

A VALLÁS FOGALMA A VALLÁSFILOZÓFIÁBAN

Falk Wagner¹

Hume, mindenekelőtt azonban Kant kritizálta a természetes teológiának az isteneszme realitására támasztott igényét, és korlátozta a hagyományos onto-teológia elméleti megismerésre támasztott igényét. Kant ugyanakkor lehetségesnek tartotta az istengondolatnak az ész szubjektív gondolati szükségszerűségként való meg-alapozását.

A kanti erkölcsfilozófia alapfogalmai — isten, szabadság, lélek, halhatatlanság — nem a transzcendens valóság megismerését szolgálják, s nem is szabad magában valóan létező tárgyakat rendelni hozzájuk. A gyakorlati ész *posztulátumai*, amelyek azért szükségesek, hogy megértsük az ember erkölcsi tudatát, ami tény; vagyis egy tény megértéséhez szükségesek (mely azonban esetleg más feltevésekkel is értelmezhető, így minden értelmezés esetleges, nincs egyetlen vagy kitüntetettnek számító értelmezés — ez a posztmodern állapot). Az etikoteológia centrális kérdéseit az etikai elméletre kell relativizálni, azaz attól függetlenül semmilyen jelentésük nincs, realista módon nem értelmezhető. Az istenidea realitása nem tárgyi, hanem kimerül abban a szerepben, amelyet erkölcsi önértelmezésünkben játszik — mondja W. Röd. ☞ Kérdés: a metafizika megelőzi vagy követi az etikát? (lásd alább ☞)

A Röd által képviselt „interpretacionizmus” értelmében az etika a morális felelősségünk értelmezésére szolgál, éppúgy, ahogyan a megismerés tana a tárgytapasztalat értelmezését szolgálja.

„Isten” pusztán gondolatban létezik:

„Isten nem valamiféle rajtam kívül fennálló dolog, hanem az én saját *gondolatom*. Értelmetlen dolog azt kérdezni, hogy *létezik-e* valamilyen isten.”

Ezért az „Istenről szóló idea [die Idee von Gott] nem igazán jó kifejezés, helyesebb lenne „istenideát” [die Idee Gott] mondani. (RÖD, 152-3)

Ám a teoretikus-spekulatív ész szükségszerű implikátumaként kifejtett istengondolat nem realizálható objektív módon, a szubjektív elgondolatoságát meghaladóan. Az istengondolat objektív megismerhetőségének korlátozásából a kibontakozó vallásfilozófia arra a következtetésre jutott, hogy az *istengondolatot* *istentudattal* helyettesítette.

- Istengondolat [Gottesgedanke] = az objektív-reális I tudati megjelenítése; I reálisan megelőzi a róla való gondolatot; a filozófia számára hozzáférhető I reális valósága;
- Istentudat [Gottesbewußtsein] = I reális valóságát az ember nem képes elérni, ezért a filozófia számára nem maga I, hanem csak az emberben jelentkező istentudat hozzáférhető. A vallásfilozófia tárgya csakis ez a vallási tudat lehet.

☞ Ennek következtében a modern vallásfilozófiát a vallás szubjektumává emelt vallási tudat elméleteként dolgozzák ki.

„A filozófia különbözőképpen közelített az istenproblematikához. Legproblematisabbnak az tűnik, hogy a filozófiai teológia a vallás filozófiájává vált. Ebben nem maga Isten, hanem a hozzá való mindenkori viszony a tárgy. Az isteneszme esetleg még az emberi lét egészét érinti, de kispórolták a mindig is döntő kérdést, vajon ennek az eszmének van-e igazságtartalma. A filozófia az 'isten' szót a vallásból vette át. Az efféle szavaknak általában nincs teljesen egyértelmű jelentésük. Tehát meg kell kérdeznünk, mire gondolnak ezzel a szóval és mikét lehetséges,

¹ Der Begriff der Religion in der Religionsphilosophie. in: KERBER, WALTER (Hrsg.): *Der Begriff der Religion*. Ein Symposium. [»Fragen einer neuen Weltkultur« Bd.9.] Kindt Verlag, München 1993. — Kivonatolt fordítás jegyzetekkel, megjegyzésekkel és magyarázatokkal.

hogy a jelentését intencionálják.” (SCHÖNBERGER, ROLF: Istent elgondolni. in: SPAEMANN, ROBERT: *A végső istenérv.* (Ford. Boros István) [»Fides et ratio« 7.] SZIT, Bp., 2013., 132. o.

A természetes istentan átadja helyét a vallásfilozófiának, a folyamat leírása ☞ WALTER JAESCHKE: *Philosophische Theologie nach Kant.* Die Vernunft in der Religion, in: DANZ, CHRISTIAN – DIERKEN, JÖRG – MURMANN-KAHL, MICHAEL (HG.): *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik.* Perspektiven philosophischer Theologie. [»Beiträge zur rationalen Theologie« 15.] Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005.

A tudati kiindulás az erkölcsfilozófiában is megfigyelhető: Míg Tamás és sokan mások úgy gondolták, hogy Isten megismerésével kell kezdeni a morál megalapozását, addig Kant az erkölcsi tudat tényéből indult ki, s onnan jutott el istenről és a lélekről szóló tételekhez. (RÖD, 152)kl

Kérdés: vajon az előzetesen adott valóság metafizikai szerkezetéből kell kifejtteni az erkölcsöt, értsd: azon cselekvések szerkezetét, amelyek igazodnak az eleve adott és szubsztanciálisan rögzített realitáshoz, vagy az erkölcsi tudat alapján kell felfejteni a valóság alapszerkezetét mint olyan struktúrát, amely nem annyira kész szubsztanciákból áll, mint inkább értékek megvalósulásának a lehetőségi feltétele.

* * *

Religio

- római értelmezésben: az istenek tisztelete, az igazságossághoz rendelt erény; objektív valósággal («isten»-ekkel) szembeni viszony (εὐλαβεια); a súlypont az objektív valóságban van, amelyhez az ember alkalmazkodik: megadja e viszony objektív pólusának, ami kijár neki, ami megilleti;
- újkor: általános fogalomként egy minden embert megillető és a *conditio humana*-hoz sorolt alapadottság [Anlage], ill. egy minden korban és minden nép-nél megtalálható jelenség; szubjektív adottság; a súlypont a szubjektumban van, bár minden szubjektumban.

* * *

Mivel a *conditio humana*-ként elgondolt általános vallásfogalom csak akkor valóban általános, ha az ember *lényegének* része, ez az általános lényeg pedig — a felvilágosodás paradigmájának megfelelően — az értelem, ebből következően csak egyetlen általános, vagyis az értelemnek megfelelő vallás létezhet.

Kant: es kann nur eine Religion geben, wie nur eine Vernunft gibt (vgl. *Zum ewigen Frieden*, Bd. XI. 225f., Anm. Magyarul: BABITS, 394. o.). (161)

Kant: az általános az ész formája. Hegel: az általánosnak a gondolkodásban van az otthona (HEGEL, 46-47); a gondolkodás formája az általánosság (i.m., 71).

Ennek megfelelően az újkorban a vallásfilozófiai vizsgálódás, egy általános vallás-tételezvé a vallás általános fogalmából indul ki, nem pedig a történetileg létező vallásokból. Ezt utóbbiakat az előbbi alapján igyekszik megítélni.

Mindazonáltal tény, hogy a vallás általános fogalmának kialakításában túlnyomórészt a kereszténység alapján tájékozódtak.

Az általános vallásfogalom vizsgálatára koncentráló *újkori vallásfilozófia két fő problémája*: a vallás

1. önállósága (1);
2. (racionális) megalapozhatósága (2).

1. A vallás önállósága és funkcionalitásának dilemmája

A vallás önállóságának tételét az újkorban első ízben Schleiermacher állította fel: *Reden über die Religion* (1799).

1.1. A vallás önállósága mint strukturális probléma

Schleiermacher elhatárolja az erkölcsöt és a metafizikától:

- a vallás sajátosságát az érzéshez és a vallási tudat által gyakorolt szemlélethez kapcsolja;
- ezzel a passzívan felfogott érzést elhatárolja a gyakorlati ész aktivitásától, azaz az akarattól és a cselekvéstől (erkölcsötől);
- továbbá elkülöníti az egyedi megragadására specializálódott szemléletet az elméleti észről és annak általános fogalmaitól (metafizikától).

→ Így a vallás önálló területre tesz szert az emberi tudaton belül.

Újkori sajátosság a funkcionális szemlélet: valamely jelenség funkciójának a leírását azonosítják a szóban forgó jelenség megragadásával, olykor egyenesen a megértésével (holott a leírás még nem megértés). Így a vallás számára is valami funkciót, sajátos feladatot kell találni; a vallás megalapozása, legitimálása azonos az általa — és kizárólag általa — végezhető feladat meghatározásával. Az ókorban a religio erény volt, ez az újkori funkcionalizmus számára kevés: konkrét feladatot kell végeznie a vallásnak ahhoz, hogy legitim legyen.

Hogy a vallás egyszerűen a faktikus/történeti kinyilatkoztatásra adott egyszerre faktikus/történeti és lényegi emberi válasz, ez a filozófiai megokolás számára nem elégséges, mert ez csupán egy faktumnak a megállapítása, nem pedig a megalapozása. A filozófia egyébként sem alapozhatja meg az ember lényegi elemének tekintett vallást a kinyilatkoztatás *faktumával*, miként azt pl. a protestáns teológia teszi.

Mivel a világot alkotó létezők megalapozó magyarázata immár végérvényesen a tudományok hatáskörébe került, ezért csak a tudományok által nem tárgyalható jelenség tartozhat a vallás körébe (a kinyilatkoztatáson kívül): ez pedig az individuum, az individualitás, a személyesség, ill. a személy és az univerzum viszonya. Ezzel Schleiermacher kiemelte a vallást a létezők objektív létét vizsgáló tudományok köréből és radikálisan az egyedi-individuális szubjektumhoz kötötte.

„A modern vallásfilozófia csak annyiban követi Schleiermachert, hogy a filozófiailag reflektált vallást a tiszta tudat elméleteként dolgozza ki, oly módon, hogy a vallás önálló lényegét az emberi tudat egy-egy sajátos tevékenységéhez és aktusához köti.” (166)

☞ A vallás feladata az egyedi, egyszeri, ill. a fakticitás mint értelmesség megragadása, míg az ész, az általánost ragadja meg.

E felfogás háttérében Hegel áll, aki szerint a vallás: „die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins, auf Gott” (id. WUCHTERL, 1989, 169). Ez azonban nem úgy értendő, hogy Hegel a pusztán szubjektív hangulatokra, érzésekre szűkítette volna le a vallás fogalmát (u.o.) — Már Hegel bírálja a kizárólag a szubjektivitásból kiinduló vallás-fogalmat lásd alább!

Kitérő (1) a diszkusszióra

Arra kérdésre, hogy a vallásfilozófia milyen normatív vallásfogalmat képes adni a vallástudomány kezébe, a diszkusszióban a szerző kifejti: mivel a vallásfilozófia modern európai fejlemény, lényegében a modern individualitáskultúra legkövetkezetesebb kidolgozása (lásd a fentieket), ezért a nem-keresztény vallásokkal kevés közös vonással rendelkezik. (207) Csak ezt a vallásdefiníciót kínálja: „a vallás az ember viszonya egy X-hez”. (208) [Hegel: „Religion ist die Beziehung, die Erhebung des Menschen zu Gott, zum Absoluten, zum Wahren.” (208)] Mivel a kiin-

dulási pont e vallásfilozófiában a vallási tudat, amelynek azonban különböző tartalma lehetséges, ezért az egyes vallásfilozófiai modellek, bár mind a vallási tudatból indul ki, abban különböznek, hogy ténylegesen mely tartalmi elemből indulnak ki.

Vajon a hegeli vallás-fogalomból nem következik-e az, hogy csak egyetlen valódi viszonyulás lehetséges az abszolútumhoz, azaz csak egyetlen «igaz» vallás van?

(211) — Válasz: Amennyiben a vallást az isteni hordozó alaphoz való viszonyinak tekintjük, úgy ez az alap éppenséggel észlelhető isteni hatalmak pluralitásaként is.

(212) A hegeli koncepció más fogalmisággal operál, nem «egyetlen igaz», hanem számos konkrét (részlegesen igaz) és egyetlen «abszolút» viszonyról beszél. A konkrét vallások megőrzik a maguk igazságát.

* * *

Schleiermacher tehát a tudathoz köti a vallásfilozófiát, nem pedig a kinyilatkoztatáshoz. A szokásos újkori scenárió szerint a filozófiai vizsgálat tárgya nem a *megfigyelt* (természet, világ, I), hanem a *megfigyelő*, mert a tudatfilozófia alapelve szerint ez utóbbinak a saját megismerő képességeire vonatkozó transzcendentális filozófiai tudása *dönt* — a priori — a tudásba vonható megfigyelhetők köréről és megismerhető léttartalmáról.

Hegel a saját istenfogalma alapján bírálja ezt a felfogást: HEGEL, 27-28.

Az újkor a vizsgálódást a számára legközelebb esőnél kezdi: a tudatnál, és sokszor nem is lépi túl annak határát. Az újkori vallásfilozófia legtömörebb összefoglalása:

„A vallási tudat lépett az isteni szubjektum helyére.”

Az elkülönült tudat mint a valóság megismerése és az igazság megvalósulása helyének újkori kialakulásához lásd: LÉVINAS, EMMANUEL: *Nyelv és közelség*. (vál. Ford. Tarnay László) [»dianoia sorozat«] Tanulmány Kiadó — Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997., 95. kk. o. (Martin Buber megismerés-elmélete kapcsán.)

Vita tárgya, hogy a vallás a tudatnak melyik tevékenységi tartományába tartozik: a gondolkodásba vagy az akaratba? Vajon a receptivitás vagy a spontaneitás jellemzi? Schleiermacher egy sajátos vallási érzés mellett dönt. A neokantianizmus viszont nem talál helyet a tudatban a vallás számára.

A vallást a vallási tudatra redukáló modern vallásfilozófiával szemben Max Scheler, ill. Paul Tillich kísérelnek meg alternatívát kidolgozni. Scheler a vallást és a vallási tudat aktusait a legfőbb értéként mutatkozó «szent» önadottságára vezeti vissza; Tillich a «feltétlen» [*ultimate concern*] fogalmából indul ki, amelyet végtelen lét- és értelem-alapnak tekint. (167) Csakhogy ez a vallásfilozófia sem kerülheti meg a vallási tudatot: a szentről vagy a feltétlenről való bármiféle ontológiai avagy axiológiai igénnyel fellépő beszédét kizárólag a vallási szubjektum istentudatával vonatkozásban tudja megfogalmazni — azaz a vallási tartalmakat tudattartalommént írja le, s a tudatból *következtet* a szóban forgó tartalmak objektív valóságosságára. Isten valósága *következtetés* eredménye. (168)

Természetesen az újkori vallásfilozófia sem akarja elrejteni az isteni alapot, amelyben a vallási tudat önmagát megalapozottnak, ill. amelytől magát függőnek tudja. A modern vallásfilozófia is kitart az antikvitás vallásfogalmában, amennyiben a vallást az emberi tudatnak az isteni alaphoz való viszonyaként határozza meg. Ezt a viszonyt azonban kizárólag az *istentudat* formájában tudja kidolgozni, miáltal szükségszerűen a vallási tudat istenképzetéhez van kötve. (168)

Az istentudatból kiinduló vallásfilozófia csak úgy fejtheti ki az istenit, amiként az a vallási tudat képzetalkotó módjainak megjelenik, azaz, ahogy a vallási tudat érzi, megéli, elképzeli vagy elgondolja.

Az újkori vallásfilozófia általánosan elfogadott feltételei közepette lehetséges perspektívájában az istentudatnak soha nem sikerülhet igazolni a vallási tudat által szándékolt isteni alapot mint valóságos alapot. Bár istentudatként a vallási tudat úgy hivatkozik rá, mint saját függőségének az alapjára, ámde ettől még nem mentesül attól az ellenvetéstől, mely szerint a függőségnek alapját visszájára fordítja: az alap kerül a vallási tudattól függő viszonyba.

Az isteniről való beszéd, amelyet a vallási tudat [kimeneti] megnyilvánulásaként fognak fel, szerkezetileg nem különbözik a kozmológiai érveléstől. Az argumentáció mindkét esetben regresszív eljárást követ: a világ véges- esetleges entitásából, ill. a végesként adott vallási tudatból kiindulva megkísérel visszakövetkeztetni egy isteni alapra. Ámde az egész kísérlet, hogy az adott entítások avagy instanciák kimeneteként bármilyen fogalmi keretben is felmutassák az isteni alapot, nem szabadul meg a kiindulási feltételeitől, minek folytán a keresett alap helyett csak annak cáfolatát érik el.

1.2. Vallás az önálló funkció és a funkcionális függőség dilemmájában

A vallás akkor önálló, ha önálló funkciója van, amely vagy belső, vagy külső. A belsőre példa a vallás szociológiai értelmezése, a külsőre a kanti vallásfilozófia.

1.2.1 A vallás funkcionális függősége

Kant felfogása szerint a vallás a kötelességek isteni parancsokként való felismerése „zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote” (KpV, S. 261) — A vallás a vele szemben önállóan és autonómnak elgondolt erkölctől függ. Jelentősége merőben funkcionális: az egyént rávezeti és képessé teszi arra, hogy az erkölcsiség vallástól függetlenül igazolt álláspontjára emelkedjék, és morális életet éljen. Bár Kant igyekezett kimutatni, hogy az észnek szükségszerűen gondolnia kell az isteneszmét, ám a gondolkodás spontaneitásának és az érzékiség receptivitásának egymástól való éles elkülönítése következtében az isteneszme megismerhetetlenné vált. Így az észnek az az igénye, hogy a feltétlen vezérfogalma alatt még az istengondolat kifejtésében is illetékes, csak a gyakorlati észnek a szabad akarat önmeghatározása területén igazolható. Az akarat autonómiája ugyan nem engedi meg azt, hogy az etika és a jog, valamint a belső és a külső szabadság meglétének igazolása bármilyen módon is az istengondolattól függjön. Mindazonáltal Kant úgy véli, az istengondolatot bevezetheti az erkölcsi cselekvésbe, mégpedig annak folyományaként. Jóllehet ugyanis a gyakorlati öntörvényadás minden empirikus összefüggéstől — s ezzel az egyedi szubjektum érdekeitől, ösztönös hajlamaitól és vágyaitól — elvonatkoztat, ámde feltételeznie kell, hogy fokozatosan harmóniába kerül az emberi létezés természetes adottságaival. Az erkölcsiség és természet, erény és boldogság egymáshoz illeszkedésének — amit a legfőbb jó fogalma fejezi ki — a lehetőségi föltétele az istengondolat. Ha ugyanis nem akarjuk eleve értelmetlenné tartani az empirikusan végérvényesen soha nem megvalósítható legfőbb jó gondolatát, akkor szükségünk van garanciára, ami szavatolja erkölcsiség és természet megegyezését. Ezért posztulálni kell Isten valóságát, mert csak ő — mint a morális és a természeti világ törvényadója — garantálhatja erény és boldogság megkövetelt megegyezését. (173)

A legfőbb jó fogalmához kapcsolódó erkölcssteológia egyben a kiindulópontja egy racionális-természetes erkölcsi vallásnak [Moral-Religion], melynek feladata elvezetni ahhoz, hogy az ember a kötelességeit isteni parancsokként ismerje meg és ismerje el. Mivel azonban ez az erkölcsi vallás is az akarat autonómiájában van megalapozva, ezért nem csupán független az erkölcsi öntörvényadástól, hanem ráadásul abban kell segítenie, hogy az egyedi szubjektum az érzékiségre és észre szakadt létezésének feltételei közepette megvalósítsa az erkölcsi kell parancsát, vagyis az erkölcsi autonómiát. Az erkölcsi vallás tehát annak a kérdésnek a megválaszolásában illetékes, hogy az egyén erkölcsi-értelmes akarata a fizikai és pszichoszociális létezésbe való belebonyolódás ellenére miként tisztítható meg avégett, hogy az autonóm erkölcsi törvényadás szintjére emelkedhessék, és erkölcsileg igazolt életet élhessen. (173-4)

Valamely pozitív vallás elképzelései tehát aszerint ítéltetnek meg, hogy mennyire alkalmasak általánosan bevezetni az erkölcsi-racionális vallásba és elősegíteni azt. Ha ugyanis a pozitív vallás minden természetfeletti, vagyis csodás, mágikus és téveszmeszerű elemtől megtisztított elképzelései gyakorlati-ésszerű fogalmakra redukálhatók, akkor hosszabb távon semmi nem áll útjába az erkölcsi vallás általános elterjedésének. A pozitív vallás, amennyiben elképzelései funkcionálisan ekvivalensek az erkölcsi fogalmakkal, tiszta erkölcsi-vallássá alakítható át. (174)

Ennek az erkölcssteológiának a gyengesége akkor ütközik ki, ha az ember kész követni a kanti erkölcsfogalmat. A legfőbb jó fogalma ugyanis, amelytől az erkölcssteológia függ, megrontja az erkölcs fogalmának tisztaságát. Jóllehet Kant mindenképpen el akarja kerülni azt, hogy a boldogságra irányuló törekvés bármilyen módon közrejátszon a morális cselekvés meghatározásában, ez nem sikerül neki. A feltétlenül parancsoló erkölcsi törvény ugyanis, amelynek megvalósítása a legfőbb jó feltevése nélkül is egy végtelen folyamatot (*progressus ad infinitum*) foglal magában, csak relativizálása árán kapcsolható össze a boldogságra irányuló törekvéssel. Ennyiben az erkölcsnek az isteneszmétől és a vallástól való, az autonómiában alapozódó függetlensége nem egyeztethető össze azzal, hogy az istenposztulátumnak ugyanazt a kötelező erőt tulajdonítsuk, mint az erkölcsi törvénynek. Következésképpen választanunk kell: Vagy engedélyezzük az isteneszmét, s ezáltal leromboljuk az erkölcsi autonómiáját; vagy kitartunk az erkölcs tisztasága mellett, és erkölcsileg nem kötelezőnek, tehát tetszőlegesnek ítéljük az isteneszmét. Ha Kant szándékát követjük — vagyis az erkölcsi törvény érvényességét egyedül és kizárólag az ész szabad öntörvényhozásához kapcsoljuk —, akkor a második lehetőség mellett kell döntenünk. Ezzel az erkölcssteológia s vele az erkölcsi vallás elveszíti gyakorlati-racionális evidenciáját. (174-5)

1.2.2. A vallás belső önálló funkciója

A vallás az egyedi szubjektum érzés-, hit vagy élménykapcsolatán alapul, a szubjektum általa fejezi ki, hogy függ Istentől, léte az abszolútumban gyökerezik, illetve hogy bizalommal fordul az isteni hatalom felé. Ily módon szimbólumokba öltöztetve egyedi létezésének fakticitását fogalmazza meg és egyben tudatosítja. A létezés ténylegessége ugyanis kívül esik azokon a tartományokon, amelyek felett az emberi szubjektum önállóan és önhatalmúlag rendelkezik. Mármost a modern vallásfilozófia — amely arra épül, hogy vallási tudat Istenhez való vonatkozásban tételezi magát — arra tesz kísérletet, hogy a szinguláris szubjektum fakticitását

önadottságként [als sich gegebene Faktizität] világítsa meg.² Eszerint a vallási tudat sajátossága az a belátás lesz, hogy szubjektum-létét ajándékba kapott egzisztenciaként fogja fel.

E felfogással szemben Hegel a következő kritikát fogalmazza meg:

„Ha a valláson ténylegesen csupán egy belőlünk kiinduló istenkapcsolatot kellene értenünk, akkor Istent megfosztanánk az önálló léttől, s csak a valóságban létezne, egy általunk tételezett, kieszközölt valóság lenne.”

Ha Istent az istentudat perspektívájában tematizálják, akkor semmiféle nehézséget nem jelent, sőt inkább ésszerűen magától értődő, hogy a kizárólag az istenképzetként vagy -gondolatként hozzáférhető Istent ill. az «isten» szóval jelölt tényállást úgy fogják fel mint nyelvi formát öltő emberi tudattevékenységek produktumát és konstrukcióját.

Ebből a következő apória bontakozik ki:

A magát istentudatnak értelmező vallási tudat azt a hitet táplálja, hogy Istenre vonatkozik mint önadott létezésének alapjára. Ám az isteni alap, amire a vallási tudat hivatkozik, csak úgy tudható, ahogyan a rá vonatkozó tudatnak megfelelően megjelenik, avagy e tudat a maga számára elképzeli. Így hát az isteni alap, amelyben a vallási tudat alapozottnak hiszi magát, egyáltalán nem úgy jelenik meg mint *önállóan alapozó*, hanem sokkal inkább mint a vallási tudat vonatkozásától való *függésben alapozódó* alap. A vallási tudat mint istentudat által kifejtett Isten soha nem jut túl a vallási tudattól függő relátum pozícióján. Az emberi függés isteni alapjának átfordulása a vallási tudattól való függésbe — ez azoknak a vallásfilozófiai kísérleteknek az alapvető aporiája, amelyek a filozófiai teológiának és az isten-gondolatnak a vallásfilozófiával ill. az istentudattal való helyettesítése nyomán születtek.

1.2.3. A vallás kifelé irányuló önálló funkciója

Hermann Lübbe szerint a vallás funkciója a kontingencia feldolgozása [Kontingenzbewältigungspraxis]. Azokon a felvilágosodást meghaladó, tartós antropológiai-ontológiai kényszerfeltételeken nyugszik [aufklärungsüberdauernden anthropologisch-ontologischen Nötigungsbedingungen], amelyek leolvashatók egyrészt az élet tartós elemeiről [Beständen], másrészt az emberi létezésnek természetes módon ill. kulturálisan rögzített értelem- és totalitásvonatkozásairól (vö. LÜBBE, 150). Nem a szóban forgó feltételeket változtatja meg, hanem az ember viszonyát szabályozza ezekhez a megváltoztathatatlan feltételekhez:

Ilyenformán a vallás független a tudománytól, nem befolyásolják a tudományos megismerés eredményei, hiszen nem az empiriára támaszkodik, hanem az empiriát meghaladó, a létezés kontingenciáját okozó, éppen nem kontingens ontológiai feltételekkel szembesíti az embert, s a hozzájuk való viszonyulását szabályozza.

Lübber kritikájához: ☞ [SchaefflerProfanSekul](#)

Lübbe Feuerbach-hoz, Marxhoz és Freud-hoz hasonlóan nem sui generis, azaz nem vallási okokból származtatja a vallást, hanem *redukálja*: az emberi élet természetes-szociokulturális tényezőire. Elismeri, hogy az az állítás, mely szerint az élet általunk nem befolyásolható adottságaitól (társadalmi körülmények, kor, lelki

² Önadottságként, azaz olyan adottságként, amely magától adódik, nem a szubjektum adja önmagának. Az adó, adományozó a vallás esetében Isten, ő adja az egyedi szubjektumnak a tényleges létét.

adottságok stb.) függünk, triviális. Csakhogy „Az életnek ezekkel a tartós elemekkel az élet javára szolgáló összhang módján szembesülni, — ez a legkevésbé sem triviális” (LÜBBE, 177)

Kérdés azonban, hogy vajon annak tudatosítására és elismerésére, ami mindenképpen megtörténik, avagy eleve fennáll, szükség van-e a vallásra? Elvégre ugyanezt a funkciót — az emberi létezés esetlegességének az észlelését és feldolgozását — éppenséggel hagyományosan a filozófia, újabban a tudomány is magára vállalja. Miért nem triviális az összhangot teremteni képes szembesülés, és erre miért éppen a vallás alkalmas, s nem, mondjuk valamely filozófiai rendszer, vagy bármi emberi rezignált-szkeptikus bölcsesség — vagy éppen babona? Ha a vallás kizárólag azért pótolhatatlan és nélkülözhetetlen, mert az emberi élet adott függőségeinek tudatosítására specializálódott, akkor ezen hasznos funkcióját meg kell osztania az asztrológia praktikáitól a kártyavetésen keresztül a régi és új keletű szekták üdvtanáig, amelyek ténylegesen éppoly széles keresletnek örvendenek, mint a keresztény egyházak *praxis pietatis*-a.

Lübbe felfogása tehát — mint minden szociológiai-funkcionális vallásértelmezés — kikapcsolja a klasszikus kérdést: a társadalmi funkcióján, hasznán túl igaz-e a vallás? Ezért ez a fajta megközelítés, mint a vallás minden redukcionista értelmezése, nem elégíti ki a radikális — a felvilágosodás eredeti intenciójához hű — valláskritikát, amely, Lübbével ellentétben, nem csupán a vallás ténylegességére reflektál, hanem *érvényességére*, hitelességére, igazságtartalmára, s azt igyekszik kimutatni, hogy az isteni alap, amelytől a hívő tudat függőnek tudja magát, valójában — a vallási tudat magától értődőségével ellentétben — éppen ettől a tudattól függő konstrukció. Azaz ennél az álláspontnál is jelentkezik az imént megfogalmazott aporia, itt is azzal lehet érvelni a vallási tudat magától értődősége ellen, hogy az isteni alap, amelytől a hívő tudat függőnek tudja magát, valójában a hívő tudattól függő konstrukció.

Továbbá az a tétel sem problémamentes, mely szerint a felvilágosodás utáni állapotában a vallás immár semleges a tudományos világmegismeréssel szemben. A kognitivitás állítólagos vallási irrelevanciája ugyanis a vak decizionizmus vagy a merő funkcionalizmus alternatívája elé állítja a vallási közösségeket. Egyik oldalon a tiszta aktivizmus, a másikon a csendes rezignáció a hagyományos magatartásmódok gettójában — ezek lennének tehát a felvilágosodás utáni vallás elkerülhetetlen következményei. (WUCHTERL, 1989, 56)

2. A vallási istentudat megalapozhatóságának nyílt problémája

A kanti kritika lényege: az isteneszme értelmes elgondolhatóságából nem lehet következtetni az eszmének megfelelő valóság objektív létezésére (vö. 100 elgondolt tallér fogalma — 100 valóságos tallér).

Ha a kanti kritika szerint az istengondolat az ész „saját teremtménye”, amely pusztán olyan, amilyenek elgondoljunk, de nem úgy gondoljuk el, ahogyan adva van, akkor nincsen tárgya, s ezért ebben az esetben az ész nem egy tárgynak a fogalmával rendelkezik, amely az érzéki jelenségben adott tárgyként szavatolhatná az isteneszme objektív, nevezetesen érzékileg megtapasztalható realitását. ☞

[WagnerHUJ](#) (1...)

Vajon mondhatjuk-e, hogy az isteneszme elgondolásától függetlenül éppenséggel létezhet a valóságos I önmagában? Nos, a kettő — a «pusztán elgondolt» és a «valóságos I» — különbsége csak akkor igazolható, ha a gondolkodástól függetlennek feltételezett «valóságos I» realitásának mikéntjéről vagy adottságmódjáról felvilá-

gosítást tudunk adni. Ám ez a felvilágosítás szükségképpen egybevágna a kanti kritika ama belátásával, amely szerint a «valóságos I» állítólagos adottságmódját nem szabad összetéveszteni az érzékileg adott tárgyak objektív realitásával, hanem ettől meg kell különböztetni, vagyis a «valóságos I»-nek egy, a reális tárgyakétól különböző adottságmódot kell tulajdonítani. Az az állítás, hogy ez az adottságmód éppenséggel érzékfölötti, mindaddig üres kijelentés, ameddig nem tudunk felmutatni legalább egy létezőt, ami szavatolná a «valóságos I» állítólagos érzékfeletti adottságmódját. Ilyenformán a «valóságos I» nem érzéki realitásmódjának állítása soha nem juthat túl annak bizonygatásán, hogy ez a realitásmód éppen az érzékileg adott tárgyakhoz képest nem érzéki. (187) — Mármost az efféle bizonygatás nem más, mint a *hit*: a szubjektum számára elégséges, de objektíve elégtelen igaznak tartás.

Az érzékfeletti I érzékfeletti létezésének hite a következőképpen alakul a kanti kopernikuszi fordulat nyomán: I érzékfeletti realitásának hite azáltal lehetséges, hogy a hívő I tudat-immanens képzetét I tudat-transzcendens realitására véli vonatkoztatni. Jóllehet I-nek ez a transzcendens realitása a hívő elgondolásban úgy jelenik meg, mint ezen elgondolástól független, azaz önálló realitás, mindazonáltal az elgondolástól függetlennek gondolt isteni realitásra is igaz, hogy *elgondolt*, ti. a hívő által. Így a hit I olyan transzcendens realitására vonatkozik, amelyet nem-pusztán-elgondoltnak, következésképpen független-önálló realitásnak — *gondolnak*. (188) A hit által állított különbség — I szubjektív elgondolása (fogalma, eszméje) és I érzékfeletti-transzcendens realitásmódja között —, maga is a tudat-immanens gondolkodás keretén *belül* épül föl: a hívő elgondolás által elgondolt I-t az elgondolástól független, önálló-transzcendens valóságnak gondolja el. Ilyenformán a hit aktusa alkotja I tudat-immanens elgondolása és I transzcendensnek elgondolt realitása közötti különbséget. (188-9)

A szubjektív istenképzet és Isten transzcendens realitása (amelyre a képzet hivatkozik, ill. vonatkozik) közötti különbség olyan differencia, amely a képzetállító és tudatimmanens hit keretén belül marad. Isten érzékfölötti-transzcendens realitására való hivatkozás a hit képzetállító tudatának az aktivitása. Ennélfogva Isten érzékfeletti-transzcendens realitása is csupán úgy „van adva”, ahogyan azt a hit a maga képzetállító tudata által mint adottat elképzeli.

Következésképpen I-nek a hívő tudattól függetlennek elgondolt transzcendens realitása mindaddig függőben marad (ill. üres, azaz nem tölti be valóságos-érzéki tárgy), amíg csupán azt tudjuk róla a hit közlése nyomán, hogy I szóban forgó realitását nem az érzékileg adott tárgyak realitásának módja szerint kell elképzelnünk.

Az I szubjektív elgondolása és elgondolt transzcendens realitása közötti különbséget állító hit ezáltal éppen a kanti kritika eredményét igazolja: Anélkül, hogy dogmatikusan tagadnánk a szubjektív istenképzet és I transzcendensnek elgondolt realitása közötti különbséget, melyet a hit állít, meg kell állapítanunk, hogy a hit szükségképpen adós marad I-nek az érzékileg adott tárgyak objektív realitásmódjával nem azonos transzcendens realitásáról szóló felvilágosítással. Így hát a hit sem rendelkezik mással, mint saját pusztán szubjektív isteneszméjével. Mivel azonban ez az elgondolt realitás szükségképpen üres (*üres*, mert nem tölti ki érzéki tapasztalat; s *szükségképpen* üres, mert éppen a hit állítása szerint I valósága más, mint az érzékileg adott tárgyaké, róla tehát nem is nyerhető érzéki tapasztalat), ezért a hit szubjektív istenelképzelése semmiféle előnnyel nem rendelkezik az elgondoltnak gondolt isteneszmével szemben.

Éppen ellenkezőleg: az isteneszme konstitúciójára vonatkozó kanti racionális eljárás (a gyakorlati ész keretén belül) azzal az előnnyel rendelkezik, hogy úgy fejt ki az isteneszmét mint ami *szükségképpen elgondolandó* s ugyanakkor *ésszerűen ellenőrizhető*.

Az isteneszmének a vallási tudatban rögzített istentudatra való vallásfilozófiai és teológiai redukcióval egy olyan vallásfilozófia lép a korábbi filozófiai teológia helyére, amely *a vallás szubjektumának tekintett vallási tudat aktusaira* összpontosít. Ezáltal ez a fajta vallásfilozófia hallgatólagosan bár, de ténylegesen elismeri az európai ontoteológia megismerési igényével szembeni kanti kritikát. De vajon az ontoteológia megismerési igényének kanti kritikája elvileg kizárja-e egy olyan új filozófiai teológia lehetőségét, amely számításba veszi ezt a kritikát? A kérdés annál is inkább jogos, mivel maga Kant az isteneszmének sem elgondolhatóságát, sem gondolati szükségszerűségét nem rombolta le, hanem csupán az érzékileg adott tárgyakkal azonos megismerhetőségét zárta ki. A kanti filozófia feltételei között — nevezetesen a megismerés megkérdőjelezhetetlen differenciájának avagy kétgyökerűségének feltevésével [KrV B29 (166)] — e kritika egyaránt meggyőző és cáfolhatatlan. (190)

Kant részben olyasmit fejez ki, ami magától értődő: hogy I nem az érzéki tapasztalat tárgya. Kritikája azonban bizonyos dogmatizmustól sem mentes, amennyiben az isteneszmét egy olyan tárgyi-empirikus megismerésmódhoz méri, amellyel az *per definitionem* nem mérhető. Ehelyett inkább arra kell törekedni, hogy alaposabban meghatározzuk az isteneszme nem-empirikus-objektív, azaz szubjektív-transzcendentális realitásmódját. Az objektív és szubjektív realitás megkülönböztetése az értelmi ismeret kritikájából származik, ezért nem vihető át közvetlenül arra az értelmi konstitúcióra, amelynek szubjektív-gondolati realitása definíciószerűen kizárja a tapasztalati tárgyak objektív realitását. Ha tehát számításba vesszük, hogy a szubjektív értelmi eszméket nem érinti a tapasztalati tárgyak objektív realitása, akkor alkalmasint lehetséges, hogy az isteneszme realitását ne csupán *negatív*e, vagyis ne pusztán a tapasztalati tárgyak objektív realitásával *ellentétben* határozzuk meg. Ekkor az isteneszme szubjektív realitása olyan realitásmódnak fogható fel — a tapasztalati tárgyak objektív realitására való bármiféle vonatkoztatás nélkül —, amely a tapasztalati tárgytól eltérően egy pusztán elgondolt tárgyra irányul, melynek lényege, hogy nem *dabile*, hanem kizárólag *cogitabile*. (191-2)

A kanti kritikát tehát úgy is lehet kamatoztatni, hogy éppenséggel az ontoteológia új megalapozására törekszünk. Ez abban áll, hogy az isteneszme racionális elgondolhatóságát és gondolati szükségszerűségét úgy fejtjük ki, mint ami egyesegyedül az ész által alkotott eszme. Ez a kísérlet annyiban haladja meg az értelmi eszme behatárolásának kanti dogmatizmusát, hogy az isteneszme mint *cogitabile* szubjektív, azaz tisztán gondolati realitásának konstitúcióját és megítélését nem szolgáltatja ki mintegy orvul a tapasztalati tárgyakra vonatkoztatott értelmi megismerésnek. (192)

Dem entspricht der Hegelsche Gottesbegriff — vgl. 192 ff. und Diskussion (202 ff.)
„Csak az a szellem lehet igazi, amely az önmagában rejlő szükségszerűség szerint jár el, nem pedig előfeltevések alapján. Ennek a ... szellemnek önmaga előtt kell legitimé válnia; saját legitimitása pedig maga a dolog, a tartalom, az, amit a fogalom juttat kifejezésre.” (HEGEL, 27)

Ennek a kísérletnek az istentudatra redukált vallásfilozófiával szemben az az előnye, hogy az isteneszmét önálló, vagyis neki megfelelő módon fogja fel, így az nem pusztán a vallási tudat perspektívájától függő relátumnak mutatkozik. Ez az

istentudatot kifejtő vallásfilozófiával szembeni ellenvetés persze nem vonatkozik arra a magától értődő belátásra, hogy az isteneszme minden esetben, akár a vallási tudat képzeli el, akár az értelem gondolja el, az emberi képzetalkotás és gondolkodás konstrukciója. Az ellenvetés kizárólag arra vonatkozik, hogy az istentudat talaján elvileg nem sikerülhet a vallási tudat konstrukciójának mutatkozó istenképzetet úgy felfogni, hogy az megfeleljen az «isten» kifejezéssel jelölt tényállásnak. A vallási tudatnak ama szándéka, hogy «isten»-nel megragadja egzisztenciájának elkülönült, «objektív» alapját, megghiúsul azáltal, hogy az «isten»-nel intendált valóság csak az istentudattól függő alapnak mutatkozik. (193)

A vallásfilozófiailag tematizált istentudat és a filozófiai teológia által kifejtett isteneszme megegyeznek abban, hogy az «isten»-nel jelölt tényállás minden esetben az emberi képzetalkotás és gondolkodás által létrehozott konstrukció. Az istentudat és az isteneszme közötti különbség egyedül abból fakad, hogy míg az «isten»-nel jelölt tényállás az istentudat perspektívájában szükségképpen a vallási tudattól függő relátumnak értelmeződik, addig a filozófiai teológia megkísérli az isteneszmét úgy kifejteni, hogy az isteneszme fogalmi határozmányokkal kifejtett gondolati tartalma megfeleljen a kifejtést végző gondolkodás módjának. ☞ [WagnerHUJ](#) (2...)

* * *

Kitérő (2) a diszkusszióra

A diszkusszióban többször felvetődik: mitől lesz az immanens isteneszme egyszerismind reális? Még ha sikerül is elgondolni az isteni önlétet úgy, mint önlét és más lét egységét, az efféle gondolkodáson belüli műveletek révén még nem jutotunk el I realitásához [von Stietenron: „Selbst wenn es gelingt, dies zu denken, ist man durch solche denkimmanenten Operationen noch lange nicht zu Gottes Realität gekommen.” (215)]

Wagner: I realitása nem afféle tárgyi realitás, inkább a jog, a moralitás vagy a szabadság realitásához hasonló. Senki nem vitatja a jogot, a moralitást és szabadságot, jóllehet realitásuk módja tisztán a gyakorlati ész és a filozófia megfelelő gondolati konstrukcióiból áll. Ezek a gondolatok azután intézményekben öltönek testet; ilyenek pl. jogintézmények, amelyek a törvényszövegek és bírósági épületek formájában állnak előttünk. Ugyanez a helyzet a vallással is. (215) — A jog primer realitása nem a törvények szövegében van, hanem az emberek fejében. Senki nem képes a jogot vagy a szabadságot *lát*ni, ezek gondolati konstrukciók, transzcendentális fogalmak bizonyos filozófiai előfeltevések alapján. Mindazonáltal *realitást* tulajdonítunk nekik. (216) — A feladat abban áll, hogy megfelelően rögzítsük az isteneszmét a maga nem tárgy-érzéki realitásmódjában. (217)

A filozófiai teológia értelmében konstituált realitás magától értődően gondolatimmanens realitás: csak gondolatimmanens realitás — ez a mindent eldöntő lényeg, ehhez van kapcsolva a realitás. I csak azáltal *reális*, hogy *gondol*tatik. Hogyan is lehetne másképpen? Hol kellene «I»-nek valóságosnak lenni, ha isteneszmeként komolyan vétetik, mint abban, hogy a vallási tudat megjeleníti, avagy a megalapozás értelmében olyan gondolatként gondolja, amelynek realitása a megfelelő gondolati kifejtésben rejlik? Ugyanez érvényes I valóságmódjára a ténylegesen gyakorolt vallás keretében. (215)

Ha I a teológiai értelmezésben is szellem, akkor sehol máshol nem lehet valóságosabb, mint a gondolkodásban, hiszen a gondolkodás a legszellemibb fenomén-

esemény. Hegelnek tehát igaza van abban, hogy I mint szellem realitása a gondolkodásban keresendő. S mivel Kanttal ellentétben úgy véli, a gondolkodásban valóság van (vagyis nem az empiriában van a valóság, amiként Kant hallgatólagosan feltételezi), ezért ha a gondolkodás lényege szerint, törvényeinek megfelelően gondolom el I-t, akkor I valódi realitásával van dolgom. — Ismerjük el: Hegel filozófiailag cáfolhatatlan. Ám a teológia mégis azt mondja, hogy az az I, akit Hegel minden kétséget kizáróan az egyedül lehetségesként gondol el a minden kétséget kizáróan egyedül lehetséges helyen és módon — nos, ez az Abszolútum *nem* azonos a Biblia Istenével. Sőt, minél cáfolhatatlanabb filozófiailag a hegeli okfejtés, annál világosabb a bibliai I-től való különbség. Hegel azt mondja, mégpedig joggal: «I a gondolkodásban valóságos». A teológia azt mondja, ugyancsak joggal: «I a hitben valóságos». Nyilvánvaló, hogy ez a hit nem a hegeli gondolkodás előzetese, de nem is afféle defficiens változata, hanem éppen az az észlelési mód, amely a Biblia I-ének valóságára irányul (vö. Tamás: fides terminatur...). E különbségből az következik, hogy a gondolkodás minden jogos törekvése és alapos kivitelezése ellenére nem képes eljutni a B I-éhez, legföljebb annak valamilyen filozófiai vetületéhez. A B I-ét a hit észleli és nem az értelem.

Ha I a gondolkodásban valóságos, akkor mi különbözteti meg I valóságát, mondjuk, a hétfejű sárkány valóságától? Az, hogy I *szükségképpen* gondolandó. A gondolati szükségszerűség konstituálja a valóságosságot — amiként a logikai, matematikai törvények esetében is a törvények szükségszerűsége jelenti realitásukat, avagy igazságukat. A gondolati szükségszerűség realitásának létmódja nem valami tárgyi létmód — térben és időben —, hanem a gondolati szükségszerűség a gondolat kifejtésében valóságos, realitása a gondolat fogalmi kifejtésében van, hiszen *gondolása egyben tartalmának kifejtése — s ez a realitása*.

☞ I realitása filozófiailag tehát abban van, hogy gondolják, és olyan realitása van, amiként gondolják. Következésképpen a rosszul, tévesen elgondolt I-nek rossz, téves realitása van, azaz nincs realitása — ill. bálvány, vagy démon. Ebben áll a filozófia felelőssége: hogy helyesen gondolkodják I-ről, mert csak ekkor van dolga I realitásával, különben bálványokat farag, mégha gondolati bálványokat is. A filozófia akkor gondolkodik helyesen, tárgyszerűen I-ről, ha a transzcendentális szükségszerűség módján gondolkodik róla. Tisztázandó kérdés: vajon az ilyenképpen elgondolt realitás és a vallási kultuszban megszólított isteni valóság azonos-e egymással? [Lásd fent!]

* * *

Így az isteneszmét kifejtő racionális gondolkodás eljut az isteneszmének és a gondolkodásnak az isteneszmét kifejtő határozányaival való lehetséges megegyezésre. Az isteneszmét úgy kell kifejtteni, hogy az őt kifejtő gondolkodás által mint isteneszme, azaz mint a gondolati tartalomnak megfelelő gondolat mutatkozzék meg, amelyet az «isten» kifejezés jelöl. (193-4)

* * *

Kitérő (3) a diszkusszióra

Herzog megkérdezi, vajon ez a titokzatos „amit az «isten» kifejezés jelöl”, vagyis amihez az abszolútum elgondolását mérni kell, nem azonos-e ismét a vallási tudat valamilyen tartalmával? (202) — Válasz: Tény, hogy az isteneszme csakis a vallási istentudat formájában bukkanunk. A vallási tudat intenciója az, hogy az emberi tudat végességéből kiindulva vonatkozásba lépjen az isteni abszolútummal.

Ez azonban az abszolútum konstitúciójának csupán első lépése, amely konstitúció csak akkor értelmes, vagyis csak akkor jut el valóban az abszolútumig, ha az abszolútumot olyan önlétként fejti ki, amely tartalmazza önmaga másletét is, vagyis az abszolútum reális valóságához hozzátartozik szubjektív elgondolása, tehát ez nem tetszőleges, amit az ember vagy elgondol vagy nem, hanem az embernek szükségképpen kell gondolnia. Itt kerül elő Hegel. (202-3) Az abszolútum megalapozási síkja nem lehet a véges, hanem csakis maga az abszolútum, amely önmagát fejti ki, s nem a véges által és végessége felől igazolódik.

Filozófiailag ugyanis nem lehetséges eljutni semmiféle önlétre valami más létezőből, amiként — megfordítva — a pusztán önmagában állóként elgondolt abszolút önlétből sem lehet eljutni a másletbe. Mindezt jól mutatja a vallási tudat újkori sorsa: nem jut el I reális valóságához. (204)

* * *

A vallásfilozófiailag megjelenített istentudat és a filozófiailag-teológiaiilag explicált isteneszme különbsége a következőképpen határozható meg: Az istentudatra redukált isteneszme csak a vallási tudattól függő relátumként értelmezhető. Az istentudat számára I csak úgy és olyannak mutatkozhat, ahogyan és amilyenek a vallási tudat érzi, hiszi, megéli vagy elképzeli. A vallási tudattól függetlennek feltételezett I csak úgy lehet adva, amiként a tudat tudatosítja avagy elgondolja. Ezzel szemben a filozófiai teológia úgy explicálja az isteneszmét, hogy az eszmét kifejtő nyelvi-fogalmi határozományok képesek megfelelni annak a gondolati tartalomnak, amelyet az «isten» kifejezés jelöl. Az isteneszme intencionált gondolati tartalmának az isteneszmét kifejtő gondolkodás jellege révén kell megfelelni. A kifejtendő isteneszmét (explicandum) úgy kell felmutatni az őt kifejtő gondolkodás (explicans) által, hogy az isteneszme és a nyelvi-fogalmi határozományok által objektíválódó gondolkodás megegyezék. (194)

Apóriája ellenére az isteneszme talaján kidolgozott vallásfilozófia egy alapvetően helyes és szükséges intenciót foglal magában: az isteneszme nem tematizálható absztrakt módon, vagyis a világi adottságoktól avagy összefüggésektől függetlenül, amelyek alapjaként van elgondolva. Bár az isteneszme szükségképpen magában foglalja a független önlétet, ám I független önlétének gondolata kizárólag akkor igazolódik, ha ezt az önlétet egyszersmind a világ másletének alapjaként is képesek vagyunk elgondolni. I önállóságának tehát egyben egy megalapozó funkciót is magában kell foglalnia, nevezetesen: *önléte* „mellett” a világ máslete számára szolgáló *funkcionális* létet. Az «isten» kifejezéssel jelölt tényállást tehát eleve elvéte-nénk, ha az isteneszmét pusztán absztrakt önállóságként gondolnánk el. I absztrakt — mert a világ másletétől elvonatkoztatott — önállósága éppoly fölösleges, mint amilyen aporetikus. I-nek a világ másletétől pusztán elvonatkoztatott önállósága ugyanis valamiként a világ máslete által meghatározott, azaz függő lét. (195)

Ez a függés persze elkerülhető azáltal, hogy az isteneszmét *exkluzív* önállóságként fogjuk fel. Ezzel az exkluzivitással viszont az a nehézség, hogy olyan önállóság, amely a kizárt máslet kizárásában éppenséggel attól magától is kizárt. Az exkluzív önállóságban rejlő aporia — a másik kizárása révén ama másik által kizártnak lenni — csak úgy oldható meg, hogy az isteneszmét nem exkluzív, hanem *inkluzív* önállóságként gondoljuk el.

I inkluzív önállósága úgy foglalja magában a világi másletet, hogy I független önléte és a világ máslete számára való funkcionális léte egyszerre egységes és önma-

gában differenciált összefüggés. Az isteni önlét függetlenségét tehát egyszersemind a világ másletét megalapozó funkciójaként kell kifejtteni. (195)

„... ha az Abszolútum oly értelemben állna viszonyban valami mással, mint a relatívumok — például ahogy a szubsztanciák s általában a valóságok egymással viszonyban vannak — akkor *korlátozhatnák* azáltal, amivel viszonyban áll, s így — bármely általános értelemben is — de függőségbe jutna attól. Csak egy esetben nem következik ez be: ha az Abszolútum azt a dolgot, mellyel viszonyba lép, *abszolúte meghatározza*, azaz ha az nem csak lényegében, de létében is *függ* tőle. Ezt az abszolút meghatározást a meghatározó részéről *teremtésnek* (creatio), a meghatározott oldaláról tekintve pedig *teremtettségnek* (creatura-jellegnek) nevezzük. Ez lehet csak ama viszony, mely Abszolútum és relatívum között fennáll: hogy az előbbi *teremti* az utóbbit, azaz minden ízében feltétlenül meghatározza. E viszonyt nem szabad *okási* viszonynak mondani, hanem sui generis mozzanat minden valóságkapcsolattal szemben, hiszen előfeltétele a valóságnak is. És mert az Abszolútum időtlen, s az idő a valóság változásain léphet csak fel ..., [ezért] a teremtés nem is időbeli folyamot. A teremtés nem az *idő* egy pillanatában történt, mert maga az idő is mint valóságghatározmány: teremtmény...” (PAULER ÁKOS: *Bevezetés a filozófiába*. Áron Kiadó, Bp., 2001., 168. § [271. o.]

Hegel azt állítja, hogy az ember istentudatától csak akkor jutunk el I reális valóságához, ha az ember istentudatát I valósága másletének tekintjük, vagyis nem úgy gondoljuk el I-t, mint ami a maga („külső”) objektív realitásában elkülönülten áll szemben az emberi tudat („belső”) tartalmával. A megoldás: az istentudat magának I-nek a valósága a tudatban, s I-nek nincs más ennél reálisabb, „dologibb” valósága, elvégre I nem valami tárgy, hanem eszme, szellem. Ezt a teremtéssel érzékelteti Hegel: I önnön másletét teremti meg, azaz a teremtés I-en belül marad:

„I a fejlődés egyetlen pontján sem lép ki az önmagával való egységből. Azzal, hogy I — mint mondani szokás — megteremti a világot, nem egy új elv bukkan elő, nem valami gonosz, nem egy Másik keletkezik, amely önálló és független. I Egy marad: az egyetlen igazi valóság...” (Hegel, 46)

Még világosabban fogalmazva:

„I, a szellem ... a világ és ama szubjektív szellem megteremtése, amelynek I a tárgya. A szellem: abszolút manifesztáció; manifesztálódása a meghatározás tételezése és más számára való lét. Manifesztálódni annyit jelent, mint valami mást alkotni, mégpedig azt a szubjektív szellemet, amely számára az abszolút létezik. A világ megalkotása, teremtése: I önmanifesztációja, önkinyilatkoztatása; egy további ... meghatározás során abban a magasabb rendű formában jelenik meg előttünk ez a manifesztáció, hogy az, amit I teremt, az ő maga; hogy nem keveredik hozzá egy másik meghatározottsága; hogy I önmagának manifesztációja; hogy I önmagáért létezik — a Más, amely a másság üres látszatát mutatja, de igazában közvetlenül megbékélt, az I fia, vagyis ember, az isteni képmás alapján. Csak így teszünk szert arra a tudatra, szubjektív módon tudó szellemre, amelynek I a tárgya.” (HEGEL, 54)

A „tételezés” kifejezéshez: A fogalom sokfélét tartalmazhat: amit kielemezek belőle és tételbe foglalok, azt tételezem. Az emlősök fogalmában pl. benne van, hogy eleven-szülő; ha ezt tételben kimondom, akkor tételezem. Mivel Hegel a gondolkodás és a valóság azonosságát vallja, tehát beszélhet tételezésről a természetben is. A magban is megvannak már — magánvalóságuk szerint — a gyökér, a szár, amelyek a kifejlett növényben tételezve vannak. (Vö. NYÍRI, 315)

A vallási tudat elméletében rejlő intenció — vonatkozásba lépni a világi létezés isteni alapjával — nem valósítható meg az istentudat alapján. Ugyanez a nehézség sújtja a hagyományos kozmológiai istenbizonyítás érvelési módját, amelynek nem sikerül a szándékolt abszolút szükségszerűséget a véges- esetleges létezésből kiindulva kifejtteni. A filozófiai teológiának ezért arra kell törekednie, hogy az isteneszmét ne exkluzív önállóságként, de ne is olyan önálló alapként gondolja el, amely pusztán egyoldalú, azaz a vallási tudat istenkapcsolatától függő relátumnak mutatkozik. Az istentudat és a hagyományos kozmológiai érv egyébként jogosult

szándékának figyelembevételével az isteneszmét kitüntető inkluzív önállóságot úgy kell kifejezni, hogy az isteni-abszolút önlétet önlétének és a világ másléte számára való funkcionális létének önlétéként fogjuk fel. A isteneszmeként explikálandó tényállást tehát ön- és másléteinek független önlétéként kell kifejezni, amelyet egyszersmind úgy kell elgondolni mint az abszolút és nem-abszolút (a világi máslet) abszolútumát. (196-7)

Így hát az isteneszmét megillető realitás — amely szigorúan megkülönböztetendő az empirikus tárgyak realitásától — abból fakad, hogy fogalmi kifejtése folyamán olyan önállóságként ismerjük meg az isteneszmét, amely megfelel szándékolt gondolati tartalmának. Az isteneszmének abban van a realitása, hogy az isteneszmét kifejtő gondolkodás fogalmilag-nyelvileg ezt manifesztálja. Az isteneszme tehát annyiban valóságos, hogy az isteneszme elgondolásának sikerül az isteneszmével jelölt önállóságot konzisztens módon kifejezni. Az isteneszme nem csak az emberi értelem gondolkodásának konstrukciója. A racionális gondolkodás az isteneszme számára is saját realitást konstituál. Az isteneszme realitása úgy manifesztálódik mint az isteneszme fogalmilag-nyelvileg konzisztens kifejtése, amely a fogalmi határozmányok formájában való gondoltságának a helyén megfelel az eszme gondolati tartalmának. (197) ☞ [WagnerHUJ](#) (3...)



Bibliográfia

- WUCHTERL, KURT: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. Grundzüge einer paradigmamenbezogenen Religionsphilosophie [UTB 1543.] Haupt, Bern und Stuttgart, 1989.
- HEGEL, G. W. F.: *Vallásfilozófiai előadások*. [»Mesteriskola«] Atlantisz, Bp., 2000.
- HIRSCHBERGER, JOHANNES S.J.: *Geschichte der Philosophie I-II*. Herder, Basel, Freiburg, Wien, 1963. 7. Aufl.
- LUTZ, BERND (Hrsg.): *Metzler Philosophen Lexikon*. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart, Weimar, 1996.
- WEGER, KARL-HEINZ (Hrsg.): *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. [»Herderbücherei« Bd. 716] Herder, Freiburg i. Br., 1979.
- PANNENBERG, WOLFHART: *Theologie und Philosophie*. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. [UTB 1925.] Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996. — magyarul: *Teológia és filozófia*. A két tudomány viszonya és közös története. (Ford. Gáspár Csaba László, Görföl Tibor) L'Harmattan, Bp., 2009.
- LÜBBE, HERMANN: *Religion nach der Aufklärung*. Styria, Graz, 1986.
- RÖD, WOLFGANG: *Bevezetés a kritikai filozófiába*. Kant filozófiájának főbb problémái. (Ford. Nyizsnyánszky Ferenc) [»Csokonai Filozófia Könyvek«] Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998.