

VALLÁSFILOZÓFIA

TRILLHAAS, WOLFGANG: *Religionsphilosophie*.
Walter de Gruyter - Berlin - New York, 1972.

Kivonat és jegyzetek: GCSL

* * *

I. Alapok	2	6. fejezet: Isten és világ	29
1. fejezet: A vallásfilozófiával szembeni várakozás	2	1. A világ vallási értelmezése	29
A vallás fogalmi meghatározásának nehézsége	4	2. Az örökkévalóság és az idő	31
2. fejezet: Milyen értelemben beszélünk vallásról?	7	A. Az ember időisége	31
1. Módszertani tisztázás	7	B. Az isteni örökkévalósága	33
2. Leírás és értelmezés	7	3. A szent és a profán	34
3. A vallás fenomenológiája	8	Összefoglalás: a szent	38
4. Létezik-e vallási apriori? — Szükségképpen-e a vallás?	10	7. fejezet: Isten és ember	40
3. fejezet: Prekritikus és kritikus vallásfilozófia	12	1. Isten mint szellem és az ember mint szellem	40
1. Prekritikus vallásfilozófia	12	Az antropomorfizmus problémája	42
2. Szkeptikus vallásfilozófia	12	2. Isten alászállása az emberségbe	46
A kételkedést kiváltó motívumok a szkeptikus vallásfilozófiában	13	3. A halhatatlanság eszméje	50
3. Kritikus vallásfilozófia	14	8. fejezet: Isten és a rossz	55
II. Objektiválás	16	1. A vallás mint gyakorlat és a vallás morális redukciója	55
4. fejezet: Szubjektivitás és objektiválás	16	Terminológia: morál — etika — éthosz	55
1. Intencionális meghaladás	17	2. Myterium iniquitatis	56
2. A vallási bizonyosság fokozatai	19	A rossz ontológiai fogalmának rövid története	57
3. A reflexió fokozatai a vallásban	22	III. Az interszubjektivitás problémája	59
Hit	23	9. fejezet: Vallás a közösségben	59
5. fejezet: Objektiválás: az isteni	24	1. Szent közösség	59
1. Az isteni dimenzió	24	A közvetítő	61
2. A kinyilatkoztatásra való igény kritikája	24	2. Magány, elvonulás	62
A kinyilatkoztatás valódiságának kritériumai	25	3. Vallás a modern társadalomban	64
3. Istenről alkotott képzet képszerűsége és kép nélkülsége	26	Vallási tematika és nyelv	65
A név	26	10. fejezet: A vallás nyelve	68
A monoteizmus kialakulása	27	1. Mit értünk vallási nyelven?	68
A személyesség és személytelenség dialektikája	27	2. Nyelv és nem nyelvi kifejezés	70
		Még egyszer a szimbólumról	71
		3. A vallási nyelv mint cselekvés	71
		4. A vallási nyelv elégtelensége és tárgyyszerűsége (a mítosz problémája)	72
		«Entmythologisierung»	75
		5. Csend és hallgatás	76

I. ALAPOK

1. fejezet: A vallásfilozófiával szembeni várakozás

Az észhez hasonlóan, a vallást is csak belülről lehet sajátlagosan megragadni, és minden kívülről induló értelmezés fenyegető idegenség. Ebből adódik a kérdés: vajon filozófiai fogalmi nyelvünk valóban képes-e helyesen megragadni azt, ami egy másik nyelven, a vallási kifejezések nyelvén szól hozzánk? (1)

A vallásfilozófia, a filozófiának megfelelően és minden ágához hasonlóan az ész szolgálatában áll. A vallás megértéséhez kell kategóriákat kidolgoznia az ész kontextusában. (2) Nem az a feladata, hogy saját „ésszerű” vallást építsen fel, miként Kant véli. (3)

A vallásfilozófia viszonylag modern tudomány. A kifejlődött vallásokkal szemben, történelmi perspektívában nézve, mindig a kritikus reflexió fokozata. Ebből következnek

az újkor vallásfilozófiai jellegzetességei

Az újkori vallásfilozófia a tudományos gondolkodásnak a teológia uralma alól való *emancipációjának* következménye vagy legalábbis kísérőjelensége. Ennek során az ember eltávolodik az egyháztól, a hagyománytól és a dogmától. (10)

Pl. DESCARTES (†1650) előszava a meditációkhoz:

„Mindig is úgy véltem, hogy azon kérdések közül, amelyeket inkább a filozófiában, mintsem a teológiában kell bizonyítani, két kérdés a legfontosabb: Isten illetve a lélek kérdése”. („Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae.”)

☞ Jellegzetesen fevilágosodott pozíció, mely szerint a halhatatlanságának központi kérdésében a filozófia kompetensebb, mint a teológia, s az észnek erősebb érvei vannak, mint az egyházi hitnek és a B-nak.

A vallásháborúk nyomán kialakul az újkori tolerancia-eszme igénye. Ennek pedig nem a konfesszionális teológiában, hanem a filozófiában lehet eleget tenni. (11)

PIERRE BAYLE (†1706): az ész az általános-emberi, a hit a szív személyes döntésének ügye. A polgári rendben az ész érdekében egyenjogúnak kell lenniük a különböző hitvallásoknak; a kételkedés az ész joga, és egyedül a tolerancia teszi lehetővé az emberek együttélését. Az erkölcsöt el kell választani a vallási fundamentumtól. (METZLER, 98)

Az ész teret és jogot ad az egyén számára ahhoz, hogy saját hagyományos vallását felülvizsgálja, és megkérdezze: hite kiállja-e az ésszerűség próbáját.

Ezzel szemben a kolosszei levél (2,8) így figyelmeztet:

„Vigyázzatok, hogy senki rabul ne ejtsen titeket bölcsellettől és hiú megtévesztéssel, amely emberi hagyományhoz, a világ elemeihez, nem pedig Krisztushoz igazodik.”

Ennek ellenére a kereszténység ma is „filozófiaképes”, azaz állja a filozófiai kritikát, bár

„ma is eleven az a törekvés, hogy a filozófiát és a saját gondolkodást kizárják, 'engedelmességre' szólítsanak fel, az ész általánosságával szemben a kinyilatkoztatás paradoxonát jutassák érvényre. Csakhogy immár nem vonható vissza a hagyományon kívüli, tőle független és vele szembeni saját gondolkodásnak az igénye. Végtére tudományként a teológia is, legalábbis az újkori, ennek lehetőségéből és az itt kivívott szabadságból él.” (11)

HEGEL (†1831): „Az egyház vagy a teológusok ... éppenséggel megtehetik, hogy gőgös iróniával visszautasítják, vagy 'ember alkotta' igazságként kigúnyolják a filozófia azon törekvéseit, melyek nem ellenséges érzülettel tekintenek a vallásra, hanem éppen igazságát akarják megalapozni. Az efféle megvetés azonban mit sem segít, és önteltségnek bizonyul, ha egyszer feltámadt az igény a vallás igazságának (racionális) megismerésére, és létrejött a vallással szembeni különállás. Ettől fogva a belátásnak megvannak a maga jogai, melyeket semmilyen módon nem lehet tőle megtagadni.” (HEGEL 1986, I, 41. o. Vö. TRILLHAAS 1972, 11.)

„Die Kirche oder die Theologen ... können die Bemühungen der Philosophie, soweit sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, mit stolzer Ironie zurückweisen, und als 'gemachte' Wahrheit bespötteln. Aber dieses Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, sobald einmal das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt mit der Religion erwacht sind. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können.”

A vallásfilozófia feladata

A vallást az ész kontextusában értelmezni, azaz értelemmel telített fenoménként igazolni. Ezt a vallás megalapozásának nevezzük. A vallás megállapítandó értelmének valami sajátlagosnak kell lennie. Nem oldható fel valami másban (például a tudományban, a művészetben és az erkölcsben), illetve nem vezethető vissza azok értelmére. A vallással szembeni legsúlyosabb kérdés az *igazságkérdés*. Egyrészt nem a vallásfilozófia feladata tartalmilag állást foglalni valamely pozitív vallás tartalmi tételeivel szemben. Ez a felvilágosodás értelmében vett valláskritika lenne. A vallásfilozófia nem lehet filozófia alakban folytatott teológia. Feladata a vallás értelmének feltárása, annak tisztázása, hogy meddig „értelmes” egy vallás, és meddig „igaz” önmagában, nevezetesen hihető, valódi, érthető. Ebből adódik a valláskritika másik koncepciója: egy kellően megalapozott vallásfogalomból lényegi szempontok következnek a valláskritika számára. Minél elfogulatlanabban és előítéletmentesebben ismerjük meg, hogy mi a vallás igazi lényege, annál világosabban lehet megállapítani a torzulásokat (18) (Vö. WELTE, BERNHARD: *Religionsphilosophie*. Herder, Freiburg in Br. 1978. 21 skk.)

☛ Mit jelent azonban az „ész” A fogalom többértelműségéhez lásd 9-10. o.

A vallás filozófiai vizsgálatának jogosságát vitató protestáns nézetek

- ortodoxia: a bűn romboló hatása képtelenné tette az emberi értelmet ilyenféle vizsgálódásra;
- dialektikai teológia (K. BARTH [†1968]): a kereszténység nem vallás, hanem isteni kinyilatkoztatás. A rendszerező vallás önhatalmú rendelkezés I felett, következésképpen hitetlenség:

„A vallás a kinyilatkoztatás felől nézve olyan emberi vállalkozásnak mutatkozik, amely önkényesen elővételezi azt, amit Isten a maga kinyilatkoztatásában cselekedni akar és cselekszik; olyan vállalkozásnak, amely az isteni mű helyére emberi tákolmányt tol, azaz annak az isteni valóságnak a helyére, amely számunkra a kinyilatkoztatásban kínálkozik fel és mutatkozik meg, holmi istenséget ábrázoló képet állít, amelyet maga az ember rajzolt meg saját belátása szerint és önhatalmúan.” (*Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon/Zürich, 5. Aufl. 1960, 329. o.)

„Religion von der Offenbarung her gesehen, wird sichtbar als das Unternehmen des Menschen, dem, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorzugreifen, an die Stelle des göttlichen Werkes ein menschliches Gemächte zu schieben, will sagen: an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet

und darstellt, ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat.”

Trillhaas, 23. o. hozza a locus classicus-t. Vö. WARD, KEITH: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*. Calendon, Oxford, 1994., 16. — Vö. PANNENBERG, WOLFHART: *Rendszerezés teológia I.* (Ford. Görföls Tibor). Osiris Kiadó, Bp., 2005., 137. o.

☞ BUBER (†1965): „Die Urgefahr des Menschen ist die Religion” (Die chassidische Botschaft, Werke, III, 744).

A vallás fogalmi meghatározásának nehézsége

1. A vallásos jelenségek sokrétősége, a vallások különbözősége

A vallástörténeti anyag sokrétősége kizárja az egyértelmű fogalmi meghatározás lehetőségét. Ezért sokan kételkednek abban, hogy a vallástörténeti jelenségek teljessége összefogható-e illetve közös nevezőre hozható-e valamely egyértelmű vallásfogalomban, (4) jóllehet a vallástörténetnek szüksége van egy előzetes vallásfogalomra avégett, hogy egyáltalán kritériummal rendelkezzen arról, mely jelenségeket tekint vallásinak. Mindenesetre a vallásfilozófia vallás-definíciója más síkon helyezkedik el, mint a vallástörténeté. A vallásfilozófia kinyilvánítja, hogy bár nem akar tartalmilag állást foglalni a vallásos hit tartalmi állításával kapcsolatban (elvégre nem „teológia”), mégis feltételez egy saját, azaz „filozófiai” igazságfogalmat, mely különbözik a hitnek a vallásokra jellemző, úgymond, „naiv” igazságfogalmától. Ez azonban felveti a vallásfilozófia „semlegességének” kérdését. (6)

Kérdés, vajon mennyivel illetékesebb a teológia? ADOLF VON HARNACK (†1930): a teológia a görög szellem beköltözése a kereszténységbe (vö. Dogmengeschichte, S. 4.). Harnack szerint a dogmatika egyfajta keresztény filozófia lett, mely a filozófiával azonos kérdéseket tárgyalt biblikus alapon: Isten és tulajdonságai, a kozmológiai probléma, a világ végessége, célszerűsége, Isten létének bizonyítása, hit és tudás, természet és kegyelem viszonya stb. Ha végigtekintünk a dogma- és teológiatörténeten, látjuk, hogy a teológia maga is filozofál. De éppúgy igaz a fordítottja, vagyis hogy a nyugati filozófia egészen az idealizmussal bezárólag teológiát folytat.

A keresztény hit is az ész kontextusában akarja tudni magát. Teológiájának érdekében áll fogalmainak ellenőrzése és saját tudományosságára. Mármost mindenféle tudománynak a reflexiója saját tudományosságára, sajátlagos logikájára az általános logika keretén belül — filozófiai vizsgálódás. Ezen érdekétől vezérelve a teológiai gondolkodás mindig túllép saját határain. Amikor önnön tevékenységének „értelmességét” vizsgálja, átlép a filozófia horizontjába. (8)

[GCSL] A teológia nem csupán akkor filozofál, amikor számot ad saját tudományos módszerességéről, hanem már akkor, amikor egyáltalán reflexiót végez a hitre. Elvégre a reflexió nem hit.

☞ Vö.: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Band 1, 99. o.

2. A vallások történelmisége

Minden pozitív vallás az alakulás fázisait mutatja. (21)

[GCSL] A kereszténység példáján a lehetséges fázisok: alapítás, első terjeszkedés (páli teológia a misszió érdekében, első teológiai reflexió: törvény — evangélium, megváltás — konfrontáció a zsidósággal), konfrontáció a gnózával (második teológiai reflexió pl. Jn.), konfrontáció a pogánysággal, filozófiával stb.

A vallásosság belsővé válása, másrészt a dogmatizálódása tovább tagolhatja a vallási jelenségek történelmi körét, újabb jelenségekkel gyarapítva a vallás fenomenjét (pl. a középkorban a *devotio moderna*, misztika).

A *devotio moderna* a 14. század végén Németalföldön keletkezett, majd a rákövetkező század folyamán egész Európában elterjedt vallási megújulási mozgalom, amelyet a középkor közösségi és objektív kötöttségekre koncentráló vallási beállítottságával szemben a személyes, belső vallási áhítat kialakításának szándéka jellemez.

„A *devotio moderna* a hit igazságainak spekulatív és az élettől idegen boncolgatása helyett azok bensőséges átélésére és megtapasztalására ... törekedett” (SZÁNTÓ, 565. o.).

Különös hangsúlyt fektettek a bibliaolvasásra és a közben egyénileg nyert inspirációra. Elsősorban Krisztust állították a vallási élet középpontjába (szemben a korábbi korszakkal, amikor Krisztus főként a világ félelmetes bírójaként szerepelt, akivel az egyszerű hívő félt közvetlen kapcsolatba lépni, s éppen ezért alakult ki a középkori vallásosságban a szent- és a Mária-kultusz formájában a közvetítés láncolata Krisztus és a hívő között). Ezen újszerű spiritualitás klasszikus irodalmi megfogalmazása Kempis Tamás (†1471) *Imitatio Christi*-je. A *devotio moderna* a reformáció előkészítőjének is tekinthető. Filozófiai jelentősége abban van, hogy egyrészt vallási antiracionalizmust sugároz, másrészt előtérbe helyezi az egyént, aki immár nem csupán az egyház kultikus szentségi rendje és objektív szervezete révén kerülhet kapcsolatba Istennel, hanem közvetlenül is.

„Valójában egyfajta újító szellem hatotta át ebben az időben a gondolkodás és a szív valamennyi tevékenységét. Következésképpen kiterjedt a vallásos magatartásformákra is: az, amit 1380 felé *devotio modernának* kezdenek nevezni, az Istenhez való közeledés ‘modern’ formája volt. De lényegében ez a felszabadulást jelentő korszerűség, még az ima birodalmán belül is, mindenkor az egyházzal, a papsággal szemben érvényesült. Az európai kultúra a XIV. században ugyanannak a mozgásnak a folyamatában teljesen vulgarizálódott, és egyidejűleg elvilágiasodott” (DUBY, 179. o.).

A *devotio moderna*-hoz vö. SÖVEGES DÁVID OSB.: *Fejezetek a lelkiség történetéből*. [»Pannonhalmi Könyvek«] Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma, 1993., 180. kk. o. — ERIKSSON, ERIK, H.: *A fiatal Luther*. Tanulmány a pszichoanalízisről és a történelemről. (Ford. Erős Ferenc). In: UŐ: *A fiatal Luther és más írások*. (Ford. Erős Ferenc, Pető Katalin) [»Társadalomtudományi könyvtár«] Gondolat, Bp., 1991.

☞ A vallás nem a teológiai tételekben, dogmatikai kijelentésekben jelenik meg kizárólagosan, hanem a vallásgyakorlatban, a hitéletben, a lelkiéletben, ami megnehezíti a filozófiai vizsgálódást, kivált, mert éppen a szubjektum a vallás hiteles helye, nem pedig a „*summa theologica*”. Számos valláskritika egészen L. FEUERBACH-ig (†1872) egyszerűen megelégedett azzal, hogy a dogmatikusan artikulálódó vallás tan-tételeit tekintette „a” vallásnak. (21)

Nincs egyértelmű „definíciója” a vallásnak. A vallások nem csupán történelmi eredetűk, dogmatikai és erkölcsi tanításuk tekintetében sokrétűek. A sokrétűség egy és ugyanazon valláson belül is fennáll, mivel a vallásosságnak különböző formái léteznek: férfi és női, a fiatal és az érett kor vallásossága, a hagyomány kritikus és kritikátlan elfogadása, önálló és konvencionális hit, belső-elmélyült és külső-formális részvétel. (30)

A vallások különbözősége, a *vallási pluralizmus* két dolgot jelent: — (1) különböző vallások léteznek; — (2) egy és ugyanazon valláson belül különböző teológiai iskolák, értelmezések beállítódások léteznek.

(1) — *Externális pluralizmus*. A vallások különböző istenképzettel rendelkeznek: monoteizmus, politeizmus. Vannak mitikus, prófétai kinyilatkoztatásra vagy misztikus megélésre épülő vallások. Némely vallás szent iratban rögzíti a normatív tanítást/kinyilatkoztatást, mások szóbeli hagyománnyal rendelkeznek (van, amelyik mindkettővel). A világ értékelése lehet teljesen negatív, világtagadás, menekülés, de lehet pozitív. Erkölcsi beállítódása szerint lehet a vallás altruista, amikor az egyén

üdvössége jócselekedeteitől függ, de lehet egoista is, amikor a világtól való megszabadulás jelenti az üdvöt. A kultuszban lehet a vallás rigorózus vagy spirituális. Ennek megfelelően az egyik vallás a kultusz pontos betartásában, a másik egyedül a hitben, megint másik a titkos tudásban jelöli meg az üdvösség lehetőségét.

(2) — Internális pluralizmus. Egy és ugyanazon valláson belül különböző irányzatok és rétegek-csoportok lehetségesek.

Ezek a legfeltűnőbbek szkizmák, konfessziók, szekták formájában és teológiai irányzatokban lépnek föl. Mindazonáltal az üdvösségi utak sokaságának nem kell hivatalos szakadáshoz vezetnie. Az adott valláson belüli pluralizmust is eredményezhetnek. Így például a hinduizmusban három üdvösségi út áll egymás mellett: a karma-marga, a munka útja, a jana-marga, a megismerés útja, és a bhakti-marga, az istenszeretet útja.

Olykor a kettős igazság tanaként szisztematizálják a valláson belüli pluralizmust. Így tesz különbséget SHANKARA (8. sz.), az indiai vallásfilozófus egy alsóbb rendű tudás (*apara vidya*) és egy magasabb rendű tudás (*paravidya*) között, és az utóbbit tartja képesnek az abszolút igazság megismerésére. Hasonló különbség található a filozófiai belátás és a hívő elfogadás között AVERROÉS-nál (IBN ROSHD, †1198).

☞ Vö. GÜNTER LANCZKOWSKI: *Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte*. In: KERN, WALTER, POTTMEYER, HERMANN, J, SECKLER, MAX (Hrsg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* 1-4. Herder, Freiburg i. Br., 1985. 20. o. — SANKARA: *A Védánta filozófiája és más bölcséleti rendszerek*. (Ford. Fajd Ernő) Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1996.

2. fejezet: Milyen értelemben beszélünk vallásról?

1. Módszertani tisztázás

Bármiféle tudományos feldolgozást megelőzi a megélt és hitben gyakorolt vallás. A tudományos reflexió mindig utólagos. Ahogyan az etika mint az erkölcsiség tudománya nem idézheti elő az erkölcsiséget, hanem csak láthatóvá teheti, gondolatilag megvilágíthatja, és más fenoménektől elkülönítve megalapozhatja az ész birodalmában, ugyanígy a vallásfilozófia se teremt vallást, hanem csak értelmezheti és megragadhatja sajátosságát és értelmességét. Ámde milyen értelemben beszélünk vallásról? (19)

Ez a kérdés komoly nehézséget jelöl. Úgy tűnik, a vallás fogalmába mindig belejártunk egy előzetes filozófiai értelmezés és világnézeti állásfoglalás. (19-20)

Manapság a történeti tudat okozza a legnagyobb nehézséget a meghatározás számára. A történeti tudat mindig modernitástudat, azaz a múlt elidegenedése a jelentől. E tudat vélekedhet úgy, hogy a vallás egykor értelmes lehetett, mára azonban múlttá vált. Ebben az elementáris történeti értelemben fogalmazza meg nézetét NIETZSCHE (†1900) Isten haláláról: a világ megváltozott, Isten korábban élt, mára halott. (20)

Locusok: Der tolle Mensch, in: Vidám tudomány; Zarathusztra. (20)

A történeti tudat hozadéka annak felismerése, hogy a vallás nem konstans, hanem maga is történelmileg alakuló fenomén, — ezért olyan nehéz a fogalmi megragadása. (21)

2. Leírás és értelmezés

A kettő nem cserélendő fel miként a dialektikai teológia vallásértelmezése teszi (lásd később): nyilvánvaló, hogy KARL BARTH (†1968) tézise egyáltalán nem a valóságos vallás fenomenalitásához igazodik, hanem egy exkluzív módon felfogott kinyilatkoztatás-fogalom alapján felállít egy vallásfogalmat. Szemben áll vele PAUL TILlich (†1965) értelmezése, mely szerint vallásnak tekintendő bármiféle bensővé tétele annak, ami végső érdekelttség / érintettség / gond / meghatározottság (*ultimate concern, was uns unbedingt angeht*). (24)

Hasonló példa D. HUME (†1776) csodakritikája: *Enquiry concerning human Understanding* X. Ugyanez érvényes Feuerbach-ra és Kant-ra. További példák: *Deutung von Religion als Wertsystem* (27); Schleiermacher (28).

FR. SCHLEIERMACHER (†1834) vallásfogalmának jelentősége: eloldja a vallást a felvilágosodás számára meghatározó metafizikától és erkölctől; a vallás: *Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit* (lásd a részleteket a második beszédből, 28. o.). (Vö. Max Müller) [☞ Schleiermacher](#)

Analitikus filozófia: „A vallás az élet egésze számára döntő fontosságú meggyőződés, melynek megalapozása, tartalma vagy szándéka nem bizonyítható és nem is cáfolható az ember tér-idői szemléleti formáinak keretében, sem a gondolkodással és a hozzátartozó kategóriákkal” (C. Colpe). (29)

Vö. HAMILTON, MALCOLM B.: *Vallás, ember, társadalom*. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. (Ford. Lázár A. Péter) [»Megújuló világképek«] ADUPRINT, Bp., 1998., 19-20. o.

3. A vallás fenomenológiája

Nincs egyértelmű vallásdefiníció. A sokrétűség nem csak vallások között áll fenn, hanem az egyes vallásokon belül is, mert a vallásosságnak különböző formái vannak: férfias, nőies, éretlen, kritikus, kritikátlan stb. A sokrétűség lehet

- horizontális: a különböző vallások pluralitása → összehasonlító valláskutatás, vallásfenomenológia;
- vertikális: a vallásosság különbözősége egy konkrét valláson belül → valláspszichológia.

1. — A vallás mindig egyben viszonyulás a világhoz. Átfogja a „világ egészét”. Ebben az értelemben a «világ» fogalma, az újszövetségi *kosmos sui generis* vallási fogalom.

A vallás, amennyiben eredendő létészlelés, nem egy eleve adott világ utólagos interpretációja, hanem maga a vallási létészlelés hozza létre a világot: a létészlelés fényében — világosságában — válnak láthatóvá a dolgok, s rendeződnek «világ»-gá. (☞ 6. fejr. 1. A világ vallási értelmezése)

A világ, a *kosmos* a tapasztalás horizontja. A világ-probléma és világ-tapasztalás független a tudománytól. Az értelem követi ezt a problematikát, mégpedig a metafizika formájában, de az értelem nem képes genuin módon megőrizni és elevenen tartani a világ tapasztalatát és ennek eredendő problematikáját.

A vallásilag megtapasztalt világnak mindig ereje-hatalma van; hatalmat jelenít meg. Az istenek nem képzelhetők el e világ nélkül. A vallási fejlődésnek minden bizonnal késői stádiuma, amikor a világ háttérében működőként hitt hatalmat mellőzik, fogalmilag korlátozzák, vagy amikor — megfordítva, de ezzel összefüggésben — Istent megfosztják a világtól, mintegy „világtalanítják”.

H. BERGSON (†1941): a vallás: *une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence* → BERGSON ezzel rámutat a vallás és intellektualitás feloldhatatlan feszültségére, ami éppen a világ-tapasztalás során keletkezik újra és újra. ☞ [Bergson](#) (Ez a vallás természetes visszahatása...)

Zsoltárok, bölcsességi irodalom: a természet Jahve nagyságát tükrözi. Ez nem hiányos ismeretekre támaszkodó természettudományos világkép kifejezése, hanem a természet által szimbolikusan megjelenített valóság egészével szembeni *sui generis* érzés megfogalmazása, amely érzés — totalitást fejezve ki — vallási. A zsidóság ezt a *sui generis* „totalitás érzést” (vö. SCHLEIERMACHER [†1834]: schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, MAX MÜLLER [†1900]) a maga vallási terminológiájával és „teológia” fogalmiságával, képrendszerével fejezi ki! ☞ [Schleiermacher](#)

További idézet, mely ugyanezt fejezi ki, BERGSON: „La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle; ... La seconde ... fut supra-intellectuelle ... Ce fut la religion dynamique, jointe sans doute à une intellectualité supérieure, mais distincte d'elle.” (31)

2. — Az ember a világ titkához igyekszik eljutni minden vallásban, a világban és a világ mögött működő hatalommal akar kapcsolatba lépni. RUDOLF OTTO (†1937) szerint a szent *mysterium fascinans* (vonzás) *et tremendum* (elrettetés). A szent üdvösséget hoz, és ezért akarja az ember a szenttel való viszonyát stabilizálni, hogy így biztosítsa magának az üdvösséget. → (BUBER: Die Religion ist die Urfahr des Menschen, BARTH: Christentum ist keine Religion, Rel. ist eine menschliche Erfindung.)

3. — Minden vallás értelmességi rendszer [Sinngefüge]. Bármennyire is idegennek, abszurdnak és látszólag értelmetlennek tűnik a kívülálló szemében, követői számára mélyen értelmes.

A vallások sajátos stratégiával operálnak a látszólagosan értelmetlen történésekkel — pl. a „szenvédő igaz” problémájával — szemben: eszkatológiát dolgoznak ki, melynek lényege a történések idődimenziójának kiterjesztése az „eszkatonba”, a

„végidőbe” (a szenvedő igaz a végidőben rehabilitációban részesül, a bűnös megbűn-megbűnhődik).

☞ PANNENBERG, W.: *Eschatologie und Sinnerfahrung*. In: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980. 66-79. o.

☞ BULTMANN, RUDOLF: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Bp., 1994

Egyéb lehetőségek: a kollektív felelősség eszméje (AT: fogság előtt — ezt később felváltja az egyéni felelősség eszméje); *reductio in mysterium*: a bűn egyrészt Isten titokzatos tervének része (amennyiben számol vele), másrészt maga is *mysterium iniquitatis* (rejtett dualizmus).

A látszólagos értelmetlenség mélyebb értelmet takar, mely valamely későbbi időpontban megnyilvánul az arra érdemesnek. Ez az oka annak, hogy a titokzatosság tapasztalata és a racionális lezáratlanság nem jelentenek lényegi zavart a hit számára. Tudás és hit sokat vitatott problémája nem eredendő vallási problematika, mert a tudásban megismert és megtapasztalt valóság részéről érhetik ugyan támadások a hitet, de nem cáfolhatják a vallás értelmesség-összefüggését. Hit és tudás problémája csak akkor válik zavaró tényezővé, amikor a hit meggyengül vagy egyenesen csődöt mond az értelmesség-összefüggésben (pl. nem tud választ adni a szenvedés problémájára). Tudomány és filozófia csak akkor rendíthetik meg a hitet, ha a hit már meg van rendülve. (33)

Másrészt a kritikus értelem kérdéseinek behatolása az élő vallásba — röviden: a vallási szkepszis — nem bomlási tünet a vallás számára és nem is csupán újkori fejlemény, hanem folyamatosan kísér(t)i a vallást. A hit szkeptikus próbája, a „megátalkodott”, a tudatos kilépés a hit értelmességi összefüggéséből olyan jelenség, amit minden vallás ismer és nem csupán az elhaló vallás végső fázisának tünete. (33)

4. — Mit vár az ember tulajdonképpen a vallástól? Védettséget a hitben és abban a sajátlagos világban, amit a vallás megnyit. Ez a várakozás nem irracionális, hanem meghaladja a racionalitást: észfölötti. Az iménti kérdésre az a legradikálisabb válasz, hogy az ember semmit nem vár a vallástól, mert egyszerűen benne van! Nem az ember választ magának vallást, hanem I választ magának embert.

[GCSL] A „mit várunk a vallástól?” jellegzetesen instrumentális kérdés, ami akkor vetődhet fel, ha meggyengült az elemi vallási tapasztalat, és megingott a vallás hihetősége.

WERBICK, JÜRGEN: *Den Glauben verantworten*. Eine Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg i. Br., 2002/2005 (3. vollständig neu bearb. Aufl.), 9. kk. o.

5. — A vallásnak nem csupán „teológiája”, isten-képzete, hanem ember-képzete, azaz „antropológiája” is van. Ha Isten képe homályba burkolózik, titokzatosságba zárkózik vagy képszerűségéből fakadó korlátozottsága folytán egyenesen a szkepszis veszi körül, akkor is igaz marad: az ember ebben a képben mondja ki önmagát, azt, hogy mit tart önmagáról, mit hisz és remél önmaga számára. Az ember soha nem marad önmagába zártan, hanem kitarja, felfeji önmagát, amennyiben meghaladja határait. A *homo religiosus* mindig az önmagáról tudó ember.

„...auch dann, wenn das Bild Gottes ins Dunkle gehüllt, in Geheimnis verwahrt ist oder in der Begrenztheit seiner Bildhaftigkeit geradezu zum Gegenstande der Skepsis wird, dann bleibt es wahr: der Mensch spricht darin aus, was er von sich selber hält, was er für sich glaubt und erhofft. Immer ist es der Mensch, der nicht bei sich selber ist, sondern der sich auslegt, indem er seine Grenzen überschreitet. Der homo religiosus ist immer der um sich selbst wissende Mensch.” (34)

6. — Minden valláshoz tartozik egy sajátos, arra a vallásra jellemző praxis. Ezt gyakran figyelmen kívül hagyják a felvilágosodás teoretikusai, akik túlnyomórészt ismeretelméletileg értelmezik a vallást.

[GCSL] Miben különbözik a *liturgia* és a *technika*? Mindkettő az ember javát (üdvét) szolgálja, de az utóbbi az emberi igények szerint átalakít, átformál, az előbbi az isteni igények szerint helyreállít, valami eredeti, a teremtésben adott rendet restaurál: nem újat hoz létre, mint a technika, hanem valami régít hoz vissza. Mindkettő két, egymást kiegészítő feltevésre épít: (1) a valóság konkrét mivoltában tökéletlen, legalábbis nem teljes; (2) potenciájában azonban végtelenül javítható, ki- és beteljesíthető. Az újra törekvő technika esetében a potencialitás súlypontja temporálisan a jövő. Ugyanerre épít a liturgia, de más előjelekkel: (1) a valóság konkrét mivoltában kontingens, mert csak az eredendő, a létesítő esemény erejében áll fenn; (2) a létesítő esemény újból és újból megidézhető, létfakasztó ereje aktivizálható. A liturgia súlypontja temporálisan a múlt, amely egyben az eszkatologikus jövő.

Lényeges különbség, hogy a liturgia nem csupán az ember valamint a természet arctalan erőire támaszkodik, hanem *személyes* vonatkozásba lép. Ezzel szemben a technika nem szólítja meg sem az embert, sem a természetet, nincs személyes megszólító karaktere; a technika világképe személytelen, s ennek visszahatásaként a technika emberének önképe is személytelen — arctalan felhasználó, alkalmazó, „ügyfél”, „fogyasztó” —, s ilyenformán antropológiailag inautentikus, mert elfedi az ember eredendő személyességét. Ezzel szemben a liturgia mint nem empirikus célra irányuló, illetéknéppen „céltalan” (helyesebben transzempirikus, totális célra irányuló) személyes cselekvés autentikusan megőrzi és kidomborítja az ember személyességét (vö. Buber: Isten az abszolút Te, akivel szemben teljes mértékben Én-nek tapasztalja-tudja magát az ember). (Vö. KERÉNYI KÁROLY: *Az ünnep lényege*, in: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok, 1918-1943.* Magvető, Bp., 1984., 333. kk. o. [[KerényiÜnnep](#)])

Ide tartozik a kultikus (rituális) praxis és az erkölcs. A vallási praxis azt foglalja magában, amit az ember abszolút köztelezőnek tart a szenttel való viszonyában. A vallás kezdeti stádiumában a kultikus-rituális képzetekben és alapokban horgonyoz mindaz, ami a gondolkodás későbbi, kritikailag megtisztított formájában a szó sajátos értelmében „etikus”-nak számít. A vendég befogadása és védelme, az ellenség megölése (vö. kerem), az áldozat bemutatása, a szent idők megtartása, a nemek egymás közötti viszonya — mindez együtt egy kultikusan szabályozott praxissá áll össze, amely rendezett keretek között tartja az életet, szabályt szab és megőrzi az egyéni és közösségi életvezetés számára a helyes utat. A mai értelemben vett etika egy fájdalmas emancipációs folyamatban fokozatosan válik le a vallásról és különül el, de még hosszú az út a tökéletesen vallástalan etikáig. (34)

[GCSL] Megvizsgálni: Kant az erkölcsre redukálja a vallást.

7. — A vallás nem csupán a kultuszban illetve a valláserkölcs szabályozta cselekvésben, hanem egyéb formában is objektíválódik: *hagyományozható tanban*, teológiában.

4. Létezik-e vallási apriori? — Szükségképpeni-e a vallás?

A vallás tagadása a hitetlenség és az ateizmus formájában felveti a kérdést: szükségképpeni-e a vallás, létezhet-e az ember vallás nélkül, ill. nem az ember felszabadulását jelenti-e a vallás megszűntetése?

A hithez hasonlóan a hitetlenség és az istentagadás is általános jelenség a vallástörténetben. A „vallási apriori” fogalma (ERNST TROELTSCH [†1923]) csupán azt mondja, hogy a vallás az ész egyik megnyilvánulása. A vallás lényegére irányuló vizsgálódás Troeltsch szerint:

„feltárja a vallási eszmeképződésnek az ész lényegében rejlő a priori törvényét, amely szerves összefüggésben áll az ész többi apriorijával.”

„ein im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der religiösen Ideenbildung aufweist, das seinerseits in einem organischen Zusammenhang mit den übrigen Apriori der Vernunft steht.“

☞ [AprioriRGG](#)

Ha ezt megtaláljuk, akkor egyrészt:

- nincs szükség a vallás genetikus magyarázatára Hume-tól Comte-on át Herbert Spencer-ig, mely szerint a vallás valamely történelmi okból keletkezett (vö. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III.* 148. o.); másrészt
- ez az elmélet ellentétben áll a szupranaturalizmussal, amely egyetlen kész vallásrendszert ismer el egyedül érvényesnek és lehetségesnek, a többit nem tekinti vallásnak.

3. fejezet: Prekritikus és kritikus vallásfilozófia

Minden vallásfilozófia annyiban kritikai, amennyiben megkülönbözteti magát a pozitív, történelmileg adott vallástól, és annak hittételeit arra tekintettel vizsgálja, hogy ésszerűen igazolhatók és intellektuálisan elfogadhatók-e. (41)

1. Prekritikus vallásfilozófia

Ez a filozofálásnak egy olyan módja, ami közvetlenül ugyanarra irányul, amire a vallás: ha a vallás I-re irányul, akkor a filozófia is I-re irányul, így valójában filozofálás I-ről. Ez nem zárja ki, hogy tartózkodik bizonyos kijelentésektől, amelyek meghaladják a filozófiai következtetés lehetőségét (pl. szentháromság). Az európai, vagyis a keresztény hagyományban a filozófiai teológia, melyet igen különböző koncepciók alapján „természetes teológiának” értelmeztek, elismerte maga mellett a tulajdonképpeni teológiát, amely a speciális kinyilatkoztatás „természetfölötti” forrásaira hivatkozott. (42)

Ez a vallásfilozófia a maga módján dogmatikus tételekhez vezet, és csak ott fogja vissza magát, ahol a vallás kijelentései nem illeszthetők bele az észmegismerés általánosságába, gyakorlatilag tehát a történelmi alapokkal kapcsolatban, az ún. speciális kinyilatkoztatás, a pozitív vallás azon sajátosságai tekintetében, amelyek nem oldhatók fel az általánosban. (49)

Ennek a *természetes teológiának* a helye a legkorábbi időtől kezdve a metafizika. Az *újkori teizmus* egy zárt és jobbra optimista világkép alap- ill. zárókövévé tette Isten. A sokat vitatott istenbizonyítások ezt a hagyományt képviselik, mely az isteneszmét a metafizika alapján, vagyis a világ (kozmológia) felől akarja kinyerni és igazolni. (43) Az arisztotelészi-tomista hagyomány konvergál ehhez a filozófiai teológiához — némi ortodoxia esetén szinte változatlanul átvehető egy keresztény dogmatika prolegomenájába és istentanába —, és ugyanez érvényes a német idealizmus filozófiájára. A teológia a magától értődő képzési alap volt mindegyik idealista gondolkodó számára, mindannyian teológiát tanultak. (45)

A prekritikus vallásfilozófia klasszikus toposza az istenbizonyítás, melynek példáján jól látszik vallás és filozófia különbözősége: az istenbizonyítások soha nem elégtik ki azt az igényt, amire a vallás való. (48)

2. Szkeptikus vallásfilozófia

Ahogy a szkepszis, úgy a szkeptikus vallásfilozófia is a kijelentések dogmatizmusa ellen lép fel. Lényegében a szkeptikus vallásfilozófiának köszönhetjük azt a lehetőséget, hogy adott esetben ezt az ítéletet fogalmazhatjuk meg: erről és erről nem tudunk semmit, és ezért nem is mondhatunk róla semmit; nem tudunk mindenről mondani valamit, bizonyos kérdéseket válasz nélkül kell hagynunk, vagy legföljebb leleplezhetjük mint látszatproblémát. (49)

[GCSL] Protagorász: az istenekről sem azt nem tudjuk, hogy léteznek, sem azt, hogy nem léteznek; az igazság kiderítése túl bonyolult, életünk pedig túl rövid. (STÖRIG, 111)

A szkepszis mindig valami másodlagos, utólagos; hiszen csak akkor léphet fel, ha a magától értődőség formájában megjelenő dogmatizmussal találkozik akár a teológiában, akár egy dogmatikus filozófiában, akár az „egészséges emberi értelemben”. Vagy azért veti el a dogmatizmust, mert az, úgymond, túlságosan

szegényes ahhoz, hogy megfelelően kimondja az isteni valóság teljességét, vagy azért, mert az ember nem tudhat semmit, vagy esetleg azért, mert pontosan tudja, hogy adott esetben semmiféle valóság nem áll fenn. (50)

A szkepszis problémája a mérték, az igazság mértékének problémája: milyen mérték alapján ill. milyen szempont szerint lehet kritizálni a dogmatikus tételeket (ókor: 10 troposz).

A kételkedést kiváltó motívumok a szkeptikus vallásfilozófiában

1. — Az újkori *tolerancia-eszmény*. HUGO GROTIUS (†1645), THOMAS HOBBS (†1679), JOHN LOCKE (†1704): Ha az államot tisztán az értelmes célszerűség szempontjából nézzük, és a vallást kikapcsoljuk a politikai közösség számára alapvető tényezők közül, akkor ezzel azt fejezzük ki, hogy az ész az a hatalom és erő, ami minden embert összeköt és az emberek együttélését garantálja, és vele szemben a történetileg hagyományozott vallások más törvény alatt állnak. PIERRE BAYLE (†1706): nem létezik olyan földi instancia, aki bíróvá tehetné magát a lelkiismeret fölött, azaz gyakorlatilag az igaz és hamis hit eldöntésének kérdésében. Bayle tagadja, hogy az erkölcsi-ésszerű tiszteletnek szükségszerű és kényszerítő vallási meggyőződés lenne az előfeltétele. Vallás és erkölcs független egymástól. (51)

2. — Az általános érvényesség eszméje (az ész formája): az igaz vallásnak általános érvényűnek kell lenni a belátható alapigazságok értelmében. E felfogás redukciót jelent a történetileg hagyományozott vallásokkal szemben. (52)

Ebben az értelemben lett HERBERT OF CHERBURY (†1648) a modern racionális vallási tanítás megalkotója. Számára az ember belső érzékében feltáruló alapismeretek általánossága jelenti az igazságkritériumot. Ami nem minden emberben bizonyul igaznak, az nem eredményezhet kötelező egységet az emberek között. Ez lényegében azt jelenti, hogy az emberi igazság-megismerés területéről ki kell zárni minden különleges kinyilatkoztatást. Herbert of Cherbury 5 alapigazságban foglalja össze a természetes vallást:

1. esse deum summum (létezik egy legfőbb Isten);
2. coli debere (akit az embernek tisztelnie kell);
3. virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini (az erény és a jámborság az Isten iránti tisztelet legnemesebb formája);
4. dolendum esse ob peccata ab iisque redispiscendum (a bűn miatt fájdalmat kell érezni, és el kell tőle fordulni);
5. dari ex bonitate justitiaeque divina praemium vel poenam, tum in hac vita, tum post hanc vitam (Isten jóságából és igazságából jutalom és büntetés fakad a jelen és a jövő életben egyaránt). (52-53)

Vö. Spinoza Tractatus, 14. fejj., STIETENCRON, HEINRICH VON: Der Begriff der Religion in den Religionswissenschaft. in: KERBER, WALTER (Hrsg.): *Der Begriff der Religion*. Ein Symposium. [»Fragen einer neuen Weltkultur« Bd.9.] Kindt Verlag, München, 1993., 120.; [Stietencron] — FIGL, JOHANN (Hg): *Handbuch der Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen. Tyrolia, Innsbruck - Wien, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003., 64. o.

3. — Bizalmatlanság a vallás bármiféle történelmi megalapozásával szemben. GOTTHOLD EPFRAIM LESSING (†1781): az alapvető igazságoknak két kategóriája van: történelmi és vallási (Lessing megfogalmazásában: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten nie werden”). (54)

Vö. A kartézianus racionalizmust követő, ám egyszersmind finomító Leibniz megkülönbözteti a tényigazságot (*vérité de fait*) és az észigazságot (*vérité de raison*), mely utóbbi közel áll a kartézianus *idea innata*-hoz. Az észigazságok egyetemes és szükségszerű tényállások, melyek ellentétének állítása lehetetlen, és metafizikai, tehát a legerősebb bizonyossággal rendelkeznek. Ezzel szemben a tényigazságok (fizikai

folyamatok, történeti események) az elégséges alap elvét követik, és csupán erkölcsi bizonyossággal rendelkeznek, mivel az elégséges ok megjelölése nem zárja ki az ellenkező lehetőséget, következésképpen az ilyen tényeket csak megállapítani, konstatálni lehet, de nem lehetséges megérteni, mert az elégséges ok és az okozat kapcsolata mindig csupán faktikus és nem szükségszerű; meglátható, de nem belátható: hogy a Nap Keleten kél, az tényigazság, de nem szükségszerű, vagyis nem látható be; az ellentmondás elve viszont evidens észigazság, amely szükségszerű, és éppen e szükségszerűség megragadása jelenti megértését.

4. — Csak egészen töredékes tudásunk van a vallási meggyőződéseket megalapozó történelemről, sőt semmit nem tudhatunk arról, ami megalapozhatna egy vallást → agnoszticizmus → nihilizmus. (54)

A prekritikus és a szkeptikus vallásfilozófia minden különbözősége ellenére hasonló: mivel a prekritikus vallásfilozófia pontosan abba a beállítódásba helyezkedik a vallási tárggyal szemben, mint ami a vallást jellemzi, csak éppen nem a hit módusában, hanem megismerésre és igazolásra törekszik. Ezzel szemben a szkeptikus beállítódás azért más, mert a szkeptikus kételkedés nem elsősorban a vallási „tárgy”-ra irányul, hanem a rá vonatkozó dogmatikus tételekre és tanításra. Végül azonban ez a szkeptikus forma is teisztikus ismeretekhez vezet el, olyan tételek felállításához, amelyben vallásra vonatkozó, pontosabban a vallási „tárgyterület”-et illető meggyőzések fejeződnek ki. Ilyenformán mindkettő (a prekritikus és a kritikus) azt akarja megmondani, hogy mi számít vallásnak, bár a székszis csak negatív formában, olykor azonban azonos asszertórikus világossággal fejezi ki. (55)

3. Kritikus vallásfilozófia

Ténylegesen akkor jön létre, amikor az embert már nem az a kérdés vezeti, hogy „mi” vagy mennyi ismerhető meg a vallás tárgyáról, „isten”-ről vagy az „érzékfeletti világ”-ról, és filozófiailag miként lehet legitimálni ezt az ismeretet. Ezt a kérdést zárójelbe teheti, kell is tennie, és magát a vallási intenciót kell szemügyre vennie. Ugyanis csak azáltal keletkezik olyan vallásfilozófia, ami már nem „istenfilozófia”, ha magát a vallást teszik vizsgálat tárgyává. Ez azonban mindaddig nem tudatosodik kellőképpen, amíg az érdeklődés a „tárgyterület”-re irányul, és ezzel figyelmen kívül hagyja magát a vallást. A valódi kritika az érdeklődés teljes fordulatát hajtja végre, bizonyos értelemben kioltja az addig kutatott tárgyvilágot, megszünteti a szubjektum és objektum addig vélt ellentétét, és csak a szubjektív oldalra irányítja figyelmét. (57)

Vö. Rahner: Isten nem olyan adottság az ember számára, mint az empirikus világ bármely eleme, amely tárgyi mivoltában van adva, hanem az ember mint transzcendens, abszolút titokra van ráirányítva «isten»-re. Ezt az irányultságot *önmagának* mint szubjektumnak a megtapasztalása tárja fel előtte, ám olyan „adottság”-ként, mely nyitott az értelmezés-elfogadás számára, vagyis nem természeti törvény, hanem inkább az emberi *szabadság megszólítása-felszólítása*. «Isten» megtapasztalása tehát az emberi szubjektumban történik:

„Ha így fogjuk fel az embert, akkor ez annyit jelent, hogy amikor egy kijelentésben az «isten» szót használjuk, akkor e szó jelentését csakis és kizárólag ebből a viszonyból ismerjük, vagyis onnan, hogy rá vagyunk irányítva a titokra. Itt szükségszerűen egybe lesz a teológia és az antropológia. Hogy mit jelent az «isten» szó, azt csak akkor tudja explicit formában az ember, ha elfogadja és engedi tudatosodni önmaga transzcendenciáját, amelynek következtében túlmegy minden tárgyilag megadható, konkrét valóságon, és a reflexió által objektíválja azt, ami már eleve benne van ebben a transzcendenciában.” (*A hit alapjai*, 61.)

Kérdés: Vajon ezáltal a vizsgálódás nem áldozza-e fel a vallási hit tartalmát? Válasz: Ténylegesen a vallási intenció intencionális korrelátuma „el van merülve” [versunken], de éppen magában az intencióban van benne, amely e korrelátum nélkül nem lehetne intenció. Az azonban nem lehetséges, hogy mintegy közvetlenül

odaforodjunk a vallási ill. hívő beállítódás ezen tárgyához úgy, hogy közben elte-
eltekintünk a felcserélhetetlen beállítódásoktól és adottságmódoktól. A vallási
aktusokkal, intenciókkal és beállítódásokkal szemben ezek úgynevezett tárgyi
tartalmának csupán másodlagos jelentősége van, mely tartalom a fenomenológiai
epoché értelmében megszüntetve megőrződik. (57)

A kritika fogalma tehát már nem a szubjektivitástól különböző tárgyterületre
irányul, hanem kizárólag a vallási tudat szférájára, és ilyen kérdésekkel foglalkozik:
mi lehetséges itt?, mit jelentenek a vallási intenciók a tudat kontextusában?

- „vallási intenciók”: mindaz, ami a vallási aktusokban, megismerésekben,
észlelésekben, imában, hitben, vallásilag motivált döntésekben és cselekvésre
irányuló elhatározásokban számba vehető;
- „hit tartalma”: az intenciónak megfelelő, az általa megcélzott képzet mint a
vallási intenció tárgya;

[GCSL] Hegel: minden közvetlen adottság már közvetítve van a gondolkodás
ill. a tudat által. A „kinyilatkoztatás” is mindig már ész-lelt kinyilatkoztatás,
bármiképpen viszonyuljon is hozzá a konkrét ember.

A kritika a tudatban fellépő vallási intenciók értelmének, valamint annak
vizsgálata, hogy ezek az intenciók megfelelnek-e intencionált tárgyuk horizontjának.
(58) A magát kritikainak tekintő vallásfilozófiának nem az a feladata, hogy a vallási
hit tárgyainak valóságáról nyilatkozzék, hanem hogy felderítse ezen tárgyak
lehetséges értelmét az ész kontextusában, megvizsgálja a vallási intenciókat mint
olyanokat, fajtaikat és szerkezetüket és viszonyukat intencionális tárgyukhoz. (59)

Ennek a Husserlre támaszkodó beállítottságnak a hátránya a történelmiség
kikapcsolása. (60)

II. OBJEKTIVÁLÁS

4. fejezet: Szubjektivitás és objektiválás

Minden hit hisz „valamit” → a vallásnak megvan a saját tárgyisága: ez a tárgyiság sajátosan eltér az egyéb érzékileg észlelhető vagy mérhető, tudományosan általánosan leírható tárgyiságtól. Az a vallásfilozófia, mely e sajátos tárgyiságra épül, elsősorban a vallás dogmatikai önartikulációjára reflektál. A dogmatika I-ről, megismerhetőségéről, tulajdonságáról és arról tett kijelentési tételekben artikulálódik, amit I cselekedett és amit vár az embertől. Ez a felfogás az alanyi oldalt is igyekszik objektiválni: amiként a dogmának igaznak kell lennie, az emberi viselkedésnek normákhoz kell igazodnia. A hitnek teljes mértékben bele kell rajzolódnia a világképbe. Igazságainak tudás általi igazolása döntő teológiai és filozófiai feladat. (62)

Mi teszi a vallást vallássá? Az a sajátos érzés, melyet a hittartalmakkal kapcsolatban él át az ember: a függőségérzet. Ezt hangsúlyozza SCHLEIERMACHER (†1834), aki ezzel a vallást megszabadítja a teológia, kivált a dogmatika uralmától, mely szükségképpen a tartalmi kérdésekre koncentrál. Ez a definíció típus függetleníti a vallás leírását a vallástörténeti és konfesszionális különbségektől. (63-4) [[☞ Schleiermacher](#)]

Hegel tiltakozik Schleiermacher eljárása ellen, mert úgy véli, ha lemondunk a vallás tartalmi meghatározásáról, ezzel magát a vallást károsítjuk, és a megismerésről mondunk le. (64)

A vallás lényege nem a tárgyi oldalon keresendő, hanem a szubjektum odafordulásában valamely tárgyiság felé, amely más odafordulás esetén másnak mutatkozik. Pl. a lét észlelhető transzcendens vonatkozásában, s ekkor a vallás tárgya, de észlelhető merő természetként, s ekkor a tudományos vizsgálódás tárgya. Maga a természet is tekinthető az istenség megnyilvánulásának, s ekkor a természet észlelése vallásos, ám tekinthető immanens valóságnak, s ekkor az emberi tevékenység nyersanyaga, a természettudomány tárgya. Ebben a vonatkozásban a vallástörténet a lehetséges tárgyiságok lehetséges vallási észlelésének története. A kereszténység története a lét szakrális észlelésének és a léthez való szakrális, hódoló odafordulásnak a fokozatos felcserélődése ugyanazon lét profán észlelésére. Ezt a változást maga a kereszténység indította el a teremtéstörténettel és a természet demitologizálásával. A különböző vallások egyrészt különböző tárgycsoportot tekintenek vallási tárgynak — azaz fordulnak feléjük azzal a hódoló magatartással, mely a vallás lényege —, másrészt a hódolat tárgyát különböző módon tematizálják („dogmatikájuk”, azaz kognitív önreflexiójuk keretében). Mivel a lét vallási és nem vallási tematizálása egyaránt lehetséges, a vallási és a profán létészlelés legvégül nem más, mint a lét vallási és profán tematizálásának cserélődése, váltakozása, a szellemtörténet eddigi folyamatában az utóbbi térhódításának jegyében.

☞ [SchaefflerProfanSzekul](#) (3. A tapasztalati világ egy részének hierofantikus kitüntetése és a deszakralizálás problémája...)

[GCSL] Ez az értelmezés feltételezi egyrészt azt, hogy merev határt lehet vonni szent és profán közé, másrészt azt, hogy a térhódító profanításban nincs semmi szakralitás. Véleményem szerint azonban a mai átlagos, profánnak nevezett tudatnak a struktúrája a szakralitás mélystruktúráját hordozza, mégpedig nem afféle „szellemtörténeti maradék” gyanánt, hanem mint az ember antropológiai lényegstruktúráját. Ez az állítás persze hipotetikus, és behatóbb vizsgálatra

szorul. (Vö. PETER L. BERGER: *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.*) (69-71)

1. Intencionális meghaladás

A vallás egy sajátos tárgyi adottsághoz való „odafordulás”. Ez a kifejezés valamiféle közvetítésre utal, de nyitva hagyja, hogy milyen ez az odafordulás: gyakorlati vagy elméleti, közvetlen és élményszerű vagy tanult, naiv reakció vagy kimunkált kultusz avagy rítus. Mindenesetre a szubjektum fordul oda valamihez, és ez az odaforduló szubjektum egzisztenciájában érintett. (66)

A vallási odafordulás sajátossága, hogy nem foglalhatik benne maradéktalanul a látható, tudományosan, számokban megszámlálható és technikailag uralható valóságban, de a történeti „tények” világában sem. A vallási odafordulás egy sajátos tárgyvonatkozás intencionális aktusait jelenti, melyek meghaladják a számunkra természetes módon látható környezeti világ tárgyiságát → transzcendencia. Ez a meghaladás többnyire aggálytalanul és spontán módon történik, benne az ember egy más(od)ik világot gondol el az első, a számunkra közvetlenül teoretikusan és praktikusán kezünkbe adott valóság mellett. (66)

Nietzsche „Hinterwelt”-nek nevezi a vallási transzcendens valóságot; vö. TATÁR, *Az öröklét*, 50 skk. *Die fröhliche Wissenschaft* 285. §; vö. JASPERS, *Bevezetés*, 135. o. (német: *Was ist Philosophie*, 101. o.).

A transzcendencia-fogalom modern alkalmazása egyre inkább az irracionális irányába mutat. Valójában azonban a transzcendencia fogalma nem helyezi a vallást az észen kívüli tartományba; ugyanis nem arról van szó, hogy a „vallási tárgyterület” a megtapasztalhatóság és ésszerű legitimáción túl húzódna, hanem a vallási szubjektum maga „haladja meg” az odafordulásában a pusztá érzéki adatokkal határolt, kísérletileg ellenőrizhető és műszerekkel regisztrálható „valóság”-ot és a pusztá történeti tényszerűséget. A vallási odafordulás sajátos módon hajtja végre ezt a meghaladást. (67)

A husserl-i fenomenológia belátásai: minden tudatban van egy tudaton kívülre irányuló véls [Über-sich-hinaus-meinen]. Soha nem az érzékelés pusztá adatainál tartózkodunk, hanem az érzékelt dolgot már az érzékelés folyamatában kifejtjük, értelmezzük. Az aktuálisan érzékelt dologhoz egy „rejtett konstitutív teljesítményben” potenciális érzékelést adunk hozzá, amit nem szemléletes módon vele együtt vélünk. Mindig és állandóan konstituálunk; értelemteljesítő intencionalitásban mindig és állandóan meghaladjuk a pillanatnyi érzékelés pusztá adottját. Vö. *Cartesianische Meditationen* § 20. (67)

Már a tárgyi tudatban is mindig van egy „többletvéls”. Az érzékelt dolgot a vélt dologgá konstituáljuk, amennyiben további lehetséges érzékeléseket feltételezünk. E többlet vélessel azonban meghaladjuk a pusztá dologi adottságot: transzcendálunk. Azaz: minden tudatban van transzcendencia, mert minden tudat magán túlra „véls”. (68) → esztétikai észlelés, vö. TATÁR, *Az öröklét*, 137 sk.

Bár a képet olajfestékkel készítették, más anyagi minőségeket ismerhetünk meg rajta, mégpedig úgy, hogy a tudatban átugorjunk a festmény közvetítő anyagságát. A kép szemlélője nem racionális kerülőutakon tárja fel az ábrázolt természeti táj vagy emberi esemény hangulatát, hanem közvetlenül észleli, meglehet, a festmény közvetítésével közvetlenebbül, mintha a „valóságos” szituációval, a reális tájjal eseménnyel lenne dolga. (68)

MERLEAU-PONTY: „A világot nem csak tudással ragadjuk meg ... nem csak a laboratórium képes feltárni.” Elsőre persze úgy tűnik, mintha hozzátoldanánk valamit az észleléshez. Amikor egy természeti jelenséget „kreatúrának”, egy hozzám intézett szót, ami lelkiismeretemben szólít meg, „Isten szavának” észlelem, akkor ez közvetlen tapasztalat, nem pedig hozzáadott értelmezés. (69)

1. — Közvetlen megragadásról van szó, nem a „visszakövetkeztetés” racionális kerülőútról, amiből egy bizonyos értelmezés következik. A felcserélés oka az, hogy ezt a nagy erejű tapasztalást többnyire kijelentésekben fejezik ki, fogalmakban és értékelésekben foglalják össze, ami azután ítéletszerű objektíválást eredményez, s ez az objektíválás szükségképpen visszahat hasonló tapasztalatokra, és „értelmezéssel” látja el azokat. (Pl. a keresztény ember vallásának tanítása alapján tapasztalja a másik embert „felebarátnak”).

[GCSL] Itt mutatkozik meg, hogy a tapasztalás nem csupán egyéni, nem kizárólag az egyén saját esetleges történeti tapasztalása, hanem kollektív, egy történeti közösség, vagy az emberiség történelmi tapasztalása, ami kulturális mintaként fogalmazódik meg és hagyományozódik. Ez utóbbi ad felszólító jelleget a tapasztalásnak: az egyént felszólítja általa még az élettörténeti esetelegességek folytán nem elsajátított tapasztalatok elfogadására a közösség tanúsága alapján és a jövőbeni, esetlegesen bekövetkező személyes megtapasztalásra való tekintettel. E felszólítást azzal indokolja, hogy a szóban forgó tapasztalat konstitutív, döntő fontosságú az ember mint ember lényege számára. Az embertársakról nyert egyéni tapasztalataink igen sokrétűek és ellentmondásosak, ezek alapján gyakorlatilag nem tekinthetnénk minden egyes embert „felebarátunknak”, de legalábbis ingadoznánk, hogy ki az, és ki nem. A keresztény ember a történelmi tapasztalatban igazolódott tanítás alapján tartja minden embertársát felebarátnak, bármilyen legyen is személyes viszonya az illetőhöz. A közösségi tapasztalat előírásaként mintegy felülírhatja a személyes tapasztalatot. Még erőteljesebb igaz ez a vallási tapasztalatra, amelynek normatív ereje a szenttől nyert legitimáción alapszik. Elvégre a transzcendens valóság létéről vonatkozó vallási igazságokat nem lehet teljes egészében a személyes tapasztalattól függővé tenni. A kontingens egyéni tapasztalástörténet nem (általános érvényű) legitimálója, hanem csak (személyes) megerősítője lehet a vallási igazságnak, máskülönben a vallás semmiféle támaszt, védelmet — vallási kifejezéssel: megváltást, üdvösséget — nem nyújthatna a kontingenciával szemben.

2. — Minden vallási aktus visszahat végrehajtó alanyára. Az embert nyomban igénybe veszi az, amit a vallási transzcendálásban megismer: „All these, like God, are things which can be apprehended only in serving them” (Polányi Mihály). A vallási tapasztalás nem csak megerősítő tapasztalatokat ébreszt, hanem megköveteli a beleegyezést (*assent* — J. H. Newman, †1890). Minden vallási tapasztalatnak felszólító karaktere van, megszólít, úgy tapasztalódik meg, mint ami feltétlenül vonatkozik az emberre (*was mich unbedingt angeht* — P. Tillich). (69-70)

3. — Az intencionális átlépés nem változtatja meg a reális világ értelmét, és nem hagyja el a reális világot, noha egy különleges dimenziót fűz hozzá, pontosabban egy sajátos horizontba, a szent, a transzcendencia horizontjába helyezi. A vallási intenció értelemszerkezete összekapcsolódik a reális világ értelemszerkezetével. Egy korai fázisban úgy, hogy e dolgok, cselekvések és a reális világ vallási értelme mellett egyáltalán nem tudatosulhat egy ettől különböző saját értelem. A fokozatos elkülönülés vagy drámai szakadás azonban elkerülhetetlen. A természet törvényei a tudományos világészlelés kibontakozásával egyre inkább eltávolodnak a természet vallási értelmességétől; a szekularizáció folyamatában az emberi cselekvés többnyire olyan célszerűséghez igazodik, ami eltér az isteni normák pályájától.

[GCSL] Kérdés: Nem lehetséges-e, hogy a „reális világ” intencionális meghaladása hozza létre eleve a „reális világot”, vagyis az nem egyéb, mint a transzcendálást követő reflexió eredménye, egy eredendő totalitás élmény nyomán keletkező tapasztalat? — Vö. Jan Assmann feltevését a „monoteista fordulat”-tal [[AssmanMonWendeHU](#)] és a mózesi különbségtétel”-lel kapcsolatban: [[AssmanUnterscheidung](#)]

☞ A transzcendencia nem olyan túlvilágot jelent, amit a realitáshoz való minden vonatkozáson kívülként lehetne elgondolni.

4. — Az átlépések kölcsönösen kiegészítik egymást, értelmes egészé illeszkednek össze. A vallási intenció a reális világot az isteni világhoz rendeli. Ha ezt a hozzárendelődést tételekben fogalmazzák meg, tanítás és a hagyomány keletkezik, s olyan rendszerek jönnek létre, amelyek még nem léteznek (mert nem is szükségesek) akkor, amikor a vallási meggyőződések elemi módon és erővel tartják az embert.

(Vö. PETER L. BERGER: *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.*) (69-71)

2. A vallási bizonyosság fokozatai

A vallási meggyőződés bizonyosság és kétely között mozog. Míg a tudás mindig talál külső-tárgyi okokat arra, hogy legitimálja tudatosságának fokát azzal kapcsolatban, amit tud, a vallási meggyőződés csak önmagára támaszkodhat vagy legalábbis olyan okokra, amelyek csak azok számára érvényesek, akiknek bevilágít, akik „megvilágosodnak”. Ez a bevilágítás/ „megvilágosodás” nem kényszeríthető ki logikailag. Így a vallási meggyőződés a tudással szemben hátrányban van, és úgy tűnik, hit és tudás konkurenciája — a valláskritika kedvelt témája — máris eldőlt a tudás javára, még mielőtt kezdetét vette volna.

[GCSL] Hit és tudás viszonyának kérdése nem válaszolható meg, ha egyszer eleve felvetődött. Ehhez az szükséges, hogy a hit és tudás szétváljon, mert csak így lehetséges a kérdés mint a tudás aktivitása a hit tartalmára, a hittre vonatkozóan. A kérdés tehát mindig a tudás felől érkezik, és a tudás igényét kívánja kielégíteni. Ez az igény viszont a hittől idegen, — következésképpen a problémahelyzet eleve a tudás javára dönt.

Továbbá: hit és tudás viszonyát csak a tudás alapján lehet eldönteni. Ha valamely szellemi szituációban a tudás előnyt élvez a hittel szemben, akkor a hit nem képes igazolni önmagát, mert a hitet csak a hiten belül lehetséges igazolni. A hitet igazolásra felszólítani nem más, mint arra kényszeríteni, hogy számára idegen terepen mozogjon. [☞ [VallTapasztIgazol](#)]

A tudás se jelent mindig abszolút bizonyosságot: a logikában a hagyományos ítélettan az ítéletek bizonyossági fokát az ítélet modalitásáról szóló tanításban fogalmazza meg: az ítélet 3 módja:

1. problematikus: S talán (*est*) P.
2. asszertórikus (ez a közönséges normális kijelentés): S (*est*) P.
3. apodiktikus: S feltétlenül (*est*) P.

Tartalmilag nem különbözik egymástól az apodiktikus és az asszertórikus ítélet.

Ugyanebben az értelemben érvényesek a modalitás fokozatai a vallási bizonyosság esetében. A hit nem a tudás hiánya. A hitbeli meggyőződés kijelentésekben is megfogalmazható, ezek a kijelentések azonban nem vethetők össze a tudástartalmat kifejező ítéletekkel: a tudástételeknek és azoknak a tételeknek a modalitása, amelyben vallási kijelentések fogalmazódnak meg, bár formálisan összevethető, de más és más kategóriát képez. A legmagasabb vallási bizonyosság esetén is rendkívül problematikusnak tűnik a bizonyosság tényszerű alapja. (73)

[GCSL] Ez a problematika nem érinti a vallás lényegét, mivel „immer nur einer Spätform des religiösen Bewusstseins angehören kann”. Vö. 73 o. megjegyzése! Hiszek, Uram ... segíts hitetlenségemen (Mk 9,24): végleteket fejezhet ki. Lehet egy magasra törő hitvallás, mely egyben alázat Isten méltósága előtt, és lehet a vallási meggyőződés meggyengülése, egészen a közömbösségig. (74).

Elgondolható egy önmagában és „tárgyában” nyugvó vallási bizonyosság, mely mindenféle támadással szemben védve van. Ennek a bizonyosságnak az asszertórikus kijelentése azután nem csak a problematikus, hanem az apodiktikus vallási kijelentéseket is meghaladja. Ezt a bizonyosságot a világtapasztalat egyetlen módja se cáfolhatja. Sokkal inkább ez a vallási bizonyosság igyekszik megerősítést keresni a világtapasztalatában. Ha a vallás alakulása során előáll az az igény, hogy egybecsengjen a vallási bizonyosság és a világtapasztalás, akkor szükségessé válik, hogy a hit vallási meggyőződését tudással „igazolják”. Ezen igény megjelenése a hittől független, „hitetlen” létészlelés felbukkanása, amely végső soron titok (teológiailag: a bűn titka: *aversio a deo, adversio ad creaturam*). Következményei: ha sikerül a hit igazolása (profán) világtapasztalással, akkor a legtöbb, amit elérhet, az, hogy a tudományos megismerésnek az igazolás időpontjában adott fejlődési fokán valamennyi ideig tarthatónak bizonyul; ha nem sikerül, akkor kárt szenved a vallási meggyőződés. Ebből látható, hogy az igazolás utáni vágy estén mindig a tudás a bíró az igazság kérdésében, még a vallási meggyőződés igazságtartalmának kérdésében is. Ettől a dilemmától úgy szabadulhatunk meg, hogy kikapcsoljuk a szigorú értelemben vett bizonyítás (Beweis) fogalmát, és az utólagos igazolásával (Nachweis) és az illusztratív bemutatásával helyettesítjük (Veranschaulichung). Ez azonban tudományosan már nem szigorú eljárás. (74-5)

[GCSL] A vallási igazság továbbá nemzedékek hosszú sorának életében mutatkozik meg:

„Az olyan szabású leglényegtelenebb igazságoktól, mint a ‘kétszer kettő négy’, amelyekben az emberek könnyen egyetértenek, anélkül, hogy némi szürkeállománynál többet fektetnének be — a kisegyszeregy esetében valamivel kevesebbet, a relativitáselmélet esetében valamivel többet —, innen vezet az út azokon az igazságokon át, melyek már kerülnek is valamibe az embernek, egészen azokig az igazságokig, amelyeket már nem bizonyíthat másként igazzá, mint élete feláldozásával, s végül azokig, melyeknek igazságát igazzá bizonyítani csak valamennyi nemzedék zálogul adott élete képes.”
(ROSENZWEIG, 144.)

☞ [IstenbizTudasLet](#)

A vallási bizonyosság nem tárgyi jellegű, mint a „tudományos”, hanem alanyi: a vallási bizonyosság alapja teljes terjedelmében a szubjektivitásban van. Ebből fakad gyengesége és valódi ereje. A tudományos bizonyosság esetében fordítva áll a dolog: eloldódik a szubjektumtól, önállósodik, objektíválódik, mindenki számára hozzáférhető, aki belátja. Ilyesmi a vallási bizonyosság esetében nem lehetséges. Az a hit, hogy az ember személyes életét I irányítja, vagy az a bizonyosság, hogy a szenvedésnek értelme van, nem közvetíthető objektíve mint olyan bizonyosság, amely a hívő szubjektumtól független érvényességre tart igényt. (75)

[GCSL] A hívő nem tárgyi tényállásokat hisz, legfőljebb szükség esetén kényszerül hitének „tárgyi” oldalát objektív ténymegállapítások formájában kifejezni. Ez azonban mindig utólagos, és nem eredendő szükséglete a hitnek.

Hit és tudás: két mód, ahogyan az ész önmaga tudatára jön. A bizonyosság mindkét módja törekszik önmaga igazolására. Ez az igazolás azonban nem kölcsönösen megy végbe úgy, hogy a vallási bizonyosság a tudomány vagy legalábbis a világmegismerés általi igazolásra várna, míg a tudomány a hit approbációjára

szorulna. Mindegyik a saját jogán, *sui generis* bizonyosság. A vallási bizonyosságnak is megvannak az okai, harmonizálnia kell a tapasztalattal. Mivel az embert körülvevő világösszefüggés megrázó mértékben szállít ilyen tapasztalatokat, bizonyos, hogy a világtapasztalat és a tudás nem zárható ki a hit megalapozásából. A megalapozás körei metszik egymást. (76) Az esztétikai, történelmi, személyes tapasztalat vitathatatlan érvényességének fényében megállapítható: innen tekintve absztrakcióvá zsugorodik a pozitivista módon látott valóság, amelynek persze a saját határai között igaza van, de nem azonos az életvilággal. (76)

[GCSL] A hit és a világtapasztalat — bár eredendő formájában a kettő egy és ugyanaz — különbözősége esetén a hit nem feltétlenül vonul vissza, hanem újabb belátásra tesz szert, mégpedig a maga terepéhez illő belátásra, ami nem valamely megragadható tényállás megpillantása, hanem egy fennálló tényállás megragadhatatlanságának világosabb észlelése. Míg a tudomány úgy halad előre, hogy egyre több tényállást ragad meg, illetve valamely tényállást egyre világosabban lát, addig a vallási megismerés nem a tények egyre gyarapodó katalógusát állítja össze, hanem a megragadhatatlan tények megragadhatatlanságát érzékeli egyre világosabban. Egy vallási tényállás megismerése nem más, mint annak egyre világosabb belátása, hogy a vonatkozó tényállás *misztérium*. (Vö. a bűn és a büntetés — az „igaz” szenvedése — disszonanciájának megtapasztalása nem hitetlenséget eredményez a AT-ben, hanem a bűn misztériumának egyre világosabb körvonalazódását, s ilyenformán a megváltás misztériumának előkészítését: a bűn olyan titok, mely Isten titkával „vetekszik” — Jób könyve stb.)

A titok megismerése felfoghatatlanságának felfogásával azonos (a titkot nem megragadjuk és megértjük, hanem részesedünk benne). Ehhez vö. Kant: „...a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűségét nem értjük meg ugyan, felfogjuk viszont *felfoghatatlanságát*; s ez minden, amit megkövetelnünk illik egy olyan filozófiától, amely elveiben az emberi ész határáig törekszik eljutni.” (Az erkölcsök metafizikája 101. o.)

☞ Megvizsgálandó: empirikus megismerés — filozófiai megismerés — vallási megismerés; az első sajátossága a tudás terjedelmének gyarapítása, a másodiké a tudás mélységének növelése, a harmadiké a misztérium megismerése. Mit jelent a misztérium megismerése? Nyilván nem a tárgyi megismerés mintájára gondolandó el. A misztérium megismerése részesedés a misztériumban. Hasonlít a másik személy megismeréséhez: elkötelezett kapcsolatot feltételez, mert csak e kapcsolaton belül lehetséges a megismerés, ami nem tárgyi megragadás, hanem bensőséges érintkezés, nem annyira ismereti tudás birtoklása, mint inkább együttes lét-tudásnak a megélése, folyamatos koegzisztencia. (Az empirikus-tárgyi megismerés közömbösíti a személyt, sőt, a természettudományos modell szerint a megismerő alany szubjektivitásának minél hathatósabb kizárása szavatolja a megismerés objektivitását).

Ha a megismerés az igazság állapotában végződik, akkor kérdés: milyen igazság-ésménnyel operál az empirikus, a filozófiai és a vallási megismerés? Az empirikus megismerés esetében az igazság a megismerő alany állításának (a kijelentésnek) és az objektumként szereplő tényállásnak (a realitásnak) a megegyezése (*adaequatio rei et intellectus*). A filozófia és a vallás esetében a tényállás nem ismerhető meg: az első esetben azért nem, mert a filozófia „objektuma”, a lét, a megismerő szubjektivitásában van adva, tehát nem ismerhető meg „objektíve”, s ezért nem tehető róla az *adaequatio* értelmében kijelentés; a vallás esetében pedig a megismerendő tényállás misztérium (miközben a szubjektivitás közvetítő szerepe itt is konstitutív, bár e közvetítés végső soron az empirikus megismerésből sem zárható ki, csak éppen a bevett módszer nem vesz róla tudomást). Mikor „igaz” egy misztérium megismerése? Ha végbemegy a beavatás.

3. A reflexió fokozatai a vallásban

Ez is csak a vallás késői fázisában jelentkező probléma. Itt egy olyan visszapillantó filozófiáról van szó, ami együttlátja az egészt a maga lehetőségeiben. (77)

Egyáltalán nem beszélhetünk hitről anélkül, hogy meg ne mondanánk, *miben* hisz, azaz mi a *tárgya*. Ennyiben minden eredendő vallás tiszta benne-lét a hittartalmakban, velük való feltöltődés. Nem lehet hinni a Lélekben anélkül, hogy az ember ne birtokolná, nem lehet hinni az istenekben vagy az egy I-ben anélkül, hogy az ember ne tudná magát kegyelmében és jóindulatában, és ne bízna benne.

Azonban szubjektum-objektum séma szerinti szétválás is van a vallásban. Hogyan megy végbe? A közvetlen tudat átlép a reflexió fokozatába. A hit elkezd gondolkodni, a vallás felismeri és tudatosítja ellentéteit, elkezd filozofálni és filozófiaképesé válik. Kivált a fejlettebb vallások gondolkodó vallások, és ismerik ezt a szétválást. A szétválás a kényszerű, egyre fokozódó mértékű objektiválással kezdődik. Míg a primitív vallások kevésbé ismernek tanítást, a fejlettebbek kidolgoznak dogmatikát, formulákat. A tanításban egybegyűjtik a különböző, de összefüggő hagyományokat, amelyeknek egységet, egyetlen összefüggő egészt kell alkotniuk. Ez nem lehetséges absztrakció, harmonizálás és bizonyos erőszak nélkül. A szóbeli hagyomány, az eleven szó „írassá” rögzül, ami tüstént változtathatatlan „szent” írássá válik. (78)

A fokozódó objektiválódásnak, amely a szubjektivitást mintegy önmagára hagyja, a szubjektivizálódás a pandanja: a vallás visszavonul a szubjektivitásba, a hit alanyába, a hit tárgyát pedig relativizálja. Ez a vallástörténelem késői formája, továbbá a vallásfelfogás modern változata, jóllehet az effajta modernség minden korszakban megfigyelhető az antik szkepszistól kezdve. Ennek lényege, hogy a nép óhitűsége, az ortodoxia az elmaradottság hírébe kerül, kritizálják, mégpedig nem racionális, hanem „vallási” motívumok alapján. Az ilyenformán magát modernnek és felvilágosultnak tekintő kritikus nem másnak, mint éppen vallási motivációjának van tudatában, de „magasabb” álláspontot képvisel. A reflexió szintje mindig és végső soron ellenállás nélkül fölötte áll a „közvetlen tudat” szintjének. Lessing Náthánja felülmúl minden egyoldalú ortodox pozíciót, és hasonlóan vélekedett minden antik felvilágosító Xenophanésztől Hérakleitoszig. (79)

Vö. SCHELKY: Ist die dauerhafte Reflexion institutionalisierbar? ☞ [Schelsky](#)

Így keletkezik az individualizált vallás és az individualizált vallásosság. A hivatalosan érvényes és nyilvános istentiszteleten gyakorolt vallással való összefüggésen kívül áll. Befelé fordul, és fennállása érdekében a vallási türelemre apellál. Távolságot tart a kultusztól, s így a kultusz közösségi nyelvétől is eltávolodik. Az egyén magára marad hitének kifejezésében, ám többnyire hiányzik a szó, amellyel a befelé fordult vallásosságot ki lehetne fejezni. Továbbá a hit olyan birtoka sincs jelen benne, amit változhatatlan örökségként tovább lehetne adni a következő nemzedéknek. Ezt jelenti a szekularizáció.

G. Simmel (†1918):

„Als Gegenstand der Liebe bleibt der Geliebte immer eine Schöpfung des Liebenden. In der Liebe entsteht ein neues Gebilde.” (In: Válogatott tanulmányok, 508-533. o.)

A hit vallási értelemben több, mint igaznak tartás; „hiszek Istenben” nem csak azt mondja, hogy Isten létezését, bár szigorúan nem bizonyítható, de mégis elfogadom, hanem meghatározott belső viszonyt jelent Istenhez, az érzelmek felajánlását, az élet reá irányítását. Ekkor pedig „Az istenhit éppen ez a szubjektum felől magából a szubjektumból indított illetőség, eloldva empirikus tárgyától és relatív mértékétől,

objektumát egyedül önmagából produkálva és az abszolútumig fokozva.” (Simmel) →
A vallás. in: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* (Ford. Berényi Gábor)
[»Társadalomtudományi könyvtár«] Gondolat, Bp., 1976. 508-533. o.

Hit

Hérakleitosznál a remény (és a hit) mint sui generis „megismerés”: „Ha az ember nem reméli a nem remélhető, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető.” (LVII.) Vö.:

Ἔστιν δε πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων
ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Zsid 11,1 (A hit a remélt dolgok realitása (ὑπόστασις), a
nem látott dolgok bizonyossága (ἔλεγχος).

A hit bibliai értelmezése:

Alapjelentésben a „hit” = יִמְנָן (πιστεύειν) az יָמַן radikálisból

יָמַן = szilárd, tartós (trans. megszilárdít, védelmez)

יָמַן = igazság tkp. szilárdság, hűség.

nif.: hordoztatik, fenntartatik, megőrződik;

hif.: (יִמְנָן = πιστεύειν) szilárdan megáll valamiben, hűségesen kitart (Stimmung, Gesinnung desjenigen, der einer Sache oder Person fest vertraut, sich auf sie verlässt). (Vö. Iz 7,9: Ha nem hisztek, nem maradtok meg.)

☞ A hit elsősorban nem kognitív tartalom (*fides quae creditur*), hanem egzisztenciális viszony, eredendő bizalom a valóság egésze iránt, létérzékelés (*fides qua creditur*).

Hit és hallás viszonyához vö. WELTE, BERNHARD: *Heilsverständnis.* Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. Herder, Freiburg im Br., 1966. 27. skk.)

5. Fejezet: Objektiválás: az isteni

1. Az isteni dimenzió

Istenről kijelentéseket tenni, róla tanúskodni, őt megvallani, a bele vetett hitet megalapozni, — ez magának a vallásnak a dolga, nem a vallásfilozófiáé. Nem folytatjuk azt a filozófiai hagyományt, amely Istent a filozófia tárgyává igyekszik tenni (vö. gnózis, skolasztika, Hegel). (81) Az eleven vallás egyetlen metafizikai rendszerben sem ismer magára. (82)

Ha Isten nem tárgya a vallásfilozófiának, akkor mi a tárgya? A vallásfilozófia kérdése ez: mi az értelme az «isten»-hitnek. Hogy a vallás számára mit jelent az «isten»-hit, az «isten»-ről való beszéd, azt a vallás mondja meg. Azt, amit a vallás in concreto kijelent Istenről — hogy egyetlen vagy több isten létezik, hogy mi a helyzet megismerhetőségével vagy a kinyilatkoztatással —, mindezt magának a vallásnak kell egyedül megalapoznia és kifejtene. A filozófia csupán mindennek a *lehetséges értelmét* vizsgálja. Az «isteni» a vallásfilozófia egyik kategóriája, de Istenről tett minden kijelentés, ígéhirdetés, hitvallás kizárólag a vallás dolga. (82)

«Isten» és az «isteni» a vallásban mindig az intencionális átlépés végső célja. Az ember felől nézve maga «Isten» már intencionálisan nem meghaladható. „Isten a vallás objektuma” — ez elégtelen leírása a szóban forgó viszonyoknak. Ténylegesen «Isten»-nek ehhez az objektiválásához a kimondható hitben már mindig hozzátartozik az ember ezzel együtt tételezett viszonya ehhez a „Vis-á-vis”-hoz. Ez pedig visszahat az emberre: az istenhez való minden elgondolható viszonyban, az istentapasztalatban, a hozzá intézett imában a szeretetben és a félelemben stb. az ember egyszersmind az önértelmezés aktusát is végrehajtja. Az Istenhez való vallási viszonyoknak egyszersmind antropológiai értelme van, miként megfordítva Isten antropológiai tagadásának is van (negatív) vallási értelme. (82-3)

2. A kinyilatkoztatásra való igény kritikája

A kinyilatkoztatás azt jelenti, hogy az isteni megismerteti magát. Ha egy vallás kinyilatkoztatásra hivatkozik, akkor hitének igazsága ill. igazságigénye számára Isten saját megmutatkozására tart igényt. (85)

Idetartozik minden jel, hierofánia, kratofánia (το κράτος, -εος = erő, hatalom, erősség), látomás és csodálatos tapasztalatok minden fajtája. Reflektálatlan, közvetlen tapasztalatokról van szó. (86)

Természetesen minden esetben előzetesen feltételezik Isten rejtettségét mint a kinyilatkoztatás háttérét. A bibliai hitben Isten a kinyilatkoztatásában is rejtezkedő marad (vö. Jer 14,8-9). A rejtezkedés és a megmutatkozás, a *velatio* és a *monstratio* ismert vallási dialektika. G. van der Leeuw: „Különösnek tűnhet, hogy az, ami 'feltárulkozik', nem 'mutatja meg magát'.” („Es kann wunderbarlich scheinen, daß dasjenige, was sich 'offenbart', sich nicht 'zeigt'”). Ez általános vallástörténeti törvény.

A vallásfilozófiai kinyilatkoztatás-fogalom jellemzői

1. — Az istentapasztalás közvetlensége. Isten feltárulása, amit a kinyilatkoztatás fogalmával jelölünk, alapulhat szemlélésen vagy találkozáson vagy egy ige meghallásán, de semmiképpen *nem gondolkodásbeli folyamatokon*. Egy pusztán

elgondolt vagy következtetéssel feltárt, a spekulációban a fogalom erőfeszítésével gondolati szükségszerűségként igazolt «isten» nem a kinyilatkoztatás Istene.

2. — A kinyilatkoztatás jelentése: az isteni jelenlétének megtapasztalása: »Isten itt van.«

Probléma: Hogyan lehet Isten feltárulkozásának közvetlenségét megőrizni történeti rögzíthetőséggel és datálhatósággal? Ez Kierkegaard problémája: hogyan lehet a történeti távolság szörnyű árkat (garstiger Graben — Lessing) megszüntetni egy új és másfajta „egyidejűséggel” (vö. Filozófiai morzsák). A történeti a keletkezés kétértelműségét viseli, mert a közvetlenség megszűnése már a jelenben zajló találkozás pillanatában elkezdődik, a hit viszont hosszú történelmi közbeeső időn túl is képes mélyebb és más értelemben „egyidejű” lehet. A „numen praesens” nem „történeti” fenomén. Ezért nem igényelnek a látomások (Gn 28,10-22) és audíciók (Iz 6) történeti objektíválhatóságot. A vallástörténet számos formáját ismeri az isteni jelenvalóságának: Jahve shekinája a templomban, „Christus praesens” a gyülekezetben, a szentségekben, Isten igéjében.

- *revelatio generalis*: a történelmet meghaladó isteni jelenlét;
- *revelatio specialis*: Isten kinyilatkoztatásának konkrét történeti eseménye.

3. — Az isteni önmagát adja hírül: minden kinyilatkoztatás ajándék, és emberi közreműködés nélkül megy végbe. Az önmagát kinyilatkoztató istent illeti az elsőbbség. A kinyilatkoztatás (*monstratio*) és elrejtetés (*velatio*) kölcsönös viszonyában az isteni hatalma mutatkozik meg.

4. — Minden kinyilatkoztatás magában foglalja a kizárólagosság (exkluzivitás) elemét, minőségi kizárólagosságot. Körülötte minden más visszalép, lényegtelené válik. Minden elnémul, ha Isten szól. Minden kinyilatkoztatás-tapasztalást kísér a fogadó semmisségének a megtapasztalása (vö. R. Otto: teremtményiség-érzés [Kreatürlichkeitsgefühl]).

5. — Az isteni kinyilatkoztatása a végső valóságban van megalapozva: az összes létező összefüggésén kívül esik.

Ez az önfeltárás, manifesztáció, kinyilatkoztatás inkább kivétel, mint szabály. Racionálisan nem objektíválható, hanem „kegyelem”; mindig föltételezi, hogy az ember megérti az isteni nyelvét, jelét. Bármennyire képes is azonban a fogadó leírni ezt a kinyilatkoztatást (*revelatio specialis*), soha nem képes az értelmet kényszerítő módon beláthatóvá tenni. Ez a minden kinyilatkoztatást kitüntető és megszüntethetetlen szubjektivitás (amit nem szabad kizárólagosan individualitásként félreérteni).

[GCSL] A „kegyelem” és a „szubjektivitás” kifejezések a kinyilatkoztatás sajátosságát fejezik ki, szemben a tudományos-filozófiai megismeréssel, mely az „objektivitás”, „ész”, „értelme”, „interszubjektivitás” kifejezésekkel jellemezhető. Az isteni transzcendencia egyik sajátossága, hogy a kinyilatkoztatás „kegyelem”-ben — „gratis” —, vagyis a kinyilatkoztató kezdeményezésére megy végbe.

A kinyilatkoztatás valóságának kritériumai

Bár az isteni feltárulása a hiten kívül az objektív valóságban nem mutatható fel kényszerítő erővel és általános érvényességgel, mégsem nélkülöz teljes mértékben kritériumokat. Mindig jogos a kérdés: adott esetben valóban az isteni valóságával vagy démonnal van-e dolgunk. A kritérium kérdése nehéz, mert csak a szubjektivitáson belül dönthető el.

1. — *Transzcendenciatapasztalat*: Bármennyire is a világban és a világ jelenségeivel összefüggésben megy végbe az isteni megtapasztalása, mégis túlhalad a világon, minthogy az emberi racionalitást meghaladó transzcendenciatapasztalat. Ez nem azt jelenti, hogy elhagyja a létezőt, hanem azt, hogy „a lét alapját” (Tillich) észleli, ami a létező lét megalapozza.

2. — *Isten szentségének megtapasztalása*: a szentség üdvösségest és sérthetetlent jelent. A szentséget, mihelyt hatalmába kerültem, igenelnem kell, engedelmeskednem kell neki. Nem lehet ellenállni neki.

3. Istenről alkotott képzet képszerűsége és kép nélkülsége

Hegel:

„Az érzés formája a szubjektív oldal, Isten bizonyossága; a képzet formája az objektív oldal, a bizonyosság tartalma. Ez Isten. Isten az ember számára először is a képzet formájában van; ezért szemléletnek is mondhatjuk. Ez azonban nem érzéki szemlélet; ha a szemlélet szót használjuk, mindig valaminek a tudatát jelöljük, amit tárgyi létként van az ember előtt.” (Religionsphilosophie I/1,110 Lasson) (94)

Isten eszméje megköveteli a képzetet. A képzet, a belső — tehát nem külsőlegestárgyi — szemlélés szükséges eleme a vallásnak, midőn az isteni felé fordul. Az «isten»fogalom képszerűsége törekszik. (95)

Ezzel a képzetre irányuló törekvéssel szemben azonban két akadály áll:

1. objektív akadály: az a körülmény, hogy a képzet nem fokozható reális szemléletté; a kinyilatkozató Isten nem mutatkozik meg a maga „tárgyi” mivoltában;
2. szubjektív akadály: a hívő bizalmatlan képzeivel szemben, tudatában van gyermetegeknek.

Az érlelődő vallás elkerülhetetlen nehézsége, hogy valamiként zárójeleznie kell képzeiteit, fel kell függesztenie kép(zet)einek helyességét és igazságát, ugyanakkor mégsem nélkülözheti a képszerűséget. (95)

Így keletkezik a szükséglet ama lehetőség iránt, hogy Istent konkrétan meg lehessen szólítani a „névével”.

A név

Vallástörténeti szükségszerűség, hogy az istenit névvel nevezzék meg.

„Az ember, amikor szembekerül egy hatalommal, és megtapasztalja annak akaratát, megpróbálja valamiképpen formába önteni ezt az élményét, és igyekszik elhatárolni más hasonló élményektől. Úgy teszi ezt, hogy nevet ad az élménynek. A név ugyanis nem megjelöl valamit, hanem a szavakba foglalja annak lényegét.” (G. van der Leeuw, 128)

A név a tapasztalat tükrözését, reflexét jelenti, úgyhogy egyetlen isten-személyiség különböző neveket viselhet, ha különböző tapasztalatokat közvetít (vö. Isten nevei az AT-ben).

Ha az isteni hatalom különböző fenoménekben és különböző, bár tipikus szituációkban tapasztalódik meg, pluralisztikus vallás alakul ki. (97) ☞ [Politeizmus](#)

A görög és római vallás isteneinek rendszertelen kavalkádja, a közel-keleti, indiai és kelet-ázsiai politeizmus egy olyan világ bizonyosságából él, amelyben lankadatlanul manifesztálódik az isteni. De azt is mutatják, „hogyan az isteni egyetlen manifesztációjában sincs megalapozva az istenség teljessége”. (Wach, 95 [irod: 93. o.]

Ám ha tudatosodik az isteninek az igazsága, akkor is különböző arcokkal rendelkezhet, és egy alacsonyabb szinten, a gyakorlati vallásosságban továbbhathat a „politeizmus” — sokféle helyzetben hívják segítségül nem egységesítve a segítőket, hanem a helyzetnek megfelelően elkülönítve.

☞ A politeizmus átalakulása monoteizmussá: 97-98. o. (lásd alább)

Azonban a név, amit az ember ad, csupán az ember által kitalált név, ezért nem előírás Isten személyisége számára, még kevésbé segíti elő a monoteizmust. Éppen ellenkezőleg azt mondhatjuk, hogy az a név, amely arra szolgál, hogy ezt és ezt az istent megkülönböztesse más istenektől, egyenesen a politeizmus talaján fogalmazódik meg. (95)

[GCSL] Vö. Mózes kérdése politeista szellemi környezetet feltételez, túl azon, hogy kíváncsiságot fejezi ki és rejtett módon hatalmi igényt Istennel szemben [a név ismerete hatalmat jelentett a név viselője felett, mert a név a lényeket mondja ki, ismerete tehát a lények ismerete, melynek birtoklása hatalmat jelent]. Isten megtagadja a nevének közlését: megmarad abszolút transzcendensnek, deus absconditusnak; így a legteljesebb teofániában mutatkozik Isten a legrejtettebbnek.

Ez akkor is így van, ha Isten maga tárja fel a nevét. Kinyilatkoztatja, milyen néven lehet megszólítani. Amiként az ember által adott istennév az istenség megtapasztalt hatalmáról tanúskodik, a nevét kinyilatkoztató Isten is juttat valamit hatalmából a fogadónak, legalábbis azt a kompetenciát, hogy megszólíthatja. Az ember csak akkor érintkezhet Istennel, ha ismeri a nevét. (95-6) — Tagadni és káromolni is csak azt az istent lehet, akinek van neve. (96)

A monoteizmus kialakulása

Mi az oka annak, hogy a vallásos ember Isten egységére vágyik a pluralizmussal szemben:

1. Az istentapasztalatok és az istenről tett kijelentések egyezésének szükséglete. A politeista rendszerek általában a különböző istenek legellentmondásosabb viselkedésmódjait mutatják — ezt az ellenmondást meg kell szüntetni. (98)
2. Már magában az Isten szentségének fogalmában benne van egy motívum az istenség egység-igényének fokozására. (98)
3. Az egy világ erősödő fogalmának az egy Isten felel meg, aki nem tűr különböző irányzatokat és különböző isteni érzületet. (98)

Az egyistenhíthez vezető fejlődés átcsaphat formális absztrakciós folyamatba is (pl. a zsidóságnál). (99)

A személyesség és személytelenség dialektikája

Minden kinyilatkoztatás feltételezi, hogy egy személy egy másik személynek feltárulkozik, vagy legalábbis feltár valamit. Isten *személy* — ez az Istenről alkotott képzet teljessége, a legszorosabban összefügg Istennek egy névben való megnevezésével. Az ima abban különbözik a mágiától és mindenféle érzelemtől és praktikától, hogy „személyhez” szól, aki hallani és válaszolni képes — és szabad. (99)

A mágia és a vallás különbözőségéről lásd: WACH, JOACHIM: *Vergleichende Religionsforschung*. Kohlhammer, Stuttgart, 1962. S. 74.

Ezzel azonban ennek a képzetnek a határa is feltűnik: minden személy-képzet nyomban az antropomorfizmus gyanúját vonja magára. Ezt gúnyolta ki az antik szkepszis (Xenophanész), de az AT is (Oz 11,9; Jób 33,21). (99-100)

☞ Fichte és az ateizmus-vita (1798-99) [[WagnerHU](#) (Excursus: Fichtes Religionsphilosophie...)]: szemben a személyes, teremtő keresztény istenképpel Fichte felfogásában Isten nemtudatos, személytelen morális világrend. Ha ugyanis abszolút végtelen, akkor nem lehet személyes, tudatos, hiszen a tudatos személy szükségképpen véges. Nem spekulatív módon ismerjük meg, hanem az erkölcsi cselekedetekben ismerjük fel; nem a gyakorlati ész *kikövetkeztetett* posztulátuma, mint Kantnál, hanem az isteni lényeg a gyakorlati észtörvény megvalósításának aktusában megnyilvánuló *megtapasztalt* hatalom, ami az erkölcsi törvény végrehajtásának aktusában mintegy felfénylik, s erre irányul a hit (im einen Akt des Vollzugs des praktischen Vernunftgesetzes gewissermaßen aufleuchtet und so 'geglaubt' wird). Röviden: az isteni = gyakorlati ész (nem a gyakorlati ész törvényhozója), az eleven és működő erkölcsi rend, következésképpen az erkölcsi világrend eszméje elegendő a vallási érülethez; más Istenre nincs szükségünk, és nem is tudnánk mást felfogni — állítja Fichte.

A távoli Isten és az ember között közvetítésre van szükség. A közvetítések lehetnek

- az ige, a szó, ami által a távoli Isten legalább közléseinek egyedi hordozói számára érzékelhetővé teszi magát;
- a küldöttek, angyalok;
- a legerősebb forma a Messiás küldése, az istenemberi alak, akiben maga Isten jön el. (100)

6. fejezet: Isten és világ

1. A világ vallási értelmezése

A «világ» már magában is vallási fogalom. Benne minden egyedi jelenséget meghaladó egységre kerül az, amit természetnek nevezünk, ami az ember előtt feltárul. Ennélfogva a világ fogalma mindig több, mint a mindenkori adott; sokkal inkább egy lezárhatatlan transzcendencia-tapasztalatot ír le. (102) A világ korrelatív fogalom: ember - világ; ember nélkül értelmetlen világról beszélni.

A világtapasztalat feltételezi, hogy a «világ»-ot minden definiálatlansága ellenére egységként ragadjuk meg. A «világ» az egzisztencia kerete és horizontja. Ennek a «világ»-nak az irányába transzcendál minden egyedi résztapasztalás, és e «világ» felől nyernek az egyedi résztapasztalatok színt, fényt. A «világ» lezárhatatlan értelem-összefüggés. (109)

A világ-fogalomnak nincs lekerekített, önmagában nyugvó értelme, mindig újra és újra keletkezik: a világ-tapasztalatok egységét jelöli, ami csak az ember felől tárul fel, mert csak az ő számára létezik világ, ő szemléli egységben a létezőket; és a «világ» jelölheti a létezés minden adottságot meghaladó egységét, amit csak Isten felől lenne értelmes elgondolni. Azt mondhatjuk: a «világ» az egységét csak az emberre vonatkoztatva nyeri el, aki mindig a saját világát birtokolja; és ugyanígy: egységét az istenire irányuló gondolatban nyeri el, ami benne manifesztálódik és ami a «világ» mélységét adja. Ezért vallási fogalom a «világ». (102)

Ennyiben a világfogalom minden vallás legeredendőbb tapasztalataihoz tartozik, és a legkülönbözőbb világtapasztalatok tükröződnek benne:

- a világot értelmezhetjük a tökéletességre tekintettel (mint a görögök); vagy
- megtapasztalhatjuk a tökéletlenség foglatának. (103)

Az emberi bűn és vétek tapasztalatának önmagában nincs közvetlen kapcsolata a világtapasztalattal, hiszen az ember létezésének a horizontját jelenti. Ám éppen ezért elgondolható, hogy ez a világ, amely egységét attól az embertől nyeri, akinek „világa van”, belevonódik az ember bűnösségébe. (103)

A világgal kapcsolatban négy kérdéskör rajzolódik ki:

1. — A világot egységnek tekintjük. Erre az egységre rá lehet kérdezni, ekkor fogalmazódik meg az eredet kérdése: kozmogónia (mítosz, teremtés). (104)

2. — Rá lehet kérdezni a világ céljára: teleológia. Vajon van-e célja és vége a világnak: apokaliptika = a vég már közel, mintegy kívülről érkezik — eszkatológia = szabad történelem: a célt a történelem rejti magában, amennyiben a népek szötte bonyolult történelmi folyamatok közepette kirajzolódik egy szent történelem, egy kiválasztott, szeretett nép történelme, amely az egyéb történelmi események tengerében egyedül hordozza az egész világtörténelem értelmét. (105)

A történelem értelmének lehetséges egyetemes közvetítői: Izrael, egyház (vallási); ész (filozófia [Hegel] és tudomány (szekularizált ill. profán).

3. — A világ rendezettség: ó κόσμος: minden természeti és társadalmi rend a kozmikus rend visszatükröződése. A császár a köpenyén a csillagos ég képét viseli, mert a jog rendje, amit képvisel, a kozmikus rend leképeződése. (105)

4. — Rá lehet kérdezni a világ értékére. Tekintható pozitívnak: a próba terepének, vagy negatívnak: a kísértés terepének.

A vallástörténet tele van ellentétes példákkal, amelyekben a világ egészen más arcot mutat: csupán „játék, fantáziakép (*lila, maya*); a vedantában, a buddhizmusban és a jainizmusban valamint a újplatonizmusban és ezek elágazásaiban valótlannak számít” (Wach, 100). A gnózis és a manicheizmus szemében börtön. (105)

Minél inkább egységként fogják fel a világot — ami persze ennyiben mindazt meghaladja, ami szemel látható —, annál inkább és annak mértékében tekintik egységen az istenséget is. (106)

A «világ» fogalmának kitüntetett jelentőséget kölcsönöz az a tétel, mely szerint a vallási hitnek egyeznie kell a világtapasztalattal. Ez az egyezés nem azonosságot jelent, hanem ellentmondásmentességet. A vallás önmagában még nem világtapasztalás, de önmagában véve a világtapasztalásban közlődő alaphangulat sem vallás. Mindazonáltal a vallási hit törekszik arra, hogy igazolja magát a világtapasztalásban. A hit nem lehet vak, mintha nem látná, ha nélkülözi a megfelelő tapasztalatot. Ellentmondásmentességről van tehát szó, amit a „vallási tételek” és a „világtapasztalás” között kell létrehozni. (107)

Figyelembe kell azonban venni, hogy a világfogalom már önmagában vallási jegyeket hordoz, vagyis a tudományos világfogalom már szekularizált vallási tartalom. Vö. Wittgenstein: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.” (*Tractatus*, 6.43)

Hit és világtapasztalás között mindkét oldalon felléphetnek feszültségek:

1. — A valláson belül: Egyrészt bizonyos életutak olyan titokzatosak lehetnek, hogy cáfolni látszanak a vallási hitet; ez a zsoltárok ősi problémája: a jámborak szenvednek és boldogtalanok, az istentelenek boldogok. Így tárul fel a jövő mint olyan, amikor ismét helyreáll az harmónia.

2. — Vallás és profanitás között: Vallási meggyőződés és világtapasztalás szétválása, amikor ez utóbbi tudományos formát ölt. A harmóniát vissza kell állítani, nem pontszerűen, hanem kitartással és történelmi folyamatban. Itt a reménynek jut szerep: vallásilag tekintve a remény nem csupán a kapott ígéretek jövőendő beteljesedésének hívő elővételezése, hanem azon harmóniák előállítását, amelyek a jelenben még nem valósultak meg a vallási meggyőződés és a világtapasztalat között. Az ellentmondásmentesség tehát nem jelenti, azt, hogy az ellentmondás tényleges megszűnt, hanem azt, hogy megszüntetésének nincs elvi akadály. (108)

A világtapasztalatban megfogalmazódó, világtapasztalatban megerősítést találó vallási hit mint «bölcesség» fejeződik ki. A bölcességet a világtapasztalatnak a vallási meggyőződéssel való egyezése élteti. (108)

A bölcesség izraelita és ókori keleti fogalmához: 108-9; RAD, GERHARD VON: *Weisheit in Israel*. [GTB 1437] Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992.

A vallási hit közvetítése a világtapasztalathoz a vallás magasabb reflexiós fokát jellemzi. A primitív vallásnak nincs gondja ilyesmire. (109)

A világtapasztalat növekvő egysége nyomán erősödik a megfelelés igénye. Ez odavezet, hogy a vallás a «világ»-ról tett kijelentésekkel való osztatlan egységben fejezi ki magát. Így keletkeznek a „vallási világképek”, amelyek téziseket fogalmaznak meg a világ keletkezéséről és metafizikai rendjéről. (109-10)

Felvilágosodás — autonóm tudományok — technika. Ezek nap mint nap megkérdőjelezik a világmegismerés és a vallás egyezését. Ha a vallás továbbra is kitart abban, hogy világnézeti kijelentésekben vagyis pl. kozmogóniai vagy

kozmológiai tételekben is kifejezze magát, akkor az apológia útjára lép. Ekkor mindkét részről új orientációra van szükség. (110)

Ez az új orientáció azért olyan nehéz, mert a felvilágosodás óta megváltozott tudathelyzet a világtapasztalat egységét is megkérdőjelezi. Ehhez jön még a megismerés egyáltalában vett lehetőségével kapcsolatos szkepszis. — A vallás is önkritikára kényszerül. (Kant: a vallás a gyakorlati ész ügye, nem tehet elméleti, metafizikai kijelentéseket). (110)

Ha viszont az ember lemond az egyezésről — jóllehet a hit igénye és kritériuma —, akkor hasadás áll be a hit és a világtapasztalat között, és a hit babonának tűnik. (111)

superstitio a *superstes*-ből, melynek jelentése az életben maradt, a túlélő, valószínűleg a maradványt jelenti, vagyis a régi korból visszamaradt hitet. (111)

El kell ismerni, hogy minden babona tartalmaz bizonyos elemet a valódi hitből. A babona a világjelenségek érzékfölötti összefüggésének meggyőződésén alapul. Nem reflektál viszont egy nagyobb, ésszerűen is kifejezhető világtapasztalatra. Érdeklődésének homlokterében az anyagi jólét áll: boldogság, egészség. Teljesen hiányzik belőle az etika és a szív bizalomteljes önátadása az isteninek. Csak számol és méricskél. Míg a babona lemond a világtapasztalással való megerősítő értelem-összefüggésről, a vallási igazságtudat nem különülhet el tartósan az általános igazságtudat összefüggésétől. (111-2)

2 Az örökkévalóság és az idő

Két kategória fejezi ki az isteninek a világgal szembeni felsőbb rendűségét: örökkévalóság — szentség. Mindkettő eszméje teljesen megakadályozza, hogy az istenihez való odafordulás azonos legyen a világtapasztalással vagy abban merüljön ki. (112)

1. Örökkévalóság: az isteni abszolút felsőbb rendűségét fejezi ki a világ végességével szemben, aminek nincs drasztikusabb megtapasztalása, mint az idő. (121)
2. Ugyanez fejeződik ki a szentség fogalmában is, de ez nem a világ végességére vonatkozik, hanem értékére. (121)
 - örökkévalóság: a világ végességével szembeni felsőbb rendűség;
 - szentség: a világ értékével szembeni felsőbb rendűség.

Mindkettő az isteninek a manifesztációja a «világ»-hoz mérve. (121) ☞ 3. A szent és a profán

A. Az ember időisége

Az idő az az elem, amelyben élünk. Az időben teszünk szert világtapasztalatra és az időben fordulunk oda az istenihez. Az isteni minden felénk tett lépése, megnyilatkozása és kinyilvánulása szintén az időben történik, datálható és történeti. (112)

Vajon az epifánia az emberi (egzisztenciális, tartalommal, várankozással telített) vagy a kozmikus (ritmikus, mérhető, semleges, tartalom nélküli) időben játszódik el, vagy pedig maga hozza létre a maga idejét? Biblia: „természetes” kinyilatkoztatás = természet „ideje”: *χρόνος*; „természetfölötti” kinyilatkoztatás = üdvösségtörténelem: *καιρός*.

Az idő elmúlása elkerülhetetlen. Azok is, amiket hajlamosak vagyunk kivenni e törvény alól, bárhogyan nevezzük is — eszme, természeti törvény, vélt „örök” igazságok és hasonlóak — az emberi megismerés eredményeiként magukon viselik az

idő pecsétjét, annak a kornak a jellemzőjét, amelyben kimondták és egy elméleti összefüggés rendjébe illesztették őket. A természeti törvények felfedezésének alapjául szolgáló érdekek, a következtetések, amelyeket a vélt időtlen igazságokból levonunk, az ezeknek tulajdonított fontosság — mindez történelmi folyamattá teszi az emberi megismerést. (113)

Az időt méréssel uralhatjuk. A mért idő homogénnek látszik. A szám és az azon alapuló számlálhatóság és mérhetőség vonzereje valójában az időfolyamatot meghaladó objektivitásukban rejlik. Az „időszakok” (év, hónap, nap, éj stb.) mért időként objektivitást kölcsönöznek az időnek. Az ún. objektív időnek ezt az objektivitását az jellemzi, hogy egyaránt alkalmazható a múltra és a jövőre. (113)

Ágoston (Conf. XI.) kétségbe vonja, hogy a Nap, a Hold és a csillagok mozgását magától értődő alapelvként azonosnak vehetjük magával az idővel. Teljesen lehetetlen az időt egyszerűen azonosnak tekinteni a mozgással, akárhány test mozgásával is (24. fej.). Az idő mérése belső folyamat. A nyugati gondolkodók közül Ágoston ismeri fel elsőként, hogy az objektív idő feltevése absztrakció, és teljes mértékben inadekvát az ember igazi időtapasztalatával, nevezetesen a „belső időtapasztalattal” (vö. 27. fej.) → Bergson, Husserl, Heidegger. (113-4)

A belső időtapasztalás három sajátossága:

1. — Míg az objektív, homogén idő nem ismer különbségeket, a belső időtapasztalás számára a legnagyobb különbség van a múlt és a jövő tekintetében: a múlt már nincs, a jövő még nincs jelen. A jelen teljes mértékben kívül áll a számításon. A homogén, mérhető idő felől nézve semmi értelme annak a gondolatnak, hogy a tiszta jelennek különleges státusza van. Ezzel szemben a belső időtapasztalat számára a jelen az egyetlen kedvező pillanat az ember életében. (114-5)

2. — Erősebb az egydimenzionalitás. Ez a belső időtapasztalat számára visszahozhatatlan idő. Az ember világtapasztalata számára egyáltalán nem létezik üres idő, hanem telített minden idő, amennyiben tud róla mint olyanról, amiben a legtágabb értelemben részesül. Emlékszik a múltra, ami jelentőségteljes. Én magam azonos vagyok ezzel a múlttal: „Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, hoc ego ipse sum.” (Conf. X, 17.26)

Nagy ereje van az emlékezetnek. Meghökkenően nagy és magam sem tudom, Istenem, hogy mi ez. Mély és határtalan sokrétűség van benne. És ez a lélek és ez én magam vagyok. Ki vagyok tehát Istenem? Miféle természet szorult belém? Változatos, sokszerű élet, irdatlan, véghetetlen. Emlékezetemben íme térség, barlang és tömérdek zug akad. És ezek tele vannak megszámlálhatatlan dolog rengeteg fajaival. Vagy képék szerint vannak itt ezek, mint minden anyagi dolog esetében, vagy magukban, mint lelki érzelmeink, melyektől ugyan nem szenved már a lélek, de megőrzi őket mind-mind az emlékezetünk.

Végeredményben a lelkünkben lapul, bármi rejtőzik bent az emlékezetünkben.

A vallási szemlélet számára az időiségnek szinte a végességgel azonos a jelentése. A világ végessége, megszűnése, a létezők rejtélyes elmúlása, és az elmúlnak elmerülése a felejtésben — mindez az idő végességén tapasztalódik meg. (115)

3. — A belső időtapasztalat mindig tartalommal telített idő. A homogén idő ebben az értelemben nem probléma mentes. Mihelyt ugyanis felvetődik e homogén idő „mérés”-ének kérdése, vagyis a mérésre szolgáló index kérdése, tartalmi elemek kerülnek előtérbe, amelyekről azután hamar kiderül — mint például a Nap útjáról, a

nappal és az éjszaka váltakozásáról —, hogy átmenetet képeznek az élménnyel telített időhöz. A telített idő, a belső időélmény az idő minősítése. (116)

Az afrikai időtudat sajátossága:

„Time is a two-dimensional phenomenon, with a long past, a present and virtually no future. ... Actual time is therefore what is present and what is past. It moves 'backward' rather than 'forward'; and people set their minds not on future things, but chiefly on what has taken place. Since what is in the future has not been experienced, it does not make sense; it cannot, therefore, constitute part of time, and people do not know to think about it — unless, of course, it is something which falls within the rhythm of natural phenomena ... At most we can say that this short future is only an extension of the present.” (John S. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, 1969, S. 17) (116-7)

[GCSL] Vö. Cassirer-Schaeffler: A mítosz «világ»-a őskép-események és képmás-esemény viszonya szerint strukturálódik. A mítosz az «alap»-ot egy prototipikus őseseményben keresi, ami számtalan megfigyelhető egyedi eseményben képmásszerűen visszatér. Az számít „elégésgesen megmagyarázott”-nak, ami mint képmás és megjelenítő alakzat visszautal egy ősképeseményre.

Mivel a múltban lejátszódott események ismertek, ezért a létértelmezés és -észlelés alapját és mintáját a múltban kutató mítosz közelebb áll a «tudás»-hoz, mint a «hit»-hez. Ha ez igaz, vagyis a mítosz «szent tudás», akkor érthető, hogy miért válik ki belőle a «logosz», s alakul át tudománnyá, valamint az is, hogy a tudomány miért őriz mítikus vonásokat (a tudás mint hatalom, az „eredet”, „név” ismerete mint birtoklás [bár az „eredet” helyett a tudományban „ok” szerepel, ami nem valódi magyarázat, hanem pőre mágikus birtoklás], a tudás mint biztonság, az igazság mint bizonyosság, gnózis). Ezzel szemben a hit a jövőre irányul és nyitott, nem birtokol és nem is törekszik átalakulni tudássá. A mítosz követője nem *hiszi* a mítosz tartalmát, hanem *tudja*, és a mítikus mintát ismeri fel a saját jelenében; a keresztény vallás követője nem *tudja* az üdvösséget és a megváltást, hanem *hiszi és reméli* — a jövőben. Így hát ez a hit nyitja meg az időt, vagyis alakítja át történelemmé. A mítoszban — és a tudásban — nincs történelem, hiszen nem lehetséges radikálisan új; a súlypont a múltban mint az abszolút megvalósultságban van. (Vö. Eliade, Schaeffler, Hübner)

☞ [SchaefflerErfahrung](#) (CASSIRER — „Philosophie der symbolische Formen”...)

B. Az isteni örökkévalósága

Ahogy az idő fogalma az ember világtapasztalatát jellemzi és lényegileg tartozik az emberhez, úgy tartozik az istenihez az örökkévalóság tulajdonsága. Az örökkévalóság jelentését az idő fogalma alapján lehet kifejtetni. Az örökkévalóság kontrasztfogalom. (117)

[GCSL] A végesség és a végtelenség eszméjének tárgyalásakor Descartes érvelése a későbbi ún. „transzcendentális módszer”-t előlegezi meg. A harmadik meditáció 24. szakaszában rámutat, hogy a végtelen fogalma nem a végesség fogalmának tagadása által jön létre, hanem éppen fordítva: a végesség megtapasztalása előzetesen föltételezi a végtelenség eredendőbb — későbbi terminológiával: „transzcendentális”, avagy „háttér-” — tapasztalatát, hiszen csak ehhez az implicit tapasztalathoz mérve ismerjük meg valamely létező végessége mint végesség. Descartes következtetése és a transzcendentális módszert alkalmazó gondolkodók (J. Maréchal, K. Rahner és a *transzcendentális tomizmus* követői) között az a különbség, hogy utóbbiak lényegesen óvatosabban fogalmazzak, és nem beszélnek közvetlenül „isten”-ről, hanem az emberi szellem transzcendenciájának végső horizontjáról, aszimptotikus céljáról, (vö. Rahner: „Woraufhin der Transzendenz”). Filozófiailag ugyanis csak annyi igazolható legitim okfejtéssel, hogy az ember minden véges tapasztalata előzetesen föltételezi a végtelenről való implicit tudást, ám hogy ennek az a priori tudásnak a „tárgya” Isten, az pusztán ebből a tapasztalatból nem fejthető

ki, hanem átfogóbb értelmezés kérdése, mely egyéb tényezőket is figyelembe véve tágasabb horizontban mozog. [☞ [Descartes](#)]

Az örökkévalóság jelenlét; soha nem múlhat el: „mindig” lennie kell, mindig „jelen”-nek kell lennie. Furcsa módon viszont nem helytelen a jövő gondolatát összekötni az örökkévalósággal. Elgondolható jövendőként — ezért a remény tárgya. (117-8)

Az örökkévalóság dialektikája: Bár az örökkévalóság jelenlét és csak jelenvalóságként értelmes, mégsem értelmetlen, ha ez a jelen megvonja magát az emberi érzékeléstől avagy participációtól. Az örökkévalónak a jelene nem azonos a mi jelenünkkel. Az örökkévaló jelenében való részesedés azt jelenti, hogy az örökkévaló jelene közli magát a mi jelenünkkel. (118)

Az örökkévalóság nem definiálható. Itt a logika siet a segítségünkre: definiált örökkévalóság már nem örökkévalóság. Az örökkévalóságot is meghaladó nagyobb és tágasabb mértékkel lehetne definiálni. (118)

[GCSL] Boëthius definíciója: „Az örökkévalóság a határok közé nem szorítható létezés teljességének egyszerre való és tökéletes birtoka.” (Cons. V.6.)

Két felfogás:

1. — Az isteni kiterjeszti magát az időben. Nem beszélhetünk tárgyszerűen az isteniről anélkül, hogy ne beszéljünk arról, hogy kinyilatkoztatja magát, és minden kinyilatkoztatás történeti.

2. — Az idő mint lineáris, múló-hanyatló idő elszakad az üdvösséget hozó eseménytől, elszakad a konkrét történeti ponton rögzített kinyilatkoztatástól. Ez az eltávolodó, az isteni jelenlétet megsemmisítő lineáris idő Isten örökkévalóságának ellensége. LESSING (†1781): történeti igazságoknak semmi közük örökkévalósághoz és kinyilatkoztatáshoz. (119)

Hogyan boldogul ezzel a vallás, ami Isten örökkévalóságához akar kapcsolódni?

„A misztikus tudat hajlamos megállítani az időt”, állapítja meg G. van der Leeuw. Ez a hajlam egészében jellemzi a vallási tudatot: az ünnepek megtartásában megismétli a megalapozó eseményeket, és azt, ami pusztán emlékként feledésbe merülne, jelenvalóvá teszi a „ma”-ban és az „itt”-ben. A lineáris időképzet logikájával ellentétben az ünneplő közösség a találkozás visszatérése által a ciklikusan zajló idő modellje szerint átszeli a pusztán történeti emlékezést. E történeti idő okozta szakadás megszüntetése még spirituálisabb módon megy végbe az igehirdetésben, ami a történetileg elhangzott ígét jelenben érvényesülő igévé teszi és megcáfolja az aktualitás elvesztését, ami az egykor történeteknek a visszahanyatlásával és elavulásával bekövetkezne. (119-20)

[GCSL] Vö. liturgia, szentség, istentisztelet, áldozat a katolikus értelmezés szerint.

A misztika az a gyakorlat, amelyben az örökkévaló közvetlenül jelenvalóvá válik. A misztika ezen igénye és meggyőző ereje az ekstázisban rejlik, ami kilépés az idő tudatából (ek-stasis). (120)

3. A szent és a profán

- örökkévalóság: a világ végességével szembeni felsőbb rendűség;
- szentség: a világ értékével szembeni felsőbb rendűség.

Mindkettő az isteninek a manifesztációja a «világ»-hoz mérve. (121)

A szentről három szempont szerint lehet beszélni:

(I.) — A szentség elsősorban az istenit és egyedül őt illeti meg. A világgal szembeni abszolút minőségi fölényét mondja ki. Ebből az következik, hogy a világtapasztalat semmilyen módja nem szolgálhat mérceként a szentség „definiálásához”. Az isteni szentként mutatkozik meg a világtapasztalás kontextusában, egyben pedig a világgal ellentétben. Szentsége folytán az isteni nem maga a világ. (122)

OTTO, RUDOLF: *A szent.* (Ford. Bendl Júlia) [»Osiris Könyvtár« - Vallástörténet] Osiris-Századvég, Bp., 1997.

A szentről mindig ellentétes hatásainak megragadásával beszélhetünk szakszerűen: *mysterium tremendum* — *mysterium fascinans*. Könyve 15. fejezetében Otto utal a vallási tapasztalásban végbemenő fejlődésre, a numinózus racionalizálódására és moralizálódására. (123)

Ha ez igaz, akkor ez azt jelenti, hogy a szentség ama legfőbb fogalma, mely szerint az csak magát Istent illeti meg, a vallási tudat késői fejlődési szakaszára jellemző. Vallástörténetileg korábban a szent összekapcsolódik a világtapasztalással, bizonyos körülmények között oly szorosan, hogy semmi nincs a világtapasztalatban, ami ne részesülne magában a szentben. (123)

(II.) — A szent megtapasztalása a világtapasztalat közegében és általa megy végbe. Az isteni a világ jelenségein ragyog keresztül (hegyen, kövön stb.), és az általa megjelölt dolgok, tárgyak azután érinthetetlenek és üdvösséghezók. Cassirer:

„A «szent» értelme és hatalma az eredendő mitikus érzés számára nem korlátozódik különleges területre, valamely létszférára és elkülönített értékszférára. A létezés és történések teljessége, a közvetlen konkrétója és közvetlen totalitása az, amin ez az értelem kifejeződik.” (II, 95) (124)

„Der Sinn und die Macht des «Heiligen» ist für das ursprüngliche mythische Gefühl auf keinen Sonderbezirk, auf keine einzelne Seinssphäre und auf keine einzelne Wertsphäre beschränkt. Vielmehr ist es die ganze Fülle, die unmittelbare Konkretion und die unmittelbare Totalität des Daseins und Geschehens, woran dieser Sinn sich ausprägt.” (124)

A szentnek ez a minden létezőre vonatkozó totális érvényessége mégsem jelenti a szent differenciátlanságát. A szentség bizonyos dolgokhoz, kiválasztott emberekhez, különleges időkhöz tapad, és elkülöníti ezeket a többitől, ami legalábbis nem nyert ilyen minőséget. Az ünnepek szent időszakai megszakítják az események mindennapos folyamatát. A „tempus” minősített időszak, „kairosz”, és a nyelvileg azonos tőből származó „templum” a lehatárolt körzet, a megszentelt szent tér, a szent hely, a szentély (το τέμενος). Ami ezen kívül fekszik, az nem részesedik a szentségből. Ami a fanum, a templom körzete előtt terül el, az profán, nincs megszentelve. (125)

το τέμενος, (τέμνω) (Root TEM) a piece of land cut off, assigned as a domain to kings and chiefs (Hom); a piece of land dedicated to a god, the sacred precincts. ☞ Vö. templum, tempus.

templum: 1. az augurok tanában: A) magas és auguroktól felszentelt hely, melyet (gondolatjában) bizonyos határok között kinézett, hogy abban auspiciumokat szemlélgessen. B) szabad tér az égen, melyet az augur pálczájával kijelölt, és a melyen meg kellett hogy jelenjenek azok a jelek, a melyekből jósolni akart. 2) általán A) auspiciummal felszentelt minden hely, tér vagy épület. (Finály)

Vö. KÖVES - ZULAUF, THOMAS: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe.* Telosz, Bp., 1995., 74. kk. o.

augur: jeljós, madárjós, ki a különféle tárgyakból, külön bizonyos madarak röptéből, szólásából, evéséből s több efféléből vett jelenségeket magyarázta s azokból jósol;

auguro: jelenségekből magyaráz, fejteget, jósol;

auguror: k. jelenségeket *vizsgál*, azokból *magyaráz*, *jósol*, mint egy augur;
 auspex [avis (madár) - specio (lát, néz)] 1) *madárjós*, ki a madarak hangjából, röptéből és evéséből jelenségeket vesz, s azokból jósol (régebben mondták «augur» helyett); 2. mivel minden kétes kimenetelű vállalatnál előbb jelenségeket szoktak szemügyre venni, **vezető, védő, pártfogó;**

auspicium: 1) elvontan A) a jelenségekre való *figyelés* madarak körül, madarak szemmel tartása (vö. augurium).

A szent tehát mindig világból való elkülönítést, kihatást jelent, részesedést egy egészen más ontológiai tartományban. Ez a másik tartomány az emberei cselekvés elkülönített célszféráját is reprezentálja. A szent cselekmények, a kultusz, a liturgia, az ünneplés nem olyan, mint a hétköznapi cselekvés vagy tétlenség. Különbőség keletkezik a szent és a profán között. Ennek két oka van:

1. A szentség képzetének tisztulása: ami eredetileg szakrális volt, abból nem minden képes megfelelni az igénynek, és idővel profánná válik; helyek, gesztusok, személyek elveszítik szakrális karakterüket.

2. A cselekvés fokozódó racionalizálódása, melynek keretében ésszerű, hasznos célok kerülnek olyan célok helyére, melyeknek csak egy másik, magasabb metafizikai rendben van értelmük. (A reformátorok pl. a hasznosság szempontjából bírálják a korabeli szerzetességet.) (125)

(III.) — A szent és a profán kölcsönhatása: minél világosabban és tudatosabban minősül isteninek a szakrális és különül el mint „hatalom”-manifesztáció, annál világosabban kostituálódik a másik oldalon a profán mint olyan. Amíg a világ egésze szakrális, addig a létezés minden jelensége, a születés, a halál, háború, étkezés, öltözködés, mozdulatok, hegyek, fák, vizek, állatok titokzatos hatalom hordozói, és mélyebb értelmű „jelentőség”-gel bírnak, mindaddig nem létezik profanitás. (126)

R. Otto megfigyelése (9. fejj.): A numen megérzésével együtt jár a saját tisztátalanság, a teremtményi esendőség felismerése. Ez nem morális leértékelést jelent, bármennyire is összefügghet vele, inkább „önleértékelő érzés-válasz”, a saját méltatlanság érzése, a szent „érték”-ének megfelelő értéktelenség-ézés. Ezt nevezi Otto profanitásnak. — Más felfogás: a profanitás egy régiót jelöl, amelyben nincs szerepe a szakrálisnak. (126)

A határok szüntelenül ide-odatulódnak. Az újkorban úgy tűnik, mintha ez az eltolódás egyoldalú lenne. Az újkori ember tudatát megalapozó felvilágosodás minden területen behatolt a szakrális zónába. A mai napig tartó emancipációs folyamat, melynek során az életformákat átvezetik a szakrális obszervanciából a szekuláris értelemadásba, a tisztán szakmai, „világi” célrendszerbe. (127) ☞

[SchaefflerProfanSzekul](#)

Hogy keletkezik a szekularizáció? (127-8) Különböző elméletek léteznek.

☞ DAVIE, GRACE: *A vallás szociológiája*. (Ford. Wessely Anna) [»Napjaink teológiája« 15.] Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010.

A szekularizáció eredetileg egyházi javak világi birtokba adását/vételét jelenti. (128)

E jogi fogalom alkalmazása szellemtörténeti folyamatokra bonyolult. A világi reformációban kezdődött, a felvilágosodásban teljes tudatára ébredt emancipációjának, vagyis a szellemi-lelki gyámságból való kilépésének a folyamata döntő jellemzője az „újkor”-nak. (Kivált Ernst Troeltsch [†1923] foglalkozott vele.) A felvilágosodásból ered a tolerancia minden messze ható jogi következményével: az egyházi és felekezeti jelleg visszalépése minden nyilvános intézményben, melyek immár vallási előfeltevések nélkül mindenki számára elérhetőek: iskola, igazságszolgáltatás, mindenekelett pedig nevelés, tudomány. Világivá vált

társadalmunk és tudatunk struktúráiban azonban továbbra is működnek vallási elemek mindenütt, ahol csak szertartásokat és rítusokat végeznek. (128)

Karl Löwith: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen” [Meaning in History, 1949, *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei.* (Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás) [»A kútnál«] Atlantisz, Bp., 1993.] Kimutatja, hogy a történelem egészét felvázoló minden kísérletnek az ősegyháztól egészen az újkorig az a bibliai eszme az ősképi az alapja, mely szerint kezdetétől a végéig célszerűen haladó üdvösségtörténelem zajlik.

☞ Löwithhez: Metzler Philosophen Lexikon, 517. kk. o.

Blumenberg: „Die Legitimität der Neuzeit” (1966) kimutatja, hogy a „szekularizáció” fogalma rejtetten vagy kimondottan egy bűn elkövetésének vádját fogalmazza meg. Ez a bűn a következő:

- az újkor profán kultúrája egy elmúlt korszakra emlékeztet, amelytől elszakadt, de mégis annak köszönheti létét;
- a szakrális világ ezen kisajátításának tulajdonképpen nem is lett volna szabad megtörténnie; a dolgok most más értelelem-összefüggésben vannak, mint amiben „eredendően” voltak, és ez az eredendő jogot sértő kisajátítás nem csupán a jelenben érzett rossz közérzetet okozza, hanem ebben rejlik a gyökere korunk mély rendezetlenségének. (129)

Blumenberg szerint viszont az újkor teljesen önálló az antikvitással és középkorral szemben, s egyebek között azon alapul, hogy rehabilitálta az elméleti kíváncsiságot, és szükségesnek tekintette az ember önállóságát a középkori nominalizmusban érvényesülő teológiai abszolutizmussal szemben.

☞ Blumenberghez: Metzler Philosophen Lexikon, 123. kk. o.

[GCSL] Az újkor teológiai legitimitása: A világ világisága a teremtéshit kibontakozása és következménye a kereszténység fellépése óta. Egy olyan világ, amely egészében vagy részeiben szakrálisnak tekinti magát, azt jelentené, hogy a teremtő helyett a teremtmény részesülne imádásban (Róm 1,21-25). A világi világban azonban nincs szakrális rezervátum. Persze, ha a teremtmény megfelelkezik teremtőjéről, és önhatalmúan saját rendelkezése alá tartozónak tekinti létezését és jövőjét, akkor értelmét veszti és pusztulásra ítéli magát. A kereszténység és a teológia bűne a világgal szemben, hogy a kialakuló újkort nem segítette hozzá *legitim szekularizációjához*, hanem a *szekularizmus illegitimitásába* kényszerítette. (Vö. W. Kamlah: *Der Mensch in der Profanität* (1949); Fr. Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953); M. Stallmann: *Was ist Säkularisierung?* (1960) (129)

Hogy vajon az újkor egészében szekularizációként lépett a történelem színpadára, az kétséges, és a szekularizáció elmélete egyáltalán nem az egyetlen kulcs az újkor megértéséhez. Hiszen a modern élet számos területének, sőt talán éppen uralkodó vívmányainak — természettudománynak, a technikának, a gazdaságnak és ezek eljárás módjainak — teljesen bizonyosan semmiféle ősképe vagy elődje nincs. Ez egy sajátlagos valóság tapasztalás, ami semmiféle szakrális modellre nem utalható vissza. — A szekularizáció fogalma naiv magától értődőséggel mindig is feltételezi, hogy a szent az eredeti. Ez azonban nem tévedés. Legalábbis az egyház már a kereszténység kezdetétől fogva átvett nem keresztény eszméket és javakat a keresztény hit kontextusába. Keresztény tulajdonná vált az AT, az antik etika (sztoa) fogalomrendszere, majd maga az antik filozófia. Ruházat, formulák, tiszteletadási rítusok — nem lehet nem észrevenni, hogy mi minden került át a nem keresztény és elsősorban a profán területről a szent használtba. Mit jelent ilyen körülmények között az „eredetileg”? (130)

A szakrális nem magának az isteninek a közvetlen szentségét jelenti, hanem azt, hogy valami részesedik a szentségből. A szakrális egy ember, dolog, cselekvés azon minősítése, hogy az istenit szolgálja és részesedik az érinthetlenségben. Ez a szakralitás azonban nem tartós, nem örök, hanem kölcsön kapott, időleges. A

fentebb tárgyalt szekularizációs tézis nagy hiányossága, hogy csak a szakrális és a profán egymásba való átalakulását ismeri, és ezt a folyamatot az újkort megalapozó egyirányú folyamatnak mutatja. Valójában a szakralitás a szakralizálást feltételezi, bármiként gondoljuk is el. Minden „szentelés”, minden vallási célokra történő igénybevétel szakralizálás. — Megfordítva: ennek a szakrális karakternek az elvétele szekularizálás. Ami a szekularizálás alá esik, az szubsztanciája szerint ugyanaz az ember, dolog stb. marad, csak egy másik — nevezetesen: profán —, „világi” értelem-összefüggésbe lép, mint ahogy pl. egy szent lakomából pusztá étkezés lesz. Egy eszme pl. ami bizonyos hasonlóságot mutat egy idejétmúlt elképzeléssel, mint pl. a haladáseszme a keresztény eszkatológiával, nem tekinthető egyszerűen egy szekularizációs folyamat termékének. A határok szüntelenül ide-oda mozognak. — Nincs igazolva tehát az, hogy az újkori tudat által fellépő problematikát egyszerűen a szekularizáció fogalmával kell leírni. Inkább az a kérdés, vajon nem maga a szakrális fogalma lépett-e be az újkori tudat krízisébe. Ezek a jelenségek a mi kritikus tudatunk számára maguk is kétértelműnek tűnnek; ahogyan minden történeti mindig is szükségképpen kétértelmű a hozzá kapcsolt érték, a neki tulajdonított jelentőség tekintetében. Ennek az elhatárolható és tulajdonított szentségnek megvan a profán hátoldala, a szakrális történeti karaktere megszünteti ennek a fajta szentségnek az egyértelműségét. Ez a tényállás teljesen független a mai profánnak a tegnap még szakrálisból való genealógiájától, levezetésétől. (130-2)

A szakrális kultúratörténeti fogalom. Azt jelöli, ami „szent”-nek számít, ami tehát az általános értékelésben különleges értékkfokozatra tart igényt, egy, az általános viselkedési stílustól elkülönülő gyakorlatot igazol, sőt egyenesen megkövetel. Egy konkrét korszakra visszatekintve mondhatjuk, hogy ez vagy az akkoriban szakrálisnak számított. Történetileg kell ugyanis leírni a szakralitást mint vallási érvényességi rendszert. A szakrálisban történetivé válik a szent. Mit jelent ez?

A „szent”-et hatalom illeti meg, ami állandó jelenvalóságként érvényesül.

[GCSL] Értsd: a szent hatalma az idő dimenziójában állandóságként, szüntelen jelen-létként mutatkozik meg. Nem olyan korlátos hatalom, ami csak bizonyos időben, vagy bizonyos aktusban érvényesül, amelyben azután ki is merül, hanem hiánytalan és intenzitásában fogyatkozhatatlan jelenvalóságként hat.

Ezért a szent az isteni áttűnését jelenti az embert körülvevő világvalóság jelenségein. Az isteni „szakrális”-ként jelenik meg. „Szent” és „szakrális” két mód, amelyben az isteni a világvalóságon keresztül megmutatkozik. A szakrálisban azonban a szent történetivé válik, kétértelmű lesz, a világ egy régiója lesz, megvan a maga profán visszája, ki van téve a profanitásnak és elveszítheti azt a képességét, hogy áteresztse az istenit. — Míg a *szakrális*, figyelmet, kegyeletet és erre vonatkozó magatartást követel mindaddig, amíg érvényesül, a *szent* nem ragadható meg a befogadó ember nyitottsága nélkül, a lelkiismeret közvetítésével, belülről hat az emberre. (132-3)

Összefoglalás: a szent

1. A szent az isteni felragyogása a «világ»-on és behatárolt, ezáltal azonban egyben minősített világjelenségeken keresztül.
2. A szent csak a szent dolgok, személyek megtapasztalásával kapcsolatban írható le: *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, a szentség sui generis érték [Scheler]).
3. A szent megtapasztalására jellemző a többlet-vélés; mindig túlnyúlik a világfenoméneken, azokon keresztül. A világfenoménekek közelfekvője és adottja

mögött a szent tapasztalata valami idegenre, a világból nem levezethetőre bukkan.

4. A szent megtapasztalása mindig igénybe veszi, lefoglalja a tapasztalót. Aki a szenttel találkozik, annak (a tanúsítás nyelvén fogalmazva) térdre kell borulnia, mert megrendül, meghívásban, ítéletben, kiválasztásban részesül. A szent túlnyúlik az erkölcsi szférán.
5. A szent megtapasztalása mindig jelen idejű tapasztalat: itt tapasztalom meg és számomra van jelentősége. Ahol ilyen tapasztalat megismétlődik, ott szakrális zóna keletkezik (rítusok, szentségek), amelyek közvetítik a szent megtapasztalását és a vele való találkozást.
6. Mindig számolni kell azonban azzal, hogy a szakrálisnak számító régiók már nem közvetítenek találkozást a szenttel, de mégis érvényben marad, ha úgy vélik, hogy erre képesek. Ekkor megfogyatkozik a szakrális és elveszíti erejét. Ezután a szent megtapasztalása leválhat a szakrális érvényességről és megújulhat valahol máshol a profán életben.
7. A szentről nem beszélhetünk a szent megtapasztalása szubjektivitásának figyelembe vétele nélkül. Ez azt jelenti, hogy a szentre vonatkozó leírás nem közölhető minden további nélkül bárkivel. De nem is olyan kizárólagosan individuális, hogy közölhetősége lehetetlen lenne. A szent megtapasztalása sokkal inkább interszubjektív, ha nem is közönségesen közölhető. (133-4)

7. fejezet: Isten és ember

A vallás fogalmában bennfoglaltatik, hogy Isten csak az emberrel való vonatkozásában gondolható el. Egy olyan isteneszme, amelyben Istennek semmiféle kapcsolata nem lenne az emberhez, nem lehetne eleme a vallásnak, legföljebb egy szörnyűséges metafizikának. Minden vallás kijelenti, hogy az ember Isten felé nyújtózkodik [sich ausstrecken zu Gott] — törekszik-tapogatózik —, hozzá akar eljutni, őt akarja megismerni, szeretné megélni, megtapasztalni. Ez persze csak akkor lehetséges, ha Isten megnyilvánul, még ha csak az elrejtőzés formájában is. (135)

Itt a vallás beletörődik abba, hogy naivnak tűnik. E naivitást magát is csak naivan lehet leírni. Abban áll, hogy Isten és az ember nagyságban és hatalomban nem hasonlíthatók össze, és az ember mégis Istenhez méri magát, feléje törekszik. Az összehasonlítás csak a legnagyobb paradoxonokhoz vezetne, és minden vallás szinte dúskál ezeknek a paradoxonoknak a kiszínezésében. Isten végtelenségével szemben mi csupán pornak mutatkozunk, Isten örökkévalóságával szemben röpke és mulandó lények vagyunk. Isten szentsége mellett az ember bűnös és tisztátalan. Az újkori valláskritika gyakran rótta fel a vallásnak, hogy megveti az embert, és ebben látta a vallás elvetésének egyik okát az emberi méltóság nevében. Ezt a paradoxont azonban nem lehet kiiktatni a vallásokból. Hiszen milyen Isten lehet fontos a vallásban, ha nem az, „aki mindent tud rólam és rólad” (Pettazzoni), aki szent és mindent meghalad? Ezért minél tisztábban ragadja meg egy vallás Istent, annál emberibb vonásokkal gondolja el egészen addig, hogy az emberség teljessége és foglalatja lesz: személyként jelenik meg. Ennél fogva a személyként létező ember akkor éri el teljességét, amikor kapcsolatba kerül a személyes Istennel. (135-6)

Isten emberségének az ember Istenre vonatkoztatottsága felel meg. E kölcsönös egymásra vonatkoztatottság lényeges eleme a vallásnak, és ezért van lehetőség a vallás antropológiai magyarázatára. (136)

Korábbi fejezetben (6. feje.) szó volt arról, hogy az isteni az ember világtapasztalatának kontextusában és ugyanakkor kontrasztjában manifesztálódik mint az örökkévaló és a szent. Most a szellemiségről és a halhatatlanságról lesz szó mint az isteni megnyilvánulási módjairól és tulajdonságairól. A szellemiség nem csak Istenre, hanem az emberre is vonatkozik mint legfőbb méltósága és képessége, ami a mindennapjainak legkisebb részleteiben is megnyilvánul. Ezzel szemben a halhatatlanságról nincs ilyen, viszonylag világos tapasztalatunk. Metafizikailag a legnehezebb kérdés, ráadásul vallási értéke is homályos. Mégis beszélni kell róla, mert ez az ember részesedése Isten örökkévalóságában. (136-7)

1. Isten mint szellem és az ember mint szellem

A közvetlen vallásban avagy a kezdet kezdetén aligha van okunk feltételezni, hogy eredendően szellemként fogták fel az istenséget. Isten Lélek/Szellem (Jn 4,24) — ez már intenzív reflexió kifejeződése, magasabb kinyilatkoztatás megfogalmazása a korábbi vallási tudással szemben, amely addig lokális kultuszhelyekhez kötötte az istenséget, tehát éppen nem mint szellemet gondolta el. (137)

Az emberre is érvényes, hogy vallási viszonyában nem értelmezte magát kezdetől fogva szellemnek. A mágiában, az animizmusban mint „test és lélek” fogta föl magát. Itt a lélek kétségtelenül vallási problematikát foglal magában, ami az élő test problémájában áll, s ilyen kérdésekben fogalmazódik meg: vajon a lélek korábbi,

mint a test; fennmarad-e a test pusztulása után is; vajon képes hatást gyakorolni más lelkekre, hatalmába keríthet-e más szellemeket? Mindennek azonban semmi köze a mi szellem fogalmunkhoz. A vallás primitív fázisában nem létezik valódi értelemben vett szellem-problematika. Ez csak a vallás magasabb fokán, az árnyaltabb istentapasztalat eredményeként áll elő, összhangban az ember önértelmezésével, és együtt jár azzal, ahogyan az ember önmagát szellemnek tapasztalja. (137)

Az örökkévalósághoz és a szentséghez hasonlóan nem lehet tökéletesen meghatározni, mit jelent az Isten Lélek/Szellem kijelentés. Nincs fölötte álló felső fogalom, amitől elhatárolhatnánk. Ez alapvető sajátossága a szellemnek. Ugyanez igaz az ember szellemiségére, az sem definiálható maradéktalanul.

Hegel problémája előtt állunk. A szellem a tudat teljessége, összes fokozatának summája. A hegeli értelmezésben a szellemfogalom éppen arra emlékeztet, hogy az öntudatnak történelme van, egy hosszú folyamatban kell magához térnie, ugyanakkor arra emlékeztet, hogy a szellem mindig szellemmel áll viszonyban [Der Geist ist für den Geist], vagyis soha nem izolált, nem gondolható el önmagában. „A szellem szellemért van, szellemre irányul” — ez a kijelentés számtalan helyen alátámasztható a hegeli szövegekből. A szellem leírása a Fenomenológiában olyan csúcspontokhoz vezet, amelyek éppúgy vonatkoznak Istenre, mint az emberre. Isten szellem — ez nem csak az ember szellemiségével való rokonságra emlékeztet, hanem a jánosi helyre is, arra, hogy Isten elérhetősége nem kötődik egyetlen helyhez, kultuszhoz sem. Isten szellem lévén, tanúskodhat az emberi szellem előtt — Hegel gyakran utal a Róm 8,16-ra: „Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt tanúságot, hogy Isten fiai vagyunk.”

Bármilyen fontos a lélek fogalma a vallásantropológia számára, a lélekfogalomból nem vonhatunk le olyan messze ható következtetéseket, amelyek lényegesek a szellem fogalma számára. G. van der Leeuwennek igaza van:

„A lélek lényegileg tartozik a valláshoz. Aki lelket mond, valamiképpen már Istent mond. ... Lélekről beszél az ember, amikor felfedezi magában Istent, az istenit, Isten képét. Az ember 'magasabb létéről' beszélhetünk itt, tulajdonképpen 'rendeltetéséről'; keresztény módra úgy fogalmazhatunk, hogy a lélek az, ami a bukott embert emlékezteti eredetére, a benne rejlő istenképre ... Az ember többet talál a lélekben, mint aktuális önmagát, a lélekben meghaladja önmagát...” (*Der Mensch und die Religion*, 69).

A léleknek ezt a fogalmát az ember nem osztja az istenséggel. Bármennyire is az istenire emlékezteti az embert a „lélek” megtapasztalása, az isteni mégsem „lélek”. És bármennyire is képes a lélek-tapasztalat, a lélek-tudat a változásra és a fejlődésre, mindazonáltal ez a lélek-tapasztalat nem a vallás egy bizonyos hosszú történelmének az eredménye. A lélek fogalmának már a vallás korai formáiban, primitív fázisában, az animizmusban és a mágia világában megvolt a maga helye és értelme. (138)

Mire gondolunk, amikor azt mondjuk: Isten Szellem/Lélek? Lássunk három naiv megközelítést, melyekben nagyon hasonlóan mutatkozik az isteni és az emberi lélek:

1. — Isten mint szellem jelentése: láthatatlanság és ebből fakadó fölény, amennyiben a láthatatlan elrejtőzik előlünk, és működése is láthatatlan. *Spiritus creator* és a teremtés folytatásaként *spiritus vivificans*. — Ezek a kijelentések igazak, de az emberi szellemről tett kijelentések tükröződnek bennük. Bár az emberi szellem nem eredendő birtok, amivel már a gyermek is dicsekedhetne; továbbá nem minden individuum számára hozzáférhető reflexiós produktum. Mindazonáltal az ember azért ember, mert a maga módján teremtő, felfedező és feltaláló, képes a gondolkodásra, ami kiemeli mindenkor aktuális állapotából. Ugyanakkor a szellem az ember gyengeségét is jelöli, amennyiben behatárolt fizikai képességeinek pótlására szolgál. A láthatatlan istenség védtelensége és esendősége a látható emberi világban

sajátos és különleges témája a vallási tapasztalásnak: az isteni, aki nem képes védekezni a tagadása, a felejtése és a vele szembeni hitetlenség ellen:

„Izrael reménysége, szabadítója a nyomorúság idején! Miért vagy olyan, mint jövevény az országban, és mint vándor, aki éjszakázni tér be? Miért vagy olyan, mint rémült férfi, mint olyan hős, aki nem tud megszabadítani? Hiszen te közöttünk vagy, Uram, és a te nevedet viseljük; ne hagyj el minket!” (Jer 14, 8.9 kk.).

Ez az isteni Szellem láthatatlanságának visszaja. A probléma azonban továbbra is az, hogy konvergálnak az isteni és emberi szellemről tett kijelentések.

2. — A hegeli kijelentések: A szellem a szellem számára van [Der Geist ist für den Geist]; a szellem közli magát, önmaga közlésében eleven, vagy ismét hegeli megfogalmazásban: kinyilvánul, megjelenik. „Die Religion, die offenbare, Geist für den Geist, ist als solche die Religion des Geistes, nicht verschlossen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes ist.” A szellem nem csak bensőségesség, hanem kinyilvánul a nyelvben. Itt ismét konvergencia van az isteni és az emberi szellem között. Beszéd és meghallgatás, közlés és megértés az emberi szellem lényegi megjelenésformái. Ez az, ami teljességgel és kétségtelenül minden éber ember tapasztalati horizontján adva van. Ám éppen a saját szellemtapasztalat okozza a gyanút, hogy ezek a kijelentések átvitelek az istenire, projekciók, s ezért antropomorfizmusok. (140)

3. — A szellem közösséget hoz létre, amennyiben megértést alapoz meg, ami a pünkösdi eseményben látszik a legvilágosabban. A szellem nyitott és nyitott marad a más számára. Ami egy közösséget összeköt, az a „szelleme”, azaz a közösségi tudat. Ezzel szemben mutatkoznak meg a szellemnélküliség ismertetőjegyei: nyelvvesztés, kifejezéstelenség, zártság, abszolút elszigetelődés. — Itt is konvergál az emberi és az isteni szellemfogalom, és fennáll az antropomorfizmus veszélye.

Az antropomorfizmus problémája

RGG:

Anthropomorphismus. — Unter A. versteht man die in der religiösen Vorstellungsbildung begegnende Tendenz, göttliche Wesen und ihr Wirken unter der Gestalt (morphē) des Menschen (anthrōpos) und menschlichen Handelns vorzustellen. Man muß zwischen einem physischen und einem psychischen A. unterscheiden. Die verbreitetste Form ist der physische A., wie er etwa bei Homer vorliegt und in der klassischen Kunst der Antike zur Darstellung kommt, in der die Götter als ideale Menschen gestaltet werden. Aber auch die meisten anderen Volksreligionen stellen zumindest einen Teil ihrer Gottheiten mit Menschenleibern dar. Die Gefahr dieses physischen A., die von vertiefter Gotteserkenntnis aus erkannt und abgewehrt wurde, liegt in der Vermenschlichung des »ganz anderen« Göttlichen und zugleich darin, daß die Distanz zum Numinosen und damit die Voraussetzung aller Religion (: I) aufgehoben wird.

Während die universalen Religionen bestrebt sind, den physischen A. zu beseitigen (z. B. Joh 4,24; Apg 17,24), vermögen sie den psychischen A. nicht zu überwinden, da die Auffassung der Gottheit als Persönlichkeit die Vorstellung menschenartigen Wollens, Fühlens und Handelns stets nahe legt. Um aber den psychischen A. auf die bloße Analogie zu beschränken, betont man zugleich die Unerforschbarkeit göttlichen Denkens und Wollens. In einem babylonischen Psalm (Textbuch zur Religionsgesch., hg. v. E. Lehmann und H. Haas, 1922, 312 f.) heißt es: »Wer lernt (begreifen) den Willen der Götter im Himmel... Wo haben jemals begriffen der Götter Wandel die blöden Menschen?« Für den at. Bereich ist Dtn 29,28 und Jes 55,8 zu vergleichen. Im NT wird z. B. 1Tim 6,16 die Menschenferne Gottes

ausgesprochen. Die vielfach begegnende tier- oder fratzenhafte Gestalt der Gottheit wird man als Versuch verstehen müssen, das Ganz-anders-Sein der Gottheit allem Menschlichen gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Insofern ist die Kritik des Xenophanes (fragm. 14-16) am A. falsch. Die unbestreitbare Tatsache, daß die Gottesvorstellung nach der physischen wie nach der psychischen Seite vom Bilde des Menschen und von seiner seelischen Welt her beeinflußt wird, hat zu L. Feuerbachs die Sache zutiefst verfehlender These Anlaß gegeben, die Götter seien die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen und Theologie sei Anthropologie. (G. Mensching) RAC I, 446 f. — E. EHNMARK, Anthropomorphism and miracle (UUL 1939 H. 12) — G. VAN DER LEEUW, L'anthropomorphisme comme forme de l'anthropologie (Le Monde non-chrétien 2, 1947, 170) — VAN DER LEEUW (Reg.) — F. MICHAELI, Dieu a l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'AT (Diss. Neuchâtel), 1950 - NTU I, 132 f. —

Band 12: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1531 (vgl. RGG Bd. 1, S. 424 ff.) (c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)]

Az antropomorfizmus jelentése: emberre jellemző képzeteket alkotni Istenről, emberi tulajdonságokkal felruházni Istent. Ha Isten szellem, akkor hall, gondolkodik, akar, vágyakozik stb. Hogyan kell ezt érteni? Ugyanakkor Isten és ember kapcsolata feltételez valami konvergenciát közöttük. Bizonyos antropomorfizmus tárgyszerű. De meddig és milyen mértékben?

L. FEUERBACH (†1872): az antropomorfizmusban lepleződik le a vallás lényege: a vallás nem más, mint az ember saját vágyainak, korlátozott önmagának a kivetítése és végtelenné fokozása.

Lehetséges kritikája: „továbbra is fennáll az, amivel Feuerbach nem tudott megbirkózni, nevezetesen a véges szubjektumnak az a szükséglete, hogy önmaga abszolút alapját feltételezze.” (Pannenberg: *Metafizika és istengondolat*)

Hegel éppen ellenkezőleg úgy véli, nincs magasabb fogalma Istennek, mint a tiszta emberségben egészen megjelölt Istené.

Nehézség: Nem léteznek megfelelő fogalmak és képzetek egy olyan valóság kifejezésére, amely kivonja magát minden tapasztalás és érzékelés alól. Ebből következően bizonyosan állíthatjuk, hogy azok a tulajdonságok, amelyek az emberre érvényesek, nem alkalmazhatók minden további nélkül a láthatatlan és megismerhetetlen „legfőbb lény”-re. (141-2)

Az Isten-ember hasonlósággal kapcsolatos legfontosabb keresztény teológiai alapelvet a IV. Lateráni (XII. egyetemes) zsinat (1215) így fogalmazza meg:

„a Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget” [inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.] (DS 806)

Történetileg a probléma ősrégi. XENOPHANÉSZ a homéroszi és hésziódoszi istenekkel kapcsolatban fogalmazza meg. Antropomorfizmus kritikája egyben a politeizmus ellen is irányul. (142-3)

Az újkori kritika elsősorban ismeretelméleti jellegű. DAVID HUME (†1776) *Dialogues concerning Natural Religion* (Atlantisz, 2006): vajon megismerhetjük-e az isteni természetet, és milyen mélységben. Hume agnosztikus pozíciójából szkeptikus vallásfilozófia bontakozik ki: képzeink nem terjednek túl a tapasztalásunk határán. Nincs tapasztalatunk Istenről, tulajdonságairól és tevékenységéről. Isten és az ember közötti minden állítólagos hasonlóság dogmatizmushoz vezet, olyan teológiai elméletekhez, melyek pusztán a becsvágyat és a frakciózást leplezik. A tömeg többnyire teljesen alkalmatlan a tiszta vallásra, melynek tanítása szerint az istenség kizárólag az erényes életben leli tetszését. Ez az „igazi teizmus” (12. fejelet Hume, 129),

mely olyan Istenre redukálódik, aki a tiszta erkölcsiség forrása és eredete. A dolog teoretikus oldala ez: A természetes teológia szerint a világmindenségben tapasztalható rend oka vagy okai valószínűleg távoli hasonlóságot mutatnak az emberi értelemmel; ám ez a tétel, véli Hume (12. fej.) nem alkalmas semmiféle bővítésre, átalakításra, kibontásra, és következtetések sem vonhatók le belőle:

„Ha az egész természetes teológia, ahogy némelyek állítják, abban az egyszerű, bár némiképp homályos, de legalábbis közelebbről meg nem határozott kijelentésben foglalható össze, hogy *valószínűleg távoli hasonlóság van a világegyetemben tapasztalható rend oka vagy okai és az emberi értelem között*; ha ezt a kijelentést sem kiegészíteni, sem módosítani, sem részletesen megmagyarázni nem lehetséges; ha egyetlen olyan következtetést sem vonhatunk le belőle, amelyik az ember életet érintené, vagy meghatározná, hogy valamit megtegyünk vagy ne tegyünk meg; ha ez az analógia, bármilyen tökéletlen is, kizárólag csak az emberi értelemre korlátozódik, és semmi nem valószínűsíti, hogy az emberi elme többi képességére is kiterjeszthetjük; ha tehát, kérdem, valóban ez a természetes teológia foglalatja, tehet-e többet akár a legmegfontoltabb, legvallásosabb, a világot a legnagyobb kíváncsisággal fürkésző ember, mint hogy őszintén és bölcsen igaznak fogadja el ezt a kijelentést, valahányszor csak találkozik vele, s hogy elhiszi, azok az érvek, amelyek ezt a kijelentést alátámasztják, szilárdabbak, mint a vele szemben felhozható ellenvetések?” (Hume, 133) (143-4)

Kant a Prolegomenában csatlakozott a hume-i problémához (57. 58 §, Kant, 136). Ha értelmet és akaratot tulajdonítunk a legfőbb lénynek, akkor ezt valójában csak úgy tehetjük meg, hogy azokat a fogalmakat, amelyek elemeit a jelenségvilágból vettük, átvisszük a legfőbb lényre, és ezzel őt magát a mi érzéki világunk tárgyává tesszük, ami azonban ellentmond a legfőbb lény fogalmának. A megengedett észhasználat határán állunk:

„Ez a határ ugyanis éppúgy hozzátartozik a tapasztalat, mint a gondolati létezők mezejéhez ... Megmaradunk azonban e határon, ha ítéletünkben a világ és egy olyan lény közti viszonyra szorítkozunk, melynek fogalma maga kívül esik a világ belül megszerzhető ismeretek körén. Ekkor ugyanis a legfőbb lényt *önmagában valóan* egyetlen olyan tulajdonsággal sem ruházzuk fel, amelynek segítségével a tapasztalat tárgyait gondoljuk el, s így elkerüljük a *dogmatikus* antropomorfizmust; ám a legfőbb lénynek a világhoz való viszonyára mégiscsak jellemzőnek tekintjük ezeket a tulajdonságokat, s megengedjük magunknak a *szimbolikus* antropomorfizmust, amely ténylegesen inkább csak a nyelvet érinti, mintsem magát a dolgot. ... Az ilyen ismeret az analógián alapuló ismeret. Ez a szó ... nem két dolog nem tökéletes hasonlóságát, hanem két olyan viszony tökéletes hasonlóságát jelenti, amelyek egymáshoz a legkevésbé sem hasonló dolgok között állnak fenn.” (Kant, *Prolegomena*, 137-8) (144)

10 évvel később, 1793-ban Kant a vallásról szóló írásának 3. és 4. részében fordított front helyzetben ismét visszatér az antropomorfizmus problémájára:

„Az Istenről és lényegéről való teoretikus képzetben az ember aligha kerülheti el az antropomorfizmust, ami különben (hacsak nem befolyásolja a kötelesség fogalmát) meglehetősen ártatlan, ám Isten akaratához való gyakorlati viszonyunk területén és saját moralitásunk tekintetében nagyon is veszélyes; ekkor ugyanis úgy *alkotunk Istent magunknak*, ahogyan ezt a legkönnyebbnek és számunkra legelőnyösebbnek véljük...” (Kant, *Vallás*, 307-8 [4. fej. 1. §.] (144-5)

Hegelnél megszűnik az ismertelméleti probléma: ama szkepszis helyére, mely szerint emberi fogalmak és tulajdonságok belevetítése magába Istenbe helytelen, az a meggyőződés lép, hogy egy vallás fejlettségének mértéke istenképzetének embersége, mert a vallás leglényege: felismerni Istenben az embert.

„A görögöknek emberileg alkotott isteneik voltak, antropomorfisták voltak; fogyatékságuk az, hogy nem eléggé voltak azok. A görög vallás túlságosan antropomorfista és nem eléggé antropomorfista: túlságosan az, mert közvetlen tulajdonságokat, alakokat, cselekedeteket vesz fel az istenek körébe; nem eléggé az, mert az ember nem mint ember isteni, csak mint másvilági alakítás, nem mint 'ez' és szubjektív ember.” (Filozófiatörténet, 3. kötet, 87)

„Die Griechen hatten menschlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel ist, daß sie dies nicht genug waren. Die griechische Religion ist zuviel und zuwenig anthropomorphistisch: zuviel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen ins Göttliche aufgenommen sind; zuwenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als Dieser und subjektiver Mensch.”

„Schiller ezt dalolja: 'Amikor az istenek még emberibbek voltak, az emberek istenibbek voltak.' ... valójában a keresztény isten mindenképpen emberibb a görögök isteneinél. ... Az istenember Krisztus még sokkal határozottabb értelemben volt emberi; földi jelenléte, a természetes körülmények, a szenvedés és a gyalázatos halál egészen más emberiességet mutatnak, mint amilyen a szép görög istenek emberiessége. ... Ami pedig a görög és keresztény vallásnak ezt a közös vonását illeti, azt kell mondanunk: hogyha istennek meg kell jelennie, csak mint szellemi jelenhetik meg. Hogy pedig jelensége, külsősége, közvetlensége, valósága az érzéki szemlélet számára, a képzelet számára mint szellemi jelenjék meg, csakis emberi alakban léphet fel. Különben nincs érzéki mód, amelyben a szellemi mint szellemi mutatkozik. Isten megismerteti ugyan magát a természetben, a Napban, a hegyekben, a fáknban, az állatban, céljaik és eszközeik összhangjában, vagy az égő bokorban, a szél suhogásában is; mindebben azonban isten csak a szubjektum belsejében észlelhető; holott önmagukban mindezek a természetiségek nem fejezik ki a szellemisséget. Erre egyedül az emberi alak képes; benne a szellem érzéki elemét állítjuk magunk elé, alkatából a szellemi mint olyan sugárzik ki. Ha tehát istennek az érzéki szemlélet, a képzelet számára kell megjelennie, akkor csak meri alakban jelenhetik meg. S istennek meg kell jelennie; kell lennie számára egy módnak, hogy megjelenhessék érzéki szemléletnek; mert a lényeknek általában meg kell jelennie; a lényeg semmi, ha nem jelenik meg, ha nincs meg benne a közvetlenség módja, ha másletében nem közvetlen módon bírja magát. S ha sok módja van a megjelenésnek, a természetben való megjelenés mégis sokkal inadekvátabb az emberi alaknál. Ez a közös vonása a görögségnek és a kereszténységnek.” (Előadások a világtörténet filozófiájáról, 453-4) (145)

„Mit den Besonderheiten ihres Charakters zugleich werden die griechischen Götter als menschlich vorgestellt, und dieser Anthropomorphismus wird für ihren Mangel ausgegeben. Hiergegen ist nun sogleich zu sagen, daß der Mensch, als das Geistige, das Wahre an den griechischen Göttern ausmacht, wodurch sie über alle Naturgötter und über alle Abstraktionen des einen und höchsten Wesens zu stehen kommen. Andererseits wird es auch als ein Vorzug der griechischen Götter angegeben, daß sie als Menschen vorgestellt werden, während dem christlichen Gott dies fehlen solle. Schiller sagt: 'Da die Götter menschlicher noch waren, Waren Menschen göttlicher.' Aber die griechischen Götter sind nicht als menschlicher als der christliche Gott anzusehen. Christus ist viel mehr Mensch: er lebt, stirbt, leidet den Tod am Kreuze, was unendlich menschlicher ist als der Mensch der griechischen Schönheit. Was nun aber die griechische und christliche Religion gemeinschaftlich betrifft, so ist von beiden zu sagen, daß, wenn Gott erscheinen soll, seine Natürlichkeit die des Geistes sein müsse, was für die sinnliche Vorstellung wesentlich der Mensch ist, denn keine andere Gestalt vermag es, als Geistiges aufzutreten. Gott erscheint zwar in der Sonne, in Bergen, in den Bäumen, in allem Lebendigen, aber dies natürliche Erscheinen ist nicht die Gestalt des Geistes, Gott ist dann vielmehr nur im Innern des Subjekts wahrnehmbar. Soll Gott selbst in einem entsprechenden Ausdruck auftreten, so kann dieses nur die menschliche Gestalt sein, denn aus dieser strahlt das Geistige hervor.”

Megjegyzendő, hogy Hegel számára Isten mint szellem és az emberi szellemtapasztalat korrelatívak. Ezért a hegeli rendszerben spekulatív jelentése van annak is, hogy Isten az embert a saját képére teremtette, és annak is, hogy Isten emberré lesz és emberként jelenik meg. A vallás humanizálása a kereszténységgel éri el tetőpontját, a

kereszténység az egyedüli vallás, amelyben Isten szellemként ismerteti meg magát. És ez nem pusztán elméleti előny, hanem Hegel szerint a kereszténységben valóban végbemegy a szellem emberréválása. (145-6)

Emberi vonásokat nélkülöző isten nem Isten. Az emberi vonások azt jelentik, hogy Isten elérhető az ember számára, bármiként gondolja is el ezt az ember, megérthető és odafordul az emberhez, meghall(gat)ja az embert, tud róla stb. Mindezt a szellem fogalmában foglaljuk össze: Isten szellem. (146-7)

Ezzel azonban kritikus döntéshez érkezünk; ha az isteni emberi vonásokat hordoz, akkor két lehetőség kínálkozik: az istenit feloldjuk az emberiben, vagy fordítva, az emberit istenivé emeljük. Röviden: az ateizmus problémája előtt állunk. (147)

2. Isten alászállása az emberségbe

Az ateizmus végigkíséri a vallást, legalábbis a nyugati kultúrában. Egyidős a nyugati racionalizmussal és a tudomány nevében fellépő felvilágosodással. Hol egészében tagadja a vallást, hol átalakítására törekszik. Mindenesetre az ateizmus a vallás ellentétes formája, ezért legitim tárgya minden vallásfilozófiának. (147)

Olykor a hivatalos vallástól való bárminemű eltérést ateizmusnak bélyegeznek: ateistának számított Szókratész, és istentagadóknak látták a rómaiak az őskeresztényeket. A korai középkorban ateizmussal vádolták Arisztotelészt, ezért elutasították. Spinoza megszüntette Isten és a világ különbségét, ezért ateistának számított. Fichte kritikája — melynek értelmében helytelen a személy fogalom alkalmazása Istenre — az Atheismusstreit-et váltotta ki (az 1798-1799-es ateizmusvitában Fichte azt hangoztatta, hogy az Istent szubsztanciának és személynek tekintő felfogással az ember véges összefüggéseket vetít bele Isten lényegébe. Fichte: Az eleven és működő erkölcsi rend Isten maga; más Istenre nincs szükségünk s nem is tudnánk mást felfogni.” (*Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung*)[idézi: Störig, 358] Fichte antropomorfizmusnak és eldologiasításnak nyilvánította azt az elgondolást, hogy I ens perfectissimum és személyes lény. I végtelenségével mindkét meghatározás összeegyeztethetetlen: „Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfacht.” (Zitat: WUCHTERL, 1989. 38-39, Anm. 7.)

Az Atheismusstreit-hez lásd: LUTZ, 1996, 276; WEGER, 1979, 93 ff.; PANNENBERG, 1996, 216-226. [☞ [WagnerHU](#)] (Excursus: Fichtes Religionsphilosophie)]

Az ateizmus-fogalom alkalmazása mindig a kor érzékenységtől függött. Sokáig magától értődnének számított az emberi és az isteni értelem elszakíthatatlan kapcsolata. Ezt különféle módon gondolták el az *ideae innatae*-től kezdve a megtapasztalható világrendből az Isten létére való végkövetkeztetésig. Az isteneszmével a legmélyebben összefüggött az erkölcsi rend. PIERRE BAYLE (†1706) az első, aki Isten léte bizonyításának lehetetlenségéből levonta azt a következtetést, hogy az erkölcsnek nincs szüksége vallási megalapozásra, és elvileg az ateisták állama is létezhet. (147-8)

[RGG] Pierre Bayle kritizálja a deisták félmegoldását, mondván, meglehetősen naivak, amikor ésszerűtlennek tartják a hagyományos vallásokat, Isten létezését viszont meg akarják menteni az ész számára. A „rationalisták”-tól eltérően a deisták még „vallásiak”, mint a zsidók, keresztények és a muszlimok. A véleménynyilvánítástól való szkeptikus tartózkodásban, melyet Bayle Isten létezésének kérdésében gyakorol, a felvilágosodott ész egészségesen demonstrálja ugyan, hogy a hagyományos Istennek ténylegesen semmi keresnivalója a felvilágosodás objektíváló gondolkodásának horizontján és nem hozható összhangba annak alapjaival, ennél fogva aki mégis igényt tart Istenre vonatkozó tudásra, annak ehhez immár más alapokat kell találnia. Am ha a véleménytől való tartózkodás ugyanakkor határozottan kétségbe vonja a hitet elfogadó ész lehetőségét, jogtalanul tekinti magát kritikusként, mert még mindig nem a nemtudását megvalló elnémulás, hanem csak egy magának öntudatos jobbantudást vindikáló hallgatás. Bayle az első európai, aki el tud gondolni egy olyan emberi közösséget, ami ateistákból áll. Ezért semlegesíti az erkölcsöt a vallással szemben, hangoztatván, hogy az ateista is lehet

erkölcsös polgár. Anélkül, hogy ő maga az ateizmust vallaná, képviselhetőnek tartja az istenhit tagadásának szkeptikus formájában, de nem a tudományhívő ellendogmatika pozíciójában. (RGG)

A tolerancia eszme érvényesülésével megtört az ateizmusfogalom polemikus használata, de még hosszú ideig fennmaradt. Az újkori ateizmus populáris-propaganda formája sokszor visszamaradottsággal vádolta a vallási tudatot. Jellemzően ritkán vette figyelembe a vallás önértelmezését, úgy vélte, jobban tudja a vallásnál, mi lenne az. (148)

Az ateizmus fogalma nem egyértelmű. Kanttal és nélküle is ismert az istenbizonyítások gyengesége. Semmiféle jóindulatú értelmezés (pl. amelyek szerint itt nem bizonyításról [Beweis], hanem utólagos igazolásról, kimutatásról [Nachweis] van szó) sem képes elfedni, hogy itt nem lehetséges valódi igazolás. Az I. Vaticanum, ami dogmatizálta Isten megismerését *naturali rationis lumine*, lemondott arról, hogy ennek alátámasztására bármelyik hagyományosan használt istenérvet igénybe vegyen. (148)

Már a keresztes hadjáratok idején észrevették a keresztények, hogy a zsidók és a muszlimok komolyan veszik vallásukat, eltérő istenképükkel egyetemben. A nemkeresztény istenhit felfedezésével kezdetét vette a vallási relativizmus. Hol húzódik akkor a valódi ateizmus határa? Aki más Istenben hisz, még nem ateista. Ahány vallás, annyiféle istenkép, sőt a buddhizmusban nincs istenhit. A Tao Te King radikális agnoszticizmust hirdet. Ennek újkori nyugati lecsapódása Goethe Faustja:

„Wer darf ihn bennen? / Und wer bekennen: / Ich glaub ihn.
Wer empfinden / Und sich unterwinden / Zu sagen: ich glaub ihn nicht? (...)
Ich sage keinen Namen / Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch, / Umnebelnd Himmelsgut.” (148-9)

Az ateizmus formái:

1. — Az ateizmus legősibb forrása az a meggyőződés, hogy a világ valósága réstelen egységet képez, amit a tudománnyal kell megragadni. Laplace válasza I. Napóleonnak: „Erre a hipotézisre nem volt szükségem.” (150) Klasszikus formája a materialista világmagyarázat. Az újkorban a tudomány saját illetékességi körében akarja feltárni a világot, nélkülözve mindennemű vallási magalapozást.

A világ fokozatos feltárásával fokozatosan növekszik az szkepszis az istenek létével kapcsolatban. Már PROTAGORASZ († i.e. 415 körül) kijelenti:

„Az istenekről semmi biztosat nem tudhatunk, sem azt, hogy léteznek, sem azt, hogy nem léteznek, sem azt, hogy milyen alakjuk van, mert sok minden akadályozza az erre vonatkozó tudást: a dolog homályossága és az emberi élet rövideje.”

A neopozitivizmus radikális empirizmust hirdet, a nem empirikus kijelentéseket értelmetlennek bélyegzi (Moritz Schlick, Rudolf Carnap).

Érdekességként: ez a pozíció paradox módon oda vezetett, hogy kiemelte a keresztény hit kinyilatkoztatásának egyedülállóságát. Ugyanis minél inkább lehetetlen istenismeretet nyerni a világrend természetéből és az ésszerűen elrendezett tapasztalásból, minél zártabb a tudományos észismeret Isten megismerése szempontjából, annál egyedülállóbban fénylik fel Isten megismerése a kinyilatkoztatásból. (151-2)

Elsőként D. Hume (†1776) érvelt így (*Enquiry concerning Human Understanding* 10 és 12 szakasz vége felé)

„A mi szentnél is szentebb vallásunk a hiten s nem az értelmén alapszik; s éppen akkor tesszük ki legbiztosabban a veszélynek, ha olyan próba elé állítjuk, amelyet

semmiképpen se állhat ki.” (...) A ... teológia, amely az Istenség létét s a lélek halhatatlanságát bizonyítja, ... legjobb és legszilárdabb alapja a hit meg az isteni kinyilatkoztatás.” (*Tanulmány az emberi értelemről.* (Ford. Vámosi Pál). Nippon, Bp.,²1995, 124, 158. o.)

„Ohne Christus wäre ich Atheist”, mondta J. Fr. Gottschick német teológus (1847-1907), a Ritschl-iskola követője, s ezzel az állításával K. Barth teológiáját előlegezte meg. (152)

2. — Az ateizmus a «világ» olyan megtapasztalása, amely magában a világban teljes kielégülést talál. Ez elméleti szempontból is igaz — ez a «világ» az ész segítségével elégséges magyarázattal szolgál önmaga számára —, és gyakorlati szempontból is: az ember a racionálisan megismerhető világösszefüggésen belül is boldogulhat. (152)

Ugyanakkor ateizmust eredményezhet a világ ellentétes megtapasztalása is: a világban uralkodó tökéletlenség és a jogtalanság tapasztalata. Ez persze még nem vezetne ateizmushoz, ha nem állna sajátos kapcsolatban egyrészt az isteni világkormányzást állító teista elmélettel, másrészt a hívőknek saját hittételeikkel ellentétes magatartásával. Ennek az ateizmusnak modern képviselője BERTRAND RUSSEL (†1970): *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (1957).

3. — Létezik az ateizmus politikai formája, amely a vallást a társadalmi tudat hamis formájának tartja, melyet forradalmi úton és erőszakosan át kell alakítani, hogy felszabaduljanak az emberben rejlő történelmi erők. Az ateizmus tehát az ember szükséges ideológiai felszabadítása, amit a gyorsabb eredmény végett célszerű összekapcsolni kiterjedt és alapos egyházüldözéssel (kommunizmus). (153)

Ez az érvelés arra ösztönözheti az egyházi közösségeket, hogy tevékenyen vegyenek részt a világ igazságos átalakításában, ami az ateizmus legitim törekvése. Ami a vallás tagadását illeti, magán a kereszténységen belül is elgondolható: példa erre KARL BARTH, DIETRICH BONHOEFFER pozíciója: az evangélium tulajdonképpeni ügye meghaladja a világ összes vallását, s nem más, mint az „istentelen” ember megigazítása és az ember szolgálatba vétele embertársa érdekében az egyetlen törvény, a szeretet törvénye értelmében, amely felvált minden normát és morált (154)

4. — Az ateizmus mint az Isten uralmától, hatalmától a lelkiismeretben megszabadult ember drámája, az embernek világfölötti urától való eloldásának drámája: Fr. NIETZSCHE (†1900). Jean-Paul SARTRE (†1980) *Legyek*

Az istenek tehetetlenek az olyan emberrel szemben, kinek lelkében feltámadt a szabadság; vállal minden veszélyt és kivonja magát az istenek hatalma alól. Oresztész kijelenti, hogy az az ember dolga igazságot szolgáltatni, és ehhez nincs szüksége isteni tanításra. A kozmikus magányt is vállalja; immár semmi sincs az égben, se jó, se rossz, se valaki, aki parancsolhatna neki. Ezer és ezer út vezet az istenekhez, de Oresztész a maga útját akarja járni, mert „ember vagyok, Jupiter, és minden embernek meg kell találnia a saját útját.” (154-5)

Az isteneszmét nem tagadják, de áthelyezik a metafizikába, melynek, mint vélik, semmi jelentősége az ember egzisztenciájára nézve. Az ember, mondja Nietzsche, „eloldotta a Földet a Napjától”. (155)

Feltűnő, hogy Nietzsche és Sartre mitikus formában fejezik ki ateizmusukat. Mintegy „elmondják, elmesélik”, mint egy történetet, mégpedig múltbeli eseményként. „Isten” mindkettőjük számára múlt, már csak az emlékezetben él. A saját szabadság pedig csak ezzel az emlékezettel való harcban bontakozik ki. — Ez az ateizmus mindig arra kényszerül, hogy beszéljen Istenről, akarata ellenére, egyfajta

negatív teológiát üzzön. A szabadságért fizetett ár nagy: hidegség és metafizikai magány; „szabadságra vagyunk ítélve”, mondja Sartre. (155-6)

5. — Mindezzel együtt létezik a legbanálisabb ateizmus is, amely nem elmélet, nem szabadságharc, hanem egyszerűen a vallási relevancia csöndes és feltartóztatlan eltűnése. Arctalan jelenség; hosszú újkori története van. Az élet egyik területe a másik után vált ki az istenhit feltételrendszeréből. A tudomány a saját törvényeit követi. HUGO GROTIUS (†1645) az ember értelmes természetével alapozza meg a természetjogot. PIERRE BAYLE (†1706) Filozófiai Kommentárjában (1686/87) a tolerancia gondolatának kifejtésekor vitatja, hogy a vallási meggyőződések kényszerítően evidens értelmi belátások lennének. A hitben, vallásban az emberek megosztottak, az ész viszont az általánosan emberi. Nem tagadják az isteneszmét, de izolálják, és az istenhit az etika egész területe számára elveszíti közvetlen jelentőségét. A vallás visszaszorulása minden területen érzékelhető. A vallási nyelv elmarad a nyelv mindennapi változásától, megkövesedik, és a vallási kijelentések sok ember számára már érthetetlenek vagy üres dogmatikai formulák. Az immár teljesen az emberhez tartozó világ elveszíti minden kapcsolatát a transzcendenciával, transzparenciáját a szentre; az isteni idegen testté válik, érthetlenné, ismeretlenné, semmitmondóvá. Ez a legradikálisabb ateizmus, az egyetlen, amely megvan bármilyen elmélet nélkül, és nem is lép fel ateizmusként. Meg se szólal; egyszerűen terjed, és az élet mind nagyobb területére terjeszti ki szótlan-szívós hatalmát. (156)

Az ateizmus problémája a metafizika és az ismeretelmélet területéről mára átkerült az antropológia területére. Itteni formája az a kérdés, hogy a vallás mennyiben szolgálja az ember kiteljesedését, mi az értelme a vallásnak az ember számára. (157)

Ha az istenit csak az emberi szellem mértéke szerint tapasztaljuk meg, és éppenséggel ezen határok között is alkothatunk róla képzeteket és fogalmakat, miért nem elégszünk meg ezzel és miért kérdezzük tovább, magára az istenire önmagában? Vajon nem hágjuk át megengedhetetlen módon azokat a határokat, amelyeket szellemünk, értelmünk szab számunkra? (158)

Minden vallás az önmagát meghaladó embert állítja elé, aki találkozik az istenivel, a szenttel. Önmagamat meghaladni azt jelenti, hogy nyitott vagyok az istenire, ami nem szakítható el az embertársammal szembeni nyitottságtól. Ennek rövid megfogalmazása a hit és szeretet fogalma. Az ateizmus minden formájával és minden vallásellenességgel ellentétben a vallás meggyőződése, hogy az önmagába záródó ember kárt okoz emberségének. Ez nem zárja ki, hogy valamiféle „hallgatag”, „anonim” vallás formájában megőrzi ezt a nyitottságot anélkül, hogy tudatosítaná [lásd 10. fejezet]. (158)

Az isteni nem oldódhat fel az emberiben; ugyanakkor az isteniben feltétlenül meg kell lennie az emberinek. Itt két szélsőség kizárandó:

1. Az isteni mássága nem túlozható el a világtól teljesen idegen isten képzetéig; és az isteni közelsége nem szüntetheti meg az isteni transzcendenciáját és másságát.
2. Az emberi elemnek jelen kell lennie az isteniben. Ezt fejezik ki az antropomorf képi kifejezések. Az isteni lealacsonyítása, ha törölnek belőle minden emberi vonást, és merőben állati képekben ábrázolják (bár a theriomorf istenábrázolás nem tévképzet, hanem az isteni másságának az érzékeltetésére szolgál). Az emberi vonások nem azt jelentik, hogy az isteni teljesen emberi, az emberi pedig rával az önmagára az isteniben, hanem azt, hogy valódi és teljes egzisztenciája az isteniben valósul meg, ahol új léttel gazdagodik. (158-9)

3. A halhatatlanság eszméje

(a) — A halhatatlanság és a lélekhit kimeríthetetlen vallási téma. Az európai gondolkodás során a halhatatlanság hite racionalizálási folyamaton ment keresztül a görög filozófiától kezdve, melynek eredménye a halhatatlanság eszméje. Az empirikus tudományok előretörésével az eszme megingott, de nem tűnt el teljesen. Empirikus bizonyításra senki nem gondol, de pl. kanti posztulátumként ma is sokan érvényesnek tartják. (159-60)

A halhatatlanság az Isten és a szabadság mellett a harmadik vallási jellegű eszméje a felvilágosodásnak. Platónra megy vissza; az AT kezdetben nem ismeri (csak i.e. 2. sz.-ban, a Makkabeusok idején bukkan fel) (160)

Az érdeklődés azért maradt ilyen eleven, mert az ember egyik prerogatívumáról, kiváltságáról, előjogáról van szó. Arisztotelész pszichológiáját az egész középkor elfogadta. Eszerint a lélek három részre osztható: az *anima vegetativa* és az *anima sensitiva* (tenyésző és érzékelő) a biológiai tartomány része, az *anima rationalis* csak az embernél található. Az előző két rész nem választható el a testtől, hiszen annak működését szolgálják, a harmadik lélekrész viszont független tőle és halhatatlan. Ez a nézet nem maradt volna érvényben, ha nem lenne valamilyen tapasztalati bázisa, amely az embernek a világtól való (relatív) függetlenségét tanúsítja a gondolkodás tapasztalatától a misztikus élményekig. Az én-tapasztalat szubsztanciális formája, nevezetesen az időbeni korlátot meghaladó önazonosság is erősíti. (160-1)

(b) — Mára a helyzet megváltozott: a mai emberek java része relikviának tekinti a halhatatlanság gondolatát, ami egy naiv metafizika maradványa. Nietzsche elintézettnak tartja „a személyes halhatatlanság nagy hazugságát” (Die große Lüge von der Personal-Unsterblichkeit), ugyanakkor az élet akarásának próbáját abban látja, hogy képesek vagyunk-e elviselni a halhatatlanságot az örök visszatérésben. Ez azonban már nem a hagyományos értelemben vett halhatatlanság. (161)

A természettudományos gondolkodás hatása kettős: egyrészt értelmetlennek mutatja a testtől elkülönült lélek létezését a testtől függetlenül. Az élet biológiai varázstalanítása, az ember és állat fejlődéstörténetének megfelelése nem engednek teret egy organikusan nem kötött élet elképzelésének. Organikus értelemben az ember az állatvilág tagja. Az ember különállása az univerzumban mindig is témája volt a teológiai antropológiának. Nem létezik azonban olyan kényszerítő ok, ami szükségessé tenné a halhatatlan lélek feltevését. Adolf Portmann:

„Ez a különlegesség — nevezhetjük „szellemisség”-nek —, anélkül is tekinthető igen jelentősnek, hogy bármiféle kényszerítő ok szükségszerűen elvezetne bennünket az egyes ember halhatatlanságának feltevésére. Az ember különleges helyzetének igazolása a humán létforma tudományos vizsgálatának eredménye; nem jelenti egy különleges hitforma tudományos elismerését, annál inkább a világmegélés különleges módjának felmutatását, amelyben mélyen horgonyoznak vallási szükségletek. A halhatatlanság hite önmagában oly kevésbé igazolása egy magasabb rendű emberségnek, amiként hiánya sem jelenti szükségképpen a humánium leértékelését.” (162)

(c) — Az evangélikus teológiában vita támadt arról, vajon a halhatatlanság görög eszméje nem áll-e ellentétben a feltámadás bibliai reményével. Az előbbi metafizikai igazság, és szükségszerűsége fölöslegessé látszik tenni a feltámadást, ami teljesen kegyelmi esemény. Megoldás: A feltámadás reménye az egész emberre vonatkozik, nem csak a lélekre, hanem a test-lélek egységre. Teljes realitásában számol a halállal, úgyhogy a feltámadottak létformájának kontinuitása érdekében a jelenlegi földi életükre vonatkozóan a legcsekélyebb, még éppen elfogadható kontinuitást kell

feltételezni, azért, hogy a másik, új élet *ennek* az életnek a céljaként mutatkozzék (vagyis ne szakadjon el tőle teljesen, mert akkor nem lehet *ennek* az életnek a gyümölcse, még ha kegyelmi ajándék is). Továbbá a feltámadás gondolata az életnek a halál utáni extrém transzcendenciáját fejezi ki, egy új, másik világban való életre utal. A halálból kimutató minden remény a feltámasztás isteni aktusához van kötve, továbbá a történeti Krisztus feltámadásának analógiájára kell elgondolni. Miközben tehát a halhatatlanság általános eszme — melynek valóságosságát egyébként igazolni kell —, a feltámadás hite sajátosan keresztény hit, és nem konvertálható át valamely általános eszmébe. (162-3)

Mindazonáltal a két eszme nagyon közel áll egymáshoz. A feltámadás eszméjének értelmezése végett szükségesnek látszik a halhatatlanság eszméje.

Egyrészt: A feltámadás, ill. feltámasztás gondolata csak akkor tartható fenn, ha a halál utáni élet egyáltalán elgondolható. A keresztény teológia évszázadokig a lélek halhatatlanságának eszméjére támaszkodott az egyéni eszkatológia megvilágítása érdekében. Ebből fakadt az a probléma, hogy milyen „köztes állapotban” várja a lélek a testi halál után az utolsó ítéletet (purgatórium, szendergés stb.). (164)

Másrészt meg kell őrizni valami folyamatosságot a halál előtti és az örök élet között. A halál nem lehet olyan radikális, hogy érthetlenné tegye az ítéletet; ennek ugyanis csak akkor van értelme, ha van mit megítélni, azaz a halál nem pusztít el mindent. Az ítélet feltételezi az ember identitásának folyamatosságát. Vajon a feltámadás eszme nem teszi ezt lehetetlenné? (164)

A B alapján nem lehet egyértelműen definiálni a feltámadást. A feltámadás hite a halhatatlanság reményének legmélyebb kifejeződése, nem ellentétes vele, nem zárja ki, hanem a halhatatlanság vagy még inkább az örök élet hitének egyik módusza. (165)

(d) — A halhatatlanság eszméje a személy magjának, tehát a „lélek”-nek, az „én”-nek az elpusztíthatatlanságát jelenti. A lélek halhatatlanságának fogalmában a „lélek” azt jelöli, ami az „én”, s ami nem ragadható meg pszichikai kategóriákkal. Az ember „egész”-ét jelenti. Következésképpen a lélek hagyományos értelemben elgondolt halhatatlansága még nem a biblikus és tulajdonképpeni értelemben vett halhatatlanság. (165-6)

Az antikvitás felfogása szerint a dicsőség, a nagy név továbbélése a halhatatlanság-eszme széles körben elterjed formája. Az élet működést és hatást jelent, és a testi halál utáni hatástörténet a személy fennmaradásának egyik formája. A teljes halál a teljes elfeledettséggel következik be (Ps 103,16). Kérdések: mi van azokkal, akik nem szereztek maguknak nevet? Tudjuk, hogy valakinek a nevével, emlékével manipulálni, visszaélni lehet: bár névtelen volt, naggyá lehet tenni, másokat pedig ki lehet törölni a hivatalos emlékezetből. (166)

A továbbélés korai ószövetségi formája az utódokban való továbbélés (levirátus, vagyis a sógorházasság törvénye, Mtörv 25,5 kk.)

A keresztény örökélet problémája: igazságos-e egy behatárolt és véges földi életet örök boldogsággal jutalmazni vagy örök kárhozattal büntetni? („piis et electis dabit vitam aeternam; impiis autem homines ac diabolos condemnabit ut sine fine cruciantur — Hutterus, Compendium, 32,1). A vallástörténet számos közvetítő megoldást ismer:

- tisztítótűz (Fegfeuer) a halott tisztuláson megy keresztül; a katolikus tan szerint nem csak az idői büntetések vezeklését jelenti, hanem az erkölcsi megtisztulást,

vagyis a lélekre rátapadt bűnöktől való teljes megtisztulást, s a lélek így teljesen tisztán elnyerheti az örök életet.

- Órigenész (†254) ἀποκαταστάσις των παντων.
- reinkarnáció: sorozatos lehetőség a végső megtisztulásra
»Religiöse Fragen werden nicht gelöst, sondern überwunden« (Franz Dibelius). A vallási kérdéseket nem megoldják, hanem legyőzik (értsd: megélik, kiheverik, megszenvedik).

(e) — A halhatatlanság eszme minden megvilágítási kísérlete az elképzelhetetlenség falába ütközik. Ebből fakad a vele kapcsolatos kétely, melyet főként az táplál, hogy képtelenek vagyunk elképzelni egy minden láthatóságon és evilági megtapasztalhatóságon túli létezési formát. Ezt az apóriát a teológia az alapjában rejlő empirikus emberkép bírálataival oldja meg, különbséget téve a halhatatlan lélek és a halandó test között. A kételkedők azonban etikai érveket is használnak: aránytalannak tartják az esendő véges ember bűneinek végtelen büntetését. Egészében véve „a kortárs szellem nem mutatkozik vendégszeretőnek a halhatatlanság eszméje iránt” (H. Jonas). (169)

Valójában a halhatatlanság hitének közvetlen antropológiai gyökerei vannak, pontosabban: az emberi individualitás öntapasztalatában gyökerezik. Ősfenoménről van itt szó, ami nem jelenti azt, hogy ezt az ősfenomént *eo ipso* „igazság” illetné meg — más emberi, talán ugyancsak valódi és helyes tapasztalatok felülírhatják, elnyomhatják. A görög tradíció csak az elgondolhatóság egyik módusza. (170-1)

A halhatatlanság-eszme elképzelhetetlenségéből és a racionális tapasztalattal való összhangba hozásának lehetetlenségéből két következtetés vonható le: az eszme fenntartható, de nem racionális megalapozással igazolható; — az eszme az apóriák miatt az intellektuális becsületesség követelménye szerint tarthatatlan. E két következtetés együttesen mutatja, hogy egyik se logikai kényszer, hanem mindegyik az emberi tudat mélyéből fakadó döntés. A filozófia és a vallásfilozófia privilégiuma, hogy elevenen tartsa az elméletileg nem megoldható, ugyanakkor azonban emberlétünk érdekében elnémíthatatlan kérdéseket. [Es ist das Privileg der Philosophie und auch der Religionsphilosophie, den theoretisch unlösbaren, aber zugleich um unseres Menschseins willen unstillbaren Fragen unablässig auf der Spur zu bleiben.] Ilyen a halhatatlanság eszméje is. (171)

Milyen következményekkel jár az, ha a keresztény teológia elveti a halhatatlanság eszméjét? Le kell mondani a halál utáni ítélet gondolatáról, mert az ítélet, bármilyen viszonyban álljon is a feltámadáshittel, feltételezi a földön élt és a halál utáni alany azonosságát. (171-2)

(f) — A halhatatlanság-eszménél a tiszta szubjektív bizonyosságáról van szó. A gondolati reflexiót megelőző tapasztalat naivnak mondható. E tapasztalat a saját élet teleológiájának a felismerése, egy rendeltetésnek az észlelése, ami nem teljesíthető a saját egzisztencia korlátozott időterében; olyan én-tapasztalat, ami nem esik egybe az érzékelt biológiai étellel, és ami arra az önmagával való azonosságra segíti az individualitást, ami a növekedéssel, éréssel, tanulási folyamattal, de az öregedéssel, a testi széthullással és felejtéssel együtt is fennáll, és lehetővé teszi, hogy az én a váltoásaiban „objektíválja” magát, valamint táguló, változó de fogyatkozó horizontokban is adottságra hozza a maga számára a külső világot. Ez egy olyan én-tapasztalat, amelyben — úgy véljük — saját énünket a biológiai vitalitástól eltérően kell értelmeznünk. Ez persze semmiképpen nem zárja ki, hogy ez a naiv tapasztalat is azonmód kísértésnek és támadásnak van kitéve, miként minden naivítás per

definitionem ki van téve a reflexiónak, a „felvilágosodásnak” és a csalódásnak. Esetünkben ez azt jelenti, hogy a jelzett naiv én-tapasztalatot kikezdi a halandóság tapasztalata. A halandóság kérdése tehát „csak a tulajdonképpeni, vagyis a megismételhetetlen és helyettesíthetetlen individuummal szemben válik akuttá” (Simmel). (174) Másképpen: A naiv öntudatban, a „sebezhetetlen személy” képzetében jön létre az individualitás, e tudatot a haláltapasztalat felől érő minden támadással egyetemben. Nyilvánvaló, hogy mihelyt ezek a tapasztalatok artikulálódnak, könnyen racionálisan képviselhető igényné torzulnak és szükségképpen hasonlatokban fogalmazódnak meg. (174)

Ha eltekintünk a nem mindenki által elnyerhető misztikus tapasztalatokról, akkor is utalhatunk még az erkölcsi élet tapasztalatára. A döntés pillanatáról van szó, ami eltünteti az időt, és az embert egy pillanat alatt az örökkévalóság fóruma elő állítja. A tiszta erkölcsiség mindig olyan formában tapasztalódik meg, hogy semmilyen módon nincs tekintettel semmilyen földi instanciára, sem a lehetséges következményekre. Persze itt is nyomban nehézség támad, mihelyt artikuláljuk ezt a tapasztalatot; ilyenkor a „mintha” fordulatához menekülünk, mondván: úgy cselekszünk, „mintha” az örökkévalóság számára cselekednénk, ha ismét ebbe a helyzetbe kerülnénk, ugyanígy döntenénk és cselekednénk. Ha elméletileg fogalmazzuk meg, elméletbe fordítjuk e tapasztalatot, máris tapad hozzá valami fiktív: örökkévalóság, ismételt szituáció, „végső pillanat” — mindezek semmiképpen nem adottságok, csupán próbaesetek kijelentésformában. (174)

A szubjektivitás konstitutív naivitása mellett ki kell tartanunk. A haláltapasztalat kikezdi, de lényegében nem szünteti meg. A halál kapcsán azt az ambivalens tapasztalatot jelenti, hogy egyrészt „ez a halott” „ő maga van itt”, és másrészt az ezzel teljesen ellentétet, hogy „ez a halott” éppen semmiképpen nem „ő maga”. Ez azonban mindig olyan tapasztalat, ami a külső világ horizontjában megy végbe, s ami kérdésként minden egyes emberre visszavetődik, de ez a kérdés nem válaszolható meg. (175)

A halhatatlanságeszme egyrészt az antropológia körébe tartozik: ahol a legeredendőbb önmegértés egyetlen kompetens alanya maga az ember. Ugyanakkor felismerjük, hogy a szóban forgó alaptapasztalatok minden tanszerű megformálást megelőzően jelentéssel és súllyal rendelkeznek, sőt, bizonyos értelemben a tanszerű kijelentésekkel szemben mindig is a nagyobb eredendőségre tartanak igényt. „Életérzésünknek van egy bizonyos világossága [Deutlichkeit], ami akkor is lázad a megsemmisülés gondolata ellen, ha alig van istentudatunk. Ezt azonban nem mondhatjuk a halhatatlanság bizonyítékának.” (A. Schlatter) (175)

Ami az elméleti megfogalmazást illeti: a halhatatlanság eszméje önmagában nem vallási eszme, bár nyitott a vallásra. Éppenséggel lehet afféle „üres” eszme. Hiszen a továbblétezés eszméje mit sem segít, mert máris felveti a kérdést, hogy mivel töltődik meg a továbblétezés ideje, ez pedig igen keserű elképzeléseknek is helyet ad, például a pokol lehetőségének. Elvégre az is lehet a pusztá továbblétezés tartalma. (175)

Mindazok az elképzelések, amelyek testtől elkülönített lélekről beszélnek, zátonyra futnak a belőlük adódó következményeken. Képeink, amelyekhez menekülünk, olyan naivítás feltételeznek, amely nem tartható. Ezzel kapcsolatban a képnélkülség éjszakájáról beszélhetünk, amellyel az öröklét hitének el kell jegyeznie magát, hacsak nem szimbólumoknak értelmezzük e képeket egy olyan eszme számára, amit semmiféle képpel és semmiféle képzetel nem tudunk elégségesen kifejezni. (175-6)

Bizonyosan nem egyedül a *fuga mortis*, a haláltól és lényünk egységének szétesésétől való félelem szüli a halhatatlanság ideáját. Elsősorban az örök életnek, az eredetünket jelentő örök istennel való közösségnek a gondolata az, ami minden gondolati apória ellenére ébren tartja az emberiségben a halhatatlanság eszméjét. (176)

Erre utal a következő megfontolás. Ha a halhatatlanság eszméjét értelmesnek gondoljuk, akkor bizonyosan nem *præteritumban* és nem *futurumban*. Értelmetlen azt mondani, hogy X halhatatlan *volt*, és hasonlóképpen, hogy X halhatatlan *lesz*. Kizárólag *præsensben* tett lényegkijelentés formájában van értelme, amikor is az ember lényegére, lényegi magjára, a „lélek”-re vonatkozik, vagy bárminek nevezzük is az ember lényegi magját. Ám éppen ez a *præsens* csak az örökkévalóság *præsense* lehet, egy „már most” és mindenkor jelenvaló jelenléte az isteninek és életének. Ebben résesedni, és pedig már most, ez az egyetlen lehetséges értelme a halhatatlanság eszméjének, ami amúgy minden emberi képet megsemmisít és minden képzetet felülmúl. (176)

8. fejezet: Isten és a rossz

1. A vallás mint gyakorlat és a vallás morális redukciója

A vallás — „das was uns unbedingt angeht” (P. Tillich) — gyakorlat. A vallás vizsgálatánál mindig elmélet és gyakorlat egységéből kell kiindulni. Jóllehet a reflexió során elkülönítjük egymástól a dogmatikai és az etikai elemeket, a vallás egésze a gyakorlatban mutatkozik meg. Ezt minden világvallás tanúsítja. Pl. a buddhizmus eleve gyakorlati életfilozófia, megváltástan: meditációs technika, önmegtartóztatás és a bölcsesség begyakorlása, a dolgok hatalmától, az egyéni létezés látszatától való megszabadulás technikája. (176-7)

Hogy a vallást nem lehet etikára redukálni, az kitetszik a Dekalógusból. Ez ugyan első látásra etikai parancsokat tartalmaz, de formája szerint Isten beszéde, aki a történelmi tetteire hivatkozva jogot formál a népre, és rögzíti privilégiumait: képtilalom, szombat kötelezettsége. Az összes többi törvény célja is az, hogy megőrizze a szövetség népét. (177-8)

Az Újszövetségnek sincs speciális, önálló, a tanítástól függetlenül érvényes etikája. Minden etika szabálya (egyébként igen kevés van: a szeretet parancsa, a páli figyelmeztetés, megmaradni a szabadságban stb.) hozzá van kapcsolva az Isten országa meghirdetéséhez, s nem szakítható el a keresztények új lététől. (178)

Nincs önálló etikája az iszlámnak sem, pedig erőteljesen jogi szemléletű vallás, de a jog és minden etikai szabály alapja Allah akarata — szakrális jog. (178)

A vallásnak tehát nem csak megvan a maga gyakorlata, hanem a vallás maga gyakorlat. Ez azt jelenti, hogy kultuszként ugyanúgy, mint általános viselkedésként bizonyos cselekvéseket követel meg, másokat visszaszorít, és értékelési rendszert nyújt a viselkedési stílus megítéléséhez. Ez az éthosz nem azonos minden vallásban. Mint stílus és éthosz, minden vallás megalkotja a rá jellemző életstílust és közösséget. A vallás számtalan lehetséges kultúrában fejeződhet ki. Az éthosz, a társadalmi viselkedés stílusa talán csak a legkézzelfoghatóbb nyelve valamely vallásnak. A praxis azonban többet jelent, mint éthoszt. A kultusz, a szent cselekmények, az áldás, az átok, a szentelés és liturgia egészen a mindennapos gesztusokig részei a praxisnak. Ezeket többnyire elkülönítjük az erkölctől. Az erkölcs a döntésekről szól, arról, ami tegnap, ma és holnap helyes, amiért felelősek vagyunk, s amit attól függetlenül meg kell tenni, hogy a többség szokás szerint mit tesz. (178-9)

Terminológia: morál — etika — éthosz

- *Morál/erkölcs*: az érvényes magatartási normák összessége. Alapelvei és a belőlük folyó magatartási szabályok erkölcsi rendszert (Moralsystem) alkotnak. Az erkölcstudomány (Moralwissenschaft) leíró tudomány, feladata az alapelvek és a viselkedési normák leírása és esetleg megvilágítása a pszichológia és a kultúratörténet segítségével. Kant fogalma, a moralitás/erkölcsiség (Moralität) a morál érzületének magvát (Gesinnungskern der Moral) jelenti, azt, ami egy erkölcsöt azzá tesz, hogy megérdemli ezt a nevet.
- *Etika*: kritikus reflexió az erkölcsre. (Kant nem használja, ahol mégis, ott a moralitást jelenti az erkölcsiség értelmében.) Míg az erkölcstudomány nem ad és nem alapoz meg normát, hanem csupán leírja azt, ami van, és megmagyarázza,

miért van úgy, ahogyan van, addig az etika kritikai tevékenység, elvet elvvel ütköztet, és az a feladata, hogy lehetővé tegye az önálló döntést.

- **Éthosz:** a magatartás tudatosan erkölcsöt hordozó stílusa, a „szellem”, ami a cselekvésben és a tiltásban, a viselkedésben és az érzületben kifejeződik. Az éthosz tudományos vizsgálata is lehet leíró és értelmező anélkül, hogy előírásokat és normákat adna. (179)

A vallási hagyomány reguláival előre nem látott helyzetek is megoldhatók (pl. a technikai világ közepette, mellyel a B nem számolt), ez a hagyomány kifejtő értelmezését követeli meg. Mindazonáltal megtörténhet, hogy valamely új helyzet csak bajosan kezelhető a hagyomány egzegézisével. Megeshet, hogy valamely kor egyre inkább elszakad a hagyomány világától. Ekkor az etika leválk a vallásról. Az etika leválása a legerősebb tényezője és előfeltétele a hagyománytól való emancipációnak. Ugyanakkor a gyakorlatnak szüksége van mindenki által elfogadott etikai normákra. (179-80)

Nyugaton az erkölcs a 16. századtól kezdve egyre inkább függetlenedett előbb a vallástól majd a metafizikától is [[☞ EtikaVigilia](#) (Az etika a 17. sz. végétől...)]. Az erkölcsi szabályok vallási értelmezése soha nem kényszerítő belátásra támaszkodik, ezért a modernitásban úgy tűnik, pusztán utólagos és tetszőleges hozzáillesztés a saját alapjain nyugvó etikához. A jót és rosszat immár nem vallási alapon határozzák meg, hanem a gyakorlati ész dönt az erkölcsi minőségekről. Az erkölcsiség legfőbb mércéjére vonatkozó vita folyamatosan tart, egyetértés nincs a láthatáron. (180-1)

Kettős követelmény az etikai alapokkal szemben: az erkölcsiség mércéjének mindenki számára beláthatónak kell lennie, és mindenkinek azonosképpen kell alkalmaznia. Ez feltételezi, hogy az emberek gondolkodása és általános élethelyzetük azonos. Ez azonban nincs így. A megegyezés akadálya tehát abban áll, hogy az emberek és helyzetek rendkívüli mértékben különbözőek. (181)

[GCSL] A valláserkölcs esetén sem a helyzetek különbözősége, sem az emberek megértési potenciálja nem lényeges, mert a vallás először is megalkotja azt a helyzetet, amelyben azután cselekvési szabályai kötelezőek; az emberi belátás kapacitása pedig azért nem döntő, mert a vallási szabályok isteni parancsolatok, és tekintélyre építenek: nem emberi belátásra, hanem engedelmességre tartanak igényt.

2. Myterium iniquitatis

Az etikát nevezhetjük a jó tudományának. A közvetlen gyakorlati életben többnyire világos, mi a jó. Elméletileg azonban nagyon nehéz meghatározni és megalapozni a jót. Minek kell jónak lenni? Az érzületnek? A cselekvésnek vagy az eredménynek? Vagy a cselekvés jósága egy bizonyos konkrét értékrenden belüli helyes választásban áll — miközben az értékrend jogszerűségének vizsgálata egy következő lépés, ami magát a benne lehető cselekvések közötti választást nem érinti? Mi a jó ellentéte? A rossz? De mi az etikailag rossz? Valaminek a hiánya? Akkor a hiányos technikai dolgok szintén rosszak. Így a rossz fogalma technikailag és a funkcióra vonatkozóan is alkalmazható. Az ilyen hiányosságok azonban nem etikai hibák. (184-5)

Egy optimista világgépben a jó domináns, s a rossz legfőljebb valami csekélyebb jó, eltérés a jótól vagy a jó gyengesége. Ilyenformán a rossznak nincs önállósága, nincs tulajdonképpeni léte. Ezzel viszont észrevétlenül az ontológia nyelvére tértünk át. (185)

A rossz ontológiai fogalmának rövid története

A rossz ontológiai jellemzésének egyik markáns megoldása a neoplatonizmus és Tamás felfogása, mely szerint a rossz „a nem létező” (το μη ον), ill. a létező megfosztása valamitől, ami kijár neki: *privatio boni*. Az így értelmezett rossznak azután semmiféle aktivitás nem jár ki, ellentétben a bűnbeeséssel, ahol a kísértő aktív ágensnek mutatkozik. Ez a felfogás megszünteti a rossz és jó közötti radikális ellentétet, fokozati különbségre vezet vissza, és ezzel az egész etikai problematika, ha keményen akarunk fogalmazni, nem egyéb, mint a közvetítés problémája, illetve annak kérdése, hogy valamely dolog milyen mértékben közelíti meg a tökéletes jót. (185-6)

☞ SCHELLING, F. W. J.: *Az emberi szabadság lényegéről*. (Ford. Jaksa Margit, Zoltai Dénes) [»Athenæum-könyvek«] T-Twins Kiadó, Bp., 1992., 52. o.

A másik ok arra, hogy a rossz kérdése végett kilépjenek az etika területéről és átlépjenek az ontológiába: a rossz eredetének kérdése. Dogmatikailag ez a rossz isteni okozásának kérdése. Durván két lehetőség van: a rossz visszavezethető I-re (a rossz oka I — monizmus), vagy a rossz egy másik princípium I mellett (dualizmus).

Ha mindent, a rosszat és a jót egyaránt I-re vezetjük vissza, akkor kérdés, mi is a rossz tulajdonképpen. Hérakleitosz: „I-nek minden szép és jó és jogos; (csak) az emberek tartják az egyik dolgot jogtalannak, a másikat jogtalannak”. A *malum* tehát csupán látszat, és az erkölcsi gyakorlat számára ez érvényes: „A legfőbb erény a belátás, és a bölcsesség abban áll, hogy igazat mondunk és a természetnek megfelelően cselekszünk, amennyiben hallgatunk rá.” Az erény és ellentéte között tehát csak fokozati eltérés van (lásd előbb). — A legradikálisabb dualizmus a zoroasztrizmus. Az európai gondolkodás a bibliai felfogás talaján a monizmus mellett foglalt állást, bár olykor megjelennek benne közvetítő tendenciák (a sátán mint bukott angyal; a rossz egy potencia I-ben, ami önálló lénynek emancipálódott, de I határt szab hatalmának és végül I győzedelmeskedik).

Összefoglalva:

(a) — a rossz ontológiailag nemlétező (Scotus Eriugena [†877], vagy csekélyebb létező (*privatio boni* — tomizmus).

(b) — A közvetítés elgondolható úgy, hogy a gonosz Isten engedélyével működik. Két típus: — (1) a gonosz a sátán bukásával keletkezett, aki eredendően jó angyal volt; hatása súlyos, de végül I győz; — (2) az üdvösségtörténelem drámája közvetít I két potenciálja, a jó és a rossz között; a gonosz I egyik belső lehetősége, potencia I-ben (Jacob Böhme [†1624] Schelling [†1854]). A tapasztalható dualizmus tehát relatív, Isten belső potenciáit tükrözi, és arra van, hogy I mintegy megtisztuljon, a jó győzedelmeskedjék, Isten abszolút egységre jusson.

(c) — Hegel relatív ellentétnek gondolja a jót és rosszat; a rossz, a bűneset egy szükségszerű átmeneti fázis a közvetlenség, a büntelenség, a paradicsomi állapot és a szellem ama tudatossága között, amely csak az ellentmondás szenvedése, a szakadás után, a reflexió fázisát követően lehetséges. Csak az egyhelyben maradás, a változatlanság — akár az állati ártatlanság őállapotában, akár a bűnös ellentmondásban, a kétségbeesésben — volna valóban halálos. (187)

Kant (Vallás ...): az emberben természeti hajlam (Hang) van a rosszra, amely bár az emberi nem sajátja, de mindig egyéni bűnösséget eredményez. Ez a hajlam kikutathatatlan, levezethetetlen, nem magyarázható meg a belátás hiányával vagy természeti okokkal, hanem csakis a cselekvés maximájának kifordításával

(Verkehrung der Maxime der Handlung). A gonosz a törvénnyel szembeni ellenállásban rejlik (in der Widerstrebung gegen das Gesetz), azaz: „az ember tudatában van a morális törvénynek, de mégis fölvette maximái közé a tőle való alkalmankénti eltérést.” (188)

Kant ezzel letiltja a rossz eredetét kutató kérdést: nincs se metafizikai, se mitológiai magyarázat, a rossz hajlam végső adottság. Egyszersmind azonban a felvilágosodás optimizmusának és véget vet: az utalás az emberi nemre („Gattung” des Menschen), amelyhez tartozván az egyes ember eleve gonosz, mint ahogy eleve képes a jóra, ez az utalás meghaladja az individualitás határait, amelyen belül az egyén egyedül van a maximáival, cselekvéseivel és felelősségével. A gonosz nem csak az „én” gonoszságom, és mégis „nekem” róják fel, „hozzám” rendelik (Das Böse ist nicht nur «mein» Böses, und doch ist es «mir» zuzurechnen). (188)

A rossz tapasztalata szétfeszíti a morált. A rosszat és a gonoszságot saját akaratunk fölötti idegen hatalomként tapasztaljuk meg. A gonosz megakadályozza a saját akaratot abban, hogy a tiszta belátást követve a jót és helyeset cselekedje, s arra kényszeríti, hogy ehelyett valami mást tegyen. Éppen a rossznak mint idegen hatalomnak a megtapasztalása és az ember ezáltal bekövetkező önelidegenedésének a tapasztalata vezet el a rossz vallási értelmezéséhez. (189) Morálisan nézve a gonosz — az, hogy valaki a belátása, vallott meggyőződése ellenében cselekedjék — misztérium. A morálisban azonban nem lehetséges titok, a morálisban minden megvilágítható. (191)

Az isteni tárgyiasíthatatlanságával függ össze, hogy a gonosz és a démonikus a felcserélhetőségig hasonlónak észlelhető. Ehhez a felcserélhetőséghez tartozik az is, hogy a szent a maga érinthetetlenségében veszélyes (vö. Rudolf Otto: *mysterium tremendum et fascinans*). Lelkesedés és megszállottság nagyon közel vannak egymáshoz. Továbbá az isteni nem csak épít, hanem rombolni is képes, amikor a fennálló érték- és intézményi rend elpusztításával nyer teret az új élet, a tévelygés kora utáni felismerés számára.

Milyen kritériumok lehetségesek a gonosz, démonikus és az isteni megkülönböztetésére?

1. A szent előbb vagy utóbbi emberi arcot mutat; a gonosz arca mindig torz.
2. A szent életet adományoz és teremt, a gonosz romboló erő — persze azzal is kell számolni, hogy olykor a szent érvényesülése rombolással, a fennállónak a keresztültörésével megy végbe, utána azonban új élet támad.
3. A szent a vallási tapasztalásban igazság, a gonosz hazugság és csalás, ami éppen vonzó vonásokkal lép fel. (192)

Azért olyan nehéz a rosszról általános érvényű kijelentéseket tenni, mert megtapasztalásának egymástól nagyon távoli módozataival kell számolni. Hogy az ember milyen mértékű gonoszságra képes, hogy az elképzelhetőség milyen fokát lehet realitásnak tekinteni, annak vizsgálata kívül esik a filozófia hatáskörén. (192)

III. AZ INTERSZUBJEKTIVITÁS PROBLÉMÁJA

9. fejezet: Vallás a közösségben

„Ein Geist, der nicht offenbart ist, ist nicht Geist ... Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen, dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit.” (Hegel, Phil., der Rel. [Lasson II/2, 32.]

A vallásnak két megjelenési formáját kell tárgyalnunk: a közösséget és a nyelvet. Ezek nem utólagosan kerülnek a valláshoz, hanem a vallás ezekben jelenik meg, ezekben ragadható meg. J Wach helyes megfogalmazása: a vallásszociológia „Aspektwissenschaft”, vagyis nem a vallás lényegét, hanem csak egyik megnyilvánulási formáját vizsgálja. (194) → „Das religiöse Leben als Glaubensinnerlichkeit ist kein soziologischer Gegenstand” (H. Schelsky). (199)

1. Szent közösség

A vallás szociológiai kutatását megnehezíti az a sajátossága, hogy nincs definíciós világossággal elhatárolható „tárgyterülete”. A vallásszociológiának gondot okoz a vallás nehéz definiálhatósága, mert előzetes vallás-meghatározás nélkül, nem tudja, mit vizsgál(jon), márpedig a vallások térben és időben is nagyon eltérőek. (194-6)

A vallás közösséget alkot. A szabad vallásos szubjektivitás nem magyarázza a vallás teljes jelenségkörét. A legszabadabb szubjektivitás is belenő a vallásba, már maga előtt találja a motívumokat éppen úgy, mint a kifejezési formákat, a szimbólumokat és hagyományokat, és már a valláshoz tett első lépésében se szabad. Az individuumként felfogott szubjektivitás transzcendálja, meghaladja magát a közösség felé. A vallási közösségben két transzcendálási mozgás esik egybe. Az egyik az individuum önmeghaladása a közösségben, amely mindig több, mint tagjainak összessége. Ehhez jön a másik transzcendálás: a vallási közösség a szent felé nyit, a szent felé transzcendál. (196-7)

A transzcendálás e két módjának egybekapcsolódása különbözteti meg a vallási közösséget a „természetes” közösségtől. Igazolható jelenség a vallási tapasztalat integráló funkciója, ami a társadalmi csoportosulás minden fokán fokozza az összetart(oz)ást. Ez a vallási tapasztalás persze kimetszhető a közösségből, ez történik a szekularizáció folyamatában. (197)

A vallástörténet tanúsága szerint a vallások a legkülönbözőbb közösségi formákba szerveződnek: család, törzs, kaszt, egyház, szekta, legényegylet stb. (198)

A hívő individuum annyiban van benne a vallásban, amennyiben az közösségként jelenik meg. Ebből a közösségből nyer megerősítést. (199)

[GCSL] Ennél többről van szó. A vallási tapasztalat sajátossága, hogy nem jár ki minden egyes embernek. Ugyanakkor a szentre való vonatkozás az ember antropológiai állandója (a keresztény teológia szerint), vagyis az ember eleve benne van egy ilyen vonatkozásban, de lényegének teljes megvalósítása végett tudatosan és szabadon bele is kell állnia akár tagadó akár elfogadó döntés formájában; továbbá a szent mindenkire igényt tart, bár nem mutatkozik meg mindenkinek egyformán. A közösség a megtörtént epifániák őrzésének, eleven emlékének a helye. Az egyén itt, a közösségi emlékezet (igehirdetés) és megjelenítés (kultusz) formájában részesedik a szent megtapasztalásából, illetve találkozik azokkal az ismeretekkel, melyek alapján dönthet a szenthez való viszonyát illetően.

Közösségben lenni az egyéni és a közösségi tudat kölcsönös egymásra vonatkozását és kapcsolatát jelenti. Ez úgy fejeződik ki, hogy bár a közösségi tudat a hagyomány formájában már az individuumot megelőzően jelen volt, az individuum azonban csak a saját hitvallásától (újjaszületésétől, megtérésétől, hívővé válásától) datálja vallásának kezdetét. A prioritások vitája és sorrendje elméletileg nem megoldható: kölcsönösen megelőzik és követik, egyszóval: feltételezik egymást. (199-200)

A vallási közösség a vallási viszonyulás egyik tárgya. Numinózus jellege van. Nem csupán megélik, és hálásan igénybe veszik, hanem egyben a hitnek is tárgya.

Die religiöse Gemeinschaft ist selbst ein Gegenstand des religiösen Verhaltens. Sie hat numinosen Charakter. Sie wird nicht nur erlebt, man bedient sich nicht nur ihrer dankbar, sondern sie wird «geglaubt». (200)

Itt merül fel az intézmény fogalma. Amikor egyházzal beszélünk, akkor egy teologumenonná vált vallási közösségre gondolunk, amit a szentség prédikátumával illetünk. A szent közösséget az érzéki manifesztációk templomhoz, szent helyekhez és különösen az emlékezet szent helyszíneivel kapcsolják, ahol a hívő a közösségben lakozó szenthez közelebb van, mint a világ más helyein. (200)

Amilyen mértékben a felvilágosult kritika a szent közösség esetében is inkább a hibákat, az emberi és földi vonásokat észleli, az intézmény elveszíti szentségi jellegzetességét, és pusztán eszközszerűségében, instrumentálisan fogják fel. Ez azt jelenti, hogy a célszerűségére kérdeznék rá, és azt kutatják, hogy miféle igények, szükségletek kielégítésére szolgál.

[GCSL] Ez a kérdés önmagában nem helytelen, ám iránya és mélysége attól függ, hogy a kérdező milyen igényeket és szükségleteket tekint legitimnek; kérdésének tágassága tehát emberfelfogásától függ. Ha csak biológiai és társadalmi lénynek tekinti az embert, akkor értelmetlennek fogja tartani és elutasítja a vallási intézmények alapítási legitimitását — azt, hogy az ember transzcendens üdvösségét szolgálják —, illetve csak annyiban tekinti a vallási intézményt legitimnek, amennyiben az emberképének megfelelő immanens társadalmi egészben hasznos funkciót tölt be (pl. karitatív tevékenység). Ez lenne a vallás „humanizálása”.

Ekkor az intézményt az igényekhez igazíthatónak, azaz változtathatónak fogják fel. Extrém esetben a kultusz sem őrzi meg változtathatlanságát, vagyis azt az alapvonását, hogy isteni alapítás és így az időben nem változik és végképp nem változtatható, mert éppen az idő áramában jeleníti meg az állandót, a stabilit, az eredendőt, a biztosat, és a maga intézményi mivoltában ezzel az eredendővel való találkozást teszi lehetővé az alapítás idejét követő minden kor embere számára. Érthetetlennek találják a liturgia nyelvét, a szertartás jelentését, a vallási ünnepek értelmét, az étkezési előírásokat ellentétesnek a jelen kor igényeivel stb. (200-1)

ARNOLD GEHLEN (†1976) kimutatta, hogy az ember kultúrája minden tekintetben meghaladja a puszta természeti szükségleteket, és másodlagos célok rendszerét hívja elő. A kultúrában a szükségletek és az ösztönszerű cselekvések eszközzé válnak, a kifejezés eszközeivé, és „belsőleg” etikai vezérfogalmakkal és pszichikai lehetőségekkel töltődnek fel.

[GCSL] Vagyis ezeknek a belső töltötté vált vezérfogalmaknak és pszichikai lehetőségeknek a kifejeződési eszközeivé — pl. amiként és amit valamely kultúra embere megélik, az kifejezi az étellel, a természettel, az élővilággal való kapcsolatát, gondolatait az életről stb.

Mindezek ellenére engedni kell a beköszöntő változásnak. A vallási intézmények a nyugati világban már nem kizárólag a szent alapításra (institutio-ra) való hivatkozással működnek (hanem pl. igyekeznek társadalmilag „hasznos”, anyagilag

mérhető tevékenységet is folytatni). Az intézmény tekintélyére való hivatkozást felváltja a célszerűsége és az „értelem”-re (Sinn) irányuló kérdés. (201)

Összefoglalás:

1. A pusztá szubjektivitás nem alapozza meg a vallást. Ebben áll a szubjektivista vallásemelvények hiányossága. Mihelyt ugyanis a szubjektivista felfogás hozzákezd álláspontja kifejtéséhez, máris olyan fogalmakat alkalmaz, amelyeket a vallási közösség hagyománya dolgozott ki és adott tovább. Minden liberális felfogás ebből a tradícióból nyeri elemeit. (201-2)
2. A vallási közösség azt a szükségletet elégíti ki, hogy a vallás a látható és tapasztalható világban megmutatkozzék. (202)

[GCSL] A vallások nem egyéni gondolkodás eredményei, hanem olyan normatív tapasztalatokra (kinyilatkoztatásra, epifániára) épülnek, amelyek meghaladják az egyént: az emberre *mint emberre* vonatkoznak, ezért azokat meg kell osztani másokkal. (A próféta nem magán-kinyilatkoztatást kap, hanem isteni szóban részesül és küldetésben a szó hirdetésére.) Maga a vallási tapasztalat *mint normatív* tapasztalat teszi szükségessé a közösséget, ahol az esetleg kezdetben egyéni tapasztalat mintegy nyilvánossá, mások számára is hozzáférhetővé válik.

3. A vallásban mindig közösségben valósul meg a szellem interszubjektivitása. A szellem szellemnek fejezi ki magát, és tőle nyer megerősítést identitásához.

A szellem fogalma manapság egyre kevésbé érthető. H. Schelsky megfigyelése:

„Die Gesellschaft ist also nur noch ein metaphorischer Begriff, darstellerisch unentbehrlich, aber kein Gegenstand der exakten Theorie; er wird aus ihr verschwinden, ähnlich wie der Begriff 'Seele' aus der Psychologie, 'Geist' aus der Philosophie im wissenschaftlich-exakten Sinne verschwunden ist.”

Hozzátehetjük, hogy így tűnik el a „természet” fogalma a természettudományból. (203)

[GCSL] Kérdés: a szellem fogalmának eltűnése a filozófiából mennyire teszi tudományossá a filozófiát? Vajon nem éppen a szellem fogalmának megőrzése a filozófia egyik lényeges feladata? Ha ugyanis a filozófia nem reflektál a szellem fogalmára, hanem csak az egykor a szellemhez kapcsolt *funkciókról* tárgyal, akkor fennáll az a veszély, hogy engedve a korszellem hatásának, naturalizálja ezeket a funkciókat; a részletes analízis közben eltűnik a vizsgálati tárgy szubsztancialitása. Ámde hogyan lehet megvilágítani az ember sajátos különállását, ha nélkülöznünk kell a szellem szubsztancialitását?

A közvetítő

A vallásokban lényeges közösségalkotó a *közvetítő*. A vallási közösség a közvetítés folyamatosan hatékony médiuma, és a közösségen belüli minden elkülöníthető szerepnek valamilyen értelemben közvetítő funkciója van. (204)

A primitív vallásokban sok alak között oszlik meg az üdverők közvetítése és a titkos tudás. A fejlett vallásoknál egyetlen eredetalakba koncentrálódik a közvetítés, egy alapítóba (Mózes, Zarathusztra, Mohamed), akitől az egész „új” istenismeret és üdvközség az eredetét nyeri. Az alapítót „auctoritas” illeti, éppúgy alapvetés, mint tartós mértékadás. Vele kapcsolatos az üdvösség — a tanításán múlik csakúgy, mint a vele való folyamatos kapcsolaton. Hármaskörrel van:

1. — Isten képviselője. Istennek a látható világban kell megmutatkoznia, vagyis ott, ahol az ember ténylegesen és reálisan létezik. A közvetítő a közvetett megmutatkozás, aki képes megmondani, hogy mit kíván Isten az embertől a látható világ konkrét viszonyai közepette.

2. — A közvetítő ember, hangsúlyozzák ember voltát — egy közülünk, s éppen ebben reprezentálja az istenkapcsolat realitását és mindenki számára adott elvi lehetőségét. (Megesik, hogy az alapítók esetében kiemelik a rendkívüliséget, esetleg az emberi vonások tompításával.)

3. — A közösség különböző tagjai közötti kapcsolatot reprezentálja (nem létrehozza). (204-6)

2. Magány, elvonulás

A magány azt a határt jelenti, ahol minden közösségi kapcsolat véget ér. Nincs te, a magányos a semmivel néz szembe. Ez a magányosság a tárgya minden szorongató ősfélelemnek. A szorongásnak ebben a formájában a magány a közösségi élet közepette is jelen van. Egyetlen közösség se szünteti meg a semmivel szembeni magány lehetőségét, miként fordítva, nincs olyan magányosság, ami ne lenne vonatkozásban a távoli közösséggel vagy annak lehetőségével, ami végső tartást, végső értelmet adhatna a magánynak. Aki egyszer megélte ezt a magányt, már soha nem integrálódik maradék nélkül a közösségbe, marad benne valamennyi a magányból, önmagából, ami csak az övé, ami a felcserélhetetlen individualitása, az „én”-je. Ebben a potenciális magányban tapasztalódik meg a felelősség önmagam és a másik felé, amaz te felé, aki az én partnere, s aki nem oldódik fel maradéktalanul a közösségben, miként az én sem. (206-7)

A közösség életet jelent. A közösségből való kizárás (exkommunikáció) a halállal azonos. (207)

„Mert hatalmunk, életünk csak közösségben van. Ez az ősfélelem és nem a triviális félelem teremtette az isteneket. A félelem istenhez vagy az ördöghöz vezet. Az ördögnél még van élet, még létezik egy Te. A magányban azonban már nincs semmi.” (Leeuw, 214)

Schelsky a modern kritikus-reflektáló szubjektivitásról beszél. Kierkegaard mélyebben érti a szubjektivitást: abban az individualitásban, amely nem oldódik fel semmiféle általánosban és nem számolódik fel a világtörténelemben (Hegel), aki számára megmutatkozik az egyedi létezés komolysága. (207)

Meg kell különböztetni az eredendő, vallási magányt és a másodlagos, következő, utólagos magányosságot, a távolságtartást a közösségtől és gyakorlatától. Az előbbihez tartozik elsősorban az alapítók magánya (Buddha, Mózes, Krisztus). Ez az a magány, amely megelőzi a különleges kinyilatkoztatás fogadását, majd nyomban formálisan megszűnik, és a magányos visszatér a közösségbe, a tanítványaihoz. Ezt a tranzitorikus magányt mesterségesen is kialakíthatják a beavatási rítusok előkészületéként (az askézis formájában). Ennek a magánynak minden fázisa a közösségre vonatkozik. Paradox módon a tartós magányt is a közösség felügyeli, mint például az eremitáknál a közösségi szabály irányítja.

Az eredendő vallási magány értelme és feladata az alapítás, a másodlagosé a helyreállítás. A próféta magánya I előtti magány. Jelentősége és hozadéka azonban a közösségi javára mutatkozik meg. Meglehet, a közösség csakis ebből a magányból nőhet ki, amiként a keresztény közösség Krisztus magányából a keresztben. A mártírok a magányos halálukkal szintén a közösséget táplálták (*Sanguis martyrurum semen christianorum* — a mártírok vére mag, melyből új keresztény életek fakadnak — Tertullianus). A mártír az alapító és próféta eredendő és az askéta vagy magányos igehirdető másodlagos magánya közötti áll. Szolgálat az eredendő állapot visszaállítása az emlékezetbe (die Wiedererinnerung an das Ursprüngliche). A

komolyságot jeleníti meg (Kierkegaard). A komolyság visszahozását az elvilágiasodás, a rutinszerűség idején, amikor a vallási intézmények feloldódnak a magától értődségben és elveszítik megrázó erejüket, a közösség pedig történelmi fennállásának ünneplésébe fullad (Kierkegaard, *A kereszténység iskolája*, 129). Az ilyen magány szenvedéssel jár. Az elszigetelődés, az elzárkózás a közösségből mindig szenvedés. Transzitorikus szenvedés, vagy értelemnyerésért van, de ezt a szenvedő akkor éppen nem tudhatja biztosan. Az értelemnyerés a remény tárgya, míg a szenvedés jelen idejű. (209)

A modern korban a vallás integrációs erejének apadásával nő az elszigetelődés és individualizálódás. A vallási intézmények kiürülnek, értelmük megfogyatkozik.

„Ha a vallás értelme abban rejlik, hogy az emberi szellem meghaladja a világkorlátot, a láthatóság határait, és ebben a transzcendálásban tapasztal egyáltalán «világ»-ot mint értelmességet, akkor a vallás végével bekövetkező individuális elszigetelődés az 'értelem' kihúnyását jelenti. A vallás komolyságának (Ernst der Religion) kihúnyása a semmi fenyegetése elé állít. (209)

* * *

[GCSL] Az ember élete gond. Minden perce, pillanata gonddal terhes. A gond nem valami teendő, hanem az ember egzisztenciájának alapvonása. Ezért lehet az élet az ember számára fárasztó, mégpedig bármikor azzá válhat, egyik pillanatról a másikra, amikor eszébe villan a jelenbeni öröm átmenetisége és a még előtte álló idő terhe vagy üressége, amit neki magának kell megtölteni tartalommal. Ez is gond.

Leeuw:

1. — Az ember átéli a félelmet, szorongást. De sem a félelmet, sem a magányt nem ismerné, ha nem olyan lény lenne, akinek élete csak közösségben folyhat. Magányba csak közösségből lehet kerülni.

2. — A közösség nem tetszőleges egyesülés. A felvilágosodás óta hajlamosak vagyunk a közösséget egyesületként elképzelni, az egyházat vallásos, kinyilatkoztatásra alapozott, az államot pedig mint világi, *contrat social*ra felépített egyesületként. A közösség azonban nem valami csinált, hanem adott, nem érzéseken nyugszik, hanem a tudattalanon. Nem kell meggyőződésen alapulnia, mert magától értő. Az ember nem csatlakozik hozzá, hanem „oda tartozik”. A legszebb példa még ma is a paraszt, akinek nincsenek „érzései”, hanem egyszerűen a közösséghez tartozik, ellentétben a 18. században feltalált *citoyennel*. (214-5)

A primitív ember kollektívan gondolkodik és cselekszik. Az egyedülálló ember nem létezik a többiek nélkül. Nemzetsége, törzse cselekszik benne. A tömeges megtérés számunkra ellenszenves. A primitív embereknek teljesen normális, ha sokan térnek át egy másik vallásra, velük kell tartani, különben nem létezhet az ember. (215)

Ahogy az ember a „világhoz” van kötve, nem szemben áll vele, hanem „közösséget” alkot vele, úgy alkotja ezt a közösséget, úgy éli ezt a „közös létet” más emberekkel. Még ma is primitívek vagyunk, mihelyst az élő embertömegben találjuk magunkat. Minden forradalom, háború ezt tanúsítja. Krízisben az ember visszamenekül kivítt vagy tettett önállóságából az eredeti közösségbe, amely megóv a félelemtől. A vallás azonban, amely az egzisztenciáról szól, mindig új krízisekbe vezet. Ezért közös vagy azzá lesz. A rítus mindannyiunk cselekvése, a mítosz mindannyiunk elbeszélése, a hitvallás mindannyiunk hite. (215)

Aki a közösségtől elválasztanak, nem tud élni. ... Nem az Én sérült, hanem a Mi tört ketté. Az interdiktum büntetés, amely a halállal azonos. A szakramentumok tilalma az egyházban, a törzs tagjaival való érintkezés megtiltása a primitív közösségekben megöli az érintettet. (215)

3. — A primitív ember csak egyetlen közösséget ismer. A világi és az egyházi közösség megkülönböztetése számára teljesen idegen. (215)

* * *

3. Vallás a modern társadalomban

Kérdés: mennyire képes a vallás megőrizni önazonosságát a modernitásban, vagyis a radikális felvilágosodás és az ipari-fogyasztói társadalom körülményei között. A kérdés elsősorban arra a szellemi térre irányul, amelyet a modernitás és a keresztény hagyomány találkozása jellemez. (210)

1. — A vallási közösség és a profán társadalom egyre inkább különválnak egymástól. A világi társadalom és az állam visszavonulnak a vallási közösségtől. A szakigazgatás nem igényel vallási legitimációt. A profán társadalom erősebbnek, érdekérvényesítőbbnek mutatkozik, mint a vallási közösség. A vallási közösség életében való részvétel elveszíti kötelező jellegét, az egyén szabad döntésétől függ. (210-11)

2. — A vallási közösségek régi szerepeinek kontúrja képlékenyé válik és elhalványodik. A modern tudat számára már csak antikvár jellege van a vallási autoritás bizonyos típusaira való emlékezésnek (próféta, jövendőmondó, gyógyító ember, varázsló stb.). A vallási közösség egykor gazdag tagoltsága egyszerűsödik, a hivatalokat a klerikalizmus ellen folytatott harc jegyében demokratizálják. Semmi nem maradhat érvényben csak azért, mert ősi eredete szankcionálja: igazolnia kell, hogy a vallási közösség életében értelmes és célszerű, amennyiben konkrét igényeket-szükségleteket elégít ki. Csak az efféle kielégítéssel fedezett célszerűség képvisel legitimáló erőt. (211)

3. — A vallási közösségek és egyes intézményeinek üdvtörténeti megalapozottsága elhalványodik, mégpedig többszörösen: Az eredetre vonatkozó „történeti” állítások, vagyis a vallások eredetmondái kritika alá esnek. Ez nem csak tudományos kritikát jelent, hanem a szkeptikus megítélés behatolását az általános tudatba, amely ezzel a szkepszissel tekint a vallási intézmények üdvtörténeti megalapozottságára, kivált az isteni eredet hagyományára. Minden vallásnak szüksége van jelenlétre. Ez az axióma erősen táplálja a kétséget a vallással szemben: Miként alapozódhat a hit már hosszú ideje letűnt, ősrégi adatokra-adottságokra? E kétely ugyan nem zárja ki, hogy ezek az adatok ősi igazságot, bölcsességet és isteni erőt rejtjenek magukban. Ám ezeknek az erőknél meg kell nyilvánulniuk a jelenben. A modern tudat számára nem kölcsönöz nekik tekintélyt pusztán az, hogy üdvtörténeti normatív erővel bírnak. (211-2)

4. — Az újkori vallásosságban egyre inkább előtérbe kerül az individualitás. Az individuum bensőségében jelenlévő vallásosság azonban „the invisible religion” (Thomas Luckmann), vagyis éppen nem vallásosság a szó hagyományos értelmében, és feszültségben áll a hagyományos vallási intézményekkel: a vallási intézményekben, az egyházban nem talál önmagára magától értődően. Az individuális vallás privatizálódik és internalizálódik. (212)

A nyelv problémája: a hagyományos vallási nyelv lemarad a jelen nyelvi változásai mögött, leválik a beszélt nyelvről, nyelvi szigeteket alkot. A vallási nyelv elidegenedése

olytán a vallás tanítását a modern ember nem érti. Megjegyzendő, hogy a merev ki-kitartás a régies kifejezések mellett rejtett klerikalizmusra is utalhat, a (szent) hatalom megőrzésének szándékára. A vallási nyelv teljes elszakadása a mindennapi nyelvtől, végül a vallás megsemmisüléséhez vezethet. (212)

5. — Tematikus redukció megy végbe. Mindazonáltal a vallástörténet minden jelentősebb fordulata egyben a vallási témák átalakulását is jelentette, az új kezdet redukcióval járt (Jézus és a régi törvények, Mohamed és a régi arab hittelevény, reformáció stb.).

Vallási tematika és nyelv

Mit jelent egyáltalán „vallási tematika”? Minden vallás az átlagos tapasztalás meghaladásával kezdődik. Ez az átlagos-mindennapos tapasztalat önmagában, a pillanatnyi érzékelésben, a célirányos reagálásban és cselekvésben „értelem nélküli” (sinnlos). Csak az intencionális meghaladásban fénylik fel „értelem” (Sinn). Ez az értelem mindig többlet (Mehr) ahhoz képest, ami kezünk ügyében és szemünk előtt van. Ebben a többletben kitágul a pillanat horizontja, és belefoglalódik a múlt és a jövő. Ebben a többletben elhagyom saját szűkös cellámat [Gehäuse]; a másik ember már nem tárgy, hanem benne mint tükörben meglátom önmagam, találkozom a rám vonatkozó várakozásával, és megtapasztalom a felelősségemet, ami éppen úgy, mint a szeretet és bűn, felülmúl minden pillanatnyi szükségletet. Önmagamhoz térek, személyé válok, amennyiben távolságot nyerek magamtól. Ez azonban csak a kezdet. A vallás alapvető tapasztalástranzscendenciát jelent, amely áthatja a pusztán mindennapos tapasztalat anyagát, és egy talán soha le nem zárható telítettséggel, „értelem”-mel tölti meg. (Religion meint eine grundsätzliche Erfahrungstranzscendenz, welche die Materie der bloßen Alltagserfahrung durchwirkt und in einer vielleicht niemals ganz abschließbaren Dichte mit 'Sinn' erfüllt.) (213)

A kötöttségnek és tranzscendenciának, az értelemadó „túlvilágiság”-nak (sinngewandene „Jenseitigkeit”) ez a tapasztalata azonban kezdettől fogva közösségi folyamat, az emberi létezés értelemadása (Sinngewandung des menschlichen Daseins), amelyben magammal együtt a többi embert is belefoglalva találom. Nem egy objektív értelemstruktúra (Sinnstruktur), nem demonstrálható, de a nyelvben megtalálja interszubjektív megerősítését és értelmezését. A tapasztalástranzscendencia a nyelvben nyeri el a maga tulajdonképpeni objektivitását. Ez azon múlik, hogy képes-e a nyelv egyáltalán kifejezést adni neki. Olyan mértékben képes, amilyen mértékben maga is fellendül erre az értelemmagaslatra (als sie selbst zu dieser Sinnhöhe sich aufschwingt), és hiperbolikus nyelvként kifejezést talál e tranzscendencia számára. A tapasztalás tranzscendens jelentéstartalmának a szimbolikus nyelv felel meg, egyáltalán egy egész szimbolikus realitás. Ez a szimbolikus valóság áthatja a mindennapi valóságot és megtölti értelemmel. A tranzscendenciatapasztalás szimbólumban fejeződik ki és szimbólumban ismerszik fel. (213-4)

A szimbólum nélkülözhetetlen a vallásban. Ez azonban kettős értelmű. A szimbólum nem azonos magával a tranzscendens világgal, hanem csak reprezentálja. Ehhez a látható-érzéki világhoz tartozik, történelmi változó, és mint jel, fogalom vagy akár mint szimbolikus mondat-kijelentés-állítás (symbolischer Satz), mint mítosz értelmezésre szorul, extrém esetben ki van téve a félreértelmezésnek. De az a jelentése-jelentősége ebben a reális, tapasztalati világban, hogy reprezentálja a

transzcendens világot, az istenit, hogy tehát ha funkcionál, maga is transzcendens, túlmutat önmagán, abban rejlik jelentősége, hogy kimondja a mondhatatlant. (214)

→ [Nyelv és nem nyelvi kifejezés](#)

Valamely szimbólum jelentése egy meghatározott generáció számára eleven. Ennek megfelelően a vallási tematikában bekövetkező veszteség, a tematikus redukció ennek az aktuális jelentésnek az elhamvadása. (214)

Ez jelentheti valamely vallási téma tagadását, amikor a szimbólumtól megtagadják eddig jelentését és hamisnak vélik. De jelentheti azt is, hogy valamely téma elhalványodik, jelentése észrevétlenül elszivárog, mert esetleg más témák kerülnek előtérbe, s fényük elnyomja amazok jelentését. (214)

Ez utóbbi jelentőségvesztést súlyosbítja a kifejezés képességének megfogyatkozása. A vallási nyelv finoman, de jelentőségteljesen különbözik a célracionális technikai nyelvektől. A technikai társadalom specializálódásával kapcsolatban mindig kell azzal számolni, hogy valaki valamely meghatározott tapasztalatokra nem talál nyelvi kifejezést. Ekkor mintegy „rábízza másra, aki majd helyesen elmondja”. A társadalmi szerkezet szegmentálódása egyszersmind nyelvi szegmentálódással jár. Az egy bizonyos köznapi vagy szakmai nyelvben honos és járatos nyelvhasználó már nem tudja nyelvileg kifejezni, mit jelent egy-egy vallási szimbólum, mely meghaladja az elemi és konvencionális dolgokat. A nyelvvesztést idővel jelentés és jelentőségvesztés követi. (214-5)

A vallási tudat átalakulási tendenciái a modernitásban

Sokféle magatartás lehetséges a vallási tudatnak a hagyományok védelmében való kitartásától az elitista distanciálódásig, amellyel az individuum viszonyul a hagyományban kitartó intézményekkel szemben: nem vesz részt az intézmény életében, de az is lehet, hogy a közösség képviselőivel szembeni személyes fenntartás összekapcsolódik doktrinális szkepszissel. (215)

Általános jelenség az elfordulás a hivatalos vallásgyakorlástól, a hivatalos vallás neutralizálása, és a visszahúzódas a személyes és privát szférába. A vallás doktrinális, dogmatikai elemei, a vallási igazság kérdése már nem érdekesek, sokak szemében immár aufklérista tiltakozásra és kritikára sem érdemesek. A vallásnak csak a személyes értékei számítanak, az egyéni életproblémák megoldásában, élethelyzetekben megnyilvánuló használhatósága fontos: terápia, lelki segély. Verbraucherorientierung — egyfajta felhasználói-vásárlói magatartás terjed a vallással kapcsolatban. Mindenesetre ez a vallás elveszítette minden mélységét, megfosztott doktrinális kontúrjaitól, ami a hagyományos vallási hitet jellemezte. (215-6)

Extrém jelenség az értelemkérdés teljes csődje. Tapasztalat-transzcendencia nélkül csak kis időre képes elrejtteni ezt az állandó tevés-vevés szötte cselekvésháló a mindennapi tapasztalatban. A céltalan létezés feltáró analízis, a tiszta unalom művészetének leleplező funkciója és a csúcspont nélküli dráma világítja meg ezt a helyzetet. Nincs értelmes befejezés. Ebben az extrém állapotban új erőre kaphat az értelemkérdés. (216)

Már volt szó a modernitás ama hatásáról, hogy növekszik a vallási és a világi közösségek távolsága. Ez egészen a teljes elszakadásig fokozódhat. A modernitás közepette a szekuláris világtapasztalat dominál, előnyben van a vallási tapasztalattal szemben, és fölényes vonzó hatást gyakorol. A világ növekvő egységének jelensége, fokozódó uralhatósága, a létezés önkényes alakíthatósága, a jövő tervezésének

gyarapodó lehetőségei fölébe kerekednek minden vonzerőnek, amit a hagyományai-hagyományainak fogságában maradt vallás kifejthet. (216-7)

A vallási intézmények fontossága mellett szól az, hogy bennük őrizhetők meg a vallási szimbólumok. Ha eleve igaz az, hogy a tapasztalat-transzcendencia antropológiai szükségszerűség, értelemalapító, ami lényegileg a szimbólumokban találja meg interszjektív kifejeződését, akkor az intézmények megőrzése életfontosságú. Nem várható, hogy az újkori tudat éppen a tapasztalat-transzcendencia kitérésében és egy új, váratlan szimbólumerő (Symbolkraft) kibontakoztatásában tanúsítana meglepő előrehaladást. A vallási nyelv a vallási közösségben otthonos, ott van intézményes helye. Azzal lehet számolni, hogy intézményes helyek híján a vallási nyelv elenyészik az általános nyelv sokkal tágasabb mezejében. (217-8)

A vallás és intézményeinek védekezése nem öltheti a bezárkózás és a klerikalizmus vagy fundamentalizmus formáját. Csak az lehet a megoldás, hogy rányit a kultúrára, és fellép a világ sajátosan vallási értelmezésének igényével. Paul Tillich „theonóm kultúra” fogalma nem jelenthet más, mint azt, hogy a vallásnak hitet kell tennie a kultúra mellett. Természetesen a kultúra sem lehet vallássá. A kettő mindig egymásra van utalva és egymásra vonatkozik. A vallás feladata, hogy engedve a világ szekuláris önértelmezését, saját hithagyománya alapján kritikával illesse és a transzcendencia felé való nyitásra bízassa. (218)

10. fejezet: A vallás nyelve

1. Mit értünk vallási nyelven?

Kérdés: mi a vallási nyelv értelme, jelentése, miben áll jogossága és igazsága. (219)

A nyelvnek bizonyos mértékig magától értődőnek kell lenni, különben magára vonja a figyelmet, nem pedig az általa közvetítendőt jeleníti meg. Ez a magától értődés megszakadhat. Ilyenkor maga a nyelv válik problémává. Vallás esetében a szövegek ilyenkor magyarázatra szorulnak. A különböző magyarázatok nem szüntetik meg a szövegek vallási tekintélyét, de a közösség részekre különülhet az értelmezések mentén (pl. az AT keresztény értelmezése). (220)

A probléma akkor radikalizálódik, amikor maga a vallási nyelv válik kérdésessé. A szellem minden tartományának megvan a maga nyelve (jog, esztétika, filozófia stb.). Ezeket a nyelveket a tudomány pontosíthatja, hogy elősegítse a vonatkozó területen belüli pontos, rövid és világos, egyértelmű kommunikációt. A különböző nyelvjátékok mögött különböző valóságtapasztalatok és -értelmezések állnak, s ezek jutnak „szóhoz” valamely nyelvi mezőben. Vannak sajátos területek, amelyeknek a nyelve is sajátos: pl. a vallás és az esztétika. Ezek a valóság bizonyos tartományát, aspektusát tapasztalják, majd fogalmazzák meg nyelvileg. Csakhogy tapasztalati területük nem tárgyterület, nem objektumokra vonatkozik, nem adatolható faktumai a tapasztalati világnak. Következésképpen nyelvük sem rendelkezik általános magától értődéssel, hanem problematikus. E problematikuság nem szüntethető meg úgy, hogy kényszerítő logikai eszközökkel a megfelelő tapasztalatban részesítjük a kívülállót (ez azért nem lehetséges, mert ezeken a területeken nem a szubjektumtól független logika működik, hanem a tapasztalásban aktívan részt vesz maga a tapasztaló szubjektum → lásd szubjektivitás-posztulátum). Csak az lehet a cél, hogy a vallási nyelv értelmét feltárjuk, a téves elképzeléseket tisztázzuk (ettől még nem lesz senkinek vallási vagy esztétikai tapasztalata, de legalább felismerheti, hogy ezek a nyelvek valami valóságosról beszélnek, ami azonban az ő számára nem jutott még tapasztalati adottságra.) (221)

A vallási sajátossága, hogy a vallási nyelv meghaladja a szoros értelemben „nyelvileg” leírható valóságterületet. (221-2)

Mi a vallási nyelv? Nehéz kérdés. Lehetőségek:

1. „A vallási mondatok azok, amelyek vallási tárgyokról szólnak” — ez éppenséggel igaz, de problematikus. Már láttuk (6. fej. 1.), hogy a «világ»-fogalom is része a vallásnak. Akkor tehát a világról tett kijelentések is a vallási nyelv részei?
2. „Vallási kijelentések azok, amelyeknek vallási jelentést tulajdonít a kijelentője” — így függetlenek mindennemű tárgyterülettől; ehhez még hozzá kell tenni, hogy a kijelentést minősíti a kimondásának beszédhelyzete. (222-3)

ad 1. — A vallási nyelv először is egy vallási közösség nyelve, amely közösség az általános érintkezés nyelvét használja a közösségi információk átadására, a közösségen belüli kommunikációra. A vallási nyelv sajátosabb része azonban nem az emberek egymás közötti megértésére vonatkozik, sőt esetleg a szokásos nyelvet sem használja, néma beszéd (pl. sóhajtás, hallgatás, misztikus nyelv). (224-5)

Ezzel megkülönböztetünk primer és szekundér vallási nyelvet. A másodlagos a nyilvános, az elsődleges a tulajdonképpeni, a sajátlagos vallási nyelv, ami a vallás

eredetét érinti, abból fakad. Ennélfogva részesedik annak sajátosságából a feltártság és a rejtettség (monstratio és velatio) kettősségéből, ezért az egyiknek érthető, a másik előtt rejtett az értelme vagy egyenesen értelmetlen. (225)

A vallási primer nyelv „arcanum”, rejtély, misztérium, alapvetően csak annak számára érthető, akire vonatkozik, akire érvényes (dem sie „gilt”), a kívülállóknak egyenesen érthetetlen. (226) → A kultusz nyelve a misztériumvallások esetén szándékosan titokzatos arcanumnyelv.

Alapelv, hogy a primer átfordítható szekunder nyelvbe, vagyis a tulajdonképpeni vallási kijelentések értelmezhetők, bizonyos mértékig kifejtethetők. (226)

Milyen követelményeknek kell a vallási nyelvnek megfelelni? Általános feltételek:

1. Értelmesség: a vallási kijelentéseknek értelmeseeknek kell lenniük. Ez nem azt jelenti, hogy mindenkinek el kell őket fogadni, de értelmüknek érthetőnek kell lenni.
2. Koherencia: nem zárhatják ki egymást. A paradox kijelentések esetén a kifejezendő tényállás összetettsége csak így adható vissza: Pál: „Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10). A paradoxon esetén feltételezzük, hogy valamely végső adottság módban a paradoxon feloldható, de nem az ember szokásos és nyilvános tapasztalati világán belül.
3. Falszifikáció: durva ellentétes tapasztalat cáfolhatja. Ha egy vallási rendszer számol a gonosszal, akkor a rossz tapasztalata nem falszifikáló, egy eudaimonikus istenkép esetén a rossz cáfolatként szolgál. (227-8)

Sajátos feltételek:

1. Transzcendencia-posztulátum: a vallási kijelentésnek transzcendens értelme, önmagán túlmutató jelentése van. Még az «isten» szó is többet jelent, mint elképzelésünk objektumát, vagy a túlvilágon létező lényt. Ennek a többletnek értelmesnek és a vallási rendszer más kijelentéseivel koherensnek kell lennie, valamint értelmileg illeszkednie kell világtapasztalásunkhoz, még ha meghaladja is annak horizontját. (228-9)
2. Szubjektivitás-posztulátum: a kijelentés értelemadó mozzanata a kijelentés alanyának beleegyezése, akarati illeszkedése a kijelentés tartalmához.

ad 2. — Az átlagos, közönséges kijelentés igazsága vagy önmagában evidens vagy ilyen kijelentésekből levezethető vagy triviális. Mivel azonban vallás nem létezik szubjektivitás nélkül, vagyis a szubjektum részvétele, érintettsége nélkül, ezért ez a mozzanat hozzátartozik a szóban forgó vallási kijelentés igazságához. Létezik a vallásban is puszta tudomásul vétel, de az ilyen tudás csak akkor nyer vallási értéket, akkor lesz vallási kijelentés, ha a szubjektum elfogadása áll mögötte. Az elfogadás, a beleegyezés sajátos formája, a személyes meggyőződés, az én elköteleződése és részvétele a kifejezett igazságban — mindez nélkülözhetetlen ismertetőjegye egy vallási kijelentésnek. (229)

Az elfogadás elégséges okok alapján történik. Ezt a folyamatot vizsgálja JOHN HENRY NEWMAN (†1890): *Grammar of Assent* (1870), de már MELANCTON (†1546) is vizsgálta kialakulásának folyamatát: notitia — assensus — fiducia (tudomásulvétel — elfogadás/igenlés/beleegyezés — szívbeli bizalom). (229)

Pascal: Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur (No. 110) és: Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point. (No. 227) (229)

2. Nyelv és nem nyelvi kifejezés

A vallási kijelentés többlete nincs kimondva a mondat szavaiban, a mondaton túl rejlik, a kijelentés intenciójában — a kifejezési lehetőségeket azonban nem haladja meg. Az élő nyelvet és a kimondott mondatot mindig valami nem-nyelvi kifejezés hatja át és veszi körül: hangsúly, hanghordozás, hangszín, arckifejezés, gesztusok stb. (230)

Elvileg lehetséges kell legyen a nem-nyelvi kifejezések nyelvi kifejezésekkel való értelmezése. Ez nem maradéktalan áthelyezést jelent a nyelvi kifejezésbe, hiszen bizonyára jó oka van annak, hogy valami csak nem-nyelvi úton fejezhető ki (sírással, gesztussal stb.) A diszkurzív forma nem helyettesíti a dolgot, hanem csak megérthetővé teszi (nem mintha előtte nem lett volna érthető). Ez azonban bizonyos veszteséggel jár, annak elvesztésével, ami csak a nem-nyelvi formában volt kifejezhető. (230-1)

A vallási nyelv számára nagyon fontos a nem-nyelvi kifejezés, hiszen a vallás lényege a transzcendencia: a kimondhatónak a meghaladása a kimondhatatlan felé. Vannak nem-nyelvi kifejezések, amelyek sajátos módon hozzá vannak rendelve a valláshoz (szent jelek, formák, terek, műalkotások, zene stb.).

A vallási nem-nyelvi kifejezések főbb formái: tér.

Finomításképpen: az afrikai vallások számára a vallás tere nem épített hely, hanem maga az univerzum. ill. bizonyos természeti helyek. — Az iszlám szintén a világ egészét tudja I imádási terének (bár Mekka irányába fordul).

☞ VARGA MÁTYÁS: *Kint és bent. A bencés szerzetesség tér-képe.* [»Bencés Lelkiségi Sorozat« 43.] Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.

Az ember nem vonhatja ki magát a térből, a tér létezésünk kerete. Az épület alapítja meg az összefüggését mindazokban a dolgokban, amelyek ugyanabban a térben léteznek, élnek és vannak, keretet adó helye az összes művészetnek, s a tér határozza meg a zene akusztikáját is, nélküle a muzsika néma maradna. (233)

Ami ennek a nyelvnek a hallgatag dimenzióját illeti, az épületen kézzelfoghatóvá válik a formává lett kifejezés interszubsztivitása. Mindenkit magába fogad és mindenkinek a maga szubsztivitását szólítja meg.

Ebben az értelemben az épület egyfajta transzcendentális szubsztivitás. Gadamer Husserl alapján így foglalja össze a transzcendentális szubsztivitást: Ez az „ős-én” („Ur-Ich”), nem egy konkrét én. Számára az eleve adott világ talaja megszüntetve-megőrződött. Maga az irrelativitás, amire minden relativitás, az őt kutató én relativitása is vonatkoztatva van. (Für sie ist der Boden der vorgegebenen Welt aufgehoben. Sie ist das Irrelative schlechthin, auf das alle Relativität, auch die des forschenden Ich, bezogen ist). A egyedi én megszüntetve megőrződik a transzcendentális ében, benne tér önmagához. Tillich formulájával: Abban, ami a legmélyebben mindenkit érint, az én felismeri azt, ami őt magát feltétlenül érinti. (In dem, was alle im tiefsten angeht, erkennt das Ich dasjenige, was es selbst unbedingt angeht.) [☞ Tillich szimbólum-fogalmát lásd alább]

Ez azonban esetleg egyáltalán nem bizonyítható a tiszta nyelviség megfogalmazásában. Ennek ellenére tartózkodni kell attól, hogy pszichológiailag, érzésekkel vagy hasonlókval próbáljuk megvilágítani annak megértését, ami a mondatokon túl rejlik. (234)

A kifejezés — ami éppúgy kíséri, mint ahogyan meghaladja a nyelviséget — a gesztusok gazdag tárháza. A vallások telis tele vannak gesztusokkal, melyek nyelvileg egyáltalán nem vagy csak nagyon körülményesen megragadható viszonyokat fejeznek ki, ősit valósítanak meg (pl. a térdre borulás kifejezi és egyben meg is valósítja a prostratio-t, az alávetést).

Még egyszer a szimbólumról

[☞ [SzoImaSzimbol](#)]

A szimbólum értelmezése attól függ, hogy természetes, vagy mesterséges. A természetes szimbólumok magukért beszélnek, sajátos transzparenciájuk van: csillagos ég, éjszaka-nappal. Ezek jelentése közvetlenül felfogható — és ugyanakkor nem fordítható át maradéktalanul a nyelvi megfogalmazásba. (235-6)

[GCSL] A csillagos éjszaka önmagáért beszél, és sokkal többet és mélyebben, mint bármennyi szó. Nem a nyelvi magyarázat, hanem magának a csillagos égboltnak az ábrázolása a legtisztább beszéd, aminél már csak maga a csillagos ég beszél tisztábban és gazdagabban... [☞ [VallTapasztlgazol](#) (A nyári éjszaka égboltját)] — Ezeknél a szimbólumoknál látszik a legvilágosabban a szimbólum sajátossága: valami érzéki megjelenés, ami egyrészt önmagát mutatja, de jelentésmögéjt rejt, ami nem azonos az érzéki megjelenéssel, de nem is független tőle. [☞ [GuardiniRel](#) (A dolgok szimbólum-karaktere)]

Az arbitrárius, konvencionális szimbólumok értelmezésre szorulnak. Ha valaki ismeri az értelmezést, akkor közlésében értelmi egységként használhatja a szimbólumot. (236)

Vannak szimbólumok, amelyek saját alapításukra emlékeztetnek, a szimbólumot látva tehát az alapítás jut eszünkbe (az esemény, a jelentősége stb.). Az ilyen szimbólumok nem lerövidített gondolatok, hanem magát az alapítást jelenítik meg. A vallásokban gyakori, hogy az ilyen szimbólum nem csak megjeleníti az alapítást, hanem annak erejében újra és újra meg is valósítja (katolikus szentségek). (236)

Paul Tillich szimbólumfelfogása szerint (*Rendszeres teológia* 3., vö. *Klassiker der Theologie*, II. 352. kk.o.) a vallási fogalmak a hit döntő tényállásait reprezentálják, amelyeket a hit hosszú történelme összegyűjtött, és újra és újra értelmezni kell. Ez az értelmezés nem lehet önkényes. Ezek a fogalmak ugyanis „a végtelenre irányulnak, amit szimbolizálnak, és másrészt a végesre, ami által a végtelent szimbolizálják”. Tillich számára tehát a hit legfontosabb fogalmai egyben szimbólumok (megváltás, király, személyiség [ez pl. Isten szimbóluma], és szerinte bármelyik hagyományos tanítás szimbólummá válhat.

Kritika: Tillich szimbólum fogalma túlságosan tág. A szimbólumnak 3 ismertetőjegye van:

1. nem-nyelvi fenomén, ami érzékileg szemléltetve jelent valamit;
2. megjelenít valamit, ami rajta túl rejlik;
3. a vallási közösségben az orientációnak, a hívők egybegyűjtésének s olykor a másoktól való elhatárolódásnak a funkcióját látja el. (237)

3. A vallási nyelv mint cselekvés

AUSTIN, JOHN LANGSHOW (1911-1960) *How to Do Things with Words*, 1962. ☞

[Nyelv](#)

A konstatáló (lokúciós) kijelentés tulajdonsága, hogy igaz vagy hamis. Ezzel szemben a performatív (illokúciós) kifejezés soha nem lehet sem ez sem az, hanem saját funkciója van: egy cselekvés végrehajtására használjuk. Egy ilyen kijelentést tenni magának a cselekvésnek a végrehajtásával azonos, amelyet más módon, legalábbis azonos pontossággal, nem is cselekedhetnénk meg. Pl. Hívják őt ezentúl Péternek!... Bocsánat!... Azt tanácsolom neked, hogy ... stb. A performatív kijelentést olyan tulajdonságok illetik meg, mint a cselekvést: lehet sikeres vagy sikertelen, hatékony vagy hatástalan, megnyilvánulhat benne erő vagy erőtlenség stb. (237-8)

Az élő vallásban nincsenek „üres szavak vagy szók”. A bibliai vallásokban I a szavával teremt. A vallás kritikától még nem érintett primer nyelvében a szavak helyes használata és a megfelelő cselekvés esetén szavatolt a szavak hatása. Az eskü abszolút

kötelez; az ima hatékony segítségkérés; a szentségeknél az alapítósavak elismérlése a jelenben hatékonyra teszi a szentséget, az áldás és az átok hatékony.

A példákból kitűnik, hogy a vallási primeryelvben a nyelv egybeesik a cselekvéssel. Ezért nem értelmes azt kérdezni e nyelvi kifejezésekkel kapcsolatban, hogy igaz-e vagy tévesek; a kritikus kérdés az, a szók hatékonyak-e vagy nem. A naiv felvilágosodás álláspontját maga mögött hagyó kritikának persze mindenekelőtt azt a kérdést kell a vallási nyelvvel kapcsolatban tisztázni, hogy a vallás miként értelmezi összességében a nyelv és valóság viszonyát. (239)

Főként a mítoszra jellemző nyelv és valóság azonosítása. A szó, a név magát a dolgot jelenti, aki ismeri a dolog nevét, az a valóságát is birtokolja, hatalommal rendelkezik fölötte. Ezért tiltja meg az AT I nevének használatát. E tiltás háttere a névmágia, varázslás. (239)

A vallást áthatja a performatív nyelvhasználat: a kereszteléstől kezdve a szentségek kiszolgáltatásán keresztül a liturgiáig minden illokúciós nyelvi aktus. Mondhatjuk: a vallás bizonyos mértékig a nyelvben valósul meg (Die Religion vollzieht sich in Sprache) — továbbá a kultuszban és az erkölcsi cselekvésben. (240)

A performatív kijelentés hatékonyságának feltételei:

1. Kompetens beszélő kell a beszédcselekvés végrehajtásához (felszentelés);
2. Megfelelő szituáció;
3. A performatív kijelentést komolyan kell gondolni, az értelmező közösség szándékának megfelelően. (241)

Az illokúció csak jelen időben érvényes. Tekintve, hogy a vallás nyelve jórészt performatív, ez ismét rámutat arra az alapelvre, hogy a vallás lényegi komolysága csak a jelenben érvényes. (241)

4. A vallási nyelv elégtelensége és tárgyyszerűsége (a mítosz problémája)

A vallási kijelentések magas igazságigénnyel lépnek fel. Amit mondanak, annak megvilágítónak és igaznak, továbbá tárgyyszerűnek kell lennie. Ugyanakkor a vallási nyelv sajátos elégtelenségre, nemtulajdonképpeniségre van ítélve. Erre példa a mítosz.

A mítosz erősen antropomorf, emberi alakban ábrázolja az isteneket. Őskezdeti eseményekkel, történésekkel magyaráz jelenben fennálló állapotokat, sorsokat, szokásokat (aitiológia). Megalopozza a rítust: az eredettörténetet ciklikusan ismételni kell a természeti folyamatok ciklikusságának megfelelően (meg kell őket újítani, nehogy kifáradjanak). Szemléletessége és kifejezőereje rendkívüli, s éppen ez megütköztető a kritikus ész és a modern ember számára. Valójában a mítosz egy nyelvi forma („Sprachform”) (244-5)

Három kérdéskör:

(a) — Tudatosítanunk kell, hogy amikor az irodalom és a kutatás a mítosszal mint olyannal találkozunk, a mítosz akkor már a szemlélő gondolkodásnak a szemlélő maga mögött hagyott fázisa, már nem hiszik és nem fogadják el betű szerint. Homérosz már nem volt naiv hívő:

„Homérosztól azután Zeusz és a többi isten soha többé nem tért magához ...
 „Von Homer vollends haben sich Zeus und die übrigen Götter gar nicht mehr erholt, wozu der 8. Gesang der Ilias allein schon genügen würde” (J. Burckhardt, in: BURCKHARDT, JACOB: *Das Geschichtswerk I-II*. Zweitausendeins, Frankfurt a. M., 2007. II. 226. — idézi még: BLUMENBERG, HANS: *Hajótörés nézővel*. Metaforológiai tanulmányok. (Ford. Király Edit) [»Mesteriskola«] Atlantisz, Bp., 2006., 117. o.) (245)

A mítoszok összegyűjtése és rendezése, a „mitológia” már a reflexió terméke. A mítosz kritikája már a görögöknél kezdetét veszi. (245-6)

Ugyanakkor a mítosz iránti érdeklődés soha nem hunyt ki. Platón nem csak értelmezi, hanem maga is alkot mítoszt (Timaios). A sztoikusok morális mítosz értelmezésében már jelen van a racionalizmus. (246)

(b) — A mítoszfogalom bizonytalan körvonalú. Schelling:

„A mitológiában bármely értelem pusztán potenciális, mint egyfajta káoszban; ettől azonban még nem engedi, hogy korlátozzuk, részekre osszuk; aki ezzel próbálkozik, eltorzítja, sőt lerombolja a jelenséget; hagyjuk az értelmet úgy, ahogyan a mítoszban benne rejlik, és örvendjünk a lehetséges vonatkozások e végtelenségének; ez a legjobb ráhangolódás a mitológia megragadására.” (247-8)

„Jeder Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisieren zu lassen; so wie man dies versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn, wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie zu erfassen.” (Werke, VI, 16)

Hegel mondja Platón mítoszalkalmazásával kapcsolatban:

„A mítosz mindig olyan előadás, amely, mint a régebbi, érzéki képekkel él, ezek pedig a képzelet, nem a gondolkodás számára készültek; ebben a gondolat tehetetlensége rejlik, mert még nem tud magában megrögződni, s így még nem a szabad gondolat. A mítosz az emberi nem pedagógiájához tartozik, mert a tartalommal való foglalkozásra ingerel és csábít, mivel azonban érzéki alakok tisztátalanná teszik benne a gondolatot, ezért nem képes kifejezni azt, amit a gondolat akar. Ha azután a fogalom megerősödött, akkor nem szorul többé a mítoszra.” (*Előadások a filozófia történetéről*, 2. 123)

Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr. (248)

A mítosz világszerűen gondolja el az istenit; a világit, a földit egy túlvilági történet alapozza meg és isteni erők irányítják. Az antropomorfizmus nélkülözhetetlen elem. Az ősidőnek és a végidőnek az időben el nem helyezhető, történelmen túli eseménye határozza meg az ember sorsát, és remény és félelem tárgya. A mítoszban elbeszélte esemény minket érint, ránk vonatkozik, a rituális ismétlésben jut el hozzánk, szolgáljuk és tiszteljük a rítusban, megéljük-ünnepeljük az év körforgásában. A mítoszzal való találkozás hatással van az életünkre, de mégsem mágia; a mítosz elbeszélés, fabula, de több, mint legenda vagy monda. Nem pusztán korábbi időkből származó naiv, novellisztikus hagyomány. Nemtulajdonképpeniségének semmi köze az allegória műviségéhez. Ugyanakkor nem is valamiféle „tudományelőtti világkép”. — A mítosz mégis mindezzel határos. (248-9)

(c) — A mítosz interpretációra szorul, magával a mítoszzal adva van, hogy nem szó szerint értendő. Ámde: a képszerű a gondolatba fogva érthetőbb ugyan, de egyben szegényesebb. A képi tartalom minden mítoszban hiperbolikus, mint az elképzelhető meghaladó és szétfeszítő „képzet”. (249)

Mit jelent az „értelmezés”? Az első módja az, amely nyitott a mítosz igazságára, esélyt ad arra, hogy a mítosz igaz. A második mód felfüggeszti, vagy egyenesen tagadja az igazság kérdését. Ez a „felvilágosító” értelmezés, ami Max Scheler szerint

pszichiáterként tekint a mítoszra: a szöveget azzal a céllal magyarázza, hogy felmutassa benne a betegséget, a torzítást és a csalást. (249)

Ha nyitottak vagyunk a mítosz igazságára, akkor a mítosz nem tűnik és nem halványodik el, hanem sokkal inkább visszatér, és maga is intertextualitássá, értelmezéssé válik. — Ez egyrészt azt jelenti, hogy megfordul a viszony: az így visszatérő mítosz nem az első és az öt értelemben feloldó értelmezés a második — miközben a tulajdonképpeni mítosz feloldódik az értelmező értelemben (Sinn) —, hanem mindenekelőtt egy faktum az első, aminek „értelmét” (Sinn) ki kell mondani. Kiderül, hogy az értelemben ez a kimondása a mitikus formában szakszerűbben történik, s hogy semmiféle más értelmezés sem éri el a mitikus kijelentés szakszerűségét. — Másrészt: a mítosz mint intertextualitás, értelmezés, akkor kínálkozik fel, amikor más kifejezési formák elégtelenség bizonyulnak. Vannak olyan tényállások, amik — egyáltalán vagy csak bizonyos szellemtörténeti korszakokban — jobban nyelvbe foghatók mitikus kijelentésekben, mint diszkurzív gondolati formákban. (249-50)

A vallási nyelv nemtulajdonképpeniségének (elégtelenségének) oka kézenfekvő: a vallási állításoknak nincs objektíválható tárgyterülete, tárgyai nem definiálhatók, mint az immanens tárgyak, és azokkal nem kompenzálhatók. A vallás esetében mindig egy olyan történésről (Widerfahrnis) van szó, ami velem esett meg, engem érint, ami rám és rád is vonatkozik, ami az én és a te világban-és-időben-benlétet magában foglalja. Sőt: a történet nem csak az én lételemet érinti, hanem valami többlet van benne. Ehhez azonban már nincs adekvát nyelv, amelyen minden értelmes lénynek a belátás esélyével kifejezhetném. A nem tulajdonképpeniség, a vallási állításoknak a betűszerinti jelentést meghaladó intenciója a vallási nyelv elemi sajátossága. (251)

A felvilágosult laposság sok ezt mondja egy-egy vallási kijelentésről: ez és ez a mondat nem stimmel. Nem veszi észre, hogy a vallási nyelv a kifejezéssel küzd, de intenciójában képes felmutatni sajátos „tárgyait”. Erre szolgálnak olyan nyelvi eszközök, mint a hasonlat, a szimbólum stb. (252)

Létezik egyáltalán kritérium, aminek alapján megítélhetnénk a vallási nyelv szakszerűségét? — vagyis a kétely nélküli igazságot, ami azonban a vallás esetén nem objektíválható igazság. A vallási nyelvnek ahhoz kell igazodnia, amit ki akar fejezni. Ténylegesen 4 ilyen formális kritériumot nevezhetünk meg:

1. *Komolyság*. A kijelentésnek komolynak kell lenni, komolyan kell gondolni.
2. *Szubszjektivitás*. A kijelentés mögött szubszjektív meggyőződésnek kell állnia. Vallási kijelentésekre referálhatók meggyőződés nélkül is, ez a tudományos viszonyulás. Az ortodoxia mindig arra hivatkozik, hogy mivel a vallási kijelentések igazságtartalma meghaladja az emberi értelmet, ezért objektíve állíthatók, sőt kell állítani egyéni meggyőződés nélkül is. Ezzel azonban megsértik a szubszjektivitás törvényét.
3. Két értelmi törvény: 1. — *Kontextualitás*. A vallási kijelentéseknek kontextusban kell állni a világtapasztalattal. Ez nem azt jelenti, hogy tudományos világnézetet kell alkotniuk, hiszen a vallásban olyan tapasztalatok vannak, amelyek egyáltalán nem fejezhetők ki tudományos nyelven. De a hit és világtapasztalat között nem lehet döntő ellentmondás. A tapasztalattól teljesen független hitállítás a tiszta babona.
4. 2. — *Érthetőség*. A vallási kijelentésnek érthetőnek kell lennie. Nem mindenkinek — pl. a matematikai kijelentéseket sem érti mindenki —, de a kompeten-

seknek, azaz a hasonló vallási tapasztalat horizontjában és a közlést szolgáló módon. (253-4)

«Entmythologisierung»

A mítoszok konkrétan, masszívan és töretlen bizalommal antropomorf képekben beszélnek istenekről ill. I-ről. A B szintén antropomorf vonásokkal ábrázolja I-t. A bibliai leírásokban a bibliai vallás talaján is extrém módon találkozunk a nyelv nemtulajdonképpeniségével és tárgyszerűségével (Uneigentlichkeit und Sachgemäßheit der Sprache). A mai ember elutasít mindenféle antropomorfizmust, nem csak a durvább megnyilvánulásait (amiből szép számmal akad a B-ban is). Arra törekszik, hogy a képszerű állításoktól megszabaduljon, és arra helyezi a hangsúlyt, ami I és az emberi Én viszonyában jelentős. — Ez a lényegi szándéka a mitosztalanításnak → Rudolf Bultmann (1884-1976) Lehet-e, és milyen mértékig? (254-5)

A vallás mindig egy naiv világviszonyulásból indul ki. Mindennapos viszonyunk a világban ebben a naiv, prekritikus, bizalomteljes világviszonyulásban zajlik, amit semmiféle tudományos reflexió és kritika nem kérdőjelez meg. Fejlődik, változik, neveléssel, művelődéssel az ember gazdagítja, de maga a naiv viszony a mindennapi létezésének az alapját képezi. A cselekvés mindennapjaiban a tudományos világképből is mindig visszatérünk a naiv viszony közvetlenségébe. (255-6)

A vallási naivitást a kritikai tudomány megtörte. A bibliai szövegeket akkor is kritikai tudattal olvassuk, ha nem vagyok képzett egzegéták; tudván tudjuk, mennyire antropomorf képekkel dolgozik. A naiv biblicizmust gyermekinek érezzük, szeretnénk megszabadulni a mitológiai beszédmódtól és képektől. Cél: az érzékletest átfordítani, -alakítani nem-érzékletesbe. Az I-ről szóló „elbeszélést” (mítoszt, azaz fabulát) igazsággá átalakítani és igazságként kimondani, aminek azáltal kell hitelre méltónak lennie, hogy levet magáról minden korhoz kötött elképzelést, naiv világiságot, mert csak akkor érinti a mi valódi, reális történeti egzisztenciákat. Isten nem kép, ami lelki szemünk előtt megjelenik. Elveszíti emberi vonásait. Belépünk a „képnélküliség éjszakájába”. (256-7)

A kép nélkül vallás eszméje ősrégi. Azonban a negatív istenprédikátumok teológiája is mutatja, milyen nehéz I-t elválasztani a képzettől. A misztika, ami látszólag szemét fülét is becsukja a világ számára, valójában megalkot egy második valóságot, és tobzódik a képekben. (257) Úgy tűnik tehát, hogy a képnélküliség igénye korrekcióra szorul. Három korrekcióra fogalmazható meg:

1. — A tudományos világismeret soha nem lép az elsődleges, naiv világviszonyulás helyébe, hanem mindkettő érvényben marad és alakul. A tudomány előrenyomulásakor is érvényben marad a naiv viszony, immár megtört világviszony módján. A mai ember is pontosan érti, mit jelent, mire utal a vallásban a „fent” és a „lent” fogalma. A vallás minden értelmezése az első és a második világviszony között mozog. A vallási igazság, vagyis az, ami létünkre alapvetően vonatkozik, mindig az elsődleges, közvetlen léttapasztalat horizontjában helyezkedik el, — a másodlagos, kritikai beállítottság pedig mindig az elsődleges tapasztalás elidegenedése. (257-8)

2. — I mindig meghaladja az ábrázolható. Egyszerre látható és nem látható, titokzatos és megnyilatkozó, mindig több, mint manifesztációi: *deus semper maior*. (258-9)

([VallTalalk](#))☞ A végtelen Isten a véges világban (a világ alapjaként) megmutatkozik, és ugyanakkor megmutatkozásának mértékében elrejtőzik, lévén a végeség per definitionem a végtelen I elrejtőzése. — Amennyiben a végtelen I műve

végességében éppenséggel elrejti magát mint végtelent. Mondhatjuk tehát, hogy a világ I-nek mint teremtőnek a megmutatkozása — ezért a világról nyert tapasztalatunk egyszermind természetes istenismeret, „természetes kinyilatkoztatás” —, ugyanakkor véges lévén nem I, hanem I elrejtőzése. A világot tapasztalva I-nél találkozunk, amennyiben I műveken áll előttünk, de nem közvetlenül I-nél van dolgunk. Így áll elő az a helyzet, hogy végesként és a végesség állapotában *tudunk* a végtelenről.

3. — Nem minden vallás antropomorf. Vannak theriomorf vallások, hogy érzékeltessék az istenek másságát, emberfelettségét. Az ember istenképisége alapján azonban egészében kérdéses, hogy melyik ábrázolás a tárgyyszerűbb. (259)

5. Csend és hallgatás

Aki egy kérdésre hallgatással felel, annak éppen a hallgatása a felelet — a hallgatással is lehet beszélni. Ezért ugyanúgy értelmezésre szorul, mint a beszéd; mindkettő hermeneutikát igényel. (260)

a. — Mit jelent a hallgatás, ha jelent egyáltalán valamit? A továbbiakban csak a vallási beszédre koncentrálunk. Az első lényeges vallási hallgatás-fenomén I hallgatása. Mit jelent ez?

Ha hallgatáson azt értjük, hogy nincs semmi észlelhető, akkor I hallgatása azt jelenti, hogy I nem létezik, mert semmi nem hallatszik felőle. Ezt azonban nem nevezzük hallgatásnak, az ugyanis a lehetséges beszédet, szólást feltételezi. (261)

Számos vallásban jelen van a gondolat, hogy I a hallgatásban lakozik/rejtezik. Teo-te-king: „A megnevezhetőn túl rejlik a világ kezdete”. (Lao-ce, i.e. 4. sz.) I minden megnyilatkozása a csendből/hallgatásból lép elő (Ps 50,3). A valentiniánusi gnózis négyes metszetének is egyike a »hallgatás« (a »mélység«, »atya«, »igazság« mellett). (261)

A hallgatás I egyik lényegi eleme. Minden misztika őstapasztalata, hogy I-t a csak elcsöndesedésben, a hallgatásban lehet megtalálni. Ezért fontos vallási parancs elmerülni I csöndjében, ami I jelenléte. A misztika paradoxona, hogy I-t a hallgatásban, csöndjében észleli, s azt érzékeli, hogy I a hallgatásában beszél avagy a csöndjéből szól ki. (262)

b. — A beszéd és a hallgatás tehát ugyanazon dolog két oldala. Az embernek azonban más oka is van a hallgatásra: hallgat, ha beszéde, nyelve alkalmatlan, mert az, amit ki akar fejezni, elérhetetlen, kimondhatatlan a rendelkezésére álló nyelvi eszközökkel. Az ember a hallgatással tiszteli (meg) a szentet. A római áldozati rítust bevezető „*favete linguis*” felszólítás csendet parancsol a szent jelenlétében. A félelem és a rettegés, a méltatlanság tudata megvonja az embertől saját szavait. A szent a kimondhatatlan, az »arrhéton«. Az ember képes észlelni a kimondhatatlant, de nem képes kimondani. A hallgató ima meghaladja a dialogikus imát, a kimondhatatlan terébe lép. (262)

A hallgatás lehet közvetett is; ezek a szent nyelvek (szanszkrit, héber, latin, egyházi szláv stb.), melyek garantálják a szent szöveg autentikus nyelvi állapotát, továbbá védik a profanitás nyelvével és az illetéktelenekkel szemben.

Akkor is hallgat az ember, ha hallgatnia kell, mert el kell elhallgatnia valamit, ami számára vagy mások számára félelmetes vagy szégyenletes. Ilyen a bűn, amit elhallgatunk, amiről hallgatunk. A bűntől a kimondással, a megvallással lehet megszabadulni, s ekkor a feloldozót kötelezi a hallgatás. (263)

Hallgatunk arról, amiről nem akarunk beszélni, aminek szó nélkül kell maradnia: veszélyes neveket nem szabad kimondani. A név ugyanis megidézi a megnevezettet, aki hatalmával esetleg a név kimondója ellen fordul. *Nomina sunt odiosa*. Az istennevek a leghatékonyabb nevek, ezért el kell hallgatni őket, így kerülve el a névvel járó hatalom erőhatását. (264)

Létezik azután a hallgatás patológikus esete, a beszédképtelenség, a némaság. A néma hallhatása, szemben a beszélő hallgatásával, nem önkéntes elzárkózás a beszédétől, hanem megfosztás a beszédétől, és nem bezárkózás a hallgatásba, hanem bezáródás a némaságba. A csend mint a beszéd hiánya nem azonos a némasággal. A csend nagyon is lehet beszédes a maga szótlanságában, míg a némaság pusztán megfosztás a szótól, börtön. (24)

c. — Vallási beszéd és csend/hallgatás viszonya sajátosan alakul a modernitásban. Az ember hallgat arról, amiről nem tud, vagy már nem képes beszélni, mert hiányoznak a szavak annak elmondásához, amit el akarna, vagy el kellene mondania. A vallási hallgatás és a modern tudat viszonyában két motiváció különíthető el:

1. — A modern ember kerüli azt, hogy a szentet, a numinózumot, I-t a nevének nevezze. Vallástörténeti tény a tartózkodás az istenség nevének kimondásától. A vallási tudat tabuval veszi körül a szentet, hogy megvédje a profanitástól. A modern hallgatást azonban más motiválja: számára a szent valósága bizonytalan, a nem bizonyított, míg a profán a biztos, a kézzel fogható. Ezért úgy véli, biztosabb távolságot tartani a szent dolgoktól, mint megvallani őket. A modern ember korlátozza a kapcsolatát a szent dolgokkal, és lemond arról, hogy néven nevezze a szentet.

2. — A másik motívum a nyilvánvaló és látványos nyelvvesztés a vallás területén. A vallás nyelvezetét mindenekelőtt a hagyomány jellemzi. A teológia feladata, hogy megalapozza és kifejtse a vallás nyelvi hagyományát, feltárja a kijelentések, mondatok, állítások közötti összefüggést azért, hogy a jelen embere számára is érthetővé váljanak implikációi és következményei. A vallási intézmények hivatalokról és alkalmakról gondoskodnak, melyekben ez a vallási nyelv hatékonyan kifejti teremtő erejét. A nyelvvesztés akkor kezdődik, amikor az ember már nem ismeri fel a vallási nyelvben a saját nyelvét, és az előbbit már nem képes beépíteni az utóbbiba. A krízis kezdetben nem látványos, alig vehető észre. Az ember készségesen ráhagyja a „szakértőkre” — papokra, lelkészekre, teológusokra — a vallási nyelv használatát. Idővel azonban az elveszett nyelv helyére fokozatosan a hallgatás lép, ha nem is mindjárt a tagadás. (266)

Sajátos ellentmondást figyelhetünk meg: Egyrészt a tudomány és a technika fejlődése folytán a nyelv egyre komplikáltabb, bonyolultabb, a növekvő ismeretek és bővülő tudás következtében egyre több mindent tud kifejezni. Ugyanakkor egyre felismerhetőbb az a veszteség, ami a vallási nyelvezetet illeti. Még a felvilágosodás idején is egyszerű kijelentések jellemezték a vallási összefüggések megfogalmazását. A modern reflektáló tudat azonban egyre inkább távolságot tart a vallási nyelv naiv fordulataival és beléje szüremkedett mitológiai szemléletességgel szemben, s ez a távolság olyan mértékű lehet, hogy már el sem éri a vallási nyelvet, azaz nem érti meg. A modern nyelvezet további jelensége a terjedő primitivizmus, a köznapi ember életének egysíkúsága, a szürke és mindenre kiterjedő szimplifikáció, a kézzelfogható standardok használata, a köznapi és a tömeges szerinti igazodás és eligazodás. Mindez nem igényel választékos és gazdag nyelvezetet. A gondolkodásbeli igénytelenség nyelvi igénytelenséggel párosul, márpedig az efféle igénytelenség számára idegen és különös zárványnak tetszik a vallási nyelv, amelynek jelentését egyre több fáradság-

gal lehet megfejteni a mai kor átlagos tudatával rendelkezőknek. Mivel már nem értik a vallási nyelvet, következésképpen az általa kifejeződő tartalmat sem, ezért a vallást — vagy amit vallásnak tekintenek — átfordítják a lehető legegyszerűbb és könnyen megtartható, követhető erkölcsi kritériumokra, politikai kritikára vagy jövőt orientáló eszmékre, és ezzel leplezik a be nem vallott zavarodottságot. (267)

A nyelvvesztés és a nyelvi igénytelenség ezen jelenségével különös feszültségben áll a modern kor hallatlan beszédaktivitása az interaktív média és egyáltalán a média révén. A mediális hamari beszéd azonban ismét csak nem kedvez a vallási nyelvnek, mely a beszélő összeszedettségét igényli. (268)

Sajátos protestáns veszély, hogy az istentiszteleti prédikáció a papra hagyja a vallási nyelv használatát. A lelkipásztori prédikáció a változatlan tanítás objektív, ortodox formája — ez azonban az egyházat, a vallási gyülekezetet egyfajta iskolává változtatja. Aki ismeri a tanítást, annak már nem kell iskolába járnia, márpedig a vallási nyelvet a köznapok során nem használja, így hát fennáll a veszély, hogy fokozatosan elveszíti. (269)

