

# Máté-Tóth András

## A misztika szociológiája.

### Ernst Troeltsch harmadik típusa

„Csak földi példakép  
minden mulandó.”  
(Goethe: Faust)

Ernst Troeltsch a vallási intézményeket három típusba sorolta: egyház – szekta – miszticizmus. A három típus, melyeket inkább programatikus alapállásnak foghatunk fel, a troeltschi műben problématerületeket jelöl ki. Mindhárom területen Troeltsch választ talált arra, hogy a modern viszonyoknak mi a megfelelő: a nem autoriter egyház, a vallási sokféleséget biztosító szekta és az individuumot megalapozó-támogató misztika. A tanulmány a harmadik típust mutatja be. A típus megértéséhez foglalkozik a (vallás)szociológia szakmában méltatlanul elfeledett Troeltsch életútjának és tudományos érdeklődésének bemutatásával, Max Weberrel való személyes és szakmai kapcsolatának alakulásával és William James Troeltschre gyakorolt hatásával. A miszticizmus kultúraelemző kategória Troeltsch számára, amely véleménye szerint igazolja a vallás konstruktív jelenlétét a modern társadalom kialakításában és nehézségeinek kezelésében.

Dr. Máté-Tóth András (matetoth@rel.u-szeged.hu) a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének tanszékvezetője, a REVACERN kutatási hálózat koordinátora.

#### A MISZTICIZMUS FOGALMA

A *misztika*, *misztikus*, *miszticizmus* társadalomtudományi fogalmának bemutatása elé kíváncsok, hogy felhívjuk a figyelmet a fogalom vallási és tudományos nyelvi használata közötti különbségre. Az előbbi insider beszéd, amelyben bizonyos vallási élményeket – sajátot vagy másét – az érintett személy a maga kulturális és teológiai meghatározottságának megfelelően misztikusnak nevez. Ilyen értelemben beszélnek a vallások teológiai is misztikusokról: Hildegard von Bingenről, Johannes Taulerről, Keresztes Szent Jánosról, rabbi Akibáról, a szufizmus, a hinduizmus vagy a buddhizmus lelki tanítómestereiről. Ezzel szemben a társadalomtudományi (illetve pszichológiai) szóhasználatot a külső, leíró törekvés jellemzi: az előbbihez viszonyítva értelmező, metakategóriát alkot, és saját tudományos összefüggés-rendszerének megfelelően tölti meg a kifejezést egyedi tartalommal. Az alábbi tanulmányban a misztika, miszticizmus szociológiai fogalmának troeltschi értelmezését mutatom be.<sup>1</sup>

Troeltsch a vallásszociológia és a teológia Magyarországon mostohán kezelt nagy alakja, akinek neve gyakran kizárólag Weber mellett jelenik meg felsorolásokban anélkül, hogy művének különösebb figyelmet szentelne a tudományos élet.<sup>2</sup> „Magyarországon jószerivel ismeretlen maradt”

1. A tanulmány a Tomka Miklós 65. születésnapja alkalmából rendezett konferencián (Tahi, 2007. 02. 02–04.) tartott előadásom jelentősen kibővített és az ottani hozzászólásokat érvényesítő változata.

2. Vallásfilozófiai megközelítésben Tavaszai Károly jelentetett meg egy hosszabb tanulmányt a Református Szemlében (1912), illetve Joó Tibor írt monográfiát ugyanebből a szempontból (1893), amit Váczy Péter recenzált a Nyu-

– jegyzi meg joggal Simon Róbert (2003). Ezért mielőtt Troeltsch misztikafogalmára rátérnék, szükségesnek láttam magáról a szerzőről is közölni néhány adatot.

A miszticizmus pontos definíciója a társadalomtudományokban csak megközelítően lehetséges, hiszen olyan élménytartalmak fogalmi tételezéséről van szó, amelyek a kívülállók számára hozzáférhetetlenek, az élményeket átélő alanyok elbeszélései pedig szükségképpen magukon hordják az adott kulturális közeg intertextuális jellegzetességeit. A társadalomtudományi meghatározás a legkülönbözőbb kutatások közös eredményeit veszi alapul. Ezek szerint azok, akik misztikus élményről számolnak be, a következő jellegzetességekkel bírnak: saját vallásukat átlagon felüli személyességgel élik meg és művelik; hitük tartalmainak és ígéreteinek valóságos létezésében nemcsak reménykednek, hanem arról meg is vannak győződve; számukra a vallás a kozmosz szerves alkotórésze, és nem csupán társadalmi intézmény; Allport duális megkülönböztetése alapján vallásosságuk nem csupán extrinsic, hanem intrinsic is. A misztikus élmény „anyaga” az extázis, melynek két fő formáját különböztethetjük meg: a narratívát és az unitívát (Smelser–Baltes 2001: 10 270–10 273).

## TROELTSCHRŐL ÁLTALÁBAN

Ernst Troeltsch Augsburg-Haunstettenben született 1865. február 17-én, és Berlinben hunyt el 1923. február 1-jén. Német evangélikus teológus, vallásfilozófus és történetfilozófus volt, akit joggal tartanak az 1914 előtti Németország nagy hatású gondolkodójának. Egyetemi tanulmányait Augsburgban, Erlangenben, Berlinben és Göttingenben végezte. Göttingenben magántanárként működött 1891-ben. 1892-ben a bonni egyetemen lett a szisztematikus teológia kinevezett professzora, majd 1894-től a heidelbergi egyetemé. 1912-ben lett a Porosz Tudományos Akadémia levelező tagja. 1914-től a berlini egyetemen volt filozófiaprofesszor. 1919-től párhuzamosan a Porosz Nemzetgyűlés (DDP) tagja volt, és a kultuszminisztériumban is ellátott államtitkári feladatokat. A berlini Invalidenfriedhofban helyezték örök nyugalomra.

Troeltsch protestáns teológusként írta műveit. Átfogó kultúrelmélete a modern történet-kritikai teológia kérdésfelvetéseiből fejlődött ki – újra kellett gondolnia az újkor eszmetörténeti fordulataival lépést tartani kívánó teológia keresztény alapjait. Anélkül nyitotta meg a kritikus gondolkodás számára a keresztény hagyományt, hogy dogmatikus határokat állított volna fel. Műveire jellemző az a meggyőződés, hogy a kereszténység, az európai és amerikai kultúra más-sal össze nem hasonlítható módon képes szavatolni az egyén szabadságát, s megóvni a modern kor szabadságot fenyegető tendenciáitól. A protestantizmus jelentőségéről a modern világ keletkezésében úgy vélekedett, hogy abban a keresztény egyházak és közösségek sajátos szociáletikája játszotta a legnagyobb szerepet.

A századforduló krízisei közül számára a célracionális technika, a kapitalista gazdaságtan és politika bürokratizáltsága jelentették az egyén szabadságát leginkább veszélyeztető faktorokat. Bár tudomásul vette, hogy a modern pluralizálódás feltartóztathatatlan, legtöbb művében hangsúlyozta, hogy az egymással versengő világnézeteknek alapvető etikai közmeggyőződésekre van szükségük, hogy az egyén szabadsága és a politikai rend ne váljon önkényessé. A historizmus problematikájáról szóló számos művében az etikai normák individualizálódó egyetemes törté-

---

gatban (1932); munkásságát röviden méltatta Simon Róbert (2003: 539–542).

nete és érvényesülésük természetjogi problematikája között próbált közvetíteni, illetve modern kultúraszintézist megfogalmazni.

Életművében két nagy, egymással szorosan összefüggő érdeklődési terület határolható körül, egy történetfilozófiai és egy társadalomfilozófiai. Mindkettőben az európaiságot megalapozó és megmentő kultúrfilozófiai szintézisre törekedett. Ám a szintézis nem készülhetett el – talán hirtelen halála, talán a vállalkozás túlméretezett volta miatt.

Troeltsch teológiát tanult, mert a vallásfilozófiai és történeti kérdések érdekelték, s akkoriban ezek közös tanulmányozási keretét a teológia adta. Göttingenben Albert Ritschl tanítványa lett, aki a liberális kultúrprotestantizmus legkiemelkedőbb képviselője volt, de szemléletében végül is nem maradt hű hozzá. Troeltsch mélyen hívő ember volt, aki számára a Jézus Krisztusba vetett keresztény hit megelőzött és egyben meg is alapozott minden vallásfilozófiai a priorit. Tudományos munkásságát azonban nem a keresztény kinyilatkoztatás és dogmák kifejtése jelentette, nem deduktíven közeledett témáihoz, hanem induktív, analitikus módon. Egyik tanulmányában (*Voraussetzungslose Wissenschaft*) a tudományos objektivitás kérdésköréről fejtegette ki részletes álláspontját: arra a megállapításra jutott, hogy a szellemnek bizonyos ősi, irracionális, a teóriát megelőző funkciói kiiktathatatlanok, melyek a tudományos kérdésekben adott válaszokban szerepet játszanak. Végző soron ugyan a személyes meggyőződés dönt, de ez semmiképpen nem adhat felmentést a tárgyi ismeretek, a világos érvelés és a személytelenné válás kötelezettsége alól.

Mint Joób Olivér írja, társadalomelméleti munkájában az államegyház felbomlása következményének tekintette a szekták és a misztika erőteljes megjelenését, valamint a relativisztikus individualizmus felé való nyitást. Nézőpontja szerint a jövő kereszténységét három szociológiai alapforma, az egyház, a szekta és a misztika – más szavakkal: az intézményesség, a lelkeség/ szocialitás és a hit individualitása – fogja meghatározni. Ezek közül önmagában egyik sem életképes, hanem csak a kölcsönös egymásbefolyásban és egy megbékélt képződményben való egyesülésben (Joób 2000).

## KAPCSOLATA MAX WEBERREL

Troeltsch és Max Weber körülbelül 1897-től kezdődően állt szoros, baráti kapcsolatban, majd 1910 után ugyanabban a házban is laktak. 1904-től kezdve mindketten tagjai voltak az ún. Eranos-körnek, melyet Adolf Deißmann és Albrecht Dieterich alapított. 1904 augusztusában együtt utaznak Amerikába egy St. Louis-i tudományos kongresszusra, amelynek témánk szempontjából azért van jelentősége, mert Troeltsch ennek kapcsán ismertette meg Weber William James *Varieties*-ével, amely akkortájt Amerikában alighanem a legolvasottabb vallástudományi műnek számított. A Weberrel való kapcsolat egy a heidelbergi kórházban tett látogatást követő konfliktus miatt szakadt meg 1915-ben, ahol ugyanis Troeltsch Weber erőszakossággal és kompromisszumképtelenséggel vádolta meg.

Személyes kapcsolatuknál fontosabb azonban a közöttük lévő szakmai kapcsolat és egymásra hatás. Két nagy tekintélyű, önálló gondolkodóról van szó – nem mondható, hogy Troeltsch Weber kortárs másolata, Salierije lett volna. A tematika, amivel foglalkoztak, közel állt egymáshoz, ám kifejtéseik és megállapításaik nem feltétlenül. A modernitás kialakulásában azonban mindketten jelentős magyarázó erőt tulajdonítottak a vallásnak. Kétségtelenül Weber hatása

érhető tetten abban, hogy Troeltsch történelemértelmezésében Wilhelm Dilthey eszmetörténeti koncepciója után egyre nagyobb hangsúlyt kaptak a vallási közösségek szociológiai struktúrái. Ugyanakkor Webernél valamelyest Troeltsch hatásának tulajdonítható, hogy a protestáns szektákkal behatóbban foglalkozott, s bár ő néhány évvel előbb dolgozta ki az „egyház” és a „szekta” ideáltipikus modelljeit, joggal feltételezhető, hogy ezt nem függetlenül tette barátjától, annak aktuális kutatási érdeklődésétől (vesd össze Swatos 1976:129–130).

Troeltsch megkülönbözteti a vallási közösségek szociológiai struktúráját azok gyakorlati cselekvési kompetenciájától. A nyugati racionalizmus értelmezésében – amelyben Weber az individuumba helyezi a hangsúlyt – Troeltsch a kereszténységben a modern életrend egyének fölötti alkotóerejét hangsúlyozza. Miközben Weber a keresztény életeszmény társadalomalakító erejének folyamatos hanyatlásáról beszél, Troeltsch inkább annak folyamatos átférfalódásáról szól, melynek során a keresztény vallás kulturális potenciálja és társadalom-alakító ereje új módon határozódik meg. Troeltsch arra a kérdésre keres választ, hogy korának kereszténysége képes-e azt az „életerőt” (*Lebensmacht*)<sup>3</sup> megjeleníteni a társadalomban, amely a kollektív kötelezettségeket megalapozhatja. Számára ugyanis ezen múlik a kereszténység jövője. (Daiber 2002:336)

## WILLIAM JAMES HATÁSA

A Max Weberrel való szellemi és személyes kapcsolatánál témánk vonatkozásában még fontosabb az a hatás, amelyet William James gyakorolt Troeltschre. James filozófus volt, a filozófiai pragmatizmus irányzatának megalapítója, de pszichológus is, aki Leuba és Starbruck mellett az empirikus alapú valláslélektan úttörőjének számít. James az 1901/02-es tanévben tartotta a Edinburghben Clifford-előadásait a természetes vallásról, amely könyv formájában 1902-ben jelent meg *The Varieties of Religious Experience* címmel. Életének utolsó éveiben a Harvardon tartott filozófiai előadásokat a pragmatizmus és a radikális empirizmus témakörében. Az egyetem, sőt az egész kortárs Amerika prófétaként ünnepelte. A *Varieties* (James 1997) a század első évtizedének alighanem legolvasottabb és legfontosabb vallástudományi műve volt, amely Troeltschre is nagy hatást gyakorolt (Hennis 1996).

James sok száz jelentős és kevésbé jelentős lelki író műve alapján azt vizsgálta, hogy miként érvényesül a vallásosság. Eltekintett attól, hogy definíciót adjon a vallásról, művében a személyes vallásosságra helyezte a hangsúlyt. Az egyén érdekelte, aki úgy érzi és jelzi, hogy bensőséges kapcsolatban áll Istenével (Heine 2005: 107–141). Meglátása szerint a vallás középpontjában a vallási élmény áll, a tanításbeli vagy intézményes dimenziók ennek – nem szükségképpen – következményei. Művében a vallási élmény sokféleségéről értekezett, és az élményeket osztályozva rangsort állított fel közöttük, amelynek csúcsára az eksztatikus egyesülési élmény és a kozmikus vagy misztikus tudat (*feeling of ecstatic union, full-scale cosmic or mystical consciousness*) került (James 1997: 380)

James ezzel a művével kora vallásról való gondolkodását a személyesség és az élmény irányába tolta el – szemben a tanítási, történeti és intézményi dimenzióval. Troeltsch, amint látni fogjuk, integrálni próbálta az eszmetörténeti, intézményes és személyes dimenziót, utóbbi jelentőségét elsősorban James *Varieties*-e révén belátva.

3. Ha elmozdulunk a szerző sajátos fogalmi készletétől, akkor mondandóját vallási kulturális tőkeként is fel foghatjuk, amely átfogóbb érvényű, mint a személyes vallási meggyőződés tőkéje, s éppen ezáltal társadalmi.

## EGYHÁZ, SZEKTA, MISZTIKA

A vallásszociológiában közismert, hogy Max Weber a vallási intézményeket két csoportra osztotta, egyházra és szektára. Kortársa, Ernst Troeltsch ezt a felosztást a maga gondolati terébe transzformálva trichotomikussá, hármasszattá alakította, kiegészítvén a misztika, illetve miszticizmus típusával. Swatos meggyőzően hívja fel a figyelmet arra, hogy a két nagy szerző tipológiája inkább csupán formai szempontból egyezik meg, míg tartalmukat tekintve jelentős különbségek tűnnek elő. Mindenekelőtt az, hogy e tipológia révén Troeltsch egy teológiai problémát próbált meg orvosolni a szociológia eszközeivel, míg Weber kifejezetten egy társadalomtudományi kérdést tett fel, nevezetesen azt, hogy mivel magyarázható az aszketikus protestantizmus kiemelkedő hatása az európai társadalomfejlődésre, és ez hogyan függ össze a kapitalizmus racionalitásaival. Troeltsch két jelentős ponton tért el Weber alapállításától: egyrészt magatartási típusokról beszélt a szervezeti típusok helyett, másrészt a beilleszkedés (*accomodation*) és kompromisszum (*compromise*)<sup>4</sup> fogalmának kidolgozásával (Swatos 1976: 133).

Troeltsch a misztika típust először *A sztoikus-keresztény természetjog és a modern profán természetjog* című tanulmányában fejtette ki, amely 1911-ben jelent meg (Troeltsch–Baron 1912–1925: 160–190). A kézirat alapja Troeltsch egy előadása, amelyet a német szociológusok kongresszusán tartott 1910-ben. Előadásában arra törekedett, hogy a keresztény társadalomeszményt társadalmilag releváns eszménnyé konvertálja. A típus második szisztematikus tárgyalását legismertebbnek mondható műve, *A keresztény egyházak és csoportok társadalmi tanítása* számos fejezetében találhatjuk (Troeltsch 1965). A Troeltsch-kutatók egy 1909-ben írott szövegét elemezve, amelyben a természetjogról és a szektákról értekeznek, megállapítják, hogy abban még nem szerepel ez a harmadik típus. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a szerző a protestáns lelkiségről végzett beható tanulmányai során dolgozta ki miszticizmus elméletét (vesd össze Daiber 2002).

Többek között a miszticizmus kategóriát a *cult* egyik válfajának tekintő McGuire (2002: 150, 164–165) is megjegyzi, hogy Troeltsch – alighanem teológusi mivoltából fakadóan – vallási intézményekre vonatkozó típusaival Webertől eltérően nem annyira elméleti tipológiát akart felállítani, mint kora vallási folyamatainak megértéséhez alkotott elméleti háttérrel. Ez a kortárs vallási helyzettel való szoros kapcsolat lényeges eleme tipológiájának, amelyet nem szabad kritikátlanul úgy tárgyalni, mintha „tisztán” elméleti konstrukció lenne.

Abban azonban nem feltétlenül érthetünk egyet McGuire-ral, hogy Troeltsch (szerinte túlzón polarizált) típusainak alapja pusztán a kereszténység késő középkori korszaka lenne (2002: 151), hiszen mindhárom típusát végigvezeti a kereszténység egész történetén, kiemelve az ősegyházi, a középkori és az újkori protestáns korszakokat. Éppen e három korszak mentén rögzíti a misztikus/miszticista típus vonatkozásában a legfontosabb ismérveket. Troeltsch misztikatípusa éppen abban tehet szolgálatot a vallás mai modern viszonyok közötti értelmezéséhez, hogy trichotomikus modelljével feloldja az egyház-szekta dichotómiát, továbbá abban, hogy a vallás intézményes-bürokratikus megközelítéseivel szemben annak eszmetörténeti és individuális-lélektani mintázatait is hangsúlyozza.

4. Troeltsch kompromisszumfogalmának központi szerepéről, jelentőségéről és értelmezéséről lásd Joanne Myang Cho tanulmányát, aki ebben a fogalomban ragadja meg Troeltsch legfőbb törekvésének lényegét: kompromisszumot kötni a 19. és a 20. század között (1998).

## TRICHOTOMIKUS TIPOLÓGIA

Az troeltschi egyház-szekta-misztika típusok kidolgozása nem társadalomtudományi elemzésekre, hanem elméleti alapokra épül; nem a (német) társadalomban végzett kutatási eredmények összefoglalása és értékelése, hanem eszmetörténeti típusok kidolgozása (Gerhard 1975: 229). Troeltsch az egyház és a szekta közötti megkülönböztetést tömören így fogalmazza meg:

Egyház: túlnyomó részben konzervatív, relatíve világ-igenlő, tömegeken uralkodó és ezért saját lényegét követve egyetemes, vagyis mindent átfogni kívánó szervezet. A szekták ezzel szemben viszonylag kis csoportok, melyek a körükbe tartozók személyes-belső átalakítására és személyes közvetlenségű összekapcsolására törekednek, s ezáltal eleve kisebb csoportok alakítására szorítkoznak, és a világ megnyeréséről lemondanak. (Troeltsch 1965: 362, 967)

A kereszténység társadalomfilozófiájának korszakairól és típusairól írt tanulmányában a szektát és a misztikát különbözteti meg. Mindkettőről azt állítja, hogy a felekezeti és egyházi társadalmi alakzatokhoz viszonyítva egyaránt sajátos csoportoknak (*Sondergruppen*) tekinthetők. Közös bennük a népi, állami és tömegkereszténység tagadása, a kisebb csoportokra szorítókozás igénye és a keresztény eszme kompromisszummentes követése. A szekta lényege a tudatosság, odáig menően, hogy a szekta szentségét nem az intézmény isteni eredete és kegyelmi eszközei garantálják, hanem a tagság gyakorlati-erkölcsi teljesítménye. Ezért a tagság ellenőrzése magas fokú és szigorú, csak tudatos keresztények kerülhetnek be, a közösség tulajdonképpeni oszlopai laikusokból kerülnek ki, liturgiáikban a Bibliát szigorúan követik, és a közösségek tagjai egymás iránt kölcsönös segítőkészséget tanúsítanak. A liturgiákon előfordul, hogy entuziasztikussá válnak, a jelenlévők víziókat látnak, megvilágosodások jellemzik őket, melyekben a Biblia lelki adományokra vonatkozó tanításainak és tapasztalatainak megismétlődéseit vélik felfedezni. Elutasítják a háborút, az e világi hatalmat és tekintélyeket. A magántulajdont olyan mértékben visszaszorítják, hogy egészen közel kerülnek a kommunizmus viszonyaihoz. Tagjaik a közép- és az alsóbb osztályokból kerülnek ki, proletárjellegűek, és gyakran összefonódnak a vándoriparosok nagy csoportjaival.

A misztika ugyan sok ágon kapcsolódik a szektatípushoz, de mégis mást takar. Lényege a közvetlenségre való törekvés és annak eleven átélése, hogy Isten a lélekben lakozik. A történelem másodlagos szerepet játszik benne, hiszen a közvetlen érzés az elsődleges. A misztika típusában a kereszténységet nem a törvény, hanem a lélek határozza meg, az erkölcs alapja nem az evangélium szigorú követése, hanem a belső, lelkiismereti indításokra való figyelem. A misztika elutasítja a testiséget és az érzékiséget, az elengedettség és a lelki nyugalom, az Istennel való egység és az érzések hullámai jellemzik. Az ilyen vallásosság magával a közösségiség dimenziójával áll szemben. Számára az egyház Babel és e világi tömeg, a szekta pedig művi önigazolás, a közösségi kényszer új, ám keményebb, külsődleges és betű szerinti alkalmazása. A misztika arisztokratikus, nem ismeri el a demokráciát és az egyenlőséget. Szubjektivizmusa, bensőségessége és a tagok magasabb képzettsége miatt az önállósuló laikus elemet feltételezi. A modern filozófiában a misztika a minden lélekben rejlő vallási életforrás elméletévé válik: vesd össze Spinoza, Leibniz, Lessing, Schleiermacher stb.

Sajátos filozófiai és immanens árnyalatokkal, az askézis és a szentimentális Krisztus-szeretet nélkül, a modern ember tulajdonképpeni vallásává vált, amely ennek megfelelően nem mutat különösebb érdeklődést vagy megértést az egyház, a közösség, a kultusz és a történeti kötöttségek iránt. (...) Társadalmi jelentősége inkább az egyháziság fellazítása és a modern autonóm hangulatok szításában áll. (Troeltsch–Baron 1912–1925: 149–155)

A misztikáról szóló fejtegetéseit Troeltsch a *Soziallehren*-ben mélyítette el. Három nagy egyháztörténeti korszakban vizsgálta a misztika jelentőségét, kultúra- és társadalomalakító szerepét.<sup>5</sup> Az első korszak az őskereszténységé, a második a 13. századi pauperus mozgalmaké, míg végül, amint ő maga írja, a (a szekta típusa mellett) misztika típusa is a protestantizmusban terebélyesedett ki, és vált a vallási individualizmus megteremtőjévé és felhajtó erejévé – még hozzá olyan mértékben, hogy a hagyományos keresztény eszme- és intézményrendszer medréből kilépett, és benne egyre inkább önkényesen választott támpontokat ismert fel és fogadott el.

Ha a szerzőhöz hűen és kellő árnyaltsággal akarunk elmélyülni Troeltsch tipológiájában, akkor egyik elsődleges feladatunk – az intézményszociológiai megközelítéssel szemben – az eszmetörténeti megközelítést alkalmazni. Troeltsch a három típust kulturális alapállásoknak tekinti, és csak második lépésben vonatkoztatja konkrét társadalmi formációkra, intézményekre. Az egyház és a szekta típusával itt nem foglalkozhatunk mélyebben, de a misztika típusán is bemutatatható az a sajátos megközelítés, amelyben a mai társadalomkutatás elmélete és gyakorlata számára is találunk megfontolásra érdemes vonatkozásokat.

## A MISZTIKA TÍPUSA

Troeltsch a *Soziallehren* vonatkozó fejezetében először a misztika úgymond „vallási lényegét” kívánja meghatározni, második lépésben pedig megkülönbözteti ettől a szűkebb, technikai és vallásfilozófiai értelemben vett változatát. (850) A misztika vallási lényege a közvetlenség megtapasztalása, törekvés az egyesülésre. Ebben a misztika voltaképpen felhasználja az egyház eszközeit, lehetőségeit, de nem egyesül azokkal, hanem beépíti saját bensőséges látásmódjába. Egyik példának az Eukarisztiát hozza fel: „amidőn az Eukarisztia objektív egyházi rítussá vált, reakcióként az eukarisztikus misztika misztikus élményt alkotott belőle”. (851)

Folytatva a gondolatmenetet rámutat, hogy az erotika, a szexuális gerjedelmek nagy szerepet játszanak ebben a vallási folyamatban – a szufi misztikusok szerelmi költészete és az *Énekek éneke* értelmezései egyazon érem két oldala. Ez a vallási hozzáállás és jelenségcsoport átcsaphat a spiritualizmusnak abba a formájába, amelyben a test és a lélek dualisztikusan szétválak, s a lélek asketikus gyakorlatok segítségével ignorálja az érzékiséget. A misztika vallási lényegének történelmi megvalósulásai közül Troeltsch számos helyen az őskeresztény entuziazmust említi. Véleménye szerint Pál már viszonylag objektívtá Krisztus-kultusszal találkozott, amikor a

5. Troeltsch középkorfelfogásával kapcsolatban lásd Kieckhefer árnyalt elemzését, aki több neves szerzőre hivatkozva megállapítja, hogy Troeltsch a középkornak éppen arra a századaira nem hivatkozott leírásaiban, melyben a legnagyobb misztikusok – például Eckhard mester, Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz stb. – éltek. Továbbá kiemeli, hogy a szekta-misztika párhuzam kiépítése miatt Troeltsch látószögén kívül estek azok a (katolikus) misztikusok, akiknél éppen hogy nem találhatunk egyházellenes alapállást (1998).

keresztény mozgalomhoz csatlakozott, de ezt mélyreható és szenvedélyes misztikával töltötte meg, amellyel el is vált az ősegyház vallási eredetiségétől: a keresztség Krisztussal való misztikus halállá és születéssé vált. Hasonlóan allegorizálódott és spiritualizálódott nála a zsidó üdvösségtörténet is. A negyedik evangélium már erről a spiritualizált keresztény felfogásról tanúskodik, benne a radikális ellentétpárokkal.

Az általános, valláseméleti módon leírt misztikadimenzió mellett Troeltsch egy szűkebb, technikai szempontból kidolgozott dimenziót is leír, amelynek lényege az olyan vallási alapítás, amely szembehelyezkedik az egyház (vagy a szekta) vallási eszköztárával, és ezek helyébe saját maga alkotja meg saját mítoszait és dogmáit.

Ezzel a misztika önálló vallási elvvé teszi magát, amely minden más vallási folyamat tulajdonképpen egyetemes magva lenne, ami a különböző misztikus megnyilvánulásokban mutatkozik meg. Az Istennel való közvetlen egység előállítójának tartja magát, autonóm módon viszonylik minden konkrét valláshoz, teljességgel egyedi belső bizonyossága alapján közömbössé teszi magát mindennemű vallási közösséggel szemben, akár formálisan tagja marad, akár radikálisan elveti azt. Ezzel válik az Istennel való egység, a megistenülés és az átlényegülés a vallás tulajdonképpen és egyedüli témájává. (854)

Az ilyen vallásnak technikákra van szüksége, hogy a felindulás ilyen mérvű kiteljesítését elvégezhesse, melyek számos vallási hagyományban rendelkezésre állnak és megfigyelhetők: „az indiai brahmanizmusban és ennek ellentéténel a buddhizmusban, a perzsák szufizmusában és a perzsa mohamedánoknál, a görögök neoplatonizmusában, a késő antik színes szinkretizmusában, amit gnózinak neveznek”. (856)

Ezt a technikai vonatkozást Troeltsch nem annyira a gyakorlatok terén tartja jelentősnek, hanem a vallási és társadalmi valósághoz való viszony jellegzetességeként. Éppen ezért e dimenzió kifejtésének nagyobb teret szentel, s a kortárs viszonyok értelmezésében ennek tulajdonít nagyobb jelentőséget. Abban az önállóságban, ahogyan a misztikának ez a válfaja viseltetik minden vallással szemben, fedezi fel a szerző a modern individualizmus, szubjektivizmus, végső soron a szekularizáció elméleti gyújtópontját. Így az objektív vallás bensőségessé és elevenné tételére vonatkozó misztikus törekvés egyidejűleg a tudományos belátás elvi és általános alapjává válik.

Ez az elv mutatkozik meg a protestantizmusban, amely mentén a szerző kora kultúrtörténeti viszonyrendszerének kialakulását vezeti végig az erkölcs, a tudomány, a gazdaság és a politika területeit tárgyalva. Vizsgálatának eredményeit összegezve megállapítja, hogy az aszketikus protestantizmus a szabadegyházi eszményével, az egyes közösségek és az egyházi alkotmány kialakításának demokratikus módszereivel, az Isten akaratára és a megváltói tettekre alapított individualizmusával, valamint a tervszerű és tárgyyszerű szorgalmával megteremtette az alapját a modern társadalom hatalmas mérvű átalakulásának. (962)

A Troeltschcel foglalkozó kutatók megállapítják, hogy a szerző a misztika két dimenzióját alkalmazta: a kulturális alapállást és a társadalmi intézményekkel való viszonyt (Daiber 2002, Molendijk 1996). Már az eddigiekből is érzékelhettük az első értelmezés jellegzetességeit, s most egy olyan, kissé hosszabb idézettel indulunk a második értelmezés felé, amely abból a fejezetből származik, ahol a szerző talán legnagyobb koncentrátsággal igyekezett a leírás éveiben frissen szerzett belátásait és típusfejlesztését kifejteni: a *Soziallehren* III. fejezetének 4. részében.



A misztika a szó legtagabb értelmében nem más, mint a vallási élmény közvetlenségére, bensőségességére és jelenvalóságára való törekvés. Eleve feltételezi a vallási élet kultuszokban, rítusokban vagy dogmákban történt objektiválódását, és vagy ezekkel szemben áll, megpróbálván őket visszavonni az eleven folyamatba, vagy arra törekszik, hogy a szokványos kultuszokat megtöltse személyes és élő gerjedéssel. A misztika tehát mindig valami másodlagos és tudatosan reflektív, valami szándékosan kiváltott izgalmi állapot, amely jellegzetes egyidejűséggel kapcsolódik ahhoz, ami az érzés közvetlenségével teljesen ellentétes. Ezáltal mindig van benne egy csipetnyi paradoxon, a tömegekkel és ezek középszerűségével való szembehelyezkedés, mesterséges ám saját mesterségességét a közvetlenségben feloldó emelkedettség. Maga a vallási őstermék sohasem misztikus, mert benne az élmény és az élmény kifejezése eleve egybeesik. Annál inkább könnyen és gyakran misztikus jelenséggé válik az objektivált vallással szembeni vallási produkció elevensége. Ez az entuziazmus és orgiazmus, vízió és hallucináció, vallási szubjektivizmus és spiritualizmus, a tisztán belsőre és érzésjellegűre történő koncentráció formájában jelenik meg. Víziói nyilván ritkán eredményeznek új felismeréseket, szinte mindig csak kifestései, értelmezései a közös tulajdonnak, amely így meg-elevenedik és folytatódik, ugyanúgy, ahogyan jelen volt az őskeresztények lelki adományaiban vagy a középkori szerzetesek és szentek számtalan látomásában és próféciájában. (850–851)

Ebben a tömény, bár ismétlésekkel is kiegészített jellemzésben a misztika viszonyrendszere egyik oldalról az egyház (kultuszok, dogmák), másik oldalról pedig az (vallási) élmény. A misztikának ebben az összefüggésben két formája van: az egyházi kulturális objektivitások felelevenítése, megmaradva e keretek között (hangsúlyozottan nem a jogi keretekről van csupán szó, sőt elsősorban nem arról, hanem azokról az elemi vonatkoztatásokról, melyek a vallási élmény átélését és az ilyenek közösségeit nem „engedi” elszakadni e kulturális alapoktól); másik formája pedig az ezzel a kultúrával és ennek összefüggésrendszerével való szembenállás. A szerző másutt több ízben is kiemeli, hogy a szekta és a misztika számára visszatetsző az egyházi kultúra jellegzetessége, nevezetesen a történelemmel, a fennálló társadalommal és a leszögezett tanítási hagyományokkal való szinkron. A szekta a tagok erkölcsi szigorát, a misztika pedig az élmény individualizmusát állítja ezzel szembe. A misztika mintegy elszakad a hagyományoktól, és valóban harmadik dimenziót jelent az egyház és a szekta feszültségéhez képest.

A *Soziallehren* korábbi fejezeteiben Troeltsch hangsúlyozta, hogy a szekta és a misztika az egyház elutasításában rokon. S mihelyt a misztika társadalmi formát kíván öltetni, a sektatípus mintáját követi. A szekta és a misztikus entuziazmus kölcsönösen egymásba alakulhatnak. Amint a szekta típusából elvész a tagság rigorózus erkölcsiségének érvényesülése, „véletlenül verbuválódó entuziazmus csoportokká folyik szét”. (383) A „misztika radikális vallási individualizmusa” pusztán gondolati közösség, mai szóval akár virtuálisnak is nevezhetnénk. Ezt a közösségi típust a „nyomtatott sajtó” teszi lehetővé. (420) A misztika szociológiai eleme az emberi átélés közlési kényszere mentén fogható fel. A misztikusok esetleges, átmeneti és homogén csoportokat alkotnak a „láthatatlan egyházon belül”. (866)

Troeltsch harmadik típusáról tehát összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy olyan vallásossági dimenziót jelent, amelynek legfőbb jellemzői a radikális individualizmus és az entuzi-

azmus; a történelemmel és vallási intézményekkel szembeni közömbösség, sőt akár szembenélés; és amelynek társadalmi formációja a mediatizált kommunikáció bázisán alkotott virtuális közösség. A vallás doktrinális dimenziója tekintetében a misztika típusa keresztény alapú, de a tanbeli normatívákat az átélés alapján relativizálja – inkább protestáns, de semmiképpen nem katolikus. Etikái, illetve morális vonatkozásban nem kapcsolódik felekezeti előírásrendszerhez, a cselekvést meghatározó döntéseket érzelmi-lelki belátások, indíttatások, gerjedelmek inspirációjára hozza meg.

## A MISZTIKA TÍPUSÁNAK TÁRSADALOMTUDOMÁNYI JELENTŐSÉGE

A troeltschi típusokról heves vita bontakozott ki, mindjárt azok első bemutatását követően. A vitában nem kisebb személyiségek vettek részt, mint Weber, Buber, Simmel, Tönnies stb. Simmel és Buber elvitták a miszticizmus típusának szociológiai jellegét, és pusztán pszichológiai tartották, az érett személyiség jellemzőjeként. Weber azonban megvédte Troeltschöt, és alámasztotta, hogy a miszticizmus a kereszténység autentikus társadalmi formációja. A tekintetben azonban vitatkozott vele, hogy csupán az egyház típusa lenne alkalmas arra, hogy populáris vallássá legyen, s érvként Amerika példáját hozta fel. Egy dologban azonban mindannyian egyetértettek, sőt ezzel a vitával kifejezetten alá is támasztották, hogy számukra evidens volt a modern társadalmi gyakorlat két lényeges elemének, az individualizmusnak és a gazdasági ethosznak vallástörténeti gyökere (Jakelic–Pearson 2004:54).

Troeltsch tudományos kérdésfelvetésének középpontjában a modernitás problematikája állt. Elementárisan érzékelt az a szellemtörténeti és társadalomtörténeti fordulatot, amelyben élt. Műve részben mintha arról az igyekezetről szólna, hogy miként lehet a kultúra hagyományosan összetartozó elemeit megóvni a széteséstől, hogyan lehet hidat verni a 19. és 20. század közé.

Troeltsch elsősorban teológus volt – hatalmas ívű szociológiai munkássága a teológus kérdésének megválaszolásában játszott szerepet. Amint fentebb – trichotóm tipológiájának Webertől eltérő hangsúlytevésével kapcsolatban – már láthattuk, Troeltsch azokat a teológiai és keresztény egyházi hagyománytámpontokat kereste, melyek megfelelő transzformáció esetén továbbra is kultúraalapozó szerepet játszhatnak. Kortársaival meg akarta értetni, hogy a kereszténység az egész modernitás kialakulásában játszott kulcsfontosságú szerepet, és olyan vívmányok megalapozója volt, mint a modern személyfogalom, az individualizmus és a társadalmi-hatalmi munkamegosztás. Ha ezeken a területeken a társadalom teljességgel elszakad eredeti gyökereitől, akkor annak negatív következményei lesznek. De a teológia és az egyházi kommunikáció sem térhet ki a modernnek megfelelő gondolati tartalmak kidolgozásának súlyos feladata elől.

Úgy látta, hogy az individualista misztika és az izolált szekta alapállása nem alkalmas arra, hogy Isten országának utópiáját a társadalmi cselekvés számára relevánsan közvetítse. Az utópia és a realitás közötti szakadék áthidalásának vörös fonala azonban végigvonul a kereszténység történetének egészén. Már az őskeresztények különbséget tettek az abszolút és a relatív természetjog között, amely megadta az elméleti alapját az utópia feladása nélküli társadalomformáló törekvésnek. Ez az egyház típusának legfontosabb ismérve.

A felvilágosodást taglalva Troeltsch megkülönbözteti a hittel és az egyházzal való szembenállást. Úgy ítéli, a felvilágosodás az egyházi intézménnyel állt szemben, és a misztika radikális individualizmusa révén nyitott maradt a hit forrására is építő személyes lelkiismeret felé. A pro-

testáns szekták viszont feloldották az egyház monopol státusát, és a választás számára a vallási sokféleséget hozták létre. Ezt pozitív folyamatnak értékelte, miközben azt is konstatálta, hogy az egyházi intézményesség védekezése a felvilágosodási tendenciákkal szemben felerősítette az egyházi típuson belül az autoriter jellegzetességeket (vesd össze Cho 1998:72–74).

A keresztény vallás intézményi dimenzióinak tipizálási munkálatai Weber és Troeltsch után tovább folytatódtak, követve a modern társadalom bonyolultságának és az eredeti típusok által leírt jelenségek változásainak sorát. Először a szintén teológus-szociológus Richard Niebuhr alakította át a tipológiát, egy folyamat állomásainak tekintve az egyházat és a szektát. A modellbe behelyezte az idő tengelyét, s azt figyelte meg, hogy egyház is alakulhat szektából és fordítva (1929).

A típus kitágítása Howard Becker nevéhez kapcsolódik, aki a *cult*–szekta–denomináció–egyház négyes modellt dolgozta ki (1932). Ezt követte Milton J. Yinger további bővítése 6 típusra (1946). E tipizálási kísérletek mindegyikében felfedezhetjük Troeltsch típusértelmezésének vonalait. Olyannyira, hogy Swatos egyenesen azt állítja, a weberi típusok az amerikai szociológiában a troeltschi szindróma mentén reflektálódtak, s majd csak a 60-as évektől kezdődött meg az „eredeti” weberi distinkciók folytatása: Wilson, Wallis, Stark és Swatos műveiben (Swatos 1976:137).

A troeltschi műben a három típus – melyeket inkább történeti és elméleti megalapozottsággal kidolgozott és valamelyest programatikus alapállásnak foghatunk fel – tulajdonképpen problématerületeket jelöl ki. Mindhárom területen választ talált arra, hogy a modern viszonyoknak mi a megfelelő: a nem autoriter egyház, a vallási sokféleséget biztosító szekta és az individuumot megalapozó-támogató misztika. Száz évvel e felvetések után konstatálhatjuk, hogy az egykori felvetések szociológiai szempontból inkább tudománytörténeti érdekességek, s a teológiában is a Troeltsch utáni elméletek és adatok segíthetnek a 20. és 21. század közötti hídverésben. Amit azonban akár egyik, akár másik tudományág művelőjeként tisztelettel megőrizhetünk életművükből, az a széles látókör, az innovatív elméletalkotás és a kor legmagasabb szintjén művelt vitakultúra.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Becker, Howard 1932: *Systematic sociology*, New York–London: J. Wiley & Sons–Chapman & Hall

Cho, Joanne Miyang 1998: The Idea of Compromise. In *Ernst Troeltsch (1865–1923): Modernism and Ambivalence*, European Legacy 3, 1998, 4: 65–85.

Daiber, Karl-Fritz 2002: Mysticism: Troeltsch’s third type of religious collectivities. *Social-Compass*, 2002, 49, 3: 329–341.

Gerhard, Wilfried 1975: *Ernst Troeltsch als Soziologe*. [Dissertation] Köln: Universität Köln

Heine, Susanne 2005: *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Hennis, Wilhelm 1996: *Die spiritualistische Grundlegung der „verstehenden Soziologie“ Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James’ „Varieties of religious experience“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Jakelic, Slavica–Pearson, Lori 2004: *The future of the study of religion: proceedings of Congress 2000*, Leiden–Boston: Brill
- James, William 1997: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten: Walter Verlag
- Joó Lajos 1893: A polgári házasság történeti megvilágításban. *Budapesti Szemle*, 1893, 75, 161–189, 338–371.
- Joób Olivér 2000: A „Szentek közösségének” biblia-teológiai alapjai. *Koinonia*, 2000, 51
- Kieckhefer, Richard 1998: Convention and conversion: Patterns in late medieval piety. *Church History*, 1998, 67, 1, 32–51.
- McGuire, Meredith B. 2002: *Religion, the social context*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning
- Molendijk, Arie L. 1996: *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh: Gütersloher Verl.–Haus Mohn
- Niebuhr, H. Richard 1929: *The social sources of denominationalism*, New York: H. Holt and Company
- Simon Róbert (szerk.) 2003: *A vallástörténet klasszikusai szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*, Budapest: Osiris
- Smelser, Neil J.–Baltes, Paul B. 2001: *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, Amsterdam–New York: Elsevier
- Swatos Jr, William H. 1976: Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1976, 15, 2, 129–144.
- Tavaszi Károly 1912: A vallásfilozófia mai alapkérdései különös tekintettel Troeltsch vallásfilozófiájára. *Református Szemle*, 1912, 5, 548–557, 564–566, 580–583.
- Troeltsch, Ernst 1965: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen–Tübingen: Scientia Verlag–Mohr
- Troeltsch, Ernst 1994: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 köt. Tübingen: Mohr
- Troeltsch, Ernst–Baron, Hans 1912–1925: *Gesammelte Schriften*, 4 köt. Tübingen: Mohr
- Váczy Péter 1932: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Joó Tibor könyve. *Nyugat*, 1932, 7
- Yinger, J. Milton 1946: *Religion in the struggle for power; a study in the sociology of religion*, Durham: Duke University Press