a „védekező paradigma” (*inoculation paradigm*) (óva intés, ellenőrzés) nyelvezetének felel meg.³⁰⁵ Az óvatosság oka elsősorban nem az, hogy a film mint eszköz önmagában rossz, hanem az, hogy az alkotók „legtöbbször bűnös csábításra és piszkos nyerészkedésre használják” (4), a rosszra való felhasználhatóság pedig nem csupán egy statikus tény, de a technika fejlődése magában rejti az ártalmasság fokozódását is. Ezt az enciklika nem csupán egy jövőbeli esetlegességgként, hanem visszatekintő megállapításként fogalmazza meg, vagyis biztos tendenciaként kezeli.³⁰⁶

³⁰¹ A latin *unda* „hullám” szóból.

³⁰² ORTIZ: „The Catholic Church and its Attitude to Film as an Arbiter of Cultural Meaning”, 182; OCIC/Unda: The Beginnings.

³⁰³ XI. PIUSZ 1936. június 29-én kelt „Éber figyelemmel...” kezdetű körlevele a filmszínházakról.

³⁰⁴ A Jó Erkölcök Katolikus Ligáját (*Catholic Legion of Decency*) Cincinnati érseke alapította 1933-ban. A Liga egy évvel később a katolikus helyett a nemzeti jelzőt vette fel, mivel protestáns és zsidó egyházi emberek is aktív részt vállaltak a megalakításában. A Liga erkölcsi szempontok alapján bírálta a mozifilmeket, szükség esetén tiltólistára is tette azokat. L. erről részletesebben: KELLY – FORD: „The Legion of Decency”, 387-433.

³⁰⁵ BORG: „Paradigm Shifts in the Teachings of the Catholic Church about Media Education”, 3-5. Az éber vagy éberség szavak mintegy kilencszer fordulnak elő a dokumentumban.

³⁰⁶ „...minél csodálatosabb fejlődésnek indult a filmtechnika, annál inkább ártalmára vált az erkölcsök tisztaságának, a vallásos érületnek és a polgári tisztességnek” (7). Hasonlóképpen figyelmeztet XI. PIUSZ pápa a világ veszélyeire már az 1929-es *Divini illus magistri* enciklikájában: „...jobban megszorodtak az ifjúság számára az erkölcsi és vallási hajótörés alkalmai, különösen az istentelen és szabados könyvek révén, amelyek közül sokat ördögi módon olcsó áron terjesztenek, továbbá a mozgóképszínházak látványosságai és újabban már a rádió közvetítései folytán is, amelyek úgyszólván megsokszorozzák és megkönnyítik az olvasást, akár-

Az enciklika ugyanakkor a filmes médium pozitívumait és a benne rejlő lehetőségeket is látja, és megállapítja, hogy a filmek esetenként „magasztos eszmékre, azok megvalósítására buzdítanak” (24), amiért kár lenne kihasználatlanul hagyni a benne rejlő lehetőségeket. A filmtől való elfordulás ahhoz vezetne, hogy a filmek nézése pusztán szórakoztató időtöltés maradna, amikor pedig megfelelő tartalmak közvetítésével a film nézőit akár az erények követésére is indíthatná, lelkesíthetné. (42) A film lehetséges hatásaiból kiindulva tehát az enciklika két kategóriát állít fel, amelyek mentén egy film lehet „bűnre ösztökélő” (23) vagy „erényre buzdító” (24). Az erényre buzdító lehetőséget mindenképpen ki kell használni, mivel – ahogy az enciklika záró része fogalmaz – a tudományos fejlődés önmagában is az Isten ajándéka, amit azért adott, hogy azt az Ő dicsőségére és országa terjesztésére használjuk. Ez alapján arra ösztönzi a püspököket, hogy minden országban állítsanak fel központi ellenőrző bizottságot, amely a megfelelő tartalmú filmeket terjeszti, míg a többit erkölcsi tartalma mentén kategorizálja, véleményezi, mégpedig úgy, hogy bírálata a papsághoz és a hívekhez eljutva iránymutatás lehessen (47). A bizottságok felállításánál egyaránt figyelembe kell venni a tagok katolikus vallásosságát, illetve a szakmai jártasságot (51), e kettő ugyanis biztosíthatja az enciklikában deklarált célokat, úgymint a megfelelő erkölcsiséget és a médiahasználat erkölcsös módját.

Az *ifjúság keresztény neveléséről* szóló körlevélre³⁰⁷ hivatkozva a *Vigilanti cura* fontosnak tartja érvelése részeként az igaz vagy nemes művészet célját is meghatározni. A meghatározás módja kizárólag etikai szempontokat érvényesít, vagyis a nemes művészetnek „...arra kell törekednie és természeténél fogva is azt kell szem előtt tartania, hogy az embert a méltóságát megillető erkölcsi tökéletességben fejlessze; ezért kell az általános erkölcsi elvekhez és törvényekhez igazodnia.” (4)

4.1.2. *Miranda prorsus* (1957)

A *Vigilanti cura* után két évtizeddel XII. PIUSZ pápa *Miranda prorsus* enciklikája³⁰⁸ már nem csupán a filmről, hanem egy kibővített körrel gondolkodva a filmszínházakról, televízióról és rádióról szól. Ebben többször is hangsúlyozza, hogy az egyház úgy tekint a médiára, mint Isten gondviselésének ajándékaira (1, 22, 173), amelyekkel az ember vissza is élhet (26), és amelyek ugyanakkor eszközök is lehetnek az ember megszentelődésében (28). AQUINÓI Ta-

csak a mozgóképszínház a látványt.” Érvelését AUGUSTINUSSzal támasztja alá, aki a *Vallomásokban* leírja, hogyan ragadták egy ideig magukkal a cirkuszi látványosságok. (*Vallomások* VI,8)

³⁰⁷ XI. PIUSZ 1929. december 31-én kelt „Az isteni Mesternek...” (*Divini illius Magistri*) kezdetű apostoli körlevele.

³⁰⁸ XII. PIUSZ pápa 1957. szeptember 8-án kelt „Igen csodálatos...” (*Miranda prorsus*) kezdetű körlevele.

más ismeretelméletére hivatkozva, amely szerint minden ismeret az érzékeléssel kezdődik, az enciklika kiemeli az audiovizuális eszközök társadalomformáló képességét (40), ebből fakadóan hangsúlyossá teszi, hogy az őket alkalmazó művészetek elsődleges célja nem határozható meg másban, mint az erény és az igazság szolgálatában (43).

A mozgóképekről szóló részben többnyire a *Vigilanti cura* elveit ismétli meg, hangneme is megegyezik azzal: mondanivalója továbbra is az úgynevezett „védekező paradigma” nyelvezetének felel meg, illetve a filmeket továbbra is erkölcsi tartalmuk felől közelíti meg. A nemzeti ellenőrző bizottságok felelősségén túl azonban beszél a katolikus filmkritikusok felelősségéről is, amikor leszögezi, hogy filmesztétikai írásaikból nem hiányozhat az erkölcsi iránymutatás. (88-89) A felelősséget tovább tágítva megállapítja, hogy a nézőközönség felelőssége sem elhanyagolható, hiszen a megvásárolt mozijeggyel mintegy szavazatukat adják le a filmekre, azok készítőire és forgalmazóira, vagyis hitelesítően állást foglalnak. (90) Hasonlóképpen figyelmezteti a filmszínészeket, hogy ne adják tehetségüket a tiszta erkölcsöknek ellentmondó alkotásokhoz, hiszen Krisztus szavai arra hívják fel az egyháztagek figyelmét, hogy világosságként legyenek jelen (Mt 5,16; 99-102). A legnagyobb felelősséget azonban a filmrendezőkre és -producerekre helyezi, akiket bátorít az Evangélium tanításának és az egyház dogmáinak a megismerésére, valamint a nemzeti ellenőrző bizottságokkal való konzultációra. (103-110)

4.1.3. *Inter mirifica* (1963)

A II. Vatikáni zsinat *Inter mirifica* kezdetű dekrétuma³⁰⁹ a tömeg tájékoztatási eszközökhöz (társadalmi médiumokhoz) való viszonyulásban fordulatot jelentett. A *Vigilanti cura*hoz és a *Miranda prorsus*hoz képest elmozdulást mutat az „védekező paradigmától”: már nem védekező álláspontból bírálja a tömeg tájékoztatási eszközöket (sajtó, film, rádió, televízió). A helyes felhasználás és a visszaélés lehetőségét ez is alapelveként írja le, ám sorrendjüket felcseréli: „...ezek az eszközök, ha helyesen alkalmazzák őket, az emberi nemnek nagy segítséget nyújtanak, mert nagyban hozzájárulnak a szellem pihenéséhez és kiműveléséhez, illetve Isten országának terjesztéséhez és megszilárdításához”, miközben azt is láttatja a dokumentum, hogy „az emberek a teremtő Isten szándékai ellen és saját romlásukra is használhatják őket; sőt anyai szorongással és fájdalommal látja azt a sok kárt, mely nagyon gyakran éri a társadalmat gonosz használatuk következtében.” (2)

³⁰⁹ VI. PÁL által 1963. december 4-én kihirdetett „A csodálatra méltó technikai találmányok között...” (*Inter mirifica*) kezdetű dekrétum a tömeg tájékoztatási eszközökről.

A helyes alkalmazás kritériumait etikai szempontok alapján három csoportba sorolja a dokumentum, így megkülönbözteti a téma vagy tartalom, a kommunikáció létrejöttében szerepet játszó körülmények, illetve az eszközök sajátos hatásmódjának [az a mód, ahogyan egy adott médium eléri a kívánt hatást] kérdésköreit. (4) A művészi szabadság területén a dekrétum szerint az esztétikai szempontot mindig megelőzi az erkölcsi, amennyiben „az objektív erkölcsi rend elsőbbségét mindenkinek föltétel nélkül tisztelnie kell, mert egyedül ez múlja fölül és rendezi el az emberi élet minden egyéb, bármilyen magasrendű megnyilvánulását, a művészetet sem kivéve”. (6) A dekrétum nem várja el, hogy csupa pozitív tartalmat ábrázoljanak, hiszen az erkölcsi rossz kategóriája is létezik, és ennek megjelenítése nem csupán az emberi állapot és lélek mélységeit képes feltárni, hanem ennek kontrasztjaként rá tud mutatni a jószágra és igazságra, így fel tudja kelteni az erkölcsi jó iránti vágyat. (7) Ezzel kapcsolatban a médiabefogadóknak kerülniük kell mindazt, „ami önmaguknak lelki kárt vagy bűnre vezető alkalmat jelent, vagy másokat rossz példával bűnbe vihet, vagy akadályozza a jó és segíti a rossz terjedését”. (9) A média által közvetített tartalmak előállítóinak pedig – beleértve a kritikusokat is – a közjó szolgálatát kell előtérbe helyezniük. (11) Ezen a ponton már teljesen nyilvánvaló, hogy a dokumentum a védekezés részleges passzivitása helyett aktív, cselekvésre hívó szerepet vállal fel.

Egyértelműen az „elismerés (*appreciation*) paradigma” irányába mutat³¹⁰ már a dekrétum kiindulási pontja is, amely a tömegtájékoztatási eszközök használatának krisztológiai legitimizálása és motiválása. Ezzel a szemlélettel pedig már teljesen az aktivitás oldalán áll. A katolikus egyháznak az üdvösség minden emberhez való eljuttatása a feladata, ezért kötelessége az evangélizáció, amelyhez fel kell használnia a média eszközeit is. Ebben a felhasználásban feladata az üdvösség hírének, mint tartalomnak a közvetítése, illetve az is, hogy az embereket meg kell tanítania a média mint eszköz helyes használatára. Az Egyháznak ezért „veleszületett joga, hogy fölhasználja és birtokolja ezeket az eszközöket, amennyiben azok a keresztény neveléshez vagy a lelkek üdvösségéért végzett bármiféle munkájához szükségesek és hasznosak”, a hívek nevelését pedig, valamint a média használatának helyes módjára való irányítását lelkipásztori feladatként határozza meg. (3) Az egyház küldetése és a lelkipásztorok szerepének meghatározása mellett a dekrétum valamennyi egyháztagnak feladatává teszi, hogy „egy szívvel-lélekkel azon legyen, hogy a tömegtájékoztató eszközöket haladéktalanul és semmi fáradságot nem kímélve eredményesen használják föl az apostolkodás legkülönbözőbb munkáiban...” Mindezek alapján a tömegkommunikációs eszközök használata a lelkészek

³¹⁰ BORG: „Paradigm Shifts in the Teachings of the Catholic Church about Media Education”, 6-9. Maga a kezdő mondat is jellegzetesen ebbe az irányba mutat: „A csodálatra méltó technikai találmányok közül...” (1).

igehirdetői tisztének a szerves része (13), míg a laikusok kötelessége fenntartani és támogatni a katolikus médiumokat. (17-18)

A dokumentum pozitívan ír a szórakozásról, kultúráról és művészetről, jóllehet nem általában, ahogyan ezt a hozzájuk rendelt jelzők is mutatják: „tisztességes szórakozás” (11), „tisztességes felüdülés” és „igazi kultúra és művészet” (14). A kérdés összetettségének tudatáról árulkodik az, hogy a zsinati dekrétum a tömegtájékoztatási eszközökkel kapcsolatos teendők-re külön szentszéki hivatalt állít fel³¹¹ (19), emellett a központi ellenőrző bizottságok, hivatalok munkáját kiterjeszti a film mellett egyéb médiumok (sajtó, rádió, televízió) ügyeinek intézésére: „Az országos hivatalok legfőbb feladata a hívek lelkiismeretének helyes irányítása ezen eszközök használatában, s a katolikus kezdeményezések bátorítása és összehangolása.” (21)

4.1.4. *Gaudium et spes* (1965)

A II. Vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója³¹² átfogó keretben foglalkozik az egyház és a mai világ kapcsolatával. Témánk szempontjából a második rész „A kulturális fejlődés helyes elősegítése” című II. fejezete jelentős, amelynek bevezetője egy antropológiai jellegű állítással alapozza meg a kultúra, és a kultúra modern jelenségeinek kérdéskörét. Az eredetileg krisztológiai alapú missziói vonal itt tehát már szélesebb körű teológiai kapcsolódást feltételez, vagyis a kultúra modern jelenségeiről szóló tanítás teológiai keretbe való sokrétű beágyazódását.

A dokumentum bevezetője a következő állítással indul: „Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre.” (53) A megállapításban szereplő kultúra fogalmat úgy definiálja, hogy „mindazt jelenti, amivel a maga sokirányú szellemi és testi képességét kiműveli és kibontakoztatja az ember.” (53) Ebből következően a korábbiakhoz képest kevésbé elitista hozzáállással találkozunk: a dokumentum a társadalmi struktúrák sokfélesége mellett a kultúrák sokféleségét is elismeri (53), illetve a kulturális tevékenységet a keresztyén ember hivatása részének tekinti (57). Ugyanakkor az atyák szerint a kortárs kultúra többek között olyan nehézségekkel és kihívásokkal állít szembe, mint például a dinamikus kulturális változások összeegyeztetése a hagyománnyal, vagy a szekularizációs folyamatok okozta vallásel-

³¹¹ A dekrétumban leszögeezett alapelvek szerint 1964. április 2-án VI. PÁL pápa az „*In fructibus multis*” kezdetű *Motu Proprio*jával (saját kezdeményezésre) megalapította a ma is működő Tömegtájékoztatási Pápai Tanácsot.

³¹² A II. Vatikáni Zsinat 1965. december 7-én kelt „Öröm és remény...” (*Gaudium et spes*) kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzal a mai világban.

lenesség. (56) Nem csupán jelenségeket vesz tehát számításba, hanem hatásokat, tendenciákat, irányokat, vagyis már feladta az egységesség keretét, és az ezekből következő szemléletet és véleményalkotási mechanizmusokat.

A kultúra és a keresztyénség összehangolásának kérdéséről értekezve az irodalom és a művészetek feladatát a következőképpen fogalmazza meg: „Arra törekszenek [...], hogy ki-fürkésszék, milyen az ember, mik a problémái, és mit tapasztal, amikor megismeri és tökéletesíteni akarja önmagát és a világot. Igyekeznek föltárni az ember helyzetét a történelemben és a világmindenségben, szemléltetik nyomorúságát és örömeit, kapcsolatait és erőit, sőt megálmodják a boldogabb emberi világot is.” (62) Ez a korábbiakhoz képest többletet hordozó megállapítás, hiszen nem csak az erkölcsi jó (érték) iránti vágy felkeltésére tartja alkalmasnak, amelyek elvezethetnek az egyházhoz, ami az érték adója, hanem a művészetekhez általánosságban értékteremtést is rendel lehetséges funkcióként. Sőt, még az értékteremtés lehetőségénél is tovább megy ez a dokumentum, amikor megállapítja, hogy a művészetek lehetősége, hogy „...jobban kifejezik az istenismeretet, az ígehirdetést világosabbá teszik az emberi értelem számára, mely így a maga eleven valóságában jelenik meg.” (62) Ez a megállapítás II. JÁNOS PÁL pápa későbbi értelmezésében azt jelenti, hogy a művészeti alkotások „a maguk módján [...] nem egyszerűen illusztrációk, hanem a teológiának valóságos „forráshelyei” (*loci theologici*)”.³¹³

4.1.5. *Communio et progressio* (1971)

A *Communio et progressio* a Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa által kibocsátott lelkipásztori határozat,³¹⁴ az *Inter mirifica* dokumentum értelmezése és alkalmazása. Ebből következően hangneme a korábbi normatív és regulatív beszédmóddal szemben inkább leíró: az *Inter mirificával* ellentétben nem az egyház jogainak és feladatának leírásával kezdődik, hanem azzal, hogy milyen szerepet tölthetnek be a kommunikációs eszközök a társadalom haladásában (2. rész), és csak ezután tér rá az egyház feladatára (3. rész).

A lelkipásztori határozat szerint a tömegkommunikációs eszközök (társadalmi média) célja az emberi közösség egysége és az egyén fejlődése, haladása. (1) A modern világ és társadalmainak gyors és állandó változásában szükséges a kommunikáció erősítése, a kommunikációban pedig a folyamatosság biztosítása, ebben pedig a modern technikai eszközök felhasználása.

³¹³ II. JÁNOS PÁL: *Levél a művészeknek*, 1999. április 4. (11). II. JÁNOS PÁL pápa MARIE DOMINIQUE CHENU megfogalmazására hivatkozik (*La teologia nel XII secolo Milano*, 1992, 9.).

³¹⁴ VI. PÁL által 1971. május 23-án jóváhagyott „Egység és haladás...” kezdetű (*Communio et progressio*) lelkipásztori határozat.

nálása nélkülözhetetlen. Ezek hozhatják ugyanis a modern körülmények között közelebb egymáshoz az embereket, illetve ezek tudják közvetíteni és világossá tenni az emberek számára az általános, ezáltal közös emberi aggodalmakat, reménységeket, elősegítve a megoldások megtalálását. (6)

Az általános bevezetőt követő részben (6-18) a kommunikációt teológiai szempontból közelíti meg, elhelyezve azt a teremtés-bűneset-megváltás hármasságában. Ebben az emberi fejlődés, benne a kultúra és technika fejlődése már nem egyszerűen Isten ajándéka az emberiség számára, hanem az embernek a teremtésben kapott isteni parancsra adott válasza (1Móz 1,26-28; 1Móz 9,2-3). Ehhez a feladathoz adott ajándék az ember kommunikációra való képessége, amely azon alapszik, hogy Isten részesíti őt „az Ő teremtettségében”, és arra hívja el, hogy embertársaival együttműködve a földi világot építse. (7) A tömegkommunikáció ebben a küldetésben segít „megsokszorozni a társadalmi kapcsolatokat, és elmélyíti a közösségtudatot”.

A határozat leírása szerint „az emberiség egysége és testvérisége minden kommunikáció fő kérdése. Ennek gyökere és modellje a Szentháromság Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek örök kommunikációjának misztériuma, akik egyetlen isteni életegységben vannak.” (8) Az emberek közötti kommunikáció egysége és képessége azonban megromlott, de helyreállított Jézus Krisztusban, a megtestesült Fiúban, aki „a láthatatlan Isten Igéje és Képmása”. Ő az „egyetlen Közbenjáró az Atya és az emberiség között, békét teremtett Isten és ember között, és saját maga vált az emberiség egységének alapjává”. (10) Jézus Krisztusról mint kommunikátorról a határozat a következőképpen ír:

„A földön élő Krisztus volt a legtökéletesebb »kommunikátor«. Megtestesülése által teljesen azonosult azokkal, akikhez a küldetése szólt, és az üzenetet nemcsak szavaival, hanem egész emberi életével is közvetítette. Belülről szólalt meg, saját népe köréből. Az isteni üzenetet félelem és megalkuvás nélkül hirdette. Ugyanakkor viszont alkalmazkodott népe beszéd- és gondolatvilágához, saját korának stílusában szólalt meg.” (11)

Ebből egyértelmű, hogy a kommunikáció több mint pusztán gondolatok közlése és érzelmek kifejezése. A *Communio et progressio* értelmezésében a kommunikáció „saját magunk ajándékozása a szeretetben”. Ebben Krisztus olyan értelemben tekinthető mintának, ahogy az eucharishtiában megjelenik, ami pedig nem más, mint Istennek és embernek, ezáltal az ember-ember kapcsolatnak és egységnek a legtökéletesebb és legbensőségesebb módja. Mindezen felül ajándékozta nekünk a minden embert egységbe fogó lelkét is. (11)

Ezekből a gyökerekből táplálkozva tehát a kommunikáció célja az emberi és társadalmi kapcsolatok erősítése a „földi zarándoklásunk ideje alatt”, mely igazsághoz, békéhez és végső

sonon egységhez vezet. (12) Az ember méltóságának alapjai ezek az inkarnációban és a megváltásban gyökerező elvek, amelyek egyben a kommunikáció normáiként is szolgálnak. (15) A *Communio et progressio* megerősíti azt a keresztény meggyőződést, hogy minden kommunikációt aszerint kell értékelni, hogy „mennyiben szolgálja a közjót”. (16) Éppen ezért olyan kritériumoknak kell megfelelnie, mint őszinteség, becsületesség, igazmondás. „A kommunikáció erkölcsi értékét és érvényességét nem csupán témaválasztása és intellektuális tartalma határozza meg. Értékelésében számításba kell venni azt a módot is, ahogyan a témájával foglalkozik – ahogy azt bemutatja –, és a hallgatóságot is, amelyet meg akar szólítani.” (17)

A kommunikáció lényegi kérdéseinek teológiai megvilágítása után a *Communio et progressio* konkrétan azt is vizsgálja, hogyan és milyen módon használható fel a média az evangélium hirdetésében. Ezzel kapcsolatban éles határokat húz, amikor megállapítja, hogy „A médium nem azonos a templomi szószékkel.” (128)

A *Communio et progressio* a korábbiakhoz hasonlóan a felelősségi kérdéseket is tisztázni igyekszik. Ebben hangneme már egészen eltávolodik a „védekező paradigma” hangnemétől, az emberi autonómiára és a szubszidiaritás elvére hivatkozva a cenzúrát, a tiltólistára helyezést csak legvégső esetben javasolja. (86) Ezzel együtt nagy hangsúlyt fektet a médiabefogadók képzésére, ami nélkül nem képesek megítélni, hogyan válasszanak a számukra készített kiadványok, filmek és műsorok közül. (67) A határozat külön részt szentel a filmgyártás kérdésének is. A film korunk szelleméhez jól igazodó eszközként lehetőséget ad a művész számára, hogy kifejezze az életről alkotott nézeteit. A művészi önkifejezés azonban nem a filmkészítés egyetlen célja. A filmet ugyanis a benne rejlő lehetőségek szerint felhasználhatónak tartja az egyház munkájában didaktikus eszközként, vagyis szerepét a modern kor *Biblia pauperum*jaként írja le.³¹⁵ A film ilyen felhasználásra megfelelő voltát a film témájában látja, amennyiben az emberi haladásról, spirituális értékekről, vallásos témákról, vallási igazságokról szól. Egyfajta inkulturációs megközelítéssel is találkozunk a *Communio et progressio*-ban, a határozat ugyanis fontosnak tartja a befogadók kulturális hagyományainak figyelembevételét a filmek kiválasztásában. (142-147)

³¹⁵ A határozat nem használja magát a fogalmat, ugyanakkor így fogalmaz: „Azokon a területek, ahol sok az írástudatlan, a filmek igen eredményesen segíthetik az alapoktatást, de a hitoktatást is. Az írástudatlanokra erősen hatnak a képek, s könnyen felfogják az általuk közvetített valóságot és elveket. A médiumok hatásos eszközök lehetnek mind az általános emberi, mind a vallási fejlődés előmozdításában. A bemutatásra kerülő filmeket természetesen a helyi lakosság kulturális hagyományainak megfelelően kell kiválasztani.” (146).

4.1.6. *Aetatis novae* (1992)

Az *Aetatis novae* a Tömegkommunikáció Pápai Tanácsának lelkipásztori határozata,³¹⁶ a *Communio et progressio* újragondolása. Két évtized ugyanis a média fejlődésében és a társadalmak életében is olyan mértékű változásokat hozott, hogy szükségessé tette a korábbi állásfoglalások korszerűsítését, aktualizálását. Vélhetően a technikai és társadalmi változásokhoz igazodva az *Aetatis novae* immár nem pusztán a tartalom felől közelíti meg a médiát (5, 15), hanem strukturális / társadalmi (4, 8, 14, 15), gazdasági (5, 15, 33), politikai (1, 5, 14) és technikai (1, 2, 4, 12, 18) szempontból is. A megközelítési szempontok kiszélesítésénél is jelentősebb azonban témánk szempontjából, ahogyan a határozat a mediatizálódás jelenségéről is ír, amely a mai kor emberével kapcsolatban kommunikációs szempontból megkerülhetetlen. Az emberek ugyanis hozzászoktak ahhoz, hogy korszakuk és létezésük leírására olyan fogalmakat használnak teljes természetességgel, mint az „információs társadalom”, a „tömegkommunikációs kultúra” és a „média nemzedéke”. Ezek a kifejezések, és használatuk elterjedtsége pedig azt mutatja, hogy a médiumoknak már nem csak egyes tények vagy elképzelések közvetítésére van lehetőségük, hanem azt is befolyásolni tudják bizonyos mértékben, amit az emberek az életről tudnak vagy gondolnak, illetve hogy „az emberi tapasztalat a média által közvetített tapasztalattá változott.” (2)

Ennek tudatában már nem csupán használhatónak vagy használandónak tűnik a média az egyházi üzenetek közlése szempontjából, mint ahogyan azt a korábbi dokumentumok a saját koruknak megfelelően megfogalmazták, hanem a megváltozott technikai körülményekkel együtt változó emberi tájékozódás mentén elengedhetetlen kommunikációs csatornának tűnik. Más szavakkal a határozat kifejti, hogy az evangelizálásban elengedhetetlen a tömegkommunikációs eszközök, különösen is az audio-vizuális médiumok használata. (11)

Érvelésének részeként a határozat egyrészt VI. PÁL *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítására³¹⁷ hivatkozik – „az egyház bűnössé válna Ura előtt, ha nem használná fel ezt a hathatós eszközt, amely az emberi értelmet még tovább tökéletesítheti” – másrészt II. JÁNOS PÁL *Redemptoris missio* pápai körlevelét³¹⁸ idézi, mely a modern kor egyik *Areopagus*ának vagy

³¹⁶ II. JÁNOS PÁL által 1992. február 22-én jóváhagyott „Egy új korszak...” (*Aetatis novae*) kezdetű *Lelkipásztori határozat a tömegkommunikációs eszközök (közösségi média) használatáról húsz évvel a Communio et progressio után*.

³¹⁷ VI. PÁL „Az Evangélium hirdetése...” kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez az evangelizációról a mai világban, 1975. december 8.

³¹⁸ II. JÁNOS PÁL „Az Üdvözítő missziója...” kezdetű enciklikája a minden időre érvényes missziós megbízatásról, 1990. december 7.

„új kultúrának” nevezi a tömegkommunikációt.³¹⁹ Korunk médiumai sajátos műfajuk és nyelvezetük révén a *praeparatio evangelica* médiumaivá válnak ebben a megközelítésben.³²⁰

Az *Aetatis novae* az „elismerés paradigma” hangnemének megfelelően a médiumok nagyra értékelése és szívesen fogadása mellett azok kritikus véleményezésének szükségességéről sem feledkezik meg. (12) Többek között olyan erkölcsi elvek kerülnek megerősítésre, mint például a manipuláció minden formájának visszautasítása (13), az egyén, valamint a szűkebb és tágabb társadalmi csoportok igazságkeresésének segítése (14).

Azt látjuk tehát, hogy a II. Vatikáni Zsinat előtti időszak dokumentumai egyfajta védekező megközelítést tükröznek, inkább erkölcsi szempontokat érvényesítve a filmeknek (filmszínházaknak, televízióknak) elsősorban a negatív hatását helyezik előtérbe. A II. Vatikáni Zsinat és az azutáni időszak dokumentumaiból pozitívabb viszonyulást olvashatunk ki. A *Communio et progressio* határozat megfogalmazásai az általa értelmezett *Inter mirifica* zsinati dekrétumnál is jobban tükrözik a római egyház elmozdulási szándékát a korábbi konzervatív, elhatárolódó, monologikus és elsődlegesen hierarchikus teológiától és intézménytől egy liberálisabb, befogadóbb, dialogikus és elsődlegesen közösségi teológia és intézmény irányába. Az *Aetatis novae* pedig kifejezett szükségként fogalmazza meg az egyház üzenetének megfelelő média-reprezentációt.

4.2. Az Egyházak Világtanácsa (EVT) dokumentumai

Az Egyházak Világtanácsa dokumentumai közül két csoportra érdemes odafigyelnünk témánk szempontjából. Elsőként a nagygyűlések vonatkozó nyilatkozataiban tájékozódunk, majd a 2010-es Edinburghi Missziói Konferenciájának vonatkozó anyagát tekintjük át. A dokumentumokban felfedezhető a római katolikus megnyilatkozásokkal való párhuzamosság, és a teológiai háttér különbözőségéből fakadó eltérő hangsúlyozás és nyelvezet. A közös kérdések általánosak: a modern ember és a modern média kapcsolatát, és az ezt körülölelő helyzetet

³¹⁹ II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio* (37). II. JÁNOS PÁL hivatkozott enciklikájának egyes megfogalmazásai túlmutatnak a római egyház dokumentumainak instrumentalizáló megközelítésén, emellett erőteljes inkulturációs retorikát tükröznek: „A média bevonásának nemcsak az a célja, hogy megsokszorozzák az Evangélium üzenetét. Sokkal jelentősebb dologról van szó, mivel a modern kultúra evangelizációja jórészt rajtuk múlik. Nem elegendő tehát csupán a keresztény üzenet és az Egyház tanításának terjesztésére felhasználni őket, hanem magának ennek az üzenetnek kell beépülnie a modern hírközlés által az „új kultúrába”. Az „új kultúra” bonyolultsága, nem annyira a tényekből ered, hanem abból, hogy az új nyelvezet, új technika, új lélektani tényezők új közlési módon jelenik meg.”

³²⁰ LÁZÁR KOVÁCS: „Az *Aetatis novae* mint tömegkommunikációs alternatíva”.

hasonlóan értelmezik, miközben világos különbségek rajzolódnak ki abból fakadóan is, hogy más egy római katolikus állásfoglalás funkciója és célja, mint egy ökumenikus világszervezeté.

4.2.1. Uppsala (1968)

Az Egyházak Világtanácsa IV. uppsalai nagygyűlése volt az első olyan nagygyűlés, ahol a kommunikáció témája hivatalosan is önálló témaként szerepelt. A nagygyűlés kommunikációs bizottságának nyilatkozata³²¹ nem csupán a modern ember és a modern technika viszonyára utal, hanem a keresztyén egyházak hozzáállását is értelmezi és értékeli. Negatív tendenciaként látja azt a gyakorlatot, hogy az egyházak gyanakvással kezelik a médiát, és arra biztatja a keresztyéneket, hogy inkább „fogadják el vagy keressék a szoros partnerséget azokkal, akik létrehozzák, előállítják, használják és értékelik a modern kommunikációs eszközöket”. Ez nem mond ellent annak a megállapításnak, hogy a média gazdagító és bénító hatással egyaránt lehet az életre. Mindazonáltal többnyire pozitívan szemléli a tömegtájékoztatási eszközöket, melyen elsősorban a rádiót és a televíziót érti. A keresztyének alapvető feladata a médiával kapcsolatban keresztyénségük felmutatásából következik, tehát nem a felhasználásra, birtoklásra, befolyásolásra és eszközzé-tételre épül. Ez a feladat pedig nem más, mint hogy „leleplezzenek minden álkommunikációt, amely megoszt és nem egyesít, ellenségességet táplál és nem békességet, megkötöz és nem felszabadít.” Ez a feladat azért is fontos, mert a tömegtájékoztatás és a média szakmaként értelmezhető, és mindenkinek komolyan kell vennie gyakorlóinak professzionalizmusát.

A média ilyen jellegű értelmezéséből következik a keresztyének számára egy sajátos média-funkció, mégpedig a tükör funkciója. Gyakran ugyanis éppen a média mutatja meg a keresztyéneknek, hogy „mennyire elszigetelődtek a modern világtól és attól az élő Istentől, aki ma is cselekszik ebben a világban”. A modern kor emberére a média összetett hatással van, amit egyfelől tudomásul kell venni, másfelől pedig az ijedtség és háttal fordítás csapdáját elkerülve azt kell valódi problémaként felismerni, hogy „mennyire kevesen akarják látni a média hatalmát és akarnak harcolni annak megfelelő használatáért”.

A reflexív tükör-funkció mellett a médiumok missziói szempontú megközelítésével is találkozunk a nyilatkozatban. Ebben alapvetésnek tekinthető az a megállapítás, miszerint a kommunikáció világa is Jézus Krisztus Istenének működési területe, vagyis a médiumok az

³²¹ „The Church and the Media of Mass Communication”, 389-401. Magyar nyelven bekezdéseket közöl: *Média és etika a bibliai üzenet fényében*, 53. A jelentés hasznos értékelését l. JONES: „Churches and the Media of Mass Communications”, 435-444.

egyén és a közösség hasznára adattak. Ebből következően és ennek érdekében kell tehát kellő bátorsággal, határozottsággal és humorral kialakítani és használni azokat. Nagy hangsúlyt kap a jelentésben a média üzenet-közvetítő, vagyis tartalomközlő funkciója, amely azonban elválaszthatatlan az üzenet megfogalmazásától, a tartalom megformálásától és megjelenítésének módjától. Nem kerülhető el az a kérdés, hogy egy adott médium sajátosságai milyen hatással vannak az üzenetre magára, illetve az üzenet befogadására. A jelentés határozottan figyelmeztet arra, hogy az Evangélium „botrányát” (Krisztus keresztségét mint megütközést okozó botránykövet) ne keverjük össze annak botrányos megjelenítésével (prezentációjával). A jelentés egyben félelmét fejezi ki amiatt, hogy a hallgatóság szabadságára és a média integritására hivatkozás leple alatt valójában olyan módszerek terjednek el az egyházban, amelyek inkább alkalmasak a propagandára, mint az ígehirdetésre.

4.2.2. Vancouver (1983)

1968 és 1983 közötti időszakban jelentős, globális és mélyreható fordulatok történtek gazdasági, politikai és társadalmi értelemben egyaránt, valamint hatalmasat fejlődtek a technikai eszközök, és kiszélesedett a média szerepe. Az Egyházak Világtanácsa VI. vancouveri nagygyűlésének kommunikációs bizottsága 1983-ban e változások mentén az uppsalai nyilatkozattal ellentétben erőteljesen kritikus véleményt³²² fogalmazott meg a tömegtájékoztatási eszközökkel és azoknak a társadalomra gyakorolt hatásával kapcsolatban, és inkább a személytől személyig eljutó kommunikációt helyezte előtérbe. Ennek háttereként a nyilatkozat³²³ azt fogalmazza meg, hogy a tömegmédiumok „mindenre kiterjedő és gyakran uralkodó szerepet töltenek be”, mégpedig úgy, hogy a világot, és a világot értelmező tartalmakat „szórakozás vagy propaganda formájában jelenítik meg”. Ennek a torzító képnek nem csak a média természetében meglevő korlátok az okai, hanem az is, hogy „egy kommunikációs ipar vagy egy

³²² A médiának emiatt a túlságosan negatív kritikája miatt a vancouveri nagygyűlés az uppsalai nyilatkozattal ellentétben – melyet a nagygyűlés elfogadott –, a vancouveri nyilatkozatot csak „lényegét tekintve hagyta jóvá” („*approved in substance*”). Stephen BROWN szerint nem történt más, mint hogy a nemzetközi társadalmi-gazdasági folyamatokban beállt paradigmaváltást követte a kommunikációs paradigmaváltás: amíg 60-as évek technikai társadalmának modernizációs folyamatai a tömegmédia támogatását hozták magukkal, addig a 70-es és 80-as évekre jellemző új információs és kommunikációs társadalmi által kialakított függőség/kiszolgáltatottság paradigma a tömegmédia kritikáját váltotta ki. BROWN: „Changing Paradigms of Ecumenical Communication”, 36,38.

³²³ „Communicating Credibly”, 103-110. A *hiteles kommunikáció* – a jelentésből magyar nyelven bekezdéseket közöl: *Média és etika a bibliai üzenet fényében*, 54-55. Az vancouveri tanácskozást megelőző versailles-i konzultáció (1981) anyagát és az ott született előkészítő nyilatkozatot („The Search for Credible Christian Communication”) l. *The Ecumenical Review*, 34. évf. 1982/1. számában.

kormányzat vagy hatalmi csoport üzleti vagy politikai érdekből azt akarja, hogy az életet az ő elképzelése szerint fogjuk fel”.

Ebből a helyzetleírásból azonban mégsem az következik, hogy a jelentés megtagadva az uppsalai nyilatkozatot, teljesen elutasítaná a médiát. Az általánosan elérhető tömegtájékoztatás és média egyfelől válaszol az ember szórakozás iránti igényeire, hozzájárulhat ünnepi alkalmakhoz, és időnként megcsillanhat benne (még a világi műsorokban is) megváltó üzenet. A médiához való hozzáférés azonban csak fogyasztói oldalról elérhető sokak számára, a médiumok birtoklása nem. Ez utóbbi két szempontból is korlátozott: „csak a politikai és gazdasági hatalommal bíróknak, vagy a szakértelemmel rendelkezőknek van joga ahhoz, hogy információt, eszméket, képeket és élményeket terjesszenek”. A média birtoklásához való hozzáférés tehát a közölt tartalmakat is meghatározza, végső soron pedig széles befolyást biztosít az egyes emberek és társadalmak világképeinek formálására. Ebből következően azonban nem a médiumok birtoklását tűzi ki célul, hanem sokkal inkább a hiteles kommunikációt, melynek részeként az egyház pásztori, evangéliumi és prófétai feladatait fogalmazza meg a tömegtájékoztatás eszközeivel kapcsolatosan. A pásztori hozzáállásra a médiában dolgozó szakembereknek van szükségük, az evangéliumi lelkület elutasítja az emberi méltóságot sértő és manipulatív médiahasználatot és az igazságot hirdeti, a prófétai szolgálat pedig azt jelenti, hogy egyház folyamatosan kritikával figyeli a tömegtájékoztatás tartalmát és befolyását.

4.2.3. Busan (2012)

A busani (Dél-Korea) konzultáció a 2013-as Nagygyűlés tervezett témáját készítette elő kommunikációs szempontból, ezt mutatja a kiadott nyilatkozat címe is: *Reclaiming Communication for Life, Justice and Peace (A kommunikáció visszavételezése az élet, igazságosság és béke érdekében)*. A 2012-es konzultációt kifejezetten a kommunikáció témájának szentelték. A konzultáción született nyilatkozat³²⁴ már egyértelműen a társadalometikai megközelítést helyezi előtérbe, amely bizonyos mértékben a felszabadítás teológia irányába mutat. A nyilatkozat egyértelműen megállapítja, hogy „Az élet, igazságosság és béke érdekében történő kommunikáció a szolidaritás, reménység és szeretet lelkületével megerősíti a tömeg-

³²⁴ A 2013-as Nagygyűlést előkészítő konzultáció szervezői: WCC, WACC és a helyi szervező bizottság (KHC).

közösségi és társadalmi médiához való kommunikációs jogát azoknak, akik erőtlenek, hátrányos helyzetűek és kirekesztettek, és hallhatóvá és láthatóvá teszi őket.”³²⁵

Vertikális vonatkozásban a nyilatkozat kommunikáció-felfogásán egyfajta organikus világkép tükröződik: „A világegyetemet teljes egészésként, önálló organizmusként fogjuk fel [...] a kommunikáció az élet lényege [...] az emberi lények a teremtettség egészével kommunikációban állnak.” Már nem csupán egymástól különböző kultúrákról van szó, és nem is csak a különböző kultúrák mentén megszületett keresztyén felfogásokról, hanem vallásilag is pluralista világról, amelyben a kommunikációnak a következő szerepet kell betöltenie: „Egy olyan világban, amely lehetővé tette, hogy különböző háttérű, vallású és kultúrájú emberek jobban tudatában legyenek egymásnak és egymástól való kölcsönös függőségüknek, a kommunikáció lehetőséget nyújt az élet támogatására hitben, reménységben és szeretetben.”

A nyilatkozat ugyanakkor a kommunikáció ambivalens jellegének ismeretében a kép negatív oldalát is megmutatja, amikor arról a kommunikációról beszél, amely „az életet veszélyezteti”, és amelyre a „cenzúra, félretájékoztatás, gyűlöletbeszéd, hazugság és kirekesztés jellemző.” A kommunikációt tehát nem értékmentes információközlésnek tartja, hanem politikai tevékenységnek. A nyilatkozat záró része arra hívja fel az egyházak és azok partnerszervezeteinek figyelmét, hogy eredményes kommunikátorok legyenek ebben a világban, adják meg a kellő tiszteletet, elismerést és támogatást az egyházi kommunikációban tevékenykedőknek, világi médiaszakembereknek. Ebben a megállapításban a tömegtájékoztatás erőteljes kritikája helyett itt inkább a kommunikáció alternatív lehetőségeinek keresésével találkozunk, mely lehetőség az ökumenikus térben és légkörben valósulhat meg.³²⁶

Amíg tehát a katolikus nyilatkozatokban az egyéni és általános emberi erkölcsi kérdésekre fókuszálva történt a média megítélése, illetve az egyház feladatát és a média egyházak szempontjából értelmezett lehetséges funkcióit taglalták, addig a busani nyilatkozat azt tartja központi kérdésnek, hogy a világról alkotott kép mennyire szelektív a globalizált világ társadalmainak horizontális valóságának bemutatásában.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az Egyházak Világtanácsához köthető nyilatkozatok között többnyire kommunikáció- és médiaetikai kérdések megfogalmazásával találkozunk,³²⁷ a kijelentés és kultúra viszonyának témája, illetve a tömegtájékoztatási eszközökön

³²⁵ „Communication for life, justice and peace affirms the centrality of communication rights to mass, community and social media and to restoring voice and visibility to vulnerable, disadvantaged and excluded people in a spirit of genuine solidarity, hope and love.”

³²⁶ L. erről: BROWN: „Shifting Communication Paradigms within the Ecumenical Movement”, 22-27.

³²⁷ Hasonló megközelítéssel találkozunk az elsősorban protestáns Keresztyén Kommunikáció Világszövetsége (WACC) kommunikációs kérdésekkel foglalkozó szervezetnél is. Jézus kommunikatív tevékenysége alapján a következő etikai elveket sorolja fel a tömegtájékoztatással kapcsolatban: 1) A kommunikáció spirituális fo-

belül konkrétan a filmes médium ritkán vagy egyáltalán nem szerepel ezekben a jelentésekben. Taisto LEHIKONEN szerint ebben a megközelítésben egyfajta kommunikatív dialogikus elmélet tükröződik, amely inkább szociáletikai (azaz immanens) kérdésekre és nem a transzcendensre vonatkozó kérdésekre összpontosít. Az elméletre jellemző, hogy kritikusan szemléli a kereskedelmi médiumoknak és médiatechnológiáknak a keresztyén üzenetre gyakorolt hatását, és a vallási üzenet „tisztaságának” megőrzését állítja középpontba.

A tömegtájékoztatás éppen egyirányúsága miatt nem lehet alkalmas eszköz a hiteles (dialogikus) kommunikációra: szolgálhat információval az igazságról, de nem teszi lehetővé az igazsághoz való személyes kapcsolódást.³²⁸

4.2.4. Edinburgh (2010)

Az 1910-es Missziói Világkonferencia (*World Missionary Conference*) 100. évfordulóján ismét Edinburgh volt a világkonferencia helyszíne. A média kifejezetten missziói szempontú megközelítésének feldolgozásával is találkozunk a 2010-es edinburghi konferencián, melynek egyik témája a missziói felelősség és elköteleződés különböző formái voltak, ezen belül találjuk meg a misszió és a média kapcsolatának témakörét. A munkaanyag³²⁹ kidolgozója Peter FISCHER-NIELSEN volt. Kiindulásul felvázolja a média missziói szempontú használatával kapcsolatos két szélsőséges hozzáállást, vagyis bemutatja a „média-enthuszta” és a „média-szeptikusok” két jellegzetes csoportját. Közös bennük, hogy mindkettő egyértelműen a média missziói szempontú eszközjellegét helyezi előtérbe. Az előbbi csoport a különböző médiumokra mint önmagukban semleges kommunikációs csatornákra tekint, melyeket az egyháznak saját ellenőrzése alatt kell tartania annak érdekében, hogy azt saját céljaira felhasználhassa. Az utóbbi csoport a médiát elsősorban a bűn és erkölcstelenség csatornáinak tartja, vagy legalábbis veszélyforrást lát bennük az egyház közösségére. A szerző szerint mindkét csoport megközelítése szűkítő és alábecsüli a média hatalmát.

lyamat. 2) A kommunikáció közösséget teremt és formál, azaz a keresztyén kommunikáció nyitott és befogadó, mintsem egyirányú és kirekesztő. 3) A kommunikáció részvételen alapuló: olyan kétoldalú folyamat, mely a társadalom autoriter struktúráit kérdőjelezi meg. 4) A kommunikáció felszabadít és felelősségvállalásra készítet. 5) A kommunikáció támogatja a kulturális sokszínűséget: minden kulturális imperializmussal szemben áll. 6) A kommunikáció kapcsolatokat épít és erősíti a hovatartozás érzését. 7) A kommunikáció prófétai feladat: megkérdőjelezi a hamisságot, és szolgálja az igazságot. *Communication for All: Sharing WACC's Principles*.

³²⁸ LEHIKONEN: *Religious Media Theory – Understanding Mediated Faith and Christian Applications of Modern Media*, 160-163.

³²⁹ „Theme 5 – Forms of Missionary Engagement”, „Mission and the Challenge of the Media”, 137-139.

A sokat sejtető felütés folytatásaként öt általános feladat megfogalmazása kerül sor. Az *első feladat* a média erejének, hatalmának felismerése. Ezt a hatalmat jelzi, hogy maga a vál-lás is mediatizálódik, tehát az egyháznak, egészen a helyi közösségek szintjéig részt kell vál-lalnia médiatermékek előállításában. A *második feladat* a média áldásainak felismerése. A hagyományos missziói kezdeményezést több helyen hatékonyan válthatja fel az új média (in-ternet) folyamatosan növekvő interaktív és a hagyományosnál dialogikusabb média-missziója. Az interaktivitás a mai kor emberének feltétlen igénye, a dialógus pedig a misszió egyik jel-lemzője kell hogy legyen, hiszen a misszió nem lehet egyoldalú tartalomközlés.

A *harmadik feladat* az, hogy felismerjük, milyen következményei vannak a médiának az egyházra nézve. Az egyháznak együtt kell élnie azzal a ténnyel, hogy amikor a média világá-ba lép annak érdekében, hogy hallhatóvá és láthatóvá váljon, akkor egy résztvevő lesz a sok közül, akinek a többi résztvevőhöz hasonlóan alkalmazkodnia kell a média világának logiká-jához és szabályaihoz. Megjelenése így nem egyedüli, hanem alternatív, képviselt igazsága pedig egy a választható igazságok közül. A *negyedik feladat* a folyamatos teológiai reflektá-lás a médiára. Ebből a szempontból átfogó kérdések várnak teológiai válaszra. Ezek közé tar-tozik például az, hogyan lehet misszionálni olyan médiumokon keresztül, amelyek többnyire egyházi dogma- és tekintélyellenesek, és egyben az egyéni döntést, élményt és a hagyomá-nyok szinkretizmusát ünneplik? A kérdés összetettségét mutatja, hogy ebben a keretben az intézmény, dogma és tekintély szemben áll az egyéni szabadsággal, élménnyel és felelősség-gel, éppúgy, mint ahogy a gyülekezet és a misszió fizikai jellege szemben áll a médiavilág virtuális jellegével. Mindezek után *ötödikként* a konkrét cselekvés szükségessége kerül megál-lapításra. A teológiai reflexiót ugyanis a stratégiailag legmegfelelőbb cselekvési terveknek kell követniük, melyekből mindenki a maga lehetőségeihez és képességeihez képest veheti ki a részét. A szerző szerint a megfogalmazott feladatok már nem a média eszköz jellegére össz-pontosítanak, hanem azoknak a missziói gondolkodásba való gyümölcsöző integrálásának irá-nyába mutatnak. Ezt a megállapítást azonban – sajnálatos módon – a szerző nem fejti ki. Eb-ből a megállapításból pedig többek között végiggondolható lenne, hogyan tudjuk leírni a mé-dia hatását az emberi tájékozódásra, hogyan igazítható az evangélium megosztásának módja és folyamata ehhez a logikához, hogyan integrálható ez a tájékozódási mód a missziós tevé-kenységbe, vagy hogy befolyásolja maga a kommunikációs csatorna az üzenetet? Mindazo-nál ez a gondolatkör már messze meghaladja a média azon eszköz jellegét, ameddig a ko-rábbi nyilatkozatok és dokumentumok eljutottak.

4.3. A Lausanne-i mozgalom (*The Lausanne Movement*) dokumentumai

4.3.1. Lausanne (1974)

Az I. Lausanne-i Világevangelizációs Kongresszus (*First International Congress on World Evangelization*, ICOWE) evangelizációs stratégiái között kiemelt helyet kapott a tömegtájékoztatási eszközökkel történő evangelizálás témaköre, melynek kapcsán számos tanulmány és jelentés született, körüljárva a téma legkülönbözőbb megközelítési lehetőségeit.

Az egyik tanulmány Philip BUTTLERÉ, amely a média evangelizációs eszközként való alkalmazásának teológiai megítélésére tesz kísérletet. Az egyház médiahasználatának bibliai megalapozását egyik oldalon a teremtéstörténetben az embernek adott kulturális mandátumból vezeti le, vagyis tényként kezeli, hogy az 1Móz 1,26-31 jelenkorra vonatkoztatott értelmezése magába foglalja a modern világ eszközeinek, így a médiának a felhasználását is. A médiahasználat teológiai megalapozásának másik pillére az isteni *accomodatio*-ból következik, vagyis abból, hogy Isten felhasználja az adott korok adott kultúráinak közvetítő eszközeit (vö. Zsid 1,1-2), melynek csúcsa a testetöltés csodája. Ebből következően a mai média közvetítő eszköz lehet akár a megváltás gondolatának, akár a kárhozat gondolatának megjelenítésében. Emellett a tanulmány fontosnak tartja megállapítani, hogy az egyháznak üzenete megformálásában és stílusában tekintettel kell lennie a megszólítottakra.³³⁰ Mindebben Pál apostol gondolatát tekinti példának (1Kor 9,22), miszerint az üzenetet úgy kell közölni, azt teljességgel olyanná kell tenni, ahogy a különféle hallgatóság tagjai képesek azt megérteni.

Ehhez kapcsolódik, ahogyan James F. ENGEL az üzenet megfelelő célba juttatásának kérdésében a meggyőzés lélektanának és a kommunikációelmélet percepció modelljeinek szempontjai mentén vizsgálja Jézus kommunikációs „stratégiáját”. Ennek kell meghatároznia az egyház kommunikációs stratégiáját is: az üzenetet és a médiumot a megszólítottak befogadó képességéhez kell szabni, máskülönben az Ige közvetítése helyett annak hamis reprezentációjával, pusztá karikatúrájával van dolgunk.³³¹

A média eszközként való használatában Timothy YU tanulmánya arra hívja fel a figyelmet, hogy alaposan fel kell mérni, mire alkalmas a média, és mire nem, hiszen minden eszköznek megvan a maga alkalmassági területe és határa. Leírása jól illeszkedik a korszak katonai fogalmakkal dolgozó evangelizációs stratégiáinak sorába: a globális méretű evangelizáci-

³³⁰ BUTTLER: „Evangelism and the Media: a Theological Basis of Action”, 526-532.

³³¹ ENGEL, James F.: „The Audience for Christian Communication”, 533-539.

ós hadviselés sikerességének kulcsát keresi a keresztyén médiaerők koordinálásában. Érvelésének a Krisztus-test kép (1Kor 12,12-31) ad alapot.³³²

Az eszközről a befogadóra irányítja figyelmünket Menkir ESAYAS, amikor a kommunikációs kutatások szükségessége mellett érvel az üzenet közvetítésének hatékonysága érdekében. A kutatások célja elsősorban a befogadók megismerése, aminek érdekében meg kell különböztetni a megszólítottak (befogadók) típusait (potenciális, elérhető, tényleges, ideális); föl kell mérni az üzenet befogadónak társadalmi és lélektani helyzetét; vizsgálni kell a befogadók korát, nemét és iskolázottsági szintjét. A befogadó szempontjából egy adott üzenet elfogadhatóságának belső erejének kérdését állítja középpontba, amelyhez ismerni kell a befogadói szükségleteket, és szükséges elemezni az üzenet célját a befogadói szükségletek és válaszok tükrében. A keresztyén kommunikátornak azért van szüksége ezekre az adatokra, hogy releváns módon közvetíthesse az Evangéliumot a megváltozott (befogadói) helyzetekben a hatékony kommunikáció legmegfelelőbb eszközeit megtalálva.³³³

4.3.1.1. Film és evangelizáció

Peter CHURCH tanulmánya a filmes médium evangelizációs eszközként való alkalmazásának kérdését egy társadalmi leírás keretei közé helyezi. Kiindulásként olyan egyszerű statisztikákat vonultat fel mint a keresztyének százalékos arányának folyamatos csökkenése (1900 és 1970 között) a világ összlakosságához képest, valamint a tanulási módok közül a látás kiemelt szerepét igazoló adatok és az emlékezésben az audiovizuális tartalmak dominanciáját alátámasztó adatok. Ezek alapján teljes meggyőződéssel vallja, hogy „az egyház számára rendelkezésre álló leghatékonyabb tömegkommunikációs eszköz a hangos mozgóképfilm – azaz a film”. CHURCH a missziói parancs (Mk 16,14-18; Mt 28,16-20) „világ” fogalmát a földrajzi határon túl az ember társadalmi és magatartási dimenzióira is értelmezi: „Az ember világa az, ahol él”, ebbe többek között olyan mindennapos tevékenységi szférák is beletartoznak, mint a munka és szórakozás helyei. Ezekbe a világokba, vagyis ezekre a helyekre kell eljuttatni az evangéliumot, és éppen ez az a pont, ahol a média, azon belül kifejezetten a filmes médium kiemelt jelentőséget kap.³³⁴

A film szerepét egyértelműen az evangélium közvetítésében jelöli meg: a film meggyőzheti a nézőt az evangélium igazságáról. Túlzott optimizmusa olyan megfogalmazásokban tűnik ki mint pl.: „Ha egyszer sikerül leküzdeni a filmmel mint kommunikációs médiummal

³³² YU: „Coordination of Christian Media Forces: Winning the Global Battle of Evangelization”, 540-548.

³³³ ESAYAS: „Communications Research”, 549-560.

³³⁴ CHURCH: „Films and Evangelism... 'Communicating the Gospel by Means of the Film'”, 568-569.

szembeni előítéletünket, határtalan lehetőségek tárulnak fel előttünk annak használatára.” A gyakorlati megvalósítást ennek tükrében írja le – természetesen az akkori észak-amerikai, nyugat-európai viszonyokat alapul véve. Véleményével jellegzetes példát ad a teljes kérdést leegyszerűsítő értelmezésére, amikor megállapítja, hogy bármely helyi gyülekezetnek, amely az őt körülvevő tágabb közösség tagjait vonzani kívánja, csak egy helyi filmszínház kell kibérelnie, és ott egy jó keresztyén filmet bemutatnia. Megfelelő nyilvánossággal és reklámmal minden bizonnyal meg tudja mozgatni így az embereket. Ez nem feltétlenül mondható el a szokványos igehirdetésről vagy igehirdetés köré felépített programokról, amelyekhez annyira köti magát az egyház. Ez a missziói elképzelés nem arról szól, hogy a filmmel a hagyományos igehirdetést ki lehetne váltani, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy attól, hogy egy üzenet filmen keresztül közvetítődik, még lehet „igehirdetés”.³³⁵

A tanulmány a maga sajátos teológiai nézőpontja mentén összegzi a film evangelizációs eszközként való használatának előnyeit.³³⁶ (1) A kommunikáció összes lehetséges eszközét egyesíti, többszörös ingereknek kitéve ezzel a nézőt és növelve ezzel a nagyobb hatékonyság lehetőségét. (2) A kész filmes produktum állandó üzenettel bír. A film minőségétől függően az általa tartalmazott üzenet mindig ugyanaz, ennél fogva ha a megfelelő³³⁷ filmet választjuk ki a megfelelő közönségnek, biztosak lehetünk a kívánt hatásban. (3) A film korlátlan számú tömeget érhet el. Ha a megfelelő filmes alkotást a megfelelő módon terjesztjük és mutatjuk be (televízió, feliratozás, szinkronizálás) a megfelelő közönségnek, megszámlálhatatlan tömegeket érhetünk el vele. (4) A film a Krisztus testén belüli talentumok széles körét vonhatja be. Nem mindenki képes filmet készíteni, de bárki megtanulhatja például, hogy kell működtetni egy vetítógépet vagy hogyan kell megszervezni egy vetítést.

CHURCH a film felhasználásában rejlő lehetőségek bemutatása mellett – amelyekben végtelenesen optimista – az alkalmazással kapcsolatos félelmeket is felsorolja, mégpedig úgy, hogy az általa veszélyként bemutatott jellemzőkkel kapcsolatban rámutat arra, hogy a keresztyén evangelizáló közösségeknek ezt feladatként kell tekinteniük.³³⁸ (1) A filmes médium evangelizációban való felhasználása során az Evangélium személyes reprezentációja elveszhet. Ugyanakkor a szükséges képességektől függetlenül az üzenet megmarad a közvetítő eszközben magában, azaz a filmben. (2) Hibát jelenthet, ha olyan filmeket választunk ki és mutatunk be, amelyekkel olyan kérdésekre válaszolunk, amelyeket nem tesz fel senki. (3) Problémát

³³⁵ i. m., 571.

³³⁶ i. m., 572.

³³⁷ Az angol szöveg következetesen a *correct* szót használja itt.

³³⁸ CHURCH: „Films and Evangelism...”, 571-572.

okozhat továbbá a visszajelzés hiánya. A film megnézését össze kell kapcsolni annak (közös) feldolgozásával, az így kapott visszajelzéseket komolyan kell venni.

A tanulmányból nem derül ki, mi számít az evangélium közlésére „megfelelő filmnek”, „megfelelő terjesztésnek” és „megfelelő nézőközönségnek”, pusztán az alkalmas metódusba és kíváncsú mechanizmusba vetett optimista (és naiv) bizalom jut kifejezésre. Későbbi dokumentumokból arra a következtetésre juthatunk, hogy a Jézus-film³³⁹ és a köré felépített világmissziós projekt³⁴⁰ testesíti meg a „megfelelő” minősítést.

4.3.2. Thaiföld (2004)

A Lausanne-i Mozgalom a 2004-es thaiföldi világmissziós fórumán az első konferencia óta eltelt közel három évtized változásainak fényében gondolta újra a missziós és evangelizációs stratégiákat, ahogyan erre a fórum jelmondata is utal: „*A new vision, a new heart, a renewed call*” („Új látás, új szív, megújult elhívás”). A fórum 31 tematikus csoportot hozott létre az aktuális kérdések megvitatására, a csoportok jelentései a *Lausanne Occasional Papers* sorozat 30-61. tanulmányaként jelentek meg. A fórum sarkalatos felismerései közül témánk szempontjából kettőt érdemes kiemelni: a világ lakosságának nagy része könnyebben tanul szóban történő elbeszélésekből, elmesélt történetekből, mint leírt információkból, ezért szükségesnek mutatkozik az Örömhírt elsősorban történetek vagy példázatok formájában továbbadni. A fórum emellett felhívja az egyházak figyelmét arra, hogy oly módon használják a médiát a kultúrával folytatott dialógusban, amely a „hitetlenek” figyelmét a spirituális dolgok felé fordítja és kulturálisan releváns módon hirdeti Krisztust.

A Jézus-film „missziós sikerét” több munkacsoport is fontosnak tartotta megemlíteni. A globalizáció témájával foglalkozó csoport jelentéséből például megtudhatjuk, hogy a thaiföldi világmissziós fórum idejére már 830 nyelvre fordították le a filmet. Ugyanez a csoport egyben aggályait fejezte ki egy olyan evangéliumi interpretációval kapcsolatban, amelyet az egyre népszerűbbé váló egyéb kiszínezett Jézus-filmek közvetítenek világszerte.³⁴¹ Egy másik jelentésből megtudhatjuk, hogy 2004-ig kb. 5,7 milliárdan látták a Jézus-filmet, és a korábban említett 830 nyelv a világ lakossága által beszélt nyelvek 90%-t jelenti.³⁴² Két csoport jelentéséből a *Jézus története* mellett a *Passió* című film missziói célú bemutatásáról is tudomást szerzünk.³⁴³

³³⁹ *Jézus élete* (színes, amerikai filmdráma, 117 perc, 1979), rendező: John KRISH, Peter SYKES.

³⁴⁰ <http://www.jesusfilm.org/>

³⁴¹ *Globalization And The Gospel: Rethinking Mission In The Contemporary World*, 12,38.

³⁴² *Hidden and Forgotten People Including Thos Who Are Disabled*, 20.

³⁴³ *Hidden and Forgotten*, 37.; *Prayer in Evangelism*, 29.

4.3.2.1. *Redeeming the Arts*³⁴⁴

A korábban említett munkacsoportok beszámolóinál témánk szempontjából fontosabb a fórum *Redeeming the Arts*³⁴⁵ munkacsoportjának jelentése. A beszámoló az egyház élete és missziója szempontjából stratégiai jelleget tulajdonít a művészeteknek. Kiindulási tétele az, hogy a világevangelizáció feladata kommunikációs feladat.³⁴⁶ Ezt köti össze a művészetekkel, mint amelyek a kommunikáció sajátos formái. A művészetet olyan teremtő tevékenységként definiálja, amelynek tehetségre és képzeletre van szüksége. A művészet képes velünk újszerűen láttatni dolgokat, és az igazság felé mozdítani, emellett értelemadó, jelentésalkotó szerepe is van: segít úrrá lenni az élet kaotikus helyzetei fölött, és megérteni saját embervoltunkat valamint a körülöttünk lévő világot. A művészet tájékoztat, szemléltet, oktat, motivál, szórakoztat, nevel, és ünnepi alkalmat teremt. Megerősíthet vagy éppen megkérdőjelezhet közösségi normákat és értékeket, képes jobb megvilágításba helyezni az emberi állapotot, az embervolt egzisztenciális kérdéseit. Olyan ajándék, amely az ember istenképiségének egyik kifejeződéseként képes megsejtenni valamit az isteni rendből és értelemből. (Prológus; I.II.; II.II.) E szerint a meghatározás szerint sokféle emberi tevékenység hordoz magában valami művészt, nemcsak a „művészetek”. A művészetet tehát a teljes emberi kultúra részének tekintik, ezzel mintegy ellentmond annak az elitista felfogásnak, mely csak a magas művészeteket illeti ezzel a névvel.

A munkacsoport jelentése a művészeti ágak megnevezésénél konkrétan a szépirodalmat, a vizuális művészeteket, a színjátszást, a táncot és a zenét említi, de megállapítja, hogy az ezekről elmondottak a médiaművészetekre (például a filmekre) is érvényesek anélkül, hogy ezekre konkrét példákat hozna. A csoport ezen felül fontosnak tartja a művészeteken belül a keresztyén művészet és keresztyén művészek meghatározását is. Az a művészeti alkotás tekinthető keresztyénnek, amely keresztyén világnézetet tükröz, és valamilyen módon visszhangozza a szentírásbeli narratívát. A kört szélesre tárva olyan alkotások is beleférnek ebbe, amelyek konkrét keresztyén természetű tartalom – explicit vagy implicit – megjelenítése nélkül is a bibliai kozmológia és antropológia igazságait fogalmazzák meg. Mindenképpen kerülendőnek tartják annak sugalmazását, hogy egy művészeti alkotás csak akkor értékes, ha missziói haszna van, azaz ha az evangélium hirdetésére alkalmas eszköznek bizonyul. Ez a keresztyének világban gyakorolt felelősségének torz felfogása lenne. A művészet inkarnációs teológiai

³⁴⁴ *A művészetek megváltása* – a cím azért szerepel angol nyelven, mert a dokumentumnak nem született hivatalos magyar fordítása.

³⁴⁵ *Redeeming the Arts – The Restoration of the Arts to God's Creational Intention.*

³⁴⁶ Ezt később a Szentháromság egy Isten belső kapcsolati természetéből vezeti le.

megközelítése sem marad el: a művészet felfogható a láthatatlan láthatóvá tételeként, ugyanakkor Isten testetöltése egyszerre ítéli meg és tölti meg reménységgel azt. (Prológus; I.II; I.III.)

A munkacsoport a posztmodern kínálta lehetőségeket igyekszik megragadni: újszerűen nyitott a spiritualitásra és nagyobb figyelmet fordít az élet esztétikai oldalára. Ezt másképpen is megfogalmazza: a posztmodernben elfogadottá, sőt népszerűvé válik a szimbólumok, narratívák és költői eszközök révén történő kommunikáció. Ehhez kapcsolódóan a képzelet szerepét is kiemelt helyen kezeli, annak újrafelfedezésére biztat a keresztyén teológiában. Mielőtt meghatározná magát a fogalmat, több tényezőt sorol fel, mely akadályozta az egyházat abban, hogy a képzeletet az azt megillető helyen kezelje. (1) Ilyen akadály a 2. parancsolat ószövetségi tilalmának félreértelmezése; (2) azonosulás azzal a felfogással, miszerint a művészet pusztá utánzás, és képtelen a pusztá érzékin túlmutatni; (3) Augustinus-i félelem attól, hogy a művészet mint az anyagi világ megismerésének része veszélyt jelent a lelki életre; (4) a reformáció képhasználati tilalma az istentiszteleten; (5) a művészetek szekularizálódása a modern korban. A munkacsoport az akadályok ismertetése után definiálja a képzelet fogalmát: „A képzelet annak képessége, hogy a közvetlenül jelenlévőn túllátva a lehetségest lássuk meg. [...] segít eligazodni a világban és megérteni a tapasztalatainkat. Egy nagyobb narratívával kapcsol össze – Isten történetével –, és segít a dolgokat másképpen látni.” Ezzel együtt a munkacsoport fontosnak tartja tisztázni, hogy a képzelet nem a valóságtól szakít el, hanem a dolgok újszerű látását teszi lehetővé. Ezért tartja erőteljesnek Jézus példázatait, mivel olyan dolgok elképzelésére ösztönöznek, amelyekre nem gondoltunk korábban. A munkacsoport jelentése itt elsősorban a kulturálisan meghatározott gondolkodásnak, cselekvésnek és értékrendszernek az evangélium részéről történő megkérdőjelezéséről beszél, melyben nagy szerepet játszik a bibliai elbeszélésben gyökerező képzelet és a Szentírás képei – ez utóbbin valószínűleg a Szentírás képes, képszerű megfogalmazásait érti. (I.I.)

Nem maradhat el a jelentésből a kultúra definíciója sem, amely szerint a kultúra az emberi tevékenység összessége, mely egyfajta másodlagos környezetet jelent a teremtett világ elsődleges környezete mellett. Ide tartozik az ember földrajzi elhelyezkedése, faja, neme, szexuális irányultsága, nyelve, eszméi, értékei, szokásai, rituáléi, ceremóniái és társas viselkedése. Az itt következő megfogalmazásokban a misszió mint üdvösségközvetítés kitágított értelmezésének (*missio Dei* paradigma) érvényesítését érhetjük tetten. Karl BARTHra hivatkozva a tanulmány kijelenti, hogy a kultúra feladata nem más, mint embervoltunk megvalósítása (humanizáció), ebben azonban Jézus Krisztus személyére mint a teljes ember megtestesítőjére kell tekintenünk. A megváltásnak ezt a tág értelmezését az egyház küldetésének szintén tág értelmezése követi: az egyház küldetése, hogy rámutasson erre az embervoltra (*ecce Homo*).

A művészetek pedig képesek arra, hogy a maguk eszközeivel olyan nyelven tegyék ezt meg, hogy az az egyházon kívüliek számára is érthető legyen. Ebben az értelemben válhat a művészet megváltó művészetté. (III.I.) A jelentés ennél a pontnál Calvin SEERVELD írásából idéz:

„Megváltó művészetén leginkább valami olyasmit értek, ami ahhoz hasonlít, amit a galamb tett Noénak a bárkában. Noé azon tűnődött, hogy vajon a pusztító vízáradat visszahúzódt-e már, és a szárazföld ismét lakható-e. A galamb friss olajfaágakkal tért vissza (1Móz 8,11), annak jelével, hogy a hűséges Úr új életet ad a földön a világ bűneinek borzalmas megítélése után. Tekinthesünk úgy a művészetre ... mint ami egyszerűen az élet metaforikus ígéretét és a Jézus Krisztus uralmába vetett reménységet hozza el a felebarát számára. A megváltó [*redemptive*] művészet friss olajfaágakat hoz.”³⁴⁷

A Mt 28,18-20 missziói parancsát elemezve a jelentés kiemelten stratégiai szerepet tulajdonít a vizuális és a szimbolikus megjelenítésnek az evangéliumhirdetésben és a tanítvánnyá tételben. A művészet sajátos módon szólal meg és hordoz jelentést, azonban nem tölti be küldetését, ha olyasmivé akarjuk tenni, ami lényegéből fakadóan nem lehet. A jelentés is fontosnak tartja az egyértelmű megfogalmazást: a művészet nem jó igehirdető – természeténél fogva „alluzív” és indirekt, azaz csak sejtet, csak majdnem megmutat. Más megfogalmazásban: jól lehet a művészet tanúságot tehet az igazságról, sem szándékánál, sem természeténél fogva nem homiletikus. (III.II.)

A jelentés epilógusában még egy fontos szempont kerül említésre, amelyet a bibliai rézkígyó története mutat meg. Jézus maga egy olyan művészeti alkotásra, annak eredeti szerepére hivatkozik, amely az idők során bálvánnyá vált és ezért el kellett pusztítani. Ez a hivatkozás tehát megmutatta a rézkígyó felemelésének eredeti szándékát. A szerzők szerint ez az evangéliumi elbeszélés szíve: Isten eredeti szándékának visszaállítása az élet minden területén, beleértve a művészeteket is, a látható torzulások ellenére is. Jézus nem a rézkígyó torz felfogásával azonosult. A torzulásnak Ezékiás megtérése vetett véget. Jézus a szimbólum eredeti szándékával azonosul: gyógyító, bűnbocsátó, helyreállító. A rézkígyó mint művészeti alkotás³⁴⁸ segített abban, hogy akik rátekintettek, saját szenvedésükön túl meglássák Isten bűnösökhöz való viszonyulását, azaz segített megváltoztatni a valóságsszemléletüket, az ismerős ismeretlenné tételével, hogy új dolgokat lássanak és értsenek meg. (Epilógus) A jelentésben nem szerepel, de annak logikájából következik, hogy az evangéliumi elbeszélés ilyen felfogásának analógiáiban is gondolkodhatunk művészeti alkotások tekintetében, azaz kereshetünk olyan alkotást, melynek mondanivalója megfelel az eredeti szándék, annak torzulása, majd helyreállítása struktúrájának.

³⁴⁷ SEERVELD: *Bearing Fresh Olive Leaves*, 112.

³⁴⁸ Megkérdőjelezhető a rézkígyónak mint alkotásnak művészeti alkotásként való azonosítása.

4.4. Összegzés

A dokumentumokban eltérő hangsúllyal az alábbi teológiai szempontokat láthatjuk érvényesülni. Mindhárom dokumentumcsoportban megtalálható a teremtésteológiai és inkarnációs teológiai alapvetés. A teremtés jó voltából az következik, hogy Isten az emberi kultúrán (azaz mindenféle kulturális kifejezőmódon vagy médiumon) keresztül is kommunikálhat, az egyház számára pedig Krisztus testetöltése a modell mindenféle kommunikációra. Amennyiben az isteni testet öltését az isteni *accomodatio* részének, sőt tetőpontjának tekintjük, úgy a mindhárom dokumentumcsoportban megtalálható inkulturációs hangsúlyt is az inkarnációs szempont érvényesítésének tulajdoníthatjuk: az evangélium közlésében fontos szempont a helyi és a kortárs kultúrához való alkalmazkodás. Különösen a római katolikus és a Lausanne-i dokumentumok emelik ki a médiumok (vagy azon belül a művészetek) jelentésalkotó szerepét. Egyedül a *Redeeming the Arts* jelentésben találkozunk a médiumok tartalmának kérdése kapcsán az analógiák keresésével, konkrétan az inkulturált Krisztus-analógiák (III.II.) keresésének kiemelt céljával, illetve az epilógus gondolatmenetéből kimondatlanul is következő megváltás-analógiák keresésével.

Összegzésként azt is elmondhatjuk, hogy a római egyház hivatalos iratainak sora, illetve a missziói világkonferenciák jelentései és vitaanyagai új paradigmákat sejtető megközelítéseik és hivatkozásaik ellenére is közelebb állnak az instrumentalizáló megközelítéshez³⁴⁹ a tömeg-tájékoztatási eszközök, médiumok, művészetek mint kulturális kifejeződési formák tekintetében. Ez lehet az oka annak, hogy az elméletek többnyire stratégiák, konkrét cselekvési tervek megfogalmazását szolgálják. Ebben az értelemben a kommunikációt (és azon belül a média-használatot) olyan folyamatnak tekintik, amely technikái elsajátíthatók a kívánt eredmény ígéretével.

Mindhárom dokumentumcsoport érzékelteti a vallás mediatizálódásának folyamatát, amikor is többé nem a vallási intézmények az elsődleges meghatározói és őrangyalai a vallási valóságnak – akik pusztán arra használják a médiát, hogy ezt a valóságot terjesszék –, hanem a vallás egy tágabb értelemben közvetített kulturális jelenséggé válik, melyen belül a vallási intézményeknek is megvan a maguk helye, számos egyéb meghatározó kulturális tényező mellett. Ennek részeként egymással versengő konstruált valóságokkal van dolgunk, ami azonban nem kap kellő hangsúlyt a dokumentumokban, ugyanis nem találkozunk annak megfogalmazásával, hogy a közvetített üzenet jelentése a „szöveg” és a befogadó találkozásában

³⁴⁹ Az instrumentalizáló megközelítés kritikáját l. pl. HORSFIELD: „Theology, Church and Media – Contours in a Changing Cultural Terrain”, 23-32.

születik meg. CHURCH tanulmánya (Lausanne, 1974) szinte kifejezetten statikusan szemléli a filmes médium által közvetített üzenetet: „...az üzenet megmarad a közvetítő eszközben magában, azaz a filmben”. Ez megint csak az instrumentalizáló megközelítésről árulkodik, hiszen a dokumentumokból az olvasható ki, hogy a közvetített üzenet jelentését nagymértékben az üzenet „feladója” (előállítója, alkotója, szerzője, megfogalmazója) határozza meg, ezzel a befogadó oldalt passzívnak feltételezve.

Mindhárom dokumentumcsoportban közös jellemző a tömegtájékoztatási eszközök használatának evangelizációs, missziós motiváltsága. Megállapíthatjuk, hogy a misszió mint üdvösségközvetítés (szoteriológiai motívum) horizontális és vertikális modelljével³⁵⁰ is találkozhatunk bennük.

A római katolikus dokumentumok mindkét modell esetében több cél elérésére alkalmas eszköznek tekintik a médiát (azon belül a filmes médiumot). A média képes a társadalom formálására (IM 40), az Isten országa terjesztésére és megszilárdítására (IM 2), ugyanakkor a negatívum megmutatása azaz a tagadás révén is a transzcendensre irányítani a figyelmet (IM 7).³⁵¹ A média alkalmas eszköz az üdvösség és tökéletesség hirdetésére (IM 3), az igazi és teljes emberségre eljutásra (GS 53; a misszió mint humanizáció³⁵²), az emberi kapcsolatok helyreállítására (CP 6; a misszió mint humanizáció), a közjó szolgálatára (CP 16; a misszió mint a *salom* közvetítése), valamint az egyéni és közösségi igazságkeresésre (AN 14; a misszió mint igazságosság képviselője).

Az Egyházak Világtanácsa nagygyűlésein megfogalmazott kommunikációs jelentések inkább egyfajta horizontális modellre teszik a hangsúlyt, ennek következtében a tömegtájékoztatási eszközök inkább az élet immanens (szociáletikai) dimenzióiban válnak alkalmas eszközzé az igazságosság képviselőjére és a felszabadítás közvetítésére,³⁵³ vertikális síkon viszont elégtelennek bizonyulnak egyirányúságuk és személytelen voltuk miatt.³⁵⁴ A Lausanne-i tanulmányokban a vertikális modell élvez elsőbbséget (misszió mint evangelizálás³⁵⁵), ugyanakkor egyértelmű paradigmaváltást fedezhetünk fel az 1974-es és a 2004-es dokumentum között eltelt időben: az evangélium közvetítésének statikus formáját egy narratív, interaktív (a befogadó egyéni tapasztalatait is figyelembe vevő) forma váltja fel, melyben az üdvösség

³⁵⁰ L. erről BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. 362-369.

³⁵¹ Vö. a 3. fejezetben a radikális transzcendenciáról írottakkal.

³⁵² BOSCH: *Paradigmaváltások*, 352-358.

³⁵³ i. m., 395-409.

³⁵⁴ Penry JONES szerint a tömegkommunikáció „én-az” kapcsolatként írható le, JONES: „Churches and the Media of Mass Communications”, 440.

³⁵⁵ BOSCH: *Paradigmaváltások*, 377-385.

közvetítése is kitágul az ember igazi emberré válásáról (humanizáció) és az egész teremtett világ helyreállításáról (*salom*) szóló örömmüzenetté.

A dokumentumokban eltérő válaszokat kapunk a médiumok és igehirdetés viszonyának kérdésére. A római katolikus dokumentumokból egy árnyalt, de határozott álláspontot olvashatunk ki: „...a tömegkommunikációs eszközök használata a lelkészek igehirdetői tisztének a szerves része (IM 13, 1963)”; „...az igehirdetést világosabbá teszik az emberi értelem számára, mely így a maga eleven valóságában jelenik meg” (GS 62, 1965); „a médium nem azonos a templomi szószékkel” (CP 128, 1971). Az Egyházak Világtanácsa Uppsalai Nagygyűlésének nyilatkozata a médiát propagandisztikus természetéből adódóan nem tartja alkalmas eszköznek az igehirdetésére. CHURCH 1974-es Lausanne-i tanulmánya homályosan fogalmaz, amikor ezt állítja: „hiba azt gondolni, hogy ha az üzenet egy filmben jelenik meg, akkor az már nem lehet igehirdetés”. A megállapítás szövegkörnyezetéből arra következtethetünk, hogy az igehirdetés alternatív („nem szokványos”) formájának tekinthető még egy filmes alkotás is – természetesen a tanulmányban szereplő, de nem definiált „megfelelő” (*correct*) kritériumoknak eleget téve. A 2004-es thaiföldi jelentés azonban ennek éppen az ellenkezőjét állítja azzal, hogy a művészet természeténél fogva nem homiletikus. (*Redeeming the Arts* III.II.)

A vizsgált dokumentumok többségében találkozhattunk a kultúra fogalmával, a fogalom teológiai megközelítése a következő fejezet témája.

5. A KULTÚRA TEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSEI – MEGHATÁROZÓ 20. SZÁZADI MODELLEK

Teológia és film, vagy vallás és film kapcsolatának vizsgálatakor szükségszerűen felmerül a kultúra, azon belül is kifejezetten a kortárs kultúra és teológia, ill. vallás viszonyának tágabb kérdése. Vallás(osság) és film viszonyában olyan kérdések kerülhetnek az érdeklődés középpontjába, mint pl.: hogyan formálja a kulturális környezet egy-egy vallási csoport vagy egyén hitképzeteit és -gyakorlatát? Hogyan ábrázolják a kortárs kulturális termékek a vallást? Ezeket a kérdéseket részben érintettük a vallás mediatizálódása kapcsán. Hogyan viszonyulnak a vallási csoportok az őket körülvevő kultúrához? Ebbe nyertünk betekintést az egyházi és misszió szervezetek és fórumok megnyilatkozásainak vizsgálata során. Milyen vallási szerepet tölt be a kortárs kultúra az egyén életében? Itt valójában a kultúra vallási dimenziójának kérdése vetődik fel. A vallás funkcionális megközelítéséből kiindulva láttuk, hogyan tolódnak át a vallás társadalmi (mediatizáció), egzisztenciális/hermeneutikai (értelemkeresés- és találás) és transzcendens funkciói (találkozás a Transzcendenssel) a filmes médiumra mint a kortárs kultúra egyik formájára. Teológia és film viszonyában felmerül a kortárs kulturális „szövegekre” adott teológiai reflexió szükségessége (teológia és film kapcsolata, ezen belül pl. a kontextualizált vagy inkulturált Jézus-, ill. Krisztus-értelmezések, kijelentés és kultúra viszonya), valamint a kortárs kultúra missziói megközelítésének kérdése (egyházi megnyilatkozások).³⁵⁶

Témánk szempontjából tehát megkerülhetetlen a kultúra, ill. a (játék)film médium kapcsán a kortárs kultúra teológiai megközelítésének átgondolása. Igaz ez még akkor is, ha az erről alkotott számtalan elmélet kifejtésére nincs módunk, csupán a témánk szempontjából legmeghatározóbb gondolkodási irányokat emeljük most ki.

A kultúra fogalmát kettős értelemben is használhatjuk: technikai (produktum) és szellemi (akció). Amikor a kultúra fogalmát a „valóság szellemi megragadásaként” definiáljuk, azzal egyszerre fogalmazzuk meg mindkét vonatkozást: olyan (produktum), amelyben saját valóságáról vall és olyan cselekedet (akció), amelyben az emberi szellem mutatkozik meg.³⁵⁷ Az előbbibe sorolhatók többek között a tömegkommunikációs eszközök (pl. a film mint a mozgókép rögzítésére alkalmas technikai eszköz), míg az utóbbiba pl. a művészet mint ami az ember szellemi képességeinek kifejtése, „kényszerű önközlése”. Vizsgálódásunk során a kultúrának elsősorban ez utóbbi vonatkozására összpontosítunk.

³⁵⁶ A populáris kultúra vallástudományi és teológiai megközelítésének sokrétegeiségéről ld. LYNCH: *Understanding Theology and Popular Culture*, 2.fej. „Why should theologians and scholars of religion study popular culture?”, 20-42.

³⁵⁷ TÖRÖK: *Etika*, 230-231.

5.1. Paul TILLICH

Paul TILLICH az egyik legtöbbször hivatkozott teológus teológia/vallás és film diskurzusában.³⁵⁸

A hivatkozás alapja legtöbb esetben az, hogy a tillichi korrelációs módszer, kultúra- és vallásértelmezés lehetővé teszi azt, hogy a kortárs kultúrára, annak részeként a médiára úgy tekintsünk, mint ami lehetséges forrása lehet a vallási élménynek és a teológiai reflexiónak. A következőkben áttekintjük TILLICH kultúraértelmezését, mely szorosan összefügg a vallás- és következőképpen kijelentés-értelmezésével.

TILLICH az egyetemes emberi szituációhoz köti a keresztyén üzenetet. Teológiáját éppen ezért apologetikusnak tartja és „választeológia”-nak nevezi, amely „a szituáció kérdéseire válaszol az örök üzenet erejével, valamint azokkal az eszközökkel, amelyeket az a szituáció kínál fel, amelyre éppen feleletet ad.”³⁵⁹ TILLICH a korreláció módszerét alkalmazza, mellyel a következőképpen köti össze a kijelentést és a kultúrát:

„A korreláció módszere úgy fejt ki a keresztyén hit tartalmát, hogy az egzisztenciális kérdéseket és teológiai válaszokat kölcsönös függő viszonyba vonja. [...] A teológia fogalmazza meg az emberi létezés kérdéseit, és a teológia fogalmazza meg az isteni önmegnyilvánulásból fakadó válaszokat, az emberi létezésből fakadó kérdések szempontjai szerint.”³⁶⁰

Az emberi szituáció elemzésére a kultúra azon területei szolgáltatnak forrásanyagot, amelyek révén az emberek megfogalmazzák létértelmezésüket, egzisztenciális kérdéseiket.³⁶¹ Ha TILLICH saját korában jónak látta kiemelni ezek közül például a költészetet, drámát, regényirodalmat, akkor a mai médiafogyasztási szokások és a médiatechnikai fejlődési trendek ismeretében mi megalapozottan kiegészíthetjük a sort a filmmel. TILLICH szerint amíg a filozófia, szociológia, lélektan és esztétika feladata az, hogy ezeket az anyagokat elemezze, addig a teológiáé az, hogy ezeket az anyagokat a keresztyén üzenet válaszához viszonyítva rendezze el.³⁶² A különböző létértelmezések tehát nem válnak a teológia mint Istenről szóló beszéd forrásává, de az isteni kijelentés megszólítja az emberi szituációt: „szól ellene és szól éret-

³⁵⁸ BIRD: „Film as Hierophany”, 3-22.; MAY: „Visual Story and the Religious Interpretation of Film”, 23-43.; MARSH: „Film and Theologies of Culture”, 20-34.; GRAHAM: „The Uses of Film in Theology”, 35-43.; LYDEN: *Film as Religion – Myths, Morals, and Rituals.*; BRANT: *Paul Tillich and the Possibility of Revelation Through Film.* Brant – aki a legátfogóbb elemzést adja TILLICH kultúra teológiájáról film és teológia viszonyában – TILLICHet korrelációs módszere miatt egyenesen a „film teológusának” teszi meg. A szerző TILLICH életrajzát is alapul véve a *Rendszeres teológiát* megelőző írásoktól kezdve vezeti végig TILLICH kultúra-teológiájának formálódását.

³⁵⁹ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 25.

³⁶⁰ i. m., 64.

³⁶¹ i. m., 24,66.

³⁶² Vö.: i. m., 66.

te”³⁶³. Mindez témánk szempontjából azt jelentheti, hogy a kortárs filmes alkotások által megfogalmazott létértelmezések megszólíthatók a teológia számára, illetve létrejöhet teológia és film között egyfajta párbeszéd.³⁶⁴

TILLICH AUGUSTINUSHoz nyúl vissza,³⁶⁵ amikor Isten és ember közötti kapcsolatról beszél. Az ember az őt transzcendentáló Istentől elidegenedett ugyan, de nem szakadt el végképp. Ebben az értelemben fogalmaz úgy TILLICH, hogy az „istenkérdés benne foglaltatik a lét véges szerkezetében”.³⁶⁶ Az ember csak Isten felől értelmezhető. Az ember csak akkor ismerheti önmagát, ha ismeri Istent.³⁶⁷ Az ember vallásos diszpozícióját TILLICH a végtelennel való összekötöttségével magyarázza. Az emberben a végtelentől való elidegenedésében is megmarad a végtelen keresésének vágya: „... a véges ember egzisztenciális elkülönültsége a maga végtelenségétől jól kitapintható abban, hogy az ember képes arról a végtelenről beszélni, amelyhez tartozik; az a tény viszont, hogy kérdeznie kell felőle, azt mutatja, hogy elkülönült tőle.”³⁶⁸ Istennek és embernek ebből az összekötöttségéből tehát az következik, hogy az ember értelemkeresése istenkeresésként fogható fel. Az embernek a végességgel és az elidegenedéssel való szembesüléséből fakadó kérdései valójában Istennel kapcsolatos kérdések.³⁶⁹

5.1.1. Vallás, kultúra, erkölcs

TILLICH szerint az emberi léleknek három funkciója van, ezek hordozzák az ember értelmi egységét: erkölcs, kultúra és vallás. Lényegi állapotában ez a három funkció tökéletes egységben és kétértelműség nélkül nyilvánul meg. A létezés állapotában azonban ezek a funkciók kétértelműek, „mert nemcsak feltárnak valamit, hanem egyúttal el is rejtik azt”.³⁷⁰ Csak valamilyen, ami képes meghaladni ezeket, állhat vissza lényegi egységük és lényegi erejük.³⁷¹ Ezért keresi a véges lét az Önmaga-létet, az elidegenedett létezés az Új Létet, az emberi lélek az isteni Lelket, a Lelki Jelenlétet.

³⁶³ i. m., 248.

³⁶⁴ Ennek lehetőségeiről és az ezzel kapcsolatos elméletekről l. a 3. fejezetet.

³⁶⁵ TILLICH: „The Two Types of Philosophy of Religion”, 10-16.

³⁶⁶ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 175.

³⁶⁷ Vö. KÁLVIN: *Institutio* I.1.i-ii.

³⁶⁸ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 64-65.

³⁶⁹ STOKER: *Is the Quest for Meaning the Quest of God?* 38. Stoker harmadikként a bizonytalan jövővel való szembesülést is azonosítja Tilletnél, ahol az értelemkeresés reménységkeresésként értelmezhető.

³⁷⁰ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 394.

³⁷¹ TILLICH különbséget tesz lényegi lét és egzisztenciális (létezési) lét között. A lényegi jelentheti a teremtett dolgok eredeti jóságát, azt a valóságot, a hogyan a dolgoknak lennie kellene, a bűneset nélküli teremtett világot. Az egzisztenciális jelentheti a „bukott világot”, a lényegiből mint eredeti jóságból „kiesett”, „kilépett” valóságot, a tényleges világot. Az embernek ez az egzisztenciális szituációja a lényegi természetétől való elidegenedett állapot. i. m., 169-171.

Hogyan kapcsolódik ez a keresés a kultúrához? TILLICHnél hangsúlyos az a megállapítás, hogy ha a vallást úgy definiáljuk, mint „az élet önmeghaladása a lélek dimenziójában”, akkor az valójában nem annyira önálló funkciónak, mint inkább a másik kettő minőségének, sőt mint mellettük létező, önálló dimenzióknak, valóságnak tekinthető: az a „hely”, ahol az élet elfogadja az élet kétértelműségeit legyőző isteni Lelket, ahol az Új Lét keresése felbukkan. A vallás „...annak a következménye, hogy az ember elidegenedett létének alapjától, és megpróbál visszatérni hozzá.” Ugyanakkor nem azonosítható a kijelentéssel, de az önüdvözítés kísérlétével sem.³⁷² A kultúra mint „az élet önteremtőisége a lélek dimenziójában”³⁷³ pedig arra képes, hogy közvetítse ezt az alapot, forrást a kifejezetten vallásos szférába. A véges meghaladásának képessége a vallási elem a kultúrában:

„A kultúra vallásos eleme az eredeti teremtés kimeríthetetlen mélységében van. Nevezhetjük ezt szubsztanciának vagy alapnak is, melyből a kultúra életet merít. Ez a végső valóság eleme, mely a kultúrában ugyan nincs meg, de szüntelenül erre utal. ... [az] önmeghaladás csak a kulturális művészet által megteremtett jelentésvilágon belül ölthet formát.”³⁷⁴

TILLICH szerint az emberiség mindent megművel (*cultura*) – törődik vele, életben tartja és növeli – így hozva létre valami újat az elemek hármasságából. Az első a kultúra anyaga (tárgy, tartalom, téma), amelyet több lehetséges közül választ ki. A második a forma, amelyet az anyagra ölt, hogy jellegzetessé tegye azt egy értekezésben, törvényben, versben, imádságban. A harmadik elemet, a szubsztanciát nem autonóm módon választja az ember mint művelő, az sokkal inkább olyan, mint a termőtalaj, amelyből a kulturális alkotás maga ered. A szubsztanciából „fakad az a szenvedély vagy hajtóerő, amely az embert teremtésre készíti, és ugyanakkor jelentőséget és értelmi erőt ad annak, amit az ember teremtett”. TILLICH szerint „a költészet a szubsztancia legközvetlenebb egyéni megnyilvánulása”. A valóságtapasztalatok összessége és mélysége adja az élet kulturális önteremtésének szubsztanciáját.³⁷⁵

TILLICH szerint a vallásos szimbólumok³⁷⁶ adják a kultúra alapját, a kultúra viszont új kifejezési formákkal látja el a vallást minden egyes új helyzetben:

³⁷² i. m., 298.

³⁷³ i. m., 414,655.

³⁷⁴ i. m., 440-445.

³⁷⁵ i. m., 414-416.

³⁷⁶ TILLICH szerint: „Az ember végső meghatározottságát csakis szimbólumokkal lehet kifejezni, mert egyedül a szimbolikus nyelv képes a végső kifejezésére.” TILLICH a szimbólumot a következő tulajdonságok mentén definiálja: i) túlmutat önmagán valami másra; ii) részesül abból a valóságból, amelyre mutat (ez különbözteti meg a jeltől, és ezért nem lehet lecserélni); iii) a valóság olyan szintjeit és dimenzióit tárja fel, amelyek más-különbben rejtve maradnának előttünk – ez kifejezetten igaz a művészeti alkotásokra; iv) az emberi lélek olyan dimenzióit és részeit tárja fel, amelyek valamiképpen kapcsolatban állnak a valóság dimenzióival és részeivel; v) nem lehet szándékosan előállítani – az egyéni vagy kollektív tudattalanból nőnek ki, és nem működhet anélkül, hogy létünk tudattalan dimenziója ne fogadná el; vi) szimbólumok születnek és pusztulnak el – pusztulnak el

„A vallás mint végső meghatározottság a kultúra értelemadó lényege [szubsztanciája], a kultúra pedig azoknak a formáknak az összessége, melyekben a vallás alapvető meghatározottsága [*concern*] kifejezésre jut. Röviden: a vallás a kultúra lényege [szubsztanciája], a kultúra a vallás egy formája”.

Következésképpen „minden vallásos cselekmény – nemcsak a szervezett vallásban, hanem a lélek legbensőségesebb mozdulásában – kulturálisan formált.”³⁷⁷ Vallás és kultúra tehát kölcsönös kapcsolatban áll egymással. Ez igaz azokra a helyzetekre is, amikor a kultúra inkább a vallás elleni tiltakozássá, mintsem annak kifejezőjévé válik. Mindaddig, amíg a kultúra kora emberének helyzetét tükrözi és egzisztenciális kérdéseket tesz fel, a létnek ugyanazokkal a forrásaival kerül kapcsolatba, mint a vallási szimbólumok, melyekben a lényegi válaszok feltáru-³⁷⁸lnak. A kultúra és a teológia végső meghatározottságában egyaránt a Végső Valósággal áll kapcsolatban.

5.1.2. Kultúra, kijelentés, üdvösség

TILLICH számára a kijelentés „egy sajátos és rendkívüli megnyilatkozás, amely fellebbenti a fátylat egy sajátosan és rendkívüli módon elrejtett dologról”. Ezt az elrejtettséget nevezi misztériumnak, titoknak. A kijelentés lényegénél fogva titkos, tehát „a lepel elmozdításával” nem szűnik meg a titok. Isten ilyen titok: kijelentette magát, és végtelen titok azok számára, akiknek kijelentette magát. TILLICH ezzel nem azt akarja mondani, hogy a kijelentésnek nincs kognitív eleme. A kijelentésben valami többet tudunk meg, tapasztalunk meg a titokról, pl. annak valóságát és hozzánk való viszonyát, de a kijelentés nem „valami különleges elemmel egészíti ki mindennapos tudásunkat...”³⁷⁹ Ez részben azért van így, mert a kijelentés ismerete soha nem választható el a kijelentés szituációjától vagy eseményétől: „nem kapcsolhatjuk hozzá mintegy függelékként a mindennapos tudáshoz mint valami olyasmit, amihez ugyan különleges módon jutottunk hozzá, de most már függetlenné vált ettől a megismerési módtól.”³⁸⁰

tulásuk oka: többé nem váltanak ki választ abban a közegben, ahol eredetileg kifejezésre találtak. TILLICH: *Dynamics of Faith*, 41-43. Tillich szimbólumfelfogása az *analogia entis* újszerű elképzeléséhez vezet nála: nem az Istennel kapcsolatos igazság felfedezését szolgáló eszköz, hanem olyan eszköz (forma), amely által a kijelentés-ismeret kifejezhető. „Ebben az értelemben az *analogia entis*, hasonlóan a „vallásos szimbólumhoz”, arra utal, hogy szükségszerűen anyagot kell kölcsönöznünk a véges valóságból, ha tartalmat akarunk adni a kijelentés megismerő [kognitív] funkciójának.” TILLICH: *Rendszeres teológia*, 117.

³⁷⁷ TILLICH: „Aspects of a Religious Analysis of Culture”, 42.

³⁷⁸ L. erről Tillich: „The Two Types of Philosophy of Religion”, 10-29. NOBLE vitatkozik TILLICHnek ezzel a megállapításával. Szerinte a kérdések és a szimbolikus válaszok mindkét oldalon megfogalmazódnak, csak másképpen. NOBLE: *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context*, 6.

³⁷⁹ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 101-102.

³⁸⁰ i. m., 116.

TILLICH kifejti, hogy a természet, a történelem, a csoportok, az egyének és a szavak, végső soron bármely valóság a kijelentés lehetséges közvetítője lehet, amire a lét alapjában való részesedésük teszi őket képessé. TILLICH Ige-teológiájának kifejtésével indokolja állítását. A Szentírásban (és azon kívül is) találkozunk az isteni jelenlét megtapasztalásának nemcsak hallással, hanem látással, érzékeléssel, ízleléssel történő leírásával. TILLICH az Igéről mint az isteni önkijelentés mindent átfogó szimbólumáról beszél, amely „legalább annyira látható és tapintható, mint amennyire hallható. A testté létéről (inkarnáció) szóló keresztyén tanítás azt a paradoxont foglalja magában, hogy az Ige a látás és a tapintás tárgya lett.” Különbség van a szavak által adott kijelentés és a „kijelentett szavak” között. A kijelentés „nem teremt olyan saját önálló nyelvet, amelyet úgy kellene megtanulnunk, mint egy idegen nyelvet.” A kijelentés a mindennapos nyelvet használja közvetítőként. Nem információt közöl, hanem megragad, megráz, átformál.³⁸¹ TILLICH a kijelentés objektív (közlő) és szubjektív (fogadó) oldalának együttállását kritériumként jelöli meg ahhoz, hogy az emberi szó (vagy bármilyen valóság) Isten Igéje lehessen: „Egyetlen szó sem lehet az Isten Igéje mindaddig, amíg nem lesz Isten Igéje valaki számára; vagy a mi szóhasználatunkkal élve, egyetlen szó sem lehet az Isten Igéje mindaddig, amíg nem lesz közvetítővé, ami által a Lélek beléphet valakinek az életébe.”³⁸² TILLICH végső soron arra a következtetésre jut, hogy mivel minden részesedik a lét alapjában, végtelen számú olyan vallásos és kulturális dokumentum létezik – és ebbe beleérti nemcsak a magas, hanem a populáris („átlagos, kisszerű és közönséges”³⁸³) kultúra produktumait is, amely Isten Igéjévé lehet, „amennyiben oly módon találja el az emberi elmét, hogy végső meghatározottságot teremtsen.” Az együttállás mellett további kritériumot is megnevez: a bibliai szavak a próbakövei annak, hogy „mi lehet Isten Igéjévé, és mi nem.” Csak az válhat Isten Igéjévé, ami összhangban van a hit és a szeretet szabályával: „Semmi sem lehet Isten Igéjévé, ha ellentmond a hitnek és a szeretetnek, melyek a Lélek munkái, és amelyek a

³⁸¹ i. m., 108-114.

³⁸² Az idézett mondatok előtt TILLICH így érvel: „Minden nyelv Isten Igéje lehet, amennyiben a Lélek közvetítőjévé lesz, és van ereje megragadni az emberi lelket. Ez pozitívan és negatívan vonatkozik a bibliai irodalomra és minden más irodalomra is. A Biblia nem tartalmazza Isten szavait (vagy ahogyan Kálvin mondta, az isteni „jövendöléseket”), hanem nagyon sajátos módon az „Isten Igéje” lett. A Biblia egyedisége abban a tényben nyugszik, hogy ez a központi kijelentés dokumentuma, ideértve annak közlő és fogadó oldalát egyaránt. A Biblia azzal a mindennapos hatással, amit az egyházon belül és kívül gyakorol az emberekre, azt bizonyítja, hogy a Lélek a legfontosabb közvetítője a nyugati hagyományban. De nem ez az egyetlen közvetítő, és magában a Bibliában sem minden tekinthető ilyen közvetítőnek. A Biblia számos része potenciális közvetítő, mely csak akkor és annak mértéke szerint lesz tényleges közvetítővé, hogy valamilyen mértékben megragadja az ember lelkét.” i. m., 460.

³⁸³ „Még egy köznapi társalgás szavai is lehetnek a Lélek közvetítőivé – minként egy köznapi dolog is szert tehet szentségi [sákramentumi] minőségre –, amennyiben a fizikai és pszichológiai körülmények úgy alakulnak.” i. m., 461.

Krisztus Jézusban megnyilatkozott Új lét létesítői.”³⁸⁴ Végso soron tehát Jézus Krisztus a kriterium és végső kijelentés.³⁸⁵

Ennek a végső kijelentésnek azonban TILLICH szerint a kultúra új kifejezési formákat ad minden egyes új helyzetben:

„...a teológiai válasz formája nem független az egzisztenciális kérdés formájától. Ha a teológia válasza az ember elidegenedésére »Krisztus«, akkor ez a válasz mindig más formában hangzik el, attól függően, hogy a zsidó legalizmus vagy a görög szkepszis, vagy a 20. századi irodalomban, művészetben és pszichológiában kifejeződő nihilizmus fenyegetése váltja ki az egzisztenciális konfliktust vagy kétségbeesést. Természetesen nem a kérdés teremti meg a választ. A válasz, »Krisztus«, nem emberi alkotmány, de az ember csak úgy tudja felfogni és kifejezni, ahogyan a kérdést feltette.”³⁸⁶

TILLICH egyértelműen azon az állásponton van, hogy a kijelentésnek van objektív és szubjektív oldala is.³⁸⁷ Amíg a kijelentés objektív oldalának leírására a csoda, szubjektív oldalának a leírására az ekstázis kifejezést használja: „Az »ekstázist« ki kell mentenünk a torz mellékjelentések fogságából, és vissza kell állítanunk józan teológiai funkciójába.” Ennek érdekében visszatér a fogalom eredeti jelentéséhez: „»kilépés önmagunkból« [...], amikor az elme túllép a saját közönséges szituációján.”³⁸⁸

TILLICH elutasítja a kijelentés és üdvösség kapcsolatának hamis felfogását, azaz a kettő szétválasztását. Először radikálisan szembefordul a kijelentés túlzottan intellektualizált (következésképpen nem egzisztenciális) értelmezésével, ami csak információközlés az „isteni dolgokról” (amit részben intellektuális tevékenység, részben tekintélyelvű engedelmesség révén kellene elfogadnunk).³⁸⁹ Másodszor leszámol az üdvösség individualista felfogásával, amely úgy tekint az üdvösségre, mint az egyes ember végső beteljesedésére az idő és történelem fölött. TILLICH számára a kijelentés tehát nem valamiféle különleges információhoz való

³⁸⁴ i. m., 461.

³⁸⁵ Ezt így indokolja TILLICH: „A teológia első és alapvető válasza a Krisztus Jézus kijelentésének véglegessége kapcsán a következő: akkor végleges egy kijelentés, ha megvan az ereje arra, hogy önmaga elvesztése nélkül nemet mondjon önmagára. Ez a paradoxon azon a tényen alapul, hogy az összes kijelentést meghatározza az a közvetítő, amelyben és amely által megjelenik. A végleges kijelentés kérdése tehát egy olyan kijelentésközvetítő kérdése, amely úgy győzi le a véges feltételeit, hogy feláldozza azokat, és azokkal együtt önmagát.” i. m., 119.

³⁸⁶ i. m., 250.

³⁸⁷ „A kijelentés mindig szubjektív és objektív esemény, a kettő szoros összefüggésében. Valakit megragad a titok megnyilvánulása; ez az esemény szubjektív oldala. Valami megjelenik, ami által a kijelentés titka megragad valaki; ez az objektív oldal. Ezt a két oldalt nem lehet szétválasztani. Ha objektíven nem történik semmi, akkor semmi sincs kijelentve. Ha viszont szubjektíven senki sem fogja fel az eseményt, az sem tud kinyilatkoztatni semmit. Az objektív megnyilvánulás és a szubjektív befogadás a kijelentés egész eseményéhez tartozik. A kijelentés nem valóságos a befogadó oldal nélkül, és nem valóságos a közlő oldal nélkül.” i. m., 103.

³⁸⁸ TILLICH szerint az ekstázis túllép az értelmén (de nem tagadja azt), túllép az értelem szubjektív-objektív szerkezetén. „Az ekstázis csak akkor következik be, ha az elmét megragadja a titok, tehát a lét és az értelem alapja. [...] nincs kijelentés ekstázis nélkül. [...] Az ekstázis az a forma, amelyben az, ami feltétlenül meghatároz minket, pszichológiai feltételeink közepette nyilvánul meg. Általuk nyilvánul meg. De nem belőlük következik.” i. m., 103-105.

³⁸⁹ i. m., 112.

jutás, amely új ismeretet ad, hanem egy olyan erő közvetítése, amely „gyógyulást” (*salvus*) hoz. Az egyén számára egy művészeti alkotás (kulturális alkotás) révén megtapasztalt kijelentés korlátozott, de számára fontos gyógyulást hoz. A Lelki Jelenlét képessé teszi az egyént, hogy hittel legyőzze a lényegi szorongást és egzisztenciális kétségbeesést, és a szeretettel legyőzze az elidegenedést, a széttört és tönkrement kapcsolatokat, áthidalja a szakadékokat. TILICH saját szavaival: „A kijelentés a Lét Alapjának eksztatikus megnyilatkozása eseményekben, személyekben és dolgokban. Ezeknek a megnyilatkozásoknak megrázó, átformáló és gyógyító erejük van.”³⁹⁰

TILICH a test és lélek dualizmusával együtt azt az elképzelést is elutasítja, hogy szintbeli különbséget tegyünk vallás és kultúra között. „...ha azt mondjuk, hogy a kultúra az a szint, ahol az ember önmagát megalkotja (teremti), a vallás pedig az a szint, ahol az ember isteni önkinyilatkoztatásban részesedik, s így a vallásnak tekintélye van a kultúra fölött, akkor [...] elkerülhetetlenül be fog következni a vallás és kultúra pusztító konfliktusa.”³⁹¹ A kultúra megerősítésére és kritikájára tehát egyaránt szükség van, hogy elkerülhessük a vallásos tekintélyelvűséget és a kultúra öntörvényű vitalitását.

5.1.3. Vallásos művészet és kontextualitás

TILICH az egyház esztétikai funkciója mint építő funkció tárgyalásakor érinti a vallásos művészet kérdését, és itt foglalja össze, hogy mit jelent az, amit mi a kontextuális teológia feladatánaként nevezhetünk meg. TILICH először elismeri a művészi kifejezésmódnak azt az erejét, hogy átformálja azt, vagy valamiképpen hatással van arra, amit kifejez. Másodszor a művészetnek ki kell tudnia fejezni a Lelki Jelenlét „eksztatikus jellegét”, azaz tartalmaznia kell olyan expresszív elemeket, „melyek az élet önmeghaladására utalnak.” Harmadszor pedig a művészet a bálványimádás bűnébe eshet, ha a hívek a művészeti alkotást imádják az általa kifejezett Lelki Jelenlét helyett. Az egyház esztétikai feladatát ki kell egészíteni az egyház kognitív funkciójával, azaz a teológiával, amely „a racionalitás kritériumait” határozza meg ahhoz, hogy meghatározza művészet és hit viszonyát. A teológiai munkának éppen ezért együttesen része a meditatív (személődő) és az értekező (diszkurzív) jelleg, az előbbi révén behatolhat a vallásos szimbólum lényegébe, míg az utóbbi révén azt a formát elemzi és írja le, amelyben a lényeg megragadható.³⁹²

³⁹⁰ i. m., 358.

³⁹¹ i. m., 384.

³⁹² i. m., 510-514.

TILLICHnél találkozunk azzal a gondolattal is, hogy a keresztyén vallásnak szükséges önmagát vallásként megtagadnia annak érdekében, hogy megszabadulhasson a lényegtelen formáktól, saját partikularizmusától, és nyitottá válhasson az emberi közösségekre és elismerje azok saját kultúrájukhoz való jogait. Ehhez a keresztyén vallásnak mélyre kell ásnia saját valóságába (kegyességébe, vallásos gondolkodásába és cselekvésébe), hogy megtalálhassa azt a pontot, amikor elveszíti saját maga fontosságát, és szabaddá válhat arra, hogy a Végső Értelme jelenlétének az övétől különböző kifejeződéseit is el tudja fogadni.³⁹³ Részben hasonló ez ahhoz, amit BARTH mond a vallás megszűnésének (*Aufhebung*) szükségességéről.

5.1.4. TILLICH – összegzés, értékelés

TILLICH szerint a vallás az ember spirituális létének nem funkciója, hanem dimenziója. Mivel a vallás teljes egészében átítatja az ember lelkét, az emberi lélek alkotó (kreatív) funkcióinak összessége a végső meghatározottságot fejezi ki, azaz az emberi teremthetőségben (kreativitásban) a vallás mutatkozik meg. TILLICH felfogásában a vallás egzisztenciális, vagyis a lét szempontjából alapvetően meghatározó, a vallásos gyakorlat pedig a „végső meghatározóval” való helyes betöltekezést jelenti. Ezt a végső meghatározót nevezzük „Isten”-nek, aki a „lét alapja” vagy „maga a lét” (ontológiai értelmezés). TILLICH felfogásából többek között az következik, hogy eltűnik számára a különbség a szent és szekuláris között, mivel „a végső meghatározottság feltétlen/abszolút jellege magába foglalja, hogy az életünk minden momentumára, minden térre és világra utal”; eszerint „minden munkanap az Úr napja, minden vacsora Úrvacsora, minden munka az isteni feladat betöltése, minden öröm öröm az Úrban.”³⁹⁴

TILLICH kultúrafelfogása mögött az a korrelációs módszer fedezhető fel, amely szerint a teológia az élet által felvetett (azaz egzisztenciális) kérdésekre ad válaszokat. Jóllehet bizonyos értelemben a kultúra sákramentális jelleget kap nála (mivel a kijelentés eszközévé válik a végső meghatározottság jelenléte miatt), TILLICH ügyel arra, hogy a Jézus Krisztusban adott kijelentés elsődleges és kritériumi jelentősége megmaradjon. TILLICH számára a teremtett rendben belüli vallásos dimenzió azt jelenti, hogy minden fontosat meg lehet magyarázni vallásos fogalmakkal.³⁹⁵ A kortárs kultúra szempontjából ez a mozgóképes kultúrát, azaz a filmet is jelenti. Az ilyen felismerés révén a vallásos dimenziót új formákkal és új fogalmakkal lehet

³⁹³ TILLICH: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 4.fej. „Christianity Judging Itself In the Light of its Encounter with the World Religions”, 97.

³⁹⁴ TILLICH: „Aspects of a Religious Analysis of Culture”, 41.

³⁹⁵ TILLICH: *Rendszeres teológia* 63-67.

felfedezni és magyarázni, mivel akkor is jelen van, amikor nem vesszük észre, vagy jelenléte nem szándékolt.³⁹⁶

Mindezek alapján a kultúra, annak populáris formája is potenciálisan feltárja (kijelenti) a végső meghatározottságot, ugyanakkor a végső meghatározottság elszakítható annak teológiai gyökerétől, amikor a létezés és lét végső meghatározottságát kisebb, azaz véges meghatározottságok váltják fel. A modern ember például az életet a végesség és elidegenedés (üresség, értelmetlenség, elembertelenedés) szorongást és kétségbeesést kiváltó tapasztalatával azonosítja. Mindeközben TILICH szerint fontos szem előtt tartani, hogy a kortárs kultúra csak felteszi a kérdéseket, a teológia feladata, hogy összekösse azokat a keresztyén üzenettel (*kérüγμα*), ami TILICH számára Jézus Krisztus mint Ige gyógyulást hozó megjelenése.

Mindebből az a következtetés vonható le, hogy minden, ami a kultúra része, az a teológiai diskurzus helye is egyben a vallás immanens volta miatt. Megállapítható, hogy a kultúrának vallási és teológiai értéke van, a filmes médium közvetítette kortárs kultúrának részeként ez pedig magába foglalja a filmkészítés és a filmnézés folyamatát is.³⁹⁷

5.2. Karl BARTH

TILICH egzisztencialista értelmezése a kultúra minden elemét a végső meghatározottsággal való találkozási lehetőségként láttatja. Ennek szinte ellenkezőjét állítja BARTH, aki az istenit vizsgálja az emberi előtt, és aki szerint a keresztyén igehirdetés minden kultúrához „éles gyánakvással” közeledik.³⁹⁸ BARTH teológiája minden dolgot a Megbékélés Igéjének fényében kíván megérteni, ami Jézus Krisztusban szólalt meg és öltött testet. BARTH nem annyira az foglalkoztatta, hogy mit mondhat az ember Istenről, hanem hogy az ember befogadja-e Istennek az Ő teremtményéhez intézett Igéjét.³⁹⁹ BARTH szerint az Ige nemcsak az egyháznak adatik, hanem az egyházat és a kultúrát egyaránt megszólítja, mint a Teljesen Más kijelentése. Isten, aki Teljesen Más, mint a világ és annak minden produktuma, és aki ugyanakkor teljesen azonosul a világgal Jézus Krisztusban, a testetöltött Igében. Éppen ezért a krisztológia (azon belül is az inkarnáció) elengedhetetlen a kultúra megértéséhez. A kultúra nem Isten kijelentése. Isten egyedül az Ő Igéjében jelenti ki magát. Az egyház ugyanakkor nem hagyhatja figyelmen kívül a kultúra kérdéseit, de azokkal annak az ígéretnek a fényében (megváltás) kell

³⁹⁶ POPE: *Salvation in Celluloid*, 5.

³⁹⁷ i.m., 6.

³⁹⁸ i.m., 16.

³⁹⁹ BARTH: *Church Dogmatics I/2: The Doctrine of the Word of God*, 2. fejj. 2. rész, §15.3. 200. HUNSINGER értelmezésében a szoteriológia objektívizmus és a kijelentés perszonalizmusának egységeként írható ez le. HUNSINGER: *How to Read Karl Barth*, 273-274.

foglalkoznia, amelyet Isten Igéje a kultúra ideális állapotának tart. A kultúra bármely eleme az Igére mutató jellé válhat, de soha sem függetlenül Isten Igéjétől.

Az alábbi leírásban nem törekszünk BARTH teológiájának átfogó ismertetésére, pusztán áttekintjük a fontosabb hangsúlyokat nála vallás és kijelentés viszonyáról, ill. visszatérünk egy korábbi fejezetben hivatkozott témára (világi példázatok), és megvizsgáljuk azoknak az egyetlen igaz Igéhez való viszonyának barthi értelmezését.

5.2.1. Vallás és kijelentés

BARTH kiindulási pontja az, hogy a „vallás hitetlenség. Az istentelen ember ügye [az, ami meghatározza] – valójában azt kell mondanunk, hogy – az egyetlen nagy ügye.”⁴⁰⁰ BARTH szerint a Római levélnek az a megfogalmazása, hogy „az Isten igazságát hazugsággal cserélték fel” (Rm 1,25) a legtragikusabb módon a vallásban történik meg.⁴⁰¹ Amit a vallás magába foglal, az éppen ellentéte annak, ami a lényege lenne: „Soha nem az igazság. Teljes fikció, aminek nemcsak hogy kevés, hanem semmi köze nincs Istenhez. Egy anti-isten, akit először ki kell ismerni és akitől meg kell szabadulni, amikor az igazság eljut az emberhez.” A vallásban „a kijelentésben nekünk ajándékozott és megjelent isteni valóságot az ember által önkényesen és szándékosan kialakított istenfogalom cserélte le,” aminek pedig az emberiség alárendeli magát, mivel az uralmat gyakorol rajta. „A vallásban az ember elmenekül és elzárkózik a kijelentés elől azáltal, hogy valami mással pótolja azt.”⁴⁰²

Éppen ezért a vallás „a legradikálisabb választóvonal ember és Isten között”.⁴⁰³ A vallásnak mint ennek az elválasztásnak az „utolsó és elkerülhetetlen lehetősége [...] végső soron nem több mint emberi lehetőség, és mint ilyen, korlátozott lehetőség.”⁴⁰⁴ A golgotai kereszt a vallás határát jelöli: a keresztre szegezett Krisztusban, „a legutolsó és legnemesebb emberi lehetőség, az emberi kegyesség, hit, lelkesedés és imádság lehetősége teljessé válik, hogy megsemmisül.”⁴⁰⁵ A valláson túl „találkozunk azzal a szabadsággal, amely a miénk kegyelem által. A kegyelem azonban nem egy újabb lehetőség. A kegyelem az a lehetetlenség, amely egyedül Istenben lehetséges, és amely mentes és érintetlen a vallás véges lehetőségétől, kétértelműségétől: *Mert a bűn zsoldja a halál, az Isten kegyelmi ajándéka pedig az örök élet*

⁴⁰⁰ BARTH: *Church Dogmatics I/2*, 17.§. 299-300.

⁴⁰¹ i.m., 307.

⁴⁰² i. m., 302-303.

⁴⁰³ BARTH: *The Epistle to the Romans*, 241. BARTH *Der Römerbrief*-jének angol fordítását használjuk.

⁴⁰⁴ i. m., 230.

⁴⁰⁵ i. m., 233.

*Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.*⁴⁰⁶ Következésképpen „a vallás és a kegyelem úgy állnak szembe egymással, mint a halál és az élet.”⁴⁰⁷ „A kegyelem éles, világosan meghatározott Nem!-mel szembesíti a törvényt. [...] Az első isteni lehetőség kerül szembe az utolsó emberi lehetőséggel a vallás határán.”⁴⁰⁸

A kijelentés éppen mint vallásos embereket szembesít bennünket azzal, hogy tagadjuk istentelenségünket és megkérdőjelezzük az isteni kijelentésre való rászorultságunkat. Azaz a kijelentés „abban a próbálkozásunkban ér el bennünket, hogy Istent a mi szempontunkból ismerjük”.⁴⁰⁹ A kijelentés azt tárja fel előttünk, amit saját magunk elől is elrejtettünk a vallásban. BARTH szerint a kijelentés kétféleképpen végzi el ezt a feltárást. Először is a kijelentés tudunkra adja, hogy amikor Istenről beszélünk, csak áltatjuk magunkat azzal, hogy Istenről beszélünk. „A vallási szükséglet külső kielégítése [...] soha nem lesz több és más, mint arra való reflektálás, hogy mi az ember és mi je van.”⁴¹⁰ „Amikor Istent a világ trónusára ültetjük, akkor Istenen saját magunkat értjük. Azzal, hogy „Őbenne hiszünk”, saját magunkat igazoljuk, szeretjük és imádjuk.”⁴¹¹ Másodszor a kijelentés arról tájékoztatja az embert, hogy megigazulási és megszentelődési vágyunkban csak saját magunkat csapjuk be azzal, hogy elhiteljük magunkkal, hogy ez a szándékunk, hiszen a valóságban csak arra törekszünk, hogy saját magunkat igazítsuk és szenteljük meg.⁴¹²

Ebben a megvilágításban „az emberi képességek teljes sorozata [...] a lehetetlenségek sorozatává válik. Ha a legmagasztosabb képesség illúzióvá válik, az alacsonyabbak elkerülhetetlenül az általános illúzió részévé válnak. Ha Isten találkozik és szembeáll az emberrel a vallásban, akkor mindenhol találkozik és szembeáll vele.” Úgy tűnik, hogy BARTHnál nem vallás és kultúra között található a választóvonal, hanem vallás és kultúra állnak a kijelentéssel szemben. BARTH az *assumptio carnis* krisztológiai dogmája felől közelíti meg a két oldal sorrendjét és viszonyát: a vallás (és kultúra) a kijelentés támasztékává, hordozójává válik, ugyanakkor a kijelentés megszünteti a vallást. Ez azonban nem a vallás tagadását jelenti: a kijelentés a vallást éppen úgy tartja meg, állítja helyre, hogy érvényteleníti, megszünteti, megsemmisíti (*aufheben*). „A vallás minden bizonnyal megtartható a kijelentésben, jóllehet az ítélet ekkor is érvényes. A kijelentés felemelheti a vallást és el is hallgattathatja azt. Megigazíthatja és [...] megszentelheti.” Isten kegyelméből lehet „igaz vallás: mint ahogyan vannak megigazított

⁴⁰⁶ i. m., 231., a Rm 6,23-ról.

⁴⁰⁷ i. m., 236.

⁴⁰⁸ i. m., 240.

⁴⁰⁹ BARTH: *Church Dogmatics I/2*, 17.§. 301.

⁴¹⁰ i. m., 316.

⁴¹¹ BARTH: *The Epistle to the Romans*, 44.

⁴¹² BARTH: *Church Dogmatics I/2*, 17.§. 309.

bűnösök.”⁴¹³ Ebből az is következik, hogy vallás és kultúra nem a teremtés rendjéhez, hanem az üdvösség rendjéhez tartozik.⁴¹⁴

5.2.2. Az igazság világi példázatai

A 3. fejezetben ismertettük Gerard LOUGHLIN elméletét, aki BARTHra hivatkozva lehetségesnek tartja, hogy a filmekben is találkozhatunk Isten Országának világi példázataival. A kultúra teológiai megközelítése szempontjából ez annak kérdését veti fel, hogy milyen viszonyban állnak ezek a más igaz igék/szavak az Egyetlen igaz Igével? BARTH abból a tézisből indul ki, hogy Jézus Krisztus Isten egyetlen igaz Igéje.⁴¹⁵

Jézus Krisztus az egyetlen, aki „részesedik Isten egyedülállóságában”. Minden más szó amennyiben igaz, valamiképpen róla tesz bizonyosságot. Jézus Krisztus így minden más igaz szónak szuverén forrása és normája. BARTH a tanúságtétel két körét különbözteti meg: a belsőhöz tartozik a Szentírás és az egyház, a külsőhöz pedig a világ. A Szentírás a „közvetlen tanú”, az egyház a „közvetett tanú”, a világ pedig az „öntudatlan/akaratlan tanú”. A Szentírás és az egyház mint belső szféra tehát olyan mértékben világosak, amilyen mértékben a világ nem. Ebből azonban nem következik az, hogy a külső szféra minden szava „hamis prófécia”. Éppen ellenkezőleg: ebből az következik, hogy minden emberi szót – akár a belső, akár a külső szférából – az igazság szempontjából behatárol az, hogy mi jelentetett ki „Jézus Krisztus létezésében és létezésével.” Mivel Krisztus a belső és a külső szféra fölött is Úr, „mindkét esetben vannak olyan emberi szavak, amelyek jók, mert Isten rendelésével és az Ő szolgálatára hangoznak el. Mindkét szférában vannak olyan szavak, amelyek megvilágosítanak és segítenek addig a mértékig, ameddig Isten maga megvilágosítónak és segítőnek adja őket mint ilyen szavakat.” Ilyen jó szavakat folyamatosan hallhatunk a Szentírásban, az egyházban és a világban. Ugyanakkor önmagában egyetlen ilyen jó szó sem az Isten Igéje. Egyiket sem lehet Jézus Krisztustól mint Isten kijelentett Igéjétől elválasztani. Egyik sem helyettesítheti, pótolhatja vagy szoríthatja ki Őt, mert Isten kijelentett Igéje nemcsak jó, fontos, vigasztaló és bölcs, hanem ezek mindegyike „összehasonlíthatatlan és abszolút módon”. Nemcsak érvényes, hanem abszolút módon érvényes, nemcsak jó, hanem felülmúlhatatlanul jó, nemcsak

⁴¹³ i. m., 294-295, 297, 326.

⁴¹⁴ VAHANIAN: „Karl Barth as Theologian of Culture”, 43.

⁴¹⁵ BARTH: *Church Dogmatics IV/3/I: The Doctrine of Reconciliation*, 69.§. 99. HUNSINGER szerint az Egyházi Dogmatikának ezt a részét tekinthetjük KÁLVINnak az *Institutio* II. 2.xv. részében írottak barthi kommentárjának. HUNSINGER alapvető különbséget lát kettejük megközelítésében és következésképpen kérdésfelvetésében: BARTH elsősorban krisztológiai szempontból vizsgálja azt a problémát, amit KÁLVIN alapvetően antropológiai szempontok szerint közelített meg. HUNSINGER: *How to Read Karl Barth*, 234-235.

tanító, hanem megváltó. Valójában nem mi döntünk róla, hanem az dönt mirőlünk: „Istennek az az Igéje, amelynek hinnünk és engedelmeskednünk kell életben és halálban.” Egyetlen emberi szó sem szólhat így és végezheti el ezeket. Ehhez „Isten közvetlen jelenléte szükséges”. Jézus Krisztus nem az egyetlen szó, és nem is az egyetlen igaz szó, de Ő az egyetlen Ige, mely önmagában isteni tekintéllyel és erővel szól. „Ő az egyetlen Ige, melyről minden emberi szó, még a legjava is, csak közvetlen vagy közvetett módon bizonytságot tehet, de nem helyettesítheti azt, és nem versenghet vele, így tehát saját jóságukat és tekintélyüket ahhoz kell mérni, hogy milyen mértékben igen vagy nem, és milyen hűséggel tesznek bizonytságot erről az egy Igéről.”⁴¹⁶

BARTH így folytatja tovább érvelését: Jézus Krisztus – élete, története, egész egzisztenciája – Isten „teljes és tökéletes” kijelentése. Jézus Krisztus történetében Isten magáról és az általa megszólított emberről beszél. „Micsoda és mit akar számunkra [Isten], és mik vagyunk mi az Ő számára ... [ez] kimerítően, nyíltan és teljesen kijelentetett számunkra Jézus Krisztusban mint Isten egyetlen Igéjében.” Éppen ezért ennek az Igének nincs szüksége arra, hogy más igékkel kiegészítsük. Minden olyan kiegészítés, mely más forrásból fakad, ebben az esetben csak kivonat lehet, minden feltételezett kiemelés vagy hangsúly csak elvétel, és minden javítás vagy finomítás csak az igazság elferdítése. Amennyiben mégis felmerül a „kiegészítés” lehetősége, arra csak ismeretünk szegényessége lehet kifogás. Az élő Ige folytonos kiegészítésbe/kiegészülésbe bocsátja magát, „nem abban az értelemben, hogy az Isten kijelentett Igéje nem teljes vagy elégtelen, hanem abban az értelemben, hogy annak meghallásában vagyunk mélységesen tökéletlenek. Hiszen Ő maga Önmagában elég gazdag és erős ahhoz, hogy megmutassa és felkínálja magát a mi szegénységünknek örök teljességgel.” Az Ige tehát önmagát egészíti ki azzal, hogy hozzátesz – akár hangsúlyt vagy finomítást – a mi megromlott vagy másképpen korlátozott igazságfelfogásunkhoz. Isten szabad marad arra, hogy az Ő igazságát más szavakhoz kapcsolja szorosan, mint ahogyan arra is szabad, hogy ezt a belső szférán (Szentírás és egyház) kívül is megtegye. Bármelyik körről is legyen azonban szó, ez a fajta összekapcsolás „csak Isten tette és munkája révén válik legitimé és gyümölcsözővé, mint ami kegyelme szabad kijelentésének egy formája.” Ez az összekapcsolódás – szabad, élő és *ad hoc* – nagyon különbözik mindenféle keresztyének vagy nem-keresztyének által önkényesen kimódolt szintézistől az Isten Igéje és a más igék/szavak között. BARTH eszkatológiai érveléssel zárja ezt a gondolatsort: Jézus Krisztus igazságát nem haladja meg semmilyen más igazság. Sem tartalomban, sem mélységben nem múlható felül az Ő Igéje, hiszen Ő maga a

⁴¹⁶ BARTH: *Church Dogmatics IV/3/I*, 96-99.

koronája „mindennek, amit valóban érdemes ismerni”, „minden igazság forrása és normája” és az „egyetlen dolog”, amit valóban szükséges tudni. A „jóság, fontosság, vigasztalás és bölcsesség minden más szava” elhalványul mellette, és ebben a minőségükben is csak ez az igazság alázhatja meg vagy magasztalhatja fel, teheti alkalmatlanná vagy éppen alkalmassá őket. Az egyetlen mód, ahogyan ez az igazság transzcendentálható, az az „ön-transzcendencia”. Eljön az a nap, amikor igazságának dicsősége nem lesz elrejtve, hanem olyan világossággal jelentetik ki, amely egyetemes, közvetlen és végleges. „A teremtésnek és kiengesztelődésnek ebben az eszkhatonjában, nem lesz másik Isten Igéje. Jézus Krisztus lesz Isten egyetlen Igéje, és akkor meglátjuk az Ő dicsőségének végső és egyértelmű alakját...”⁴¹⁷

BARTH fontosnak tartja azt is megállapítani, hogy mi a tartalma Isten egyetlen Igéjének: az egyszerre isten és ember Jézus Krisztus élete. Mint ilyen konkrét létezés, elbeszélhető történet, melyben Isten átadja magát a megaláztatásnak, hogy az emberiség megmenekülhessen és felmagasztaltathasson. „Az az élet, amelyben Isten átadja magát a halálnak, és az emberiség lesz a halál legyőzője... A kiengesztelődés története. Jézus Krisztus története.” Ez az élet azonban egyben világosság is: „Önmagában és mint olyan ez az élet Ige, kijelentés, *kérügma*.” Ez az élet önmagáért beszél, és „az életnek ebben a formájában” Isten az, aki beszél. Ez az élet azt mondja el, hogy mi történt benne miértünk: megigazításunk és megszentelődésünk, megbékélésünk Istennel, megváltásunk, megtérésünk és megdicsőülésünk. Mint ilyen, ez az élet a mi életünk világossága, mint ahogyan az Övé is. BARTH itt az Ige egyedüli mivolta mellett érvel, mivel egyetlen más ige/szó sem mondja el ugyanazt. A máshonnan származó szavak is mondhatnak olyan dolgokat, amelyek jók, megvilágosítóak és segítők. „De egyikük sem mondja el azt, amit Jézus Krisztus élete mond el.” Lehetnek olyan szavak, amelyek Jézus Krisztus életére emlékeztetnek, de „még így is valami mást mondanak el.” Még a leginkább párhuzamba állítható szavak is „merev és absztrakt módon mondják el ezeket a dolgokat”, így nem pótolhatják az Igét. „Mivel más kontextusban jönnek létre, nem kerülhetik el, hogy valamiképpen ne torzuljanak, vagy legalábbis ne különbözzenek attól, ami Jézus Krisztusban közöltetik velünk.” BARTH számára, ha nem Jézus Krisztus személye adja a Isten és ember kapcsolatának kontextusát – azaz ha a vallás, költészet, mitológia vagy filozófia veszi magára az elbeszélő szerepet –, akkor csakis más üzenet fogalmazódhat meg, még akkor is, ha töredékeiben vagy alapvető fogalmaiban valami hasonló hangzik el.⁴¹⁸

BARTH az Isten egyetlen Igéjének normatív, (f)elsőbbségi és egyedüliségi (szingularitás) jellegének bemutatása után azt tárgyalja, milyen státusz tulajdonítható ezeknek a más szavak-

⁴¹⁷ i. m., 99-103.

⁴¹⁸ i. m., 103-108.

nak. BARTH a példázatok kategóriájában helyezi el őket. A példázatok Istent egyetlen Igéjének „másodlagos formái”-ként határozza meg. BARTH értelmezésében a példázatok nem régi tömlőbe öntött új bor voltak, hanem olyan új bor, amely a régi tömlőt újjá alakítja. Azaz jól-lehet tartalmuk új volt, formailag mindennapi események voltak, amelyek valami önmagukon túlmutatóvá alakultak át. Ezek a mindennapi események Jézus elmondásában „olyasmivé váltak, ami azelőtt nem voltak és amivé maguktól nem is válhatnak”: a Jézusban és Jézussal jelenlévő Isten Országáról tesznek bizonyosságot. BARTH Istent egyetlen Igéjének ezt a két formáját: a Szentírás és az egyház szavát ilyen másodlagos formáknak tekinti. A világi szféra szavairól ebben a tekintetben annyit mond BARTH, hogy a keresztyén közösségnek számolnia kell az igazság világi példázatainak lehetőségével és valódiságával. Következésképpen a világi szavak is Istent egyetlen Igéjének másodlagos formáivá válhatnak. A világi példázatok onnan ismerhetők fel, hogy a keresztyén közösséget „még megbízhatóbban és mélyebben a Szentíráshoz vezetik”. Nem ellentmondanak a bibliai igének, hanem azt megvilágítják, nem lebecsmérik azt, hanem nyomatékosítják, új módon tárva fel azt a keresztyén közösség és a konkrét szituáció számára. BARTH fontosnak tartja tisztázni, hogy a világi példázatoknak semmi köze nincs a természeti teológiához. Egyik érve az, hogy a természeti teológia nem beszél ténylegesen a Szentháromság Istentről, hanem csak absztrakt és éppen ezért hamis módon egy „Legfelsőbb Lényről”, vagy „Gondviselésről”, ill. az ember vele szemben feltételezett felelősségéről.⁴¹⁹ Az „Isten Országa példázata” mellett használja még BARTH a „[Jézus Krisztus] úr voltának jelei”, és a „[Jézus Krisztus] prófétálásának tanúságtevői”, megnevezéseket is a világi szféra igaz ígéire/szavaira. „Az egyetlen igazság egyetlen világosságának” ezek a holisztikus megnyilvánulásai egyértelműen átmeneti jelleggel bírnak.⁴²⁰

George HUNSINGER a tillichi autonómia, heteronómia és teonómia kategóriák⁴²¹ mentén magyarázza az Egyetlen Igaz Ige és az igaz ígék/szavak közötti viszony barthi értelmezését. A világi példázatok világossága nem élvez autonómiát az egyetlen világossággal szemben: nem tekinthetünk rájuk úgy, mint amik függetlenek, önmagukban elégségesek és önálló alappal rendelkeznek. Éppen ellenkezőleg: alárendeltek, tökéletlenek és esetlegesek. Az egyetlen világosság nélkül ezek a világosságok sem jöhetnének létre: nem önmaguk belső törvényei (autonómia). A világi példázatok világosságát nem képzelhetjük el az egyetlen világosságon kívül létezőnek, hiszen nem valami lényegileg más tartalmat vagy igazságot tartalmaznak, amelyet az egyetlen világossággal összhangba vagy szintézisbe kellene hozni valamilyen, az

⁴¹⁹ i. m., 112-117.

⁴²⁰ i. m., 122.

⁴²¹ Vö. TILlich: *Rendszeres teológia*, 82-84.

egyetlen világosság fölött vagy azon kívül álló rendező elv szerint (heteronómia). A barthi álláspont szerint dialektikus módon a középpont (Isten kijelentett Igéje) benne foglaltatik a perifériában (világi példázatok), és a periféria a középpontban – ez nem más, mint az igazság istentörvényű elrendezése (teonómia). Ennek megfelelően az igazság számos különböző formában jelenik meg anélkül, hogy a középpont elveszítené magát a perifériában, vagy a periféria magát a középpontban. Isten kijelentett Igéje – középpont – sajátos alakot ölt önmagában és önmagától, független, önmagában elegendő és önmaga alapja. Nem maradéktalanul nyilvánul meg a perifériában, ugyanakkor nincs szüksége a periféria másodlagos formáira ahhoz, hogy teljesen önmaga legyen. A középpont a tőle különböző perifériában önmagát tükrözi vissza és önmagát idézi fel. A teremtés ebben az értelemben viszonylagos autonómiával (valódi szabadság) és viszonylagos heteronómiával (valódi létezés) rendelkezik, melyet a középponttól kap ajándékba. A teonóm helyzetben a perifériát teljes mértékben a középpont igazsága határozza meg és kormányozza, de nem mond ellent törvényszerűségeinek és nem semmisíti meg azzal, hogy feloldja önmagában. Ezzel magyarázható BARTH számára az, hogy Isten egyetlen Igéje mellett más igaz igék/szavak is létezhetnek.⁴²²

BARTH a világi példázatok tartalmára nézve szélesre tárja a lehetőségeket, nem talál olyan témát, amelyről ne lehetnének igaz szavaik: szólhatnak teremtésről, bűnesetről, kiengesztelődésről, megváltásról, Isten kegyelméről, olyan teológiai antropológiai témákról mint az ember végessége, társas léte, méltósága, romlottsága, öröme vagy a bűnbocsánat. A keresztyén közösségnek úgy kell tekintenie ezekre a szekuláris formában őt megtaláló üzenetekre, mint amelyek az egyház Urától származnak, aki szabad arra, hogy a Szentírás állandó, egyetemes és szokásos közlési módja mellett alkalmi, kontextus-függő és szokatlan módon is megszólítsa egyházát.⁴²³

BARTH a következő kritériumot állapítja meg ezekre az igékre/szavakra: abból a világosságból származnak, amely megvilágosítja a sötétséget. Részleteire bontva ez azt jelenti, hogy i) nem helyettesítik a Szentírás bizonyágtételét, nem mondanak mást és újat; ii) meg kell felelniük az egyház tanításának és hitvallásainak, még beljebb vezetnek minden idők *communio sanctorum*ába; iii) gyümölcseikről ismerhetők meg; iv) hitre és megtérésre hívnak, az evangélium és törvény jellegét hordják magukon.⁴²⁴ BARTH egyben figyelmeztet arra is,

⁴²² HUNSINGER: *How to Read Karl Barth*, 262-265.

⁴²³ BARTH: *Church Dogmatics IV/3/I*, 123,130.

⁴²⁴ i. m., 126-128.

hogy nem tudjuk teljesen kizárni annak veszélyét, hogy egy Jézustól idegen hangot azonosítunk az Ő szavaival.⁴²⁵

5.2.3. BARTH – összegzés, értékelés

BARTH tehát az emberi kultúrát a Logosz emberi történelemben való megnyilatkozásának fényében látja. Ez egyben azt is jelenti, hogy BARTH elutasítja a kultúra szekularizálását: „Abban a világban, amely Jézus Krisztusban megbékélt Istennel, nincs olyan szekuláris szféra, amelyet Isten magára hagyott volna, vagy amelyet kivont volna uralma alól, még ott sem, ahol emberi szempontból a legveszélyesebb módon a teljes istentelenség valódi és abszolút alakját közelíti meg.”⁴²⁶ BARTH ehelyett a kultúrát olyan emberi cselekvésnek és produktumnak tartja, amelynek ha megadjuk azt a lehetőséget, hogy az legyen ami (emberi), és nem pedig azt feltételezzük róla, ami lényegénél fogva nem lehet (isteni), akkor dicsőítheti Istent. A világban található szavak, ha azokat „Isten Igéje vezényli”, *analogia gratiá*vá válhatnak, a kijelentés öntudatlan, akaratlan bizonyosságtevőivé, tanúivá.⁴²⁷ Ezeknek az igéknek nem kell „szakrálisnak” lenniük, hiszen Isten Igéje mindeneket megbékéltetett Istennel, uralmának pedig nincsenek határai.

BARTHnál olyasmivel találkozunk, amivel TILlichnél nem: a kulturális formák kulturális formákként is hordozhatnak teológiai jelentőséget, hiszen ha nem törekszünk arra, hogy az őket jogosan megillető státuszról és jelentőségnél többet tulajdonítsunk nekik, akkor a Teremtőt dicsőíthetik. Ebből fakadt BARTH Mozart zenéje iránti rajongása is, mivel szerinte a művészt az érdekelte, hogy zenét szerezzen, és nem az, hogy valami hatalmas üzenetet közvetítsen. Ha gyönyörködtet, akkor a zene zene maradhat. Ennek analógiájára elmondhatjuk, hogy a film film maradhat, végső soron a művészet művészet maradhat és éppen így bírhat teológiai jelentőséggel, amennyiben felismeri önmaga teremtményi funkcióját, és nem akar sem többet, sem kevesebbet annál. Szembetűnő tehát a különbség TILlich és BARTH kultúraértelmezésében. TILlich számára a kultúra jóformán sákramentális jelleggel bír: az isteni jelen van a végső meghatározottság formájában, míg BARTH gondolkodási rendszerében a kultúra emberi cselekvés és alkotás, amely ha hű önmagához, Istent dicsőíti, és kegyelem által öntudatlan, akaratlan bizonyágtétel eszközévé válik.⁴²⁸

⁴²⁵ i. m., 133-134.

⁴²⁶ i. m., 119.

⁴²⁷ i. m., 96-99.

⁴²⁸ POPE: *Salvation in Celluloid*, 16-17.

5.3. Kontextuális megközelítések

TILICH és BARTH kultúra megközelítését nem a kontextuális teológiák alatt helyeztük el, ez azonban nem jelenti azt, hogy teológiájukra ne lehetne érvényes a kontextuális jelző. Mindkét teológus aktívan kereste annak lehetőségét, hogy koruk eseményeire reagáljon. TILICHnél ez elsősorban korának egzisztencialista fogalmaival feltett kérdéseinek a teológia válaszaival való összekötését jelentette, ill. a teológia válaszainak az egzisztencializmus nyelvén történő megfogalmazását. Emellett hangsúlyosan figyelmeztetett a vallás partikuláris voltára. BARTHnál a kontextualitás elsősorban korának politikai eseményeire való reagálásként azonosítható.⁴²⁹ A világi példázatokról írva felhívja figyelmünket azok kontextus-függő jellegére. BARTH emellett kifejezetten figyelmeztet annak veszélyére, hogy a keresztyén közösség ajkán az evangélium valamilyen „általános, időtlen és irreleváns keresztyén igazsággá torzul”. A másik oldalon viszont az fenyeget – írja BARTH –, hogy az evangéliumot „gyökeresen, teljesen és alapjában véve ellenállhatatlanul befolyásolja minden olyan előfeltevés, amelyet elkerülhetetlenül magával hoz az azt körülvevő világgal való kapcsolatából.” Nincs olyan filozófiai, történelmi, nemzeti, kulturális, politikai vagy gazdasági tényező, amely ne segítene formálni az egyház evangélium hirdetését. Nem zárhatók ki az evangélium lehetséges deformációi. A keresztyén közösség hajlamos arra, hogy szuverén módon uralkodjon az evangéliumon. Az üzenetet ilyen módon magunkhoz ragadva (kezünkben, hatalmunkban tartva) elkerülhetetlen az evangélium torzítása és meghamisítása, ahelyett hogy engednénk, hogy Isten Igéje hasson ránk, keltsen bennünket életre és hitre. Ez a különbözteti meg a hitet a vallástól.⁴³⁰

A „kontextuális teológia” és „kontextualizálás” kifejezések az Egyházak Világtanácsa Teológiai Oktatási Alapjának (*Theological Education Fund*) köszönhetően 1972 óta szerepelnek a teológiai szóhasználatban.⁴³¹ David BOSCH (Justin S. UKPONG tipológiáját követve) a kontextuális teológia két nagy típusát különbözteti meg, mindkettőt további két altípusra osztva: „az indigenizációs típus fordítási avagy inkulturációs modellként jelenhet meg, a szocio-gazdasági típus pedig lehet evolúciós (politikai teológia és a fejlődés teológiája) vagy forradalmi (felszabadításteológia, fekete teológia, feminista teológia stb.)”. BOSCH felülbírálja

⁴²⁹ Eberhard BUSCH idéz BARTH egy leveléből: „Azt használtam fel, amiről úgy gondoltam, hogy megtanultam és megértettem arra, hogy ezzel vagy azzal a helyzettel megküzdjek, néhány bonyolult bibliai vagy történelmi vagy dogmatikai kérdéssel, gyakran olyan témákkal, amelyeket kívülről tártak elém, gyakran kifejezetten olyan aktuális témával mint egy politikai kérdés. Mindig valami új ragadott meg, és nem fordítva. [...] Gondolkodásom, írásaim és beszédeim olyan emberekre, eseményekre és körülményekre adott reakcióimból jöttek létre, akikkel vagy amelyekkel kapcsolatba kerültem, azok kérdéseivel és rejtélyeivel. [...] Nem akartam ez vagy az lenni, nem akartam ezt vagy azt mondani vagy tenni: az voltam, azt mondtam és tettem, amikor eljött az idő...” BUSCH: *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*, 420-421.

⁴³⁰ BARTH: *Church Dogmatics IV/3/II*, §72. 817,821.

⁴³¹ UKPONG: „What is Contextualization?”, 161-168. 163.

UKPONG felosztását: csak az inkulturációs és a forradalmi modellt tekinti valóban kontextuális teológiának.⁴³²

Témánk szempontjából mi most csak az indigenizációs (fordítási és inkulturációs) típusra fordítjuk figyelmünket, azon belül is azokra a megközelítésekre, amelyek a kontextualizálás kérdését nem a harmadik világ országaiban végzett misszióra vonatkoztatják, hanem azt a nyugati világnak a vallásosság tekintetében szubjektív fordulatot megélt kultúráira visszafordították.

BOSCH egyik alapgondolata az, hogy „a keresztyén egyház missziói üzenete mindig is azok életében és világában testesült meg, akik *megragadták azt*.”⁴³³ BOSCH SCHLEIERMACHER érdemének tartja, hogy „úttörője volt annak a felfogásnak, amely szerint a teológiára minden esetben hatást – akár meghatározó hatást – gyakorol a kontextus, amelyben keletkezik.” BOSCH érvelése a következő felismeréssel zárul: mivel a Szentírás szövegének „értelmezésében egész kontextusunk közrejátszik”, el kell fogadnunk, hogy természeténél fogva minden teológia kontextuális teológia.⁴³⁴ Ez azt jelenti, hogy az egyház képtelen felmutatni egy tiszta kultúrafölköti (szupra-kulturális) üzenetet. A valódi teológia mindig dialógusban születik: a bibliai kijelentés, az egyházi hagyomány és a kultúra között.⁴³⁵

BOSCH szerint a kontextualizáció nemcsak legitim, hanem szükséges folyamat is, ugyanakkor az evangélium kontextualizálásakor nem szabad megfélemlenünk annak egyetemes, kontextus-fölköti jelentőségéről sem:

„Igenis vannak a hitnek minden keresztyén számára közös hagyományai, melyeket tiszteletben kell tartani és meg kell őrizni. Ezért a teológia kontextuális jellegének hangsúlyozása mellett egyetemes és az egyes kontextusokon túli dimenzióit is hangsúlyoznunk kell. [...] A legjobb kontextuális teológiák ragaszkodnak is e dialektikus kapcsolat fenntartásához.”⁴³⁶

BOSCH a nyugati kultúrákkal kapcsolatban a következő problémára hívja fel a figyelmet: „még mindig azt hisszük, hogy az evangélium megfelelően meghonosodott [*indigenized*] és

⁴³² BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 385. Nem egységes a fogalmak meghatározása és használata. Nicholls például indigenizáción az evangélium tradicionális kulturális elemekkel való felöltöztetését érti, mely így segíti az evangélium releváns módon történő kommunikálását. A kontextualizációt az indigenizáció radikális formájának tarja, amikor a kultúra társadalmi, politikai és egyéb dimenziói is hatással vannak arra a módra, ahogyan az evangélium kifejeződik. NICHOLLS: *Contextualisation: A Theology of Gospel and Culture*, 20-23.

⁴³³ BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 385. Kiemelés tőlem, mivel saját fordítás: a magyar fordító „akik tagjává váltak” megoldást választja, ami elvesz az eredeti „*who had embraced it*” értelméből, sőt megmásítja azt: mivel a kifejezés nem az egyházra, hanem az üzenetre vonatkozik.

⁴³⁴ i. m., 386-387.

⁴³⁵ STRINGER: „Contextualization: Transformational Dialogue”, 2.

⁴³⁶ BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 391.

kontextualizálódott a Nyugaton.”⁴³⁷ Szerinte ez a magatartás nem veszi észre, hogy mivel tartozik saját kontextusának, és áldozatul esik annak a téves elképzelésnek, miszerint az inkulturációról mint befejezett tényről beszélhetünk, mintha a kontextus valami statikus dolog lenne, és azt sem ismeri fel, hogy „az egyház is korábban ismeretlen hittitkok felismerésére juthat” új kontextusokban.⁴³⁸ Sőt, ami még ennél is rosszabb: egy örökérvényű teológia képzetét alkotja meg, amely a bíró szerepét tölti be a helyi teológiák fölött: ez volt jellemző a nyugati teológiára a gyarmatosító terjeszkedések idején.⁴³⁹ Az evangélium kontextualizálása folyamatának a Nyugaton tehát érzékelnie kell, hogy mivel tartozik a múltbeli nyugati kultúrának, és érzékelnie kell a jelen változó kontextusát is, ha valódi kontextuális teológia akar lenni, amely kifejezett és alapvető módon magába olvasztja a kontextust.

Az alábbiakban a missziói teológia szempontjából meghatározó és témánk szempontjából is jelentőséggel bíró kontextualizációs modelleket ismertetünk a teljesség igénye nélkül. A kontextualizációs modellek megállapításaiban két alapvető kérdéssel találkozunk. Hogyan maradhat az egyház hűséges az evangéliumhoz és hogyan lehet releváns egy konkrét kultúrában anélkül, hogy a „szinkretizmus” hibájába esnék. Hogyan lehet hűséges az egyház az evangéliumhoz anélkül, hogy az etnocentrizmus hibájába esnék, ugyanakkor hogyan teheti magáévá az evangélium pluralista kifejeződéseit anélkül, hogy a relativizmus hibájába esnék.⁴⁴⁰

5.3.1. J. E. Lesslie NEWBIGIN

Lesslie NEWBIGIN szerint a kultúra „annak módja, ahogyan a társadalmak megszervezik közösségi életüket, ami természetéből adódóan meg van rontva a bűnnel.”⁴⁴¹ Kultúra és vallás megkülönböztetendő, de nem választható el egymástól, mint ahogyan nem beszélhetünk róluk az emberi közösségektől függetlenül sem. NEWBIGIN megjegyzi, hogy szociológiai szempontból a vallás része a kultúrának,⁴⁴² és nincs olyan vallásos hit, amelynek ne lenne kulturális hatása.⁴⁴³ A vallás „egy teljes világkép, valamennyi tapasztalat megértésének sajátos módja. A vallási és világi kérdések éles elhatárolása a modern nyugati kultúra egyik legjellemzőbb sajátossága, amelyet a kultúránk hatásától nem érintett emberek legtöbbje érthetetlennek ta-

⁴³⁷ BOSCH: *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, 58.

⁴³⁸ BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 417.

⁴³⁹ i. m., 410-412.

⁴⁴⁰ GOHEEN: „*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*”: J. E. Lesslie Newbigin's *Missionary Ecclesiology*, 334-335.

⁴⁴¹ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 218.

⁴⁴² NEWBIGIN: *Foolishness to the Greeks*, 3.

⁴⁴³ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 217.

lálta.” NEWBIGIN egyben megkérdőjelezi azt a föltevést, miszerint a vallás „ember és Isten érintkezésének elsődleges eszköze”. Szerinte János evangéliuma éppen arról beszél, hogy „a vallás a sötétség elsődleges birodalma, s a világosságot készségesebben fogadják a vallási kérdésekben járatlan, tanulatlan emberek.”⁴⁴⁴

Az emberi kultúra kritikája – a Krisztus keresztre feszítésének és feltámasztásának bibliai elbeszélésének fényében – nagy hangsúlyt kap NEWBIGIN elemzésében. „A keresztt Jézus kiközösítésének a színhelye, ahol a kultúra különböző területeinek – a vallás, a politika, a törvény, az erkölcs képviselői kitaszították őt az emberek közösségéből.” Ez a keresztyének saját kultúrájukból való kitaszítottságát kellene hogy jelentse. Ugyanakkor Isten utolsó szava nem a keresztt, hanem Jézus feltámasztása, amelyben Isten „az őt megtagadó világ iránt legyőzhetetlen szeretetének és türelmének bizonyosságát és zálogát adta” és amelyben „a teremtetett világgal és minden emberi léttel való eredeti szövetség – a Noéval és utódaival kötött szövetség – megerősítését láthatjuk”. A keresztyén embernek tehát két valóságot kell megragadnia: az emberi kultúra világa megtagadja Istent, Isten megítéli a kultúrát. Jóllehet az emberi kultúra megtagadja Istent, Isten „megtartja a teremtetett világot és az emberi kultúra világát”. Ez időt és teret ad számára a megtérésre és bűnbánatra,

„hogy új teremtés születhessen a régi méhéből. [Isten] Továbbra is oltalmazó szeretetével veszi körül a teremtetett világot és a kultúra világát, jóllehet abban a látszat az úr, és alá van vetve a hiábavalóságnak. A Noéval kötött szövetség, illetve annak jeleként a szivárvány kifejezetten az emberi kultúra egyik legalapvetőbb alkotóelemére utal, nevezetesen a földműves munkájára, aki megműveli a pusztaságot, hogy az táplálékkal lássa el az embert (1Móz 8,22). Itt nyilvánul meg legerőteljesebben, mennyire egymásra és az Isten kegyelmére van utalva ember és természet. Isten ígérete – amíg csak föld lesz, nem szűnik meg a vetés és az aratás – ott lebeg az emberi kultúra teljes története fölött.”⁴⁴⁵

Isten Noéval kötött szövetsége szolgál mintául és motivációul a keresztyéneknek arra, hogy szeretően gondját viseljék a kultúrának és a teremtésnek.

NEWBIGIN modelljében az evangélium ad alapot a kultúra bírálatára, és nem fordítva. A Szentírás olyan látást ad, amely ellentmond a nyugati kultúra plauzibilitási struktúrájának.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ i. m., 203-204.

⁴⁴⁵ i. m., 228-229.

⁴⁴⁶ NEWBIGIN a bergeri plauzibilitási struktúra fogalmából indul ki, amikor az evangélium és kultúra viszonyáról beszél. A fogalmat a következőképpen értelmezi: „a társadalomban elfogadott hit- és cselekvésminták készletei [...], amelyek meghatározzák, hogy mely hitek valószínűsíthetőek (plauzibilisek) és melyek nem egy adott társadalom tagjai számára.” i. m., 23. L. még NEWBIGIN: *Foolishness to the Greeks*, 3., 1. l.j. A NEWBIGIN által BERGERTől hivatkozott mű: BERGER: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*. BERGER kontrasztosan ír a hagyományos és a modern kultúrákról: amíg a hagyományos társadalmak biztosan megbízható plauzibilitási struktúrákkal rendelkeznek, addig a modern társadalmakban az alap homályossá vált, sőt talán el is tűnt, nincs elfogadott plauzibilitási struktúra. A modernitással megsokszorozódtak a választási lehetőségek, ami a vallásra nézve azt jelenti, hogy a modern ember hitbeli meggyőződését illetően nemcsak a választás lehetőségével, hanem kényszerével találja magát szembe. i. m., 20,30.

Az evangélium adja meg azt a nézőpontot, amelyből a kultúrát értékelni lehet. Ez a modell nem kultúraellenes, ugyanakkor megkérdőjelezi a kultúrát azzal, hogy megtérésre és bűnbánatra hívja.

Krisztusnak a teremtett világ és a kultúra világa fölötti úr volta adja a kiindulást annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy az egyháznak milyen szerepe van a kultúrával kapcsolatban. NEWBIGIN szerint az egyház feladatát ebben a tekintetben nagyon óvatosan kell meghatároznunk, hogy elkerüljünk két végletet. Egyrészt az egyház hajlamos arra, hogy életét és tanítását a kultúrához igazítsa oly mértékben, hogy többé nem hordozza Isten ítéletét és kegyelmét. Ez azért veszélyes, mert a kultúra oltalmazójává és kezesévé válik. Elveszíti azt a képességét, hogy megkérdőjelezze a kultúrát. Másrészt ha az egyház nyelve és életstílusa annyira idegen és távoli, hogy nem találja a kapcsolódást a kultúrával, akkor irreleváns gettóvá válik. NEWBIGIN a két szélsőség között a lehetőségek széles spektrumát látja.⁴⁴⁷

NEWBIGIN a következő kérdést teszi föl: mi alapján ítéljük meg, hogy mit kell elfogadnunk és mit kell elvetnünk a kultúrában? Nem könnyű ez a kérdés, hiszen nagy mértékben azok vagyunk, amivé a kultúránk tett bennünket. NEWBIGIN az európai egyházak 20. századi történetét hozza fel példának a kérdés megválaszolásához. Az I. világháborúban az egyházak mindkét oldalon azonosították Krisztus ügyét saját nemzetük ügyével. Ennek botránya hozta azt a felismerést, hogy megújult értelemmel és alázatosabban kell a Szentírásra odafigyelni. Ennek egyik eredménye lett az 1930-as és 1940-es évek ökumenikus mozgalma. A II. világháborúban már mérsékeltebben jelentkeztek az előző háború istenkáromlásai. A lelki kapcsolatok a háborús konfliktus évei alatt sem szűntek meg. NEWBIGIN szerint a háború után az egyházi vezetők nem elégedtek meg azzal – legalábbis nem mindig –, hogy nemzetük „házikáplánjának” szerepét játsszák kizárólag. Megfogalmazták, hogy szükség van egy nemzetek fölötti intézményre, amely képes megjeleníteni az evangélium nemzetek és kultúrák fölötti egységét. Ez öltött konkrét formát 1948-ban Amszterdamban, amikor az addig egy-

NEWBIGIN részben BERGERT követi a pluralista helyzet leírásában. Az evangéliumnak ezzel a nyugati kulturális helyzettel való találkozása áll érdeklődése középpontjában: „Milyen szerepet tölt be és tölthet be a Szentírás a modern nyugati kultúra evangéliummal való szembesítésében?” A Szentírás tekintélyére való hivatkozás a kortárs ember számára is személyes választás kérdése, egy a számos lehetséges döntés közül. NEWBIGIN ugyanakkor erőteljes egyet nem értését is kifejezi: „...jóllehet BERGER helyesen mutat rá arra, hogy a hagyományos plauzibilitási struktúrák hogyan oldódnak fel a modern világképpel való érintkezésben, és jóllehet helyesen emlékeztet bennünket arra, hogy ennek a világképnek az érvényessége és ereje nem szolgáltat alapot arra, hogy igaznak higgyük, nem ismeri el, hogy az önmagában egyfajta plauzibilitási struktúra és akként is funkcionál.” NEWBIGIN: *Foolishness to the Greeks*, 10,13-14. NEWBIGIN szerint tehát a fennálló helyzet maga a plauzibilitási struktúra, melynek alapján az egyén meghozza döntéseit.

⁴⁴⁷ NEWBIGIN: *The Open Secret*, 145.

mással háborúban álló nemzetek egyházai elkötelezték magukat arra, hogy egymáshoz hűek lesznek, és elfogadják egymás jobbító szándékát.⁴⁴⁸

NEWBIGIN szerint keresztyénekként csak úgy tehetünk eleget ennek, ha az egyházak nemzetek fölötti és sokkultúrájú családjának tagjai vagyunk. Így lehetünk kultúránk támogatói és egyben kritikusai is. NEWBIGIN meg van győződve arról, hogy „az evangélium elismeri a kultúrák rendkívüli változatosságát, de nem hagyja jóvá a teljes relativizmust.” A kultúrák folyamatos fejlődésen mennek keresztül, mely fejlődés hol kreatív, hol destruktív, hol összhangban áll Istennek Krisztusban kijelentett, minden emberre vonatkozó tervével, hol azzal ellentétes. Egy adott kultúra kritikájának kritériumai nem származhatnak pusztán egyetlen kultúrából – ez a kulturális imperializmus tévedése. A kritériumok egyedül Istennek a Krisztusban kijelentett akaratából származhatnak. Ha ezt tagadjuk, akkor elveszítünk minden olyan kritériumot, amellyel egy adott kultúra pozitív és negatív jelenségeit megállapíthatjuk. „A Krisztusban kapott kijelentés tartalma azonban, amelyet kétséggkívül meghatároznak a keresztre feszítés és a feltámadás eseményei, olyan alapot jelent, amelynek köszönhetően bátran üdvözölhetjük a kultúrák változatosságát, ám bármely kultúra egyeduralmi törekvéseinek szilárdan ellenállhatunk.”⁴⁴⁹

NEWBIGIN szerint az evangélium a valóság alternatív látásmódját kínálja:

„...az evangélium egy új plauzibilitási struktúrát kelt életre – a dolgoknak egy olyan látásmódját, amely gyökeresen különbözik az összes többi kultúrát meghatározó szemléletmódtól. Az egyház tehát mint az evangélium birtokosa, egy olyan plauzibilitási struktúrába van beágyazódva, amely az emberi kultúrákat meghatározó összes többivel szemben áll, és kivétel nélkül valamennyit megkérdőjelezi. Az ebből eredő feszültség szüntelenül érezteti hatását a nyugati civilizáció történetében.”⁴⁵⁰

Az evangéliumnak ilyen módon való értelmezése adja számára az alapot a nyugati társadalom ideológiának és evangéliumellenes feltevéseinek a leleplezéséhez. Az evangélium megkérdőjelezi azt a felfogást, miszerint életünket egymással konkuráló plauzibilitási struktúrák között kell élnünk. Az egyháznak nem szabad megengednie, hogy a kultúra magával ragadja. Ehe-

⁴⁴⁸ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 230-231. A kölcsönös jobbítás elve hangsúlyos tétellé válik NEWBIGINnél. Valódi *kenózis*-ra van szükségünk ahhoz, hogy keresztyénekként dialóguspartnereinkkel ne úgy találkozzunk, mint akik birtokoljuk Isten igazságát és szentségét, hanem mint akik tanúságot teszünk Isten igazságáról és szentségéről, és mint akik Isten ítélete alatt vagyunk, és készek vagyunk meghallani Isten ítéletét akkor is, ha az egy másik hiten lévő ajkáról vagy életén keresztül hangzik el felénk. A Krisztusról való engedelmes bizonyosságtétel azt jelenti, hogy amikor egy másik emberrel (keresztyénnel vagy nem keresztyénnel) együtt állunk meg a Krisztus keresztyénjénél, készek vagyunk elfogadni az ítéletet és a jobbítást, és készek vagyunk azt belátni, hogy ami engedelmességnek tűnt, az valójában engedetlenség a részünkről. NEWBIGIN: *The Open Secret*, 181-182.

⁴⁴⁹ NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 231.

⁴⁵⁰ i. m., 24.

lyett az evangélium alapján meg kell vizsgálnia és meg kell kérdőjeleznie saját kultúrájának paradigmáit.

NEWBIGIN egyike azoknak a teológusoknak, aki felhívta a figyelmet arra, hogy a kontextualizáció kérdését nem szabad pusztán az idegen kultúrákra korlátozni, hanem minden olyan kultúrára vonatkoztatni kell, amelyben az evangélium közvetítésének szükségessége felmerül.⁴⁵¹ NEWBIGIN számára a keresztyén teológia „egyfajta racionális diskurzus, egy olyan közösségben létrejött diskurzus”, amely az evangélium primátusát fogadja el. A teológia kudarcot vallhat egyrészt azért, ha nem érti és nem veszi komolyan azt a kontextust, amelyben el lett helyezve. Ennek az lesz a következménye, hogy az evangélium érthetatlenné válik. Másrészt a teológia kudarcot vallhat azért is, ha engedi, hogy a világ diktálja a vele való találkozás kérdéseit és feltételeit. Ennek az lesz a következménye, hogy az evangélium nem kérdőjelezi meg kontextust, hanem a kontextus elnyeli és domesztikálja az evangéliumot.⁴⁵²

Figyelmet érdemel az, ahogyan NEWBIGIN a kontextualizáció fogalmát használja. Az evangélium közvetítése azzal a céllal történik, hogy eljusson a megszólítottak értelméhez, szívéhez és lelkiismeretéhez. Ahhoz, hogy az őket megszólító üzenetre válaszolni tudjanak, először meg kell érteniük azt. Az emberek csak akkor értik meg az evangéliumot, ha az a kultúrájuk nyelvén, szokásain, intézményein és élethelyzetein keresztül szólítja meg őket. NEWBIGIN így fogalmaz: „számukra érthető szimbólumokat kell használni”. Ez azért van így, mert „az evangélium nem valami alaktalan üzenet”, hanem egy olyan közösség üzenete, amely saját életét ehhez az üzenethez igazítja. Ezért a kontextualizáció célja az, hogy a megszólítottak számára az üzenet érhető legyen, vagy hogy életre keljen, és ennek eredményeként a befogadó elmondhassa: „Igen, értem. Ez rám is vonatkozik, ez az én helyzetemben is igaz.” NEWBIGIN szerint fontos, hogy ami eljut a befogadóhoz, „az valóban az evangélium legyen, és nem valami olyasmi, ami csupán elméjének szüleménye.” A kontextualizáció legfontosabb célja tehát az, hogy az evangélium életre keljen különböző kulturális kontextusokban, miközben ugyanaz a hiteles evangélium marad.⁴⁵³

NEWBIGIN a kontextualizáció fogalmának használatát szerencsésebbnek tartja az indigenizáció vagy az adaptáció terminusainál, mert szerinte az elkerüli annak látszatát, hogy az evangéliumot elsősorban a régi (európai) hagyományokkal való viszonyában kell értelmezni (indigenizáció), ill. hogy a misszionárius az adaptálatlan, tiszta evangéliumot viszi az

⁴⁵¹ i. m., 170., 1. még NEWBIGIN: *Foolishness to the Greeks*, 2-3. NEWBIGIN a nyugati kultúra részeként kezeli egész Európát.

⁴⁵² NEWBIGIN: *Evangélium a pluralista társadalomban*, 181.

⁴⁵³ i. m., 169-170.

idegen kultúrába (adaptáció). „Az evangélium bármilyen formában történő közvetítése eleve kulturálisan meghatározott.”⁴⁵⁴ NEWBIGIN számára nem létezik „tisztá” evangélium, azaz olyan evangélium, amely „nem ágyazódott be valamely konkrét kultúrába”.⁴⁵⁵ A kontextualizáció fogalma segíthet tehát elkerülni a korábbi fogalmakkal járó veszélyeket, és „arra irányítja a figyelmet, hogy az evangélium közlése során a ma élő emberek teljes életkontextusában kell Isten igéjének megszólalnia.”⁴⁵⁶

NEWBIGIN szerint a kontextualizáció lehet helyes és téves attól függően, hogy milyen helyet kap a folyamatban az evangélium. „A helyes kontextualizáció megadja az evangéliumnak az őt megillető elsőbbséget, engedi, hogy minden kultúrát átjárjon, és minden kultúrában megnyilatkozzon annak eredeti nyelv- és jelképrendszerében, s így közvetíti Isten igéjét ítélet-ről és kegyelemről.” Helyes kontextualizáció történik, amikor „az ige nem testetlen szó”, hanem egy olyan közösség kommunikálja, amelyik az evangéliumot testesíti meg olyan módon, hogy életével az ítéletet és a kegyelmet egyaránt közvetíti. A közösségnek ehhez igazán lokálisnak és igazán ökumenikusnak kell lennie. Igazán lokális, mert az ítéletet és a kegyelmet az abban a kontextusban élőknek jeleníti meg, és ökumenikus, mert nyitott más egyházak tanúságtételére. Ez megóvjá attól, hogy beolvadjon a saját kultúrájába, és képessé teszi arra, hogy Isten egyetemes ítéletének és kegyelmének célját közvetítse.”⁴⁵⁷ Evangélium és kultúra viszonyának téves meghatározása (téves kontextualizáció) ugyanakkor két veszélyhez vezethet: irrelevancia és szinkretizmus. Ha az isteni ítéletet, a torzulásokra kimondott isteni „nem”-et nem alkalmazzuk, azaz amikor az evangélium a kultúra plauzibilitási struktúráiba domesztikálódik, az eredmény kulturális szinkretizmus lesz. Ha viszont az isteni kegyelem, az isteni „igen” nincs jelen, a kultúra az elutasítás tárgyává válik, és az evangélium olyan időben vagy térben távoli kulturális formában ölt testet, mely az adott kontextusban irreleváns.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ i. m., 170. Arra a kérdésre, hogy lehetséges-e az igazságot kultúra-független módon megismerni, azaz létezik-e számunkra olyan, hogy objektív igazság, amely teljes mértékben értéksemleges és minden kontextus fölött áll, Newbigin nemleges választ ad. Szerinte nincsenek magától értetődő igazságok: „a kijelentés minden alkalommal sajátos helyzetben hangzott el, és az adott helyzetekben azoknak megfelelő válaszokat váltott ki.” i. m., 83.

⁴⁵⁵ „Az evangélium legegyszerűbb verbális megfogalmazása: „Jézus az Úr” – s már ennek jelentése is azon múlik, hogy az adott kultúra milyen tartalommal tölti meg azt a szót, hogy „Úr”. Mit jelent az „uralkodás” az adott kultúrában? Az evangélium minden esetben egy olyan közösség bizonyágtétele, amely – feltéve, hogy hű az evangéliumhoz – az evangéliumot egy bizonyos életstíluson, a tulajdonhoz való hozzáálláson, a törvény és a rend betartásán, a termelés és a fogyasztás megvalósításán és számos egyéb dolgon keresztül igyekszik megélni és mások elé tárni. Az evangéliumnak mindenféle értelmezése valamilyen kulturális formába van beágyazva. A misszionárius nem a tiszta evangéliummal rendelkezik, hogy azután azt adaptálja ahhoz a kultúrához, amelyikben szolgálatát végzi, hanem a saját kultúrájába beágyazott evangéliummal.” i. m., 173.

⁴⁵⁶ i. m., 173.

⁴⁵⁷ i. m., 181-182.

⁴⁵⁸ GOHEEN: „Evangélium, kultúra és kultúrák”, 323-324.

Michael GOHEEN és Stephen BEVANS szerint az ahogyan NEWBIGIN az evangélium, egyház és kultúra kapcsolatát szemléli, a kontextualizáció sajátos, ún. „ellenkultúra modelljét” (*counter-culture model*) mutatja, mely egyértelműen megkülönböztetendő a kultúraellenes modelltől.⁴⁵⁹ GOHEEN emellett kiemeli, hogy NEWBIGIN megközelítésének a lényege a „megújulás” és a „transzformáció”, mely egyszerre fektet hangsúlyt a kontinuitásra és a diszkontinuitásra. Az előbbi a teremtés helyreállításával kimondott isteni igen, az utóbbi a bűn okozta romlásra és torzulásra kimondott isteni nem.⁴⁶⁰

5.3.2. Charles H. KRAFT

A kontextualizálás talán legelterjedtebb, legnépszerűbb és legrégebbi modellje a fordítási,⁴⁶¹ mely modell leginkább Charles H. KRAFT nevéhez köthető. KRAFT célja nem kevesebb, mint a kultúraközi (*cross-cultural*) teológia modelljének kidolgozása.⁴⁶² Kontextualizációs megközelítésében nem annyira a teológus, mint inkább az antropológus és a nyelvész mutatkozik meg: az isteninek az emberrel való kommunikációjából indul ki, és a kommunikációelméletet hívja segítségül olyan fogalmak tárgyaláshoz is mint kijelentés, értelmezés, fordítás, applikálás. Modelljének középpontjában a dinamikus ekvivalencia fogalma áll, melyet saját maga így foglal össze könyvének végén: „...a fordítás célja az, hogy egyenértékűséget hozzon létre a kortárs hallgatóknak/olvasóknak a fordításra adott válasza és a lefordított dokumentumban rögzített kommunikáció eredeti hallgatói/olvasói között.”⁴⁶³

A kontextualizáció feladatára alkalmazva ez az elv magába foglalja egy adott jelenségnek – akár a Szentírásnak, egyházi struktúrának, rituálénak vagy szimbólumnak – az újraértelmezését egy új kontextusban, ahol a kiváltott válasz jelentése és hatása egyenértékű (ekvivalens) az első keresztyénekben megszületett jelentéssel és a rájuk gyakorolt hatással. Az egyenértékűség tehát a jelentésre és a hatásra vonatkozik, ami egyben azt is jelenti, hogy KRAFT elutasítja a formai megegyezést, amely nem több mint szolgai utánzás akár egy szó fordításáról vagy egy egyházi modell exportálásáról legyen szó.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ GOHEEN: „Is Lesslie Newbigin’s Model of Contextualization Anticultural?”, 136-158. BEVANS: „Living Between Gospel and Context: Models for a Missional Church in North America”, 151-154.

⁴⁶⁰ GOHEEN: „As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”, 294.

⁴⁶¹ BEVANS: „Models of Contextual Theology”, 189.

⁴⁶² KRAFT: *Christianity in Culture – A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*.

⁴⁶³ i. m., 402.

⁴⁶⁴ HALEBLIAN: „The Problem of Contextualization”, 104.

KRAFT szerint a jelentés nem a szavakban vagy dolgokban, hanem az emberekben van.⁴⁶⁵ A jelentés az, „amit az üzenet fogadója a fejében konstruál és arra válaszol”. Az így keletkezett (re)konstrukciók és válaszok különféle kulturális irányultságot, szükségletet és egyéni érdeklődést tükröznek. Ebből több minden is következik: egyrészt minden kommunikáció hozzátétőleges, a kommunikáció résztvevői jelentéskörökben mozognak. Másodszor a kulturális körülmények alapvető szerepet töltenek be ebben a folyamatban. A közlő és a fogadó oldalon a jelentés nagymértékben függ a két oldal kulturális szimbólumértelmezésének egyezésén. Harmadszor pedig az írott kommunikáció (mint pl. a Szentírás) további problémákat támaszt: nemcsak kulturálisan és nyelvileg különül el a befogadó a szerzőktől, de arra sincs módja, hogy a jelentést tisztázza velük.⁴⁶⁶

KRAFT sajátos befogadó-irányultságú kijelentés-elmélete szerint az általános és különös kijelentés közötti különbséget nem a kijelentésbeli információban, hanem a közölt információ céljában vagy funkciójában kell keresnünk. A kijelentés nem pusztán információ, hanem egyszerre információ és ösztönzés a megértésre. Az általános kijelentés is tartalmaz olyan információt, ami elegendő az üdvösséghez, de annyira általános és kiszámítható, hogy nem kelti fel a figyelmet. A különös kijelentés lényege sem annyira az új információ közlésében, mint inkább ösztönző jellegében áll, aminek eredményeként megtörténik a kijelentés befogadása.⁴⁶⁷ KRAFTnál a kijelentésnek ebben az értelemben nemcsak múlt idejű, hanem folytatólagos dimenziója is van. Valahányszor valaki felismeri az isteni igazságot – ahogyan Péter is átélte (Mt 16,15-17) –, kijelentés történik.⁴⁶⁸

KRAFT szerint a Szentírás kultúra-fölötti igazságokat tartalmazó „ihletett klasszikus dokumentumgyűjtemény”, melynek igazságai „kulturális vizeken úsznak” a bibliai üzenetek kultúrspecifikus természetéből adódóan. A Szentírás csak potenciális értelemben Isten Igéje – ha helytelen módon használjuk, nem az.⁴⁶⁹ A Szentírás értelmezésekor fontos, hogy ne csak üzenetét, hanem módszerét is megértsük, hogy mi is eszközzé válhassunk hasonló kijelentésemények létrehozásában. A Szentírás elsősorban olyan esettörténeteket tartalmazó gyűjtemény, mely kommunikációs modellekkel és módszerekkel lát el bennünket. Emellett zsinórmérték is cselekedeteinkre nézve, ill. egyfajta „póráz”, mely megakadályoz abban, hogy túlságosan messzire menjünk ebben a kockázatos vállalkozásban.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ KRAFT: *Communicating Jesus' Way*, 80-82.

⁴⁶⁶ KRAFT: „Interpreting in Cultural Context”, 359.

⁴⁶⁷ KRAFT: *Christianity in Culture*, 183-184.

⁴⁶⁸ i. m., 163-164.

⁴⁶⁹ i. m., 131,221.

⁴⁷⁰ i. m., 187,191,198.

KRAFT paradigmaváltást sürget a kijelentés-folyamat feladatainak – értelmezés, fordítás és applikálás – végrehajtásában: monokulturális szemléletünket a kultúraközi (*cross-cultural*) szemléletnek kell felváltania. Szerinte ebben a viselkedéstudományokra, különösen is az antropológiára és a nyelvészetre kell támaszkodnia a teológiának. KRAFT a nyelvészetből ismert dinamikus vagy funkcionális ekvivalencia elméletre épít.⁴⁷¹ Szerinte ez a módszer messze túllépi a szóról szóra megfeleltetés modelljét, ahol a megértés fókusza a felszíni nyelvi formák szintjén marad meg.⁴⁷² Amikor az eredeti nyelv hasonlít a miénkre, vagy amikor a Szentírás egy megállapítása egy kulturálisan általános fogalmat tartalmaz, vagy amikor a Szentírás az emberiség egyetemes tapasztalatára hivatkozik, viszonylag közel kerülhetünk a megértéshez. Más esetekben azonban nem. Mivel az antropológusok és nyelvészek értik a kultúrát – és sok esetben maguk is kettős kultúrával rendelkeznek – jobb eszközeik vannak az elemzésre, mint a történészeknek vagy bölcsészeknek. Ezekre az eszközökre azért van szükség, hogy különbséget tudjunk tenni a kulturálisan egyetemes és a kulturális sajátosságok között, ez pedig már az etnolingvisztikai vagy kultúrlingvisztikai hermeneutika területe.⁴⁷³ A fordítási modell tehát nem szó szerinti fordításra, formális megfeleltetésre törekszik – ezt a megközelítést elavultnak tartja. Ehelyett fogalmi megfeleltetést keres. Ezt az idiomatikus fordítást részesíti előnyben KRAFT, amikor dinamikus vagy funkcionális ekvivalenciáról beszél. A

⁴⁷¹ KRAFT többek között Eugene A. NIDA megközelítését veszi alapul. David HESSELGRAVE is NIDA három-kultúra modelljét módosítja, amit aztán GADAMER horizont-elméletével hoz összhangba. A három-kultúra modell szerint megkülönböztethető a bibliai kultúra, a kortárs keresztyén kultúra és a célkultúra. A bibliai üzenet olyan nyelven és fogalmakban jutott el a forrásokhoz (próféták, apostolok, szentírók) és a befogadókhoz (hallgatóik és olvasóik) a bibliai idők héber és görög-római kultúrájában, amely számukra érthető volt. Tudatosan vagy nem tudatosan ez az üzenet kontextualizálódott annak érdekében, hogy érthető legyen az olyan kultúrák tagjai számára, amelyekben a keresztyénség terjedt, gyülekezetek születtek és ahonnan misszionáriusokat küldtek ki. A teológia feladata, hogy értelmezze, azaz dekontextualizálja a bibliai üzenetet, azaz minimalizálja az olyan anyagok hozzátapadását az evangéliumhoz, amelyek valójában saját kultúrájának szüleménye. Majd ezt az üzenetet kell rekontextualizálnia annak érdekében, hogy hatékonyan közvetíthesse azt a célkultúra befogadói számára. HESSELGRAVE a kontextualizáció folyamatának három elemét különbözteti meg: kijelentés, értelmezés, applikálás. A kijelentés mindig kulturális formák (pl. nyelvi szimbólumok) révén történik, mely formák egyben az értelmezési lehetőségeket is behatárolják. A befogadó részéről a szándékolt jelentés kialakítására az értelmezési horizont két feladata van hatással: az értelmező saját kultúrájának és a szöveg kultúrájának horizontja. Az előbbi letörölhetetlen nyomot hagy az értelmező gondolkodási sémáin, és minden bizonnyal hatással lesz arra, ahogyan az adott üzenetet értelmezi. Ennek ellenére képes kifejezni a szöveg megközelítőleg pontos üzenetét, ugyanis a szöveg érthetősége (*perspicuitas*), az exegézis analitikus eszközei és a teológiatörténet segítenek az értelmező gondolkodásában formálódó üzenetet a szöveg által előírt jelentéskörön belül tartani. Az applikálás folyamatában az értelmező tudatosan úgy dönt, hogy elfogadja vagy elutasítja a szövegben rejlő jelentés érvényességét. Amennyiben elfogadja, akkor a szöveg jelentésének kontinuitása nem törik meg, és a Szentírás értelmet nyer egy konkrét szituációban. Ez nem azt jelenti, hogy a biblia tartalom igazzá válik, hanem éppen igaz voltából fakadóan és megfelelően értelmezve ismételten applikálhatóvá válik az állandóan változó, multikulturális világ konkrét kontextusaiban. HESSELGRAVE – ROMMEN: *Contextualization – Meaning, Methods and Models*, 200-202. L. még HESSELGRAVE: „The Three Horizons: Culture, Integration and Communication”, 443-454.

⁴⁷² KRAFT: *Christianity in Culture*, 264.

⁴⁷³ i. m., 133-135.

kontextualizáció számára tehát a szavak eredeti kontextusában kiváltott hatásának megfelelő ismételt hatás kiváltása, azaz az eredeti hatás reprodukálása egy új kontextusban.

KRAFT a transzkulturáció fogalmát is használja, ami azt jelöli a kultúrák vonatkozásában, amit a fordítás a nyelvek vonatkozásában. KRAFT itt is a dinamikus ekvivalencia paradigmát alkalmazza: „A teológiai igazságot újra kell teremteni, mint egy dinamikusan ekvivalens fordítást vagy transzkulturációt a befogadók nyelvén és fogalmi keretén belül...”⁴⁷⁴ Szerinte a tolmácsok, fordítók és teológusok egy ironikus helyzettel találják magukat szembe. A Szentírás egyetemes, általános megállapításaiban jutunk legközelebb Isten kultúrafölötti akarátának megértéséhez – ezeket a kifejezéseket a legkönnyebb értelmezni és fordítani –, ugyanakkor éppen ezekben az általános absztrakt megállapításokban nincs meg az a kellő ösztönzés és ráhatás, ami felkelti a figyelmet, hogy azokat Isten Igéjeként fogadhassák. Ezzel szemben a kultúrspecifikus formák és szimbólumok jelentik a legnagyobb akadályt a fordítás és a transzkulturáció számára, ugyanakkor ezek ösztönzik a kijelentést.⁴⁷⁵

KRAFT elméletének kiindulási pontja az, hogy a keresztyénség kultúra-fölötti abban az értelemben, hogy van olyan tartalom, amit meg kell őrizni, még akkor is, ha ez az adott kultúrával olykor szembefordulást is jelent. A modell szerint ez a kultúra-fölötti tartalom elválasztható attól a nyelvtől és azoktól a kulturálisan meghatározott fogalmaktól, amelyeken keresztül közvetítődik. Formának és tartalomnak (jelentésnek) ilyen módon való szétválasztása az ún. mag (üzenet) és maghéj (kifejeződés) metafora logikájának felel meg. A kulturális kontextus is fontos ebben a megközelítésben, de végső soron a kultúra-fölötti tartalom az, ami valóban számít.⁴⁷⁶

KRAFT számára a kultúra eszköz, közvetítő, térkép vagy egyfajta keret a jelentésalkotás folyamatához. Nem történik kommunikáció, ha az egyén nem tulajdonít jelentést a formáknak (viselkedés, szimbólumok, nyelv).⁴⁷⁷ A modell egyben feltételezi, hogy a kultúrák hasonló struktúrákkal rendelkeznek, hasonló eszmékkel és magatartásmintákkal, következésképpen bármilyen fogalom lefordítható egy másik kultúra fogalmaira – ha nem is pontosan, de legalább ekvivalens módon. BEVANS szerint ebben a modellben a hangsúly a keresztyén identitáson, és nem a kulturális identitáson van. A keresztyénségnek van mondanivalója, és ezt az üzenetet olyan formába kell önteni, hogy azt mások is meghallják. Ez a modell tudatában van a kultúra kétértelműségének, ezért az evangélium átformáló erejére is rámutat. Kérdéses

⁴⁷⁴ i. m., 297.

⁴⁷⁵ i. m., 280-290.

⁴⁷⁶ BEVANS: „Models of Contextual Theology”, 189-191., HALEBLIAN: „The Problem of Contextualization”, 105.

⁴⁷⁷ NISHIOKA: „Worldview Methodology in Mission Theology: A Comparison between Kraft's and Hiebert's Approaches”, 465.

ugyanakkor, hogy ez a modell mennyire veszi valóban komolyan a kultúrát? Mit kezd a nem létező hasonlóságokkal? Létezik-e olyan, hogy kultúra-fölötti tartalom, evangélium magva, lecsupaszított evangélium?⁴⁷⁸

5.3.3. Salvador de Bahía (1996)

Az 1990-es években megnőtt az érdeklődés egyfajta interkulturális hermeneutika megalkotása iránt, amely a keresztyén üzenet kifejeződéseinek sokfélesége között az egy evangéliumra összpontosít, amely egyesítő módon meghaladja a különböző kultúrák egyházait. Az EVT 1995-ös jeruzsálemi konzultációjának ez volt a főtémája.⁴⁷⁹ A konzultáció megállapítja, hogy amikor a Szentírást egy új nyelvre fordítjuk le, az evangélium – melynek a konzultáció első sorban kerygmatisztikus jellegét hangsúlyozta – új kulturális formát vesz fel. Az új formákkal együtt az, amit ennyi különféle módon értelmezünk és élünk meg, még ugyanaz a történet, ugyanaz az evangélium. Ezt az (ugyan)azonosságot azonban nehéz felismernünk, hiszen nem létezik „tisztá” evangélium, amelyet azoktól a formáktól (nyelv és kultúra) elkülönítve értelmezhetnénk, amelyekben testet öltött.⁴⁸⁰ Másképpen megfogalmazva az univerzális és partikuláris kapcsolatának kérdésével van dolgunk. Az evangélium kontextuális és egyetemes (katolikus): konkrét embereket szólít meg, konkrét nyelven, konkrét szimbólumokhoz kapcsolódik, konkrét szükségleteket szólít meg, ugyanakkor az evangélium sohasem azonosítható annak egyetlen konkrét (partikuláris) kifejeződésével sem. Saját önazonosságunk hamis biztonságából kilépve és saját kulturális megtapasztalásaink és hagyományaink határán átlépve (azaz *metanoia* és *kenosisz* révén⁴⁸¹) juthatunk csak el a *residuum evangelium*hoz – amely nem a tiszta evangéliumot, a héjától elválasztott magot jelöli, hanem az egyetemest a partikulárisokkal szemben, a hit konstans elemeit azok kontextustól függő formáival szemben.⁴⁸² A jeruzsálemi konzultáció az egyetemesség három kritériumát fogalmazta meg: a Szentírásnak való megfeleltetés: összhang Isten szeretetének bibliai elbeszélésével; praxis: igazságosság, szeretet, békesség primátusa, ami egyben a gonosz és a szenvedés realitásának elismerését is jelenti; elkötelezettség az igazság keresésére az egyház közösségén belül: ami rombolja a közösséget, az ellenjelenként szolgál.⁴⁸³

⁴⁷⁸ BEVANS: „Models of Contextual Theology”, 191-192.

⁴⁷⁹ „On Intercultural Hermeneutics – Report of a WCC Consultation, Jerusalem, 5–12 December 1995”, 241-252.

⁴⁸⁰ „On Intercultural Hermeneutics”, 243.

⁴⁸¹ Hivatkozás az EVT Hit és Egyházszervezetének 1993-ban Santiagóban tartott V. konferenciájára.

⁴⁸² DURAISINGH: „The Salvador World Mission Conference – Two Sectional Themes”, 163.

⁴⁸³ „On Intercultural Hermeneutics”, 249.

Emellett egyre hangsúlyosabbá válik az az elképzelés is, hogy nemcsak egy adott kultúrának kell hatással lennie az evangélium értelmezésére, hanem maga az evangélium minden kultúrát próféta kritikája alá von. Az Egyházak Világtanácsa 1996-os Salvador de Bahiában (Brazília) tartott missziói világkonferenciája már ebben a megközelítésben vizsgálta evangélium és kultúra kapcsolatát.

A korábbi missziói világkonferenciákkal ellentétben az 1996-os egyetlen főtémával (*Called to One Hope — The Gospel in Diverse Cultures*) foglalkozott. Témánk szempontjából az I. („Authentic Witness WITHIN Each Culture”) és a IV. („One Gospel – Diverse Expressions”) szekció megállapításait tartjuk bemutatásra érdemesnek. A konferencia a kultúra tág értelmezését vette alapul, mint amibe beletartozik az emberi cselekvés minden vonatkozása, még a vallás is. A kultúra pozitív megközelítése – mint ami a *missio Dei* felfogásban gyökerezik – már a Nemzetközi Misszió Tanács (IMC) willingeni (1952) konferenciája óta egyre inkább megerősítést nyert.⁴⁸⁴ A brazíliai világkonferencia hangsúlyossá tette, hogy nincs evangélium, ha nem inkulturálódik: az evangélium közlése mindig a nyelv, emberi cselekedetek, közösségi élet, ünnepek és szokások révén történik. Nem tehetünk szintbeli különbséget a kultúrák között: „Kijelentjük, hogy a pünkösdi napján kitöltetett Szentlélek minden kultúrát képessé tesz arra, hogy közvetítse Isten szeretetét, és nincs olyan kultúra, amely kizárólagos normát jelentene Istennek az emberekkel való viszonyában.”⁴⁸⁵ Három tendencia adta ennek az állásfoglalásnak a kontextusát: egyre tágabb körben érintkezik a keresztyénség más vallásokkal és kultúrákkal; az őslakosok és bennszülöttek önazonosságának megnyilvánulásai egyre öntudatosabb módon történnek; a különböző kultúrák és hitek dialógusa egyre sürgetőbbé válik a Föld fennmaradása érdekében.⁴⁸⁶

Ami még ennél is nagyobb hangsúlyt kapott, az a kultúra ambivalens voltának megerősítése: „A kultúra lényegét tekintve se nem jó, se nem rossz. Mindkettőre megvan a hajlama. [...] A kultúra Isten kegyelmének gyümölcse, ugyanakkor az emberi szabadság területe.” Minden kultúrában vannak jelei Isten Szentlelke jelenlétének, ugyanakkor a bűn minden emberre hatással van, a kultúrára is: „Minden kultúrának vannak olyan elemei, amelyek élettagadóak és elnyomóak, amelyek megvetik az emberi kapcsolatok alapvető értékeit.”⁴⁸⁷ A kultúra többé nem tabu (sem északon, sem délen), a kultúrát lehet megkérdőjelezni és kritizálni:

⁴⁸⁴ MATTHEY: „Salvador among the World Mission Conferences of this Century”, 19.

⁴⁸⁵ Acts of Commitments 4. pontja. A konferencián elfogadott állásfoglalások („*We affirm...*”) egyben kötelezettségvállalásokat („*We therefore commit ourselves to...*”) és további feltárássra váró területeket („*We shall continue...*”) is megfogalmaztak.

⁴⁸⁶ LANGERAK: „The Commitments of the Salvador Conference – A Window on World Mission Today”, 33.

⁴⁸⁷ Az I. szekció által elkészített dokumentumból idéz MATTHEY: „Salvador among the World Mission Conferences of this Century”, 20.

„Sem az evangélium, sem a kultúra nem örömhír addig, amíg nem szabadít fel. Azaz nincs olyan evangélium vagy kultúra, amely automatikusan felszabadít. [...] az egyházak lépjenek túl az inkulturáció teológiáján és magát a kultúrát tegyék alapos vizsgálat tárgyává, hogy láthatóvá váljon, hogy egy adott kultúra hozzájárul-e az igazságossághoz, élethez, békességhez és felszabaduláshoz, vagy éppen ettől fosztja meg az embereket és elemberteleníti.”⁴⁸⁸

A brazíliai konferencia abban is mérföldkőnek számított a missziói világkonferenciák sorában, hogy lépéseket tett a szinkretizmus fogalmának rehabilitációja felé azzal, hogy a korábbiakhoz képest kiegyensúlyozottabb megvilágításba helyezte azt. A missziói teológia hagyományosan a következőképpen értelmezte a fogalmat: „olyan elemek keveréke, amelyek nem tartoznak össze vagy amelyek összeütközésbe kerülnek egymással [...] a szinkretizmusnak része az arra való képtelenség, hogy hűséggel megfeleltessünk dolgokat az evangéliumnak.” Létezik ugyanakkor egy másik meghatározás is: „a szinkretizmus egyszerűen különböző forrásokból származó elemek keveréke; ebben az értelemben az evangélium bármely kulturális kifejeződése szinkretizmus”.⁴⁸⁹ A szinkretizmus fogalmának rehabilitációjához nagyban hozzájárulhat az a felfogás, hogy a kultúrának része a vallás, melyből az következik, hogy minden inkulturáció bizonyos mértékig szükségképpen szinkretikus.

5.3.4. Ivana NOBLE – egy kortárs példa kultúra és teológia kapcsolatára

KRAFT szinte kizárólag a bibliafordításra összpontosított elmélete kidolgozásában. Ivana NOBLE cseh teológus szintén fordítási szabályokat állapít meg, de azokat a teológia és a kultúra közötti dialógusra alkalmazza. NOBLE Közép- és Kelet-Európa posztkommunista társadalmának kultúrájával folytat dialógust legújabb könyvében.⁴⁹⁰ Három művészeti forma (szépirodalom, zene és film) alkotásai között válogat, és teológusként párbeszédbe bocsátkozik velük világról, emlékezésről, beteljesedésről. Műve kiváló példája annak, milyen szabályok mentén és saját határait betartva folytathat dialógust teológia és kultúra.

NOBLE szintén TILlich korrelációs módszerét veszi alapul, azon belül is azt, ahogyan TILlich az egyházat és a kultúrát nem egymással párhuzamosan, hanem egymásban létezőként fogja fel. Isten Országa mindkettőt magába foglalja, miközben mindkettőt meghaladja.⁴⁹¹ NOBLE szerint ez azt jelenti, hogy a teológia nem kívülről, hanem belülről vizsgálja a kultúrát,

⁴⁸⁸ KANYORO előadását idézi MATTHEY: „Salvador among the World Mission Conferences of this Century”, 20.

⁴⁸⁹ A VI. szekció által elkészített dokumentumból idéz MATTHEY: „Salvador among the World Mission Conferences of this Century”, 22. Ezt fogalmazta meg az állásfoglalást követő elköteleződés is: „Ezért elkötelezzük magunkat arra, hogy [...] saját kultúránkat alárendeljük az evangélium kritikájának...”

⁴⁹⁰ NOBLE: *Theological Interpretation of Culture in Postcommunist Context*.

⁴⁹¹ TILlich: „Aspects of a Religious Analysis of Culture, 51.

amelynek önmaga is része. A vallási hagyomány és annak teológiai megfogalmazásának szimbolikus nyelvezetében részesülve, ill. a jelen kultúra (kultúrák) szimbolikus nyelvezetében részesülve a teológus az egyik textúráját a másik segítségével értelmezheti. Ebből kiindulva NOBLE a következő kölcsönösségi szabályokat állítja fel:⁴⁹²

1) Fordítási szabályokra van szükség a két terület (nyelv) között. Ahhoz, hogy a fordítás egyáltalán lehetségessé váljon, mindkét nyelvet fontos ismernünk. NOBLE azt tartja ideálisnak, ha az „anyanyelvre” fordítunk, mely a teológus számára a teológia nyelve. Át- és átjár bennünket az a kultúra, amelyben élünk, ez azonban nem jelenti azt szükségképpen, hogy megfelelő ismereteink vannak a művészet vagy a kortárs kultúra egyéb formáinak nyelvéről. Külön erőfeszítést igényel, hogy egy adott művészeti médiumot belülről megértsünk, megtanuljuk sajátos nyelvezetét, még akkor is, ha a teológus számára az már nem is csak a második, hanem harmadik vagy negyedik tanult nyelv lesz. Enélkül azonban nem beszélhetünk fordításról, csak találgatásról és hamis képzetekről.

2) Az a tény, hogy jobban ismerünk egy nyelvet (esetünkben a teológiáét), nem jelenti azt, hogy az a nyelv jobb. Másképpen megfogalmazva: egy nyelv ismerete nem (még a teológiai nyelv esetében sem) jogosít fel a felsőbbrendűsége.⁴⁹³ A nyelvek közötti versengés a fordítás minőségének kárára válik. A Végső Valóság helyett az önigazolás válik meghatározóvá. TILLICH felhívja a figyelmet arra, hogy egyik nyelv sem tekinthető végső nyelvnek, miközben mindkettő kifejezheti szimbolikusan a Végsőt.⁴⁹⁴

3) A két nyelv területén mozgás során vigyáznunk kell azzal, hogy az egyik nyelvi közlést ne a másik nyelv kategóriái mentén azonosítsuk, azaz egyik nyelv kategóriái nem erőltethetők a másikra. Mindösszesen odáig mehetünk el, hogy az adott nyelvi közlést (pl. művészet) saját nyelvünkre (teológia) fordítjuk le, de a két megfogalmazás közé nem kerülhet jelentésbeli egyenlőség. Ez egyben azt is jelenti, hogy a teológusnak el kell tudnia fogadni, hogy a művész hogyan fordítja le a vallási szimbólumokat saját nyelvére az analógia szabadságával élve.

4) A kulturális szimbólumok teológiai nyelvre fordítása – és fordítva: a teológiai szimbólumok kulturális nyelvre fordítása – nemcsak a másik nyelv ismeretét előfeltételezi, hanem az értelmezésre váró dolog jelentésvilágában való jártasságot és kreativitást annak reprezentációjában. Ez a teológiai nyelv esztétikai dimenziójának újrafelfedezését igényli (vö. képzelet).

5) A kölcsönös tanulási folyamat során az egyik és másik nyelvet „anyanyelvként beszélőknek” érzékelniük kell a másik terület pluralista és állandóan fejlődő önértelmezését, mi-

⁴⁹² NOBLE: *Theological Interpretation of Culture...*, 6-8.

⁴⁹³ JOHNSTON is sorrendiségről, nem pedig alárendeltségről beszél. JOHNSTON: *Reel Spirituality*, 64.

⁴⁹⁴ TILLICH: *Dynamics of Faith*, 41,44.

közben a hangsúlyt teológia és kultúra közös céljaira helyezik. Így elkerülhetők olyan csapdák, mint a dialógus öncélúsága, az önigazolás vagy éppen egymás igazolása, és lehetővé válik, hogy a végső meghatározottságon a Végső Valóság ragyogjon át.

NOBLE megközelítése lerombolja a teológiának azt kísértésként jelentkező önáltatását, hogy a teológia mindenkinél jobban érti a kultúrában jelenlévő szimbólumokat. A teológiának ehelyett inkább sajátos közreműködő szerepe van: mivel közvetlenebb módon hozzáfér a vallási gyakorlat hagyományaihoz, emlékeztető szerepet tölthet be. A teológia emlékeztethet elvesztett kapcsolatainkra azáltal, hogy „újra megnyitja a hozzáférést az olyan jelentésvilágokhoz, amelyben a hit, remény és szeretet alkotják a köteléket ember és Isten között, átalakítják kapcsolataikat egymással és a világgal, amelyben élnek.” Ez egyben az egyház feladatát is kijelöli: a vallási szimbólumokat jelentéssel bíró szimbólumokként mutatja fel a szubjektív vallásosság korának kereső és gyökértelenné vált embere számára.⁴⁹⁵

5.4. Összegzés

A kontextuális teológia két lábon álló teologizálási mód: az egyik láb az inkulturáció, egy adott kultúrával való tudatos kapcsolat, a másik láb pedig az ideológia (világkép) kritikája, megkérdőjelezése, mely azt igyekszik elemezni, hogy egy adott társadalom milyen módon és milyen következményekkel (igazságos vagy igazságtalan) használja fel a vallást. A kontextuális teológiák különböző hangsúlyt fektetnek a két megközelítésre, melyek azonban nem szükségképpen zárják ki egymást.⁴⁹⁶ BOSCH ugyanerről a kettősségről beszél, amikor az inkulturáció kritikai dimenziójának szükségességére hívja fel a figyelmet.⁴⁹⁷

A kontextusnak számos vonatkozása van: társadalmi, kulturális, személyes, lélektani. Ha a hitről mint személyes hitről beszélünk, akkor az evangélium mindig konkrét helyzetekben, konkrét körülmények között, konkrét személyek számára válik evangéliummá.⁴⁹⁸ Erre helyezi a hangsúlyt TILlich a kijelentés szubjektív oldalára utalással, NEWBIGIN az evangélium konkrét kontextusban való életre kelésével és KRAFT a befogadó irányultságú kijelentésteóriájával. A hit egyoldalúságának bizonyos formái ebben az értelemben legitimek. A prob-

⁴⁹⁵ NOBLE: *Theological Interpretation of Culture...*, 9-10. A mai kor emberének nehézsége: saját tapasztalatainak kifejezésére nem megfelelőek a pokol, mennyország, másvilág, feltámadás, paradicsom, Isten országa stb. szimbólumai.

⁴⁹⁶ VROOM: „Understanding the Gospel Textually”, 41-42.

⁴⁹⁷ „Az inkulturáció nem jelenti azt, hogy a kultúrát le kellene rombolni, és romjain valami újat kellene építeni; mint ahogyan azt sem jelenti, hogy egy létező kultúrát csupán jelenlegi formájában kellene jóváhagyni.” BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 416.

⁴⁹⁸ VROOM: „Understanding the Gospel Textually”, 50.

léma nem a kontextualitás, hanem a félreértés, a félremagyarázás. A probléma nem azzal van, hogy felfogóképességünk korlátozott és részleges – ez teremtményi voltunk része –, hanem azzal, ha saját érdekeink irányítják szelektív hallásunkat, hitünket és viselkedésünket, és ha nem merünk szembenézni a kritikával. Végességünkben adódó korlátaink legitimek, éppen ezért nem tekinthetők létezésünk vagy hitünk szégyenfoltjának.⁴⁹⁹ A szégyenfolt az, amikor becsukjuk a szemünket, hogy ne lássuk a dolgokat úgy ahogyan azok az evangélium fényében látszanak. Ugyanilyen illegitim egyoldalúság az is, ha nem vagyunk hajlandók valódi helyzetünkről tudomást szerezni. A legitim kontextualizálás kritériuma az, hogy evangéliumértelmezésünk megegyezik Jézus Krisztus, az ő kereszthalála és eljövendő országa üzenetével. Evangélium- és kultúraértelmezésünk korlátozottságát úgy tudjuk legyőzni, ha elkötelezzük magunk arra, hogy számot adunk arról a tágabb keresztyén közösség előtt, saját református és az ökumenikus közösség előtt is.⁵⁰⁰ TILLICHnél, BARTHnál, NEWBIGINNél és az 1995-ös jeruzsálemi konzultáció nyilatkozatában egyaránt megtaláljuk a Jézus Krisztusra mint végső kritériumra való hivatkozást. BARTH a világi példázatokról írva szintén kritériumként jelöli meg, hogy azok minden idők *communio sanctorium*ába vezessenek be, míg NEWBIGINNél egyértelműen és hangsúlyosan megfogalmazásra kerül az ökumenikus dialógus szükségessége az etnocentrizmus és relativizmus hibáinak elkerülése érdekében.

Az előző bekezdésben hivatkozott VROOM egy későbbi írásában⁵⁰¹ a teológia evangéliumhoz való hűségének hangsúlyozása mellett a teológiának azt a feladatát is kiemeli, hogy közvetítse az evangéliumot különböző kultúrájú embereknek, számukra érthető fogalmakkal. VROOM a vallási nyelv evokatív (emlékeztető, emlékezésre hívó) jellege mellett érvel, mely tele van metaforákkal és narratívákkal. Az evokatív nyelv valóságosan kapcsolódik a kultúrához, sikere attól függ, hogy az emberek figyelmét képes-e a láthatatlanra (vissza)irányítani. A metaforák az üzenetet az egzisztenciális tapasztalatokhoz kapcsolják. Amennyiben egy metafora segít megmagyarázni és közvetíteni az evangéliumot, legitimnek tekinthető. Ez azt is jelenti, hogy a más forrásokból származó fogalmak kiválasztása és használata nem lehet önkényes: relevánsnak kell lennie ahhoz a helyzethez, amelyben a megszólított (befogadó) él. Ilyen kontextualizáció történik akkor, amikor egy konkrét személy, csoport szükségleteire tekintettel választjuk ki az evangélium valamely elemét.⁵⁰² KRAFT dinamikus ekvivalencia megközelítése is erre az evokatív jellegre helyezi a hangsúlyt, amikor a kijelentés megértésre

⁴⁹⁹ VROOM tanulmányának kiindulási kérdése, hogy a kontextualitás lehet-e több mint eltávolíthatatlan „legitim folt” (*legitimate stain*) a kijelentés teológiáján. i. m., 35.

⁵⁰⁰ i. m., 50-51.

⁵⁰¹ VROOM: „Is Not All Contextual Understanding of the Gospel Syncretism?”, 274-287.

⁵⁰² i. m., 285.

és válaszadásra ösztönző jellegéről beszél. TILlich pedig kifejezetten azt tartja kívánatosnak, ha a teológiai válasz formájához az emberi létezésből fakadó kérdések adják a szempontokat. A kijelentés így egyben kijelentés az ember számára arról, hogy létezésének végső értelme abban teljesebb ki, hogy válaszol, „egzisztenciálisan rezonál”⁵⁰³ Isten őt kereső szeretetére. A kijelentés ebben az értelemben kommunikáció, melynek van egy szubjektív „befogadó” és egy objektív „közlő oldala”.⁵⁰⁴ Ez a kétoldalúság egyben feltételezi azt is, hogy „Isten emberileg átélhető tettekben és emberileg felfogható gondolatokban”⁵⁰⁵ jelenti ki magát (*accomodatio*). A vallás ezek alapján tehát a fenomenális kapcsolatokon túlmutató, ugyanakkor azokhoz a legbensőségesebb módon kötődő kapcsolat. Ebből a kapcsolatjellegéből adódik a vallásosság (és a vallások) változatossága, azaz a kérdésfeltevések módjának különbözősége. A vallás tehát mindig konkrét kontextusba ágyazott.⁵⁰⁶

Tudatában kell lennünk ugyanakkor annak is, hogy az evangélium egyes elemeinek kiválasztása és azoknak a befogadók részéről történő elsajátítása mindig szelektív, következőképpen nem a teljes evangélium. Az evangélium kontextuális és időhöz kötött felhasználása nem lehet általános érvényű. Ezért szükséges annak relativizálása. Erre figyelmeztet BARTH, amikor azt mondja, hogy saját értelmezésünk az evangéliumot az időszerű, kortárs fogalmak használata révén saját kezünkbe, hatalmunkba helyezi el, mely így könnyen válik emberi vállalkozássá. VROOM azonban nem ért egyet azzal, hogy negatív módon nevezzük vallásnak ezt az emberi próbálkozást. A hitnek szüksége van arra, hogy új kifejezési módokat találjon. Ennek oka egyrészt az isteni meghatározhatatlanságában, másrészt az emberi gondolkodásnak és nyelvnek abban a korlátozottságában található, hogy elérje azt, ami az emberi felfogóképességet meghaladja. Ez azt is jelenti a teológiára nézve, hogy az Istennel, emberrel, világgal kapcsolatos meglátásai nem mindig fordíthatók le egyértelmű és koherens elméletekre. Az evangélium kontextuális kifejeződései nem mindig integrálhatók teljes mértékben a hagyományosabb kifejeződésekbe, de ettől még gazdagíthatják azokat új metaforákkal, az evangélium más értelmezésével és megtapasztalásának elmélyítésével, amelyek így nem általános elméletté, hanem aktuális üzenetté válnak Istenről és az Ő művéről.⁵⁰⁷ A hit tehát mindig magára ölt kulturális formákat, nem beszélhetünk nem testet öltött hitről, vagy olyan hitről, amely mint a mag a héjától elválasztható kulturális testetöltésétől. TILlichnél láttuk, hogy a kultúra vallási szempontú értelmezését adja, amikor azt állítja, hogy a kultúra új kifejezési formákkal látja el

⁵⁰³ VASADY: *A hit misztériuma*, V.fej. „A hit mint egzisztenciális rezonálás”, 53-63.

⁵⁰⁴ SIKES: „Revelation and the Search for Salvation”, 39.

⁵⁰⁵ VICTOR: „A teológiai tudományról”, 272.

⁵⁰⁶ BERKHOF: *Christian Faith*, 6-8.

⁵⁰⁷ VROOM: „Is Not All Contextual Understanding of the Gospel Syncretism?”, 285-287.

az evangéliumot. NEWBIGIN azt mondja, hogy az Ige nem lehet „testetlen szó”. Emellett azonban BARTHnál, NEWBIGINNél és a salvadori konferencia megállapításaiban is találkozhatunk az evangélium partikuláris (kontextuális és átmeneti) jellegének az egyetemes (általános, kontextustól független) jellegétől való megkülönböztetésével.

A megközelítésekben szintén közös volt egyfajta transzformációs vonás: evangélium és kultúra kölcsönösen alakítják egymást. TILLICHnél az isteni kijelentés úgy szólítja meg az emberi szituációt, hogy „szól ellene és szól érette,”⁵⁰⁸ az ember egzisztenciális kérdéseire Krisztus mint válasz mindig más formában hangzik el. BARTHnál a vallás mint az ember hitelenségét leíró állapot olyan módon szűnik meg, hogy helyreállítatik, ugyanakkor az ember tökéletlen befogadóképessége szükségessé teszi az egyetlen igaz Ige mellett, de attól nem független más igaz igék/beszédnek tanúságtételét is. NEWBIGIN a teremtésre és kultúrára kimondott isteni ígérletről, ugyanakkor a bűn okozta romlásra és torzulásra kimondott isteni nemről beszél, és erőteljesen érvel amellett, hogy az evangélium nem lehet alaktalan üzenet. A salvadori konferencia is fontosnak tartotta rögzíteni, hogy egy adott kultúrának kell hatással lennie az evangélium értelmezésére, ugyanakkor maga az evangélium minden kultúrát prófétaikritikája alá is von.

Témánk szempontjából nem kerülhetjük ki annak megfogalmazását, hogy a mai ember életkontextusának része többek között a filmek által közvetített populáris kultúra is. A populáris kultúrát esetünkben gyűjtőfogalomként használjuk: a mindennapi élet környezete, gyakorlatai és forrásai egy adott társadalomban. Ezzel a megközelítéssel ugyanis elkerülhetjük populáris kultúra valamihez való viszonyításán alapuló szubjektív megközelítését (magas kultúra kontra populáris kultúra; népi kultúra kontra populáris kultúra; tömegkultúra kontra populáris kultúra).⁵⁰⁹ Megközelítésünkéből az is következik, hogy a populáris kultúrát az egyszerűség kedvéért kortárs kultúraként értelmezzük, a filmet pedig a populáris/kortárs szórakoztató kultúra egyik formájaként.

A teológia nem hagyhatja figyelmen kívül a kortárs kultúrát több szempontból sem.⁵¹⁰ A kortárs kultúra tükrözi és alakítja is azt, hogy milyenek vagyunk mint emberek; a társadalmi

⁵⁰⁸ TILLICH: *Rendszeres teológia*, 248.

⁵⁰⁹ LYNCH: *Understanding Theology and Popular Culture*, 14.

⁵¹⁰ Egyetértünk Wilhelm GRÄBBel, aki elengedhetetlennek tartja a bibliai hermeneutika összekapcsolását a jelen-, illetve kultúrhermeneutikával: a bibliai szövegek értelmezését össze kell kapcsolni a jelenkor értelmezésével. „Csak [...] a kortárs kultúra érzékelése és értelmezése szolgál információval – ahogyan az a mindennapi életben és mindenekelőtt a médiában megjelenik – arról, hogy milyen szimbolikus világok és létértelmezések vesznek körül az embereket, milyen magatartási szabályokat tekintenek mérvadónak, milyen életformákat alakítanak ki, milyen értékeket és normákat kommunikálnak. Csak akkor vonhatunk le a bibliai szövegekből a jelenre nézve is meghatározó, vallási jelentőségű következtetéseket, ha információval rendelkezünk a fentiek-ről.” GRÄB: „Ésszerű – korszerű – életszerű”, 16.

diskurzus csatornájává vált (értékek, eszmék, erkölcsi meggyőződések megvitatásának fórumává); posztmodern világ *lingua franca*ja – a nyomtatott alapú kultúra helyett az audiovizuális szövegek gyorsan változó, információ-töredékek kultúrájában jobban tájékozódnak a mai fiatalok; végül pedig korábban nem hallható hangokat szólaltat meg, amelyek nem „felülről”, hanem „alulról” szólalnak meg a populáris kultúra csatornáin keresztül. A populáris kultúrában korunk köznyelvén folyik dialógus Istenről, mely párbeszédben gyakran nem vesz részt az egyház és sokszor nincs is tudatában. Ebben az értelemben tekinthető a populáris kultúra a posztmodern kor piacterének, ahol az emberlét nagy kérdéseit hallhatjuk és vitathatjuk meg.⁵¹¹

A filmes vagy mozi „krisztológiák”, „szóteriológiák” és „antropológiák” felfoghatók korunk populáris kultúrájának igaz igéiként/szavaiként – a Craig DETWEILER – Berry TAYLOR szerzőpáros megfogalmazásában korunk „égő csipkebokraiként”, „beszélő szamaraiként”, „fosztogató káldeusaiként” (vö. Habakuk könyve), „becstelen vámszedőiként” vagy „látszólag néma köveiként” (vö. Lk 19,40)⁵¹² –, amelyek öntudatlan tanúságtevők az egyetlen igaz Igéről, és amelyeket érdemes az egyháznak is meglátnia és meghallania. De felfoghatjuk ezeket legitim inkulturált vagy kontextualizált evangéliumértelmezéseknek is, amelyek olyan módon (olyan nyelven) mondják el az Isten-történetet, a Krisztus-eseményt, amely az egyházon kívül (is) érthető. Ahogyan az első esetben nem szabad megfeledkeznünk a világi tanúságtevők átmeneti jellegéről, úgy a második esetben az inkulturált vagy kontextualizált értelmezés részleges (azaz nem általános, hanem aktuális) jellegéről sem.

⁵¹¹ DETWEILER – TAYLOR: *A Matrix of Meanings*, 19-27.

⁵¹² i. m., 17.

ÖSSZEGZÉS, KITEKINTÉS

Korunk európai emberének vallásosságát vizsgálva egy olyan jelenséghez jutunk, amelynek leírására a posztmodern jelző helyett alkalmasabb a szubjektív fordulat megjelölés. Ez a szubjektív fordulat a következő tendenciákkal írható le: a vallási hagyományok monopóliumát egy pluralista kulturális kontextus váltja fel, melyben a vallási hagyományok az árukínálat részévé válnak; az egyén vallási útkeresése az egyén személyes szférájába húzódik vissza, nincs szüksége intézményes közvetítésre, jelentésalkotása az intellektuálistól az érzelmi felé, a teljesség megéléséhez szükséges hivatkozása a transzcendenstől az immanens felé, vallásosságának megélése a doktriner vallásosságtól az élményvallás felé fordul. A szubjektív fordulat vallásosságának jellemzője továbbá a hovatartozás nélküli hit, mely vallásos kontextusok és élmények forrását keresi a vallás intézményesült formájához való tartós elköteleződés nélkül, a vallásosság belső motivációi erősödnek meg a külső motivációkkal szemben: az előírt vallás helyébe a megszerzett vallás lép, mely a hit reflektív jellegét hozza magával, a korábbi naiv jelleggel szemben. A szubjektív fordulat vallásosságának jellemzőit a magyar társadalomnak egyre növekvő arányú, a maga módján vallásos vallásszociológiai kategóriával leírt csoportjára is érvényesnek tartjuk. Mindezekkel együtt korunk emberének élménykeresése, át- és megélésigénye a tömegműediumoknak az egyén életében betöltött szerepét is felértékelni látszik.

A filmes médium megfelelő eszköznnek tűnik a kérdezősködésre, ha korunk emberének vallásosságáról, hitképzeteiről, vallásos meggyőződéseiről vagy megtapasztalásairól szeretnénk tájékozódni. A filmművészet ugyanis sajátos médium a (poszt)modern embert foglalkoztató dolgok kifejezésére. A film mint közösségi médium, egy egész stáb közösségi tapasztalatát, meglátásait fejezi ki, mintegy az emberi állapot barométereként szolgál. Elmondja, hogy mi történik a világban, mégpedig nem az ember külső (politikai vagy társadalmi), hanem belső világában. Ez a megközelítés a filmet a teológia forrásává teszi, melyből tájékozódva a teológia saját reflexióit a sürgető kérdések irányába fordíthatja, ezáltal az Isten miszteriájában részt vevő egyházat az evangéliumot befogadó kontextus jobb ismeretére segítheti: hogyan gondolkodik korunk embere vallásról, hitről, Istenről, bűnről, kegyelemről, megváltásról, mennyről és poklóról? Egyáltalán milyen saját fogalmakat használ ezekre a bibliai és teológiai fogalmakra, vagy milyen saját tartalommal tölti meg azokat.

A vallás funkcionális meghatározásának segítségével leírhatók a film vallási funkciói is. A vallás kulturális-antropológiai, vallásszociológiai, valláslélektani és teológiai megközelítése is

lehetővé teszi azt, hogy a vallást részben az ember értelemtalálási és jelentésalkotási igényeként írjuk le. Ez a folyamat a szubjektív fordulat következtében többnyire a hagyományos intézményes valláson kívül történik, és meghatározó szerepet játszik benne a média mint kommunikációs csatorna, nyelv és környezet. A modern elektronikus médiumok megerősítették az emberek bevonódás, át- és megélés, élményszerűség iránti igényét – ebben kiemelt szerepet játszott a mozifilm audiovizuális médiuma. Következésképpen a közlés módja meghatározóbbá vált abban, hogy a befogadó milyen tartalmak érzékelésére, észlelésére nyitott. A vallás egzisztenciális (hermeneutikai) funkciójából kiindulva a film vallási funkciói is feltárhatóak: mindkettő megjeleníti (reprezentál) és értelmezi (interpretál) a valóságot, olyan irányadó szimbolikus történeteket mond el, amelyek világképet és ethoszt közvetítenek, lelkiállapotokat és motivációkat alakítanak ki a befogadóban, és mindkettő betöltheti a rituális dimenziót is a különböző valóságok közötti ki- és belépés tudatosítása által. Mindez természetesen nem ad választ arra, hogy mikor tekinthető vallásosnak egy filmes alkotás. A kérdés megválaszolásában hasznosnak tűnik a különbségtétel a film cselekményének megértése (*ars intelligendi*) és a filmnek elvont (vallási, ideológiai, lélektani) jelentést tulajdonító értelmezése (*ars explicandi*) között, ugyanis a kettő együttesében kerülnek felszínre a jelentések. A megértésnek és értelmezésnek ebben a többszintű folyamatában központi szerepet játszik a befogadó/néző. Egy film jelentése végső soron mindig a nézőben születik meg, a jelentést ő alkotja meg, nem kaphatja készen. A filmes történetmesélés a (poszt)modern ember számára több szempontból is alkalmas elbeszélési módnak tűnik: ez felel meg leginkább életritmusának, megkönnyíti számára a kikapcsolódást, azaz a hétköznapi valóságból való kilépést a képzelet valóságába, és lehetővé teszi számára az egyéni értelmezést.

A vallás transzcendens funkciójából kiindulva szükségessé válik a film teológiai szempontú megközelítése is. Teológia és film összekapcsolásában válaszkeresésünk (Hogyan válnak részévé a filmek és a filmnézők az Istenről szóló beszédnek?) nem szorítkozhat kizárólagosan a tudományosságra és az egyházra, hanem a tágabb közösségi, társadalmi szférához kell kötődnie, egészen és kevésbé explicit módon is, attól függően, hogy milyen kérdések merülnek fel, azaz konkrétan Istennel kapcsolatosak-e (szűkített értelemben véve teológiai kérdések), vagy általában az embervolt nagy kérdései-e ezek (antropológiai kérdések). Mivel az isteni testetöltése áttörte az örök és a véges, az isteni és az emberi szétválasztását, ezzel lehetővé teszi, hogy a kettőt ne állítsuk szembe egymással.

Teológia és film viszonyának megállapításában elsőként fogalmazódik meg, hogy a film illusztráló segédanyag lehet a teológia számára. Ez egyaránt jelentheti a bibliai történetek

(kommentárszerű) megfilmesítését és valamilyen teológiai igazság, dogmatikai tétel vagy etikai dilemma szemléltetését is. Ebben a szemléltető, didaktikus funkciót hangsúlyozó, és a filmművészetet inkább szolgálóképpé minősítő, kisajátító megközelítésben a teológia statikus felfogásával találkozunk, amikor is a teológia ragadja magához a filmes elbeszélés értelmezésének feladatát, és dönti el, hogy milyen tartalomnak tulajdonít teológiai vagy vallási jelleget.

Teológia és film kapcsolatának dinamikusabb felfogását tükrözi az, amikor a teológia úgy tekint a filmre, mint olyan „szövegre”, amely más „szövegek” mellé helyezhető, lehetővé téve ezzel a dialógust. A dialógus feltétele a „szövegek” eltérő nyelvének tiszteltben tartása. Ha teológiai beszéd összekötő képességéből indulunk ki, akkor teológia és film kapcsolatának kontextusa alkalmasnak tűnik a teologizálásra. A teológiai beszéd a bibliai történeteket vagy teológiai igazságokat ábrázoló filmek esetében összekötheti a bibliai kort és/vagy az egyházi hagyományt a filmes feldolgozással, azaz a film előállításának (a rendezőnek) korával úgy, hogy egyfajta kölcsönösen megvilágosító értelmezési ívet vagy hermeneutikai kört képez a kettő között. Az összekapcsolás történhet úgy, hogy egymás mellé helyeződik a bibliai szöveg szerzőjének, valamint a film alkotójának kontextusa, így a kettő összevetése jobb megvilágításba helyezheti akár a bibliai szöveget vagy a filmes alkotást is. Ebben az összekapcsolásban az értelmezést elvégző néző kontextusa is (egyéb tapasztalatai és maga a filmnézés kontextusa is) meghatározó, ugyanis nem tűnik valószínűnek, hogy előzetes bibliai vagy vallási paradigmák nélkül a néző vallási vagy teológiai jelentést tulajdoníthat egy filmnek. Ez a jelentésalkotási folyamat társulhat a nézőben az átalakulás, vagy legalábbis az átalakulás igényének élményével is (motivációs hatás). A teológiai beszéd értelmező feladata ekkor nem az, hogy megmondja, mit találhat a néző a filmben, hanem az, hogy segítse a nézőben ily módon megalkotott jelentést, átélt élményt, megfogalmazódott alternatívát teológiai vagy vallási keretbe helyezni.

A film vallási esztétikai megközelítésekor az isteni megtapasztalását mint esztétikai élményt (*inventio*) meg kell különböztetnünk az istenismerettől (*certa notitia*): következésképpen a források tekintetében (különös kijelentéstől a tapasztalatig) is különbséget, ill. elsőbbséget kell tennünk.

A vallás szubjektív fordulatának kontextusában teológia és film találkozására a narratív teológiai, a teológia mint elbeszélés megközelítés tűnik a legalkalmasabbnak. A 21. század elejére a film vált a legfőbb elbeszélővé. Történeteket mond el, olyan emberi állapotokat és eseményeket bemutatva, amelyek bevonódás, esztétikai élmény révén lehetséges alternatív történetté válhatnak a néző számára: saját történetét viheti bele a filmbe, vagy helyezheti mel-

lé vagy éppen azzal szembe. Az egyház missziói feladata ebben a helyzetben az, hogy segítsen megtalálni a mai kor emberének a teremtettség-bűnös-megváltás bibliai narratíváját mint értelemadó, jelentésalkotó keretet – azaz segítsen a vallás szubjektív oldalát, annak objektív oldalával összekapcsolni. Másképpen megfogalmazva az egyház missziói feladata az, hogy rávilágítson az Isten-történetre, melyben az emberi élet értelmet találhat, azaz rámutasson arra a kérdésre, hogy miben áll a valódi történet, amelyben az egyén élettörténete is benne foglaltatik? Ez egyben azt is jelenti, hogy a teológia helyesen állíthatja azt, hogy teológiai megfogalmazásaiban megértette ezt a bibliai elbeszélést, ugyanakkor le kell mondania arról az igényéről, hogy ezt az igazságot annak teljességében értette meg és fejtette ki. Minden valóság értelmezett valóság. Ennek tükrében el kell tudnunk fogadni, hogy a bibliai elbeszélés értelmezésének pusztán hitvallásos keretek szerinti megközelítésének is korlátai vannak. A bibliai elbeszélés filmművészeti, kortárs kulturális értelmezései nem feltétlenül tekinthetők üres relativizmusnak, hanem segíthetik a jobb megértést, ezáltal friss meglátásokkal gazdagíthatják a bibliai textust és saját kontextusunkat is. Ehhez annak képességére van szükségünk, hogy meghalljuk mások történetét is, legyen szó a film alkotójának vagy nézőjének a történetéről. A teológia tehát az isteni szóra (különös kijelentés) adott reflexióként válik az Istenről szóló beszéddé, miközben reflektál az ember vallási útkeresésének (istenkeresésének, transzcendens utáni vágyának) különböző motivációira (antropológia), és azokra a megváltás-metaforákra vagy –analógiákra, amelyek a leghasznosabbnak bizonyulnak a bibliai elbeszélés megértéséhez, és amelyek megjelenítésére és közvetítésére a filmes médium alkalmas eszköznek tűnik.

Teológia és film találkozásakor tehát több szinten is folyik interakció. Egyrészt kereshetjük a választ arra a kérdésre, hogy milyen mértékben járul hozzá a film ahhoz, ahogyan a teológia a jelenkori társadalmakban láthatóvá és hallgatóvá válik? Másrészt vizsgálhatjuk azt, hogy a film és a filmnézés mit tesz az emberekkel (akár vallásosak, akár nem) a teológiai témákat illetően? Mindeközben pedig arra is figyelhetünk, hogy ennek az interakciónak a gyümölcseként milyen teológiai témák születnek. A filmes médium vallási funkcióinak és teológiai jelentésének feltárása korunk szubjektív fordulatának vallásossága (spiritualitása, implicit vallása) és konkrét vallási és teológiai tradíciók sajátosságai közötti térben történik. Izgalmas párbeszéd alakulhat ki arról, hogy egy-egy konkrét interakció révén milyen hitek, meggyőződések vagy kérdések kerülnek felszínre Istenről, hitről, emberről, megváltásról, reményről.

A nemzetközi egyházi és missziói fórumok (római katolikus pápai körlevelek, zsinati dekrétumok és azt magyarázó lelkipásztori határozatok, valamint az Egyházak Világtanácsa és a Lausanne-i Mozgalom néhány nyilatkozata, jelentése és konferenciatanulmánya) médiával

kapcsolatos megnyilatkozásait áttekintve azt láthattuk, hogy a teremtés- és inkarnációs teológiai alapvetés adja a kiindulást a téma megközelítéséhez. A teremtés jó voltából az következik, hogy Isten mindenféle kulturális kifejezőmódon vagy médián keresztül is kommunikálhat, az egyház számára pedig Krisztus testetöltése a modell mindenféle kommunikációra. A dokumentumcsoportokban közös jellemző a tömegtájékoztatási eszközök használatának missziói motiváltsága: a misszió mint üdvösségközvetítés (szoteriológiai motívum) horizontális (szociáletikai) és vertikális (evangelizációs) modelljével is találkozhatunk bennük. A témában született dokumentumok ugyanakkor nem lépnek túl a társadalmi médiumok (azon belül a film) leegyszerűsített instrumentalizáló megközelítésén, és figyelmen kívül hagyják, hogy a közvetített üzenet jelentése a „szöveg” és a befogadó találkozásában születik meg. A misszió mint üdvösségközvetítés vertikális dimenziója kapcsán eltérő válaszokat kapunk a médiumok és igehirdetés viszonyának kérdésére. A dokumentumok azon megfogalmazásaival értünk egyet, amelyek felismerik, hogy a tömegkommunikációs eszközök (azokon belül a film), használata szerves részét képezheti az igehirdetői munkának, de nem azonos az igehirdetéssel.

A kultúra teológiai megközelítése adhat számunkra olyan általánosabb keretet, melyben az eltérő hangsúlyok mutathatnak nem egymást kizáró, hanem sokkal inkább egymást kiegészítő irányokat. TILICH teológiája apologetikus jellegénél fogva segítséget nyújthat az egyháznak a kortárs értelemkérdések, létkérdések meghallásában, azok istenkérdésekként értelmezésében a kortárs kultúra befogadója számára. BARTH megközelítése arra figyelmeztethet, hogy az önmagát kijelentő Isten a Szentíráson és az egyházon kívül is gondoskodhat olyan igaz igékről, világi példázatokról, amelyek az Egyetlen Igaz Ige öntudatlan, akaratlan bizonyágtevőivé, tanúivá válhatnak az isteni kegyelem által.

Mivel a film mint közvetítő eszköz lehetőséget ad a transzkulturális kommunikációra és kontextualizációra, ez lehetővé teszi, hogy teológia és film kapcsolatát a kultúra kontextuális teológiai megközelítései felől is szemlélhessük. Amikor a teológia pusztán segédanyagként tekint a filmre, az leginkább a fordítási kontextualizációs modellnek feleltethető meg. Missziói szempontból az evangélium a filmes médium, ill. a populáris kultúra nyelvére történő fordítása történik meg az üzenet hatásosabb átadása érdekében. (Többnyire formai megfeleltetést találhatunk az ún. Jézus-filmek esetében.) A transzkulturális kontextualizációs modell a befogadó kultúrát veszi figyelembe és keresi azokat a módokat, amelyeken az evangélium releváns lehet az adott kultúra kérdéseire. Ez a megközelítés tekintettel van arra, hogy a befogadó saját kultúrával és kontextussal rendelkezik, felismeri, hogy a kontextus szükségletei fontosak, és az evangéliumnak releváns módon meg kell szólítania ezeket a szükségleteket. Teoló-

gia és film viszonyában ekkor még mindig a teológia szab irányt az értelmezésnek, saját értelmezési paradigmái sugallnak implicit vallási vagy teológiai tartalmat és jelentést a befogadó/néző számára. (A Krisztus-filmek rejtett Krisztus-alakja lehet példa erre.) A transzformációs kontextualizációs modell ugyanakkor felismeri, hogy a befogadó a hozzá eljuttatott üzenetet saját kulturális kontextusából adódóan megszűri olyan módon, hogy az evangélium más megvilágításba kerül számára. Az evangélium mint textus több szinten is interakcióba kerül: a filmes alkotás készítőjének (rendező, operatőr, színész) és a film nézőjének kontextusával is. A textus és a kontextusok is átalakulnak. Új dimenziók tárulhatnak fel az evangéliumban, amelyek nem kerültek felszínre más kontextusban. Ez nem jelenti azt, hogy az evangélium reprezentációja hűtlenné válik eredeti kontextusához vagy jelentéséhez, de mindenképpen olyan módon alakul át, hogy a befogadó saját szempontjából relevánsnak látja az új jelentésszintet. Ez a modell a jelentésalkotásról szól, folytonos reflexiót igényel, és árnyalja az evangélium jelentését adott kontextusokra nézve. A reflexió (reflektív bevonódás) során a néző is átalakul, az alternatív valóság megragadja (*inventio*). A transzformációs kontextuális modell ugyanakkor azt is lehetővé teszi, hogy az evangélium kritikusan közelítse meg a kultúrát, azon belül is a filmes médium által közvetített kortárs kultúrát, és annak dehumanizáló formáira és tartalmaira nemet mondjon. Ez azonban már a kommunikáció- vagy médiaetika kérdéskörébe tartozik.

SUMMARY

Film as a Means in Mission in the Context of Today's Changing Religiosity

Thinking about film as a possible medium assisting the preaching ministry of the church is almost as old as thinking about the motion picture and cinema itself. From the church's being called and being sent it follows that in order to be able to bear witness about the Gospel she must continuously seek ways to the changing world. This may also involve changes in the way the Gospel is preached. In ages of different levels of technical development this process is basically determined by the differences in information media generally available. History provides us with several lessons about that. It is sufficient here to think of reading the Bible having been a privilege of a minority for long when the masses were able to gather information based only on oral communication, or images, and other works of visual arts. The spreading of printed products and the widening possibility of mastering reading fundamentally changed the way people acquired information. Modern technical means and modes of expressions, including film as well, have brought similar revolutionary changes.

If we regard film as a dominant art form of our time, we are faced with the following questions. Can film become a suitable means of communicating the Gospel? Can film influence the ways people relate to religion? To answer this we must examine first the role of religion in people's lives today, and the impact of the changed social processes on the individual's religiosity. (Chapter 1) Looking at the religiousness of today's European individual we come to a phenomenon that can be better described by a subjective turn than by postmodern characteristics. This subjective turn can be described by the following tendencies: the monopoly of religious traditions is replaced by a pluralistic cultural context in which religious traditions become commodities; the individual's religious quest retracts to the personal sphere, there is no need for institutional mediation; the meaning making of the individual turns from intellectual to emotional; his/her need for referring to something in order to experience fullness turns from the transcendent to the immanent; his/her religiosity turns from dogmatic to experiential. The religiosity of the subjective turn is characterized by believing without belonging that seeks sources of religious contexts and experiences without permanent commitment to institutionalized forms of religion; internal motivations of religiousness become stronger over against external ones; prescribed religion is replaced by acquired religion which brings along a reflective character in opposition to the former naïve one. We keep these characteristics valid of the religiosity of a gradually growing part of Hungarian society. Along

with this the need for experiences seems to increase the role of mass media in today's people's lives.

Film seems to be the right place to inquire about the religiousness, faith, religious beliefs and experiences of today's people. Cinematography is a special medium for expressing things that (post)modern persons are concerned about. Film as a social (communal) medium expresses the experiences and insights of a whole staff, and thus may serve as a barometer for the human condition. Film tells us what is happening in the world, not in the external (political or social), but in the internal world of human beings. This approach makes film the source of theology, from which theology can get information and turn its own reflections in the direction of urgent questions, thereby helping the church participating in God's mission get to know the context of the audience receiving the Gospel better: how people of our time think about religion, faith, God, sin, grace, redemption, heaven and hell? What terms do they use at all for these biblical and theological concepts, or what content do they fill these with?

By means of the functional definition of religion the religious functions of film can be described as well. (Chapter 2) The cultural-anthropological, sociological, psychological and theological approaches to religion make it possible to describe religion partly as a human need to find and make meaning. Due to the subjective turn, this process takes place mostly outside the traditional institutional religion; and media as a communicative channel, language and environment play a critical role in it. Modern electronic media have confirmed the need for experience and being drawn into – and the audiovisual medium of movies seems to have played a key role in this. Consequently, the mode of communication has become dominant in what content the audience is open to perceive and to receive. Setting out from the existential (or hermeneutic) function of religion the religious function of film can be explored: both represent and interpret reality, both tell such authoritative (orientating) symbolic stories that communicate worldview and ethos, form moods and motivations in the listener / viewer, and both have ritual dimensions. All these, of course, do not answer the question what makes a film religious. To answer this it seems useful to distinguish between understanding the plot of a film (*ars intelligendi*) and assigning abstract (e.g. religious, ideological, psychological) meaning to a film (*ars explicandi*), since meaning is revealed by the two combining. In this multi-level process of understanding and interpreting, the viewers / audience play a central role. The meaning of a particular film is ultimately born in the viewer, (s)he constructs meaning, and cannot receive it ready-made. Cinematic storytelling seems to be a suitable narrative mode for (post)modern persons: it corresponds most closely to their rhythm of life, makes

entertainment (stepping out of everyday reality into the reality of imagination) easy, and allows for individual interpretation.

Setting out from the transcendental function of religion, theological approaches to film become essential. (Chapter 3) In linking theology and film, our inquiry (How do films and their viewers become part of the talk of God?) cannot be confined exclusively to academic or church circles, but must include the wider public, social spheres as well, in entirely or less explicit ways, depending on what issues arise, whether they specifically relate to God (theology in a narrow sense), or to great issues of being human (questions of anthropology). Since the incarnation of the divine broke through the separation of the eternal and the finite, the divine and the human, it is possible not to set the two against each other.

In establishing the relationship of theology and film, the first obvious option seems to be film retelling biblical stories and illustrating theological truths or ethical dilemmas. In this possessive approach illustrative and didactic functions are emphasized, and theology is viewed as rather static, when it seizes the task of interpreting the film narrative, and decides about its theological and religious content.

A more dynamic view is reflected when theology looks at film as a “text” that can be placed beside other “texts”, allowing a dialogue between them. An essential condition to the dialogue is to respect the different languages of the texts. If we set out from the linking ability of the theological language, the context of the relationship between theology and film seems to be a proper place for doing theology. In cases of films retelling biblical stories and/or theological truths theology can connect the biblical times and/or the church traditions with their cinematic treatments, by creating a mutually enlightening interpretative arch or hermeneutical circle. This connection is done by placing the contexts of the author of the biblical text and that of the filmmaker side by side; comparing the two may shed more light on both the biblical text and the cinematic work. In this process of connecting, the context of the interpreter is determining, as it seems unlikely that without former biblical or religious paradigms (s)he may assign theological or religious meaning to the film. This meaning-making process in the viewer may be accompanied with experiences or expectations of being transformed. The interpreting task of theology in this case is not to tell the viewer what to find in the film, but to help place the constructed meaning, lived experience or formulated alternatives into a theological or religious framework.

In the religious aesthetic approach to film, experiencing the divine as an aesthetic experience (*inventio*) must be distinguished from the knowledge of God (*certa notitia*). Consequent-

ly, regarding the sources of theology (from special revelation to experience) one must differentiate and prioritize.

In the context of the subjective turn in religion, narrative theology seems to be the most suitable approach to the encounter of theology and film. Film has become the main storyteller by the beginning of the 21st century. Film tells stories by presenting such human conditions and events which by means of aesthetic experience (the viewer's being drawn into the story) may become possible alternatives for the viewer: (s)he may bring his/her own story into the film or may set it side by side or opposite to it. The mission task of the church in this situation is to help today's individual find the biblical creation-fall-redemption narrative as a framework for meaning making, that is, to help connect the subjective side of religion to the objective one. In other words, the mission task of the church is to point to the God-story in which human life can find meaning, that is, to point to the question what the real story is in which our life-stories are also included. This also means that although theology can rightly claim that in its formulations it understood this biblical narrative, it must give up its claim that it has fully understood or exposed this truth. All reality is interpreted reality. In view of this we must be able to accept that interpreting the biblical narrative solely in confessional dogmatic frameworks also has its limitations. The contemporary cultural and cinematic interpretations of the biblical narrative are not by all means empty relativisms, but may help better understanding and thus enrich the biblical text and our contexts with their fresh insights. To do this we need the ability to hear and listen to the stories of others, either that of the filmmaker or the viewer. Theology thus becomes a talk of God by its reflection to the Word of God (special revelation), while reflecting to the motives of the religious quest of humans (anthropology) and to those metaphors or analogies of redemption/salvation that seem to be the most useful in understanding the biblical narrative, and which are suitably presented and communicated by films.

In the encounter of theology and film interaction takes place at various levels. On the one hand, we may seek to answer the question to what measure film contributes to theology being seen and heard in contemporary society. On the other hand, we may examine what films and watching films do to people concerning theological themes. In the meantime we may also observe what theological themes are born as a result of this interaction. The exploration of the religious functions and theological significance of film takes place in the sphere between the religiosity (spirituality, implicit religion) of the subjective turn and specific religious and theological traditions. Exciting dialogues may develop about what beliefs, opinions or questions are surfacing about God, faith, humans, redemption, and hope in particular interactions.

The theme of our work requires us to explore what church formulations are available on the possibility of using contemporary mass media, including films in particular, as a means in mission. (Chapter 4) Having surveyed these international church and mission documents (Roman Catholic encyclicals, council decrees, pastoral instructions; statements, reports and studies of the World Council of Churches and the Lausanne Movement) we can see that a theology of creation and incarnation provides the foundation for approaching the issues related to media. From the goodness of creation it follows that God can communicate through any cultural expressions or media; and Christ's incarnation is the model for the church in all kinds of communication. A common feature in the documents is the missionary motivation for using the media; we can find both the horizontal (social ethics) and vertical (evangelization) dimensions of mission as communicating redemption (soteriological motive). However, the documents do not go beyond the simplistic view of instrumentalism concerning the media, including film, and ignore the fact that the meaning of the communicated message is born between the "text" and the listener / viewer. In relation to the vertical dimension of mission, we find differing answers to the question of the relationship between media and preaching. We agree with those formulations of the documents which recognize that mass media, including film in particular, may become integral part of the preaching ministry, but are not identical with preaching.

Theological approaches to culture may provide us with a more general framework in which the different emphases may show not mutually exclusive, but rather complementary directions. (Chapter 5) Paul TILICH's theology, due to its apologetic character, may help the church hear contemporary quests for meaning (existential questions) and interpret them as quests for God for the audience of contemporary culture. Karl BARTH's approach warns us that the self revealing God may provide such true words or worldly parables outside the Scriptures and the church which may become unconscious and involuntary witnesses of the One True Word, by the grace of God.

Since film as an intermediary means enables trans-cultural (and cross-cultural) communication and contextualization, it is possible to consider the relationship of theology and film from a contextual theological view of culture. When theology looks at film merely as an instrument for illustrating, it may correspond to the translational contextual model. For mission it means translating the Gospel into the language of the cinematic medium or contemporary culture in order to transfer the message more effectively. (Mostly formal equivalence can be found in the so-called Jesus movies.) The trans-cultural contextual model takes into account the host culture, and seeks ways in which the Gospel can be relevant in that particular culture.

This approach takes into consideration that the receiver has his/her own culture and context, and recognizes the importance of these needs, since the Gospel must address these relevantly. In the relationship of theology and film it is still theology that sets the direction for interpretation; its own interpretation paradigms suggest implicit religious or theological content and significance for the receiver / viewer. (The hidden Christ-figures in film may be an example.) The transformational contextual model recognizes that the receiver filters the message communicated to him/her in a way that the Gospel is set in different lighting for him/her. The Gospel as text enters interaction at several levels; it interacts with the contexts of the filmmaker and the viewer. Both text and context are transformed. New dimensions are revealed in the Gospel which have not been revealed in other contexts. This does not mean that the (cinematic) representation of the Gospel becomes unfaithful to its original context or meaning, but is transformed in such a way that the recipient finds it relevant to his/her situation. This model is about meaning-making, requires constant reflection, and may provide nuances of meaning for particular contexts. In the process of reflection (reflective involvement) the viewer is transformed, an alternate reality takes hold on him/her (*inventio*). At the same time, the transformational contextual model allows the Gospel to approach culture, including contemporary culture mediated by film, critically, and to say no to its dehumanizing forms and contents. This, however, belongs to issues of communication or media ethics.

FELHASZNÁLT IRODALOM

2011. évi népszámlálás – 3. Országos adatok, Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 2013.
- „Acts of Commitments”, *International Review of Mission* 86 (1997/340-341), 13-14.
- A Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa: *Aetatis novae*, Lelkipásztori határozat a tömegkommunikációs eszközök (közösségi média) használatáról húsz évvel, 1992. február 22., in: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 83-108.
- A Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa: *Communio et progressio*, Lelkipásztori határozat a II. Vatikáni Zsinat határozatának alkalmazására a tömegkommunikációs eszközökről, 1971. május 23., in: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 19-79.
- Az egyház a mai világban – „Gaudium at Spes” – Lelkipásztori konstitúció (fordította: Wöllner Ferenc), Róma, Zsinati Bizottság, 1967.
- AICHELE, George – WALSH, Richard: *Screening Scripture – Intertextual Connections Between Scripture and Film*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 2002.
- AICHIELE, George – PHILLIPS, Gary E.: „Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis”, in: AICHIELE, George – PHILLIPS, Gary E. (szerk.): *Intertextuality and the Bible. Semeia – An Experimental Journal For Biblical Criticism* 69/70, Atlanta, GA, Scholars Press, 1995, 7-18.
- APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane: „Iconography”, in: LYDEN, John (szerk.): *The Routledge Companion to Religion and Film*, London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2009, 440-464.
- AXELSON, Tomas: „Movies, Mind and Meaning – Studying Audience and Favourite Films”, konferencia-előadás, For the Network on Mediatization of Religion and Culture seminar on ‘Sacred & Digital’ in Oslo 15 – 17 June 2006. 1-11. http://mrc-network.media.ku.dk/upload/application/pdf/f51d6748/Tomas_Axelson_-_Movies,_Mind_and_Meaning.pdf (Megtekintés ideje: 2010.08.17.)
- BACH, Alice: „»Throw Them to the Lions, Sire«: Transforming Biblical Narratives into Hollywood Spectaculars”, in: BACH, Alice (szerk.): *Biblical Glamour and Hollywood Glitz. Semeia – An Experimental Journal For Biblical Criticism* 74, Atlanta, GA, Scholars Press, 1996, 1-13.
- BAINBRIDGE – STARK: „The ‘Consciousness Reformation’ Reconsidered”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981/1), 1-16.
- BAKER, Brian: „Key Concepts in Film Studies”, in: CHRISTIANSON, Eric S. – FRANCIS, Peter – TELFORD, William R. (szerk.): *Cinema Divinité – Religion, Theology and the Bible in Film*, London, SCM Press, 2005, 44-60.
- BARSOTTI, Catherine M.: „Peculiar--¿ A Gaze from Reel to Real? Going to Movies with Latinas in Los Angeles”, in: JOHNSTON, Robert K. (szerk.): *Reframing Film and Theology – New Focus for an Emerging Discipline*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, 179-201.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics I/2: The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh: T&T Clark, (1956) 1970.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics IV/3/I: The Doctrine of Reconciliation*, Edinburgh: T&T Clark, (1961) 1976
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics IV/3/II: The Doctrine of Reconciliation*, Edinburgh: T&T Clark, (1962) 1975.
- BARTH, Karl: *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, (1933), 1968

- BAUDRILLARD, Jean: „A szimulákrum elsőbbsége” – részlet (fordította GÁNGÓ Gábor), in: KIS Attila – KOVÁCS Sándor – ODORICS Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.* Szeged, Ictus Kiadó – JATE, 1996, 161-193.
- BAUGH, Lloyd: *Imaging the Divine – Jesus and Christ-Figures in Film*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- BAUMEISTER, Roy F.: *Meanings of Life*, New York, The Guilford Press, 1991.
- BAZIN, André: „A filmnyelv fejlődése”, in: BAZIN, André: *Mi a film?* (fordította Baróti Dezső), Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 24-43.
- BAZIN, André: „Korunk nyelve”, in: BAZIN, André: *Mi a film?* (fordította Brencsán János), Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 7-15.
- BÉKÉSI, Sándor: *ERGON – A keresztyén esztétika teológiája*, Budapest, Mundus Könyvek, 2010.
- BERGER, Peter L. – BERGER, Brigitte – KELLNER, Hansfried: *The Homeless Mind – Modernization and Consciousness*, New York, Vintage Books, 1974.
- BERGER, Peter L.: „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: BERGER Peter L. (szerk.): *The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1999, 1-18.
- BERGER, Peter L.: *A Rumor of Angels – Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Anchor Books – Doubleday, (1969), 1990.
- BERGER, Peter L.: *The Heretical Imperative – Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Michigan, Anchor Press, 1980.
- BERGER, Peter L.: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*, Garden City, New York, Anchor Press – Doubleday, 1979.
- BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York, Anchor Books, 1969.
- BERGESSEN, Albert J.: „Movies as Story and Metaphor”, in: BERGESSEN, Albert J. – GREELEY, Andrew M.: *God in the Movies*, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2003, 15-26.
- BERKHOF, Hendrikus: *Christian Faith – An Introduction to the Study of Faith*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1985 .
- BERKHOF, Louis: *Systematic Theology*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1996.
- BEVANS, Stephens: „Living Between Gospel and Context: Models for a Missional Church in North America”, in: VAN GELDER, Craig: *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, 141-154.
- BEVANS, Stephens: „Models of Contextual Theology”, *Missiology: An International Review* 13 (1985/2), 185-202.
- BIBBY, Reginald W.: *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing, 1987 .
- BIRD, Michael: „Film as Hierophany”, in: MAY, John R. – BIRD, Michael (szerk.): *Religion in Film*, Knoxville, TN, University of Tennessee Press, 1982, 3-22.
- BLAKE, Richard: „Secular Prophecy in an Age of Film”, *Journal of Religious Thought* 27 (1970/1), 63-75.
- BLIZEK, William L.: „Religion and the Movies” in: BLIZEK, William L.: *The Continuum Companion to Religion and Film*, London – New York, Continuum, 2009, 19-28.
- BORDWELL, David: *Making Meaning – Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.
- BORG, Joseph: „Paradigm Shifts in the Teachings of the Catholic Church about Media Education”, *Global Media Journal – Polish Edition* 9 (2012/1), 1-20.
- BOSCH, David J.: *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995.

- BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában* (fordította Boros Attila), Budapest, Harmat – PMTI, 2005.
- BRANT, Jonathan: *Paul Tillich and the Possibility of Revelation Through Film*, Oxford University Press, 2012.
- BRINKMAN, Martien E.: „Kölcsönösnek tekinthető-e az antropológia és krisztológia kapcsolata?” (fordította Rácsok Gabriella), *Sárospataki Füzetek* 16 (2012/1), 27-37.
- BRINKMAN, Martien E.: *Jezus incognito – De verborgen Christus in de westerse kunst vanaf 1960*, Zoetermeer, Uitgeverij Meinema, 2012.
- BROWN, Stephen: „Changing Paradigms of Ecumenical Communication”, *Media Development* 59 (2012/1), 33-39.
- BROWN, Stephen: „Shifting Communication Paradigms within the Ecumenical Movement”, *Media Development* 59 (2012/3-4), 22-27.
- BROWNE, David: „Film, Movies, Meanings”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 9-19.
- BROWNE, Ken: *An Introduction to Sociology*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- BRUCE, Steve: *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Busan Communication Statement*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/busan-communication-statement> (Megtekintés ideje: 2013.01.05.)
- BUSCH, Eberhard: „A képtálatom tanulságai”, in: BUSCH, Eberhard: *Református* (fordította Szabó Csaba), Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 129-150.
- BUSCH, Eberhard: *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*, Michigan, Fortress Press, 1976.
- BUTTLER, Philip: „Evangelism and the Media: a Theological Basis of Action”, in: DOUGLAS, James Dixon (szerk.): *Let the Earth Hear His Voice – International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, 526-532.
- CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago, 1994.
- CHAMBERS, Paul Rayment: *Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society*, University of Wales Press, 2005.
- Christians Sharing Christ Film Ministries Training Manual*, 2011.
- CHURCH, Peter: „Films and Evangelism... 'Communicating the Gospel by Means of the Film'”, in: DOUGLAS, James Dixon (szerk.): *Let the Earth Hear His Voice – International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, 567-573.
- „Communicating Credibly”, in: David GILL (szerk.): *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July – 10 August 1983*, Geneva, World Council of Churches, 1983, 103-110.
- „Communication for All: Sharing WACC's Principles”, <http://www.waccglobal.org/images/stories/news/wacc/christian%20principles%20revised-en.pdf> (Megtekintés ideje: 2013.01.03.)
- CORLEY, Kathleen E. – WEBB, Robert L. (szerk.): *Jesus and Mel Gibson's The Passion of the Christ – The Film, The Gospels and the Claims of History*, London – New York, Continuum, 2004.
- COX, Harvey: „The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization”, in: BAUM, Gregory. (szerk.): *The Twentieth Century: A Theological Overview*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 1999, 135-143.
- CULKIN, John M.: „A Churchman's Guide to Marshall McLuhan”, *Religious Education* 63 (1968/6), 457-462.
- DAVIE, Grace: *A vallás szociológiája* (fordította Wessely Anna), Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2010.

- DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, Blackwell, (1994) 1995.
- DE MARE, Heidi: „Moments of transcendence in A.I. – The Moving Image and the Power of Imagination”, in: STOKER, Wessel – VAN DER MERWE, W. L. (szerk.): *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2012, 447-470.
- DEWEILER, Craig. – TAYLOR, Barry: *A Matrix of Meanings – Finding God in Pop Culture*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2003.
- Divini illius Magistri*, XI. PIUSZ apostoli körlevele az ifjúság keresztény neveléséről, 1929. december 31. <http://katolikus-honlap.freeweb.hu/0904/xipius-nev.htm> (Megtekintés ideje: 2013.01.05.)
- DOBBELAERE, Karel: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, Peter Lang, 2004
- DULÓ Károly: *A néző filmje*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2006.
- DURASINGH, Christopher: „The Salvador World Mission Conference – Two Sectional Themes”, *International Review of Mission* 85 (1996/337), 155-169.
- DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*, Budapest, L'Harmattan, 2002.
- ELLUL, Jacques: *The Humiliation of the Word*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1985.
- ENGEL, James F.: „The Audience for Christian Communication”, in: DOUGLAS, James Dixon (szerk.): *Let the Earth Hear His Voice – International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, 533-539.
- ESAYAS, Menkir: „Communications Research”, in: DOUGLAS, James Dixon (szerk.): *Let the Earth Hear His Voice – International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, 549-560.
- Evangelii nuntiandi*, VI. PÁL pápa: az Evangélium hirdetése – kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez az evangelizációról a mai világban, 1975. december 8. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121> (Megtekintés ideje: 2013.01.05.)
- FLESHER, Paul V. M. – TORRY, Robert: *Film and Religion – An Introduction*, Nashville, Abingdon Press, 2007.
- FODORNÉ NAGY Sarolta: *A katechézis kommunikációs problémái*, Budapest, 1996.
- FÖLDVÁRI Mónika: „Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról”, in: HEGEDŰS Rita – RÉVAY Edit (szerk.): *Úton – Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Szegedi Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék, 2007, 267-281.
- GAÁL Sándor: „Ahol az egyház alapfunkciói végbemennek”, in: GYÖRI István (szerk.): *Hit és tudomány*, Debrecen – Sárospatak, 2005, 74-79.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris, 2004.
- GEERTZ, Clifford: „A vallás mint kulturális rendszer” (fordította Botos Andor), in: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 72-118.
- GEERTZ, Clifford: „Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése” (fordította Sajó Tamás), in: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 7-24.
- GÉRECEZ Balázs Imre „Vallásosság – generációs metszetben”, Forrás: TÁRKI. <http://www.tarki.hu/hu/news/2009/kitekint/20090417.html#top> (Megtekintés időpontja: 2009.04.22.)
- GLASNER, Peter E.: *The Sociology of Secularization: a critique of a concept*, London, Routledge Kegan Paul Ltd., 1977.
- Globalization And The Gospel: Rethinking Mission In The Contemporary World*. Lausanne Occasional Paper 30. sz., 2004.

- GLOCK, Y. Charles – STARK, Rodney: *Patterns of Religious Commitment*, I. kötet, University of California Press, 1968.
- GOHEEN, Michael W.: „As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”: J. E. Lesslie Newbigin’s *Missionary Ecclesiology*, Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 2000.
- GOHEEN, Michael W.: „Is Lesslie Newbigin’s Model of Contextualization Anticultural?”, *Mission Studies* 19 (2002/2), 136-158.
- GOHEEN, Michael, W.: „Evangélium, kultúra és kultúrák” (fordította Gonda László), *Lelkipásztor* 76 (2001/9), 322-327.
- GRÄB, Wilhelm: „Ésszerű – korszerű – életszerű”, in: HUBER, Wolfgang (szerk.): *Milyen a jó teológia?* Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 9-25.
- GRAHAM, David John: „The Uses of Film in Theology”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 35-43.
- GREEN, Garrett: *Imagining God – Theology and the Religious Imagination*, Grand Rapids, MI, Eerdmans – Cambridge, 1998.
- GRIFFIN, Em: *Bevezetés a kommunikáció elméletbe* (fordította Szigeti L. László), Budapest, Harmat, 2001.
- HALEBLIAN, Krikor: „The Problem of Contextualization”, *Missiology: An International Review*, XI (1983/1), 95-111.
- HAMILTON, Malcolm B.: *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, New, York, Routledge, 2001.
- HANKISS Elemér: „A világ újravarázsolása”, konferencia-előadás, A minőség teremtése 1. Gallup konferencia a minőséggel kapcsolatos külföldi és hazai közoktatási tapasztalatokról, Keszthely 2000. május 15-18.
http://oktatas.gallup.hu/Conf_prog/Keszthely1/hankisselemer.htm (Megtekintés ideje: 2010.08.08.)
- HEELAS, Paul: „Introduction: Detraditionalization and Its Rivals”, in: HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (szerk.): *Detraditionalization*, Malden, MA, Blackwell, 1999, 1-20.
- HEGEDŰS Rita: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. PhD értekezés, Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, 2002.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Religion as a Chain of Memory*, Polity Press, 2000.
- HESS, E. Mary: „Rescripting Religious Education”, in: HORSFIELD, Peter – HESS, Mary E. – MEDRANO, Adán M. (szerk.): *Belief in Media – Cultural Perspectives on Media and Christianity*, Ashgate, 2004, 153-166.
- HESELGRAVE, David J. – ROMMEN, Edward: *Contextualization – Meaning, Methods and Models*, William Carrey Library, (1989) 2000.
- HESELGRAVE, David J.: „The Three Horizons: Culture, Integration and Communication”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 28 (1985/4), 443-454.
- Hidden and Forgotten People Including Thos Who Are Disabled*. Lausanne Occasional Paper 35. sz. 2004.
- HJARVARD, Stig: „The Mediatization of Religion – A Theory of the Media as an Agent of Religious Change”, *Northern Lights* 6/1. (2008), 9-26.
- HOOVER, Stewart M.: *Religion in the Media Age*. London-New York, Routledge, 2006.
- HORSFIELD, Peter: „Theology, Church and Media – Contours in a Changing Cultural Terrain”, in: HORSFIELD, Peter – HESS, Mary E. – MEDRANO, Adán M. (szerk.): *Belief in Media – Cultural Perspectives on Media and Christianity*, Ashgate, 2004, 23-32.
- HORVÁTH-SZABÓ K.: „Az én és a vallás a posztmodern korban”, *Távlatok* 56 (2002), 238-248.

- HORVÁTH-SZABÓ Katalin: „A vallásosság hatása az emberi magatartásra”, in: HORVÁTH-SZABÓ Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2007, 9-36.
- HUNSINGER, George: *How to Read Karl Barth*, Oxford University Press, 1993.
- HUNT, Stephen: *Religion and Everyday Life*, New York, Routledge, 2005.
- HUTCHEON, Linda: *The Politics of Postmodernism*, London, Routledge, 2002.
- II. JÁNOS PÁL: *Levél a művészeknek*, 1999. április 4. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (Megtekintés ideje: 2012.08.27.)
- Inter mirifica*, dekrétum a tömegtájékoztatási eszközökről, 1963. december 4., in: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, Budapest, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája, A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 1997, 7-15.
- JACOBSEN, Eneida: „Models of Public Theology”, *International Journal of Public Theology* 6 (2012/1), 7–22.
- JASPER, David: „On Systematizing the Unsystematic”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 235-244.
- JEWETT, Robert: *Saint Paul At the Movies – The Apostle’s Dialogue with American Culture*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1993
- JEWETT, Robert: *Saint Paul Returns to the Movies – Triumph Over Shame*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1999.
- JHALLY, Sut: „Image-Based Culture: Advertising and Popular Culture”, in: ASKEW, Kelly Michelle – WILK, Richard R. (szerk.): *The Anthropology of Media: A Reader*. Oxford, Blackwell, 2002, 249-257.
- JOHNSTON, Robert K.: *Reel Spirituality – Theology and Film in Dialogue*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, (2000) 2006.
- JONES, Penry: „Churches and the Media of Mass Communications”, *The Ecumenical Review* 20 (1968/4), 435-444.
- JUHÁSZ Tamás: „Kép és bálvány. A második parancsolat az ige egyházában”, *Sárospataki Füzetek* 16 (2012/3-4), 111-120.
- JUMP, Herbert A.: *The Religious Possibilities of Motion Picture*, 1910.
- KÁDÁR Zsolt: *Kommunikáció – Theologia*, Szeged, 2005
- KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere*, I. kötet (fordította Ceglédi Sándor, Rábold Gusztáv), (Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909), Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.
- KAMARÁS István: *Vallásosság, habitus, ízlés – kutatási jelentés*. Budapest, Loisir Kiadó, 2009.
- KÄBMANN, Margot: „Közbevetett sóhaj a jó teológiáért”, in: HUBER, Wolfgang (szerk.): *Milyen a jó teológia?* Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 59-69.
- KELLER Tamás: „Lét és tudat: társadalmi helyzet, attitűdök – vallásosság”, in: SZIVÓS Péter – TÓTH István György (szerk.): *Köz, teher, elosztás – Társi Monitor jelentések 2008*, Budapest, TÁRSI Társadalomkutatási Intézet Zrt., 2008. március. 221-235.
- KELLY, Gerald – FORD, John C.: „The Legion of Decency”, *Theological Studies* 18 (1957), 387-433.
- KISS Sándor: „Megtizedelt százalékok”, *Reformátusok Lapja* 53 (2009/47), 1,7.
- KOVÁCS András Bálint: *Mozgóképelemzés*, Palatinus, 2009.
- KOZLOVIC, Anton, Karl: „How to Create a Hollywood Christ-Figure: Sacred Story Telling as Applied Theology”, *Australian eJournal of Theology* 13 (2009/1), http://aejt.com.au/data/assets/pdf_file/0003/158538/Kozlovik_Film.pdf (Megtekintés ideje: 2011.01.05.)

- KRACAUER, Siegfried: *Theory of Film – The Redemption of Physical Reality*, New York, Oxford University Press, 1960.
- KRAFT, Charles, H.: „Interpreting in Cultural Context”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978/4), 357-367.
- KRAFT, Charles, H.: *Christianity in Culture – A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Markynoll, New York, Orbis Books, 1979.
- KRAFT, Charles, H.: *Communicating Jesus’ Way*, Pasadena, CA, William Carey Library, 1999.
- KREITZER, Larry J.: *Gospel Images in Fiction and Film – On Reversing the Hermeneutical Flow*, London – New York, Continuum, 2002.
- KREITZER, Larry J.: *Pauline Images in Fiction and Film*, Sheffield Academic Press, 1999.
- KREITZER, Larry J.: *The New Testament in Fiction and Film – On Reversing the Hermeneutical Flow*, Sheffield Academic Press, 1993.
- KREITZER, Larry J.: *The Old Testament in Fiction and Film – On Reversing the Hermeneutical Flow*, Sheffield Academic Press, 1994.
- KUHLMANN, Helga: „A jó teológia mint az igazság és az eredményes élet gyakorlatának keresése”, in: HUBER, Wolfgang (szerk.): *Milyen a jó teológia?* Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 87-96.
- LANGERAK, Ana: „The Commitments of the Salvador Conference – A Window on World Mission Today”, *International Review of Mission* 86 (1977/340-341), 27-39.
- LÁZÁR KOVÁCS Ákos: „Az Aetatis novae mint tömegkommunikációs alternatíva”, *Távlatok* 51 (2001/1), 81-87.
- LEHIKONEN, Taisto: *Religious Media Theory – Understanding Mediated Faith and Christian Applications of Modern Media*, University of Jyväskylä, 2003.
- Levél a művészeknek*, II. JÁNOS PÁL pápa levele 1999. április 4.
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (Megtekintés ideje: 2012.08.27.)
- LIFTON, Robert Jay: *History and Human Survival: Essays on the Young and Old, Survivors and the Dead, Peace and War, and on Contemporary Psychohistory*, Random House, Michigan, 1970.
- LINDBECK, George A.: *A dogma természete – Vallás és teológia a posztliberális korban*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- LOUGHLIN, Gerard: *Alien Sex – The Body and Desire in Cinema and Theology*, Blackwell Publishing, 2004.
- LOUGHLIN: *Telling God’s Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge University Press, (1996) 1999.
- LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion – The Transformation of Symbols in Industrial Society*, London, Collier-Macmillan, 1967.
- LYDEN, John: *Film as Religion – Myths, Morals, and Rituals*, New York University Press, 2003.
- LYNCH, Gordon: „Film and the Subjective Turn – How the Sociology of Religion Can Contribute to Theological readings of Film”, in: JOHNSTON, Robert K. (szerk.): *Reframing Theology and Film – New Focus for an Emerging Discipline*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 109-125.
- LYNCH, Gordon: *Understanding Theology and Popular Culture*, Blackwell Publishing, 2005.
- LYON, David: *Jesus in Disneyland – Religion in Postmodern Times*, Oxford, Blackwell, 2001.
- LYOTARD, Jean-François: „A posztmodern állapot”, in: HABERMAS, Jürgen – LYOTARD, Jean-François – RORTY, Richard: *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég, 1993, 7-144.
- MALONE, Peter – MOLHANT, Robert: *Cinema, Religion and Values*, Brussels, OCIC, 1999.
- MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye: „Introduction”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 1-6.

- MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye: „Theology Beyond the Modern and Postmodern”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 245-255.
- MARSH, Clive: „Audience Reception”, in: LYDEN, John (szerk.): *The Routledge Companion to Religion and Film*, London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2009, 253-274.
- MARSH, Clive: „Film and Theologies of Culture”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 20-34.
- MARSH, Clive: „On Dealing with What Films Actually Do to People: The Practice and Theory of Film Watching in Theology/Religion and Film Discussion”, in: JOHNSTON, Robert K. (szerk.): *Reframing Theology and Film – New Focus for an Emerging Discipline*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 145-161.
- MARSH, Clive: „Theology and Film”, in: BLIZEK, William L.: *The Continuum Companion to Religion and Film*, London – New York, Continuum, 2009, 59-69.
- MARSH, Clive: *Cinema and Sentiment – Film’s Challenge to Theology*, Paternoster Press, 2004.
- MARSH, Clive: *Theology Goes to the Movies – An Introduction to Critical Christian Thinking*, London – New York, Routledge, 2007.
- MARTIN, David: *On Secularization – Towards a Revised General Theory*, Ashgate Publishing, 2005.
- MARTIN, Thomas M.: *Images and the Imageless – A Study in Religious Consciousness and Film*, Associated University Presses, 1991.
- MATTHEY, Jacques: „Salvador among the World Mission Conferences of this Century”, *International Review of Mission* 86 (1997/340-341), 19-26.
- MAY, John R.: „Contemporary Theories Regarding the Interpretation of Religious Film”, in: MAY, John R. (szerk.): *The New Image of Religious Film*, Franklin, WI, 2000, 17-37.
- MAY, John, R.: „Visual Story and the Religious Interpretation of Film”, in: MAY, John R. – BIRD, Michael (szerk.): *Religion in Film*. Knoxville, TN, University of Tennessee Press, 1982, 23-43.
- MAY, John, R.: *Nourishing Faith through Fiction – Reflections of the Apostles’ Creeds in Literature and Film*, Franklin, WI, Sheed and Ward, 2001.
- MCINTYRE, John: *Faith, Theology and Imagination*. Edinburgh, The Handsel Press, 1987.
- MCLUHAN, Marshall: *Médiamasszás*, Quentin FIORE illusztrációival (fordította Kiss Barnabás), Typotex Kiadó, 2012.
- MCLUHAN, Marshall: *Understanding Media – The Extensions of Man*, Cambridge, MA – London, The MIT Press, (1964) 1994.
- Média és etika a bibliai üzenet fényében*. Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 14. sz. 1996.
- MERCADANTE, Linda: „Using Film to Teach Theology”, *Theological Education* 42 (2007/2), 19-28.
- MEYROWITZ, Joshua: „Tre paradigmer i medieforskningen”, *MedieKultur* 26 (1997), 56-70.
- MEZEI Balázs: „Vallástudomány és vallásfilozófia”, *Vallástudományi Szemle* IV (2008/4), 17-33.
- MIDDLETON, Darren J. N. (szerk.): *Scandalizing Jesus? – Kazantzakis’s The Last Temptation of Christ Fifty Years On*, New York – London, Continuum, 2005
- MILES, R. Margaret: *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*, Boston, MA, Beacon Press, 1997.
- Miranda prorsus*, XII. PIUSZ pápa körlevele, 1957. szeptember 8.
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (Megtekintés ideje: 2012.08.30.)

- MITCHELL, W. J. Thomas: „The Pictorial Turn”, in: MITCHELL, W. J. Thomas: *Picture Theory*, Chicago – London, The University of Chicago Press 1994, 11-34.
- MORGAN, David: *The Sacred Gaze – Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2005.
- MUGGERIDGE, Malcolm: *Christ and the Media*, Vancouver, BC, Regent College Publishing, (1977) 2003.
- NÉMETH Dávid: „Mi a vallástudomány – a lélektan felől nézve?”, *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/4), 35-48.
- NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés – Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*, Budapest, KGRE, 2002
- NESTI, Arnaldo: „The Mystical Option in a Postmodern Setting: Morphology and Sense”, *Social Compass* 49 (2002/3), 379-392.
- NEWBIGIN, Lesslie.: *Evangélium a pluralista társadalomban* (fordította BOROS Attila), Budapest, Harmat, 2006.
- NEWBIGIN, Lesslie: *Foolishness to the Greeks – The Gospel and Western Culture*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1986.
- NEWBIGIN, Lesslie: *Honest Religion for Secular Man*, London, SCM Press, 1966.
- NEWBIGIN, Lesslie: *The Open Secret*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995.
- NICHOLLS, Bruce J.: *Contextualisation: A Theology of Gospel and Culture*, Vancouver, BC, Regent College, Publishing, 2003.
- NIEBUHR, H. Richard: *Krisztus és kultúra*, Harmat – SRTA, 2006.
- NISHIOKA, Yoshiyuki Billy: „Worldview Methodology in Mission Theology: A Comparison between Kraft’s and Hiebert’s Approaches”, *Missiology: An International Review* 26 (1998/4), 457-476.
- NOBLE, Ivana: *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context – Central and East European Search for Truth*, Ashgate, 2010.
- NOLAN, Steve: „Towards a New Religious Film Criticism: Using Film to Understand Religious Identity Rather Than Locate Cinematic Analogue”, in: MITCHELL, Jolyon P. – MARRIAGE, Sophia (szerk.): *Mediating Religion: Studies in Media, Religion and Culture*, London – New York, Continuum, 2003, 169-78.
- NOLAN, Steve: *Film, Lacan and the Subject of Religion – A Psychoanalytic Approach to Religious Film Analysis*, London – New York, Continuum, 2009.
- „OCIC/Unda: The Beginnings”, SIGNIS – World Catholic Association for Communication, http://www.signis.net/article.php3?id_article=3 (Megtekintés ideje: 2012.08.23.)
- „On Intercultural Hermeneutics – Report of a WCC Consultation, Jerusalem, 5-12 December 1995”, *International Review of Mission* 85 (1996/337), 241-252.
- O’SULLIVAN, Tim –DUTTON, Brian – RAYNER, Philip: *Médiaismeret*. Budapest, Korona Kiadó, 2003.
- ORTIZ, Gaye: „The Catholic Church and its Attitude to Film as an Arbiter of Cultural Meaning”, in: MITCHELL, Jolyon P. –MARRIAGE, Sophia (szerk.): *Mediating Religion: Studies in Media, Religion and Culture*, London – New York, Continuum, 2003, 179-188.
- OZORAK, Elizabeth Weiss: „Cognitive Approaches to Religion”, in: PALOUTZIAN, Raymond F. – PARK, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York – London, The Guilford Press, 2005, 216-234.
- PARK, Crystal L.: „Religion and Meaning”, in: PALOUTZIAN, Raymond F. – PARK, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York – London, The Guilford Press, 2005, 295-314.
- PÁSZTOR János: *Misszió a XXI. században*, Velence, 2000.
- PLATE, S. Brent: „Introduction: The Mediation Of Meaning, Or Re-Mediating McLuhan”, *Crosscurrents* 62 (2012/2), 156-161.

- POPE, Robert: *Salvation in Celluloid – Theology, Imagination and Film*, London – New York, T&T Clark/Continuum, 2007.
- Prayer in Evangelism*. Lausanne Occasional Paper 42. sz. 2004.
- RALPH, Darren: *Secularizing Religion – The Use of Christ-Figures in the Genre of Children's Film: A Response to the Secularization Thesis and the Decline in Sunday School Attendance*, VDM Verlag, Dr. Müller, 2010.
- Reclaiming Communication for Life*. Busan Communication Statement, 2012.
http://www.ekd.de/download/20120525_busan_statement.pdf (Megtekintés ideje: 2013.01.05.)
- Redeeming the Arts – The Restoration of the Arts to God's Creational Intention*. Lausanne Occasional Paper 46. sz. 2004.
- Redemptoris missio*, II. JÁNOS PÁL pápa enciklikája a minden időre érvényes missziós megbízatásról, 1990. december 7. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=87> (Megtekintés ideje: 2012.08.29.)
- REINHARTZ, Adele: „Jesus and Christ-Figures”, LYDEN, John (szerk.): *The Routledge Companion to Religion and Film*, London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2009, 420-439.
- REINHARTZ, Adele: *Jesus of Hollywood*, Oxford University Press, 2009.
- REINHARTZ, Adele: *Scripture on the Silver Screen*. Westminster John Knox Press, 2003.
- RICOEUR, Paul: „Az interpretációról”, in: *A diszkurzus hermeneutikája – Paul Ricoeur válogatott tanulmányai* (fordította Kovács Gábor), Budapest, 2010, 5-22.
- RICOEUR, Paul: „Existence and Hermeneutics”, in: RICOEUR, Paul: *The Conflict of Interpretations*, Evanston, Ill, Northwestern University Press, 1974, 3-24.
- ROMANOWSKI, William – VANDER HEIDE, Jenniger L.: „Easier Said Than Done: On Reversing the Hermeneutical Flow in the Theology and Film Dialogue”, *Journal of Communication and Religion* 30. (2007), 40-64.
- ROSTA Gergely: „A magyarországi vallási változás életkori aspektusai”, in: HEGEDŰS Rita – RÉVAY Edit (szerk.): *Úton – Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Szeged, 2007, 297-309.
- ROSTA Gergely: „Vallásosság a mai Magyarországon”, *Vigilia* 76 (2011/10), 741-750.
- ROSTA Gergely: *Vallásosság, politikai attitűdök és szekularizáció Nyugat-Európában, 1981-1999*, Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, 2004.
- SCHRADER, Paul: *A transzcendentális stílus a filmben* (fordította Kiss Marianne, Novák Zsófia), Francia Új Hullám Kiadó, 2011.
- SEERVELD, Calvin: *Bearing Fresh Olive Leaves*, Toronto, ON, Tuppence Press, 2000.
- SIBA Balázs: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir, 2010.
- SIKES, W. Walter: „Revelation and the Search for Salvation – Conditions and Character of Man's Quest for Meaning”, *Encounter* 18 (1957/1), 37-44.
- SONTAG, Susan: „Az értelmezés ellen”, *Látó – szépirodalmi folyóirat*, 11 (2000/7), <http://lato.adatbank.transindex.ro/?szerzo=Susan%20Sontag> (Megtekintés ideje: 2012.11.13.)
- STAM, Robert: *Film Theory – An Introduction*, Malden, MA – Oxford, Blackwell, 2000.
- STOKER, Wessel: „Culture and Transcendence: A Typology”, in: STOKER, Wessel – VAN DER MERWE, W. L. (szerk.): *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2012, 5-28.
- STOKER, Wessel: *Is the Quest for Meaning the Quest for God? – The Religious Ascription of Meaning in Relation to the Secular Ascription of Meaning*, Amsterdam – Atlanta, GA, 1996.
- STRINGER, John: „Contextualization: Transformational Dialogue”, *St Francis Magazine* III (2007/1), 1-15.

- SZÉKELY Levente (szerk.): *Magyar Ifjúság 2012 kutatás első eredményei*, Kutatópont http://kutatopont.hu/files/2012/02/magyar_ifjusag_2012.pdf (Megtekintés ideje: 2013.02.18.)
- TARKOVSKIJ, Andrej: *A megörökített idő*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- TATUM, W. Barnes: *Jesus at the Movies – A Guide to the First Hundred Years*, Polebridge Press, (1997) 2004.
- TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles: *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 2001.
- TAYLOR, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Canadian Broadcasting Cooperation, 2003.
- TELFORD, William R.: „Jesus Christ Movie Star: The Depiction of Jesus in the Cinema”, in: MARSH, Clive – ORTIZ, Gaye (szerk.): *Explorations in Theology and Film*, Oxford, Blackwell, Publishing, (1997) 2006, 115-139.
- TELFORD, William R.: „Religion, the Bible and theology in recent films 1993–1999”, *Epworth Review* 27 (2000/4), 31–40.
- TELFORD, William R.: „Religion, theology and the Bible in recent films (1993–2004)”, in: CHRISTIANSON, Eric S. – FRANCIS, Peter – TELFORD, William R. (szerk.): *Cinema Divinité – Religion, Theology and the Bible in Film*, London, SCM Press, 2005, 347–52.
- „The Church and the Media of Mass Communication”, in Norman GOODALL (szerk.): *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala, July 4-20, 1968*, Geneva, World Council of Churches, 1968, 389-401.
- „Theme 3 – Mission and Postmodernities”, in: BALIA, Deryl – KIM, Kirsteen (szerk.): *Witnessing to Christ Today – Edinburgh 2010*, II. kötet, Oxford, Regnum Books, 2010, 61-85.
- „Theme 5 – Forms of Missionary Engagement”, in: BALIA, Deryl – KIM, Kirsteen (szerk.): *Witnessing to Christ Today – Edinburgh 2010*, II. kötet, Oxford, Regnum Books, 2010, „Mission and the Challenge of the Media”, 116-147.
- „The Search for Credible Christian Communication”, *The Ecumenical Review* 34 (1982/1), 1,5-7.
- THOMAS, Babu: „First 3D Film on Jesus Soon”, Christian Today India, bejegyzés időpontja: 2012.06.01., <http://in.christiantoday.com/articledir/print.htm?id=7345> (Megtekintés ideje: 2012.11.13.)
- THOMSON, Kristin – BORDWELL, David: *A film története* (fordította Módos Magdolna), Palatinus, 2007.
- TILLICH, Paul: „Aspects of a Religious Analysis of Culture”, in: TILLICH, Paul: *Theology of Culture*, London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1968, 40-51.
- TILLICH, Paul: „Protestantism and Artistic Style”, in: TILLICH, Paul: *Theology of Culture*, London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1968, 68-75.
- TILLICH, Paul: „The Two Types of Philosophy of Religion”, in: TILLICH, Paul: *Theology of Culture*, London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1968, 10-29.
- TILLICH, Paul: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, Columbia University, 1966.
- TILLICH, Paul: *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1958.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia* (fordította Szabó István), Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- TOMKA Miklós: „Modernizáció és a vallási rendszer átalakulása”, in: TOMKA Miklós (szerk.): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Budapest-Piliscsaba, Loisir Kft. 2006, 11-40.
- TOMKA Miklós: „Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban”, in: TOMKA Miklós (szerk.): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Budapest-Piliscsaba, Loisir Kft. 2006, 251-267.

- TOMKA Miklós: „Hagyományos vallási értékek a modern társadalomban”, *EDUCATIO* 3 (2001), 419-433.
- TOMKA Miklós: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, in: TOMKA Miklós (szerk.): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Budapest-Piliscsaba, Loisir Kft. 2006, 63-91.
- TOMKA Miklós: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, in: TOMKA Miklós (szerk.): *Vallás és társadalom Magyarországon*, Budapest-Piliscsaba, Loisir Kft. 2006, 41-62.
- TÖRÖK István: *Etika*, Amsterdam, Free University Press, 1988.
- UKPONG, Justin, S.: „What is Contextualization?”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43 (1987/3), 161-168.
- VAHANIAN, Gabriel: „Karl Barth as Theologian of Culture”, *Union Seminary Quarterly Review* 28 (1972/1), 37-49.
- VÁLYI NAGY Ervin: „Egyház a világ peremén” (1984), in: *Vályi Nagy Ervin: Minden idők peremén – Válogatott írások*. VÁLYI-NAGY Ágnes (szerk.). Basel/Budapest, EPMSZ, 1993, 263-272.
- VASADY: *A gyógyíthatatlanul vallásos ember*, Debrecen, 1939.
- VASADY: *A hit és hitetlenség pszichológiája és dogmatikája*, Sárospatak, 1930.
- VASADY: *A hit misztériuma*, Sárospatak, 1931.
- VICTOR János: „A teológiai tudományról”, in: *A predesztinációról és más írások*, <http://mek.oszk.hu/08200/08256/08256.htm#84> (Megtekintés ideje: 2013.03.27)
- Vigilanti cura*, XI. PIUSZ körlevele a filmszínházakról, 1936. június 29. <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Vigilanti%20cura.pdf> (Megtekintés ideje: 2012.08.23.)
- VROOM, Hendrik M.: „Understanding the Gospel Textually – Legitimate and Suspect?”, in: LIENEMANN-PERRIN, Christine – VROOM, Hendrik M. – WEINRICH, Michael (szerk.): *Contextuality in Reformed Europe – The Mission of the Church in the Transformation European Culture*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2004, 35-56.
- VROOM, Hendrik M.: „Is Not All Contextual Understanding of the Gospel Syncretism?”, *Journal of Reformed Theology* 3 (2009), 274-287.
- WALSH, Richard: „Bible Movies”, in: BLIZEK, William L.: *The Continuum Companion to Religion and Film*, London – New York, Continuum, 2009, 222-230.
- WALSH, Richard: *Reading the Gospels in the Dark – Portrayals of Jesus in Film*, Harrisburg, PA, Trinity Press International/Continuum, 2003.
- WARNER, R. Stephen: „Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States”, *American Journal of Sociology* 98 (1993/5), 1044–1093.
- WELLS, Paul: „A kisebbségi lét kihívásai” (fordította Rácsok Gabriella), *Sárospataki Füzetek* 13 (2009/2), 11-32.
- WOODHEAD, Linda – HEELAS, Paul: *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Wiley, 2000.
- WRIGHT, Melanie J.: *Religion and Film: An Introduction*, London – New York, I. B. Tauris, 2007.
- WUTHNOW, Robert: *After Heaven – Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, 1998.
- YALOM, D. Irvin: *Egzisztenciális pszichoterápia* (fordította Adorján Zsolt), Animula, é.n.
- YU, Timothy: „Coordination of Christian Media Forces: Winning the Global Battle of Evangelization”, in: DOUGLAS, James Dixon (szerk.): *Let the Earth Hear His Voice – International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Official Reference Volume: Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, 540-548.
- ZINNBAUER, Brian J. – PARGAMENT, Kenneth I.: „Religiousness and Spirituality”, in: PALOUTZIAN, Raymond F. – PARK, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York – London, The Guilford Press, 2005, 21-42.