

# A VALLÁS MEGHATÁROZÁSA

## *Adalékok a vallás lényegének meghatározásához*

A közelmúlt évtizedeiben mostoha sorsa volt a vallástudománynak. Bár művelését nem tiltották, de nem is szorgalmazták, elvégre vizsgálati tárgyának, a vallásnak a napjai, az érvényes ideológiai prófécia szerint, meg voltak számlálva. Mint oly sok egyéb, ez is tévedésnek bizonyult. Ma már egyre világosabban tudjuk, hogy e nevezetes és szomorú történelmi kísérletből senki nem került ki győztesen, — a túlélők sem. Ahol már a túlélés is felér egy győzelemmel, ott igencsak zord idők járnak a szellemre. Ha a szellem túlélésre kényszerül, vagy esetleg arra is rendezkedik be, akkor voltaképpen kivonul az életből, ezzel pedig mindenki veszít: a szellem által magára hagyott élet elvadul; az élettelen szellem pedig megdermed és elhal.

A napjainkban tapasztalható jelek szerint az élet kezd erőre kapni. Megmozdult a vallási élet is: egyre több vallási mozgalom, áramlat jelenik meg. A szellem azonban, bár éledezik, még gyenge, lázas végletek között hanykolódik. Ám az életnek szüksége van irányítóra, fegyelmezőre. Enélkül vagy vegetál, vagy pulzusa felgyorsul és parttalan burjánzásba csap át. Európai tájainkon hagyományosan a szellemet tekintik amaz instanciának, amely az élet lüktetésének fegyelmezett ritmust, dinamikus áramlásának önmagát meghaladó irányítást szab. Csakhogy manapság, életerős szellem híján, egy vegetatív-naturalisztikus szabályozó rendszer érvényesül, amelynek neve: *piac*. Ez fenntartja ugyan az életet, sőt fokozza éleveségét, de nem képes önmagán túlmutató célra irányítani, így pedig előbb vagy utóbb a kifulladásig hajszolja. Napjainkban a piac — amely normális esetben csupán semleges tér — egyben értékkelő instanciaként lép fel, s így a szellem jogát bitorolja. Minthogy azonban *nem* szellem, az életnek pedig ez utóbbira van szüksége ahhoz, hogy *értelmes* is lehessen, ne csupán vegetatív, ezért a szellem nélküli piac idővel megakasztja az életet is, mert megbontja az élet és szellem közötti termékeny kapcsolatot, amely nem más, mint a *teremtő kultúra*. A szellem jogát gyakorló piac tehát éppen önmaga alapját fojtja el. Mindazon portékák megjelenési helyeként, amelyeket eredendően a kultúra hoz létre és értékkel, a piac csupán a forgalmazás, vagyis a termelés-fogyasztás ritmusára jár *civilizáció* szerve. Következésképpen éppúgy nem értékkel, mint a civilizáció, minthogy egyikük sem *értéktudat*, hanem csupán *tárgyhasználat*.

A kultúra anyag és szellem páros tánca: a faktum és idea, a tény és eszmény felelgetése. Élet és gondolat egymást keresik és egymásba kapaszkodnak: az eszmények létté akarnak válni, az élet pedig az eszményekhez méri magát. A szellem gyengeségével, úgy tűnik, az anyagi élet szóló táncba fog. Forgásának ritmusát, ördögi trilláit a piac diktálja, amely a növekedés lázában ég, és a tempó állandó fokozásában leli kedvét. A kultúra és a szellem azonban nem a külső gyarapodás logikáját követi, minthogy nem szaporodik és szaporít, hanem elmélyül és elmélyít. Nem termel, hanem *teremt*; nem előállít, hanem *előhív*.

Ha egyszer lényeges szerepet tulajdonítunk a szellemnek, és érvelésünk egyik főszereplője, akkor röviden meg kell határoznunk, mit értünk rajta. Negatív megközelítésben a szellem egyrészt nem valami anyagtalan entitás vagy világ fölötti terep, másrészt nem a világ vagy az élet valamely alkotóeleme, mert akkor valami dolog lenne és nem különböznék a többi dologtól. Pozitív megfogalmazásban a szellem: *létmód* — öntudattal, az önmeghatározás képességével rendelkező alany létezési módja, függetlenül attól, hogy ezt a létezést milyen körülmények, ontikus adottságok között valósítja meg.

Ennek megfelelően az embert szellemi lényként definiálva *egyrészt* nem helyezük a világ fölé, mintha onnan tekintene le, hanem *belehelyezzük a világba*, a mindenkor konkrét életbe; *másrészt* viszont nem azonosítjuk a biofizikai világ valamely konkrét, meghatározott szereplőjével, így nem is zárjuk bele a világba, hanem *felszabadítjuk a világra*, amennyiben egy dinamikus, átlépő létezést tulajdonítunk neki, miáltal meghaladja a fizikai-dologi világ és a biológiai élet immanenciájának törvényeit. Éppen ezt a „közöttes” létmódot — amiként az ember ténylegesen létezik a tényleges világban — nevezzük szellemnek. Az emberre vonatkoztatva tehát a szellem a világban végbemenő anyagtalan mozgás, amely meghaladja az anyagi világot. Folyamatos meghaladás és átlépés; anyaga a konkrét ember. Megnyilvánulási formái a kérdés, megismerés, alkotás, teremtés, szabadság és erkölcsiség.

Mivel a szellem nem egyéb, mint dinamika és mozgás, ezért a vele kapcsolatos kérdések egyik legfontosabbika így hangzik: honnan ered lendülete és merre tart, egyáltalán célirányos mozgást, azaz fejlődést végez-e? Ezek a kérdések voltaképpen az ember lényegére vonatkoznak. Az európai kultúrában a válaszok alapvetően két típusba sorolhatók; az egyiket a filozófia, a másikat a vallás képviseli. A *«homo philosophicus»* önmaga jelöli ki létezésének célját; a *«homo religiosus»* a *«szent»* kinyilatkoztatásában elébe tárt cél felé törekszik. A két típus nem egymás ellentéte, hiszen egyaránt az ember mint szellemi lény mozgását határozzák meg, továbbá közös alapjuk az ember végessége. Ez a vallás esetében az embernek a *«szent»*-től való függésében nyilvánul meg; a *«homo philosophicus»* esetében pedig abban, hogy cél

meghatározó döntését megelőzi önmaga és a világ léte mint bármiféle döntés előzetes lehetőségi föltétele.<sup>1</sup>

A vallás tehát nem nélkülözi a szellemet és nem ellentétes azzal, hanem egyik megnyilvánulási módja. Épp ezért hat oly kedvezőtlenül a vallásra a szellem általános elbizonytalanodása. A vallások a szellemnek nevezett mozgást vezérlik, de nem helyettesítik a szellem önmozgását. Aki nem teszi fel a létezésének értelmére vonatkozó kérdést, mert szelleme mozdulatlan, az a különböző válaszok között sem tud választani. Ez azonban nem teszi védetté a manapság fölerősödő külső piaci hatásokkal szemben. A közönyös-közömbös ember esik a legkönnyebben áldozatul az érdeklődését felkeltő, első csábító kínálatnak.

A vallás egyébként is különleges portéka, ezért itt igencsak veszélyes a piac meghatározó szerepe. Az üdvösség jóval kényesebb, érzékenyebb és, szögezzük le, *veszélyesebb* annál, semhogy az egyén ízlése és a piac anonim szerveződésű, értéksemleges kínálata dönthetne fölöle. A *legitim* vallási pluralizmus nem azonos holmi tarka kirakodóvásárral, amelyet a kereslet-kínálat törvényei irányítanak. A tudatos, szabad és felelős választást vezérlő, szükségképpen szellemi elvek hiányában az egyén ki van szolgáltatva olyan erőknél, amelyek éppen a szellem általános megfogyatkozásának következtében beállt értelem-ínség állapotában lépnek fel kínálatukkal, akkor, amikor az átfogó szellemi orientáció hiánya egyébként is fölerősíti a szelleminél is mélyebb spirituális vágyakat. Az anyag és szellem, élet és lélek egyensúlyának megbomlása idején veszélybe kerül az emberi létezés *integritása*. Ez a helyzet pedig különösen kedvez a vallások terjedésének. Csakhogy a szellem finom mércéjét nem ismerő ember a vallások világában is csupán alkalmi fogyasztó, aki pillanatnyi lelki vágyát elégíti ki a mindenkori vallási piaci kínálat éppen kurrens, divatos, könnyen fogyasztható és gyors kielégülést ígérő termékeivel. Szobánk falát kitapétázhathatjuk sorozatban gyártott poszterekkel, legföljebb nem nézünk oda; de lelkünket nem elégíthetjük ki bármivel. Ugyanis nem tehetjük meg, hogy nem nézünk oda, mert éppen a *lelkünkkel látunk*. Létezésünk dinamikus egyensúlyú, finom és érzékeny integritása különleges bánásmódot igényel. Így hát a vallási piac látványos gazdagodásának idején nem árt megismerkedni a lehetséges választás normáival, s megtanulni *látni*. Ehhez igyekszik némi segítséget nyújtani ez az írás.

A következőkben kerülő úton közelítjük meg a vallás lényegét, szükségképpen azt a logikát követvén, amelyet a piac kényszerít ránk. Annyi minden kínálja magát vallásként, hogy mindenekeelőtt érdemes elsajátítani a «nem» kritériumait. Ezeknek birtokában könnyebben tudunk rendet vágni e roppant zsvívásár forgatagában, hogy azután előtűnjenek a hiteles árusok. Előbb tehát azt taglaljuk, hogy mi nem a vallás, s csak ezután fejtjük ki a vallás fogalmának pozitív tartalmát.<sup>2</sup> Nem tanácsokat adunk és nem szolgálunk recepttel. Filozófusként járunk el: nem megkönnyíteni akarjuk a választást, hanem éppen ellenkezőleg: felhívni a figyelmet roppant nehézségére.

\* \* \*

## I. MI NEM A VALLÁS?

### I. A vallás nem tudás és nem tudomány

#### 1. A vallás nem a valóság mibenlétére vonatkozó elmélet. Vallási kijelentések — pl. „Krisztus feltámadott” — nem elméleti-kognitív kijelentések.

A tudományok újkori megjelenése óta vallás és tudomány történelme konfliktusokkal terhes. Mivel az újkort megelőzően a vallás mint szent tudás sokszor egyet jelentett magával a tudománnyal, ezért a modern empirikus tudományok előretörését és a vallás tudományos szerepének csökkenését bizonyos új vallási mozgalmak a tudományok

---

<sup>1</sup> A szellem/lélek fogalmának meghatározásával kapcsolatos nehézségekhez és a probléma jelenlegi pszichológiai ill. filozófiai megítéléséhez és állásához lásd GOLLER, HANS SJ: A „test-lélek probléma” a pszichológiában. in: Mérleg 1999/3. 276-292. o., valamint a GOND 1999/20. számában olvasható tanulmányokat Mesterházi Miklós, Thomas M. Robinson és Colin McGinn tollából.

<sup>2</sup> A további gondolatmenet szerkezete és tartalma jelentős mértékben támaszkodik THOMAS RENTSCH: *Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion*. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. c. írására, in: HÖHN, HANS-JOACHIM (HG.): *Krise der Immanenz*. Religion an den Grenzen der Moderne. Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M., 1996., 235-262. o.

mintájára elgondolt tudás felmutatásával igyekeznek ellensúlyozni. Ezoterikus, megváltó ismeret birtokában lévőknek hirdetik magukat, s követőiknek e tudás erejében megvalósuló sikert ígérnek. Ezzel szemben a hagyományos vallások, tisztázva a vallás és tudomány elvi különbözőségét, arra az orientációs szerepre hivatkoznak, amelyet évezredekön keresztül gyakoroltak az ember életében. Ez az orientációt ugyan nem tudományként nyújtották, a szó modern értelmében, de tudatlanság sem lehetett az alapja, különben hosszú és tartós történelmi hatásukat csak egyetlen dologgal magyarázhatnánk, a hiszékenységgel vegyes emberi butaság szívósságával. E nyilvánvalóan abszurd következtetést úgy kerülhetjük el, ha leszögezzük: a vallás nem tudomány. Ha felfigyelünk arra, hogy a vallási kijelentések nem a világra mint a tudomány tárgyára vonatkozó állítások formájában fogalmazódnak meg, és felhagyunk a vallást a tudománnyal mérő elfogult szemlélettel, akkor tekintetünk szabaddá válik a vallási orientáció sajátosságának megpillantására.

A vallások az emberi élet egésze számára nyújtanak végső orientációt, a teljes embernek kínálnak életformát. Igazságigényük, mivel kijelentéseik nem a világra vonatkozó állításokban fogalmazódnak meg, nem függ a kozmosznak valamely meghatározott fizikai vagy ontológiai modelljétől — tehát a tudományos világmegismerés konkrét eredményeitől —, továbbá nem függ kizárólag történelmileg kimutatható tényektől. A vallási állítások nem a világ tárgyilag megragadható vagy elkülöníthető összetevőire ill. tartományaira vonatkoznak: a «menny» vagy a «pokol» nem a világ különleges régiói.

Egy naiv metafizika transzcendens objektivizmusának keretében még jellemző volt a vallási állítások kozmológiai lokalizációja.<sup>3</sup> A transzcendens objektivizmusra, a szupranaturális dolgok-tárgyak ontológiájára irányuló újkori kritika azonban megrendítette a korábbi metafizikai vallási világ alapjait. Ennek következtében az «Isten» és «világ», «menny» és «pokol» «e világ» és «túlvilág» közötti alapvető különbségek ma már nem vetíthetők ki objektivisztikusan és dologszerűen különböző, kozmológiailag megjelölhető terekre, tartományokra. Miután megrendült az a modell, amelyben a túlvilág amolyan hozzátoldás a földi világhoz, így — megtisztítva a tárgyi modellben gondolkodó ontológia képzeteitől — immár világosabban ki tudjuk fejteni a vallási kijelentések tulajdonképpeni értelmét és státuszát. Ennek értelmében a vallási kijelentések eredendő szándékát, sajátlagos, kifejezett igazságigényüket nem merőben objektív és semleges ténymegállapításokra, hanem az ember egzisztenciájára és életformájára vonatkoztatjuk.<sup>4</sup> E felvilágosult fölfogás szerint például a «pokol»-ról és «kárhozat»-ról szóló beszéd az emberi egzisztencia alapvető szituációjának, végső és feltétlen komolyságának tudatosítására szolgál, s azt fejezi ki, hogy életünket egészen a halálig fenyegeti az örök, végleges (morális) kudarc reális lehetősége.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Ennek túlzásba vitt formája a gnózis. Hogy miként változik meg a bűnről szóló bibliai tanítás a gnosztikus modellben, ahhoz lásd: RICOEUR, PAUL: *Az eredendő bűn jelentéséről*. in: UŐ: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. [»Osiris Könyvtár« — Irodalomelmélet] Osiris Kiadó, Bp., 1999.

<sup>4</sup> Arra kérdésre, hogy hol található a pokol, Aranyszájú Szent János így felel: Ne azt kutassuk, hol van, hanem azt, miképpen kerülhetjük el (PG 60, 674).

<sup>5</sup> Wittgenstein szerint például a végítélet emlegetése egy etikailag föltétlenül komoly életforma kifejeződéseként értendő Vö. WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Észrevételek*. (Ford. Kertész Imre) [»Kísértések«] Atlantisz, Bp., 1995., 117. o.

## 2. A vallási orientáció nem vélekedésekre támaszkodik, a vallási kijelentések nem hipotézisek.

Az elutasítandó felfogás a vallás elméleti félreértésének egyik alete. A vallási tételek nem gyenge hipotézisek olyan tényekre vonatkozóan, amelyek fennállhatnak, ill. a vallási kijelentések nem olyan állítások, amelyek prognosztikus ereje egyelőre még bizonytalan. A tudomány azért képes prognózist adni a történésekkel kapcsolatban, mert az általa vizsgált valóságterületen törvényszerű-kauzális viszonyrendszer áll fenn, ok-okozati kapcsolódás működik — tehát az okhoz mindig ugyanaz az okozat rendelhető —, ezért legitim módon lehetséges mindkét irányban, a jövőbe és a múltba következtetni. Ezzel szemben a vallás területén a szabadság érvényesül a tárgyi oldalon — a szentet illetően — mindenképpen, de bizonyos vallások az alanyi oldal vagyis az ember szabadságát is hangsúlyozzák a vallási kapcsolatban. Máredig ahol szabadság érvényesül, ott nem lehetséges prognózis, előre tudás, hanem remény, hűség és a bizalom az alapja a kapcsolatnak.

Ez nem azt jelenti, hogy a vallásban nem lehetséges verifikáció a hitelesség és a megerősítő igazolás értelmében. Csakhogy mindennek semmi köze ahhoz a tudományos eljáráshoz, amely hipotézisek utólagos verifikációjában áll. A vallás esetében ugyanis az igehirdetésben felszólított és ígérettel megszólított ember az „Ige hallgatója”-ként, nem pedig objektív megfigyelőként, önmagát egy kísérleti eljárás részének tekintve áll szemben az igehirdetéssel. A tudományos megfigyelő egy tőle független történést vizsgál; ezzel szemben a vallásos ember megszólított: maga is szereplője a történéseknek, és rajta is múlik, mi történik valójában.<sup>6</sup>

A vallási tapasztalatban jelentkező numenon nem tekinthető az isteni vagy I közvetlen megtapasztalásának. Aquinói Tamás szerint I nem mutatkozik meg közvetlenül a világban (STh I, 82, 2 c.). Következésképpen a vallásos élmény mindig egy religiózusan értelmezett és a hit ajándékaként fogadott élmény. Ebből következik az a tétel, mely szerint az élmény soha nem tekinthető a vallásos hipotézisek objektív megerősítésének, amiként ez a tapasztalati tudományok síkján a tapasztalati tények esetében lehetséges. (vö. FISCHER, *A filozófusok istenkeresése*, 62.)

Különbség van *certitudo* és *securitas* között. Az előbbi a hit személyes bizonyossága, az utóbbi az eszközszerűen szavatolható körülmények és a prognosztikus tudás biztonsága. Míg a bizonyosság a szubjektum egzisztenciális minősége, addig a biztonság az objektum tárgyi jellemzője. A vallás bizonyosságot helyez kilátásba, biztonságot viszont nem ígér. A «szent» megjelenése, az epifánia megteremtheti a hívőben a bizonyosság állapotát, de mivel a «szent» lényegileg meghaladja az ember rendelkező kapacitását, ezért vele szemben az ember soha nem tehet szert eszközszerű biztonságra, hanem szükségszerűen és lényegileg a függés állapotában marad. Az epifániára alapozódó vallás nem megszünteti a függés állapotát — mert nem valami különleges tudással látja

---

<sup>6</sup> „...a teológia tárgya (nevezetesen végső meghatározottságunk [*ultimate concern*] és valamennyi konkrét kifejeződése) nem a tudományos tapasztalat tárgykörébe tartozik. Nem lehet távolságtartó megfigyeléssel vagy az ilyen megfigyeléseken alapuló következtetéssel felfedezni. Csak az önátadás és a részesedés aktusaiban található meg. ... a teológia tárgyát nem lehet a tudományos verifikáció módszere alá vonni. A verifikációs eljárások során a vizsgáztató kívül áll a vizsgálhelyzeten. ... A teológia tárgya csak részesedés révén verifikálható... Ez a vizsgálat soha nem ér véget, még egy teljes élettapasztalat után sem. A kockázat eleme mindig megmarad; a térben és időben való tapasztalati verifikáció itt lehetetlen.” TILLICH, PAUL: *Rendszeres teológia*. (ford. Szabó István) [»Osiris tankönyvek«] Osiris Kiadó, Bp., 1996., 52. o.

el az embert, aminek segítségével úrrá lehet függőségén —, hanem épp ellenkezőleg, belevonja, beleállítja e függésbe, amennyiben tudatosítja és irányt szab, értelmet ad neki.<sup>7</sup>

A certitudo végső soron a szubjektum szabadságának lényegi tette: alanyi állásfoglalás függvénye; ezzel szemben a securitas a dolgok állásának tárgyi következménye. E fogalmi elkülönítés nem azt jelenti, hogy a kettő egymással ellentétes, illetve egymást kizárják, csupán azt, hogy a vallás lényegileg az emberi szabadság dimenziójában helyezkedik el, és annyi eszközszerű biztonsággal operál, amennyivel a szabadság rendelkezik.

Mit jelent az, hogy a certitudo a szabad szubjektum lényegi tétének eredménye. Miféle cselekvés az, amely bizonyosságot eredményez? Nem éppen fordítva kellene lennie? Nem inkább olyasmit kellene az embernek cselekednie, ami biztos, mint-hogy biztos tudásra, bizonyosságra támaszkodik? Nos, a *szabad cselekvés* a szó lényegi értelmében nem támaszkodik bizonyosságra avagy biztos tudásra, különben ugyanis nem szabad akarati döntés *alanyi megvalósítása* lenne, hanem valamely törvény *automatikus megvalósulása* — vagyis *működés* nem pedig *cselekvés*. Mindazonáltal a szabad cselekvés nem nélkülözi a törvényt, de nem annak spontán megvalósulása, hanem szabad követése, amelynek legszabadabb aktusa magának a törvénynek az elfogadása. A szóban forgó jelenséget az etikai cselekvés példáján lehet érzékeltetni. Az etikai cselekvés az erkölcsi törvényt követő cselekvés, ennyiben tehát törvényszerű; ám szemben a természeti törvényekkel, az etikai törvények nem érvényesülnek automatikusan, hanem csak akkor, ha valaki elfogadja és követi őket. Az etikai törvények ugyan *önmagukban érvényesek*, de csak az őket választó és realizáló szabad cselekvésben *érvényesülnek*. Ebből következően csak az nyerhet bizonyosságot az etikai törvények érvényességéről, aki nekik megfelelően cselekszik, mert csak a cselekvésben mutatkozik meg az etikai törvények bizonyító ereje, s csak ekkor válnak bizonyossá. Ezért mondhatjuk, hogy ezeknek a törvényeknek a bizonyossága az etikai cselekvő személyes tétének eredménye. Míg a természeti törvények érvényesüléséhez nincs szükség semmiféle alanyi hozzájárulásra, ezért azok az alanyi elfogadás nélkül is érvényesülve *determinisztikus törvények*, amelyek *meghatározzák* a természeti folyamatokat, addig az etikai törvények csakis az alany szabad döntés nyomán érvényesülnek, ezért a *szabadság törvényei*, amelyek *értékelik* a szabad emberi cselekvéseket. ☞ [EtikaVallas](#)

A hívő és a nem-hívő ugyanabban az *empirikus* világban él, s a hívő nem afféle féltudományos, bizonytalan verifikációjú kiegészítő hipotézisekkel vág neki az életnek, miközben a nem-hívő lemond e bizonytalan és „tudományosan” nem kellően igazolt feltevésekről. Mindazonáltal a hívő és a nem-hívő *világa* különbözik.<sup>8</sup> Egyrészt ugyanazt a világot különbözően s ezért különbözőnek érzelik, s ezen észlelési különbözőség folytán választanak különböző stratégiát és életformát. Másrészt ez a különbözőség nem automatikus, hanem a hit döntése nyomán lép fel artikulált formában. Megjegyzendő: a nyers-empirikus világ voltaképpen elvonatkoztatás és nem azonos az ember konkrét életvilágával, amely mindig jelentésekkel, értékekkel telített, történelmi dimenzióban mozgó szimbolikus világ. Márpedig az ember mint szellemi lény ez utóbbiban él. Ennek a világnak a létrejötte az emberi szellem és szabadság működésének legtitokzatosabb kérdése: nem tisztán egyéni döntés kérdése, de nem is nélkülözi az egyéni állásfoglalást.

A vallási meggyőződésnek azért sem lehet hipotetikus státuszt tulajdonítani, mert a vallási kijelentések létszerű helye és értelmezési horizontja mindig egy cselekvés-összefüggés, amely valamely értelmességet megalapoz. Például a keresztény szentségek nem mágiikus akciók, amelyek a dologi-fizikai tényállások megváltoztatására, befolyáso-

<sup>7</sup> A certitudo heideggeri értelmezéséhez lásd: FEHÉR M. ISTVÁN: *Martin Heidegger*. Egy XX. századi gondolkodó életútja. Göncöl Kiadó, Bp., 2019., 299. kk. o.

<sup>8</sup> Vö. Wittgenstein: „A boldog ember világa más, mint a boldogtalané.” (*Tractatus*, 6.43)

lására szolgálnak, hanem a hit szentségei, a Krisztussal való személyes találkozás *hatékony* jelei, a hívő egzisztálás megalapozásai és önkifejeződései. A szentségi szertartás nem hipotetikus kísérleti eljárás. A sakramentális teológia nem a szentségekhez igazodó életmód elmélete illetve verifikálandó hipotézise. Az eucharisztia vétele csak annak szolgál bűnbocsánatul, aki hisz — mondja Luther.

### 3. A vallási orientáció nem posztulátum és nem fikció.

A vallások esetében nem gyakorlati, „az életet szolgáló illúziók”-ról van szó, miként Nietzsche fogalmaz, de nem is „posztulátumok”-ról, miként Kant. „Úgy élek, *mintha* lenne Isten, kegyelem és bűnbocsánat...” — e kijelentés nem tükröz hiteles vallási magatartást. Úgyszintén nem tekinthető vallási kijelentésnek a következő: „*Tudván tudom*, hogy létezik Isten, kegyelem és bűnbocsánat...” — sem pedig ennek ellentéte: „*Azt hiszem*, létezik...” Az előbbi tudást, az utóbbi pusztá vélekedést fejezi ki. A vallás azonban nem „biztos” tudás állítása, sem „bizonytalan” vélekedés lebegtetése, hanem egy *bizonyosság megvallása*. A sui generis vallási attitűd így fogalmaz: „*Hiszem, hogy...*” A hitvallás mindig többet mond ki, mint amennyit az alany tud; nem a tudását mondja ki, hanem a hitét, ami messzebbre hatol, mint tudása.

Mivel a szellemtörténelem tanúsága szerint a valóságértelmezés, vagyis annak meghatározása, hogy mi «valóságos» és mi nem, nagyfokú változatosságot mutat, ezért nem lehet minden további nélkül *fikciónak* mondani a vallási kijelentések tárgyait. A vallási megállapítások többnyire nem egy valláselőtti „semleges”, „tudományos” valóságértelmezés paradigmájához igazodnak, hanem maguk alkotnak egy átfogó valóságértelmezési rendszert. Így pl. a «végső ítélet» keresztény állítása nem egy természettudományos módszerrel meghatározott világ verifikálhatatlan megtoldása, hanem egy átfogó és szerves életvilág — a hívő egzisztálás — *megalapozó*, konstitutív, világ-alkotó eleme, egy olyan minőségi létérzékelés mozzanata, amely egyszersmind tartalmazza megállapításainak valóságkritériumait is, és nem igazodik más világkonstitúció verifikációs logikájához. A vallási létérzékelés leglényegesebb tulajdonsága, hogy nem a világon belüli létezés egy bizonyos szegmensét szabályozza, hanem a világgal mint totalitással szembeni magatartást, vagyis az egzisztálást mint olyant alapozza meg. A vallási kijelentések nem a tudományos-empirikus értelemben észlelt kauzális létezésen *belüli* (immanens) tartományra vonatkoznak — ahogyan például a biológia a világ élő, a geológia az élettelen tartományáról tárgyal —, hanem a világra mint *totalitásra*. Ebben az értelemben a vallás nem eleme a világnak, hanem *az emberi és a világi létezés egészével szembeni értékelő állásfoglalás*. A vallás a létezés *szingularitásának* tudata. A tudomány a *világot alkotó* elemekről, a világ immanens folyamatairól beszél; a vallás a világ «*Teremtőjéről*», a *létezés* eredetéről és céljáról. Filozófiai kifejezéssel: a tudományos kijelentések *kategoriálisak*, a vallási állítások *transzcendentálisak*. A vallás arról beszél, ami a kategoriális létezést meghaladja: vagyis a világ értelméről-jelentéséről és értékéről. „A világ értelmének a világon kívül kell lennie” — mondja Wittgenstein<sup>9</sup>.

A vallás tehát nem vetélytársa a tudománynak, mivel más és más „tárgyterület”-re irányulnak. Ebből következően a vallás nem a tudatlanság terméke, melyet az előretörő tudományos tudás egyre inkább háttérbe szorít, míg végül teljesen megszüntet. Ha világosan elkülönítjük egymástól a két „tárgy”-területet — a vallásét és a tudományét — a hozzájuk tartozó „módszer”-rel és a belőle fakadó következményekkel egyetemben, akkor az újkori tudományosság előretörését nem kell úgy értelmeznünk, mint ami a vallás kárára ment végbe, vagyis mintha a tudományosság térhódítása egyben a vallá-

<sup>9</sup> *Tractatus*, 6.41.

sosság pozíció vesztését vonta volna maga után, hanem úgy, mint a viszonyok lényegi sajátosságuk szerinti fokozatos rendeződését. A vallás tehát nem pozícióit veszítette el az újkor folyamán, sokkal inkább a lényegének és sajátosságának megfelelő terep fokozatos, negatív (és fájdalmas) elhatárolódások révén történő kirajzolódása ment végbe — röviden: a vallás mint vallás, a hit mint hit öntisztulása.

Ebben a perspektívában a hit és a vallás újkori sorsa nem a visszaszorulás és a kiszorítás fájdalmas capitulum, hanem a hit *eszkatológikus* kibontakozásának tisztuló proceszsiója. A mai zajos és zavaros viszonyokat, illetve a történelmi egyházak szociológiailag konstatált térvesztését persze csak az látja így és ebben az üdvösségtörténeti perspektívában, aki *eleve mindent ebben lát*, ezért reméli, hogy a hit végül javára fordítja az újkorban rárótt kötelező szerénységet.

## **II. A vallás nem érzelem és nem erkölcs**

### **4. A vallási kijelentések nem az ember emócióit illetve pszichikai szükségleteit fejezik ki. A vallási orientáció alapja nem az érzelem.**

A hiteles vallási önértelmezés nem függ ezoterikus vagy kiválasztott személyeknek fenntartott különleges és szokatlan tapasztalatoktól és érzelmektől. Amennyiben a vallás egzisztenciális és értékelő-szabályozó beállítódás az életben lehetséges *minden* tapasztalattal szemben — azaz valamely konkrét vallás eligazítást ad követői számára az adekvát és inadekvát érzelmekkel kapcsolatban —, annyiban mint értékelő állásfoglalás, nem érzelmi, hanem *értelmi* aktus. A vallás alapvetően nem érzelmeket és érzéseket fakaszt, hanem minden lehetséges érzést és érzelmet értékeli — hogy azután maga is megnyilvánuljon érzésekben és érzelmekben is, elvégre az ember minden aktivitását érzelmek kísérik. A vallás nem érzelmek következménye, mert akkor azoktól függene, hanem érzelmek szűrője, kritikusa: helyesel, vagy bírál, elfogad vagy elvet, háttérbe szorít vagy előtérbe helyez bizonyos érzelmeket, és természetesen fakaszt sajátosan vallási színezetű emóciókat is.<sup>10</sup>

A vallási tanítás kommunikatív racionalitásra tart igényt, s ezzel meghaladja és bírálja a privát érzelmek szubjektivizmusát. Az ellenőrizhetetlen szubjektivizmust és pszichologizmust számos vallás úgy értékeli, mint a dogmatizmus és fundamentalizmus ellenpólusát ill. visszaját, a kánoni vallásosságot pedig a kiegyensúlyozott középre helyezi. A vallások tanításban megfogalmazható kanonicitása, illetve az a törekvés, hogy szabályokba foglalják, továbbá a vallásalapító események rendkívüli ritkasága együttesen arra utal, hogy a vallásokra a stabilitás ill. a stabilizáció jellemző — ami aligha lenne elérhető, ha a vallást az érzelmek, víziók, különleges megtapasztalások rendkívülisége uralná. A vallások a stabilizáció érdekében az érzelmeket is kanonizálják.

### **5. A vallás nem erkölcs.**

Gyakran halljuk, hogy korunkban megrendültek az értékek. Az európai civilizáció által uralt világrészekben tapasztalható általános értékválság folyamata mifelénk az átlagosnál is rombolóbb, mert történelmi fáziskéséseinkből és hirtelen felzárkózási törekvéseinkből fakadóan hirtelen jelentkezik, így mélyebbre hatol és fájdalmasabb. Az erköl-

---

<sup>10</sup> Luther hitetlenséggel és Isten iránti megvetéssel vádolja azokat, akik különleges vallási tapasztalatok, álmok, érzések után vágyakoznak; ezek ugyanis nem elégednek meg Isten ígéjével (WA V, 6211). Hasonlóan értékeli a különleges érzelmeket és álmokat az iszlám szufi hagyomány teológusai.

csi tudat illetően megrendülése idején egyre másra hallani, hogy egyedül az egyházak őrzik szilárdan az erkölcsi normák tudatát, mert a vallás az erkölcs letéteményese.

Kétségtelenül szembeötlő, hogy a vallás nyelvi kifejeződéseit és gyakorlati formáit milyen jelentős mértékben átszővi az erkölcsi, normatív orientáció. Mindazonáltal a vallás nem erkölcs, mivel lényegi kijelentései nem ideálok, imperatívuszok, posztulátumok, maximák vagy követelmények. Nem előírások és nem erkölcsi parancsok alkotják a vallások primer tartományát, hanem egy sajátos valóságtudat, s csak ennek folyománya az ehhez igazodó erkölcs. A vallás egy minden emberi cselekvést megelőző tudatállapot, a függőség tudata. Ebből ugyan következnek bizonyos, a gyakorlatot vezérlő elvek, erkölcsi előírások, de hogy valaki követi-e vagy sem, az a vallásos ember esetében is *többlet*, aminek a *vallási tudat nem garanciája*, hanem *alapja*. A hit és a cselekvés között nem automatikus a kapcsolat. A vallási tudat és az erkölcsi tudat között végtelen tartomány húzódik: az emberi személy szabadságának titokzatos autonómiája. A vallás önmagában nem garantálja az erkölcsi rendet. A történelmi példák száma több, mint elegendő ennek bizonyítására.<sup>11</sup>

A morális törvények vagy tiltások helyességének igazolása végett állításokat kell megfogalmazni, amelyek vagy igazak vagy hamisak. A vallás súlypontja ezekben az állításokban van, abban, amit a valóság végső értelmének tapasztal és hisz, és csak ezeknek az állításoknak az érvényében fogalmazhat meg erkölcsi parancsokat. A vallás elsősorban egy minőségi valóságot állapít meg, majd megadja annak módját, amiként az embernek viselkednie kell, ha meg akar maradni e minőségi valóság horizontjában. Ebből következően a vallások elsősorban nem erkölcsöt hirdetnek, hanem egy lehetséges és a hitben valóságos minőségi léttapasztalatról tanúskodnak. Aki ezt a vallás által felmutatott valóságot nem tapasztalja, vagy hamisnak tartja, annak számára nyilvánvalóan a vallási törvények sem kötelezőek, hanem azokat a törvényeket fogja követni, amelyek az ő valóságtapasztalatában artikulálódó valóságban lehetséges létezésre érvényesek. A nem vallásos ember számára az erkölcsi parancsok vallási megalapozása érvénytelen, mert ő nem tud arról az alapról, Istenről. Az egyházak feladata nem az erkölcsi szabályok propagálása, hanem az őket létrehívó, megalapozó valóságnak a hiteles felmutatása, s csak ennek érvényében tanúskodhatnak arról, hogy e valósággal a kommunikáció egyik módja bizonyos erkölcsi törvények megtartása. Amíg ezt nem tudják hitelesen felmutatni, addig vallási értelemben alap-talan részükről a morális törvények hirdetése. Ekkor a morális törvények nem-vallási megalapozása válik szükségesé.

A vallás tehát nem az erkölcsiség letéteményese, hanem egy bizonyos végső horizontnak a tanúsító megidézése. A hívő közösség, az egyház, ebbe a horizontba helyezi az embert szabadságával egyetemben. Mivel az ember erkölcsi értékű cselekvése mindig ugyanazon szabadság megnyilvánulása, ezért e szabadság gyakorlása jottányival sem könnyebb és az ember moralitása semmivel sem biztosabb a vallás horizontjában, vagy az egyház(ak) terepében belül, mint bármely más léttapasztalat világában, hanem továbbra is a személy felelőségének feladata.

A vallás és az erkölcs szoros kapcsolata mégsem véletlen. A vallási tapasztalat ugyanis egyszerre alapja és célja a vallási egzisztálásnak. Hogy valaki valamely különleges élmény, tapasztalat nyomán válik vallásossá, az úgyszólván a rendkívüli módja a vallás kialakulásának. A vallásosság inkább olyan lelki-spirituális *készség*, amelyet az embernek magának kell kialakítania, el kell sajátítania, s állandóan gyakorolnia kell — hogy képessé váljék az esetleg bekövetkező vallási tapasztalatra. Ilyenformán a vallás lényege

---

<sup>11</sup> Vö. OTTO, RUDOLF: *A szent*. (Ford. Bendl Júlia) [»Osiris Könyvtár« — Vallástörténet] Osiris-Századvég, Bp., 1997. 15-17. o.



gében gyakorlat a lehetséges vallási tapasztalat megszerzésére. Mivel pedig a «szent»-re mint *érték*re tájolt gyakorlat, ezért egyszersmind erkölcs is. A vallások követői saját(os) erkölcsi magatartásukkal annak az *ígéretnek az érvényességéről tanúskodnak*, hogy erkölcsi törvényeik követése által lehetségessé válik annak a valóságnak a megtapasztalása, akivel egyebek között és többnyire éppen ezen törvényekhez igazodó létezés során találkoztak a szóban forgó vallási közösség tagjai. A vallás erkölcsi előírásai tehát eredendően ebben a «szent»-re irányuló dimenzióban *érvényesek*, e transzcendens vonatkozás nélkül legfőljebb *hasznosak* mint viselkedési-közlekedési szabályok, amelyek elfogadása nem a vallásra jellemző hívő-tekintélyi elfogadás, hanem racionális belátás.<sup>12</sup>

A vallásra jellemző nyelvi formák az *elbeszélések*, *beszámolók* a világ teremtéséről, a *hitvallások*, valamint az üdvösségre vonatkozó *ígéret*ek. A vallások etikai követelményeit megelőzik az ontológiai „van”-megállapítások és az axiológiai „érték”-kijelentések, s csak ezekre támaszkodva érvényesek a „legyen”-parancsok. A világ létét és az emberi élet valóságát megalapozó *indikatívuszköböl* következnek az ilyenformán adott keretek közötti létezését irányító *imperatívuszköböl*.

A vallás elsősorban a lét megmagyarázhatatlan csodájának mint *érték*nek a megtapasztalása, a létezés eredendő szingularitásának és abszolút tényének a tudata. „Nem az a misztikus, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy egyáltalán *van*” — mondja Wittgenstein (*Tractatus*, 6.44).

### **III. A vallás nem merül ki az ember egyéni és közösségi életében betöltött funkcióiban**

#### **6. A vallás nem redukálható a funkcióira. A vallási nyelv és gyakorlat nem a magyarázat logikáját követi. A vallási orientáció nem az instrumentális racionalitás síkján mozog.**

Míg a transzcendens objektivizmussal szembeni újkori kritika hosszabb távon javára vált a vallásnak — mert tisztázta kijelentéseinek tulajdonképpen tárgyát és valódi jelentését —, addig a spekulatív-metafizikai megismeréssel szembeni átfogó és egyre mélyrehatóbb szkepszis — amely az empiriára korlátozta az ember megismerőképességének tartományát, és átrendezte magának a megismerésnek a folyamatát — hátrányos következményekkel járt a vallásra nézve, mert lényegét bizonyos és a tudományos ismeretekre alapozott technika által helyettesített *funkciókkal* azonosította.<sup>13</sup> E szemléletmód

---

<sup>12</sup> Bár számos valláserkölcsi parancs, pl. «Ne ölj!», szó szerint megegyezik a természetes erkölcsi törvénnyel, mégis különbözik attól mert egészen más a legitimitációja, minek folytán egy világ, pontosabban egy transzcendens Isten választja el attól, ez pedig több, mint elegendő. S még ha a teológia újra és újra kimutatja, hogy a természetes erkölcsi törvény azonos a vallásetika törvényeivel, akkor is, amennyiben *hittudomány*, legvégül teológiai és nem természetes-racionális, *nem filozófiai* megalapozást nyújt erre az azonosságra. Röviden: az egyházak *mint* egyházak soha nem a természetes erkölcsi törvényt *mint* természetes erkölcsi törvényt hirdetik, amennyiben hűségesek önmaguk és erkölcsi törvényeik legitimáló alapjához. A szó szerint azonos, de legitimitációjában különböző törvény — *lényegileg* különböző és *lényegileg eltérő* világot alapít.

<sup>13</sup> Ez az újkori tudományosságra jellemző módszerességgel függ össze. A Descartes nevével fémjelzett, mindenre kiterjesztett „egyetemes” kételkedés következtében, az ismeret valóságértékének biztosítása érdekében szükségessé vált a megismerés folyamatának szigorú szabályozása, az ismeretszerzés lépéseinek rögzítése. Az ismeret igazságértékét egyre inkább megszerzésének módszeressége, a megismerés folyamatának minden lépésre kiterjedő szigorú tudatossága szavatolta. A módszer lett az igazság biztosítója. Ennek eredményeképpen a biztos megismerés köre leszűkült a természettudományos módszerekkel megragadható és a matematika nyelvén leírható valóság tartományra, hiszen ezen a területen érvényesült a legeredményesebben az egzakt

egyik eleme a *redukcionizmus*, a másik az *instrumentális ész*. Mivel a természettudományos modellhez igazodó tudomány elsősorban az érzéki, immanens valóság területén ért el látványos sikereket, ezért kézenfekvőnek látszott, hogy az itt eredményes elemző, visszavezető módszert alkalmazzák a valóság *minden* területére, ami többnyire úgy történt, hogy minden területet empirikusan határoztak meg, vagyis empirikus alapokra, összetevőkre vezettek vissza. Ez a redukcionizmus. Mivel pedig ebben az empiriában valamely jelenség megértése, azaz lényegének megragadása nem más, mint annak az oksági-funkcionális összefüggésnek a feltárása, amelyben a szóban forgó jelenség fellép, ezért az itt érvényes megismerés az eszköz-cél modell logikája szerint vizsgálja a valóságot, vagyis az érzéki-immanens valóságra összpontosító ész egyszersmind instrumentalizálódik. Ha a vallást ebbe és kizárólag ebbe a tartományba helyezik, és ebben a szerkezetben értelmezik, akkor lényege nyilvánvalóan azokkal a *funkciókkal* azonos, amelyeket az ember egyéni és közösségi életében betölt. Ha a metafizikai megismerés körének szűkítése folytán a valóság már nem transzparens egy transzcendens minőség felé, hanem önmagába záródó immanencia, másrészt az ismeretszerzés empirikus modellje alapján a valóság csak mennyiség mivoltában ismerhető meg, s a minőség nem sajátos ontológiai érték, hanem voltaképpen látszat, amely visszavezetendő a mennyiségre, akkor a vallás egyrészt megfosztatik transzcendens „tárgyától” Istentől, másrészt — jobb híján — lényege leszűkül bizonyos funkciókra. E funkcionális szemlélet azonban nem csupán ellentétes a vallások önértelmezésével, hanem lényegében vak mindenféle minőségtapasztalattal így a vallási tapasztalattal szemben is.<sup>14</sup>

A mítoszok és vallási cselekvések, rítusok funkcionális magyarázata egy technikai paradigmában mozgó, instrumentális gondolkodás és célracionális cselekvési modellbe kényszeríti a vallási gyakorlatot. Eszerint egy-egy rituális cselekvés nem egyéb, mint valamely konkrét emberi szükséglet kielégítésének az ok-okozati kapcsolat fogytékos megismerése és hiányos ismerete folytán nem megfelelő kísérlete. A túlzásba vitt funkcionalista szemlélet minden vallási praxisban mágiát lát: a hajnalban eltáncolt mozdulatsor a napkeltét akarja, úgymond, „előidézni”, s ha a Nap ténylegesen feltűnik, akkor a vallásos ember helytelenül úgy gondolja, hogy azt az ő rituális tánca kényszerítette ki.

Csakhogy a vallás nem redukálható a funkcióira. A vallási nyelv és gyakorlat nem a cél-eszköz magyarázat logikáját követi. A vallási orientáció nem az instrumentális racionalitás síkján mozog.

Valójában a naphimnuszok hátterében nem rejlenek primitív hipotézisek a rituális tánc illetve ima és a Nap tényleges felbukkanása közötti funkcionális összefüggésről. A rítus nem primitív természettudomány, hanem egy olyan esemény *ünneplése*, amely az emberi létezés meghaladó jelentéstartalom és értelmesség megnyilvánulása; nevezetesen, hogy a Nap mint az emberi létezés lehetővé tévő entitás egyáltalán *van*. A vallás a létezés mint önmagában vett érték ünneplő észlelése. A vallási cselekvés mint ünnep a létezés egyszerűségének megtapasztalása. Az *egyszeriség* tapasztalata mindig ünnep, azaz „felemelő”, s a szingularitás csak az ünneplés megemelt létmódjában, készüléssel és felfokozott szenzibilitással válik megtapasztalhatóvá. Minthogy egyedi, azaz nem meg-

---

módszeresség. Ez az empiria, az ok-okozat világa. Mint minden, úgy a vallást is ebben a tartományban kell megérteni.

<sup>14</sup> A funkcionális elemzés nem éri el valamely jelenség mint egységes egész értelmességének a szintjét. Az ember mindig is tudott arról a különbségről, amely a „funkció” és az „élet” között volt: az élet különböző folyamatok, funkciók bonyolult együttese, de meghaladja azok pusztán mechanikus halmazát, hiszen az egész több, mint a részek összege: minőség.

szokott, nem általános, ezért nem az átlagos létérzékelés tartományában, a profanításban, hanem azt meghaladó módusban mutatkozik meg. Az ünnep átlépés a profán tartományból a «szent» tartományába.

A «homo religiosus», éppen a «homo technicus»-szal ellentétben, nem saját aktivitásának eredményeként könyveli el a létezést, hanem az emberi képességet meghaladó «szent», «isten» ajándékaként. Bár a vallásokban benne rejlik a mágikus-technikai praxis veszélye, de a vallástörténet tanúsága szerint ezt többnyire inautentikusnak és elvetendőnek tekintik. A vallások ugyanis saját kritikai potenciállal rendelkeznek a körükben fellépő funkcionális vallásgyakorlat ellen. Így például a kvázi-technikai modellt követő instrumentális imaértelmezéssel szembeállítják az imát mint meditatív-hálaadó, reflexiós gyakorlatot, amelynek nem az a célja, hogy az ember elnyerjen *valamit*, hanem az, hogy elnyerje illetve visszanyerje *önmagát*: amennyiben az imában tudatosítja létezésének alapvető függőségét, úgy ráhelyezkedik arra az ontológiai alapra, amely az előfeltétele bármely adekvát célracionális cselekvésnek, beleértve a technikát is. A «homo religiosus» nem „valami”-re vágyik: nem létezőt akar, hanem létezést, nem valami dologra áhítozik, hanem a létre.

Ezzel együtt tagadhatatlan, hogy minden vallási praxis, kultusz, rítus, szentségi aktus ki van téve az instrumentálizálódás veszélyének. Sőt, mivel a vallás az ember végső függőségének a tudata, ezért ez a veszély még fokozottabb, elvégre a végső vonatkozási pontok tekintetében a legnagyobb az ember kísértése arra, hogy az elérhető legteljesebb biztonságra tegyen szert. A vallás e deficiens vonását Martin Buber így fejezi ki: „Az ember öskísértése a vallás”<sup>15</sup>. Ez a vallási mágia veszélye, amikor az ember úgy véli, rituális áldozattal mintegy lekenyerezheti az istenséget. Ám a vallások nagyon is tudatában vannak e veszélynek, és az instrumentalizmus elleni fellépés éppenséggel az autentikus vallásosság egyik megnyilvánulási formája az ószövetségi prófétáktól kezdve az iszlám teológusokig. A vallás lényegi törekvése, hogy az instrumentális világ- és önértelmezés ellenében újra és újra felkeltse és ébren tartsa a létezés egészében rejlő megnevezhetetlen értelmesség (mint csoda) misztériuma iránti érzékenységet. A bibliai vallások keretében például a «teremtés» és a «bűnbocsánat» theologumenonja egy olyan transzcendens-autonóm értelmességre utal, amely alapvetően meghaladja az emberi rendelkezés síkját, és az instrumentális rekonstrukció számára hozzáférhetetlen. — Egy szufi ima így hangzik: „Óh, Uram! Ha a pokoltól való félelemből imádlak, vess a pokolba. Ha a paradicsom utáni vágyakozásból imádlak, tagadd meg tőlem a paradicsomot!”

A vallás szűken instrumentális megközelítése, vagyis az a kérdés, hogy mire jó, mire szolgál, eleve elhibázott. A vallási létezést konkretizáló vallási gyakorlatnak pontosan annyi értelme van, mint magának a létezésnek. A világban való lét alaplómódusaként a vallás előzetesen strukturálja a létezést, ami azt jelenti, hogy meghatározza, kijelenti, *megvallja* alapvető értelmességét, majd e megvallott értelmességet *tanúsító* egzisztenciát valósít meg a gyakorlatban. Ebből következően a vallási aktusok értelmét és jelentését csak a vallás saját értelemadó horizontján belül lehet meghatározni.

## **7. A vallások nem az emberi igények, szükségletek, félelmek és illúziók termékei. A genealógia nem ad választ az érvényesség kérdésére. A „gyanú hermeneutikája” helyett „pozitív hermeneutikával” lehet eljutni a vallás sajátos jelentéstartományába.**

Összefoglalva az eddigieket, azt látjuk, hogy a vallás lényege úgyszólván mindazon értelmelési modellben mozgó megragadási kísérlet elől kisiklik, amellyel a modern ember

<sup>15</sup> „Die Urgefahr des Menschen ist die Religion.” (*Die chassidische Botschaft, Werke, III, 744. o.*)

operál, s amelyeknek látványos sikereit köszönheti az alkalmazott megismerési stratégia eredményeként. Egyrészt nem tudomány, vélekedés vagy hipotézis, hogy cáfolni lehetne a modern tudományos megismerés (méltán) büszke korpuszával; nem érzelem, hogy az egyéni érzelmek irracionális szférájába lehetne utalni; nem filozófiai megalapozású erkölcsi törvénykezés, amely a metaetika reflexiójának egyik tetszőleges tárgya lehetne, s végül nem merül ki az egyén és a közösség életében betöltött funkcióban, amely az empirikus társadalomtudományok terrénuma, — hanem az emberi létezés egyik *alapl módusa*, amelynek megvan a *saját* (szent) tudása és (hívő) erkölcse, érzelmi kánonja, valamint egyéni és közösségi funkciója. Ez önmagában is különleges jelenséggé avatja a vallást, de mindehhez társul történelmi szereplésének ellentmondásossága, és még inkább eredetének titokzatossága.

A modern tudományosság hatásos eszköze a redukció éppen ezen a ponton, *eredetében* kísérli meg legvégül megragadni a vallás lényegét. Az emberrel kapcsolatos történelmi jelenség — márpedig vallás történelmi antropológiai adottság — redukciós megértése a *genealógia*, vagyis a vizsgált jelenség visszavezetése történelmi vagy antropológiai eredetére.<sup>16</sup> Ennek értelmében a vallások emberi pszichikai igények, szükségletek, félelmek és illúziók termékei, amelyeknek a kielégítésével, feloldásával, illetve feltárással valamint kellő felvilágosítással a vallások, „okafogyottá” válva, megszűnnek.

E genealogikus vallásértelmezésnek az elméleti alapja az az előzetes föltevés, mely szerint valaminek az eredete, származási helye, létrejöttének módja egyszersmind igazságtartalmát, azaz érvényességét is meghatározza. Ez azonban nem állja meg a helyét, mert éppen a modern tudományok kialakulása és ismereteik igazsága mutatja, hogy az *érvényesség nem függ a keletkezéstől*, s nem eredeztethető a genealógiából, a leszármazásból, illetve az epigenezisből, a kialakulásból.<sup>17</sup>

Így bár a vallás forrásvidékén ott találjuk az érzelmeket, mint például a félelmet és a szorongást, valamint a szükségleteket, mint például a biztonság vágyát és a végső értelmesség igényét, ám a vallás érvényessége, azaz igaz-volta nem függ azoktól a konkrét pszichikai-társadalmi-emberi körülményektől, amelyek közepette megjelenik.

A genealógiával és epigenezissel operáló redukcionizmus valójában nem objektív módszer, hanem (többnyire tagadó) előzetes válasz a vallás igazságának kérdésére. A Paul Ricoeur által a „gyanú mesterei”-nek nevezett gondolkodók, Nietzsche, Marx és Freud vallás-elméletei csak azt mutatják be, hogy mivé válhat a vallás a konkrét emberi viszonyok — mint a fennmaradásra irányuló küzdelem (Nietzsche), a negatív gazdasági és elnyomó társadalmi viszonyok (Marx) illetve az emberi ösztönrendszer (Freud)

---

<sup>16</sup> „Főként Nietzschével megjelent a filozófusok kérdőre vonásának egyfajta ‘genealogikus’ módja, amely nem korlátozódik azok deklarált intencióinak megállapítására, hanem gyanúval illeti őket és érveiket az indítóokokra és érdekekre vezeti vissza” (Ricoeur, Paul: *Metafora és filozófia-diskurzus*. in: Bacsó Béla (Szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, én., 66. o.)

<sup>17</sup> Például a matematikai törvények érvényessége független attól, hogy milyen emberi szükségletek kielégítése inspirálta az embert felfedezésükre. A geometriai törvények felfedezésének előzménye vélhetően az egyiptomi deltavidék csatornázásával kapcsolatos gyakorlati probléma. Ennek azonban semmi jelentősége a törvények igazságtartalmára vonatkozóan. (Vö. ELIADE, MIRCEA: *Képek és jelképek*. (ford. Kamocsay Ildikó) [»Mérleg«] Európa Könyvkiadó, Bp., 1997., 17. o.) — Hasonlóképpen a vallási eszmék „...érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy Isten fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a félelem, vagy akár a boldogságvágy váltotta ki. Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélete vagy a vihartól való félelem sem szüli az isteneszmét.” (ELŐD ISTVÁN: *Vallás és Egyház katolikus szemmel*. SZIT, Bp., 1981., 80. o.)

— közepette, és arra világítanak rá, hogy milyen torzulások veszélyének van kitéve, de nem jutnak el a vallás lényegi jelentésének tartományáig.

Éppen ezért Ricoeur hangsúlyozza a vallás *hipotetikus* epigenezise és *tényleges* szellem-története közötti megkülönböztetés szükségességét, mondván, ez utóbbi alapján kell mérlegelni a vallás autenticitását. Freud kapcsán kiemeli: még ha igaza lenne is a pszichoanalízisnek abban, hogy a lelkiismeret, az erkölcs és a vallás az ösztönökből született, akkor is külön vizsgálódást és reflexiót igényel az így keletkezett jelenségek (vallás, moralitás) roppant szellemi hatástörténete, az a gyakorlati orientációs szerep, amit a kulturális, civilizatórikus, jogi és normatív ítéletekkel operáló tudatban játszottak; ez ugyanis keletkezéstörténetüktől függetlenül magába olvasztotta és továbbfejlesztette őket. Ricoeur a „gyanú herméneutikája” helyébe a „pozitív herméneutikát” állítja, amely nem merül ki abban, hogy ledönti a bálványokat és leleplezi az illúziókat, hanem az értelem és a kritika „hosszú útjának” vállalásával a „jelentés felidézésére”, „helyreállítására” törekszik, hogy az „első naivitás” elvesztése után, eljusson a „második naivitás” állapotára.<sup>18</sup>

## Összefoglalás

Az eddigi fejtegetéseket így lehetne a legrövidebben és legtömörebben összegezni: a vallás nem a világról, hanem a világnak, a világban élő emberhez szól. A vallási állítások elsősorban megszólításként, felszólításként értelmezendők, nem pedig titokzatos létrégiók, különleges létformák leírásának tekintendők. Ez nem jelenti azt, hogy teljes mértékben ki lehet belőlük küszöbölni az objektivistikus, tárgyi jellegű leírásokat, mivel a vallási egzisztenciára felszólító vallásoknak a világról is van mondanivalója, elvégre a világ a vallás középponti ügyének, az emberi üdvösségnek, ha nem is megvalósulási terepe, mindenesetre lényeges közvetítő eleme. Sőt, ameddig nem alakul ki egy a vallási beállítódástól eltérő viszonyulás az embert körülvevő világhoz, addig a vallás mint totális létészlelés maga fogalmazza meg az ember számára a legfontosabb világleírást a mítosz formájában. Ahol és amikor viszont lehetővé válik és kialakul egy a vallástól különböző világszemlélet, fokozatosan az veszi át a világ tárgyi leírásának feladatát a tudomány formájában. A tudomány nem szorítja ki a vallást az emberi egzisztenciából, és nem válik fölöslegessé a vallási tanítás, sokkal inkább felszabadul sajátos feladatára, az emberi létezés „üdvösség”-nek nevezett végső integritásának a felmutatására. Ebben a szellem-történeti konstellációban — jelen korunkban — domborodik ki igazán a vallás felszólító, megszólító, figyelmeztető karaktere. Természetesen a vallásnak ebben az állapotában is van mondanivalója a világról, de csakis mint olyan közegről, amely az emberi üdvösség szempontjából jelentős. A világ tárgyi feltárása immár a tudománynak nevezett emberi aktivitás feladata.

Bár a vallás nem írható le maradéktalanul más kategoriális területről származó — például szociológiai, filozófiai, pszichológiai — fogalmakkal, a vallási cselekvés hitelességének föltételei egyetemesen beláthatók és érthetők, vagyis nem függenek kizárólagosan azoktól az életformáktól, amelyekben fellépnek. Jóllehet a vallási orientációk mindig és mindenütt történelmi kontextusban jelennek meg, ez nem jelent azt, hogy ki vannak téve a relativizmusnak vagy a hermetizmusnak. Ezért a vallás hitelességének föltételei

---

<sup>18</sup> Vö. *Létezés és herméneutika*, in: FABINYI TIBOR (szerk.): *A hermeneutika elmélete I-II*. Szöveggyűjtemény [»Ikonológia és Műértelmezés 3.«] JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged, 1988. — BLEICHER, JOSEF: *Contemporary hermeneutics*. Hermeneutics as method, philosophy and critique. Routledge & Kegan Paul, London, 1980., 227 kk. o.

— bár a konkrét vallásokhoz tartozó életformák nyilvánvalóan csak a tágabb kulturális-civilizációs összefüggésrendszerükbe állítva érthetők és ítélnélhetőek meg — nem önkényesek, hanem általánosan beláthatók. A vallási életformákban általános érvényű egzisztenciális, a létezés egészére vonatkozó kérdésekről van szó, amelyek mindig és mindenütt föllépnek, amikor az ember életének célját-jelentését, egy szóval *értelmét* kutatja, alapvető problémáinak mibenlétére és megoldási lehetőségeire kérdez rá. Ennélfogva az emberi élet mindenki számára mindenkor közös vonásai — mint például a végesség — képezik azt a horizontot, amelyben képesek vagyunk értelmezni és megérteni távoli, idegen vagy régmúlt életformákat. Bár az emberi életvilág állandó alapadottságaira vonatkozó válaszok és beállítódások kultúrafüggők, mindazonáltal értelmileg mérlegelhetőek, azaz megítélhetőek arra való tekintettel, hogy a konkrét gyakorlat összefüggésében közvetítenek-e általánosan megvalósítható értelmességet. Hogy a vallások igazságigénye valamint érvényessége nem tekinthető szociokulturális kontextualitásából kifolyólag viszonylagosnak és merőben tetszőlegesnek, mint valami szubjektív vélekedés, arra utal egyebek között a vallásalapító történések rendkívül ritka volta a világtörténelemben, továbbá — ezzel összefüggésben — a vallási nyelv jelentős egyetemessége és a vallási életformák szembeötlő időbeni tartóssága. — Szabad személyek szabad döntése valamely konkrét vallás mellett, legyen az a születés folytán örökölt vagy attól eltérő, nem redukálható sem az értelmes személy szociokulturális genezisére (az örökölt vallás átvételének esetében) sem pszichikai-érzelmi adottságokra (más vallás választása esetén).

## II. A VALLÁS POZITÍV MEGHATÁROZÁSA<sup>19</sup>

### A vallás egy végső „szabad értelmesség” (1) ember által ki nem kényszeríthető megtapasztalásának kultúrája (2).

1. — A „szabad értelmesség” azt jelenti, hogy a szóban forgó értelmesség nem bizonyítható értelmileg kényszerítő belátás révén; mert nem belátható, hanem sokkal inkább általa nyerhető belátás. Ami tehát a vallási tapasztalat fókuszában megjelenik, az *értelmadó alap*, s ezért nem olyan értelmesség, amelyről az emberi értelem belátja, hogy értelmes. Ekkor ugyanis az emberi értelem korrelátuma lenne és mint ilyen nem végső, hanem éppen az emberi értelem lenne a végső. Isten mélységeit csak Isten Lelke látja át (vö. 1Kor 2,10). A vallási állásfoglalás nem megismerésből fakadó megértés, hanem olyan alapvető beállítódás (hit) és előzetes értelem-várás (remény), amely ismeretszerzést tesz lehetővé.<sup>20</sup>

Az alap az emberi értelem belátásra törekvő mozgásának kiváltója és aszimptotikus végpontja, amit az értelem végtelenül megközelít, de soha nem ér el. A filozófiai rációval ellentétben a vallási létérzékelés logosza soha nem jut belátáson alapuló megnyug-

<sup>19</sup> „A vallás az egzisztenciánk általunk nem kikövetelhető és nem kikényszeríthető értelmességi föltételeire való kommunikatív, interegisztenciális és gyakorlati vonatkozás kultúrája.” — írja Thomas Rentsch. i.m. 256. o. A továbbiakban ezt a meghatározást fejtem ki a szerzőtől eltérő tartalommal.

<sup>20</sup> A «bűn»-nel kapcsolatban Blaise Pascal így fogalmazza meg a keresztény tanítás ismeretszerző mivoltát: „Bevallom, mihelyt elém tárja a keresztény vallás azt az alaptételét, hogy az emberek természete bűnre hajlóvá lett, és elfordult Istentől, ezzel egyúttal felnyitja a szememet, hogy mindenütt ennek az igazságnak a jegyeit lássam; mert a természet mindenütt, az emberben és az emberen kívül, arra utal, hogy elveszítettük Istent, és megromlott a természetünk.” (PASCAL, BLAISE: *Gondolatok*. (ford. Pődör László) Gondolat Kiadó, Bp., 1978. N<sup>o</sup>: 441.)

vásra, hiszen nem önmagát törekszik megpillantani, hanem az egészen Más, amit/akit nem tud magába építeni a belátás révén, hanem az vele szemben mindig külső marad.

Az ilyen „szabad értelmesség” az ember számára egyszerre transzcendens és immanens. *Transzcendens*, amennyiben nem építhető bele a logikum kötött koherenciájába, hanem a mérlegelő-kutató értelmet is magában foglaló eleven *egzisztenciát* lendíti mozgásba mint e mozgás *külső* vonzási-vonatkozási pontja. Ugyanakkor *immanens*, amennyiben az egzisztencia *saját* dinamikáját ösztökélvén a szabad mozgás belső elve is.

2. — Mint alapvető létészlelés, amely magában foglalja az emberi tapasztalást szervező végső horizontot, az ennek megfelelő életmódot és praxist, továbbá az ebből fakadó megismerést, végül pedig mindennek értelmi artikulációját és szellemi reflexióját, a vallás az ember *minőségi* létmódja: *kultúra*. Nem civilizáció, mert a hívő szubjektum és a világ viszonylatának vallási artikulációja nem arra irányul, amit elméletileg tudunk, pragmatikusan birtokolunk, vagy amire technikailag képesek vagyunk, hanem egzisztenciánk tőlünk független és saját rendelkezésünk alá nem vonható értelmességi föltételeinek gyakorlati elismerésére. A vallás az ember saját aktivitását megelőző minőségtotalitás mint *megszólító* értelmesség elemi észlelése (hit), gyakorlati elismerése (kultusz), és az ennek *megfelelő* egzisztenciális magatartás illetve életforma. Az emberi világ természetes életfeltételeinek mint „természetfeletti” forrásból származó kegyelemszerű adottságoknak a tudata a világ *teremtésként* való értelmezéseként jelenik meg a vallási tanításban.

Az autentikus vallási nézetek és gyakorlati formák az emberi élet végső keretfeltételeit és határait jelölik ki. Éppen ebben áll a vallás kultúra-jellege: az alapok ill. a végső értelemadó horizont észleléseként a létezés átfogó koordinátarendszerét rajzolja meg. Kijelentései nem a koordinátarendszerben elhelyezkedő pontokra, nem az élet terrénumán *belül* nyerhető egyedi tapasztalatokra vonatkoznak, hanem az emberi élet mint egyszeri egész, mint szinguláris totalitás különleges észlelését fejezik ki.

A genuin vallási tudatot alkotó abszolút szingularitás megtapasztalása hasonlatos ahhoz, amit Jan Patočka ön-létünk tapasztalatának nevez. A cseh filozófus a tapasztalat két fajtáját különbözteti meg; az egyik az, amivel *rendelkezünk*, a másik az, amely *mi vagyunk*. Az előbbinek a tárgya az érzéki világ; az utóbbinak viszont nincs tulajdonképpeni tárgya, hanem olyan szellemi tapasztalatok *forrása*, mint a szabadság és az értelmesség. Ez utóbbiról

„soha nem dönthetnek érzéki adottságok ... és nem is transzponálható érzéki tényekről szóló kijelentéssé. Ez a ‘tapasztalat’ az érzéki tapasztalattal szemben azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy semmilyen, különféle szempontok szerint megállapítható, különféle megfigyelési pontokból megközelíthető ténynek, semmilyen *tárgynak* nem tapasztalata, hogy nem olyan dolog tapasztalata, amelyhez mindig újból vissza lehet térni, és amely dolgok kontextusának alkotórésze.”<sup>21</sup>

A vallási tapasztalat fókuszában megmutatkozó végső egész nem áll rendelkezésünk alatt sem gyakorlatilag, sem nyelvileg, sem részleges-egyedi tapasztalatok formájában; mindazonáltal életünk egésze, kudarcaink és a sikereink egyaránt állandóan visszautalnak minden lehetséges értelmesség e rendelkezésünk alá nem vonható horizontjára. A

---

<sup>21</sup> PATOČKA, JAN: *Negatív platonizmus*. in: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. [»Visegrád könyvek«] (ford. Kiss Szemán Róbert, Németh István) Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996., 57-58. o. — A gondolat már Hegelnél megjelenik: HEGEL, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről I-III*. (Ford. Szemere Samu) [»Filozófiai Írók Tára« — Új folyam. XVI-XVIII.] Akadémiai Kiadó, Bp., <sup>2</sup>1977. I. 69: „emlékeztetünk a különbségre aközött, ami vagyunk és amink van, s aközött, hogyan tudjuk ezt, azaz mi módon tárgya tudásunknak.”

létezés e végső tényállásának elemi tudatosítása és folyamatos feldolgozása a vallás mint kultúra.

### **Vallás, tudomány, felvilágosodás**

A vallás által észlelt egyszeri egész nem artikulálható sem szubjektumként sem objektumként, s nem tárgyasítható sem tudományosan, sem metafizikailag, továbbá nem dologiasítható sem privát belső térként sem külső kozmoszként. Életünk és a világ egészét nem tudjuk tárgyként magunk elé állítani. Ebben rejlik a vallási és teológiai nyelv tulajdonképpeni problémája: azokat az egzisztenciát megalapozó belátásokat, amelyek a szinguláris totalitás tapasztalata nyomán keletkeznek, nem lehet átvinni egy olyan beszéd szintjére, amely a „világon belüli létezők”-ről tett kijelentéseket tartalmazza (Heidegger), illetve azokat a tényállásokat és dolgokat sorolja fel, amelyek a világban „fennállnak” (Wittgenstein).

A «menny»-ről és a «pokol»-ról, az «evilági» és az «örök élet»-ről, a «megváltás»-ról és a «végítélet»-ről valamint a «feltámadás»-ról szóló beszéd nem tudományos tudást fogalmaz meg, hanem egy feltétlen komolyságú gyakorlati világ- és önértelmezést, amely a végesség (azaz a halál) és a morális igények tapasztalatának háttéréből bontakozik ki. Mivel az élet értelmére vonatkozó orientációt nem úgy fogadjuk, mintha semleges tényekről szóló pusztán információt vennénk tudomásul, ezért az igehirdetés nyelvi formája nem egyszerű tények közlése, hanem a szóban forgó orientációnak megfelelően *fel-szólítás* és *ígéret*, és arra válaszoló *hitvallás*.

Mindebből nyilvánvaló, hogy a vallás logosza nem áll ellentétben sem konkurenciában a tudományos értelemben racionális világfelfogással. Míg a tudomány a világon belüli létezők valamely meghatározott ontikus régióját vizsgálja, addig a vallás a létezés egészére vonatkozó ontológiai kijelentéseket és axiológiai megállapításokat tesz.<sup>22</sup> — Konkurrál viszont a filozófiai értelemben vett felvilágosodással.

Ha ugyanis a vallás egyik sajátos teljesítménye abban áll, hogy a tudatosítja a végességből fakadó korlátozottságot, az ember rendelkezését meghaladó értelmesség feltétlenségét, valamint e tudatot az eleven kommunikatív gyakorlat különböző formáival állandóan ébren tartja a kultúrában, akkor a vallás lényegi értelemben *felvilágosodás*: az emberi létezés kontingenciájának tudatossá válása, felvilágosítás arról, hogy nem rendelkezhetünk a végső értelmesség elemeivel.

Minden felvilágosodásnak két döntő mozzanata van: egy tagadás és egy állítás. Amiként a filozófiai felvilágosodás sem csupán abból állt, hogy tagadta a hagyomány orientációs szerepét, hanem egyszerismind helyébe állította az autonóm ész, ugyanúgy a vallási felvilágosodás sem merül ki abban, hogy rámutat az emberi létezés kontingenciájára, hanem a vallási hagyomány tapasztalatára támaszkodva állítja, pontosabban *megvallja* egy végső értelmesség megtapasztalásának a lehetőségét. És ezen a ponton tér el a vallási logika a filozófiatörténeti felvilágosodástól. Ez utóbbi ugyanis az értelem autonómiájának állításával egy *kifelé* irányuló mozgást indított el: az emberi

---

<sup>22</sup> Ez jól látható az istenfogalom kapcsán: „...‘Isten’ nem olyan tény, amely az ember által és az ő tapasztalata számára közvetlenül a maga tulajdon mivoltában megragadható; Isten a metafizikai megismerés számára sokkal inkább a létezőknek és a létismeretnek az abszolút alapját jelöli, amely már akkor feltárult, amikor az ember valamely létezőre mint létezőre rákérdez, ám amely mindig is csak a létező és a létező tudományának princípiumaként van adva, és sohasem az ember saját, tisztán emberi tudományának subiectumaként.” (RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (Ford. Gáspár Csaba László) Gondolat, Bp., 1991., 17-18. o.)



értelem a létezés mind több régióját, tartományát vette vizsgálat alá, kényszerítette a megfigyelt tárgyiség pozíciójába. Ezzel szemben a vallási racionalitás nem kifelé tartó feltáró mozgás, hanem kiváltó tapasztalatából fakadóan és „tárgyának” megfelelően *várakozás*. Ez nem tétlenség, hanem aktív *készenlét*. A vallási hagyományok tanúsága szerint éppen az emberi cselekvés alól tartósan kivont akár természetes, akár egzisztenciális vagy szociális életfeltételeknek elmélyült tudatosítása, valamint e tudatosság folyamatos *aszchézise* nyithatja meg a mindent felülmúló értelmesség dimenzióját. A vallás meditációs gyakorlata arra irányul, hogy az embert képessé tegye e nevezetes végső értelmesség észlelésére, ha szabadon megmutatkozik, illetve a feléje irányuló várakozásra, ha szabadon elrejtje magát. A vallási felvilágosodás tehát nem tudást gyarapít, ezért ismeretei sem alakíthatók át technikává. A létezés kontingenciájának, az emberi egzisztencia függőségének tudata nem adja az ember kezébe sem a világot, sem önmagát, ezért uralmi technikákkal sem rendelkezik. Ám éppen ebből az eszköztelenségből fakad a vallás roppant *kritikai potenciálja* mindenféle *hatalomgyakorlással szemben*. Mint lényegi értelemben kultúra, a vallás az emberi létfeladat megoldására kidolgozott egzisztenciális technikák tényleges gyakorlatának, azaz a mindenkori *civilizációnak* történelmileg az egyik legerőteljesebb és leghatékonyabb *elvi kritikusa*.

A vallási létérzékelés nem nélkülözi a racionalitást sem, de amiként a vallási felvilágosodás különbözik a filozófiától, ugyanúgy a vallás logosza is más, mint a filozófiai racionalitás: az értelem dinamikája az *érvényesülés*, a vallásé az *üdvözülés*.

Az értelem célja önmaga minél nagyobb körű és átfogóbb megvalósítása. Minden belátás újabb győzelem az önérvényesítés terén. Az emberi értelem mindenütt önmagának megfelelő struktúrákat keres, s a megismerés révén minden idegenség megszüntetésére törekszik.<sup>23</sup>

Míg a filozófiai ész lényege a *látás*, hogy önmagát lássa meg, fedezze fel a valóság különböző tartományaiban és a létezők minél nagyobb körében, addig a vallás logoszának feladata a *hallás*: egy másik, maradandóan különböző értelmesség észlelése. A vallás célja egy az ember által nem birtokolható, létadó értelmesség remélő észlelése, várakozó megnyílás amaz instancia előtt és számára, aki az ember létét *felemelheti*, azaz üdvözítheti.

A vallás e különleges, auditív létérzékelő logosza jótékony hatással lehet a filozófiai ész-értelmezésre, amennyiben kitágíthatja annak észlelési horizontját. A végességnek és korlátozottságnak, ugyanakkor a feltétlenségnek és az értelmességnek a tudata a diszkurzív és a gyakorlat által uralható formákon túlra lendítheti a filozófiai észet. Egy restriktív racionalitásértelmezés számára persze a vallási megfogalmazások kanti értelemben rajongóaknak tűnhetnek, amennyiben, úgymond, féktelenül és tarthatatlanul túllépnek az emberi életvilág és gyakorlat empirikus határain. Ám világunk értelmességi feltételeinek, a közös életnek és tulajdon egzisztenciánknak az egyszerűsége és totalitása éppoly valóságos, mint a szénatom, miközben emberi eszközökkel megragadhatatlan. A diszkurzív értelem itt egy olyan mélydimenzió előtt nyílnak meg szabadon, amely nem lerombolja az értelmet, hanem, helyesen értve, intenzívebbé teszi. Ez az eksztatikus értelem érzékeny az élet egészének időbeni végessége és erre rímelő felelős komolysága iránt; a Másik transzcendens távolsága mint minden immanens közelség, a Másik idegensége mint minden értelemajándékozás előfeltétele iránt. A vallások által «szent»-ként, «isten»-ként tematizált valóságban a létnek azt a transzcendens dimenzió-

---

<sup>23</sup> Ezért — heideggeri értelmében véve — lényegében „ateista”. Vö. ISTVÁN M. FEHÉR: *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion on His Way to «Being and Time»*. in: EXISTENTIA vol. VI-VII, pp. 33-64, 1996-97.

ját észleli, amelynek immanens visszatükröződése minden emberi személy feltárhatatlan mélysége, amely a megértés etikailag minősített pillanatait kínálja fel: az értelemnyerés különleges telítettségű szabad eseményét.

### **A modern öntudat és a vallás tekintélye**

A modern embernek a hagyományos vallással szembeni viszonyulását különös, nehezen meghatározható attitűd, a gyanakvással vegyes idegenkedés jellemzi. Ennek jelenléte, bár tartalma igen nehezen artikulálható, folyamatosan kitapintható. Ez a homályos gyanakvás nem kíméli valamely konkrét vallás követőjét sem, hanem folyamatos reflexióra, választásának állandó tudatosítására kényszeríti. A vallásos magatartás — tömegméretei ellenére — mára elveszítette spontán magától értődőségét, s olyan kontraszt-egzisztenciát jelent, amely nem illeszkedik bele minden további nélkül a modernitás életvilágába. E különleges idegenkedés nem csak a vallást övezi, hanem voltaképpen a hosszú történelmi létezésre visszatekintő szellemi tevékenységek majd' mindegyikét, kivált a vallással számos rokon vonást felmutató filozófiát. A modern racionalitás és a technikai alkalmazhatóság emberének bizalmatlansága ez mindazon hagyományokkal, entitásokkal szemben, amelyek kicsúsznak a cél-eszköz racionalitás logikájával operáló megragadás elől, ugyanakkor szívós történelmi létezésük kellő alappal szolgál jelenlétükre és érvényességükre.

A mai ember egyik jellegzetes vonása az az öntudat, amely tudományos-technikai vívmányai nyomán tölti el, és amely alig leplezett göggel párosul, amikor elmúlt korok emberének világával találkozik. Szemében a múlt csupán összehasonlításra való, amelynek eredményeképpen újra és újra megbizonyosodhat saját jelenének fejlettségéről, eredményességéről, és tovább erősítheti önbizalmát. Ennek az önképnek a bővületében képtelen gondolatnak mutatkozik számára, hogy a történelmi korok emberétől tanulhat valamit. Az pedig, hogy van olyan ismeret és tudás, amely kizárólag a hagyományból nyerhető, és ellenáll a racionális rekonstrukciónak, vagyis nem illeszthető bele a modern ember megismerő modelljébe, ugyanakkor a feltétlen igazság igényével lép fel, és megítél — a leghevesebb tiltakozást váltja ki.

Azoknál a történelemmel és hagyománnyal kapcsolatos szellemi tevékenységeknél, amelyek menedékként visszahúzódtak a „bölcész diszciplína” egyetemi státuszába, s amelyeknek a jelennel való kapcsolata fölöttébb áttételes, vagy a hétköznapi élet számára láthatatlan, az idegenkedés megmarad a közönyösség, vagy annak ünnepi változata, a múzeumlátogató-érdeklődés szintjén. Ám azoknál, amelyek nem hajlandók az egyetem szellemi rezervátumába vonulni, hanem határozott szándékkal fordulnak a mai ember felé, mondanivalójuk van számára, esetleg tanítani akarják, az idegenkedés türelmetlenségbe csap át. Márpedig a vallásnak nagyon is van mondanivalója, a vallás határozottan tanítani akar, jóllehet *tanúság* formájában. Ennélfogva viszont pusztán jelenbeni léte *kritika* és *örök alternatíva* a mindenkori jelen valóságával szemben. S mint az eddigi nem-ek mutatják, nem engedi, hogy az ember a maga szolgálatába állítsa, ezért méltán gyanakodnánk, ha túlságosan készségesnek mutatkozna.

### **A vallási pluralizmus: teleologikus egység a történelmi különbözőségben**

Ha a vallást úgy határozzuk meg mint az értelmes létezés felelős egyszerűségének meg tapasztalását és az ebből fakadó gyakorlatot, akkor nem botránkozunk meg a vallások különbözőségén. Hiszen a végső értelmesség, mint mondtuk, nem kényszeríthető megfigyelt tárgyi pozícióba, ezért soha nem tudásunk objektuma, hanem *létiünk célja*,

amennyiben csak a feléje tartó végtelen mozgás folyamatának önmagát ígérő és szabadon megmutatkozó vagy rejtező végpontjaként észleljük. Így a vallásgyakorlatnak a különböző vallásokban történetileg sokrétű módon artikulálódott változatos formái azon aspektusok sokaságának felelnek meg, amiként az ember számára szabadon megjelenő végső értelmesség elemei az emberi tapasztalat horizontján kulturálisan artikulálódtak a szellem és a vallási létérzékelés történelme során. Ennek alapján a vallások különbözősége egyrészt a végső értelmesség adottságmódjának és tartalmi gazdagsága túlcsoorduló bőségének legitim folyamánya, másrészt az ember végességének tényleges és érthető következménye. Lényegében az a filozófia által megfogalmazott törvény érvényesül, amely szerint a megismerés a létet követi mind a tárgy mind az alany oldalán. A végtelen gazdagságú tárgy megismerése a véges létmódban egzisztáló alany részéről csak végtelen megismerési-tökéletesedési folyamatban lehetséges még akkor is, ha elvileg feltételezzük a szóban forgó végtelen ismerettárgy optimális adottságmódját mint a „kinyilatkoztatás teljességét”. Ilyenformán magának az abszolút értelmességnek a végtelenségéből és az ember végességéből együttesen következik a történelem mint megismerés és elsajátítás folyamata, amelynek lényege a *legitim pluralitásban érvényesülő teleologikus (ill. eszkatológikus) egység*.<sup>24</sup>

Az eltérő vallási formációkkal (teológiai-dogmatikai rendszerekkel, rítusokkal) szemben különböző szellemi-spirituális magatartás lehetséges: a vallások közötti őszinte és kockázatot vállaló párbeszédtől a saját hagyomány öntelt állításán át a pluralitás megszüntethetlenségén érzett hívó kétségbeesésig, deista közömbösséig vagy agnosztikus unalomig, végül ellenpólusként az ateista tagadásig. Az egységesítő és az egységben a belátás uralmát gyakorló *racionalista* értelem persze nehezen birkózik meg a vallási pluralitással. Ha önérvényesítő törekvése erősebb, mint határainak vagy szellemtörténeti ingadozásainak megtapasztalása, és e tapasztalatnak herméneutikai tudattá formálása, akkor ateista vagy agnosztikus tagadással válaszol a vallási pluralitásra, mondván, a vallások különbözősége olyan kognitív hiányosság következménye, amelynek folytán a vallási állítások igazsága igazolhatatlan. Ez a fajta racionalista attitűd megjelenhet vallási közegben is. Ha ugyanis e racionalista értelem egységesítő törekvése megerősítést nyer valamely teológiai racionalizmus kizárólagossági igénye által, akkor különösen szívós és veszélyes szövetség keletkezik, amely, bár célja alkalmasint a vallás védelme, valójában megsebzti a vallás számára oly lényeges szenzibilitást, lerombolja a lét végső értelmességének különleges észlelési apparátusát. Ha az önérvényesítő ráció reflexivitása és reduktív egységesítése túlsúlyba kerül mint teológiai racionalizmus, úgy diktált fegyelme felsértheti azt a különlegesen finom érzékeny éberséget, a «szent» valóságának meditatív észlelését, amelynek egyik kiváltságos helye a liturgia közege, a másik pedig a racionalitás logikájának póre parancsait mindig is maga mögött hagyó tényleges emberi életpraxis. Nem véletlenül fakad gazdagabb élet a szentek példája, mint a teológiai művek olvasása nyomán. És az autenticitást sem teológiai okfejtésekről, hanem tényleges életutakról jelenti ki a vallási közösség, amikor egy-egy szentjét az oltárra emeli.

A ténylegesen megélt vallás mindig is fölébe helyezi a megtapasztalt valóságot a reduktív rációnak. Nem úgy, hogy megtagadja, hanem úgy, hogy — végességének tudatára figyelmeztetvén — kiszabadítja gnosztikus káprázatának fogásából. Míg a ráció

<sup>24</sup> A pluralitás tehát nem azonos a posztmodernitás ingatag szellemiségének minden egységet nélkülöző parttalan és tétova áradásával, amely a vallásról leválasztja az értelmesség dimenzióját, merőben életérzésnek, szubjektív beállítódásnak, önmagában legitim, de kognitív kötelező erővel nem rendelkező, tetszőleges egzisztálási módnak tekinti.

nem tűri az ellentmondásokat, addig a vallási létérzékelés tapintatos-óvatos logikája meghajol előttük, ha az életnek akár csak a leghalványabb jelét is megérzi bennük.

## Vallás és ráhagyatkozás

A vallás *minőségi* léttapasztalat illetve a lét minőségének *szabad* tapasztalata. Lényege, hogy a létezés alapvető törvényeként a *szereket* logikáját észleli, ami nem más, mint a szabad ajándékozás létgyarapító dinamikája. Ez a többlet nem szaporodás és sokasodás, hanem a „kezdetben, most és mindörökké” előállt abszolút maximum, a teremtés állapotának hiánytalan fennmaradása és fenntartása. Nem extenzív sokasodás és birtoklás, hanem intenzív minőségi létezés. Miért nem az extenzív sokasodáson van a hangsúly? Azért, mert a teremtés lényege az, hogy előállt a létezés lényegi teljessége; minden további folyamat voltaképpen a megteremtett lét potencialitásának kibontakoztatása, vagyis nem extenzív gyarapodás, hanem szellemi-spirituális fejlődés. A létezés ajándékának hálás átvétele jelenti a lét szellemi gyarapítását, amennyiben a létet adó Isten felismerése mindig is pozitív szellemi *esemény*, amely újra és újra megvalósul a lét mint minőség eredendően szabad megtapasztalásában, amikor ez a felismerés mint minőségi léttapasztalat megtörténik és a nyomában keletkező hála kibontakozik.<sup>25</sup> — Az Isten felismerésének szellemi létgyarapító voltát azzal fejezik ki a vallások, hogy a megtérésről mint (újja)születésről beszélnek. A megtérés kitüntetett eseménye a lét gyarapodásának, de minden ember mint szellemi lény létezésének minden pillanatában gyarapítja a létet a megismerésben és a szeretetben. Ennek a gyarapodásnak a dinamikája fakad a teremtés aktusából.<sup>26</sup>

A vallási létérzékelés éppen azt észleli, hogy az ember számára adott létezés már eleve a legtöbb, az ajándékozott teljesség, ami nem sokasítható, hanem csak elfogadható és átvehető. A teremtő ágens, akinek a lét köszönhető, nem tartott vissza semmit, hanem átadott mindent, ami teremtésként önmagából külsővé, tényleges létté tehető. Ennek észlelése az egyik legjellegzetesebb vallási érzelmet váltja ki, a hálát, azt a hálát, amit csak a kozmikus ajándékot megtapasztaló *homo religiosus* képes érezni. Ha a teremtés a minden, és nincs mit kikövetelni, akkor a *homo religiosus* nem is folytat harcot, hogy minél nagyobb teret nyerjen a létezésben, és még kevésbé akar kitörni teremtett szabadságának függéséből — elvégre ennek köszönheti a legtöbbet, amije van: a létezését —, hanem mintegy ráhelyezi magát, belesimul, lakást vesz benne, ráhagyatkozik. Örül neki és ünnepli.

A vallási *auditív* létérzékelés a lét dinamikus mozgásának támasztékot nyújtó *orgonapontját* hallja ki, ami megadja a létezés alaphangnemtét. Ennek észlelése nem lehetséges minden készüllet és aszkézis nélkül, és csak a világgal s a világot alkotó létezők összességével való sajátos viszonyban válik lehetségessé, egy irányváltást jelentő fordulat nyomán, amit «megtérés»-nek hívnak. Ez egy bizonyos ellépés a világtól, ami azonban csak akkor marad a valláson belül, azaz csak akkor nem fordul át a teremtés megvetésébe, illetve a hódításra törekvő akaratba, ha alapja és előzménye a világot és létet ajándékként észlelő előzetes és hálás elfogadás, amelyben kialakul a kötődés, hiszen csak ekkor

---

<sup>25</sup> Mivel a minőség mindig szellemre utal, melynek létmódja az értelmes önmeghatározó szabadság; ennek alanyát pedig «személy»-nek nevezik az európai filozófiai-teológiai tradícióban, ezért a minőségi léttapasztalat *anonim istentapasztalat*. Ennek kifejtése lényegesen meghaladná a dolgozat kereteit, de gondolatmenetének logikájából kikövetkeztethető.

<sup>26</sup> Filozófiailag a szellemi létgyarapodás a lét önmagához térése a megismerésben. A folyamat dinamikáját nem a teremtésből, hanem a lét értelmességéből származtatja a filozófia.

lehetséges ellépni a tagadó eltávolodás veszélye nélkül. A vallási megtérésben végbe-  
menő ellépés tehát nem elszakadás, hanem a létezés mint ajándék perspektivikus szem-  
revételezése. A hiteles vallás nem szakít ki a világból, hanem, észlelvén önmagából ki-  
mutató utalásjellegét azaz ajándék voltát, felszabadít a kizárólagosság nyomasztó terhe  
alól — hogy egy nagyobb léptékű, és kockázatosabb feladathoz irányítsa az embert: az  
*üdvösség* elnyerésének feladatához. Ezért a vallás az ismeretlen *üdvösség* felé tartó vándor-  
lás, amely a létezés kegyelmi ajándék jellegének tapasztalata folytán *ráhagyatkozó za-  
rándoklat*.

Az európai kultúrában az ember dinamikus létezésének tapasztalata a mozgás két ősi  
formájában, az utazásban és a vándorlásban fogalmazódik meg, és két hős alakjában  
ölt testet: az egyik a görög *Odüsszeusz*, az utazó; a másik a zsidó *Ábrahám*, a vándor.  
Odüsszeusz az otthonából indul és kalandos utazása után oda tér vissza, az ismert biz-  
tonságból az ismeretlent megismerve az ismerős biztonságba. Ábrahám vándorol: ott-  
honát elhagyva ismeretlen vidék felé indul egy ismertetlen hívás hangját követve. Nem  
kalandozik, hanem az ígéletben bízva vándorol. Az eszes-cseles Odüsszeusz a filozófia,  
a hívásnak engedelmessé válnak Ábrahám a vallás mozgását és kockázatát mintázza. A gör-  
ög hős eszébe bízva, leleményességére támaszkodva halad keresztül a *terra incognita*-  
n, legyőz számtalan nehézséget, keresztülverekszik magát megannyi akadályon, mert  
tudja, hogy otthona várja. Megérkezése *bátorságának* jutalma és minden akadályt le-  
győzni képes *eszének eredménye*. Ábrahámot egyedül a hang vezérli, amelyre tökélete-  
sen rá kell hagyatkoznia, ha valaha is meg akar érkezni a titokzatos helyre, amelyről  
nem tud semmit, még azt sem, hogy létezik-e egyáltalán, hiszen nem ősei földje, nem  
rég otthona, hanem teljesen új. Nem *terra incognita*, hanem *terra nova*, az Ígélet Föld-  
je. Megérkezése majd *hűségének* ajándéka lesz, új otthona pedig minden reményt és vá-  
rakozást meghaladó *kegyelem*.

A filozófiai ratio, amely mindenütt önmaga nyomát keresi, bármekkora utat jár is be,  
végül önmagához tér vissza, miként Odüsszeusz. A vallásban az ember nem csupán is-  
meretlen, hanem lényegileg idegen földre merészkedik. A hívő ma is Ábrahám példáját  
követi, és bármennyi dogmatikai *bizonyossággal* rendelkezik is, alapjában véve titokza-  
tos terepen és lényegileg ismeretlen cél felé vándorol, de azzal a *bízával engedelmes ráha-  
gyatkozással*, amely szüntelenül hallja azt a bizonyos orgonapontot, mely az ember törté-  
nelmi vándorlása során bizonyos helyeken és bizonyos időkben fölerősödik, mint va-  
lami hívás. Ezeknek a különleges eseményeknek — epifániáknak — bízható emlékezete  
egy-egy vallás.

