

ÉTKEZÉS ÉS VALLÁSI TAPASZTALÁS

A 80 éves Fila Bélának tisztelettel és szeretettel!

Tartalom: A kereszténység egyszerre tudat és tapasztalat. A kinyilatkoztatás mint vallási tanítás alapítja meg a tudatot, de a tapasztalás építi fel. A tapasztalathoz viszont tudat kell, mert csak a tudat érzékenysége képes a megfelelő tapasztalat észlelésére. Így tudat és tapasztalat egymást kölcsönösen föltételezi és erősíti. Kapcsolatuk szükségszerű, de külön-külön mindkettő esetleges, hiszen a keresztény vallási tudat a történeti kinyilatkoztatástól függ, a tapasztalat pedig a *par excellence* kontingencia. Ezért olyan változékony a vallási élet. – A legelemibb vallási tapasztalat a táplálkozás. Az étel formájában *életenergiát* vesz magához az ember. A biológiai energia azonban csak az értelmező tudat közreműködésével nyer *életminőséget*, vallási értéket. A tanulmány a tudat és a tapasztalás egymásra hatását vizsgálja az étkezés példáján a modern életvilág keretében.

Kulcsszavak: vallási tapasztalás, tudat, étkezés, kinyilatkoztatás, szekularizáció

* * *

Christianity is both knowledge and experience. Revelation as religious doctrine founds knowledge, which in turn is constructed through experience. Conversely, experience requires knowledge since it is awareness gained through knowledge that permits the perception of adequate experience. In this manner, knowledge and experience mutually presuppose and confirm one another. Their interrelation is a necessity, yet each is contingent on its own: Christian religious knowledge is dependent upon historical revelation, while experience is contingency *par excellence*. This is why religious life is so variable. – The most fundamental religious experience is nutrition. Food provides energy of *life* for the human person. However, biological energy is seen as *quality* of life and religious value only through the interpretative framework of knowledge. This article examines the interrelation of knowledge and experience by taking nutrition as an example in our modern world awareness.

Keywords: religious experience, knowledge, nutrition, Revelation, secularisation

* * *

1. Mi a tapasztalat?

Tapasztalat az, ami hozzánk tapad, vagy amihez mi hozzátapadunk. Az előbbi azokat a tartósan érvényesülő állapotokat, mindegyre megújuló eseményeket, szüntelenül zajló folyamatokat jelöli, amelyekkel megkerülhetetlenül érintkezünk, s ezért életünk alapszerkezetét, drámai mintázatát alkotják (születés, halál, öröm, kudarc, értelemnyerés -vesztés, köznapiság, ünnep stb.). Az utóbbi esetben viszont mi magunk mélyedünk, merülünk el valamely történésben, időleges állapotban, hogy megvizsgáljuk, elemezzük, végiggondoljuk, megvilágítsuk; röviden: hogy ami velünk történt, megesett, ami ért bennünket, azt értőn el is sajátítsuk, ami elért hozzánk, ahhoz mi is elérjünk: megérintsük, megértsük. Előbbi értelemben tapasztalat az, ami egybetapaszt, ami *vagyunk*; utóbbi értelemben az, amit *birtokolunk*, ami a sajátunk, sajátunkká pedig azáltal lesz, hogy a reflexió folyamatában tudatosan végiggondoljuk. Ekkor viszont az elsajátítás tágasságának és mélységének mértékében a létünk, valóságunkká válik.¹ A reflexió a velünk állandóan érintkező dolgokkal kapcsolatban is fontos, mert intellektuális-szellemi feldolgozás nélkül még a mindennapi élet legközvetlenebb és legtartósabb állapotai sem válnak sajátunkká, tudatosan számba vett és számon tartott birtokká, a szó emberi értelmében tapasztalattá, mert nem tapadnak hozzánk tartósan, hanem idővel leperegnek, lekopnak

¹ Vö. A tudásról. in: *Vigilia* 78. évf. (2013/3) 221-228. o.

rólunk.² A tapasztalatot mi tapasztjuk önmagunkhoz. Miként a fecske építi fészket, úgy tapasztjuk ki létünk belső otthonát: önmagunkat.

Az ember egész élete lényegében személyérlelő tapasztalás folyamata. Ez az érés-érlelődés nem afféle meglegházi folyamat, nem egyenletes, nyugodt rétegződés és biztos gyarapodás, hanem békésebb, építkező szakaszok váltakoznak benne hirtelen, földcsuszamlásszerű változásokkal, gyötrő szakadások felszabadító szakításokkal, egészséges sebesülések fájdalmas gyógyulásokkal, csendes elmélyülések mélyberántó kataklizmákkal.

A tapasztaló életre – más szóval a kultúrára – irányuló meta-tapasztalat, a filozófia szerint ez a folyamat tagolt, bizonyos szerkezetbe szerveződik. A kultúra egyes elemei – gazdaság, tudomány, művészet, vallás – a létezés más és más terepét, rétegét, dimenzióját fogják át, és a lét egészének különböző mélységéig ill. magasságáig terjednek.

Az egyik legátfogóbb létéstáplálás a vallás. Funkcionális szempontból a feladata az emberi egzisztencia *végző* értelmességére, sorsára irányuló kérdéseknek a megfogalmazása, az ezekkel kapcsolatban a történelem folyamán nyert tapasztalatoknak a rendszerezése, őrzése, hagyományozása.³ A vallás középponti fogalmával, az istenfogalommal ugyanis értelmes használat esetén akkor találkozunk, amikor az emberi létezés és a világ *egészének* az értelméről gondolkodunk. Istenről csak az egész, a totalitás kérdése kapcsán lehet értelmesen beszélni.⁴ Amikor az életkérdések forognak kockán, akkor a mai ember se pusztán a tények és tudományos ismeretek alapján cselekszik. Az élet döntő helyzeteiben nem részlegességekről, részletekről van szó, hanem önmagunk egészéről, arról, ami az ember világban kibontakozó létében egészében véve értékes.⁵

A vallás sajátos intézményekkel (kultusz, oktatás stb.) gondoskodik arról, hogy az ember létéstápláló horizontján mindenkor jelen legyen a legvégző, a legátfogóbb mint «szent».⁶ Ez nem merül ki abban, hogy a szentségi dimenziót feltáró tapasztalati források felé fordítja az embert, hanem azt is jelenti, hogy a kulturális folyamatban nyert más jellegű, azaz nem

² Ennek a mozzanatnak a hiánya miatt nem mondjuk magasabb értelemben tapasztaló lénynek az állatot, noha mint minden élőlény, érzékel és alkalmazkodik, vagyis a szó biológiai értelmében tapasztal, de az elsajátítás aktusa hiányzik, mert hiányzik az ehhez szükséges ágens, a szellemi reflexióra képes szubjektum.

³ Megjegyzendő, hogy a vallás semmiképpen se merül ki a társadalom és a kultúra életében betöltött funkciójában. Az egyoldalú és kizárólagos funkcionális vallásértelmezés nem egyszerűen részleges vagy fogyatékos – ami bizonyos kiegészítésekkel teljessé tehető lenne –, hanem egyenesen téves, mert hamis képet nyújt a vallás valóságáról, ahhoz hasonlóan, ahogyan az ember kizárólagos funkcionális-biológiai szemlélete sem részleges, hanem vak.

⁴ GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: Odalépni - szóba állni - szóban állni. Bevezetés a vallás antropológiai fogalmába. in: FEHÉR M ISTVÁN, LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN, NYÍRÓ MIKLÓS, OLAY CSABA (szerk.): „*Szót érteni egymással.*” L'Harmattan, Bp., 2003, 436-453. o.

⁵ Vö.: KASPER, WALTER: Gotteserfahrung heute. in: UŐ: *Glaube und Geschichte*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1970, 130. o. – A vallás középponti fogalma – «isten» – Paul Tillich megfogalmazása szerint az *ultimate concern, was uns unbedingt angeht*, az a valóság, amire az emberre egész létében és lényegében vonatkozik.

⁶ A «szent» jelentésének klasszikus fenomenológiai leírása: RUDOLF OTTO: *A szent*. (Ford. Bendl Júlia) Osiris-Száadvég, Bp., 1997. A következőkben a «szent» jelentését azonosnak veszem az «Isten» szó jelentésével, mindazonáltal nem tekintem szinonimáknak e kifejezéseket. Jelen gondolatmenet keretei között nem lehetséges, de nem is szükséges kényes fogalmi elhatárolásra törekedve pedánsan tisztázni a «szent» és az «Isten» kifejezés közötti különbséget. Mindkettő a nyelv-nyelviség alapszavai közé tartozik. A nyelv-nyelviség az emberi létezés alaplátusa, amelyet akkor is élünk, ha esetleg hibásan beszélve helytelenül éljük meg vagy hibásan élünk vele. Így van ez az alapszavak esetében is: ezeket akkor is értjük (egzisztenciálisan), ha esetleg rosszul értelmezzük (fogalmilag). Másképp fogalmazva: az alapszavak tulajdonsága, hogy nem annyira azokat értjük, mint inkább azok segítségével értünk. Remélem, ez történik ebben a dolgozatban is.

közvetlenül vallási tapasztalatokat beleállítja a szentség horizontjába: olyan eseményeknek-történeteknek értelmezi, melyek az epikus-profán lefolyáson túl, vagy annak mélyén, magukban foglalnak egy-egy olyan momentumot, mely az ember mindennapi életét hozzákapcsolja a végső, a szentség dimenziójához. Röviden: az ember mindennapi, a kultúra szerkezte szempontjából nem a vallás által közvetlenül megszervezett életében feltárja azokat a mozzanatok, amelyek vallási, azaz végső értelmesség-tapasztalatot közvetítenek. Csak az a vallás marad eleven és éltető, amely nem csupán a sajátosan vallási aktusokban őrzi az ember létszerű kapcsolódását a szenthez, hanem mindennapi életében is felmutatja ezt a kapcsolódást, azaz képes elemi vallási tapasztalatot fakasztani a kultuszon kívül is.

Hogyan lehet szert tenni vallási tapasztalatra a modernitás, a jelen élet mindennapi körülményei közepette? Ez a kérdésünk. A lehetséges válaszhoz kanyargós utat kell bejárunk. Az ide-odabolyongó út, mely ráadásul ritkán vezet jól áttekinthető terepen, nyílegyenesen pedig soha – filozófiai gondolkodás esetén többnyire így van ez –, alkalmasint tanulságosabb lesz, mint a végén a kérdésre adott válasz, ami egyébként is akkor számít jónak, ha kis pihenő után továbbgondolkodásra késztet. Éppen ezért maga az út fontosabb, és amúgy is sokkal gazdagabb szellemi tartalmat rejt magában, mint a végén kimondott egy-két mondatos állítás. Már ha egyáltalán lesz ilyen! E bizonytalanság oka a vallási tapasztalat sajátosságában rejlik. Ez a tapasztalat minden másnál szabadabb: nem jár az embernek, nem követelhetjük meg, és legföljebb annyit tehetünk megszerzéséért, hogy a reményteljes várakozás nyitottságába helyezzük, vagy az út metaforájánál maradva: kitartó zarándoklatra indulunk. Bármennyire is fontos az ember mint ember számára a vallási tapasztalás – elvégre itt az «egész»-ről van szó –, mégsem áll hatalmában előidézni – mert itt az «egész»-ről van szó. A vallási tapasztalás nem káprázat. Előidézni lehet mámort, de valódi tapasztalást, ami a valóságot mint az «egész»-t juttatja el az emberhez, nem. Istenről nem is szólva.

2. Étél/Élet

A legelemibb vallási tapasztalat a mindennapi étkezés. Az étel – *élet*; az életet táplálja, az élet pedig olyan érték a *homo religiosus* számára, amiről azt tartja, hogy egészében tekintve nem birtokolja, hanem ajándékba kapja, majd elvétetik tőle. Ezt a mai ember – bár homályosan – szintén így gondolja, napi étkezését többnyire mégsem tekinti vallási aktusnak és még kevésbé tapasztalatnak. Mitől lesz az étkezés vallási tapasztalat forrása? Amilyen egyszerű a kérdés, olyan bonyolult és összetett a válasz.

Két okból is lehet az étel vallási tapasztalat forrása ill. az étkezés vallási aktus. Az egyik az élet valóságának súlya, fenntartásának gondja, viselésének terhe; a másik az életről és létezésről való egészes gondolkodás. A kettő összefügg.

A premodern ember tevékenységének legfontosabb eleme volt az élet fenntartása, védelme, táplálása; ez súlyos terhet jelentett, amit csontig hatolóan érzett, megélt. A nehéz életkörülmények közepette az étkezés nem egyszerűen energia bevitel vagy pillanatnyi megállás a tevételes életben, hanem a fáradságosan begyűjtött, kikínlódott, megszenvedett *életerő* el- és befogadása. Az étel megszerzése primer életfeladat volt, vagyis a napi praxis közvetlenül annak a tápláléknak az előállítására, megtermelésére, elejtésére irányult, amit az ember közvetlenül magához vett, elfogyasztott. Azt az ételt ette, amit saját maga termelt, ejtett, ezért tökéletesen átlátható és megtapasztalható volt az erő kifejtés és az étkezés közötti kapcsolat. Így az étel a megjelenítés legegyszerűbb módján egybefogta és tartalmazta az emberi erőfeszítést, egy-szersmind azonban a vadászszerecsere forgandóságát, a természeti erők jótékonyosságát vagy ellenségességét – vagyis az ember tevékeny és külső erőktől hányatott életét és sorsát. A táplálékként elfogyasztott életerő ugyanis a hajdani ember szemében nem volt azonos munkája eredményével, ezért nem kizárólag saját teljesítőképeségét tartotta forrásának. Hiszen nem volt világos és egyenes arány a munka és a megszerzett életerő között, így az eredményt sem tekinthette az emberi befektetés kiszámítható hozadékának. Az életet jelentő táplálék

beláthatatlan mértékben és módon a saját cselekvésen kívüli tényezőktől látszott függeni, olyan felmérhetetlen ágensektől, melyek amúgy is lenyűgöző erővel hatottak rá: a tomboló vihar és a félelmetes csöndesség, a rohanó árvíz és a mozdulatlan aszály, és egyáltalán a természeti jelenségek végtelen sora, az ember és a természet közös életének minden mozzanata a kockázatos vadásztól a békés tücsökciripelésig. Ha végső soron minden az ember által nem uralható, erőivel nem birtokba vehető, képességeivel fel nem mérhető valóságtérből vetetik ill. adatik, akkor minden étkezés vallási aktus, minden egyes falat vallási jelentőségű. Az élelemért folyó küzdelem és a táplálkozás állandó váltakozása mintegy folyamatos ritmusként és folytonos rítusként vallási alaptónusba vonja az emberi létezést, és vallási eseménynek mutatja az életégszt. Ha ugyanis a vallás az egészlegesség tapasztalatából forrászik – legyen bár ez a tapasztalat a leghomályosabb és a legszótlanabb –, az étel pedig az élet egészét reprezentálja – mert egyrészt az élet minden aktusának nélkülözhetetlen alapját képezi, másrészt archaikus viszonyok közepette az élet minden aktusa valamiként reá irányul –, akkor az étkezés egyszerre elemi vallási tapasztalat és elemi vallási aktus. Reális szimbólum: olyan jel, ami egyben meg is valósítja azt, amit megjelenít. Röviden: az étkezés részesedés az életből. Ha az ember azokat az erőket részesíti vallási tiszteletben, amelyektől lényegileg függőnek tapasztalja magát – mégpedig a mindennapi élet spontaneitásával artikulálódó formában –, akkor érthető, hogy a vallási kultusz első formája az ún. természetvallás volt.⁷ A vallás itt azonos a kultúra szívverésével, nem különül el tőle, hanem egy vele, amiként egy az ember tevékeny egzisztenciája és vallása.⁸

A modern ember többnyire nem tekinti vallási aktusnak az étkezést. Nem mintha könnyűnek érezné az étel megszerzését, de mindenképpen kényelmesebben jut hozzá, ill. megszerzése nem primer életfeladatként adódik számára, ezért tápláléka nem élet-, hanem csak *ételt* tapasztalatban részesíti. Saját munkája, erőfeszítése – élete – és az asztalán álló étel közötti összefüggést elfedi a modern pénz- és piacgazdaság közvetítői hálózata, melynek szövevényessége felszívja az étel szimbolikus jelentését, kiveszi az életre való utalás-összefüggésből, és a globalizált világkereskedelem átláthatatlanul bonyolult rendszerébe zárja. Ilyenformán az étel nem reprezentálja az élet egészét, ezért nem hat reális szimbólumként; nyomokban sem utal valamiféle egészlegességre. Jó esetben pusztán kulináris élvezet, rosszabb esetben csupán kálória – minden mélyebb vallási vonatkozás nélkül.

Nem sokkal több, mint száz év alatt a kortársak jelentős részének fejéből eltűnt az agrártudat. Esőtől és szárazságtól, áldásban gazdag terméstől a környező gazdaságban – ettől már nem függ az ember mindennapi élete. Eltűnt az évszakok, a növekedés, az időjárási hatások, a termés révén megtapasztalt világ. Az ipari társadalom lakójának élete nem függ közvetlenül

⁷ „Az ember a természeti vallásokban még őseredeti módon juttatja kifejezésre ... függőségét. Az életet a születéstől a halál órájáig hatalmak és erők határozzák meg. Egészség vagy betegség, vadászszerecsse, az ellenség feletti győzelem vagy bármi más, ami csak az emberrel és a közösséggel megtörténhet, kegyelmi adományból vagy abból ered, hogy ezt az adományt valakitől megtagadják. Ahhoz, hogy az ember élete sikeres legyen, szükség van valami erőnek a ráhatására. Az ember és a természet tökéletes összefonódása folytán e két tényező mintegy egységes organizmusként jelenik meg, amelyet áthat az életet meghatározó áramlás.” (HORST BÜRKLE: *Az istenkereső ember*. (Ford. Dr. Kaposi Tamás) Agapé, Szeged, 1998, 75. o.)

⁸ E háttér előtt jól kidomborodik az ún. monoteista-kinyilatkoztatott vallások különlegessége, amikor is a természeti függést meghaladó hatás (teológiai kifejezéssel: üdvösségtörténeti esemény mint kinyilatkoztatás) éri az embert, aki át- és beleállva ezen új erő függési viszonyába, elhagyja a természeti függések vallási tiszteletét, meglehet, olyannyira, hogy idővel már a velük szembeni józan, működésük fenntartására irányuló gondoskodó, természetes tiszteletet is elmulasztja.

az időjárástól, s nem kell szorongva és éhezve a következő termésre várnia. A mai ember tudatát sok tényező határozza meg, de a legkevésbé a mezőgazdasági és természeti tényezők.⁹

Az óizraelita és a jézusi beszéd címzettjei főként a szegények voltak: nomádok, majd parasztok, kézművesek, napszámosok, akiknek naponta kellett megküzdeni a mindennapi kenyérért. A természeti függésben élők a természet urától kértek adományokat; függésük mindennapos tapasztalat volt. A bibliai kinyilatkoztatás egy túlélésért küzdő társadalomnak hangzott el. Mi anonim tömeg- és jóléti társadalom polgárai vagyunk. Aki bevásárolni a szupermarketbe tér be, azt aligha nyomasztja a mindennapi kenyér gondja. Neki is vannak gondjai, de azok nem emlékeztetik Istenre. Mások lettek a függéseink. A teremtőhöz mint fenntartóhoz való kötöttségünk alig tapasztalható. Korábban az ember tudata teocentrikus volt. A kinyilatkoztatások a pusztából érkeztek, nem a városból – a bizonytalanból, s nem az ember által biztosított terepről.¹⁰

3. A tapasztalás szekularizálódása

Amennyiben a gondolkodás elsődleges tárgya mindig az emberi életgyakorlatban megmutakozó létvalóság – avagy a létnek az az arculata, adottsága, ami az emberi létezés sor(s)án ki-rajzolódik, adódik, ill. emberi létezésként-sorsként artikulálódik –, annyiban a premodern gondolkodás eredendően vallásos vagy vallási értékeléssel átitatott: az ember előtt feltáruló létről gondolkodva istenekkel ill. isteni erőkkkel operál.

Ez a fajta létészlelés, valóság feldolgozás és világértelmezés a mai ember számára idegen, az ő világa alapjaiban tér el az archaikus létszemlélettől. Szemében a világnak nincs előzetesen meghatározott struktúrája, hanem folyamat-valóság, mely az ember kulturális-civilizatórikus munkája nyomán keletkezik. Manapság a technika által egy történetileg és civilizatórikusan kialakult másodlagos és harmadlagos világban, egy *világiassá* vált világban élünk, amelyben istenek nem fordulnak elő.¹¹ Kortársunk istenek és szent erők feltevése nélkül igyekszik boldogulni a valóság feldolgozás bonyolult feladatában.

Hogy az ember élettere, a világ, nem azonos az istenek lakóhelyével, vagyis hogy az ember ebben az értelemben profán világban él, az nem újdonság a vallástörténetben. A szent és a világ viszonyának elterjedt kifejezése az elbeszélés az istenek eltávozásáról az emberek világából, vagy az ember elűzése az istenek lakhelyéről, ami véget vet a közvetlen közelség ősidejének, s megkezdődik a világtapasztalat kora, melyet a szent távolléte jellemez. E vallásos felfogás szerint azonban a tapasztalat világában továbbra is ott vannak az eredeti közvetlenség nyomai. Ilyen az étkezés is, ami az emberi munka közvetítésével végső soron az istenek jóindulatának a jele. – A modern világképben már alig van nyoma a szentnek. A profán és a szent vonatkozása ugyan bizonyos jelenségekben (pl. az előírt jogi aktusként funkcionáló esküben) megmaradt, de formálissá vált, tartalmilag kiürült, és a mindennapok során egyáltalán nem észlelődik. Világát a modern ember egyszerre tekinti a tudomány által feltárt törvények erejében meghatározottnak – ezért zártnak, immanensnek, ahol természetén túli ágensek egyáltalán nem fordulnak és nem is fordulhatnak elő – és ugyanakkor végtelenül nyitottnak. Csakhogy ez a nyitottság pusztán valamiféle semleges, néma és homályos végtelenre irányul, nem a teljességre, azaz a szentre. Komoly szójátékkal: üres végtelenségben *végződik*, elvégre a kozmikus végtelenség végső soron csupán a világ végletekig fokozott, végtelenül kiterjesztett

⁹ Tudása ugyan sok mindenről van, így például a közlekedés okozta környezeti károkról, de ez a tudás még nem alakult *tudattá*, vagyis, példánknál maradva, cselekvésvezérlő etikai tartalommal, amíg nem mond le az egyéni közlekedés kényelméről. A tudástól a tudatosságig hosszú út vezet, ami többnyire a cselekvés megváltoztatását igényli. Nem elég, ha a tudás tartalma *tudott*, – *tudattá* is kell válnia, mert csak ekkor lesz antropológiai minőség, és nem csupán nyelvi fordulat.

¹⁰ Vö. PAUL KONRAD KURZ: *Unsere Rede von Gott*. Lit Verlag, Münster, 2004, 33-35. o.

¹¹ KASPER, i. m., 123. o.

végessége.¹² Így hát a világ *végül* belezuhan saját végességébe, a benne élő ember pedig bezáródik léte biofizikai-társadalmi törvényszerűségeibe. E végesség konkrét lelki-szellemi megélését és elviselését nem teszi könnyebbé a modern világ abszolút autonómiájának ideologikus kihirdetése, mely a szenttel való minden vonatkozást tagad. Ezáltal a „profán” kifejezés is értelmét veszti; eredeti jelentése szerint ugyanis éppen a szent lehetséges megmutatkozásának, az epifániának a terét jelentette.¹³

Egy rövid kitérő erejéig érdemes megjegyezni, hogy bár a modern gondolkodás az emberi értelem autonómiájára hivatkozik, a mai világkép kialakulása nem független a vallási tapasztalás történelmében bekövetkezett változástól. Lehet, hogy az ember idővel magától is felfedezte volna a természeti világ immanens anyagi törvényeit, és eljutott volna az anyagi világ folyamatainak öntörvényű magyarázatára az újkori értelemben vett természettudományi modell formájában. Ám szellemtörténeti tény, hogy a természetnek a numinozitástól mentes szemlélete a keresztény kinyilatkoztatás következtében kezdett kibontakozni, és a keresztény istenkép vezetett el évszázados fejlődés eredményeként a mai szemlélethez. Az emberi gondolkodás világhódító lendülete tehát egy vallástörténeti fejlemény, önértelmezése szerint transzcendens kinyilatkoztatás-esemény következménye. Elvi alapon így fogalmazhatunk: az a gondolkodás, mely vallási képzetektől mentesen veszi fontolóra a létet, akkor és olyan mértékben válik lehetővé, amikor valamely „természetfölötti” kinyilatkoztatás következtében a vallási figyelem és tapasztalás fókusza a transzcendenciába helyeződik, és amilyen mértékben profanizálódik – ill. már csak a transzcendens kinyilatkoztatás történelmi színpadaként hordoz egyre halványuló vallási konnotációt – az a valóságtér, ami az ember mindennapos létezésének dimenziója, s mint ilyen, gondolkodását kiváltja és megtölti szemlélettel, ill. gondolkodnivalóval. A kereszténység által előidézett szekularizáció során a politeista világ mint a szent *erőtere* a transzcendens szent *előterévé* semlegesítődik, melynek a szent már nem tartalmi eleme, majd a modernitás radikalizálja a folyamatot, és a keresztény szekularizációt szekularizmussá fokozva elvileg is tagadja a szent bármilyen vonatkozását az emberi létezés világi dimenziójával.¹⁴

Az eddigi fejtegetésekből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a vallási tapasztalat nem azonos minden időben, lehetősége nem állandó és lefolyása nem változatlan. Egy olyan történelemben, mint az étkezés, világosan látható, hogy antropológiai-történeti állandósága ellenére nem mutatkozik azonos mértékben alkalmasnak vallási tapasztalat nyerésére, és nem kínál mindig kellően mély tapasztalatot. Egykor a táplálék áldozati lakoma formájában az istenség-gel való kapcsolattartás egyik legfőbb eszköze és alkalma volt. Az étkezéssel felragyogott a

¹² A világ csillagászatilag feltételezett végtelensége nem szünteti meg a végességet, amennyiben a kozmológiai végtelen csupán a végességnek a tagadása, de nem minőségi, ontológiai végtelenség. Hegel beszél a végtelennel a rossz fogalmáról, amely a végesség tagadásával fejezi ki a végtelent; csakhogy a végtelenség, érvel a filozófus, abszolút pozitivitás: nem valaminek a tagadására épül, és nem lehet elérni pusztán tagadással. Vö. G. W. F. HEGEL: *A logika tudománya I-II.* (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 2017, I. 111. skk. o.

¹³ A *fanum* az ünnepélyesen felszentelt terület, a szentély; a *pro-fanum* e terület *előtt* van, attól elválasztva, de egyben arra vonatkozva.

¹⁴ Vö. ROMANO GUARDINI: *Az újkor vége. - A hatalom.* (Ford. Ambrus Gabriella) [»XX. századi keresztény gondolkodók«] Vigilia, Bp., 1994. 129-130. o.) Guardini „kijózanító”-nak értékeli a bibliai kinyilatkoztatást, amennyiben megszüntette a mítikus-pogány vallásokban érvényesülő vallási valencia túlhatalmát, aminek hatására az embert lenyűgözte az isteninek megtapasztalt világ. A vallási érzékenység „a kinyilatkoztatás Istene révén megtisztul, elrendeződik, s a szertartások különböző formáiban érvényesül. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a folyamat kijózanító. Így a világhoz fűződő vallásos viszonyban a keresztény – akárcsak korábban az Ószövetség hívője – kevésbé 'jámbor', mint amilyen a hajdani pogány volt.” (uo. 16. jegyzet). Amit Guardini „kijózanító”-nak mond, azt Max Weber az újkori „racionalizálódás”-sal azonosítja, melynek eredménye a világ „felszabadítása a varázs hatalma alól”.

szent, az étkezés síkjáról át lehetett lépni a vallás szférájába mint amire az étkezés aktusa rányit. Manapság már a hívő ember is a vallásból lép az étkezéshez, mert az utóbbi nem kínál magától értődő támpontot a szent megtapasztalására. A szentet egy különálló szférában és egy különálló kulturális észlelési térben – a vallási rítusban – keressük, és onnan tekintünk vissza az étkezésre, vagyis egy elidegenedett, de legalábbis elkülönült vallási szférából. Ezzel végtelenség – ha nem is véglegesség – vált a világ leszakadása a szentről: a megélt világ vallástalanná, a megélt vallás pedig világtalanná lett.¹⁵

Korábban az egyén különleges erőfeszítése nélkül szert tehetett vallási tapasztalásra, mert kultúrájának mintázatába bele volt kódolva a szent jelenléte. Ma a kultúránk számos ok folytán nem ad támpontot a transzcendencia vallási megtapasztalására, a szent, a keresztény Isten a tudat peremére került, a vallás visszaszorult a maga zárt, elkülönült szférájába, mely csupán az egyike az emberi élet számos aktivitási-tapasztalati területeinek, és nem is a legfontosabb. Míg korábban az embernek nem kellett sehonnán sem kilépnie és nem kellett sehová sem átlépni, hogy vallási tapasztalata legyen, addig a mai embernek tudatosan választva ki kell lépnie a világ megszokott forgatagából, és át kell lépnie a vallás tapasztalati mezőjébe.¹⁶

4. A tapasztalás kulturális és alanyi feltételei

A vallási tapasztalat a modern világészlelésben a perifériára szorul, mert a természettudományra hivatkozó világértelmezés elvi kifogást emel ellene, a köznapi-gyakorlati világmegélés pedig a szkepszis karanténjába zárja, de leginkább egyszerűen figyelmetlen vele szemben, s mivel nem veszi észre, ezért ész-re sem veszi, s mivel nem tud róla, ezért nem is tudatosítja. Ám ha a vallás szellemtörténetileg jól dokumentálható módon az emberiség életének minden eddigi fázisában jelen volt, s ezért talán nem merész az a feltevés, hogy az ember létszerkezetének állandó, lényegalkotó eleme, akkor ennél sokkal kevésbé merészen azt az állítást is megfogalmazhatjuk, hogy a vallási tapasztalatnak ma is lehetségesnek kell lennie, sőt, ténylegesen meg is kell történnie, még ha a kor köztudata számára esetleg nem tűnik is magától értődőnek, megtörténte pedig átlagosnak. Az ember testi létét alkotó lényegi elemekkel – azaz a testi működéssel – ellentétben a szellemi összetevők nem működnek automatikusan, maguktól, hanem azokat az ember működteti. Az anyaghoz a meghatározottságot, a szellemhez a szabadságot rendeljük. Ha a szigorú meghatározottságú testi működésünket is tudjuk befolyásolni bizonyos mértékig, akkor mennyivel inkább képesek vagyunk a szabadságunkra bízott szellemi adottságokat! Mi több, ezek a képességek, csak akkor valóságosak és akkor szellemiek, ha szabadon élünk velünk. Következésképpen az embernek magának is kell tennie valamit azért, hogy szellemi tapasztalatokra – esetünkben vallási tapasztalatra – tegyen szert.

¹⁵ Ide is kívánczik egy lényegi megjegyzés: A vázolt fejlemény történelmi előzménye az, hogy a vallási tapasztalás a középkortól fogva egyre inkább a bensőbe költözik, elszakad a tényleges világ dolgaitól és folyamataitól, nem azokon megy végbe, hanem a szóban, a gondolatban, lelki élményekben. A fordulópont a protestantizmus, mely a kultusz állítólagos dologiságát és külsőlegességét szembeállítja a pusztá szó, az igehirdetés állítólagos tiszta szellemiségével ill. az etikai magatartással. Vö. ROMANO GUARDINI: *Religion und Offenbarung*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz - Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 21990, 36. o.

¹⁶ Jan Assman a vallási mezőbe Mózes által bevezetett igaz/hamis megkülönböztetésnek, a monoteizmus mint ún. „szekunder” vallás fellépésének idejére helyezi a vallás „szektorális” kiválásának kezdetét és elkülönülését a korábban a „primer” vallást is szervesen magában foglaló kultúra egyéb szektoraitól, mint pl. a tudománytól, politikától, sőt olykor magától az egész – a transzcendencia nézőpontját képviselő „szekunder” vallás felől tekintve „világi”-nak bélyegzett – kultúrától is. Vö. *Mózes, az egyiptomi*. Egy emléknym megfejtése (Ford. Gulyás András) Osiris, Bp., 2003. A könyv legfontosabb állításainak rövid összefoglalása: Die Monotheistische Wende. in: KLAUS E. MÜLLER (HG.): *Historische Wendeprozesse*. Herder, Freiburg i. Br., 2003, 44-71. o.

A vallási tapasztalás, bár szükségképpen az ember világi létezésének terepén és történései közepette kell végbemennie – hiszen csak ekkor az *embernek* a tapasztalata –, sajátos készütséget igényel. Ez persze minden tapasztalási területre áll: ahhoz, hogy valamely dolgot, létformát, létszintet, értéket a maga tárgyi valóságában észleljen az ember, olyan figyelő tartást kell felvenni, amely alkalmas a vonatkozó tapasztalati objektum észlelésére. Ez éppúgy igaz az ürücomb, mint az isteni kegyelem megtapasztalása esetén – hogy ne aprózzuk el szükségtelenül végtelen számú megvilágító példa felsorolásával a dolgot.

A kultúrának nevezett emberi létmódot úgy is értelmezhetjük, mint a legkülönbözőbb tapasztalási formák tárházát, mely a tapasztalásra igényt tartó embert ellátja a szükséges módokkal, stratégiákkal, formákkal; röviden: megtanítja tapasztalni. Az előbbi példánál maradva a kulinárium az ürücomb ízeinek és zamatának, a teológia az isteni kegyelem titokzatos útjának és a kinyilatkoztatás misztériumának megtapasztalására tanítja meg. A kettő között a tapasztalási formák és a nekik megfelelő tapasztalható tárgyterületek végtelen rónái húzódnak a művészettől a politikáig.

A formák önmagukban nem garantálják a tapasztalás tartalmát, eseményének tényleges megtörténését, és talán az sem igaz, hogy nélkülük nem lehet része az embernek a vonatkozó tapasztalatban. Mindenesetre a kultúra a tapasztalástörténelem során magára a tapasztalásra és a különböző tárgyterületek megtapasztalásának lehetőségére és mikéntjére vonatkozó tapasztalatait gyűjti össze, és forma-struktúra-módszer-tudásként kínálja fel a mindenkori jelenben élő embernek, annak, aki szeretne részesülni azokban a tapasztalatokban, amelyekben a hagyomány tanúsága szerint az előző generációk részesedtek volt. Ennélfogva legalábbis okos dolog ügyelni a tapasztalás kulturális formáira. Minőségi tapasztaláshoz minőségi formák kellenek, s miért vetné el az ember azokat a formákat, amelyek eddig minőséget, minőségi tapasztalatokat teremtek: ismét csak a kulináriumtól kezdve Mozart Figaróján át a keresztény misztikáig?

A minőségi tapasztalathoz sok minden szükséges. Egyebek között az egyes tapasztalati területeket el kell különíteni egymástól. Egyrészt azért, hogy kellően artikulálódhassék a vonatkozó tárgyterület, másrészt azért, hogy maga az alany kellően koncentrálni tudjon esetleges észlelésére. A két oldal kölcsönösen feltételezi, állapotuk erősíti ill. gyengíti egymást: az alany megfelelő készütsége, készsége nélkül nincs tapasztalásra nyitott szubjektum, ennélfogva tárgyi lét, objektum sincs; a tárgyi oldal artikulációja nélkül pedig nincs mit tapasztalni, következésképpen szubjektum sincs, hiszen semmi sem készteti az alanyt szubjektivitásának megvalósítására, azaz tárgyi tartalommal – objektív tapasztalattal – való feltöltésére. Aki kapkodva, túl zajosan él, figyelmetlenül tesz-vesz, életében minden mindennel összekeveredik, s akit minden létmegnyilvánulás egyszerre ér, mert nem tanulja meg, miként különítse el a fenoméneket, hogy így megnyílhassanak a tapasztalati mezők-források, az soha semmit nem tapasztal a szó minőségi értelmében, annak ellenére, hogy arról panaszkodik: a megannyi történés, fordulat, „élmény” miatt azt sem tudja, hol áll a feje...¹⁷ Ha minden egybefolyik benne és körülötte, akkor nem jön létre tapasztalás, értsd: valamely tárgyterület, létszféra, minőség artikulált észlelése. Ekkor pusztán a lehetséges tapasztalati anyag kaotikus hullámozása veszi körül az embert, aki a körülötte kavargó roppant anyag ellenére valójában semmit nem tapasztal meg, és bármennyi in-formáció jut is el hozzá, mégis *formátlan*, bármennyi tényismerettel rendelkezik is, lényegében *tapasztalatlan* marad. Csak kellő elkülönítés, figyelmes és gondos kulturális előkészítés, preformáció nyomán válnak észlelhetővé egy-egy tárgyterület finom jelzései, csendes hangjai. Ez kivált igaz a vallási tapasztalásra. Van-e kényesebb tapasztalati mező, mint a transzcendencia, a kegyelem, az isteni ítélet stb.?

¹⁷ Ez a szertelenség következménye, és – rontó logikával – az oka. Az ember ugyanis a „fejével” tapasztal abban az értelemben, hogy a valóságból érkező ingereket, információkat, az ész rendezi el és világítja át, s így érleli tapasztalattá. Ész nélkül nem lehet tapasztalni.

Az emberi tapasztalás sajátossága, hogy az alany és tárgy léte közösségre lép: az alany a tárgy hatására a tapasztalás folyamata közben változik, alakul, formálódik, szubjektum volta kiteljesedik, a tárgy pedig a megismerésben nyeri el tárgyiságának teljességét. Az egymásra hatás következtében mindkét oldal létében gyarapodás történik, természetesen nem fizikai-anyagi, hanem ontológiai értelemben. Ez az esztétikai tapasztalás során a legnyilvánvalóbb: a zenehallgató a mű befogadása nyomán változik, esztétikai minőségre tesz szert, gazdagabb, teljesebb lesz, létében gyarapszik, míg a tárgyi oldalon a zenemű a befogadás aktusában nyeri el teljes önmagát.¹⁸

Valóságészlelés és öntudat csakis együttesen realizálódnak: az ember csak azáltal jut el a valósághoz, hogy visszatér önmagához. Csak akkor tapasztalok valóságot, ha *én magam* vagyok a valóságnál. Am ez fordítva is igaz: csak akkor lehetek én magam, ha a valóság felé fordulok. Szubjektum voltomat csak akkor élem meg, ha *valósággal* töltökezem. A szubjektivitás nem az én önmagát visszhangozó belső tere, hanem az a sajátos benső, amely tapasztaló életem folyamán fokozatosan töltődik tárgyi valóság közvetítette léttel. De mi kerüljön bele? Mit építsek be önmagamba a világ lélegzetelállító gazdagságából? Ezt nem teljesen én döntöm el. Egyrészt arra vagyok utalva, ami tapasztalásra adódik a legkülönbözőbb módokon: megjelenik, megmutatkozik, betör és elsodor vagy ellenkezőleg: megvonja magát, de jeleket ad. Másrészt rászorulok a kulturális mintákra, amelyek eligazítanak egy-egy létszféra lehetséges megtapasztalásának mikéntjében. A szubjektivitás, amit a modern ember oly büszkén legsajátabb birtokának vél, valójában az ember létszerkezetének az a mozzanata, amelyen a legérzékletesebben megtapasztalja végességét és kontingenciáját. Szubjektivitásom csak akkor lesz valódi énem valódi tulajdona, ha az életnek nevezett történeti tapasztalásfolyamatban szüntelenül kilépek belőle, hogy tárgyi léttel, a világgal, és mindazzal, amit ez jelent, megtöltsen, mert csak ekkor lesz benne otthonom, és nem mellesleg ekkor lesz helyem a világban is. Ez a szüntelen mozgás legalább annyira bátorság, mint véletlen és sors kérdése. A szubjektum minden tapasztaló önmeghaladása, kilépése kockázat, de e nélkül nincs valóságos élet, amit birtokba vehetek; ha pedig nincs birtok, akkor birtokos sincs, azaz én sem vagyok. A tapasztalás fogalmának egyik lényeges eleme a tapasztalat megtervezhetetlensége, kiszámíthatatlansága, amit a régi „sors” kifejezés tükröz. Ami tapasztalásra küldi magát nekem, az a küldetése, amit életem során megtapasztalok, az a sorsom – az vagyok én.¹⁹

5. A tapasztalás mint létgyarapodás: szubjektum és objektum

Mielőtt továbbmennénk, előbb röviden világítsuk meg az iménti, talán némileg titokzatosnak ható megjegyzést, mely szerint (1) nyitott szubjektum nélkül nincs valódi tárgyi lét, és ezáltal a dolgok világa kevesebb, mert kevésbé valóságos – miközben (2) a szubjektum csak akkor valóságos, ha „kimerészkedik”, kilép önmagából, és a létezők ismeretével, tudásával töltökezik. Erre azért érdemes kitérni, mert a kérdés tisztázása egyszersmind a vallási tapasztalat legfőbb elemeit is felvillantja: az embert és a szentet, ezúttal a szabad, személyes Isten értelmében.

1. – Hogyan kell érteni azt, hogy szubjektum nélkül nincs objektív lét? A dolgok empirikus megléte, fennállása nem azonos a tárgyi-objektív léttel. Az empirikusan létező dolog és a megismert dolog nem ugyanaz a létező. Azáltal, hogy a dolog egy tudatnak a tárgya, majd ismerete és – más tartalmakkal összefüggésbe állítva – tudás formájában tartalma lesz, empirikusan nem változik, de létében más lesz: tudott. Csak a lapos fizikalizmus és a földhözragadt empirizmus nem látja, hogy a tudottság csupán a fizikai megléthez képest semmi, mert

¹⁸ A vallás esetében a tárgyi oldal olyan léterővel rendelkezik, amely változhatatlan, itt csak az alany változik.

¹⁹ Itt valóban igaz, hogy bátraké a szerencse, vagy amiként az ókori mondás tartja: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* – aki vállalja sorsát, azt vezeti, aki menekül előle, azt rángatja.

csakugyan nem egy új fizikai dolog. A tudottság nem létező, hanem létmód. Aki csak létezőket érzékel, mint valami érzékszerv vagy műszer, de nem észlel létet és létmódot, annak számára is világos, hogy ha fizikai állagában nem is, de létezésében, fennállásában különbözik az a dolog, ami csak van, működik, de senki nem tud róla, attól, amely egy tudatnak a tárgya. Ha ugyanis tudnak róla, ismerik, ez azt jelenti, hogy olyasmi is megtörténhet vele, ami a nem ismerttel, nem tudottal soha. Az ismertnek, tudottnak, azaz egy tudat tartalmának lenni ugyanis azt jelenti, hogy egy sajátos, a dologgal egyébként önmagában soha meg nem eső hatásnak, történésnek, eseménynek van kitéve. Például ha hanghullám, akkor Bach h-moll miséje, ha fényhullám, akkor Michelangelo freskója lesz belőle, – hogy a legérzékletesebb példák segítségével fogjuk rövidebbre a dolgot. Mindkettő szerfölött izgalmas és nemes gyarapodás egy önmagában szerény frekvencia számára.

A tudottság, azaz a tudat olyan valóságos ágens, amely lényegi hatást képes gyakorolni a dolgok világára, mégpedig olyan hatást, amelyre maguk a dolgok önmaguktól, önmagukban és saját együtt-létezésükben sem képesek. A tudatnak a dolgokra és világukra gyakorolt hatása egészen más, mint a dolgok immanens-mechanikus egymásra hatása: nem fizikai, nem biológiai vagy kémiai, hanem szellemi; nem természetes, hanem mesterséges, műv(ész)i. A mechanikus hatás, ha látszólag kívülről éri is a dolgokat, ez a „kívül” valójában csak térbeli, de a dolog empirikus létmódjától nem különbözik, a hatás tehát ebben az értelemben nagyon is immanens. Ezzel szemben a szellemi hatás nem immanens állagának, szerkezetének, működésének a síkján éri a dolgot, hanem abszolút kívülről, transzcendens történésként. Az a hatás, hogy a kőből szobor lesz, nem mechanikai – az csak közvetítő, hagyományos kifejezéssel „eszköz ok” –, hanem szellemi, ebben az esetben esztétikai. És ez a hatás egy tudatból indul ki.²⁰

A tudat megjelenése ezért nem egy biológiai lény, faj vagy fizikai dolog előállása, nem egy új létező, hanem új létmód, a totális jelenvalóság megjelenése. Annak a közegnek a megjelenése, amelyben a dolgok, létezők megmutatkozhatnak, nem csak „vannak és kész”, hanem megismerve is vannak. Ha tehát nincs figyelmes tudat, akkor nincs tudott-lét, és akkor a dolgok valóban csak „vannak és kész”. Ám ekkor még nem objektumok, mert nem veszi őket körül, nem világítja meg a tudat megismerő fénye. Ezért egyszerűen kevesebbek. Nem ontikusan, hanem ontológiailag.²¹

2. – Ha a tudat, a szubjektum önmagában üres, akkor se nem tudat, se nem szubjektum, hanem csupán félrevezető nyelvi káprázat. Ahogy a tudat nem „valami”, a szubjektum sem „valaki” önmagában, hanem csak akkor, ha van tartalma, amiről tud, és amihez viszonyul, mert ez a viszony a szubjektum léte. Ha tehát nincs mihez viszonyulni, akkor a szubjektum nem tud valóságosan lenni. A szubjektum a „külső”, azaz tőle különböző valósággal töltkezve elevenedik meg. Ámde kérdés, hogy a külső világból mi az a valóságelem, ami a leginkább hozzásegíti, hogy az legyen, aminek lennie kell: önmaga, én. Hol tehet szert olyan valóságra, amellyel töltkezve – vagy aminek erőterében – valódi szubjektummá válhat? Ha a

²⁰ Hasonló különbség áll fenn a hatás időbeni lefutásában: a tudatból kiinduló hatás ideje egészen más, mint a biofizikai világ természeti ideje. A biológiai evolúcióhoz képest a növénynevelés ezredmásodpercekben mérhető.

²¹ Vö. HANS URS VON BALTHASAR: *Theologik. 1. Wahrheit der Welt*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, 59-52. o. – Heidegger a metafizika alapkérdéséről – „Miért van egyáltalán létező, és nem inkább a semmi?” – írja, hogy „csakis e kérdés által nyílik meg a létező a maga egészében *mint ilyen* és nyílik meg lehetséges alapjainak irányában, és csakis e kérdésben marad nyitott”. A kérdés nyomán tehát történik valami, mégpedig „nem valami tetszőleges esemény a létezőn belül, mint mondjuk az, hogy esik az eső”, hanem a létező létevel történik. A kérdés eseménye természetesen az emberre is kihat, mert a kérdés ereje kimozdítja a létezők között újból és újból elfoglalt és belakott helyéből, és a kérdés következtében feltárult, kapaszkodó nélküli „nyílt”-ba űzi. (MARTIN HEIDEGGER: *Bevetetés a metafizikába*. (Ford. és komm. Vajda Mihály) Ikon, 1995, 4. o.)

szubjektum lényege, hogy szabad – hiszen, mint mondtam, nem az ismeret és tudás, hanem a hozzá való belső viszony a szubjektum léte, ennek a viszonynak a kialakításában pedig szabad, de persze a viszony kialakításának megelőző föltétele tudástartalom elsajátítása –, akkor csak olyan léttartalom lehet a megfelelő tápláléka, ami illik hozzá, tehát szabad. A szabad szubjektum sok mindennel töltekezhet, de ha az egész világot ismeri, tudja, birtokolja és igazgatja is, ám egyetlen más szabad szubjektummal sem lépett szabad viszonyba, akkor nem szubjektum, hanem roppant kapacitású számítógép és robot egyedülálló és egyedül álló, réműletes kombinációja. A szabad másik a szabad szubjektum egyetlen valódi partnere. Nem lehet rendelkezési tárgy, mint akár az egész természeti világ, hanem csak szabadon adódhat. Vele nem rendelkezik a szubjektum, hanem *találkozik*. Egyedül a másik emberi személy, vagy a személyes Isten lehet az emberi szubjektum valódi gyújtópontja kétszeres értelemben: ezek állnak a szubjektum érdekének-érdeklődésének gyújtópontjában, és ugyanakkor csak egy másik szubjektum ill. Isten gyújtópontjába kerülve lobban életre az ember szubjektivitása.²²

6. A tapasztalás rendje és az ember rendelkezése

A tapasztalás szerkezetének vázlatos elemzése megmutatta, hogy valódi tapasztaláshoz a két pólus, a tapasztaló alany mint szubjektum és a tapasztalásra bejelentkező tárgy mint objektum különleges, kiegyensúlyozott viszonya szükséges. A két pólus kölcsönösen hat egymásra, és hozzásegítik egymást ahhoz, hogy önmaguk lehessenek: az alany valódi szubjektum, a tárgy szellemileg elsajátított, azaz ténylegességében elismert és lényegiségében megismert valóságalelem. Ez a metafizikai szerkezet mindig érvényes, de szellemtörténeti körülmények hatással lehetnek tényleges működésére, módosíthatják elemeinek szerepét és egymáshoz való viszonyát. A szubjektív és az objektív oldal kényes egyensúlya talán csak ritka pillanatokban áll fenn; mindenesetre a modernitás keretei között a szubjektív elem szerepe megnövekszik, a tapasztaló alany súlypontivá válik. Történeti távlatban azt mondhatjuk, hogy az antikvitás idején és a középkorban inkább a tárgyi oldal dominált, a középkor végétől kezdve azonban a *devotio moderna* 14-15. századi megjelenésével, valamint a protestantizmussal (16. sz.) egyre inkább a szubjektum került előtérbe²³, míg végül Descartes filozófiájában (17. sz.) megtörtént a teljes fordulat. A szubjektum kiemelésként kezdetben csak a megismerés bizonyosságának súlypontja helyeződik a szubjektumba. Ezzel azonban elindul egy szellemtörténetileg kibontakozó reflexiós mozgás, melynek eredményeképpen az emberi szubjektum egyre inkább önmagát tekinti a valóság megtapasztalása egyedüli jogforrásának. A tárgyi oldal visszaszorulásának és a tudat kiemelt helyzetének szempontjából egyre megy, hogy a valóság konstitúciójában az egyént hangsúlyozzák, az egyéni vagy a transzcendentális tudatot, vagy mintegy a kettő között elhelyezett konstitúciós folyamatokról beszélnek, melynek során az – egyéni és közösségi – gondolkodás lényegében a saját a priori megismerő szerkezete alapján maga hozza létre előbb a valóság ismereti képét, majd e kép alapján az új, technikai valóságot, ami mára szinte a legátfogóbb és legkézzelfoghatóbb realitásként veszi körül az embert, és alkotja mindennapos életvilágát. Mivel azonban az ember ahhoz a valósághoz igazodik, amit *(meg)ismertnek tud*, ezért ha a megismert valóság az ő tudati alkotása, akkor lényegében a maga által preformált ismereti valósághoz igazodik, nem pedig egy tőle független tárgyi létezéshez. Ennek következtében megváltozik az igazság fogalma. Korábban alany és tárgy megegyezését jelentette: a kijelentés akkor igaz, ha azt mondja ki, ami ténylegesen van, fennáll. A megismerő alany konstitúciós aktivitásának hangsúlyozása következtében az igazság maga is kontrukcióvá válik, többé már nem a valóság megállapítása, hanem egy tudati állapot

²² I. m. 64-68. o.

²³ Vö. G. W. F. HEGEL: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. IV/3. – ALTRICHTER FERENC: *Reneszánsz, reformáció, kartézianizmus*. In: UŐ: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Atlantisz, Bp., 1993.

megalapítása. Ha ugyanis a tárgy immár nem önmagában létező dolog, hanem az emberi megismerő aktivitás által megformált – jóllehet a dologra vonatkoztatott – képzet, akkor az erre az intencionális képzetre érvényes kijelentés nem az alany tudásának és egy külső tárgy létének a megegyezése, hanem az alany szolipszisztikus megegyezése önmaga konstrukciójával. A kijelentés igazságát ezentúl a sikerességben mérik: egy kijelentés olyan mértékben igaz, amilyen mértékben sikeres gyakorlatot tesz lehetővé.²⁴

Fel kell tennünk a lényegi kérdést: Mire figyel, mit lát, mit észlel valójában a modernitás embere, aki megerősödött és büszkén vállalt szubjektivitásából tekint a világra? Az elemzés alapján úgy tűnik, nem magát a valóságot látja, hiszen már jó ideje úgy véli, attól kénytelen elköszönni, mivel a megismerés tudati szerkezete a priori módon, eleve eldönti az ismeret és a tudás mibenlétét. Miközben tehát a világra mereszti tekintetét, valójában nem a világot látja, hanem csak a róla alkotott saját képzeit, melyek valóságtartalmában folyamatosan kételkedik.

Korábban azt állítottunk, hogy szellemi tapasztalás esetén – és a vallás szellemi jelenség – az embernek magának is tenni kell valamit, hogy esetleg tapasztalatban lehessen része. Az iménti gondolatmenet viszont rámutatott, hogy az alanyi oldal aktivitása – nélküle nincs tapasztalás – azt a veszélyt rejt magában, hogy szerepe túlhangsúlyozódik. A modernitás korában az a különleges helyzetet állt elő, hogy bár az ember látszólag a világra figyel, – soha korábban nem figyelt rá ennyire –, mégsem látja. Bár világot lát, de nem a világot látja, sőt egyre inkább úgy véli, ilyen világ *nincs* is.

Akkor mit lát? Heideggerrel szólva: készletet, raktárkészletet, állományt, állványt.²⁵ Hogyan kell ezt érteni? A német filozófus szerint a létezőkhöz való hozzáférés kitüntetett módja a jelen világkorszakban a tudomány, mely egyben az ember uralmi törekvésének legfőbb megvalósító eszköze. A tudomány minden valót egyszerű állománnyá [Bestand] tesz, melynek lényegi tulajdonsága az, hogy egyik helyről a másikra állítsák, s ott megállva helyt álljon. A létezőhöz való ezen viszony alapja a metafizika, mely a létezőre mint létezőre és mint egésze kérdez, de közben elfeledkezik arról, hogy az ember csak a lét hívó parancsára [Geheiß] válik képessé a létező feltárására és bízatik meg ezzel. A metafizika, ami a létet is mint létezőt, jóllehet mint legfőbb létezőt fogja fel, valójában elfeledkezik a létről, és ez oda vezet, hogy a szubjektum a létező urának véli magát, miközben a létezőt „rendelkezésre álló állomány”

²⁴ Ez a kísérleti természettudományban bizonyos határok között még éppenséggel elfogadható is lenne, de a tudományon kívül már képtelen és tragikus eredményre vezet, ha például az etikai kapcsolatokban vagy a politikában alkalmazzák. Csakhogy eleve tévedés a sikerességgel mérni a gyakorlatot. Ha más nem, az elmúlt évszázad számos, kivált háborús gyakorlatának „sikere” visszarettenésre készítheti a naiv módon sikerorientált embert. A siker nem végső mértékegység, hanem fölöttébb partikuláris szempont, nem egyszer szégyenletes eredménnyel. A gyakorlat megítélésének végső mértékegysége az *igazság*. Még általánosabban: az a gyakorlat a helyes, amely megfelel a transzcendentáléknak, a lét végső határozmányainak: egységet, igazt és igazságo(sság)ot, jót és szépet eredményez.

²⁵ HEIDEGGER, MARTIN: Kérdés a technika nyomán. in: TILLMANN, J. A. (szerk.): *A későújkori józansága I-II*. Göncöl Kiadó, Bp., 1994-2004, II. 111-134. o. (Geréby György fordítása). – Vö. Társadalomtudományi kontextusban hasonló gondolatot fogalmaz meg Herbert Marcuse: A modern ipari társadalom történelmi döntés eredménye, mely a technikai világ kiépítésének projektumában ölt testet: „A fejlett ipari társadalom mint technikai univerzum *politikai* univerzum, egy sajátos történelmi *projektum* – nevezetesen: a természetnek mint az uralom pusztá nyersanyagának tapasztalása, átalakítása és megszervezése – megvalósulásának utolsó lépcsőfoka.” (*Az egydimenziós ember*. [Ford. Józsa Péter] Kossuth, Bp., 1990. 19. o.) – Vö. GUARDINI, ROMANO: *Az újkor vége - A hatalom*. (Ford. Ambrus Gabriella) [»XX. századi keresztény gondolkodók«] Vigilia, Bp., 1994. 145. o.

raktárhézagoként alacsonyítja le. Ennyiben a technika korszaka a metafizikai korszak beteljesedése, mely a technika krízisével a végéhez közeledik.²⁶

Heidegger azt is kimutatja, hogy az embernek egy „nyílt”-ban kell állnia, ha a létező feltárására vállalkozik, vagy akár csak elrejttségét akarja megtapasztalni, és fel akarja kutatni a létezőt. Ez a „nyílt” a szellemtörténelem folyamán különböző formában és alakban mutatkozott meg, ezért az ember a létezővel mindig sajátos, történelmileg különböző módon találkozott. Nos, az a nyílt, amelyben a létező megmutatkozik, a technika korszakában olyan alakot öltött, hogy benne a létező csak mint egy állagokból álló szerkezet-rendszer képes megmutatkozni, mely az ember számára arra alkalmas [tauglich], hogy segítse léttudásának biztosítását: anyagnak és energiának mutatkozik, melyet az ember gondolkodva és cselekedve úgy tár fel, hogy a létező arra való, hogy ide-oda helyezték, miközben maga az ember is ilyen alkalmas vagy alkalmatlan eszközzé válik.

Valójában tehát a ma embere már nem a bibliai Isten által megteremtett elsőleges, hanem sokkal inkább történetileg kialakult másodlagos, és civilizatórikusan felépített harmadlagos világban, a tudomány által felügyelt és irányított, elgondolt, megtervezett és a technika révén alakított világban helyezi el magát, – és *ezt* a világot látja, ill. *így* lát világot.

Ha az embernek olyan a világtapasztalata, hogy nem észleli a dolgok kötelezőségét, és a világ pusztán az emberi tevékenység nyersanyagaként szolgál, akkor megnehezül a vallási tapasztalat, mert az ember hozzá szokik ahhoz, hogy a létező csak az ő tárgykonstituáló tevékenység nyomán áll elő. Szokatlan lesz számára, hogy esetleg lehetséges olyan tárgyiság, amit nem az ő konstituáló aktivitása alkot meg, hanem „idegen mű” – teremtés –, mely a teljes elismerés igényével, nem csupán megszólító, hanem egyenesen felszólító igényével lép eléje. Márpedig ez a vallási tapasztalat veleje.

7. A vallási tapasztalás lehetősége ma

Foglaljuk össze az eddigieket! A 2.-3. részben főbb vonalakban felvázoltuk az archaikus ember és a modern kortársunk egzisztenciális világmegélésének különbségét. A 4. részben ugyancsak vázaltszerűen a tapasztalás metafizikai szerkezetét világítottuk meg. Az 5. szakaszban a szubjektív pólus túlsúlyához vezető fordulatról beszéltünk, melynek következtében a korábbi korokhoz képest megváltozott az ember és a világ viszonya, s áthangelődött a tapasztalatban adódó világérzékelés is. A lét így feltároló arcát Heidegger egyszerre

²⁶ Ám e korszak végét nem az ember fogja előidézni, állítja Heidegger. Az elképzelés, mely szerint az ember a történelemnek és korszakainak ura, maga is azon módok egyike, ahogyan a szubjektum uralodik a létezőn. Inkább azon fordul a dolog, hogy az igazságnak, azaz annak a módnak, amiként a létező feltárol az ember előtt, minden módozatát úgy fogjuk fel, mint a „küldés” következményét [als Folge des „Ge-Schicks”], mely új és új utakon „küldi” (schickt) az embert a létező feltárására. E küldés-küldetés módjainak egymásra következő folyamata a történelem „lényege”. Különleges, noha évszázadokig tartó fázisként a létfelejtés (és vele a metafizika) is a „küldetés küldései”-hez avagy „ilendő” végrehajtásához [Schickungen des Geschicks] tartozik. – Az imént idézett Marcuse (lásd előző lábjegyzet) is úgy véli, korántsem biztos, hogy az ember képes lesz megváltoztatni ezt a rendszert. Ennek okát a rendszer minden ellenállást lehetetlenné tevő asszimilációs totalításában látja: „Ahogy a projektum kibontakozik, a beszéd és cselekvés, a szellemi és anyagi kultúra egész univerzumát magához idomítja. A technika közegében a kultúra, politika és gazdaság egy mindenütt jelenvaló rendszerrel olvad össze, amely valamennyi létező alternatívát elcségyesíti és elveti. E rendszer termelékenysége és növekedési potenciálja stabilizálja a társadalmat, és az uralom keretei között tartja a technikai haladást. A technikai racionalitás politikai racionalitássá vált.” (i.m., uo.) Ezért a változás inkább csak valamiféle véletlen folytán lehetséges: „Valamilyen véletlen talán módosíthat a helyzetet, amíg azonban az emberek tudatát és viselkedését föl nem forgatja annak felismerése, hogy mit tesznek és mit akadályoznak meg, még egy katasztrófa sem viheti véghez a változást”. (i.m., 17. o. kiemelés GCSL)

enigmatikus és plasztikus elemzését felhasználva rajzoltuk meg. – Mit mondhatunk mindezek alapján a vallási tapasztalat lehetőségéről a mai lét- és világészlelés közepette?

Valódi tapasztalás csak akkor lehetséges, ha a tapasztalás mindkét oldalán fennállnak bizonyos kondíciók: az objektív oldalon szabaddá válik a tapasztalási mező, a szubjektív oldalon pedig befogadásra kész figyelmes tartásba helyezkedik az alany. Mindazonáltal a két oldalnak nem azonos a felelőssége az érvényes tapasztalás létrejöttében. Bár elsőre úgy tűnik, a tárgyi oldalon végbemenő létesemények fölött egyáltalán nem rendelkezünk – erre utal Heidegger, amikor a létező megtapasztalását lehetővé tévő „nyílt”-ról, a létező feltárulásáról mint küldésről és a lét parancsáról beszél –, ám az alanyi oldalon *szabad* létező áll, márpedig a szabadság olyan minőség, ami kihat a szabad létező és az őt körülvevő valóság viszonyára, sőt a valóságot alkotó létezőkre is. A szabad ágens megvilágítja és megismeri a létezőket, mert szabadsága folytán szeme van a valóságra, nem csak nézi, hanem látja, nem csak érzékeli, hanem észleli is.

Ennek igazolására most nem térhetünk ki, de a kifejtés vázlata ez lehetne: Objektív tárgyi megismerésre annak a létezőnek van lehetősége, amely legalább bizonyos mértékig el van oldva önmaga létfenntartásának szükségszerűségétől, és olyan többlet léttel – szabadsággal – rendelkezik, melynek nincs eleve meghatározott biofizikai funkciója. Léte tehát nem merül ki a tiszta önfenntartás aktusában, hanem szabad kapacitása van egyebek között tőle különböző, más létezők tárgyi megismerésére. Az a létező ugyanis, amelynek léte nem terjed ki másra, mint önmaga fenntartására, csak annyiban „tud” tőle különbözőről, amennyiben az saját létfenntartása szempontjából jelentőséggel bír. Csak azt *érezékeli*, ami saját maga (testi működése) vagy önmagára vonatkozik (pl. mint táplálék, ellenség stb.), de nem *észlel lényegileg* különbözőt, egyszóval nem észleli a dolgokat azok másságában, és még kevésbé észleli önálló létjogukat a létezésre (azaz a szubsztanciájukat). Röviden: mivel csak funkcionális létet érzékel, de nem észlel szubsztanciálist, ezért nem tud megismerendő, szellemileg birtokba vehető valóságról sem. Se szüksége, se létkapacitása nincs semmiféle megismerésre; léte teljes és zárt, elégséges önmagának, jottányival se több.

Ami a lét alapszerkezetét, a Heidegger által említett nyílt-at illeti, amiben a létezőnek meg kell jelenni, hogy egyáltalán az ember által feltárható legyen, erre valóban semmiféle befolyásunk nincs, szabadságunk nem teremő, hanem igazodó-megismerő szabadság. Arra viszont már nagyon is van hatásunk, sőt, rajtunk múlik, egyenesen a felelőségünk, hogy miképpen megyünk elébe a létező feltárulásának, mennyire vagyunk figyelmesek, illetve szolgálatkészek a megismerés révén eljut(tat)ni léte teljességéhez. Ennek alapján mondhatjuk, hogy az ember beállítottságán is múlik a tapasztalás.

A megismeréshez szükséges feltárulásról röviden ezt mondhatjuk: annyira szükségképpen fel van tárulva a lét, hogy a megismerés tárgyi helyességére vonatkozó kérdést értelmesen fel lehet tenni, ha nem is vagyunk képesek egyértelműen megválaszolni, és metafizikai bizonyosságunk mindig csak a kérdezés aktusában háttéri tudásként van adva, mint a kételkedés transzcendentális lehetőségi föltétele. Descartes úgy fogalmazna, hogy a *veritas dei* alapján morális bizonyosságunk* van ismereteink tárgyi helyességéről.

Immár megválaszolhatjuk a vallási tapasztalás lehetőségére vonatkozó kérdésünket, különös tekintettel az étkezésre.

Csak akkor lehetséges ilyen tapasztalatunk, ha szabadon viszonyulunk a dolgokhoz, azaz ha képesek vagyunk szemléletben és gondolkodásban kilépni a biofizikai kötöttségek, a világi létezés üzemszerűségének szigorúan szabályozott rendszeréből. Merthogy manapság ez már valóságos *rendszer*, nem csupán kisebb-nagyobb kényszerek laza szövedéke, ami itt-ott

* A „morális bizonyosság” lényegében gyakorlati bizonyosságot jelent, mert a „moral-moralis” jelentése a „gyakorlati” szóhoz áll a legközelebb. (Vö. Macintyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. (Ford. Bíróiné Kaszás Éva) Osiris Kiadó, Bp., 1999. 61-62. o.

belevág az ember egzisztenciájába, hanem, Max Weber kifejezésével, olyan *stallhartes Gebäuse*, acélkeménységű kapszula, ami mindinkább magába zárja az embert; nem egyszerűen fogságban tartja egzisztenciáját, hanem egyre mélyebben és áthatóbban – egyszersmind észrevétlenül – meghatározza gondolatait, érzéseit, vágyait és akaratát, úgyhogy a modern ember már nem szabadulni akar belőle, hanem kényelmesen berendezkedni benne, és hol hevesen, hol fölényesen elutasítja magától a figyelmeztetést, mely szabad felelősségének megvalósítására, autenticitásának megóvására szólítja fel.²⁷ A művi társadalomban mindannyian valamiképpen műemberek vagyunk. A technika mindannyiunkat kívülről programozott robottá alakít.

Ki lehet ebből lépni? Igen, ha ragaszkodunk szabadságunkhoz. Mert vagy a szabadságunkhoz ragaszkodunk, vagy leleményes ragadozóvá válva teljesen beleragadunk a világba. Ami az étkezést illeti: ameddig kizárólag a táplálkozás biofizikai aspektusára ügyelünk – fogyókúrákalóriára, egészséges táplálkozásra, hazai termék fogyasztására stb. – addig ezek a komponensek fogják meghatározni a táplálkozás kontextusát. Így nem kerül ki a tisztán anyagi összefüggésrendszerből, a primer szükségletek horizontjából, és nem válik olyan valóságemmé, ami nem csupán a testünket építi, hanem a létünket is táplálja, s ami ezért nem csupán a testnedvek áramlását indítja el az emésztőrendszerünkben, hanem a hála érzését is felkelti bennünk, énünk, egzisztenciánk legmélyén. A hála nem holmi szentimentális elérzékenyülés, ami könnyet csal a szemünkbe, hanem az a különleges alanyi diszpozíció, lelki-szellemi felnyílás, ami képessé tesz a mélyebb figyelmességre, tapintatosabb érzékenységre, a lét olyan mélyrétegeinek, óvatos-finom rezdüléseinek az észlelésére, amit anonim vallási tapasztalatnak is nevezhetünk. Aki nem érez hálát a létezése kapcsán, az nem keresi azt az ajándékozó erőt sem, amire hálája irányulhatna, nem észlel szent forrást, még kevésbé talál rá. Pedig nem kell ahhoz világrengető dolognak történnie, hogy hálát érezzünk; némi összeszedettséggel, lelki koncentrációval, érzékeny gondolkodással meglepően sok hálára érdemes dologra lehet figyelmes az ember. Ha kellő kitartással, nap mint nap gyakoroljuk a meditációnak ezt az egyszerű módját, hamarosan eljutunk a természetes vallás forrásvidékére. Voltaképp semmi rendkívülit nem kell tenni, csupán a rendesben és rendszeresben észrevenni és észre venni a rendkívülit, a megszokottban a csodát, – a mindennapi kenyérben az ajándékozott életet. Az étkezés a maga természetességével helye és tere lehet egy olyan tapasztalásnak, melyben az ember a megajándékozottságát észleli, ami nem a keze munkáján kívül, hanem éppen azon keresztül, az emberi erőfeszítést komolyan véve, tisztelve és méltóságába emelve hat a *maga*

²⁷ A 20. század elején Max Weber még bizonytalan ennek az életformának a sorsát illetően, de baljós megfogalmazása fölöttébb találó – szíven találó: „Még senki sem tudja, hogy e rettentő fejlődés új prófétákhoz vezet-e, vagy régi gondolatok és eszmények újjászületéséhez, vagy görcsös és gépies megkövüléshez. Akkor e kultúrafejlődés 'utolsó embereire' csakugyan igazak lesznek az alábbi szavak: 'Szakbarbárok szellem nélkül [Fachmenschen ohne Geist], élvhajászok szív nélkül [Genußmenschen ohne Herz]: ez a semmi képzele magáról, hogy az ember mivolt soha el nem ért fokára hágott.'” MAX WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. (Ford. Somlai Péter) Gondolat, Bp., 1982, 287-8. o.) A kultúrafejlődés „utolsó emberei” kifejezés Nietzsche «utolsó ember»-ére utal (vö. *Így szólott Zarathustra* (Ford. Kurdi Imre). Osiris Kiadó, Bp., 2000. 23. o.) – Hasonlóképpen fogalmaz Georg Simmel is Schopenhauer-ről és Nietzsché-ről értekezve. Az értelmességgel kapcsolatos véleményét így foglalja össze Rüdiger Safranski: „...egykor adott volt az élet legfőbb célja és legfőbb értéke. A modernségben ennek vége. A társadalom bonyolult és áttekinthetetlen gépezete az eszközök olyan univerzuma lett, amely nem vonatkozik többé semmilyen értelemcentrumra. A modern tudat 'fennakad az eszközökön', belebonyolódik a hosszú cselekvési láncolatokba, amelyek nem kötődnek valamilyen végcélhoz. A tudat elveszítette magasztos végtelenségét, és helyébe egy olyan lény silány végtelenségét nyerte el, amely mint a mókus rohan körbe-körbe a kerékben.” RÜDIGER SAFRANSKI: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. (Ford. Györffy Miklós) [»Életek & Művek«] Európa, Bp., 2002, 306-7. o. – Weber kérdésére, hogy „ki fog lakni ebben az épületben a jövőben”, egyebek között Herbert Marcuse társadalomkritikai elemzése adja meg a választ: *Az egydimenziós ember*. (Ford. Józsa Péter) Kossuth, Bp., 1990.

logikája szerint, melyre mindazonáltal könnyűszerrel ráhangolódhat az ember – talán azért, mert eleve rá van hangolva.

Hogy az így nyert tapasztalat mennyiben lesz vallási, és főként mennyiben lesz a bibliai valóságok értelmében vett istentapasztalat, az nem magában a megélt történésben határozódik meg, hanem alanyának az élményre irányuló értelmezésében. Mint korábban utaltunk rá, a tapasztalat a szellemi feldolgozás, reflexió nyomán keletkezik. Az élmény sorsa az értelmezésben, a szellemi-nyelvi feldolgozásban, az értelmi átvilágításban dől el, melynek során az élményből fokozatosan kikristályosodik a tapasztalat. Ilyen értelemben ki-ki saját előzetes vallási beállítódása, neveltetése, kulturális ismeretei alapján fog tapasztalni „szent”-et, vagy, ha nincs ilyen előzetes horizontja, akkor a szótlán hála töltheti el valami ismeretlen és megnevezhetetlen erő-hatalom iránt.²⁸ A zsidó-keresztény Isten akkor rajzolódik ki a tapasztalatban, ha a tapasztaló alany olyan előzetes vallási horizontban áll, amelynek döntő horizontképző eleme a bibliai Isten.

A teljes értelemben vett keresztény vallási tapasztalás persze egészen más. Az eddigi terminológiával így fogalmazhatjuk meg: a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás transzcendens Istenének megtapasztalása egy olyan valóság fellépése a tárgyi oldalon, amely magával hozza megtapasztalásának minden feltételét, így meg is alapozza és fel is tárja a tapasztalati mezőt, és teljes mértékben magára vonja a tapasztaló alany figyelmét. Röviden: csoda. A keresztény értelemben vett «isten» megtapasztalása nem is történhet másként, hiszen a transzcendencia mint transzcendencia tapasztalata csak akkor van biztosítva, ha maga a transzcendens „tárgy” irányítja megtapasztalásának minden mozzanatát egészen addig, hogy a megfelelő tapasztalás képességével is ellátja az alanyt, azaz átalakítja, vallási kifejezéssel: újjáteremti.

Az ember tapasztalati élete azonban többnyire nem rendkívüli történések közepette zajlik, hanem az élet mindennapos, normális medrében, az éppen nem feltűnő percek, órák, napok és évek szokott tempójában, az élet „üzemszerű” alapszintjén. És itt kell szert tenni vallási tapasztalatra is. Nem csak a vallási zseniket éri különleges kinyilatkoztatás, hanem a közönséges hívőnek is szüksége van vallási tapasztalatra. A vallás kihal, ill. értékes és az ember életét jól szervező szokásrendszerre, ámde vallásként pusztá ceremóniává kopik, ha tapasztalati forrása elapad.

A primitív ember a természetet tapasztalja, amit tisztel mint tőle független, idegen erő-hatalmat; ha a szenttel akar kapcsolatba lépni, akkor egyszerűen közel lép a természethez, ami egyben a világot jelenti számára. A modern ember viszont már nem találkozik a szó vallási értelmében vett érintetlen természettel²⁹, mert mindenhol saját alkotásai tekintenek rá, maga alkotta technikai világ veszi körül, ami teljesen elfed minden metafizikai másságot.

²⁸ Valami olyasmi, mint amit Kosztolányi Dezső írt le a *Hajnali részegség* c. versében.

²⁹ Amit a romantikát kínáló utazási irodák prospektusaiban „érintetlen”-nek mondanak, az egyáltalán nem az, hanem gondosan azzá alakított: érintetlenség mint piaci termék. Ennél azonban többről van szó. A látványos emberi beavatkozástól nem háborgatott természeti rezervátumok érintetlensége sem valami tiszteletre méltó, áhítatot kiváltó eredendőség, nem az embert meghaladó (kvázi transzcendens) ajándékozó erő és hatalom *reális szimbóluma*, hanem átmeneti állapot, elvégre az is az emberi tevékenység terepének számít, csak éppen még nem nyúltunk hozzá, de bármikor megtehetjük, ha a szükség úgy hozza (a szükségleteket pedig mi diktáljuk) – mert *jogunk* van hozzá. A primitív ember ezt a jogalapot nem ismerte. Ha a modern kortársunk játszik is a ’tisztelet’ szóval, valójában nem érzi és nem is érezheti azt, amit a szó eredendően és komolyan jelent, mert amihez jogunk van, ahhoz nem a tisztelet fűz, hanem a birtoklás, legföljebb az okos gazdálkodás birtoklása, ami nem zsákmányolja ki a dolgot, hanem fenntartja, de semmiképpen nem tekint tiszteletre méltó idegennek, amit elismerés illet (vö. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Túl jön és rosszon*. No. 263.). – Hogy mégis kellő tisztelettel és alázattal tekinthessünk arra, amire, úgy mond, „jogunk” van, talán Simone Weil Pilinszky által sokszor idézett tanácsát kellene megfogadni: „meg kell tanulnunk vágyakozni az után, ami a miénk”. (Hittünk titkairól, in: *Publicisztikai írások*. (Szerk. Hafner Zoltán) Osiris, Bp., 1999, 735. o.)

Ezért ha a *teremtett* világot akarja észlelni, akkor el kell lépnie a maga által előállított – gyártott, termelt, de nem teremtett – valóságtól, a tárgyi világ felszíni rétegétől, hogy közel kerülhessen a mélyebb réteghez, ha tetszik, a természetnek ahhoz a dimenziójához, ahonnan az idegen erők mint létajándékozó források előtörnek. Ez mélyebben van, mint a heideggeri értelemben vett *Gestell*, azok a természeti erők, amelyeket az ember tudományosan fel tud tárni, és maga hasznára be tud fogni. A primitív embert hordozza a természet, a modern embert bezárja a maga alkotta világ. Ami hordoz, ahhoz tisztelettel lép az ember, ami bezár, attól el kell lépni. Erre való a meditáció, mely elléptet a felszíntől és közel léptet az ajándékozó erőhöz, a valóságnak ahhoz a rétegéhez, amihez egykor oly spontán és mindennapos tapasztalat fűzhetette az embert.

Ajándékozó erők alkotta – biblikus megfogalmazásban: Isten teremtette – világot manapság csak az tapasztal, aki egyszersmind folyamatosan meghaladja a mindenkor konkrét világi adottságot. Mindazonáltal a vallási tapasztalás nem a világból szólítja ki az embert, hanem a világhoz való szabad odalépést teszi lehetővé azáltal, hogy a világot jelentő konkrét létezők mélyén megsejtit valamit/valakit, ami/aki a konkrét létezők közvetítésével odaajándékozta magát az embernek. Nem feltétlenül a vallások módján ábrázolt, vagy a keresztény dogmatika diszciplináris szigorával artikulált istenként, hanem éppen a konkrét, esendő dolgok, események mélyébe rejtve. Ennek megtapasztalásához nem kell más, mint kézbe vennünk – egy szelet kenyeret.

Így lehet az étkezés mindennapos istentisztelet.

* * *

Szabó Lőrinc: Kenyér

Beléd haraptam, áldott kenyér,
és elborzadtam – Habfehér
tested kísértete oszlani
kezdett, zöldülni s foszlani,
s köröttem az eltűnt szobák
falain, az utcán, a városon át
őt láttam mindenütt, csak őt,
a milliárdlelkű mezőt,
ahogy szétcsapott, ringva, – már
tenger volt, végtelen határ,
zöld végtelen, aztán rótt-arany.
Hány kalász élt ott, boldogan,

hány külön-külön kis akarat,
s minden kalászban mennyi mag,
és minden magban mennyi mult
s mennyi jövőendő párosult!
– Aztán egyszerre magamat
láttam, e roppant áradat
gyilkosát, isten gyilkosát,
aki kaszával belevág
az örök csodába, töri, üti
a szent anyagot, megsüti
s eszi istent, aki test, aki vér –
S letettelek, darab kenyér,
s fölvettelek, elnéztelek,
magamban éreztem az életedet, –
aztán lassan úgy ettelek tovább,
mint a hívő az úrvacsorát.

☪