Losonczi Péter

Vallás, filozófia, teológia:

A vallásközi párbeszéd eszméjéről

Előszó

Bevezetés

A párbeszéd-eszme: a téma felvezetése

Első rész: Eszmetörténeti áttekintés

I: Igaz vallás és bálványimádás: Aquinói Szent Tamás a „vallásról”

II: Cusanus és a mennyei zsinat

III: Liberális teológia és vallástudomány: a párbeszéd eszméjének közvetlen előkészítése és megjelenése

Második rész: modellek és problémák

I. Karl Rahner és az anonim keresztények kérdése

II. A „teremtő dialógus” és a dinamikus tipológia modellje: Paul Tillich és Masao Abe

III. John Hick és a pluralista vallásfilozófia

IV. George Lindbeck: a posztliberális teológia és a vallásközi párbeszéd kérdése

V. Gavin D’Costa: a vallásközi párbeszéd és a szentháromsági teológiai modell

VI. Az iszlám és a pluralizmus problémája

Harmadik rész: „elméleti terepgyakorlatok”

I. Vallás és identitás

II. Az antropológia válsága: vallás, teológia és politika

Előszó

Jelen kötet annak a hiánynak a részbeni pótlására vállalkozik, ami a hazai tudományos és vallási közélet területén a vallások közötti viszonyok és párbeszéd témáját taglaló irodalom terén mutatkozik. Ez a kérdéskör rendkívül intenzív viták tárgyát képezi az elmúlt évtizedek nemzetközi teológiai, filozófiai irodalmában és a társadalomtudományok körében. Természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy még csak hozzávetőlegesen is teljes képet adjunk erről a vitáról. A könyv három—mondhatni—stratégiai célt igyekszik megvalósítani. Egyrészt szeretne egy rövid, önmagában is értelmező jelegű áttekintést adni arról, hogy a párbeszéd-eszme miképpen alakult ki történetileg. Másrészt szeretne—nyilván nem kimerítő—képet felvázolni arról, hogy a vallásközi viszonyok és a dialógus ügye milyen főbb modellek szerint kerül tárgyalásra a közelmúltban és a kortárs szakirodalomban. Harmadszor pedig—két rövid „elméleti terepgyakorlat" erejéig—szeretne megfogalmazni olyan irányokat, amelyek a szerző véleménye szerint ma fontosnak bizonyulhatnak a „vallásköziség" összefüggésében. Reményeim szerint a kötet egyaránt alkalmasnak bizonyul majd a téma tudományos szakirodalmának bővítésére, és hozzájárul majd a téma hazai meghonosításához. Ugyanakkor arra is törekedtem, hogy ne csak a szakértő, hanem az érdeklődő laikus közönség számára is érthető és követhető módon adjam közre a kérdés *egy lehetséges megközelítését*.

Munkámban sokat segített az elmúlt évek során a következő intézményekben dolgozó kollégákkal folytatott viták és eszmecserék sora, melyekért ezúton fejezem ki köszönetemet: MTA Filozófiai Kutatóintézet, Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Goldziher Intézet, Tilburgi Egyetem Katolikus Teológiai Tanszék (Tilburg-Utrecht), valamint Delhi Egyetem Filozófiai Tanszék.

A párbeszéd-eszme: a téma felvezetése

I. A párbeszéd eszméje

A vallások közötti párbeszéd lehetőségét érintő dilemma, az ilyen jellegű dialógus formáit, határait, feltételeit, valamint a párbeszéd megvalósulásától remélhető eredményeket érintő vizsgálódások a huszadik század teológiai és vallásfilozófiai fejleményeinek egyik meghatározó irányát adták. A kérdésnek igen kiterjedt szakirodalma alakult ki, tulajdonképpen önálló tudományterületté vált. A kortárs amerikai teológia egyik jelentős alakja. David Tracy szerint „a vallások közötti párbeszéd immáron nem luxus, hanem teológiai szükségszerűség".[1] Fontos kiemelnünk, hogy Tracy *teológiai* szükségszerűségről beszél, tehát arról, hogy szerinte a vallások közötti dialógus ügye *az istenről szóló tudomány* terepén értékelendő és vizsgálandó kérdés. Tehát nem a szaktudományként felfogott, módszerében semleges és deskriptív—s valójában nem istennel, hanem a vallás jelenségével foglalkozó—vallástörténet vagy vallásszociológia, esetleg a valláspszichológia, de nem is a vallásfilozófia feladatának látja tehát a probléma tárgyalását. Azzal, hogy teológiai kérdésként kezeli a problémát—ráadásul megkerülhetetlen feladatként állítja a teológia elé annak vizsgálatát—Tracy kifejezi azt a rendkívül lényeges és radikális változást, amely a vallások közti dialógus *eszméjének* megjelenése, valamint az azzal kapcsolatos viták és gyakorlati tevékenység eredményeként állt elő a vallási gondolkodásban az elmúlt néhány évtizedben. Ama meggyőződés ugyanis, hogy az istenről szóló tudomány, a teológia—pontosabban: a teológia is—hivatott a dialógus kérdésével foglalkozni, nyilvánvalóan implikál egy olyan gondolatot, amely egyáltalán nem magától értetődő. Nevezetesen azt, hogy a vallások *különbözősége* és *sokfélesége*, s ezzel összefüggésben az *egymástól alapvetően eltérő*

[1] David Tracy: *Dialogue With the Other: the Inter-Religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain-Eerdmans, én., 95

istenképzetek, abszolútum-koncepciók, morális világképek, rituális rendszerek és társadalmi szokások ellenére a vallások sokfélesége olyan jelenség, amely pozitív módon tárgyalható a teológiai gondolkodás világában. Továbbá: kijelentésével Tracy annak a kérdéskörnek a tárgyalását is lényeges teológiai vonatkozásokkal rendelkező témaként határozza meg, hogy ezek az eltérő világlátással és tanításbeli rendszerekkel bíró hagyományok miként is léphetnek egymással párbeszéd-kapcsolatba. Ezek a kérdések valójában idegenek voltak nem pusztán a teológiai, hanem általában a vallási gondolkodás világától is. Természetesen a különböző tradíciók és felekezetek tagjai közötti kommunikáció, a különböző jellegű kapcsolatfelvétel önmagában nem új jelenség, hiszen a területileg együtt élő közösségek viszonyát a múltban sem pusztán az éles konfliktusosság jellemezte, hanem léteztek az együttélés formáinak és gyakorlatának kialakítását szolgáló csatornák. A kereskedelem szerveződése nyomán az egymástól távol eső hagyományok képviselői is érintkeztek egymással, ami természetesen csak egy igen szűk mezsgyén érinthette e közösségek életét. Tág értelemben véve tehát nem előzmények nélküli az a jelenség, hogy a különböző vallási tradíciók képviselői egymással diszkussziót folytatva, az egymás mellett élés békés jellegének biztosítása érdekében lépnek föl és tevékenykednek—vagy egyáltalán csak megismerik egymás tanítását és— esetlegesen —integrálnak abból különböző elemeket.

Azonban a *párbeszéd egy sajátos eszméjének* megjelenése és hangsúlyossá válása igen fontos változásokat hozott. Véleményem szerint a vallási dialógus-eszme kialakulásának vizsgálata rendkívül fontos feltétele annak, hogy megértsük ennek a kérdésnek a sajátosságait s szembesülhessünk a felvetődő problémákkal. Úgy vélem ugyanis, hogy az, amit ma általában a vallásközi párbeszéd alatt érteni szokás, jelentős mértékben köthető az *európai* eszmetörténet fejleményeihez, s azokhoz a változásokhoz, melyek a vallásról való gondolkodásban mentek végbe az elmúlt mintegy öt- hatszáz év során. Ezeknek a változásoknak a következményeként alakulhatott ki a dialógus-eszme, melynek a lényege

éppen abban határozható meg, hogy a kapcsolatfelvétel, a kommunikáció esetleges vagy a körülmények kényszeréből fakadó formái helyett megjelenik egy tulajdonképpen *reflexív* eredetű, magát a kapcsolatfelvételt és együttműködést önmagában és saját jogán szempontként kezelő és kezdeményező beállítódás. Ennek a látszólag csupán formai különbségnek van egy nagyon lényeges tartalmi összetevője. Ez tulajdonképpen *maga* a dialógusra, a párbeszédre való törekvés. Ez az a fordulat—és sajátosságait is ennek a momentumnak az irányából veszem figyelembe—amit én a *párbeszéd-eszme* vagy *dialógus-eszme* fogalmaival írok le. A modern dialógus eszmének a kialakulása szorosan összefügg a *vallások pluralitásáról* vallott nézetekkel.

Mivel a jelen vizsgálódások fókuszában ennek a kérdéskörnek az alapos körüljárása áll, először is pontosan meg kell határoznunk, mit értünk az itt használt különböző fogalmak alatt. A további tisztázás érdekében először is azt kell megfontolnunk, hogy miben határozhatjuk meg a párbeszéd vagy dialógus sajátosságait.

II. A párbeszéd fogalma és a dialógus-paradigma

A párbeszéd olyan tevékenység, amelyben a két vagy több olyan résztvevő vesz részt, akik egymástól kisebb vagy jelentősebb mértékben eltérő álláspontot képviselnek. A párbeszédben részes felek a másik álláspontjának megismerése és a saját pozíció megismertetése érdekében vesznek részt a dialógusban, mégpedig azzal az előzetes elvi meggyőződéssel, hogy a másiktól adott esetben tanulhatnak. A másik fontos tényező, hogy a párbeszéd elvileg valamiféle közös, minden résztvevő által elfogadott és lényegesnek tartott cél elérése érdekében zajlik. A dialógus lényege nem a vita, ahol a fő cél a másik meggyőzése, vagyis annak elérése érvelés útján, hogy álláspontját részlegesen vagy teljesen feladja. A dialógus a másik meghallására való készség módján zajlik, ily formán a *nyitottság* és a *szimpátia*

diszpozícióit implikálja.[2] A szimpátia ebben az értelemben nem pusztán a másik beszélgetőpartnerként való elfogadását foglalja magába, hanem álláspontjának olyan befogadását jelenti, amely elvi nyitottságot jelent az azzal való megértő bánásmódra, ha nem is az azonosulásra. Ez a *rokonszenv* egyben azt a feltételezést—vagy meggyőződést—is magában foglalja, hogy ennek a diszpozíciónak a felvétele *elvileg* lehetséges. Alapja a *rokon*-szerűség érzete, illetve azzal kapcsolatos meggyőződés, vagy pedig a közös cél tételezése. Ugyanakkor a vallások közötti párbeszéd eszméje kapcsán fontos szem előtt tartanunk az előbb már említett aspektust, jelesül azt, hogy a párbeszéd-szituáció kialakítása és fenntartása eleve önálló szempontként és sarkalatos tényezőként áll elő. Ebben a tekintetben gondolom a párbeszéd-eszme megjelenését és elterjedését speciális jelenségnek. Bizonyos tradíciók—például a hinduizmus—látásmódjuk szerint fogékonyak a sokféleség elfogadására, s ennyiben a diverzitás kezelésére eleve adott eszközrendszerrel bírnak—ami, persze, önmagában még nem zárja ki az irányukból megnyilvánuló türelmetlenséget és a kizárólagosság igényének megfogalmazódását. Ugyanakkor itt a dialógus problémája eredendően *nem önálló eszmeként* fogalmazódik meg, nem olyan kérdésként, amely külön tématerületként kezelendő és értékelendő. Ez éppen azért van így, mert ezek a hagyományok magukban hordják a sokféleség értelmezéséhez és a különbségek akceptálásának „kódjait". Ugyanakkor ez teszi lehetővé azt is, hogy ezek a hagyományrendszerek—legalábbis *elvileg*—viszonylag könnyen és nagyobb megrázkódtatások nélkül voltak képesek a dialógus-eszme adaptálására, s többnyire készek a vallások közötti dialógus folyamatában részt venni. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ezt minden problémától mentesen teszik—vagy tehetik—meg. A történeti példák mellett említhetnénk a kortárs hindu nacionalizmus esetét, amely a tizenkilencedik

[2] Vö. ehhez Leonard Swidler: *Die Zukunft der Theologie: Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Verlag Friedrich Prustet, Regensburg/Chr. Kaiser Verlag Müchen, 1992, 11. Ld. még uő. „The Age of Global Dialogue", in: *Marburg Journal of Religion* 1 No2 (1996), http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/swidler.html

század újjáéledési mozgalmaira megy vissza, s komoly kihívást jelent ebből a szempontból.[3] Ám, mint azt már említettem, véleményem szerint — univerzális hatása ellenére — a dialógus eszméje speciális feltételek között alakult ki. Nem véletlen, hogy Swidler a vallások közötti dialógusra való készség megjelenését, s főként ennek teológiai jellegű hatását egy *paradigmaváltás* megnyilvánulásaként — s egyben eredményeként — értelmezi.[4] Az általa említett tényezők — a történetiség eszméjének hatása az igazság fogalmára, a társadalomtudományi gondolkodás látásmódjának praxis-orientált fordulata, a tudásszociológiai kialakulása, a nyelvelméleti fordulat valamint a hermeneutikai filozófia előtérbe kerülése[5] — valóban lényeges elemei a *párbeszéd-* vagy *dialógus-paradigma* megjelenésének. Ám ezek mellett további fontos tényezők is hozzájárultak ahhoz, hogy a dialógus gondolata egyáltalán megjelenhessen, illetve erőteljes hatást fejthessen ki. Meglátásom szerint annak, hogy ez a párbeszéd-paradigma egyáltalán érvényre juthasson, az imént már említett sajátlagos párbeszéd-eszme előzetes feltétele volt, s ehhez járultak elméleti és látásmódbeli környezetként és eszközrendszerként a Swidler által említett tényezők. Röviden szólva: a párbeszéd-paradigma kialakulásának *előfeltétele* volt a párbeszéd-eszme megjelenése. Mit is értek ez alatt?

A paradigma fogalmának bevezetésekor Swidler egyértelműen annak tudománytörténeti, tudományfilozófiai jelentéstartalmára utal,[6] mely Thomas Kuhn amerikai tudományfilozófus *A tudományos forradalmak szerkezete* című munkája[7] nyomán vált jelentőssé. Nyilvánvaló, hogy itt most nem feladatunk ennek az elméletnek az ismertetése. Röviden szólva: Kuhn szerint a tudományos egy paradigmák a tudományos tevékenység olyan modelljei, „amelyekből a tudományos kutatás sajátos összefüggő hagyományai

[3] Vö. ehhez Zaheer Baber: „'Race', Religion and Riots: The 'Racialization' of Commual Identity and Conflict in India, in: *Sociology* 2004, 38 (4), 701-718
[4] . Die Zukunft der Theologie Die Zukunft der Theologie, ik., 14.
[5] Vö. im. 15-19.
[6] Im., 14.
[7] Kuhn, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkezete*, ford.: Bíró Dániel Gondolat, Budapest, 1984.

fakadnak".[8] A ptolemaioszi vagy a kopernikuszi csillagászat modelljei például ilyen paradigmatikus rendszerek. Kuhn szerint a „közös paradigmák alapján kutatókat azonos szabályok és minták vezérlik".[9] A kutatás szemléletmódját, módszereit és érdeklődési irányát meghatározó keretek tehát egy szabály- és minta-rendszert adnak, mely aztán a későbbiekben meghatározza a tudományos munka normáit. Ha a teológiai gondolkodás és a dialógus-paradigma összefüggésében tekintjük a kérdést, akkor azt mondhatjuk, hogy a dialógus-paradigma ilyen irányadó teológiai mintái a polemikus, vitázó teológiai stílus és látásmód felváltása a nyitott, kooperatív, a kölcsönös reflexivitás módján felfogott teológia szemléletmóddal. Ez a váltás új kérdések, gondolati irányok és módszerek megjelenését hozza magával—nem kis mértékben támaszkodva a Swidler által említett tudományos fejleményekre. Azonban annak, hogy a teológia egyáltalán érdekeltté válhasson ezeknek az eszközöknek az integrálásában, katalizátora volt az az—nem kis mértékben a teológia világán kívülről érkező—indíttatás, amely az általam a párbeszéd-eszme fogalmával leírt jelenség hatásának a következménye. Annak elismerése mellett, amit Swidler emel ki — nevezetesen, hogy a dialógus-paradigma megjelenése a kortárs vallási és teológiai gondolkodásban lényeges fordulatként értékelhető—, nyilvánvalóan nem állíthatjuk, hogy a vallások világában csak ez a látásmód érvényesülne, vagy azt, hogy domináns lenne mindegyik hagyomány hozzáállásában. A különböző tradíciók hagyományos beállítódása eleve eltérő módon teszi lehetővé ennek a szemléletmódnak az adaptálását — hiszen másképp jelenik meg maga az elképzelés a hinduizmus, s másképp például a kereszténység vagy az iszlám hátteréből érkező személy számára. A monoteista vallások hagyományos látásmódja eleve más perspektívákat tár fel ebben a vonatkozásban, s valójában éppen ennek a látásmódnak a tükrében tűnhet paradigmaváltásnak a nyitottság pozíciójának a felvétele. Ez nem azt jelenti természetesen, hogy a hinduizmus vagy a buddhizmus irányából ne merülnének föl nehézségek, ha a

[8] Im., 30.
[9] Uo.

dialógus vagy a más vallású közösségek iránti elfogadó hozzáállás lehetőségét vizsgáljuk. Azonban úgy vélem, hogy a dialógus eszméje és az azt kiváltó indíttatások, valamint a párbeszéd-paradigmának, mint *forradalmi* minta-váltásnak a megértése jelentős mértékben függenek a zsidó-keresztény kultúrkör speciális problémáitól. Úgy vélem, hogy dialógus-eszme kialakulása a maga sajátosságaiban jelentős mértékben kötődik ehhez a háttérhez. Ezzel kapcsolatban lényeges figyelembe venni Talal Asad véleményét, aki szerint „a keresztény és kereszténység utáni történelem […] fogalmi földrajza mélyreható módon meghatározza azokat az utakat, ahogy a nem nyugati hagyományok ma növekedni és változni képesek”.[10] Asad rámutat, hogy a vallásnak, mint univerzális *antropológiai* kategóriának a bevezetése rendkívüli módon befolyásolja a modern és kortárs diskurzusnak a szemléletmódját.[11] Úgy vélem, hogy ez a megállapítás különösen igaz a vallások közötti viszony és a párbeszéd *jellegéről* alkotott elképzelésekre, melynek Tracy fent idézett véleménye jó példáját adja.

Mindemellett úgy vélem, hogy — legyen szó akár vallásos vagy vallástalan személyről — egy európai olvasó számára leginkább ebből az irányból megközelítve lehet érthetővé tenni a kérdéskör nehézségeit és sajátosságait. A dialógus-eszme hatása tehát viszonylag új jelenség, ami egyben a kérdés tudományos és gyakorlati aspektusaira is kihatással van. Azonban a viszonylag rövid történeti háttér ellenére a dialógus kérdését érintő viták egyre összetettebbek, s ezzel együtt — ami legalább ilyen lényeges — a vallási közösségek életében is új helyzetet teremt a párbeszéd-eszme érvényesülése.

III. Az eszme fogalma

[10] Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1993, 1.
[11] Im., 29.

A vizsgálat további lépéseként tehát tisztázni kell, hogy mit értek „eszme” alatt akkor, amikor a vallások közötti párbeszéd eszméjéről beszélek. Az eszme fogalmát itt két, egymással összefüggésben álló jelentéstartalommal alkalmazom. Részint *vezérelvként* utalok rá, amennyiben a párbeszéd-eszme oly módon jelenik meg egyes személyek tevékenységében — működjenek akár a tudományosság, a felekezeti élet, a civil szféra területén —, illetve olyan formán határozza meg egyes szervezetek működését, amely orientálja működésüket, amelyre tekintettel ténykednek. Egyben — s ezzel összefüggésben —a párbeszéd eszméjéről beszélhetünk egy másik értelmében is — hasonlóan például az egyéni, személyes autonómia eszméjéhez. A személyes autonómia gondolata olyan eszme, amely meghatározott előzmények hatása nyomán és forrásokból táplálkozva, összetett eszmetörténeti folyamatok folyományaként alakul ki és lesz — Kant döntő jelentőségű tevékenysége után — az európai etikai és politikai gondolkodás megkerülhetetlen elvévé. Fontos kiemelnünk, hogy az autonómia gondolata jól érzékelteti az általunk most alkalmazott eszme-fogalom összetettségét. A személyes autonómia gondolata, s az azzal összefüggésben álló etikai és politikai elvek és gyakorlat nem volt mindig jelen az európai gondolkodásban, s ezek ma sem bírnak univerzális hatással és elfogadottsággal. Ám *gondolati valóságként* való kialakulása és elterjedése nyomán olyan érvényre tett szert, mely a morális és politikai gondolkodás kontextusában ma már magától értetődő vezérelvként szolgál, kulcsfogalomként és megalapozó eszemként befolyásolja a demokratikus politikai rendszerek működtetését, a jogi, társadalmi, politikai valóság kereteit. Egyben — még korlátozott érvényesülése ellenére — komoly hatással bír egyetemes szinten is. Ez a hatás kifejeződhet a direkt átvétel, a modifikált adaptáció formájában ugyanúgy, mint az elutasítás gesztusában. Tehát olyan gondolati valóságról van szó, amelynek érvényesülése és hagyományteremtő szerepe – mondhatni, paradigmatikus érvénye — alapjaiban volt képes meghatározni a gyakorlati, kulturális, politikai valóság működését, s amely aztán bizonyos értelemben már a magától értetődőség

jellegét öltötte magára. Mint Anthony Appiah rávilágít, a politika világának területén egy olyan tendencia érvényesül, hogy az elméletek idővel a részévé válnak saját tárgyterületüknek. Példája szerint a liberális életforma érvényesülését nem pusztán intézmények, hanem egyfajta retorika, a gondolatok és érvek egy sajátos rendszere alkotja. Bizonyos eszmék elvi hangoztatása valójában egybe esik az *érvényesítésükre* való törekvéssel.[12] Mindennek a vallások közötti párbeszéd eszméje értelmezése szempontjából az a relevanciája, hogy itt is egy olyan gondolatról van szó, melynek kialakulása és érvényesülése meghatározott feltételek mentén írható le, s egyben érvényességének és érvényesülésének kérdése is összefügg ezekkel a kondíciókkal. Azt is elmondhatjuk, hogy egyes körökben már a magától értetődőség kapcsolódik ennek az eszmének az érvényességéhez — ami egyfajta normatív jellegű mellékjelentést is implikál esetenként —, ahogy azt is, hogy hatása sokrétű lehet az egyes hagyományok világában, s azokon belül is mindegyik érvényesülhet: a direkt átvétel, a módosított adaptálás, vagy akár az elutasítás.

Joel Beversluis négy fő fogalom mentén írja le a vallások közötti párbeszéd és a vallások együttműködésének lehetséges formáit.[13] Azoknak az önálló szervezeteknek a tevékenységét, melyek több különböző vallási csoport tagjainak részvételével a *közös szolgálat* céljával működnek, a több hitűség (*multifaith*) terminussal jellemzi. A *vallásközi* (*interreligious*) fogalmat azokra az érintkezési formákra alkalmazza, amelyekben az egyes egyházak, felekezetek, közösségek képviselői hivatalos vagy kvázi-hivatalos szinten találkoznak egymással. Az *ökumenikus* (*ecumenical*) fogalmát kettős — egy tágabb és egy szűkebb — értelemben alkalmazza. A tágabb alkalmazás a kortárs nyelvhasználatot követve kerül bevezetésre, annak kiemelésével, hogy az ökumené eredeti — s ennyiben szűkebb értelmű — fogalma a keresztény egységmozgalomra utalt, s jelenleg is inkább ebben a

[12] Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, Princenton University Press, Princenton, 2005, x.-xi.
[13] Joel Beversluis, Joel: *The interfaith movement*, in: Beversluis (szerk.): *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, Novato, 2000, 146-165.

kontextusban használatos. Nyilvánvaló, hogy az ökumené tágabb értelmét használók a szó univerzális alkalmazásával a vallások ilyen, a keresztény egységmozgalom példáját követő egységtörekvést látnának kívánatosnak. Beversluis szerint—már csak a két jelenség elkülönítése érdekében is—az utóbbi törekvések inkább a *hitköziség* (*interfaith*) terminusával leírható jelenségcsoporthoz lennének sorolandók. Ez az a terminus, melyet ő a legáltalánosabb értelemben alkalmaz, ide sorolva mindazokat az érintkezési formákat, melyek a különböző vallások, spiritualista filozófiák, törzsi (aboriginal) közösségek, vagy új vallási mozgalmak képviselői között valósul meg, akár közösségi vagy személyes szinten. Ide sorolhatjuk szerinte mind a párbeszéd céljával, mind pedig az esetenkénti közös cselekvés szándékával megvalósuló együttműködést. Látjuk tehát, hogy a „vallásköziség" különböző formái különböző módokat és szinteket takarhatnak, ám az is világos, hogy a különbségek bizonyos esetekben koncepcionális eltéréseket is implikálnak. A hitköziség—tehát az univerzális ökumené—koncepciója például azt az előfeltevést is magába foglalja, hogy a kereszténység egységmozgalmának—az ökumenikus mozgalomnak—a mintájára, melynek két központi gondolata a Krisztus-központúság és az ebből eredő elvi egység-eszme általában a vallások is rendelkeznek valamiféle közös referencia-ponttal vagy alappal, amelyre tekintettel egyfajta egységtörekvés képviselhető. Ugyancsak érdekes megfigyelni, hogy a Beversluis-féle klasszifikáció a *vallás*közi—*interreligious*—fogalmat az *intézményes* vallásosság összefüggésében használja, tulajdonképpen az egyházi és felekezeti diplomácia jelenségeinek leírására.

Magam mégis a vallásközi párbeszéd fogalmát tartom leginkább alkalmasnak a jelenség egészének megjelölésére. Egyrészt azért, mert a magyar nyelv számára a „vallásközi" fogalma sokkal inkább befogadhatónak tűnik, mint a „hitközi", s—valószínűleg ennek is köszönhetően—az előbbi fogalom használata terjedt el. Másrészt azonban teoretikus jellegű megfontolások miatt is alkalmasabbnak találom ennek megtartását. A vallás terminus

egységes jelentésének és univerzális alkalmazhatóságának nehézsége ugyanis tény—s ez a kérdés a jelen vizsgálódás egyik központi problémája lesz—, ám meglátásom szerint ennél a sokkal kérdésesebb a hit fogalmának általános applikálhatósága. A hitköziség fogalmának használata arra a meggyőződésre épül, hogy a különböző felekezetek tagjai, a különböző *hit*elveket—*belső indíttatásból—valló* személyek és az általuk alkotott közösségek jellemzésére elsődlegesen a hit, s nem pedig a vallás fogalmával érdemes kísérletet tenni. Számomra mégis úgy tűnik, hogy—bár az *interfaith*-fogalom bevett terminussá vált a nemzetközi szakirodalomban—a hit fogalma sokkal inkább meghatározott a speciálisan biblikus hátterű jelentéstartalmak révén annál, mintsem hogy alkalmas lenne annak kifejezésére, amiről itt beszélünk. Másképpen fogalmazva: minden nehézség ellenére sokkal inkább tartom alkalmasnak a vallás terminusát arra, hogy a különböző hagyományok tanítását vagy felekezeti meggyőződéseket osztó személyek és az általuk alkotott közösségek megjelölésére használjuk. Mindemellett—s ez összefügg vizsgálódásom irányaival—a dialógus eszme kialakulásának szempontjából is relevánsnak gondolom a *vallás* terminusát, s ezért javasolom annak megtartását az általános használat esetére. Mint látjuk majd, a „vallás" és a „vallások" témája igen lényeges a párbeszéd témájának szempontjából. Amikor a következőkben tehát a „vallásközi" vagy a „vallások közötti" fordulatot használom, akkor egyben ezt a dilemmát is szem előtt tartom. Ugyanakkor—a fogalmazási nehézkességek elkerülése végett is—a két nyelvi fordulat szinonimaként szerepel, ám—s ez már egyben koncepcionális állásfoglalást is jelent—alapvetően a „vallások közötti" jelentéstartalma értelmében szerepelnek majd.

Függetlenül a terminológiai problémáktól elmondhatjuk, hogy a dialógus lehetőségét biztosító szervezetek és intézmények kialakulása és működése a gyakorlati—felekezeti-diplomáciai, spirituális, szociális és egyéb—tevékenység szintjén új szintet képvisel a vallási közösségek, egyházak és felekezetek egymás közti viszonyában és belső életében. Az, hogy

jelentős súllyal és történeti háttérrel rendelkező egyházak vagy felekezetek, vagy újabb keletű vallási mozgalmak—felépítésüktől függően eltérő jellegű módon—kialakították és kialakítják a más vallási közösségekkel ápolandó kapcsolatok, az azokkal folytatandó párbeszéd intézményes kereteit, már önmagában mutatja a helyzet újszerűségét. Ám az új szituációnak nyilvánvaló jele az is, hogy egyre szélesebb körben jelenik meg a párbeszéd ügyének szervezeti szinten való képviselete az egyes vallási közösségeknél vagy egyházaknál, ahogy a független, vagy felekezetek közötti szervezeti formák kialakulása is egyre bővülő kört mutat. Ezek a szervezetek és intézmények azzal a kifejezett céllal működnek, hogy kereteket teremtsenek a párbeszéd és az együttműködés ügyének, hogy szervezzék és irányítsák az egyes vallási közösségek saját belső életének a dialógussal összefüggő aspektusait és/vagy megjelenítsék az adott közösség álláspontját—vagy lehetséges álláspontjait—a dialógusban résztvevő partnerek felé. Természetesen ezek az intézmények az adott vallási közösség szervezeti természeténél fogva különböznek egymástól. Ám közös bennük, hogy—adott esetben átvéve a korábbi funkciókat is—magának a dialógusnak az eszméje—tehát vezérelve, alapgondolata—irányítja tevékenységüket. A Beversluis által adott leírás alkalmas arra, hogy a dialógus eszme érvényesülésének különböző típusait és formáit meghatározzuk általa. Ez a tipológia egyben a dialogikus attitűd lehetséges dimenzióit is leírja. Ugyanis a dialógus különböző intézményi szintjeinek működtetése elvileg csupán eszköze annak, hogy a párbeszéd tartalmi aspektusait megvalósíthassák a résztvevők. Nyilvánvaló az is, hogy bár ezeknek az intézményeknek a megjelenése már önmagában is következményként fogható föl — a dialógusra való törekvés szükségességének és súlyának érvényesüléseként —, az intézményes keretek jelentőségét éppen az adja, ha tartalommal — és a dialógus-eszme érvényesülését, továbbfejlődését elősegítő tartalommal — bírnak.

IV. Gyakorlat, spiritualitás, elmélet

További általános szempontként említendő tehát a vallások közötti párbeszéd kérdésének tárgyalásakor az, amit Swidler ír a párbeszéd lehetséges aspektusairól.[14] Nevezetesen, hogy —megegyezően a vallások belső életében adott formákkal, a vallási elkötelezettség és érdeklődés kifejeződésének rétegeivel—három fő dimenzióban: *gyakorlati*, *spirituális*, valamint *elméleti* szinten jelenhet meg a dialogikus attitűd. Az első a közös szociális, társadalmi és politikai tevékenységben, például karitatív akciókban nyilvánulhat meg. A dialogikus attitűd megnyilvánulásának spiritualitás szintjén érthetjük az egyes vallási hagyományok lelkiségének—spirituális praxisának, törekvéseinek, módszereinek—megismertetését más hagyományok képviselőivel. Ugyanakkor pedig—részben akár ehhez kapcsolódóan—a közös lelkiségi tevékenység—közös imádság és más spirituális gyakorlatok—is a vallási közösségek közötti együttműködés és párbeszéd kontextusához sorolhatóak. Ez utóbbi szerepét mindenképpen fontos kiemelnünk. Ugyanis a vallások mindegyike lényeges szerepet szán a spirituális vallásgyakorlati formáknak, s ezek egy adott hagyományban a saját vallási világlátás érvényesülésének és megélésének, a vallási elkötelezettség megnyilvánulásának központi elemeit alkotják. Ennyiben a közös imádságnak—mint például az Assisi vallásközi imatalálkozó alkalmainak—igen lényeges szerepe lehet az egymással szembeni előítéletek oldásában és az imént említett szimpátia kialakításában és erősítésében.

A *kognitív-elméleti* aspektus szerepe is rendkívül fontos. Ennek több oka is van. Egyrészt nélkülözhetetlenségét indokolja az a tény, hogy a párbeszéd-eszme kialakulását is eleve számos elméleti jellegű körülmény befolyásolta. Ezek közé tartoznak azok az összetevők, melyeket Swidler említett a dialógus-paradigma kapcsán, azonban több más fontos komponens is létezik, ahogy ezt majd a továbbiakban részletesen bemutatjuk.

[14] *Die Zukunft der Theologie* ik., 36-44.

Ugyanakkor lényegük szerint az elméleti aspektusokhoz kapcsolhatóak mindazok a viták is, amelyek egyrészt a dialógus-eszmét elvetők és az azt pártolók közt zajlanak—ezek a teológia, a filozófiai, s más egyéb diszciplínák tárgyterületét érintik—, másrészt pedig a dialógus-eszmét elfogadó gondolkodók—a különböző irányzatok képviselői—tevékenysége is alapvető elméleti összefüggésekkel bír. A különböző hagyományok tanítását kifejtő dogmatikai-teológiai rendszerek alapvető különbségei, a rituális tevékenységben, az etikai tanításban fennálló különbségek, valamint—kiemelt kérdésként—a saját tanítás igazságának állítása és képviselete valamint az attól eltérő igazságkijelentések státusza mind olyan problémák, amelyek komoly teoretikus kihívást jelentenek. Ez a probléma tulajdonképpen két szinten jelentkezik: egyrészt általános értelemben kell tisztázni a dilemma feloldásához vezető utat vagy utakat, másrészt pedig egyes konkrét tanításbeli kérdések esetén kell elfogadható megoldással szolgálni.

Mint korábban kiemeltük, a dialógus-eszme és az abból kialakuló dialógus-paradigma relatíve rövid történettel bír. Ennek a történetnek kiemelt eseménye—s a kortárs fejlemények szempontjából katalizátora—volt a *Vallások Világparlamentje*. A találkozót az Újvilág felfedezésének évfordulója alkalmából 1893-ban megrendezett Chicago-i Világkiállítás apropóján Charles Charoll Bonney indítványára kezdték el szervezni azzal a céllal, hogy a technikai vívmányok felvonultatása mellett magasabb rendű célok is szerephez jussanak az emberi teljesítmények e seregszemléjén. Az előkészületek során negyvenöt felekezet képviselőit vonták be.[15] Bár a találkozó sok szempontból magán viselte a korszak szemléletmódjának számunkra már nehezen elfogadható vonásait—például az afro-amerikaiak iránti felsőbbrendűség és paternalizmus kifejeződése egyértelműen tetten érhető —, s a mormonok vagy a szikhek nem kaptak meghívást, míg—a szervezők igyekezete ellenére—nem sikerült az iszlám világ igazán reprezentatív megjelenítése, mégis nagyon

[15] Vö.: Richard Hughes Seager: "General Introduction": in: Seager. (szerk.): *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*, Open Court, Lale Salle (Ill.), 1993, 3-12, 3-4.

fontos lépésnek tekinthetjük a találkozó megrendezését. A felszólalók beszédei már kijelölik azokat az irányokat, melyek a huszadik század során—nem kis részben a Világparlament hatására—a vallások egymás közti viszonyának új perspektíváit jelentik: részint a keresztény ökumené, részint a tágabb vallásközi dialógus eszméjének csíráit. Előbbire jó példa Philip Schaff: *The Renunion of Christendom* című, az átlagost jóval meghaladó terjedelmű előadása.[16] Az utóbbira jó példa Lyman Abbott *Religion Essentially Characteristic of Humanity* címmel szereplő szövege.[17] Ám nem csak ebben a tekintetbe tekinthetjük a kor nyugati eszmetörténeti diagnózisának a találkozó tényét és az ott megfogalmazottakat.

Nyilvánvaló, hogy maga a *parlament* elnevezés is azt a meggyőződést közvetíti, hogy a résztvevők elvileg egymást egyenrangú partnerekként elfogadva, valamilyen közös cél érdekében törekszenek a dialógusra. Az is fontos tény, hogy a találkozóra az USA-ban került sor, ahogy nem vitás a megrendezés apropóját adó évforduló szimbolikus jelentése is. Amint Bonney üdvözlő beszédében kifejtette, a találkozó siker esetén „egy új Sion" szerepét töltheti be: a béke és a testvériség szellemének üzenetét hordozva és közvetítve.[18] Mint kihangsúlyozza, „a vallások közötti testvéri egység akkor köszönthet be, ha mindegyik őszintén kutatja azt, hogy milyen módon nyilvánítja meg magát Isten a másikban, s nem feledi a megkerülhetetlen törvényt, mely szerint mind úgy kerül ítéletre, ahogy maga ítél".[19] Ennek a meggyőződésnek az alapját Bonney szerint az adja, hogy a vallások közötti véleménykülönbség eredete nem a lényegi aspektusok tekintetében áll fenn, hanem csupán a szimbólumok—azaz a külső megjelenés—szintjén.[20] Az eseményt levélben köszöntötte az összehasonlító vallástudomány több neves képviselője—többek között Max Müller és Cornelius Petrus Tiele. Mint azt a vonatkozó fejezetben látjuk majd, Müller rendkívüli

[16] In: Seager im., 93-130.
[17] Im. 52-61.
[18] Charles Carroll Bonney: "Words of Welcome", 17.
[19] Im. 18.
[20] Uo.

fontosságot tulajdonít a találkozónak, nem kis mértékben a vallásosság megújulása és a tolerancia megvalósulása lehetőségei miatt.

V. A mózesi megkülönböztetés: vallás, vallások, igaz vallás

Végül szót kell külön is ejtsünk még arról—a már röviden említett— kérdéskörről, mely a következő vizsgálat lényeges vonatkoztatási pontját adja. Bár a probléma a monoteista vallásosság világához kapcsolódik direkt módon, az érintett probléma valamilyen szinten szempontként merül fel a párbeszéd-eszme kapcsán általában véve is.

Jan Assman egyiptológus vezeti be a mózesi megkülönböztetés fogalmát, amivel arra utal, hogy—szemben a földközi-tengeri medence kultúráját addig meghatározó szemléletmóddal—a zsidóság megjelenő, az „igaz és igaztalan vallás" elválasztását jelentő különbségtétel döntő változást hoz a vallási-kulturális hagyományok egymáshoz való viszonyában.[21] Addig ismeretlen distinkcióról van szó, mivel az egyes kultuszok között egy olyan *kulturális fordítási* séma funkcionált, ami lehetővé tette azt, hogy egyes kultuszok meghatározott istenségeinek a másik kultusz panteonjában megfelelő alakot találjanak, s ezért az igazság és igaztalanság kérdése föl sem merülhetett. A zsidóság mintegy „ellenvallásként" definiálta magát, s ennek adott nagyon karakteres teológiai megfogalmazást a szigorú monoteista látásmód.[22] Az igaz vallás és a bálványimádás között meghúzott éles határ teljesen új kulturális sémát teremt, amit a kereszténység és az iszlám is átvesz.[23]

Ugyanakkor ez a séma idővel találkozik és összekapcsolódik majd az antik római kultúra megint csak speciális vallás-fogalmával (*religio*) és annak „ellenfogalmával, a babonasággal (*superstitio*), amely más vonalak mentén, de megint csak az autentikus és az inautentikus vallás tevékenység elválasztását szolgálja. Mint arra Friedrich H. Tenbruck

[21] Jan Assman: *Mózes, az egypitomi*, ford. Gulyás András, Osiris, Budapest, 1997, 15.
[22] Im., 19.
[23] Im., 20.

rámutat, a „vallás” ilyen értelmű koncepciója valójában csak az európai civilizáció sajátja volt, s annak történetén belül is differenciált és változó értelemben szerepelt a fogalom.[24] Ugyancsak erre hívja föl a figyelmet Wilfred Cantwell Smith is.[25] Ha már feltétlenül szükséges egy közös fogalom használata, akkor különböző kultúrák vallási jellegű jelenségeit szerinte a „vallásosság” fogalma megfelelőbben írhatja le, mint általános jelenséget felidéző fogalom.[26] Mindazonáltal—figyelembe véve e tény tanulságait—magam megmaradok a „vallás” fogalmának használatánál, már csak azért is, mert a következőkben éppenséggel arra teszek kísérletet, hogy ráirányítsam a figyelmet a vallással kapcsolatos modernkori európai reflexió néhány összetevőjére, melyek véleményem szerint elengedhetetlenek voltak a párbeszéd-paradigma megjelenéséhez is. Tenbruck szerint a vallásról szóló elméletek komplex folyamatok révén idővel „[sz]ilárd részévé válnak a vallásról való közgondolkodásnak és közbeszédnek, s ezáltal megváltoztatják az emberek vallásfelfogását, *hogy végül a vallások saját önértelmezésébe is bekerüljenek*”.[27] A *religio* eszme- és fogalomtörténete, s a mózesi megkülönböztetésből eredő sajátos attitűd problematikája lényegi módon meghatározza az európai és az iszlám kultúrák vallásról való gondolkodását. Az ebből a kettős hagyatékból eredő nehézségek megoldására tett kísérletek meglátásom szerint elemi szinten járultak hozzá a *párbeszéd-eszme* megjelenéséhez, amely elvezetett a vallások közötti dialógus lehetőségének megjelenéséhez és a párbeszéd konkrét megvalósításához. Ez aztán a vallások (lehetséges) önértelmezési perspektíváit és akár teológiai stratégiáit is befolyásolta, befolyásolhatja. Ezen túl a nem a „mózesi megkülönböztetés” talaján álló tradíciók is már történetileg szembesülnek a speciálisan európai eredetű látásmóddal, s ahhoz sajátos viszonyt alakítanak ki (részben adaptálják, részben elutasítják). Később a dialógus-eszme maga is gyökeret ver azokban a

[24] Friedrich H. Tenbruck: “Vallás a reflexió örvényében”, in: *Korall* 27, 2007. május, 5-44, 11.
[25] Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New American Library, New York, 1964.
[26] Im., 21-22
[27] Tenbrcuk im., 6, kiemelés tőlem.

hagyományokban, melyek eredendően más perspektívákban gondolkodtak, de egyrészt a globalizáció tendenciáinak következményeivel, másrészt a saját belső problémáikkal (pl. a hindutva mozgalom és más indiai kommunalista mozgalmak megjelenése és annak következményei) már számukra is húsba vágó problémaként jelenik meg a párbeszéd ügye. Ilyen formán nem érdektelen áttekinteni azokat a tényezőket, melyek—úgy tűnik—egyre inkább a vallások önértelmezésének részévé teszik a dialógus gondolatát. A következőkben ezeket a szempontokat szeretném szem előtt tartani, s olyan pillérekként támaszkodni rájuk, melyek egyrészt értelmezhetővé teszik a párbeszéd-eszme kialakulását, másrészt majd a dialógus-modellek értelmezésénél is fontos szerepet kaphatnak.

Igaz vallás és bálványimádás:

Aquinói Szent Tamás a „vallásról”

I. A „találkozás traumája”

Aquinói Szent Tamás gondolatainak ismertetése azért szolgál alkalmas kiindulópontként a dialógus-eszme kialakulásának vizsgálatában, mert karakteresen jeleníti meg azokat a sajátosságokat, melyek a későbbi vizsgálódások során lényegesek lesznek számunkra. Kérdésfelvetésünk kiindulópontja a *természetes vallás* és a *kinyilatkoztatott vallás* megkülönböztetése, valamint az ezekkel összefüggő kérdések, amelyek a későbbieket több szempontból is előkészíthetik. Tamás maga nem foglalkozik a vallások közötti viszonnyal, pontosabban annyiban reflektál arra, amennyiben a hitviták összefüggését—az abban való részvétel jellegét, a kereszténység védelmében fölhozható érveket—érinti. Azonban gondolkodása két okból is alkalmas arra, hogy munkánk kiindulópontjául szolgáljon. Egyrészt azért, mert jól érzékeltethető általa az a dilemma, amely a mózesi megkülönböztetés nyomán alakul ki, s amelyhez képest a dialógus-eszme kialakulása hoz majd jelentős attitűdbeli változást. Ugyanakkor a tomista természetes teológia és a természetes vallásról vallott elmélet érdekes módon olyan elemeket is tartalmaz, amelyek az eszmetörténeti folyamatok révén fontosak lesznek a dialógus-eszme kialakulását előkészítő folyamatokban is. Nyilvánvaló, hogy Tamás említése némiképp önkényes, hiszen a keresztény teológiai gondolkodás története már igen gazdag hagyományozott anyagot produkált Tamás előtt is. Két indokot hoznék fel a döntésem mellett. Az egyik szerint Ágoston mellett Tamást tekinthetjük a keresztény teológiai gondolkodás olyan, minden egyéb szerzőt fölülmúló hatással bíró, kiemelkedő alakjának, aki alkalmas arra a szerepre, hogy a klasszikus álláspont megjelenítője

legyen. Ugyanakkor—mint Liptay Lothar rámutat[28]—Tamás olyan sajátos vallástörténeti szituációban alkotott, amely témánk szempontjából kiemelt fontosságú. Ugyanis egyrészt a skolasztika korszakában a kereszténység dominanciája olyan magától értetődő, zárt rendszerként érvényesült, amelyben „az idegen vallásokat mint tévedést és illúziót, mint a Sátán művét egyszerűen a hatalom pozíciójából intézték el".[29] Ez a beállítódás szoros összefüggésben állt a mózesi megkülönböztetés nyomán kialakult felfogással, s valójában az igaz és téves vallás közötti megkülönböztetés érvényesülésének tekinthető. Az igaz vallás érvényesítésének programja sokrétű—elméleti, jogi, politikai—eszközrendszerre támaszkodva jelent meg, de hátterében az a vallási és teológiai természetű meggyőződés állt, hogy a kereszténység az igaz vallásként minden nép számára érvényes—és ilyen formán szükségszerűen elsajátítandó—üzenettel bír. Fontos hangsúlyozni, hogy a középkori kultúra és gondolkodás a maga keretein belül egy sokrétű és tagolt világot alkotott, tehát az itt leírtak semmiképpen nem a skolasztika fölötti negatív ítéletalkotást szolgálják. Véleményem szerint a számos, ma már sokak számára nehezen elfogadható eleme ellenére igen gazdag, és komoly értékekkel rendelkező kulturális jelenségként tekintsünk a skolasztikára.

A skolasztika imént ábrázolt vallási szemléletmódjának tükrében mutatkozik meg igazán annak a másik sajátosságnak a fontossága, melyet még említeni szeretnék. Ez pedig az iszlám térnyerése és—az ugyancsak a mózesi megkülönböztetés alapján megfogalmazott—követelése az igaz vallás címre. Liptay rámutat, az iszlám erőteljes jelentkezése a középkori kereszténység számára különös kihívást jelentett, s egyben a más vallásokhoz való viszonyát is meghatározta ez az élmény.[30] Mondhatjuk, hogy a „találkozás traumája" nagyon komoly kihívást jelentett a kereszténység számára. Az iszlám ugyanis történetileg a kereszténységet követően jött létre, s saját magára úgy tekintett, mint az isteni kinyilatkoztatás a zsidóság és a kereszténység számára megnyilvánított igazságának—ám azok által eltorzított—

[28] Liptay Lothar: *A kereszténység viszonya más vallásokhoz*, Kalligram, Pozsony, 2003, 34-37
[29] Im., 35.
[30] Uo.

beteljesülésére. A kereszténység, amely ugyanígy tekintett önmagára a zsidóság tekintetében, illetve a pogány vallásosság beolvasztásával és lerombolásával általában a vallásosság kizárólag autentikus formájaként gondolkodott magáról, tehát a kereszténység különös helyzetben találta magát. Jelentős hatásának és térnyerésének köszönhetően nem kicsinyelhette le az iszlámot: az újonnan jelentkező vallást „a kereszténység ádáz ellenségének tekintették és apokaliptikus színekben ecsetelték".[31] Ha a kereszténység „traumatikus" iszlám-képének meghatározó és az idegen vallásokra és kultúrákra később kivetülő hatását akarjuk érzékeltetni, akkor érdemes megemlítsük, hogy később—az ibériai félsziget visszafoglalása és Amerika felfedezése után—a dél-amerikai indiánokat több spanyol forrás mórokként, az indián templomokat pedig mecsetként emlegeti, sőt, az is felmerült a hódítókban, hogy az általuk látott első indián várost a Nagy Kairó névre keresztelték.[32] Mindezek most nem is annyira kereszténység és az iszlám közötti viszony—egyébként nyilvánvalóan megkerülhetetlen kérdésként felmerülő—problémája miatt érdekesek számunkra, hanem azért, mert jelzi azt a komoly kihívást, amit ez a találkozás jelentett.

Aquinói Szent Tamás tehát egy olyan korszak gondolkodója, ahol a keresztény kizárólagosság-igény és egy hasonló igényekkel fellépő, a kereszténység megjelenése után kialakuló vallás közötti feszültségtérben zajlott a teológiai munka. Fontos kiemelnünk, hogy a skolasztika bázisát képző arisztoteliánizmus éppenséggel arab közvetítéssel került vissza az európai tudományos köztudatba. Aquinói maga is hivatkozik iszlám filozófusokra, illetve adott esetben vitatkozik velük. Tamás egyik fő műve, a *Summa Contra Gentiles* általános keresztény apológia, amely éppenséggel az iszlám uralom alatt álló ibériai kereszténység missziós munkáját segítette, míg a *De Rationibus Fidei* című munka nem kis mértékben éppen az iszlám kihívásra reflektál. Mint említettem, a tomista felfogást jelentős mértékben

[31] Uo.
[32] Anouar Majid: *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*, Stanford University Press, Stanford, 2004 , 49.

meghatározza a természetes és a kinyilatkoztatott vallás közötti különbségtétel, s ennek következményei. A következőkben ennek a megkülönböztetésnek a mentén szeretném bemutatni a Szent Tamás-féle valláskoncepciót, illetve azt, hogy miként érvényesül és kerül megfogalmazásra a tomista filozófiában és teológiában a kereszténység kivételes és kizárólagos jellegének gondolata.

II. A természetes teológia és az univerzális istenismeret

Szent Tamás talán legismertebb érvei közé tartozik a *Summa Theologica* című munkában kifejtett és—Tamás szóhasználatát követve—„öt út"-ként hivatkozott argumentum-csokor, melyben a teológus azt írja le, hogy az emberi értelem segítségével miképpen juthatunk el Isten létének belátására. Tamás szerint ugyanis az emberi értelem annak ellenére, hogy a bűn végletesen megrontotta, részesül az isteni értelem világosságából, mely lehetővé teszi a természetes istenismeretet. Ez az értelem olyan univerzális adottság, mellyel minden ember rendelkezik. Tamás istenérveinek részletes ismertetésére most nincsen szükségünk, elegendő annyit mondanunk, hogy a különböző ok-típusok—az arisztoteliánus kauzalitás-elméletet követve a mozgató ok, a ható ok, a cél-ok—figyelembe vételével, valamint a dolgok fokozataiból és a lehetőség szerinti és szükségszerű lét elvéből következtethetünk arra, hogy létezik egy első és legfőbb ok, melyet „mindenki Istennek mond". Szeretném a figyelmet felhívni erre a fordulatra. Ugyanis Tamás az argumentumok lezárásaként mindig hasonlóan fogalmaz: a létében bizonyított okról kijelenti, hogy azt „mindenki istennek gondolja",[33] vagy az nem más, mint amit „mindenki Istennek nevez",[34] és így tovább. Ezek a fordulatok értelmezésem szerint azt jelzik, hogy a filozófiai úton bizonyítható princípium egy teoretikus

[33] Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*, ford. Klima Gyula, Helikon Kiadó, hn., én., 115-117. A Summa Theologiae magyarul nem olvasható részeinek tárgyalásakor a következő szövegre hivatkozom az ott szereplő szövegtagolásra vonatkozó indexekkel: *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*, translated by the Fathers of the English Dominican Province http://www.newadvent.org/summa/ (továbbiakban ST)
[34] *A létezőről és a lényegről* ik, 116.

rendszer alapelemeként szerepel, s arról — Tamás szavai szerint — az értelemhasználatban jártas emberek között általános közmegegyezés áll fenn, hogy ezt a legfőbb létezőt az ember igazolt módon *azonosíthatja* Istennel. Úgy is mondhatnánk, hogy az argumentumok révén szerezhető természetes istenismeret egy univerzális, közös—és egyben *minimális*—tartalma mindannak, amit az ember az értelem révén Istenről tudhat. A továbbiakban Tamás Isten tulajdonságairól is értekezik—egyszerűségéről, testetlenségéről, és így tovább—ám nagyon fontos hangsúlyoznunk, hogy véleménye szerint az isteni valóság megismerésére a maga valója szerint és a maga teljességében az emberi értelem nem képes. Az isteni valóság elrejtettsége és titokzatossága—amit a filozófiai terminológia a transzcendencia fogalmával ad vissza—olyan régió, amelynek titkai csak a kegyelem révén nyílhatnak meg az ember számára. A természetes értelem révén szerezhető istenismeret *előkészítheti* az embert a magasabb rendű hitigazságoknak a befogadására, rávezetheti arra az útra, amelyen aztán a kegyelem révén haladhat tovább—azaz a természetes istenismeret *praeambulum fidei* és *praeparatio evangelica*—, ám a kinyilatkoztatott vallás adhatja meg mindennek beteljesülését. Az Istenről az értelem révén szerezhető ismeretek tehát a valódi istenismeret—a hitben elsajátítható igazságok—előszobájaként értékelhetőek. Ebből az is nyilvánvalóan következik, hogy az univerzális, minden értelemmel bíró ember számára megszerezhető istenismeret—bármennyire lényeges tudáselemeket tartalmazzon is—csak egy korlátozott szinten tekinthető az autentikus vallásosság formájának. A mózesi megkülönböztetés gondolatmenetére utalva azt mondhatjuk, hogy az *igaz vallás* számos lényeges eleme az értelem által nem hozzáférhető, hanem a kinyilatkoztatott igazságok körébe tartozik. Tehát bár az univerzálisnak tekinthető racionális istenismeret jelen van minden idegen vallás gondolati világában—itt természetesen azokra a vallásokra kell gondoljunk, melyek Tamás számára egyáltalán ismertek lehettek—, az igazán döntő ismeret-elemek csak a

kereszténységben hozzáférhetőek—mivel a kereszténység az a vallás, amely a kinyilatkoztatás *teljességét* tartalmazza.

Ez a kérdéskör nem csupán az Istenről szerezhető ismeretek problémakörén keresztül tárgyalható. Számunkra ennél lényegesebb most a tamási gondolkodásnak az a sokkal kevesebbet tárgyalt aspektusa, melyet én Tamás *valláselméleteként* aposztrofálok. Mint látni fogjuk, a természetes és a kinyilatkoztatott vallás közötti különbségtétel ebben is érvényesül. A *vallás* kérdését érintő gondolatmenetek azonban számos olyan összetevőt magukba foglalnak, melyek a későbbiek során legalább annyira fontosak—s bizonyos értelemben lényegesebbek is—a párbeszéd-eszme kialakulásának megértése szempontjából, mint a természetes teológia kérdésköre.

III. Aquinói Szent Tamás erénytana és a *religio* helye

Szent Tamás a vallás—*religio*—kérdését a morálteológia keretein belül tárgyalja. Nyilvánvaló, hogy egy *teológia kontextusban* kifejtett elméletről van tehát szó. A *Summa Theologiae* érintett része—a második főrész—az erénynek kérdését vizsgálja. A *műnek* ez a része abban a tekintetben foglalkozik Istennel, amennyiben Isten az emberi cselekedetekben közreműködvén segíti teremtményét a Vele való egység—tehát az emberi élet és lét értelme—elérésében. Ez a főrész két részre tagolódik: összhangban a korábban mondottakkal, a *természetes* és a *kegyelmi jellegű* erények vizsgálatát végzi el. Célom az, hogy eme részek —valamint a harmadik, a krisztológia és a szentségek kérdését tárgyaló főrész—számunkra lényeges összetevőit tekintsem át, hogy láthassuk, miként kerül teoretikus formában megfogalmazásra az igaz és a téves vallás közötti különbségtétel.

Tamás az erények tárgyalásakor tér ki a *religio* problémájára. Összhangban az arisztoteliánus tanítással, Tamás szerint egy erény a lélek valamely képességének

tökéletessége, az adott emberi képességnek a legteljesebb módon való megnyilvánulása. Fontos különbség azonban Arisztotelészhez képest, hogy Aquinói különbséget tesz *értelmi*, *morális*—természetes—és *teológiai*—isteni jellegű—erények között.[35] Ezek az erény-fajták különböző értelemben nevezhetők erényeknek. A *morális erények* az ember elmebéli, akarati és emotív képességeit foglalják egységgé. Arra szolgálnak, hogy a teremtmény evilági életében az őt jellemző — s ennyiben persze a bűn által is lényegileg meghatározott — természetéhez tartozó, ugyanakkor a teremtés eredeti rendjéből következő, abban elfoglalt helyének megfelelő és azzal egyező javát beteljesíthesse.

Az embert cselekedeti irányításában alapvetően fő két típusra osztható elvek segítik Tamás szerint. Ezek egyrészt külsődleges elvek—a törvény és a kegyelem —, melyek kívülről segítik az ember cselekedeteit, másrészt pedig a belsőleges elvek—az erények, illetve a vétkek vagy bűnök—, melyek révén az ember irányítja önmagát.[36] Az erények célja az, hogy az ember helyes, az igazságosság rendjének megfelelő—azaz morálisan jó—életet éljen. Arisztoteliánus alapokon kidolgozva négy sarkalatos erény kerül meghatározásra Tamásnál: az okosság, az igazságosság, a mértékletesség, és a bátorság. Ezeknek megfelelően vezérelve életét az ember képes elérni ama világi boldogságot, melyet természetes képességeinek révén egyáltalán elérhet. Ezek az erények egymással kölcsönös viszonyban állnak, ám az *igazságosság* kitüntetett helyet foglal el köztük. Ez utóbbi mindig *másokkal való* viszonyunkban megnyilvánuló, ebben a tekintetben irányadó erény, míg a többi erény saját magunkra vonatkozik. Az igazságosság az egyenlőség eszméjét implikáló fogalom: valakinek az őt megillető részt biztosító kötelességszerű cselekvés értelmével bír.

Az erénytan e rövid ismertetésére és az igazságosság kiemelésére azért is volt szükség, mert vallás—*religio*—problematikája ehhez kapcsolva kerül tárgyalásra. A történeti háttér összefüggésében fontos kiemelni, hogy ebben e speciális kérdés tekintetében nem

[35] Vö. ST I-II q. 57, q. 58, q. 62.
[36] Vö. Carlo Leget: *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*, Peeters, Leuven, 1997, 150.

Platón vagy Arisztotelész, hanem Cicero tekinthető a fő forrásnak.[37] Lássuk tehát, miként tartozik a *religio* az igazságosság sarkalatos erénye alá, s milyen sajátosságokkal bír!

Mint azt korábban röviden ismertettük, Aquinói szerint az emberi értelem képes Isten létének és—korlátozott értelemben—természetének a megismerésére, s ennek következtében az Istenről való ismeretet univerzális antropológiai karakterként foghatjuk fel. Ám ugyanezt mondhatjuk el a vallásról is, mint az erény egy igen speciális típusáról is. A vallás ugyanis sajátos státuszt kap a tomista morális gondolkodásban. Ugyan az igazságossághoz kapcsolt—s ennyiben egy sarkalatos erénynek alárendelt—erényként kerül meghatározásra, mégis egy sajátos státusszal bíró erény-formaként tárgyalja Tamás. A sarkalatos erények alá rendelt erények közül a vallás sajátos értelemben *kiemelkedik*. Ennek nem más az oka, mint hogy a vallás olyan erény, amely közvetlenül azzal a céllal kapcsolatos, amelyre valójában az erények mindegyike irányul: nevezetesen az *Isten iránti tisztelettel* áll szoros összefüggésben.[38] Ilyen formán a *religio* meghaladja a többi erényt. Ennek a kitüntetettségnek és kiválóságnak az a lényege, hogy a vallás a természeti rendhez sorolt morális erénynek közé tartozik ugyan, mégis nyitott a *kegyelem általi tökéletesítésre*. Mint látni fogjuk, a sarkalatos erények által kialakított emberi élet Istennel élt életté válhat, ha a kegyelem révén tökéletesebbé válik. Másként fogalmazva: a habituálisan jelenlévő természetes vallási indíttatás — aminek jellemzésére rövidesen kitérek — olyan alap, amely csak a kiindulópont, s Tamás szerint a kegyelem révén juthat el igazi tökéletességére.

A *religio* a meghatározás szerint azért *természetes* erény, mert míg a teológiai erények —a hit, a remény és a szeretet (*caritas*), melyekről később részletesebben szólunk— közvetlenül az emberi lét értelmének *céljára* vonatkoznak, addig a *religio*—a többi morális

[37] Vö.: Frederick J. Crosson: „The Analogy of Religion", in: *American Catholic Philosophical Quarterly vol. LXV*., 1991, 1-15, 3.
[38] ST II-II.81.6. Vö ehhez Carlo Leget:im. 150-155.

érénnyel együtt—az eme cél elérését szolgáló *eszközként* szolgál, tehát olyan cselekedet megvalósításában jut szerephez, amelynek révén e cél felé tarthatunk.[39]

Ha a vallás morális erényként az igazságosság sarkalatos erényéhez kapcsolódik, akkor felmerül a kérdés: miként tölti be az igazságosság fenti értelmének megfelelő természetét? A *religio* olyan erény, amellyel *megadjuk Istennek a neki kijáró tiszteletet*. Mivel az igazságosság alapvetően az emberek interperszonális viszonyaiban megnyilvánuló erény, s így azt implikálja, hogy megadjuk a másiknak azt, ami az egyenlőség szerint jár, rögtön egy fontos elem—nevezetesen az egyenlőségé—kérdésessé válik. A kötelesség formális meghatározása kapcsán Tamás kijelenti, hogy a vallás „az emberek által isteninek nevezett hatalomnak szóló szolgálat és szertartás felajánlása".[40] Az Isten iránti kötelem problémája kapcsán kifejti továbbá, hogy az ember az és Isten között ez a „kölcsönviszony" az *egyenlőtlenség* módján áll fönn. Egyrészt ugyanis Isten nem szorul rá semmire, másrészt pedig az ember soha nem lenne képes viszonosan megadni Istennek azt, amit Tőle kapott. Ahogy azonban a szülőkkel szemben sem tudjuk a tőlük kapottak egy arányos mértékű visszatérítését megvalósítani—hiszen például egyértelmű, hogy nem tudunk életet adni nekik abban az értelemben, ahogy a miénk tőlük származik—, s az irántuk való tisztelet mégis erényként értelmezhető, ugyanígy a „viszonos szolgálat" e végtelenül aránytalan formája is az erények közé sorolható.

A tisztelet vagy szolgálat kérdésének összefüggésében Tamás fölveti azt a kérdést is, hogy a más emberekért végzett szolgálat vajon a vallás része-e?[41] Pontosabban: a vallás csak az Istennek végzett szolgálat-e, avagy tágabb értelmet kell tulajdonítani neki? Ezzel kapcsolatban Tamás a történetileg leginkább bevett etimologizáló vallás-meghatározásokhoz fordul segítségért.

---

[39] ST II-II q. 81 a. 5 ad 3.
[40] ST II-II. 80.
[41] Vö. ST II-II. 81.

Az egyik Cicero *Az istenek természete* című munkájában található, ahol a babonaság és a vallás egymással összefüggésben kerülnek meghatározásra. Ennek a vallás-definíciónak fontos szerep jut majd a továbbiakban, s forrása lesz annak a fogalom- és ezmetörténeti folyamatnak, melyről Tenbruck beszél A római filozófus kifejti, hogy azok, akik „egész álló nap azért imádkoztak és mutattak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak (*superstites essent*), azokat babonásoknak (*superstitiosi*) nevezték, és később ez a megjelölés tágabb értelmet is nyert".[42] Ám azok, akik mindazt, amit az istenek tisztelet előír, „gondosan újra tanulmányozzák, mintegy újra és újra elolvassák (*relegerent*), azokat vallásosoknak mondják".[43] Ez, a *hagyomány tükrében mérlegelő* hozzáállás lenne Cicero szerint a vallás megfelelő formája, szemben minden helytelen megnyilvánulással, amely a babonaság körébe tartozik. Ez a meghatározás—függetlenül attól, hogy az etimológiai okfejtés helytálló-e, vagy sem—az istenekkel szembeni emberi megnyilvánulás *autentikus* és *inautentikus* formáját vizsgálja, s ezekre tekintettel ad egy meghatározást. Így a *religio* fogalma a *relego*-ra menne vissza, s a *religio*—a vallás—maga valójában azonosításra kerül az autentikus formával: a „vallás" a „babonasággal" áll szemben. A babonaságnak, mint a helytelen vallási tevékenységnek a meghatározása alapvető eleme volt a római gondolkodásnak, s ez a későbbiek során is komoly hatást gyakorolt.[44]

A másik forrás, amelyre Tamás utalást tesz, Szent Ágoston. Egyrészt az *Isten városáról* X. könyvének 3. fejezetét idézi, ahol Ágoston—Cicero-ra utalva—a *religere* igére vezeti vissza a *religio*-t, s abban adja meg értelmét, hogy Istent választjuk, pontosabban „*ismételten* Őt választjuk […] s örömest igyekszünk felé, hogy őt elérve megnyugodjunk és boldogok legyünk azért, mert e végcél által eljutunk a tökéletességre".[45] A *De Vera Religione* Tamás által hivatkozott értelmezése szerint a vallás a *religare*—összeköt—formát említi,

[42] Cicero: *Az istenek természete*, ford. Havas lászló, Helikon, hn., én., 87-88.
[43] Cicero im. 88.
[44] Eugenio Trias: „Thinking Religion", in: Jacques Derrida-Gianni vattimo (szerk) *Religion*, Polity Press, Cambrigde, 1998, 95-110, 95-97
[45] Szent Ágoston: *Isten városáról I.-II-III.* II kötet,.Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, 241-242. Kiemelés tőlem.

amennyiben a vallás az Istenhez kötöttségben áll. Aquinói úgy érvel, hogy a vallás rendes és elsődleges értelme szerint az Istenhez való viszonyt jelenti, mivelhogy bármelyik értelmezést is vesszük az említettek közül, a vallásban a lényegi vonatkoztatási pont mindegyik szerint Isten maga kell legyen.

A *Summa Contra Gentiles*-ben a *De Vera Religione*-beli meghatározást emeli be.[46] Tamás itt arról beszél, hogy a kultusz (*cultus*) gyakorlása révén—azaz az isten iránti szolgálat külsőleges, testi megnyilvánulásai és belső formái révén—mintegy „gondoskodunk" Istenről, így kerülve közelebb Hozzá.[47] Ez a kultikus értelmet hordozó jelentésárnyalat később—Cusanus koncepciójának vizsgálatakor—majd lényeges lesz számunkra. Az Isten iránti gondoskodás természetesen nem azt jelenti Tamás számára, hogy Isten rászorulna a mi gondoskodásunkra. Inkább arról van szó, hogy ebben a gondoskodásban is kifejeződik iránta való kötelmünk természete, némiképp hasonlóan ahhoz, mint mikor egy emberi viszonyt *ápolunk*. A külsődleges megnyilvánulások azért tartoznak ide, mert közrejátszanak abban a folyamatban, ahogy az "elme felemelkedik Istenhez".[48] Ez az, amit Tamás szerint *religio*-nak is hívhatunk, mert a különböző tevékenységek révén az ember Istenhez *köti magát*, s így nem fog elkóborolni Tőle.

A természetes vallás tomista fogalmának elemzésekor fontos szempont az *áldozatbemutatásról* (*sacrificio*) szóló rész. A *Summa Contra Gentiles* imént említett része szerint ugyanis az ember valamiféle *természetes késztetést* érez annak a kötelemnek a teljesítésére, hogy a maga módján hódolattal adózzon, áldozatokat mutasson be Istennek, akitől létezése s minden jó származik.[49] A *Summa Theologiae* ugyancsak tartalmaz egy olyan eszmefuttatást, mely szerint az ember a természetes értelem révén belátja, hogy valamiféle

[46] Summa Contra Gentiles, III cap. 119 n. 6. Saint Thomas Aquinas: *Summa Contra Gentiles 1-4*, Book Three, part II, ford.: Vernon J. Bourke, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1956. (Továbbiakban SCG.)
[47] Uo.
[48] SCG III cap. 119 n. 6.
[49] SCG III cap. 119 n. 7.

felsőbb lény alárendeltjeként és iránta való szolgálatra rendelt létezőként létezik. Saját magában ugyanis olyan tökéletlenségeket tapasztal, melyek szükségessé teszik valakinek—egy őt segítő és vezérlő lénynek—az irányítását. Ezt a felsőbbrendű lényt, bármi is legyen, *mindenki Istennek hívja* (*omnes dicitur Deus*).[50] Feltűnő fogalmazásbeli hasonlóságot találunk itt a *Summa Theologiae* öt útjában található érvek szövegével. Mint korábban már felhívtuk a figyelmet, ott a különböző argumentumok lezárásaként Szent Tamás kijelenti, hogy a létében bizonyítottá vált princípium az, amit mindenki Istennek nevez, mond. Tehát a természetes vallás tamási fogalma egyrészt a természetes teológia, másrészt a valláselmélet—amely természetes emberi késztetésként értelmezi a vallást—irányából kerül kifejtésre. Ez utóbbi kapcsán Chenu rámutat, Tamás szerint „Isten kultikus tisztelete kifejezi, hogy tudunk teremtményi létünkről".[51] Az tehát, hogy az ember áldozatokat mutat be, mert valamiféle felsőbb Lény létezését és őt irányító tevékenységét szükségesként tételezi, *az ember természetével járó feltétel és sajátosság* a tomista felfogás tükrében. Tény, hogy az antropológiai elv nem kifejezetten a vallás, a *religio*, hanem az *áldozat*, *sacrificio* esetén említi ezt a természetes vallási momentumot. Az áldozat bemutatására való eme természetes hajlam az ember saját tökéletlenségnek felismeréséből ered. Ám alapvetően ez is valamiféle *istenre-irányultság* diszpozícióját jelenti. Mondhatjuk azt is, hogy az ember úgy ismer magára—természetére—, hogy már eleve és szükségszerűen Isten felé irányulóan éli életét: áldozatokat mutat be annak, amit „istennek hív". Korábban említettük, hogy a *religio*-t azért helyezi el Tamás a természetes morális erények között, mert az Isten-felé irányulás *eszköze*, s nem maga a cél. Ennek az eszköznek elemeként jelenik meg az áldozatbemutatás tevékenysége. Ugyanakkor további kérdésként merülhet föl az, hogy ez a természetes késztetés egy felsőbbrendű lény tiszteletére önmagában már az autentikus vallás kifejeződése-e. Másképpen szólva—mint arra Crosson rámutat—a természetes vallás tomista koncepciója

[50] ST II-II. q. 85 a. 1 co, kiemelés tőlem.
[51] M. D. Chenu: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, Szent István Társulat, Budapest, 1999, 46.

felveti azt a dilemmát, hogy bármiféle vallás-fogalom bevezetése nem előfeltételezi-e eleve Isten igaz ismeretét.[52] Ez ugyanis azt jelentené, hogy az univerzális és egyetemes isten-ismeret, illetve az antropológiai karakterként megjelenő vallási késztetés már egyben a vallás autentikus formáját valósíthatná meg, bármilyen módon is kerülne megnyilvánításra.

IV. A *latria* és az *idololatria*: az igaz és a téves vallás problémája

Ennek a kérdéskörnek a vizsgálatát a szolgálat problémájának további elemzése révén kezdhetjük el. Tamás annak a problémának a mérlegelésekor, hogy a vallás csak Isten iránt vagy mások iránt is végzett szolgálat-e, Ágoston nyomán a *latreia*—szolgálat, istentisztelet—eredeti görög fogalmát is bevezeti a vizsgálatba.[53] Szent Ágoston az *Isten városáról*-ban fejti ki, hogy „e mulandó élet és a földi dolgok hasznáért a görög λατρεία-nek nevezett tiszteletben és hódolatban egyedül csak *az egy igaz Istent* kell részesíteni".[54] Az egyházatya tehát egyértelművé teszi, hogy a tisztelet tárgya nem lehet bármi, hanem kizárólag a kereszténység Istene.

Ennek a kérdésnek a fontossága Szent Tamás esetében valamivel később, a bálványimádás (*idololatria*) kérdésének vizsgálatakor mutatkozik meg,[55] ami nyilvánvalóan szorosan összefügg az áldozatbemutatás kérdésével. Ebben a kontextusban szerepel egy számunkra különösen fontos passzus. E szerint a *latria* fogalma két értelemben használható. Egyrészt lehetséges egy olyan használata, amikor általában az Isten—azaz a természetes vallás keretei között megismert vagy tisztelt legfőbb lény—iránti kultikus tevékenység körébe tartozó emberi cselekvést jelöljük vele, bárkinek is szóljon ez a szolgálati cselekedet. Eme meghatározás szerint nem vesszük figyelembe magát azt a dolgot, amire ez tevékenység

[52] Crosson im., 6.
[53] ST II-II q. 81 a. 1 arg. 3.
[54] Im., II, 23. Kiemelés tőlem.
[55] ST II-II 91. Ld. még CSG III cap. 120.

irányul. Itt a *latria*, a kultikus tevékenység azonos értelemben (*univoce*) értendő mind az *igaz vallásra*, mind pedig a *bálványimádásra*—ahogy az adófizetés fogalma egyaránt alkalmazható arra az esetre, amikor egy igazi királynak, s akkor is, ha egy trónbitorlónak fizetik. Azonban a másik értelemben a *latria* ugyanazt jelenti, mint a *religio*, s mivel ebben az értelemben erényről van szó, lényeges, hogy a kultikus tevékenység annak szóljon, akit valóban megillet. Ebben a tekintetben a *latria* eltérő értelemben (*aequivoce*) értendő a bálványimádásra, illetve az igaz vallásra (*ad veram religionem*).[56] A vallás autentikus és inautentikus, igaz és téves formájának elkülönítése itt történik meg tehát. Amíg egy bizonyos formális értelemben—a tisztelet meghatározott tárgyától eltekintve—értjük a szolgálatot, az istentiszteletet, addig nincsen különbség. Ám amint tekintetbe vesszük a tisztelet tárgyát, a helyzet radikálisan megváltozik. Nem alkalmazhatjuk a szolgálat fogalmát egyazon módon: az egyik a vallás igaz módját, a másik a bálványok tiszteletét jelenti majd. A *latria*-ból—amely, mint láttuk univerzális következménye a *conditio humana*-nak—*idololatria* lesz, s akként kell megítélésre kerülnie. Adott esetben ez azt is jelentheti Crosson értelmezése szerint, hogy az a tárgy, melyre a kultikus tevékenység irányul, *nem is létezik*.[57]

A kérdés tamási elemzése valamivel összetettebb. A *Római levél* szavait (1. 23-25) kibontva megkülönbözteti a tévesen adresszált tisztelet különböző formáit (szellemek és hősök tisztelete, égitestek tisztelete, a világlélek tisztelete, stb.), s az *idololatira* ezek egy speciális formájaként kerül meghatározásra. Ebben az itt speciálisan is definiált esetben a tisztelet olyan tárgyaknak szól, melyek a teremtett létezők létrendjében az ember alatt helyezkednek el, s azt feltételezik róluk, hogy valamiféle felsőbb hatalom természetéből részesednek.[58] A számunkra fontos aspektus azonban az, hogy bár az emberben—mint láttuk—természetéből fakadóan jelen van az Isten iránti tiszteletre, az áldozatbemutatásra való késztetés, nem mindegy, hogy az abból fakadó tevékenység kire irányul.

[56] ST II-II q. 94 a. 1 ad 2.
[57] Vö. Crosson im., 5.
[58] SCG III 120 n. 3, ST II-II q. 94 a. 1 co.

Itt egy Tamás által alkalmazott hasonlat lehet segítségünkre. A *Summa Contra Gentiles* eszmefuttatása szerint a szolgálat (*servitium*) mindig egy úr iránti szolgálat. Egy hatalmi ágens akkor nevezhető úrnak a szó elsődleges és a valódi értelmében, ha ő szabja meg a mások viselkedését szabályzó elveket, valamint ha ő maga senki mástól nem eredezteti a saját tevékenységét irányító szabályokat, mint saját magától—tehát szuverén. A különböző teremtményi szinten álló dolgok azonban—amennyiben végrehajtják a valóság legfőbb elve, azaz Isten által a gondviselés révén rájuk rótt feladatokat—inkább szolgáknak (*minister*), mintsem úrnak tekinthetők. Így az istentiszteletnek, az Isten iránti szolgálatnak (*latria*) a kultikus tevékenységeinek (*cultus*) is kizárólag a legfőbb Úrra kell irányulniuk.[59]

Itt kell visszatérnünk a szolgálat problémájának egy már említett összetevőjéhez, és megvizsgálnunk az istenszolgálat, pontosabban a *cultus* belső és külső megnyilvánulásainak kérdését. Láttuk korában, hogy Szent Tamás szerint a külsőleges megnyilvánulások szerepe az, hogy segítsék az elme Istenhez emelkedését. Azonban e kettő viszonya abban is áll, hogy a külső jegyek megjelenítik az *igaz* belső *áldozatra való készséget*, melynek révén az emberi elme Istennek ajánlja magát.[60] Az áldozat—mint a *latria* egy eleme—kiemelt szerepet tölt be, mert abban mindenki egyetért—mondja Tamás—, hogy áldozatot a szó valódi értelmében csakis egy Istenségnek mutathatunk be. Az áldozatbemutatás külső jegyei tehát a *religio*—az Isten iránti hódolat—olyan megnyilvánulásai, melyek a *belső* és egyben *igaz* áldozatra való készségre mennek vissza. De mi a helyzet az *igaz*-sággal? Miként viszonyul egymáshoz a *conditio humana*-ból eredő természetes hajlam az áldozatbemutatásra és az a tény, hogy ennek az áldozatnak—a *latria*-nak, a szolgálatnak az elemeként—az igaz Istenre kell irányulnia?

Crosson szerint az, amit ma általánosan „vallás”-nak, illetve „vallások”-nak nevezünk, megfelel annak, amit Tamásnál a *latria* elsőként említett értelme jelent: egy

[59] SCG III cap. 120 n. 8.
[60] SCG III cap. 120 n. 9.

viselkedésformákat leíró, a jelenséget általában tekintetbe vevő, ám tartalmi szempontokat nem implikáló fogalom. Szerinte a *religio* mint erény, a *latria* pedig mint a praxis formai megjelenése értendő.[61] Ugyanakkor—bár említi az általunk korábban kiemelt antropológiai elvet, mely szerint az emberben van egy olyan sajátos hajlandóság, hogy áldozatot mutasson be valamiféle legfőbb Lénynek—meglátásom szerint nem tulajdonít megfelelő jelentőséget ennek az összetevőnek. Holott szerintem éppen ebben az összetevőben ragadható meg a tomista „valláselmélet" egyik lényeges, a „vallás" és a „vallások" problémáját alapvetően érintő sajátossága.

Eltérően attól, amit ma sokan gondolnának, az áldozatbemutatás nem pusztán attól és annyiban igaz, hogy őszinte elkötelezettséget képvisel a cselekvő alany részéről, hanem—ahogy a *latria* esetében általában—a *tárgya* dönti el helyességét. De—kérdezhetjük, mint Crosson nyomán rámutattunk már—itt azzal a dilemmával szembesülünk, hogy miként is lehet a vallás erény—egy adott lelki képesség *tökéletessége*—anélkül, hogy a tiszteletet, az áldozatot *annak* és *úgy* adresszálnánk, akinek és ahogy az valóban jár. Crosson szerint Tamásnál az ember természetes állapotában valójában nem az igaz vallás (*religio*) erénye valósul meg, hanem az *idololatria*, a bálványimádás—valójában a „nem-Istennek" szóló áldozatok és tiszteletadás—jegyében él. A vallásnak, mint természetes erénynek az említése Tamásnál inkább annak jelölésére szolgálna, ami *lehetséges lenne*, de *soha nem valósul meg*[62]—legalábbis nem az ember saját erejéből A (*vera*) *religio*-val szemben ezek szerint nem a *falsa religio*, hanem az *idololatria*, az ember természetes áldozatbemutatási hajlamának bálványokra irányuló gyakorlása áll. Lehetséges tehát alapvető és természetes ismerettel bírni Istenről, ahogy az is, hogy az ember a benne működő áldozatbemutatási hajlam ösztökélése szerint járjon el—s ez mégis teljességgel belül marad ama lehetőség körén, hogy a bálványimádás szintjén ragadjon meg. Ennek összefüggésében Crosson említést tesz a

[61] Analogy of Religion, 5.
[62] Uo.

teológiai erények kérdéséről, mikor kijelenti, hogy a *religio* szeretet (*caritas*) teológiai erényének hatására lehet erénnyé.

De akkor mire szolgálna a tomista erénytan igen komplex vizsgálata a vallásnak, mint természetes morális erénynek a vonatkozásában? Miért szükséges a jelzésszerű lehetőség ilyen kimerítő elemzése, s főként annak hangsúlyozása, hogy ez az erény *nem* teológiai erény, ám *sajátosan kitüntetett* helyzetben van a természetes morális erények között? Véleményem szerint a kérdés összetettebb, Crossonétól részben eltérő módon való értelmezése ezt a problémát is árnyaltabb megvilágításba helyezi, anélkül, hogy fontos meglátásait vitatná. Lássuk, miről is volna szó!

V. A keresztség, a teológiai erények és az evangéliumi tanácsok: *vita religiosa*

A vallás, a *religio* erényének speciális természete—mint említettük—Szent Tamás szerint abban áll, hogy az ember legfőbb feladatát, az Isten iránti hódolatot teszi lehetővé illetve jeleníti meg. Ám rendkívül fontos újra kiemelnünk, hogy a természetes morális rendhez tartozó erényként kivételessé teszi, hogy *a kegyelem általi tökéletesítés felé nyitott* adottságról van szó.

Mármost a teológiai erények—a hit (*fides*), a remény (*spes*) és a szeretet (*caritas*)—olyan erények, melyek a *kegyelem* révén alakulnak ki bennünk és annak segítségével működnek. S itt Tamás egyértelművé teszi, hogy az univerzális természetes vallás és a kereszténység között radikális különbség áll fenn. Annak ugyanis, hogy a kegyelem ily módon működhessen az emberben, minimális előfeltétele a *keresztség szentségében* való részesülés. A keresztségben való részesülés olyan spirituális újjászületés Tamás szerint,

amikor a lélek a kegyelmi élet részesévé válik, s az ember Isten gyermekévé lesz: *természetes élete*—így természetes vallási élete is— *új kontextusba kerül*.[63]

Az erények, melyeknek a kegyelmi életbe való belépés révén leszünk részesei három okból nevezendők teológiainak: 1, mert Isten a közvetlen tárgyuk; 2, mert egyedül Isten által kerülünk birtokukba és 3, mert a Szentírásban kerülnek kinyilatkoztatásra.[64] A teológiai erények mellett azonban még egy további tényezőről kell említést tennünk, mely ezeknek az erényeknek a működését segíti. Külön kategóriát képeznek ugyanis a *Szentlélek adományai*. Mint a *Summa Theologia*-ban olvashatjuk, „[a]z adományok az erények fölött álló tökéletességek", s míg az erények természetes formái arra tesznek képessé, hogy megfeleljünk „az értelem diktálta belső késztetéseknek [ám ha] isteni késztetésekre akarunk hallgatni, magasabb rendű képességekre van szükségünk"—ezek az adományok, melyek „rögtön fogékonnyá tesznek az isteni sugalmazásra".[65] Ezek egyaránt elengedhetetlenek az üdvösséghez, azaz az emberi élet céljának eléréséhez.

A teológiai erények—különösen a *caritas*—és a Szentlélek adományai alapvető hatással vannak a természetes, sarkalatos erények működésére, mivel áthatva őket egy teljesen más szinten teszik lehetővé az ember morális életének működését. Mint Carlo Leget kiemeli, a teológiai erényeknek olyan meghatározó szerepe van Szent Tamás teológiájában, hogy ezeknek tükrében a természetes erényeket csupán bizonyos értelemben (*secundum quid*) mondhatjuk erényeknek.[66] Tulajdonképpeni és szoros értelemben csak a teológiai erények irányítják az embert tökéletes boldogság felé, s így ezeknek—s különösen a *caritas*-nak—meghatározó szerepük van a morális tevékenységünk megítélése szempontjából. Az a tény, hogy a kardinális erények csupán bizonyos értelemben nevezhetőek erényeknek, fontos momentum a *religio* illetve a *sacrificio* összefüggésben, főképp a korábban említett dilemma

[63] Vö. Leget im. 134-139 ill. 155.
[64] ST I-II 62.1. co.
[65] ST I-II 68.a 1. Ezt a részt Chenu munkájának szemelvényes magyar fordításából idézem, im. 73.
[66] Im., 154. Vö. ST I-II 65.2.

okán. Hiszen a teológiai erényekkel összehasonlításban nem pusztán a *religio*-ra, hanem az összes erényre áll az a megállapítás, hogy önmagukban valamiféle „hiánytünet" megnyilvánulásiként is értékelhetőek. Ugyanakkor, mint az említettük, a vallás erénye éppen azért kitüntetett és haladja meg a többi természetes erényeket, mert *nyitott a kegyelem felé*.

A kegyelem irányába való nyitottság gondolatát a hitnek, mint *teológiai* erénynek az irányából értelmezhetjük. A *Summa Theologiae* egy helyén Tamás kijelenti, hogy a vallás (*religio*) nem hit (*fides*), hanem annak megnyilvánítása külső jelek révén.[67] Azonban az eddigiekből világos, hogy nem *bármely* hit megnyilvánulásáról beszélhetünk itt, hanem annak a hitnek a kifejeződéséről, amely teológiai erényként kerül meghatározásra, s amely nyilvánvalóan csakis a kereszténység keretein belül értelmezhető. Ez azt jelenti, hogy—hasonlóan a többi természetes erényhez—a *religio*-t is átjárják és átformálják a teológiai erények. A hitben olyan igazságokat értünk meg a kegyelem révén—a kinyilatkoztatott hitigazságokat—, melyek meghaladják az emberi természetet, és mint ilyenek, az értelem révén nem hozzáférhetőek.[68] A kegyelem működésének nyomán aztán ezek befolyásolják életvezetésünket. A hit befogadása valójában a *religio*-nak, mint az igaz valláshoz képest „hiánytünetként" létező emberi adottságnak a beteljesülését jelenti: a hit révén a *religio* erénye valódi formájára jut. Tehát—szemben Crosonnal—magam nem a *religio* és a *latria* közötti különbségben határoznám meg azt a lényegi distinkciót, ami Aquinóinál a vallás problémájának megértésében vezérfonalul szolgálhat, hanem a *religio*—a vallás általános formája—és a *fides*—azaz a kereszténység értelemében vett hit—között.

Korábban említettük kultusz—konkrétabban az áldozatbemutatás—sajátos természetes késztetésének kérdését, amit Tamás általános antropológiai jellemzőként kezel. Itt került elő, hogy a kultikus cselekedetek belső és külső aspektusinak viszonyát úgy határozhatjuk meg, hogy a külső formák az *igaz* belső áldozati odaszánás külső megjelenései. Mármost világossá

[67] ST II-II q. 94 a. 1 ad 1
[68] Vö. pl. SCG III cap. 152 n. 3.

válhat, hogy ennek a belső áldozatkészségnek az *igaz*ságát az adhatja, hogy a hit által áthatva és irányítva működik—s ez pedig meghatározza azt is, hogy pontosan milyen külső jegyekkel kell társuljon az áldozatbemutatás mint a kultusz—s így a *latria*—eleme.

Így válik világossá, hogy a *latria* formális, meghatározott tárgyi irányultsága nélkül tekintett, valamint a hódolat tárgyát is figyelembe vevő értelme között miként konstituál hatalmas különbséget maga a hódolat *tárgya*. Az igaz és valódi élő Istent—a hódolat valódi tárgyát—csak a teológiai erényként jellemzett és a keresztség nyomán működni képes *hitben* vagyunk képesek tisztelni. Mint láttuk, a tárgyi oldal tekintetbe vétele mellett egyértelmű, hogy nem minden *latria* azonos az *igaz vallással*. Pontosabban: az igaz valláson kívül minden egyéb cselekmény *bálványimádásnak*, *idololatria*-nak minősül. A vallási cselekedet igaz voltát—tehát helyes irányultságát—azonban csak a kegyelmi módon hozzáférhető hit (*fides*) biztosíthatja, ahogy—következésképpen—ez teszi lehetővé az igaz belső áldozati és kultikus beállítódás elsajátítását is. Ez pedig magával hozza a megfelelő külső formák alkalmazását is. Így válhat a *hit révén* a természetes antropológiai tényezőként felfogott áldozatbemutatási késztetés—amit a „természetes vallás" kiemelt összetevője—és általában a *religio* minden aspektusa *igaz vallássá*.

A kérdés teljes kibontásához azonban még további összetevőket is be kell vonnunk a vizsgálatba. Említettük, hogy a természetes erényeket átjáró és azokat valódi céljukra „tájoló" teológiai erények közül a szeretet (*caritas*) különösen fontos szerepet tölt be. Crosson elemzése ki is emelte ennek jelentőségét. A szeretet fogalma valójában a tomista morálteológia középpontja.[69] A *caritas*—melyben az ember az Atya és Fiú közti szeretetből részesül—az Istenre irányuló élet, az *Istennel való élet* dinamikájának legbenső hajtóereje.[70] Ez az élet az, ami—éppen az Istenre-irányultság következtében—valódi teljességében lehet a felebarátért való élet. Az elején említett dilemma—azaz, hogy a *religio* a másokhoz vagy az

[69] Leget 163.
[70] Im. 171.

Istenhez való viszonyt jelenti-e—itt sajátosan feloldódik, hiszen egyszerre jelenti ugyanazt a két tényező közül: mások szeretetét Isten szeretetén keresztül megvalósítva. A teológiai erények szerint élt élet—s kiváltképpen a *caritas* révén irányított élet—tehát a *religio vera* valóságában élt élet. Ennek az életnek a vezetéséhez járulnak hozzá az *evangéliumi tanácsok*, melyek az Evangéliumból származnak. Ezek a *szegénység*, a *szüzesség* és az *engedelmesség*. Az evangéliumi tanácsok szerint irányított vallásos élet valójában Istennek ajánlott *áldozat*, mintegy *égő áldozat* (*quasi holocaustum Deo offerentes*).[71] Látjuk tehát, hogy a korábban általános antropológiai karakterként felismert áldozatbemutatási hajlam miként nyeri el teljességét, valódi természetét a *vera religio*-ban. A mintegy égő áldozatként Istennek ajánlott élet a már többször kiemelt áldozatbemutatás—*sacrificio*—, s így a *latria*—következésképpen a *religio* — igazi és autentikus formájának megnyilvánulása. Ez az élet a *vallásos élet* (*vita religiosa*)[72] — ami nem más, mint *Krisztus követése* (*sequela Christi*).

Elmondhatjuk tehát — s ezen nincs is mit csodálkoznunk —, hogy a tomista „valláselmélet" — hasonlóan az egész tomista gondolkodáshoz — lényege szerint *krisztocentrikus*.[73] A természetes *religio* esetén is igaz a tétel: a kegyelem nem szünteti meg a természetet, hanem tökéletessé teszi.[74] Az áldozatbemutatás természetes képessége tehát valóban sérült formájában van jelen az emberben Tamás szerint, s ez deviencia számtalan formában nyilvánulhat meg. A keresztség és a teológiai erények működése révén új kontextusba kerülő ember azonban—a kegyelemnek köszönhetően—eljuthat a vallás igaz

[71] ST II-II q. 186 a. 1 co.
[72] ST II-II q. 186 a. 1 ad 2
[73] A *Summa Theologiae* krisztológiát tárgyaló Harmadik Része rövid *Bevezetője* szerint a *teológia beteljesedése* (*consummatio*) található meg a mű végén, s—amint arra Michael J. Buckley rámutat—a *consummatio* igen komoly jelentéstartalmakkal bíró fogalom a tomista gondolkodásban: a teljességre jutást, a beteljesedést, a befejeződés mozzanatát hordozza. Mindez az általános arisztoteliánus elképzelés szerint—amennyiben egy dolog a létrejöttének befejezésével végső céljához, természetének teljes kifejléséhez érkezik el (vö. Aristotelész: *Politika* 1252b, 73.)—azt jelenti, hogy a teológia teljes kifejlése a krisztológiában áll, pontosabban: a teológia a krisztológiában „lesz azzá, ami, vagy amivé [természete által] lennie kell". Vö.: Michael J. Buckley, S.J.: *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism*, Yale University Press, 2004 65. Buckley értelmezését tovább gondolva azt is mondhatjuk, hogy a krisztológia mind *teológiailag*, mind pedig *tudományelméletileg* a teológia befejezése. A *teológia summája*, teljessége tehát a krisztológiában lesz valóban teljességgé.
[74] ST I q 1 a. 8 ad 2.

formájának megélésére, ami az áldozatbemutatásra irányuló természetes késztetés teljességre jutását hozhatja el Krisztus követésében.

Véleményem szerint ez az értelmezés nem mond ellent annak a ténynek, amit Pannenberg hangsúlyoz a tomista *religio*-fogalom kapcsán, jelesül, hogy az kiemelt értelemben a szerzetesi életmód összefüggésében kerül elő—s valójában a pluralitás kérdése csak itt fogalmazódik meg.[75] Az áldozatbemutatás természetes késztetésének a középpontba helyezés nyomán ugyanis a *vita religiosa* és az *sequela Christi*—megfelelően a kor kulturális beállítódóának—a szerzetesi élet kiemelése csupán az általunk mondottak kiegészítését jelenti. A skolasztikus terminológia adta lehetőséggel élve azt mondhatnánk, hogy a *cultus Dei* itt egy *teljes élet formáját*—tehát lényegét—adják, s ez az *igaz vallás*.

VI Apológia és teológia: a hit felé orientáló érvek

A szigorú és normatív Kriszto-centrikusság tehát kikerülhetetlenül hatja át a tomista „valláselméletet". Ennek azonban fontos filozófia és teológiai implikációi vannak. Ugyanis azt jelenti, hogy ahogy semmi más, úgy a *sacrifice* formájában megragadott, és a *religio* részeként felfogott emberi késztetés — akár mint valamiféle „hiányjel", akár mint pozitíve értett természetes erény — sem hiábavalóan (*per frustra*) van jelen a világban, mint univerzális emberi hajlam, indíttatás. Ellenkezőleg: a bűnbeesés révén Istentől eltávolodott ember természetes hajlama eleve arra orientálja az embert, hogy vallásosan – Istenre irányultan — élje az életét. Ez a késztetés többnyire az *iololatria* formájában célt téveszt. Egyértelmű tehát, hogy a vallási késztetés *önmagában* még nem autentikus formája a vallásnak. Ám egyben és elvben—s itt megint hangsúlyoznunk kell: a vallás, mint erény, a kegyelem felé nyitott módon van jelen az emberben—*antropológiai lehetőségként*

[75] Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia 1-2*, 1, ford. Görföl Tibor, Osiris, Budapest, 2005, 1, 97.

folyamatosan magában hordja annak esélyét, hogy *aktualitássá* váljon, mint *vita religiosa*. Ehhez azonban minimálisan a keresztségben részesült személyként kell élnünk—nem is beszélve a többi szentségről, kiemelve az eukarisztiát—, a teológiai (kegyelmi) erények szerint, és egyben az Evangélium valamint az Egyház vezérlete alatt kell éljünk. Mondhatni, hogy a *teológia summája mint krisztológia* az ember vallásosságának teljességét is feltárja, ami egy sajátos—ám egyértelműen *exkluzivista—krisztocentrikus optimizmust* implikál.

Miként jelenhet meg Tamás számára idegen vallási hagyományokhoz való viszony? A természetes vallásról kialakított elmélete felmutat ugyan egy közös alapot—az Isten által teremtett ember vallási késztetését és a képességét Isten létének bizonyítására—, amely univerzális tényezőként kerülhet szóba, ám az is nyilvánvaló, hogy a kinyilatkoztatott vallás kizárólagos érvénye perspektívájából az idegen valláshoz való viszonyulás az apológia és a polémia kontextusában jelenhet meg. A természetes vallás szintjén, a racionális teológiában lehetségesek olyan egyezések, melyek a polémiát kiválthatják, illetve az idegen vallás világából akár átemelhető is lehet a keresztény teológiába. Ám az autentikusság szempontjából lényeges szempontként szolgáló kinyilatkoztatott hitigazságok köre túl esik a racionálisan belátható igazságokén, s a keresztény ember számára is a hit módján kerül elfogadásra. A közös alap nem valamiféle párbeszéd, hanem az apologetika kiindulópontja, tehát az igaz vallás, azaz a hit felé való orientálás eszköze lehet. S itt az orientáció fogalmát szándékosan használom, ugyanis a hitigazságok kérdése kapcsán Tamás nyilvánvalóvá teszi: azokat nem szabad és nem is lehetséges észérvekkel *bizonyítani*. A *De Rationibus Fidei* szerint a keresztény hit két fő tényezőben áll: a Szentháromság és a Krisztus keresztjének üzenetével kapcsolatos igazságok elfogadásában.[76] Mindazonáltal Tamás hangsúlyozza, hogy a hitigazságok nem szükségszerű érvekkel bizonyítandó igazságok, s ezért arra inti a keresztény apologetákat, hogy ne is próbálkozzanak a hitetlenek—konkrétan a muszlimok—

[76] http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Rationibus_Fidei,_LT.doc

ilyen módon való meggyőzésével. Az értelmet meghaladó igazságokkal kapcsolatban az emberi értelem bizonyítékaira hivatkozni ugyanis a hit fenségességét sértené. Másrészt pedig, mivel kizárt, hogy a Legfőbb Igazságtól, azaz Istentől származó bármiféle ismeret hamis legyen, ezek nem is cáfolhatóak értelem révén. A cél tehát nem a hit bizonyítása, hanem a *védelme*: azaz az apológia annak evangéliumi értelmében. Ez azt jelenti, hogy a racionális teológia és a természetes vallás elemeinek felhasználásával, valamint egyéb racionális fogalmakkal—tehát észérvekkel—kell bizonyítani, hogy a kereszténység igazságai nem mondanak ellent az értelemnek, azaz nem tévesek.[77] A *disputa* nem feltétlenül jelenti a térítés szándékát, s e művek nem azzal a céllal íródtak, hogy a muszlim vitapartnerrel elfogadtassa a keresztény misztériumokat.[78] Természetesen az ilyen érvek elővezetése azt is jelentheti, hogy a vitában a keresztény igazságok védelme egyben a vitapartnerben a megtérés felé tett lépéseket készítheti elő. Ám az érvek nem a megtérésének közvetlen kiváltó okai, csupán a hitigazságok felé tájolják—tájolhatják—őt.

[77] RF 2. Vö. ehhez Bakos Gergely: Communication with the Other?
[78] Vö. Bakos im. 138, különösen a 43. lábjegyzetet.

Cusanus és a mennyei zsinat

I. A földi *disputa* és az égi zsinat: polémia és konvergencia

A tomista valláskoncepció ismertetése elsősorban azt a célt szolgálta, hogy egyrészt világossá tegyük azt az attitűdbeli viszonyítási pontot vagy perspektívát, amelyhez képest a későbbi fejlemények változást hoznak, másrészt pedig egy konkrét és nagy hatású gondolkodó példáján ábrázoljuk a „mózesi megkülönböztetés" alapján álló vallási látásmód teológiai artikulációját. Azonban lényeges kiemelnünk azt is, hogy a racionális teológia és az emberben természetétől adott vallási késztetés gondolata olyan összetevők, melyek—mint a későbbiekben látjuk majd—alapvető elemei lesznek a párbeszéd-eszme kialakulásához vezető történeti folyamatnak.

A következőkben egy olyan teológiai kísérlet ismertetésével folytatnám a vizsgálódást, amelynek a türelem—és ezzel összefüggésben a *béke*—a vezéreszméje. 1453-ban, nem sokkal Konstantinápoly elfoglalása után, Nikolaus Cusanus megírta *De pace fidei* című munkáját. A mű megszületése a válságos politikai—s így a kor embere számára értelemszerűen: *teológiai-politikai*—helyzetre való reakcióként született. A keleti és nyugati kereszténység sikertelen közeledési és egységesülési kísérletében kulcsszerepet játszó bíboros—a *De concordancia catholica* szerzője —, aki egyben az iszlámmal kapcsolatos korai keresztény reflexió történetének egyik meghatározó alakja, ebben a munkájában egy sajátos látomást vezet elő az olvasó számára. A Cusanus-féle koncepció tartalmi ismertetése előtt szeretnék némely, a *De pace fidei* kapcsán felmerülő formai és szemléletmódbeli kérdésre is kitérni, amely véleményem szerint legalább annyira érzékelteti ennek a kísérletnek a sajátosságait, mint elméleti mondanivalója.

A *De pace fidei* című munkában „egy bizonyos férfiú" misztikus látomása nyomán előadott beszélgetést olvashatunk. A látomást egy meditáció előzi meg, amelynek kiváltó oka annak hírül vétele, hogy a „törökök királyának" kegyetlensége folytán mily sokan lettek mártírrá Konstantinápolyban, mégpedig a két vallás—a kereszténység és az iszlám—„rítusának különbsége nyomán bekövetkezett különösen féktelen üldöztetés következtében".[79] Ez a bizonyos meditáló személy akár maga Cusanus is lehet, aki járt Konstantinápolyban1437-ben.[80] Hopkins szerint a látomás említése minden valószínűség szerint irodalmi eszköz, amely azonban véleményem szerint éppen ennyiben mutathat rá arra, hogy milyen jelentőséget is tulajdonít a munkának a szerző. Érdemes megemlíteni, hogy a cusanus-i életmű legismertebb darabja, a később még bővebben tárgyalandó *De docta ignorantia* is egyfajta égi ihletettséggel bíró mű. Mint a Julianus bíboroshoz írott levele fogalmaz, a tudós tudatlanság eszméje is egy tengeri utazáson mennyei adományként született meg benne.[81] Mit hozhatunk fel az égi ihletettség és—főként—a látomás-szerűség említésének magyarázatul? Nyilvánvaló, hogy az égi ihletettség említése egyrészt következhet egy általános hitbéli beállítódásból, mely szerint a szerző nem önmagának köszönheti teljesítményét és az általa feltárt igazságok nem saját dicsőségét szolgálják. Ugyanígy a német bíboros misztikus irányultsága is közrejátszhat ezeknek az irodalmi eszközöknek az alkalmazásában. Mindazonáltal szeretném megfogalmazni hipotézisként a következőket: a *De pace fidei* látomás-szerű elővezetése szolgálhatja azt a célt is, hogy a korabeli olvasóban—aki nyilvánvalóan más attitűddel olvasott egy ilyen jellegű szöveget, mint amilyennel mi tesszük ma—ennek révén tegye lehetővé a mű tartalmával való azonosulást. Ugyanis az írás mondandója egyrészt deklaráltan a tapasztalható valósággal szembeni „tézisként" kerül megfogalmazásra, implicite pedig komoly kihívásként jelenik meg

[79] Nicholaus Cusanus: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribration* Alkorani, ford.: Jaspers Hokins, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, 633. Továbbiakban PF.
[80] Vö. Hopkins jegyzetét, in PF 673, 2 lábjegyzet.
[81] Nikolaus Cusanus: „A szerző levele Julianosz bíboros úrhoz", in: Cusanus: *A tudós tudatlanság*, ford.: Erdő Péter, Paulus Hungarus-Kairosz, hn, én, 201-202, 201.

a kor általános felfogására nézve, a látomásos-fiktív jelleg éppenséggel mintegy a konkrét történeti szituáció és a kontingens és korlátozott emberi álláspontok fölé emeli a szöveget. Ezzel a gesztussal is vezeti, irányítja— a *manuductio*, útmutatás, iránymutatás később tárgyalandó Cusanus-féle módszerével összhangban—az olvasót a begyökeresedett félreértések és látszat-megoldások perspektíváján túlra. A népek bölcseinek összehívása és az égi beszélgetőtársak—Jézus, valamint Péter és Pál apostolok—társaságában való diszkussziója ugyanis éppen látomásként lehet megvilágító erejű az olvasó számára. A „mennyei zsinat"—amely a Mennyek Királyának jelenlétében zajlik—égi ellenképe a földi élet valóságában tapasztalható megosztottságnak, erőszaknak, kegyetlenségnek, ami a népek—itt egyben a különböző hitelveket követő vallási csoportok—közti viszonyt jellemzi. A földi élet világa tehát a *békétlenség* terrénuma. Ezen a példaszerű találkozón azonban „e néhány bölcs, akik gazdag tapasztalati ismerettel rendelkeznek azon különbségekről, melyek megfigyelhetőek a világban a vallások tekintetében, képesek meglelni egy egyedüli, könnyen elérhető összhangot; s ezen az összhangon keresztül pedig megalkotható—megfelelő és igaz eszközök segítségével—a valláson belüli örök béke".[82] Cusanus éppen annak érdekében veti papírra művét, hogy azok számára, akiknek eme rendkívüli fontos ügyekbe beleszólásuk van, e vízió megismerhetővé váljék, hogy egyszer a látomás majd valósággá válhasson.[83] Ez a megjegyzés azért lényeges, mert jelzi: a megosztottság és a békétlenség meghaladását Cusanus valós lehetőségként értelmezte, még ha—nem kis mértékben saját tapasztalataiból is következően—minden bizonnyal tisztában volt a megvalósítás nehézségeivel. Ez az utópikus látomás—mely azonban a béke ügyéhez való valós hozzájárulás szándékával kerül elővezetésre[84] —tehát egy találkozó eseményeit írja le. A mennyei találkozót Isten hívja össze, mert a világban emberek között oly sokan keveredtek háborúba a vallás kedvéért, s

[82] PF, 633
[83] Uo.
[84] Vö.: Joseph Ratzinger: „Interreligious Dialouge and Jewish-Christian Relations", in: *Communio* 25 (Spring) 1998, 29-40, 29. Ld. http://www.communio-icr.com/articles/PDF/ratzinger25-1.pdf.

kényszeríttették fizikai erővel saját vallásuk elhagyására másokat vagy vették el mások életét. A mennyei találkozón a *népek bölcsei* nem másnak, mint Krisztusnak—egy szokratikus jellegű beszélgetésben elővezetett—iránymutatását kapják a vallások közötti béke tárgyában. A beszélgetés során a résztvevők—az isteni Logosz által vezettetve—arra a meggyőződésre jutnak, hogy a különböző népek vallásainak beteljesülése valójában a beszélgetésben Péter által képviselt Egyház keretei között lehetséges. Miért is tartom lényegesnek e formai szempontokat kiemelni?

A vallások közötti középkori kontaktus rendkívül értékes dokumentumaiként értelmezhető munkák más hangon szólalnak meg. Ez igaz a 11. századi zsidó gondolkodó, Jehuda Halévi egy zsidó, egy keresztény, és egy mohamedán tudós, valamint a kazár király közötti fiktív vita formájában kimunkált *Kuzari* című munkájára ugyanúgy, mint az ugyancsak a 11. században a keresztény Gilbertus Crispinus tollából született *Egy zsidó és egy keresztény disputája a keresztény hitről* című művére.[85] A résztvevők célja itt mindig a meggyőzés, a saját vallás igazságának bizonyítása. Ugyanakkor—mint arra Dér Katalin Crispinus művének elemzésekor ráirányítja a figyelmet—a *disputatio*-forma alkalmazása önmagában már egy sajátos tényre hívja föl a figyelmet. Ugyanis a „középkor *disputatió*i nyelvileg annyiban távolról sem kötetlenek, hogy a vitázók *szerepet* játszanak—a Kérdezőét és a Válaszolóét —, s e szerepek viselkedési szabályait követik, melyeket a [Crispinus-féle] *Disputatio* résztvevői is spontán betartanak".[86] Ez azt is magával hozza—tehetjük hozzá —, hogy ennyiben a szerepek eleve *ki- és leosztásra* is kerülnek, ami egy ilyen szituációban nem mellékes. Mégis: „a vallásfüggetlen tudományos *comme-il-faut* jelenléte [önmagában] hasonló érintkezések hosszú sorát feltételezi előzményként, jeléül annak, hogy milyen mélyen

[85] Gilbertus Crispinus: *Egy zsidó és egy keresztény disputája a keresztény hitről*, ford. Dér Katalin, Jószöveg Könyvek, Budapest, 2007.
[86] Dér: „'Egy és ugyanaz, amit keresünk' egy zsidó és egy keresztény disputája a keresztény hitről", in: Crispinus im., 8-73, 38.

kell keresni a műnek és magának a szituációnak a gyökereit a kor szellemi életében".[87] A hitviták tehát önmagukban is a vallások közötti kommunikáció eszközei voltak, ahol nem az erőszakos konfrontáció, hanem alapvetően az *értelem* segítségével történő meggyőzés a cél. Egy további fontos tényezőre ugyancsak Dér nyomán fölhívhatjuk a figyelmet—nevezetesen, hogy a Crispinus-műben a vitázó felek az egymás közötti disputa szituációjában a *türelem* alapján állva lépnek föl egymással szemben.[88] Miként a zsidó résztvevő fogalmaz, „szeretném, ha a türelem szellemében megvitatnád velem, miféle ésszerűség alapján, vagy miféle tekintély tanúságára támaszkodva kárhoztatsz minket".[89] A zsidó fél tehát a türelem szellemében kéri a beszélgetőpartnert érvei elővezetésére. Ezek az érvek vagy az értelem, vagy pedig a hagyomány alapján kell, hogy megálljanak—s itt az utóbbira ugyancsak fel kell hívjuk a figyelmet, mert ez a másik alapvető igazságforrás a korban. A keresztény résztvevő ugyancsak arról beszél, hogy a vitatott kérdéseket a türelem jegyében szeretné megvizsgálni. Kijelenti: „készen állok vitát kezdeni veled erről és amiről csak kívánod, mégpedig inkább az igazság kedvéért és az irántad érzett szeretetem okán, semmint magáért a vitatkozásért; az emberek véleménye nem érdekel, győzzön az, aki mellett az ésszerűség és a Szentírás tekintélye tesz tanúbizonyságot".[90] Mint Dér Katalin rámutat, ezek az elemek és utalások a korabeli vitákban bevett elemekként szerepeltek.[91] Ez azt jelenti, hogy a vitának olyan kultúrája létezett, amely ugyan nyilvánvalóan a másik meggyőzésére törekedett, de amely megfelelő kereteket biztosított ahhoz, hogy a vita a másik fél álláspontjának és a másik méltóságának tiszteletben tartásával kerüljön lefolytatásra. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy megfeledkezhetnénk a korszakban történt atrocitásokról és erőszakról—hanem éppen az azzal szembeni alternatívaként kell hivatkoznunk rá. Ugyanakkor egyértelmű az is, hogy a vitázó felek mindegyike abban érdekelt, hogy a közös alapként tételezett ésszerűségre, illetve

[87] Uo.
[88] Im., 40.
[89] Im., 80.
[90] Im. 82-83.
[91] Im. 41-42.

a hitelesítő erővel bíró hagyományra támaszkodva vallásának igazságát védje meg a másik ellenvetéseivel szemben, illetve—ennek a stratégiának megfordításaként—cáfolja a másik vallásának számára elfogadhatatlan tételeit.

Példaként említeném az inkarnáció összefüggésében megfogalmazott érveket. A zsidó résztvevő felteszi a kérdést, vajon: „[m]icsoda ésszerűség, a Szentírásnak miféle tekintélye kényszerít, hogy elhiggyem, Isten képes emberré lenni, vagy emberré lett?”.[92] Az inkarnáció lehetőségének elutasítása Isten változhatatlanságára és abszolút mivoltára—s az ebből eredő határolhatatlanságára—való hivatkozással történik meg,[93] valamint az arra való hivatkozással, hogy az ószövetségi próféciák nem—a tekintély forrásai—igazolják a keresztény megtestesülés-tant. A válasz értelmében az elutasítás az inkarnáció gondolatának *félreértéséből* fakad.[94] A keresztény fél argumentációjának lényege az, hogy az inkarnáció tanításával „[n]em istenségének testté változásáról, hanem emberségének az istenségbe való felvételéről tesszük az ‘Isten emberré lett’ állítást”.[95] Azonban a két vitatkozó pozíció semmiképp nem kerülhet egymáshoz közelebb, a kommunikáció ebben az értelemben az egymást kizáró álláspontok rögzítésében merül ki.

A *De pace fidei*—hangsúlyozzuk, ugyancsak fiktív—beszélgetésében a szereplők más attitűddel állnak a kérdések megvitatásához. A párbeszéd látomásos-fikciós jellege—mint azt az imént kifejtettem —hozzájárul ehhez az attitűd-váltáshoz. A beszélgetőpartnereket eleve nem a polemikus beállítódás vezeti, hanem a szokratikus szituációval összhangban a beszélgetést vezető központi figura—Krisztus—vagy a képviselői—Péter és Pál apostolok—iránymutatására ráhagyatkozva, kérdéseikkel a beszélgetés dinamikáját az igazság megismerése felé segítve vesznek részt. A végkövetkeztetések—mint látni fogjuk—valójában egy sajátosan értelmezett keresztény pozíció kifejtését bontják ki, ám ami igazán fontos

[92] Crispinus im., 110.
[93] Im., 111-112.
[94] Im., 115-117.
[95] Im. 117.

számunkra az éppen ennek a keresztény álláspontnak a speciális jellege. Az inkarnáció kérdése a műben a perzsa résztvevő megszólalása kapcsán kerül megvitatásra. A fő feladat itt is az isteni és emberi természet egyesülése problémájának elemzése. A beszélgetést ebben a szakaszában éppen Péter vezeti, aki egy analógiával élve világítja meg a kérdés lényegét. Mint írja,—s itt nyilvánvaló krisztológiai jelentéstartalmakkal van dolgunk—egy trónörökösben a király élő, szabad és korlátozásoktól mentes *szava* jelenik meg, ami ebben a formában nem mondható el a parancsairól, határozatairól, küldötteiről és követeiről. A trónörökös ugyan nem maga a király, hanem annak fia, ám tőle a királyi természet fensége ugyanúgy nem idegen, mint az apától magától.[96] Arra az ellenvetésre, hogy a király és a fiú ettől még nem egyek—ahogy azt a keresztény dogmatika vallja Istennel és Jézussal kapcsolatban—az a válasz fogalmazódik meg Péter részéről, hogy *számszerűség* tekintetében ugyan valóban nem beszélhetünk az egységről, ám a *királyi méltóság* tekintetében igenis egyek és egyenlők, s ebből fakadóan a *hatalom* tekintetében is. Ennek az analógiának a mentén fejti ki Péter azokat a további érveket, melyek—a cusanus-i metafizika tételeivel kiegészítve—végül ahhoz a konklúzióhoz vezetnek, hogy az inkarnáció tézise valójában nemhogy kisebbítené az isteni egység tanítását—mely az iszlámban különös hangsúllyal szereplő elv —, hanem egyenesen annak megerősítését jelenti.[97] Ezeket az érveket most nem szükséges kifejtenünk, mert számunkra most nem argumentatív tartalmuk az igazán fontos, hanem az a stratégia, amelyet képviselnek. A két pozíció ugyanis nem egy polémikus szituáció feloldhatatlan ellentétben álló pólusait képviseli, hanem olyan összetevőkként, melyek az érvelés folyamatában—egyfajta *konvergencia* nyomán—a két tézist egyaránt fenntartani képes konklúzióhoz vezetnek. A beszélgetés fiktív karakteréből következően az ellentétes—pontosabban: az annak látszó—álláspontok eme egymáshoz tartó finomodása olyan helyzetet vetít elő, amely megfelelő körülmények esetén elviekben elérhető. Azt is

[96] PF, 650.
[97] Im., 653-654.

fontos előzetesen tisztáznunk, hogy Cusanus konvergencia-elmélete lényege szerint krisztocentrikus, s ennyiben a kereszténység köré építhető föl. Kérdéses mármost, hogy a valóságban miként fogadták volna a „népek" képviselői ezt a koncepciót. Ugyanakkor azt is nagyon lényeges kiemelnünk, hogy—mint arra utaltunk—a cusanus-i üzenet legalább annyira szól a kereszténység képviselőinek, mint más közösségek tagjainak—sőt, talán reálisabb azt mondanunk, hogy valójában nekik szól. Mármost ez azt is jelenti, hogy a kereszténység képviselői számára is új utakat szándékszik megnyitni a *De pace fidei*. A konvergencia eszméje ugyanis a keresztény álláspont képviselője irányából is pozíció-váltást követel. A konvergencia-eszme—tehát az, hogy a látszólag radikálisan eltérő keresztény és idegen pozíció között valójában lényegi *egyezés* áll fönn—már önmagában ezt implikálja. A Szentháromság kérdése—egy ugyancsak neuralgikus teológiai probléma—megvitatása konklúziójaként például Cusanus kijelenti, hogy abban az értelemben, amelyben a zsidók és az „arabok" tagadják a Háromság lehetőségét, mindenkinek tagadnia kell, ám ama igaz értelme szerint, amelyet a mű elővezet, mindenki által elfogadható és elfogadandó tanításról van szó.[98] Ez az álláspont legalább annyira kihívást jelenthet a keresztény olvasó számára—ha eltérő okokból kifolyólag is —, mint egy esetleges zsidó vagy muszlim személynek. Hiszen a cusanus-i mű valójában azt sugallja, hogy a Háromságot tagadó álláspont lehet akár legitim is—ha és amennyiben egy téves Háromság-koncepciót tagad. Ez viszont magába foglalja, hogy elvileg a zsidó vagy muszlim pozíció egy specifikus értelemben igazként fogadható el—tehát nem zárható ki *eleve* az igazság mezejéről. Ugyanakkor azt is jelenti értelmezésem szerint, hogy az olyan keresztény vélemény is tévesnek minősítendő, amely szerint a zsidó és a muszlim—vagy valamely más—vallási álláspont *eleve* kizárja, hogy a Háromság tézisét értelmezhetővé, elsajátíthatóvá tegye. Másképpen fogalmazva: a döntő jelentőségű vallási kérdések—melyek, mint látni fogjuk, a leglényegesebb keresztény

[98] PF, 647

tantételeket foglalják magukba—igaz és helyes értelmezése a *konvergáló értelem*, s minden ettől eltérő álláspont tévesnek minősül, fogalmazódjék meg *bármely* irányból is. Az emberi lét és ismeret korlátozottsága olyan alapelv Cusanus szerint, mely nem—mint látni fogjuk, metafizikai perspektívákban sem—tesz lehetővé egy, az ember által kitűzött abszolút perspektívát. Mint Bakos Gergely rámutat, a műben szereplő dialógus-partnerek arra kapnak felszólítást, hogy reflektáljanak egy, a sajátjuktól idegen vallás—jelen esetben a kereszténység—tanításaira és rítusaira, amivel egyetemben azonban a saját vallási álláspontjukra is reflektálniuk kell, s belátni annak korlátozott perspektíváit.[99] Ez a korlátozottság abból következik, hogy az ember *eleve képtelen* az isteni valóságot megismerni. Másként fogalmazva: annak ellenére, hogy a kereszténység különleges szerepet kap, a cusanus-i felfogás szerint *nincsen abszolút értelemben kitüntetett vallási pozíció*. A kereszténység különleges látásmódja is relatív, perspektivikus pozíció az isteni transzcendencia valóságához képest.

Egyértelmű tehát, hogy a kereszténység primátusa érintetlen marad Cusanusnál, ám egyben jelentősen átértelmezésre kerül. A mennyei beszélgetés látásmódja, valamint a kidolgozás során alkalmazott érvek mögöttes megfontolásai lényeges változást képviselnek a korábbiakhoz képest, s a dialógus-eszme megjelenésének szempontjából igen lényeges momentumokat tartalmaznak. Mint arra Peter Harrison felhívja a figyelmet, a reneszánsz neoplatonikus gondolkodók tették meg az első lépéseket a „vallás" középkori fogalmának újradefiniálása felé.[100] A konvergencia imént bevezetett fogalma mellett az *univerzalizmus* az a másik lényeges terminus, amelyet mindenképpen lényegesnek gondolok alkalmazni a Cusanus-féle koncepció jellemzésekor. Ez a látásmód tehát számos, nem közvetlenül az elmélet tartalmi összetevőit érintő eszköz révén is jellemezhető. Mindez azonban nem

[99] Gergely Bakos: *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages: A Study of Nicholas of Cusa's manuductive approach to Islam*, PhD dissertation, KU Leuven, Leuven, 2003, 158.
[100] Peter Harrison: '*Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge U.P., Cambridge, 1990, 11.

választható el azoktól a fontos tartalmi-teoretikus momentumoktól, melyek a vallás fogalmának újradefiniálásával járnak együtt. A következőkben ezekről szeretnék szót ejteni.

II. A vallás, a rítusok és a hit

A különböző vallási hagyományok kijelentései és rítusai közötti ellentmondások Cusanus szerint egy megkerülhetetlen antropológiai tényre vezethetőek vissza. Meg kell ugyanis fontolnunk, hogy mennyire határolt az emberi *természet* általában véve, valamint hogy milyen határok között működik és működhet az ember *megismerő tevékenysége*. Ezek a határok Cusanus szerint igen jelentősen megszabják mind a valóságról általában szerzett ismereteink jellegét, mind pedig—s ez különösen hangsúlyos—az Istenre vonatkozó ismeretek mibenlétét. A cusanus-i gondolkodás egyik fő célkitűzése éppen az, hogy ennek a határoltságnak a tényét tegye világossá, és egyben maguknak a határoknak a kijelölését valósítsa meg.[101] Feladatát—hasonlóan sok középkori gondolkodóhoz—ő abban látja, hogy az imént már említett *útmutatást* (*manuductio*) nyújtson e határok közötti tájékozódáshoz. Mint látni fogjuk azonban, ez a határoltság Cusanusnál különös hangsúllyal szerepel, és rendkívül erőteljesen áthatja látásmódját.

A *De pace fidei* címe önmagában mutatja, hogy az értekezés tétje a *béke*. A béke feltétele pedig Cusanus szerint az *összhang*. Ez az összhang a különbségek valamiféle *meghaladása* révén jön létre. A kérdés az, hogy miként képzeli el Cusanus ezt az összhangot és a különbségek meghaladását, mint a mennyei párbeszéd iránymutatásainak evilági megvalósításának fejleményét. A mű felvezető részében az egyik szereplő kijelenti, hogy Isten a különböző nemzetekhez különböző prófétákat és tanítókat küldött különböző időszakokban. Ám, teszi hozzá, az emberi természet olyan, hogy természettől eredő

[101] Vö.: Pauline Moffitt Watts: *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Brill, Leiden, 1982, 25.

igazságoknak tartja a régóta fennálló szokások rendjét, s ebből fakadóan alakulnak ki a közösségek közötti viták a hit ügyeit illetően. Ezek mögött a meggyőződések mögött azonban, állítja a szerző, ugyanazok a mozgatórugók állnak: az örök életre, létre való törekvés.[102] Ez az *általános*, természete által az emberhez tartozó törekvés lenne tehát a vallások mögöttes alapja. Cusanus ebből arra a következtetésre jut, hogy Isten, mint életet és létet adományozó lény ama Egy, akit különböző utakon, a rítusok látható megnyilvánulásainak formájában keresnek, s aki különböző neveken szólítanak meg, mivel Ő maga saját valóságában megismerhetetlen és kimondhatatlan marad. Ebből fakadóan, érvel Cusanus, a vallási nézetkülönbségek csak akkor tűnnek el, ha Isten kegyelme révén megmutatja önmagát teljes lényege szerint, s felismerhetővé válik az, hogy *valójában csak egy vallás létezik,* mégpedig *a rítusok különböző módján*.[103] Ez a koncepció adja a Cusanus-féle „valláselmélet" magját, s szolgáltatja az eltérő tradíciók összhangjának megteremtéséhez az elméleti-szemléletbeli hátteret. A beszélgetés résztvevőinek küldetése éppen abban állna, hogy ezt az igazságot tudatosítsák a „népek" körében. Mindamellett, a rítusok között fennálló különbségeknek nem feltétlenül kell megszűnniük, s talán nem is célszerű erre törekedni—állítja Cusanus —, mivel a sokféleségben megnyilvánuló istenkeresés és tisztelet az áhítatos odaadásra való hajlandóság erősödését hozhatja magával. Ha az emberek fölismerik az iménti igazságokat ám a lelki elkötelezettségük is megmarad, akkor mindenütt arra fognak törekedni, hogy a saját szertartásuk tegyék minél „kedvesebbé" az isteni Király számára—mindezt anélkül azonban, hogy az attól eltérő kultikus formákat üldöznék. Ily módon végül *egy vallás* lesz majd, ahogy az Isten is egy, s egy igaz istentisztelet irányul majd Istenre, mint Szuverénre.[104]

Ezzel összefüggésben fontos kiemelni, hogy Cusanus megkülönbözteti egymástól az istentisztelet két formáját.[105] Beszél egyrészt a tiszteletnek arról a formájáról, amelyet olyan,

[102] PF, 634-635
[103] PF, 635.
[104] Uo.
[105] PF, 641. Vö. ehhez Hopkins magyarázatát, PF 13. lábjegyzet, im. 673.

a teremtményi szinten létező dolgoknak címeznek, melyek valamiért kiérdemlik ezt a tiszteletet, másrészt pedig Istennek, mint Szuverénnek szóló eredendő és teljes tiszteletről. Ezeket a megjegyzéseket Cusanus a beszélgetés résztvevői közül Jézus szájába adja, ami egyértelműen jelzi a tézis súlyát. Az Ige egyben azt is kijelenti, hogy ha ez az utóbbi tiszteleti forma érvényesülne az istentiszteletben, akkor a—valójában egységes—valláson belül nem állna fenn semmiféle ellentmondás vagy feszültség.[106] Az igazság egységéből következik, hogy azt minden értelemmel bíró szabad lény ugyanannak ismerje meg. Ugyanakkor az emberi vélemények, nyelvek és értelmezések időről időre változnak, szükséges Isten közbeavatkozása ahhoz, hogy a szokások és a rítusok különbségeinek imént már említett abszolutizálása meghaladható legyen. Rítus alatt itt egyaránt érthetjük a szentségek vételét, a rituális cselekedeteket és a szertartásokat.[107] Az eltérő rítusok sokasága keltette értetlenséget Pál szájába adott érvekkel hárítja el Cusanus, mondván, hogy az üdvösség nem a cselekedetek, hanem a *hit* következménye, ahogy—mint azt a Rómaiakhoz írott levél is kijelenti—Ábrahám is a hit által igazult meg.[108] Az Ábrahámra való hivatkozás tudatos egyesítő gesztus, amit a kereszténykre, az „arabokra" és a zsidókra való utalás nyilvánvalóvá tesz. Ám Cusanus ennek az ábrahámi példának az említetteken túl érvényes, univerzális érvényt tulajdonít. Mint írja, ha egyszer belátjuk a hit megigazító szerepét a cselekedetekével szemben, akkor a rítusok sokasága már nem okozhat értetlenséget, hiszen úgy értelmezhetjük őket, mint az *igaz hit látható jeleit*. A jelek tekintetében Cusanus szerint megengedhető a különbözőség, míg az, amiről tudósítanak, nem is enged meg különbséget. Nyilvánvaló, hogy Cusanus-féle fogalomhasználat rendkívül fontos változásokat jelent a korábbiakkal összevetve.

Mindenek előtt, a hit és a cselekedetek kérdésére vonatkozó bibliai utalást a bevett értelmezési horizonton radikálisan túlmutató érvénnyel alkalmazza. Azt a morálteológiai

[106] PF, 641.
[107] Bakos: *On Faith* ik,, 164
[108] PF, 662, vö.: Róm. 4.

dilemmát, mely hagyományosan a hitnek és a cselekedeteknek az üdvösség szempontjából tulajdonítható szereppel függ össze, de egyértelműen a keresztény kontextuson belül tesz lehetővé bárminemű mozgásteret a vitára, Cusanus úgy módosítja, hogy a—rituális—cselekedetek bármelyikét legitimnek fogadja el, ha a mögöttes hit valóban igaz hit. Ez utóbbi alatt a következőt kell, hogy értsük: valaki hisz abban, hogy az üdvösségre és az igazulásra való vágya az isteni ígéretéhez méltóan bekövetkezik.[109] Aki Ábrahámhoz hasonló bizalommal és hittel áll isten előtt, az igazul és örök életet nyer.[110]

Ugyanakkor—halad tovább a gondolatmenet—a hitnek a megfelelő morális életvezetés formájában is meg kell nyilvánulnia ahhoz, hogy Isten tetszését elnyerje. Ennek biztosítéka pedig nem más, mint a minden népnek szóló isteni parancsolatok megtartása. Ezek az értelmes lélekben teremtett morális törvények.[111] Cusanus esetében a hitnek és a morális törvénynek olyan univerzalizált fogalmával van dolgunk, amelynek kimunkálása során a *béke ügye* a vezérelv. A hit egy általános antropológiai diszpozícióként kerül meghatározásra, s a külső megnyilvánulások esetén a morális törvény a mérvadó, míg a rítusok tekintetében—éppen a béke fenntartása okán—a türelem útját javasolja a teológus. Ahogy a körülmetélkedés témáját vitatva kijelenti: „a béke a hit és a szeretet törvénye tekintetbe vétele mellett alapozható meg, míg a rítusok tekintetében kölcsönös toleranciára van szükség".[112] A rítusok tehát, melyek Tamásnál még maguk is definitív módon járultak hozzá az autentikus vallásosság megvalósításához, Cusanus-nál már olyan szimbolikus gesztusok, melyek egymás közti eltérésük ellenére az Isten iránti bizalom és a benne való hit megnyilvánulásai. Fontos kiemelni, hogy Cusanus a különböző szentségek—például a keresztség vagy az eukarisztia—összefüggésében is a hit imént említett formának jelenlétét hangsúlyozza, még ha egyértelműen elismeri azok fontosságát azzal, hogy szisztematikusan kifejti szimbolikus

[109] PF, 663
[110] PF, 664.
[111] PF, 664-665.
[112] PF, 666.

jelentésüket és jelentőségüket.[113] Mint Bakos Gergely rámutat, a *De pace fidei* szerint bármennyire is nehéz—vagy akár lehetetlen—a vitatott kérdések elméleti szinten való egybehangzó megoldása, a rítusok tekintetében a tolerancia vezéreszméje kell meghatározza a bölcsek—s ebből fakadóan majdan a „népek"—hozzáállását.[114]

Különösen érdekes ebből a szempontból megvizsgálnunk röviden a kifejezetten az iszlámmal foglalkozó cusanus-i munkát, a *Cribratio Alcorani*-t. Korábban Tamás kapcsán is említettük, hogy az iszlám milyen sajátos helyet foglalt el a középkori keresztény tudatban, ahogy Cusanus esetében is nyilvánvalóvá vált meghatározó szerepe. A mű—s ezen nincs mit csodálkozzunk—sokkal inkább közelít a hagyományos polemikus hangvételhez. A traktátusban Cusanus arra vállalkozik, hogy a muszlimok abbéli tévedését fedje fel, hogy a Koránt sugalmazott iratnak tekintik, valamint hogy azokat a különböző téves értelmezéseket korrigálja, melyek a Koránban Krisztus alakjával és szerepével összefüggésben fogalmazódnak meg. A mű hangvétele egyszerre elutasító és elfogadó,[115] ami valójában annak köszönhető, hogy Cusanus célja a Korán mondanivalójának „megrostálása", „átválogatása" annak érdekében, hogy elkülönítse az ocsút a búzától,[116] ami valójában annyit jelent, hogy megmutassa a Korán tanításában mindazokat az elemeket, melyek az Evangéliummal összhangban állnak.[117] Ez a kettős hermeneutika tulajdonképpen az imént már bemutatott konvergencia-fogalom tükrében értelmezhető. Mint Hopkins rámutat, Cusanus meggyőződése az, hogy ha sikerül az arabokat meggyőznie arról, hogy szent iratukban feltárható az Evangélium igazsága, s fordítva: ha a keresztények számára sikerül megmutatni, hogy—megfelelő értelmezés tükrében—az Evangélium nem áll feloldhatatlan ellentétben a Koránnal, akkor a kölcsönös üldözés és vérontás megszűnhet. Az iszlám és a kereszténység—a *De pace fidei* kulcsfogalmával egybehangzóan—a különböző rítusok

[113] Vö. PF, 666-670.
[114] Bakos: *On Faith* ik 164.
[115] Im. 180
[116] Uo.
[117] Uo.

formájában megnyilvánuló vallás egy-egy típusaként értelmeződik tehát, ahol ugyanakkor a kérdések—mint általában—egy kriszto-centrikus horizonton kerülnek kifejtésre.[118] Mint Bakos rámutat , a *Cribratio Alcorani*-t jellemző polemikus hangnem ellenére az egy vallás eszméje—és *eszmeisége*—megőrződik.[119] Értelmezése szerint még maga a Korán is tartalmazza ezt a tanítást, és valójában Mohamed maga nem hű ehhez az eszméhez.[120] Hangsúlyoznunk kell újra, hogy a konvergencia koncepciója egy keresztény univerzalista látásmód tükrében fogalmazódik meg—ám, mint láttuk, ez az elképzelés radikálisan új pozíció kidolgozását teszi lehetővé. S az is egyértelmű, hogy egy hithű muszlim számára ez a kijelentés elfogadhatatlan lenne.

Krisztus alakjának a *De pace fidei* beszégetésében betöltött szerepe összekapcsolódik azzal a szerepével, amit Cusanus emberiség vallási szükségleteinek és irányultságának beteljesedése—másképpen szólva az *egységes üdvtörténet*—tekintetében tulajdonít neki. Ez—mint Willem Dupré rávilágít—két lépésben kerül kifejtésre. Első lépésben Cusanus radikalizálja a vallás fogalmát és egy lényegi—az korábban ismertetett—értelemmel ruházza föl. Ezután pedig úgy ábrázolja Krisztust, mint minden, a vallással kapcsolatos emberi törekvés szintézisét és közvetítőjét.[121] Dupré interpretációja szerint külön hangsúlyt kap az a tény, hogy Krisztus, és így Isten iránti tiszteletnek, a velük való kapcsolatnak az alapja a *szeretet*. Mint az egyik prédikációjában Cusanus kijelenti, „a keresztény vallás az egy Isten kultuszában áll, amely minden értelmes lélek kultusza. Ez a legszorosabb értelemben vett és legtökéletesebb vallás, még ha két parancsolatban is áll: az Isten és a felebarát iránti szeretet parancsolatában”[122] Másutt megállapítja, hogy Isten nem kíván meg tőlünk mást, mint ami a

[118] Im., 181
[119] Uo.
[120] Uo., vö. Még Cribratio Alkorani ik., 1068.
[121] Willem Dupré: „Religious Plurality and Dialogue int he Sermons of Nicholas of Cusa”, in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2005/1, 76-85, 82
[122] Idézi Dupré im, 83.

vallás lényege: hitet és az iránta és a felebarát iránti szeretetet.[123] Látjuk tehát, hogy a német teológus a kereszténységet a vallások hierarchiájában a legmagasabb szinten helyezi el, ám ezzel egyben a többi vallás elemi autenticitását is deklarálja.

A cusanus-i vallásfogalom a rítusokban megnyilvánuló különbséget másodlagosnak tekinti tehát. A tomista elválasztással szemben úgy látja, hogy a sokféle rituális cselekedet ugyanannak a lényegi indíttatásnak a megnyilvánulása. Krisztus alakja és a kereszténység alapigazságai oly módon kerülnek értelmezésre, amely—elvileg—a különböző rítusokat követő tradíciók között harmóniát is megalapozhatónak mutat fel. A legfőbb istentiszteleti forma a szeretet. A mennyei beszélgetés résztvevőinek küldetése az lesz, hogy ezt a sajátos egységet hirdesse, s főként azt tegye világossá a népek körében, hogy az eltérő rítusok látszólag megosztó különbségein túl a béke és az összhang is elérhető. Amíg azonban a harmónia igaz megteremtésének igazi záloga, a mennyei Jeruzsálem uralma nem jön el, a tradíciók képviselőinek arra kell törekedniük, hogy *tolerálják* a rituális cselekedetekben megnyilvánuló eltéréseket.[124]

III. A tudós tudatlanság

A *De Pace Fidei*—mint a hit*ben* való békéről szóló munka—összetett módon illeszkedik a cusanus-i gondolatvilág egészébe, s egy sajátos értelemben leglényegesebb összetevőinek kifejeződéseként is értelmezhető—amennyiben ismeretelméleti, metafizikai, teológiai aspektusai egy olyan kontextusban kerülnek integrálásra, amely elvileg gyakorlati mondanivalóval bír. Harrison szerint Cusanus-nál a különböző tradíciók hitelvi kijelentései között fennálló látszólagos ellentétek úgy enyhíthetőek, hogy a vallási különbségek problémáját az ismeretelmélet terepén tárgyaljuk. A hit különböző módozatai *nem* a tisztelet

[123] Uo.
[124] PF, 666

tárgya tekintetében különböznek egymástól, hanem pusztán az emberi ismeret határoltságának a következményeiként jelennek meg. A vallási különbségek ténye üdvözlendő, ha nem megkerülhetetlen, következménye az emberi határoltságnak. Ám véleményem szerint ez az episztemológiai látószög csupán pandanja annak a teológiai meggyőződésnek, amely valójában az ismeretelmélet szintjén megerősítésre és kifejtésre kerül. Ez pedig az isteni transzcendencia radikális hangsúlyozása. Természetesen a teológusok között egyöntetű és megkérdőjelezhetetlen tételként élt az a meggyőződés, hogy Isten az ember számára lényeges szerint felfoghatatlan, létében és szuverén akaratában kifürkészhetetlen, létében és valóságában az emberi fogalmak révén alapvetően megérthetetlen és kimondhatatlan lény. Ám ennek a tényezőnek a szerepe bizonyos szinten eltérő volt. Cusanus-t pedig mindenképpen olyan gondolkodóként kell tekintenünk, akinél ez a tézis rendkívül nagy hangsúlyt kap és teológiai látásmódja centrális elemeként szolgál. A vallások különbözőségének értelmezéséről, valamint a harmónia és a béke megteremtésének elvi lehetőségéről vallott felfogása e kettős—teológiai és ismeretelméleti—szempontrendszer tükrében lehetséges. S véleményem szerint ebben a tekintetben a teológiai tényezőt kell elsődlegesnek tekintenünk, amelyet a másik—ugyan nem jelentéktelen módon—megtámogat. Ennyiben tehát szükségesnek látom Harrison értelmezését kiegészíteni.

Cusanus tehát a vallások különbözőségének kérdését olyan átfogó *metafizikai* és—ezzel szoros összefüggésben—*ismeretelméleti* kontextusban tárgyalja, mely a vallásfogalom későbbi története—illetve a „vallások és a vallás” kérdéskörének tárgyalása—szempontjából lényeges. Az említett kontextus azt is világossá teszi, hogy a vallások különbözőségének kérdését valójában Cusanus gondolkodásának általános keretein tekintetbe vételével értelmezhetjük. Ebben a tekintetben megkerülhetetlen az a tény, hogy a német bíboros *misztikus* gondolkodó. Ez utóbbi kérdéskörrel kapcsolatban nagyon fontos előzetesen tisztázni a bíboros gondolkodásának következő két jellemzőjét.

Mint azt Jos Decorte több munkájában is világossá teszi, a középkori keresztény *szeretet*misztika sajátos természete nem keverhető össze a mai kortárs vallási áramlatok némelyikében megfigyelhető misztikus tendenciák misztika-képével. A misztika itt nem a hagyományokból kilépő, kizárólag a vallásos személy és az Abszolútum között megvalósuló—mondjuk így—eksztatikus közvetlenségében megvalósuló viszony, hanem éppenséggel az intézményrendszer keretein belül, a *hagyományban adott* és *azáltal* komplex módon *meghatározott* „anyag" sajátos és radikális elsajátítása—s ennek központi eleme az *imitatio Christi*.[125] Látjuk tehát, hogy Cusanus látásmódja és viszonyítási rendszere ebben a tekintetben egyértelműen rokon Aquinói Szent Tamáséval, s ezen nincs is mit csodálkozzunk. A középkori misztika másik fontos sajátossága az, ami a középkori ismeretforma—vagy tudásforma—általános jellegével is összefüggésben áll, nevezetesen az, hogy a tudás szimbolikus szerkezetű. Ez olyan alapvető karaktere a modernitás előtti gondolkodásnak és kultúrának, melyet Cusanus esetén különösen fontos figyelembe vennünk. Ez alatt a szimbolikus jelleg alatt azt kell értsük, hogy a megismerő szubjektum számára egy (véges, látható) X egy (végtelen, láthatatlan) Y jele.[126] Másképpen fogalmazva: minden, ami a világban—mondhatni a *világként*—megnyilvánul, egyben jelként utal a világon túli—azaz transzcendens—valóságra: Istenre. A tudás szimbolikus karaktere egyben „teo-lógiai" jellegét is implikálja.[127] Ahogy a teo-logizált ismeret általában, úgy a misztika sem a világ kiiktatásával irányul a világon túlira, hanem éppenséggel azon keresztül. Nem valamiféle speciális és rejtett misztérium formájában nyilvánul meg az „isteni", hanem a világ jelenségei maguk képezik ama fürkészendő valóságot, mely túlmutat önmagán.[128] Amint az *A tudós tudatlanságban*

[125] Vö. Jos Decorte: „Szeretetmisztika egykor és ma", ford.: Bakos Gergely, in: *Katekhón III.4* (10), 447-474, , 449 és 451.
[126] Im., 457.
[127] Jos Decorte: *Raak me niet aan: over middeleeuws en postmiddeleeuws transendentiedenken*, Pleckmans-Klement, Kapelen, 2001, 84-85.
[128] Im., 85

olvashatjuk „a látható dolgok valóságosan a láthatatlanok képmásai".[129] Ezt—általános tanulságain túl—azért fontos rögzítenünk, mert sokat segíthet a cusanusi „valláselmélet" megértésében és kezelésében.

A tudós tudatlanság—Cusanus talán legismertebb munkája—ezt a törekvést példázza, s egyben a cím jelzi is annak a szemléletmódnak a lényegét, melyet szerinte meg kell valósítanunk a megismerés során. A bíboros szerint az emberi megismerő képesség szükségszerűen határolt, s ez azt jelenti, hogy magát a számunkra feltáruló valóságot sem tudjuk kimerítően megismerni. Az emberi ismeretszerzés—a matematika ideális szféráját leszámítva—valójában *feltételezések*, *vélekedések* terepe.[130] Ez nem valamiféle antropológiai pesszimizmus vagy filozófiai szkepticizmus következménye, hanem—mint Pauline Moffitt Watts rámutat—éppen az ember rá jellemző *méltóságának* a rögzítését jelenti. Cusanus osztotta azt az antik—és a középkorra is áthagyományozódó—meggyőződést, hogy a tudásra való törekvés az ember természetéhez tartozik. Az intellektuális ismeretre való képesség eleve az istenképiség jele számára—ám az emberi tudás tényszerű határoltságát figyelmen kívül hagyva éppen ezt a kiváló képességünket tennénk hiábavalóvá.[131] Az ismeretszerzés olyan végtelen folyamat, amely soha nem érhet véget egy végső vagy egzakt ítéletalkotási gesztusban. Az ember eme folyamatos és bevégezhetetlen intellektuális tevékenységében a *számosság* és az *arányosság* adja azt a sajátos eszközt, ami a „vélemények" megalkotásának alapja.

A *tudós tudatlanság* fogalmának bevezetése számunkra most teológiai kontextusában a leglényegesebb. Az isteni transzcendencia hangsúlyozása különösen jellemzi Cusanus teológiáját, aki elutasítja a skolasztika spekulatív teológiájának szemléletmódját. Véleménye szerint a teológia feladata nem a fogalmi meghatározás—s főképpen nem az abból következő véget nem érő viták folytatása —, hanem az, hogy a fogalmakon túli isteni valóság felé

[129] A tudós tudatlanság, ik, 28.
[130] Vö. pl. a *De Coniecturis* című munkát.
[131] Watts: *Nicolaus Cusanus*, ik. 27-28.

vezesse az embereket. A fogalmak körüli vita ugyanis konfliktusokat gerjeszt, míg a tudós tudatlanságban feltáruló—ám felfoghatatlan—isteni valóságra irányuló kontemplatív tevékenység békét eredményez. Isten megismerhetetlensége és kimondhatatlansága tehát kettős értelemben is nem pusztán az emberi megismerő tehetség határoltságából fakad—ami itt a véges és a Végtelen arányba állíthatatlansága formájában ugyancsak megfogalmazódik[132] —, hanem hozzá tartozik Isten valóságához. Amint a véges ember és a végtelen isten összemérhetetlenek, úgy az emberi nyelv sem képes arra, hogy fogalmaival kifejezze az isteni valóságot. Az argumentatív, fogalmi definíciókra törekvő skolasztikát—amely természetesen a maga módján nagyon is számot vet az isteni transzcendenciával – Cusanus már csak azért se tartja megfelelőnek, mert Istent az *ellentétek egybeeséseként* gondolja el.[133] Ami az emberi fogalmak szerint ellentétben áll, az Istenben és Isten számára nem kizáró módon létezik. Az Istennel kapcsolatos tévedések és a félreértésekből eredő viták éppen abból erednek, hogy Istent elsősorban a *teremtményekhez fűződő viszonyából* adódó, s a pozitív, állító teológiában tárgyalandó neveit vették figyelembe, s nem a tetragrammaton—saját lényege szerint, az ember számára felfoghatatlan valósága—mindent meghaladó értelme szerint viszonyultak hozzá.[134] A pogányok tévedése is abban áll, hogy Istent csak a teremtményekhez való viszonya alapján tekintik, s a sok—önmagában helyes—istennév (Béke, Örökkévalóság, Jóság, stb.) ebből fakad.[135] Ám a különböző kultuszokban—s a velük összekacsolódó teológiai rendszerekben—nem vették figyelembe azt, hogy a különböző nevek „egyetlen kimondhatatlan név összefoglalásának" kifejtéseként értendőek.[136] A korábban a *De pace fidei* formai és tartalmi elemzése kapcsán bemutatott konvergencia itt is meghatározó: Cusanus szerint a komoly félreértelmezések ellenére valójában „[m]inden ember az istenben

[132] Uo.
[133] *A tudós tudatlanság*, ik, 56.
[134] Im.., 62.
[135] Im., 66-68.
[136] Im., 67.

hitt, az egyetlen legnagyobban”[137], ám az antik pogányság—ellentétben a zsidósággal—nem ismerte föl, hogy nem az istenség kifejeződéseit—a teremtményeket—illeti a tisztelet. Látjuk, hogy a Tamásnál a bálványimádás kapcsán felvetődő probléma—a tévesen a teremtményeknek adresszált tisztelet—itt is megjelenik. Magában a *De pace fidei*ben is kitér erre a kérdésre, ahol kifejti: ha a tisztelet a képmásoknak—azaz a teremtményeknek—annyiban szól, amennyiben az Isten iránti igaz tisztelet kiteljesedését segítik elő, ez a tisztelet helyénvaló. Ám ha elvezet az isten iránti tisztelettől, s az istenség és a teremtmények felcserélését eredményezi, akkor elitélendő. A döntő szempont az, hogy a tisztelet mindig a végtelen—tehát felfoghatatlan—Istennek szóljon.[138] S ezért kell a teológiában a pozitív kijelentésekre épülő teológiát kiegészíteni a negatív teológiával—azaz az istenség abszolút transzcendenciáját, az emberi értelmet és fogalmiságot meghaladó jellegét hangsúlyozó szemléletmóddal—kiegészíteni.[139] Cusanus tehát újraértelmezi a bálványimádás és az igaz vallás problematikáját. Véleménye szerint „minden vallás szükségképpen pozitív teológia útján jut el tiszteletében odáig, hogy Istent mint hármas egyet, a legbölcsebbet, a legjobbat, elérhetetlen világosságot, életet, igazságot, stb. imádja”.[140] A hármasság e közös eszméje természetesen a korábban már említett konvergáló—s Cusanus által az Egyenlőség, a számszerű Egység, és az Egyesültség metafizikai fogalmai révén kifejtett[141]—értelemben értendő. Kiemeli továbbá, hogy a „tiszteletet mindig a hit irányítja, mely a tudós tudatlanság útján egyre jobban megközelíti az igazságot”, ami végső soron Istennek mint végtelennek a tisztelete felé visz.[142] Istent mint nem végtelent tisztelni annyi tenne, mintha úgy tisztelnénk, mint teremtményt—s ez a tisztelet „bálványimádás [Cusanus állítása szerint], hiszen a

[137] Uo.
[138] PF, 642.
[139] *A tudós tudatlanság*, ik., 69.
[140] Im., 68-69.
[141] PF VII-VIII, 643-646.
[142] *A tudós tudatlanság*, ik, 69.

képmásnak tulajdonítja azt, ami csak az igazinak jár ki".[143] A teremtmények maguk a szimbolikus kifejeződései az isteni teremtő tevékenységnek, melyek—mint azt a középkori misztika tárgyalásánál láthattuk—*utalnak* teremtőjükre. Az ember számára bármilyen szinten—akár érzékileg, akár értelmileg—megismerhető valóságok tulajdonképpen arra hivatottak, hogy a *manuductio* módján vezessenek Isten felé.[144] Mindebből az következik, hogy Cusanus szerint Isten helyes fogalmának—a Végtelenségnek—felismerése elvileg minden vallás rítus követője számára nyitott lehetőség, ha a tudós tudatlanság útját járja—ebben a korábban már közös tényezőként deklarált hit segítheti. Ugyanakkor a kereszténységet is fenyegetheti a bálványimádás veszélye, ha nem a tudós tudatlanság módján szemlélődik, hanem megragad a pozitív kijelentések—és az azok körül zajló viták—szintjén. Látható tehát, hogy a valláselmélet és a metafizika szintjén egyaránt a konvergencia koncepciója érvényesül, s tulajdonképpen az utóbbi elméleti hátteret képes biztosítani az előbbinek. A bálványimádás—tehát a vallás inautentikus módja—és az igaz vallás nem felekezeti választóvonalak mentén kerül elkülönítésre, hanem alapvetően a szemléletmód tekintetbevételével. Az *A tudós tudatlanság* is azt a kriszto-centrikus univerzalizmust képviseli, mely a *De pace fidei*t jellemezte. Mint olvashatjuk, „nincs olyan tökéletes vallás, mely az embert a béke kívánatos céljához el tudná vezetni, és ne ölelné magához Krisztust, a közvetítőt és megváltót, az Istent és embert, az utat, igazságot és életet".[145] Itt a zsidók és muszlimok elutasító véleményére is kitér, ahogy ezt a *De pace fidei* lapjain is megteszi. Az utóbbi írásban—nyilván nem véletlenül—Péter szájába adva tulajdonképpen arról beszél, hogy valamiféle módon ezek a vallások is tudatában vannak a Krisztus-alak jelentőségének. Az örök élet reménye—ami, mint korábban láttuk, a vallás antropológiai magja—Cusanus szerint már önmagában Krisztus öntudatlan elfogadást implikálja.[146] Nyilvánvaló, hogy ez az

[143] Uo.
[144] Vö. Bakos: *On Faith*, ik, 116.
[145] *A tudós tudatlanság*, ik., 174.
[146] PF, 655-657.

értelmezés komoly nehézségeket okoz. Ám ami igazán fontos számunkra az nem más, ahogy Cusanus egyáltalán feloldani törekszik a vallások közötti különbségek dilemmáját, s valami módon *útmutatást* próbál nyújtani az azokból eredő erőszak meghaladására, s ahogy ezt a krisztocentrikus univerzalizmus és a konvergencia szellemében teszi.

Liberális teológia és vallástudomány:

a párbeszéd eszméjének közvetlen előkészítése és megjelenése

I. A racionalizmus és a felvilágosodás vallásképe

A vallás fogalomtörténetének lényeges fordulatot hozó állomása volt az újkor elején megjelenő teológiai racionalizmus, s az annak nyomán kialakult—számunkra elsősorban angolszász és német hagyományában fontos—felvilágosodás. Egyben ebben a korszakban jelenik meg a valláskritika, pontosabban a vallásnak egy olyan értelmezése, amely a kinyilatkoztatásra és a tekintélyre alapozó vallás-kép alternatívájaként a természetes vallás koncepcióját előtérbe helyezve univerzalisztikus perspektívákban gondolkodik. Ugyancsak a modernitás új látásmódjának kifejeződése az *morális vallás* koncepciója, amelynek a felvilágosodásban Kant ad máig hatással bíró formát.

Az angolszász felvilágosodás különböző áramlatait (deizmus, cambridgei platonizmus, skót felvilágosodás) rendkívül gazdag hagyományát természetesen most nem elemezhetjük. Ami számunkra a lényeges ebből a tradícióból, hogy elveti a természetfölötti kinyilatkoztatás gondolatát és ezzel a vallás misztérium-jellegét. Ehelyett egyrészt a racionális teológia különböző—alapvetően a természet működéséből következtetés útján belátható—érvei révén egy legfőbb értelmes létező létezését állapítja meg, valamint olyan racionálisan belátható morális törvényeket ír le, melyeknek megismerése mindenki számára lehetséges—és ezért betartható—, ám bármiféle magasabb rendű beavatkozás szükségességét fölöslegessé teszi. A deizmus kialakulásával párhuzamosan alakul ki az a diskurzus, ami a „vallás” és a „vallások” problematikáját érinti.[147] Láthattuk, hogy ez a tendencia nem volt előzmények nélküli, hiszen a természetesen jelen lévő vallási indíttatást Ágoston, Tamás, vagy Cusanus is szem előtt

[147] Ld. ehhez Peter Harrison: *‘Religion’ and the Religions* ik.

tartotta. Ám ennek értékelése és a teológiai pozicionálása egyáltalán nem teljesen egyezik. A természetes vallás gondolata valójában élesen elválasztja, majd maga mögött is hagyja a korábban rendkívül fontos kinyilatkoztatott teológia problematikáját és azt a szemléletmódot, ami ehhez kapcsolódott. Harrison éppenséggel Cusanus-t említi azok között, akik a kinyilatkoztatott vallás szerepének ezt az átértékelődését előre vetítik.[148] A deista és felvilágosult gondolkodók körében az a meggyőződés formálódik ki, mely szerint a különböző—és a földrajzi fölfedezések nyomán csak táguló spektrumban ismertté vált—vallási szokások, tradíciók valójában egyazon természetes vallási indíttatásnak a különböző szinteken való kifejeződései. Mindaz, ami túlmegy azokon a lényegi és kisszámú észelveknek és morális törvényeknek a határán, melyeket a fent említett módokon beláthatunk—a rítusok, a dogmák, az egyéb szokások—valójában másodlagosak vagy egyenesen a papi hatalomvágy és a közösség fölötti kontroll eszközeiként szolgálnak.

Ezeknek a folyamotoknak a következtében tulajdonképpen a bálványimádásról szóló vita sajátos „átfordítása" is lezajlik. A cambridgei platonisták egyik fő alakja, More *An Antitode Against Idolatry* című munkája éppenséggel a Katolikus Egyházat vádolja bálványimádással azért, mert a természetes értelem fénye mellett belátható igazságok helyett az érzékeket és az anyagiságot előtérbe helyező liturgiát gyakorol.[149] Lord Herbert of Cherbury pedig részletes és erőteljes kritikát gyakorol a papi vallás fölött általában.[150] Csak utalásképpen említem Spinozát, aki sajátos metafizikai monizmusával és a bibliakritika alapjainak megvetésével a zsidóságon belül—pontosabban: a zsidó közösségből való kiátkozást kiváltva—csatlakozik az új irányzatokhoz.

Kant Isten létének bizonyítását korai műveiben még lehetségesnek, később viszont eldönthetetlen elméleti vállalkozásnak minősítette. A vallás nála a moralitás, a gyakorlati ész összefüggésében kerül elő, amennyiben a halhatatlanság és isten létének feltevése egyfajta

[148] Im., 10-14.
[149] Im., 58.
[150] Im., 61.

vallási „támaszt” nyújthat az egyébként teljesen racionális és az autonómia követelményei szerint kiépülő morálfilozófiához. Kant szerint a vallás anyaga vagy objektuma felöl tekintve „vallás egyetlenegy van csupán, és nincsenek különböző vallások, noha persze az isteni kinyilatkoztatásban és az észből nem származhatott rendeletszerű tanításokban való hitnek különböző fajtái vannak, vagyis különböző formái vannak az isteni akaratról alkotott érzéki elképzelésmódnak […] e formák közt pedig a kereszténység a legillőbb”.[151] Azonban-érvel a filozófus-az, ami „valóban megérdemli a vallás nevet, az felekezeti különbségeket nem ismer (mert a vallás egységes, egyetemes és szükségszerű, következőleg változhatatlan)”, olyan univerzális emberi jelenség, amit csak az *egyházi hit* értelmében tekinthetünk különbségekkel terheltnek.[152] A kanti koncepció—hasonlóan a korábban tárgyalt angolszász tanokhoz—előrevetíti a tizenkilencedik századi vallástudományi és vallásfilozófiai fejleményeket, melyek aztán a dialógus-paradigma megjelenését lehetővé tették.

II. Schleiermacher és a liberális teológia

A felvilágosodás racionalizmusának és morális irányultságú vallásfogalmát a romantika képviselői komoly kritikával illették. Bizonyos elemeket ugyanakkor tovább vitt a késő-tizennyolcadik és a tizenkilencedik század vallásfilozófiai és teológiai gondolkodása, s ugyanígy igaz ez a tizenkilencedik században kialakuló *vallástudomány* valláskoncepciójára. Kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk az ebben az időszakban megjelenő elképzeléseknek, mivel ezek egyrészt kialakítják azt az elméleti eszközrendszert, másrészt érvényre jutatott egy olyan beállítódást, amely aztán jelentős mértékben hozzájárult a párbeszéd eszméje konkrét megfogalmazásához. Ugyanakkor fontos figyelmet szentelnünk ezeknek a fejleményeknek azért is, mert a huszadik századi vallási gondolkodásban is rendkívül nagy mértékben

[151] Immanuel Kant: „A fakultások vitája három szakaszban”, ford. Mesterházi miklós, in: Kant.: *Történelemfilozófiai írások*, Ictus, hn, én., 335-507, 369
[152] Im., 383.

érvényesül a hatásuk, s különösen igaz ez a vallások közötti dialógus kérdését érintő diskurzusra. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy egyrészt az úgynevezett *liberális teológia* különböző feltevései, másrészt pedig a vallástudomány antropológiai látásmódja, univerzalizmusa és komparatív módszere jelentős mértékben meghatározzák ennek a tématerületnek a kortárs perspektíváit. Ugyanakkor véleményem szerint napjainkban szembesülhetünk a kérdés olyan gyakorlati és elméleti természetű problémáival, amelyek komoly dilemmákat tesznek jogosulttá ennek az örökségnek az érvényességét és alkalmazhatóságát illetően.

A modern vallásfilozófia egyik legmeghatározóbb figurája Friedrich Schleiermacher, akinek valláskoncepciója megalapozta az úgynevezett liberális teológia irányzatát. Ez a teológiai-vallásfilozófiai iskola igen komoly hatást fejtett ki megjelenése óta, s ma is az egyik leglényegesebb irányzat.

A protestáns teológus Schleiermacher vallásfilozófiai munkásságának fő célja a vallással kapcsolatos felvilágosult félreértések eloszlatása, majd ennek nyomán egy megfelelő teológiai rendszer kimunkálása volt. A legismertebb művének mondható *A vallásról*[153] című munka valójában egy sajátos *vallás-apológia*. Nem történeti előzmények nélküli ez a program, ám igen komoly módosulásokat is hoz, s főként a hatástörténet szempontjából tekinthető lényegesen újszerűnek. Már a kora-újkorban megjelent a kereszténységen belül az az apologetikai taktika, mely vallás általános apológiája felől-tehát az egyáltalában vett vallási álláspont védelme-építi föl az érvelést, hogy aztán onnan továbbhaladva, különböző lépcsőfokok beiktatásával valamely speciális konfesszió igazságát tegye nyilvánvalóvá. A tágabb schleiermacheri életművet vizsgálva vele kapcsolatban is ez a benyomásunk keletkezhet, ám a vallás általános védelmét célzó érvek a gondolkodó örökségének utóélete szempontjából rendkívül nagy hatást váltottak, mondhatni önálló utat jártak be.

---

[153] F. D. E. Schleiermacher: *A vallásról: beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. Gál Zoltán, Osiris, Budapest, 2000.

Ez több lényeges összetevő tekintetében érvényesül. A módosulás számunkra leglényegesebb vonása az, hogy a vallás védelmét célzó apológia új feltételrendszer mentén megy végbe. A racionalizmus és a felvilágosodás vallásképe ellenében megfogalmazódó „vallásvédelem"-tehát már nem hitvédelem-oly módon kel a felvilágosodott közönség szemében megvetést érdemlő vallás védelmére, hogy igyekszik kimutatni: azok a jelenségek, amelyekre alapozva eme művelt gondolkodók megvetik a vallást, eleve a vallás valódi természetének eltorzítását jelentik. Ugyanakkor a felvilágosodásban kimunkált vallás-fogalmak is elvétik a vallás lényegének megértését. Schleiermacher tehát kétfrontos viát nyit meg, s az igaz vallás apológiája helyett a vallás igazságának védelmét fejti ki. A téves és hamis vallás kettőse megmarad tehát, de jelentősen átalakul. Elsősorban nem konkrét vallások igazsága vagy hamissága az elsődleges tét, hanem a vallással kapcsolatos koncepciók hamissága vagy helytállósága az alapvető kérdés. Az eltorzított vallásból eredő negatívumok korrekciójaként megjelenő felvilágosult vallásfogalom maga is téves, s a vallás igazságának demonstrálását a *vallás valódi természetét* taglaló mű hivatott elvégezni. Általánosságban véve olyannyira tévesnek ítéli kora vallásról alkotott elképzeléseit, hogy kijelenti: „a vallásosság oly ritkán fordul elő mostanában, hogy aki róla beszél, annak szükségképpen birtokolnia is kell, mert amit róla mond, azt sehol sem hallhatta".[154] Mindezt egy összetett koncepció keretei között teszi. A következőkben azokat a komponenseket szeretném megvizsgálni, amelyek a későbbiek során nagyban befolyásolták a vallásról való gondolkodást és meghatározóak a vallások közötti viszonyt taglaló munkákban-akár közvetlenül, akár közvetve.

III. A vallás redukálhatatlansága

[154] Im., 13.

Schleiermacher egyik legfontosabb célja, hogy a racionalizmus és a felvilágosodás nyomán kialakult vallás-fogalmak ellen lépjen föl, megmutatva: azok téves elképzelésen alapulnak. Ennek a munkának az elvégzésére *A vallásról*-ban vállalkozik. Mint a munka alcíme jelzi, a szöveg „a vallást megvető művelt közönséghez szól". Címzettjei tehát a felvilágosult szalonok és szellemi körök tagjai, akik azonban különösen elhanyagolják e kérdést.[155] A romantikus gondolkodás nyilvánvaló hatásait hordozó vallásfilozófiai munka a vallást az ember és a világ közötti viszony összefüggésében tárgyalja. E két pólus *dialektikus* viszonya az-s ez a dialektika valójában a metafizika helyett kerül megfogalmazásra —, a vallás az *univerzum szemlélete*.[156] A schleiermacher-i stratégia szerint a vallásnak azok a formái, melyek kivívják a címzettek megvetését nem a vallás lényegi természetéből, hanem lealacsonyításából származnak: nem az *egész*, hanem az *egyedi* megnyilvánulásait érintő elutasítás.[157] A vallás „középpontja belső lényege" szerint az ember természetéhez tartozik. Schleiermacher úgy érvel, hogy ezt a tényt még a felvilágosult közönség tagjai sem cáfolhatják, akiknek fő érve szerint a vallás a megjelenései szintjén hozzáférhető formájában valamilyen más szükségszerű emberi törekvés *félremagyarázásából* ered, hiszen akkor is szükségesnek tűnik a vallás valódi természetének feltárása, mint az emberben adott jellemző tisztázása. A vallás lényege szerint nem azonosítható minden további nélkül bármely egyedi hagyománynak a történeti szinten hozzáférhető megnyilvánulásaival. A vallás nem redukálható semmi ilyenre, hanem éppenséggel azok származnak a vallás sajátos és önálló tényezőként megközelíthető világából. A tévesen megalapozott elutasítás a vallás felől éppen abból fakad Schleiermacher szerint, hogy a felvilágosodás vallásértelmezése összekeveri a kettőt: az egyediben nem a lényegszerűt látták meg, hanem a partikulárist, s azt tették - hibásan-általánossá. Ezzel a redukciónak egy sajátos formáját követték el tulajdonképpen: a vallás lényegszerű összetevőit nem-lényegszerűekre redukálták. Mint Schleiermacher írja:

[155] Im., 7.
[156] Im., 31.
[157] Im., 16.

„ismeritek az emberi ostobaságok történetét, és áttekintettétek a vallás különböző építményeit a primitív népek értelmetlen meséitől kezdve a legkifinomultabb deizmusig, népünk durva babonáitól a morál és a metafizika toldott-foldott töredékeiig, amelyeket ésszerű kereszténységnek neveznek, s mindezeket képtelenségnek és az értelemmel ellenkezőnek találtátok".[158] Schleiermacher maga is elutasítandónak ítéli ezeket a formákat. A vallás-bárhol is jelenjék meg-a lelkületre hat, s az emberi lelkület minden funkcióját elegyítve, az egyebeket háttérbe szorítva „a végtelen csodálkozó szemlélésében old fel" minden emberi tevékenységet.[159] A vallás tehát nem vezethető vissza egy meghatározott emberi tevékenységre vagy az ember és a világ közötti viszonyrendszer tagjainak valamelyikére: a vallás mindezek teljességére vonatkozik, s azokat magába foglalja. Ugyanakkor azt is kiemeli a német teológus, hogy a bár a vallást valóban nem azokban a rendszerekben kell keresni, amelyeket a vallás kritikusai is elutasítanak, ám mégiscsak „ezeknek a rendszereknek az egyes elemeiben […] mégpedig nem egyik vagy másik rendszer elemeiben, hanem […] mindegyikében".[160] Tehát a vallás lényegmegismerése nem korlátozódhat egyetlen hagyomány vagy forma megismerésére. Ám az is egyértelmű Schleiermacher számára, hogy a vallás lényegének megértése nem lehetséges az egyedi vallási jelenségek mellőzésével. A fő kérdés szerinte az, hogy a megfelelő egyedi jelenség felől közelítünk-e a valláshoz. Meglátása szerint a helyes út a vallás valódi természetének megértéséhez „az Istenért lelkesedő emberek megnyilatkozásaiban és nemes tetteiben" megnyilvánuló beállítódás megfigyelésén keresztül vezet az út-s szerinte ennek a feltárása a vallást elutasító felvilágosultakat is meg fogja győzni.[161]

Mindemellett a vallás redukálhatatlanságának tétele fejeződik ki abban is, hogy Schleiermacher elutasítja a racionalista metafizikai-a kantianizmus nyomán immár

[158] Im., 18.
[159] Im., 19.
[160] Uo.
[161] Im., 21.

transzcendentálfilozófiai-vagy etikai karakterű vallás-koncepciót is. A metafizika és a transzcendentálfilozófia a létező alapjait és lényegét, és a megismerés kérdéseit taglalja-a vallás azonban „nem tévedhet erre a területre, nem teheti, hogy lényegeket tételezzen, és természeteket határozzon meg, hogy elvesszen az alapok és dedukciók végtelenjében."[162] Ugyanígy a morál-amely az emberi természetből és annak a világhoz való viszonyából a kötelességek rendszerét dolgozza ki, tilalmakat és parancsolatokat fogalmaz meg —, tehát a morál sem azonos a vallással. Bár a teoretikus és gyakorlati aspektus és gondolkodás hozzá tartozik a valláshoz, ám nem merül ki azokban. A metafizikai és moralitás tárgykörébe tartozó kérdések speciális eljárásmód szerint tárgyalását a vallásra valójában *ráerőltették*. Schleiermacher szerint azonban „a vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a *szemlélet* és az *érzés*", ami annyit tesz, hogy szemlélni akarja az univerzumot, „azt akarja, hogy annak közvetlen kihatásai gyermeki passzivitásban megragadják és betöltsék".[163] Nem aktivitásra és az ember véges természete szerinti fogalmak vezette megértésre törekszik tehát, s így nem az embert teszi meg az univerzum központjának, hanem éppenséggel a végtelen kifejeződését szemléli az emberben. A morál és a metafizika Schleiermacher értelmezésében elidegeníti, szembeállítja az embert a világgal, míg a vallás annak részeként tekint rá. „Az univerzum szemlélete […] ez a vallás legáltalánosabb és legmagasabb formulája".[164]

Látjuk tehát, hogy a Schleiermacher-féle stratégia is az ember-tehát az antropológia-perspektívája felől közelít a kérdéshez. Ezzel a felvilágosodás antropológiai szemléletére épít, s azt viszi tovább. A vallás azonban nem úgy kerül megértésre, mint ami annyiban „emberi", hogy-Kant terminusaival élve-a tiszta vagy a gyakorlati ész terrénumához tartozó jelenség, hanem éppenséggel egy különálló, az emberi természet lényegéhez tartozó jelenség, ami valójában-a maga egészlegességénél fogva-kiterjed azokra a területekre is melyeket a másik

[162] Im., 27.
[163] Im., 31.
[164] Im., 34.

kettő a maga módján érzékel és tárgyal. Azonban az antropológiai perspektíva tekintetében Schleiermacher lényeges megkülönböztetést tesz a maga és a felvilágosodás által javasolt értelmezési lehetőségek között. A felvilágosodás ugyanis az embert tette meg az univerzumnak, s mindent abban a tekintetben vesz figyelembe, amennyiben az emberre vonatkoztatható. Schleiermacher szerint a felvilágosodás gondolkodói éppen annyiban vétik el az ember megértését és azt, hogy „egyek legyenek vele”[165], hogy nem megfelelően értelmezik a vallást. Az ember-volt megjavításának felvilágosult programja éppen ezen bukik el, s ezért az antropológiai látásmód elmélyítésére és kiteljesítésére van szükség. Az emberi végesség és a végtelenre való irányultságnak a vallásban megnyilvánuló diszpozíciója, s az utóbbiban kirajzolódó világ-harmónia-amely az embert és magát a szemlélődő individuumot is magába foglalja-adja az ember teljes megértését és az emberiség tökéletesítésének valódi közegét. Ehhez azonban az emberre úgy kell tekintetni, mint a végtelenre való irányultság módján-mint látjuk, a végtelenséghez *függő viszony módján*-kapcsolódó lényre. A felvilágosodás programját tehát nem a vallás ellenében, hanem annak helyes megértése és közvetlen megélése révén kell beteljesíteni. Mint látjuk, ez a program, amely a felvilágosodás programjának kritikai továbbépítéseként tekint a vallás antiredukcionista megértésére a vallások közötti párbeszéd eszméje szempontjából döntő tényezőnek bizonyul eszmetörténeti szempontból. A megkülönböztetés alapja a végességen-és részlegességnek-és a végtelennek-és egészlegességnek-a szembeállításán alapul. Mivel „a vallás minden oldalról végtelen, végtelen”, az autentikus és inautentikus vallás megkülönböztetése is ezen alapszik-„ezt az érzést mindenkinek ismernie kell, aki *valóban* vallásos”.[166] Egy, a témánk szempontjából rendkívül lényeges konklúzió is következik mindebből: a vallás végtelenségének következtében mindenkinek tisztában kell lennie azzal, hogy az ő vallása csak egy része az egésznek, s hogy a különböző vallási eszmék és formák a maguk olyan legitim szemléletei és

[165] Im., 51.
[166] Im., 37.

érzetei a vallásnak, melyekre ő maga akár teljesen érzéketlen lehet.[167] Ebből következőleg téves és redukciós vallás-felfogás az, amely egy adott tradíciót akarna kizárólagos szerepbe állítani, s egyben az is belátható Schleiermacher szerint, hogy jogtalan a vallást szemrehányásokkal illetni azért, hogy üldözi a máshitűeket, hiszen nem a vallás, hanem a vallás megrontói-„akik elárasztják filozófiával" a vallást, így adva okot a vitákra és pártoskodásokra-számlájára írható mindez.[168] A felvilágosodás ama meggyőződése tehát, hogy a vallást veszélyessége miatt korlátozni kell, vagy ki kell iktatni az emberi élet lehetőségei közül, az eltorzított vallásra tekintettel fogalmazódik meg. A vallás torz formáival szemben azonban éppen maga a lényegszerűen értett vallás a legjobb szövetséges, és ez az oka annak, hogy-mint láttuk-a vallás helyes megértése és megélése ugyanakkor ennek meghaladását és az ember-volt megjobbítását hozhatja el. Mint Schleiermacher barátja és eszmetársa, Friedrich Schlegel az 1800-ban—tehát egy évvel az *A vallásról* megjelenése után—írja: „[v]allás az ember minden vonatkozása a végtelenre; jelesül az embermivolta teljében lévő emberé".[169]

A schleiermacheri vallás-koncepió talán legnagyobb hatást kiváltott eleme a vallás élményszerűségre vagy a vallási tapasztaltra építő szemléletmód. Lényeges kiemelni, hogy a német teológus maga nem használja kifejezetten ezt a terminust, ám a későbbiek során látásmódja a tapasztalatinak nevezett valláselmélet gyökerének bizonyul. Hangsúlyoznunk kell azt is, hogy a vallási tapasztalat fogalma rendkívül sokrétű történettel bír, s a mai napig különböző elképzelések alapját adja. Ha nagyon általánosan szeretnénk klasszifikálni ezeket az elméleteket, akkor azt mondhatjuk, hogy két fő trendet különböztethetünk meg. Az egyik szerint—és Schleiermacher ide tartozik—a vallás tapasztalat valamiféle sajátos *tudati jelenség*, amelyen keresztül a valóság vallási dimenzióival, vagy a valósággal, *mint* vallási

[167] Uo.
[168] Uo.
[169] August Wilhelm Schlegel és Friderick Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, ford. Zoltai Dénes, Gondolat, Budapest, 1980, 502.

dimenzióval kapcsolatba kerülünk. A másik, az angolszász-pragmatista iskola nyomán kialakuló koncepció az empirizmus és a pragmatista filozófia nyomdokait követve kerül körülírásra. Ennek egyik legjellegzetesebb képviselője William James.[170] Mindezt azért is lényeges kiemelni, mert a vallási tapasztalat és ahhoz kapcsolódó vallás-értelmezések-mint majd láthatjuk-fontos szerepet kapnak a vallásközi párbeszéd szakirodalmában.

Schleiermacher a vallási tudat koncepcióját a már említett kérdések köré építi föl. A vallásról szóló munka, mint azt már láttuk, a *szemlélet* és az *érzés*-vagy érzet-fogalmaival dolgozik. Ez röviden annyit jelent, hogy a „vallásban" a „vallás által" az ember a valóság *egészével* a *végtelenség* horizontján és *közvetlenségben* a korábban már említett *passzivitás* módján találkozik.[171] A vallás az összefüggések és azokat lehetővé tevő végtelen horizont felismerése. A vallás alapja ez, a tudati szinten megnyilvánuló speciális világtapasztalat. Ez a koncepció az individumot helyezi a középpontba, a vallási élet kiindulópontja a személyes szinten megnyilvánuló vallási tapasztalat lesz. Mint azt látni fogjuk, a vallási tapasztalatra épülő vallás-fogalmat Schleiermacher a kereszténység irányába specifikálja, s így a vallási közösségek problémája is lényeges szerepet kap nála, ám ettől még az egész életműre jellemző a tapasztalatelméleti megközelítés individum-központúsága. A vallási tapasztalat, mint azt láttuk, a végtelenségre irányuló tudatállapot. Ebben a tudatállapotban az ember egyben szembesül saját végességével. A vallási tapasztalat kiteljesedése tehát a szubjektum—a felvilágosodás szemében „az univerzum"—és az univerzum közti dialektikus viszony révén megjelenő érzés, *a feltétlen függés érzete*. Ez a koncepció különösen nagy szerepet a vallás meghatározásában. Mindez később a keresztény hit fogalmának és tartalmainak kifejtését alapozza meg, tehát egy *dogmatika* előkészítéséül szolgál. Fontos megjegyezni azt is, hogy ezzel összefüggésben itt már az érzés vagy érzet fogalma hangsúlyosabban szerepel. Itt

[170] William James: *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London, 1982.
[171] Az itt szereplő fogalmak természetesen mélyen beágyazódnak a kor gondolkodásának kontextusába, és Schleiermacher maga is bővebben tárgyal néhány speciális problémát. Ezek elemzésétől eltekintek, mert célunk most csak egy általános áttekintés.

hangsúlyozza, hogy az érzés nem valamiféle zavaros vagy inaktív állapot, s egyértelműen összekapcsolja az akarat működésével. A teljes passzivitásról az aktivitásra történő hangsúlyeltolódás azért fontos, mert az itt megjelenő elképzelés lesz általánosan jellemző a vallási tapasztalat későbbiekben megjelenő értelmezéseinél. A vallás lényege itt már egyértelműen a *feltétlen függés érzeteként* kerül definiálásra, s ez az, amit Schleiermacher az Istennel való viszonyként értelmez.

Akár a korai, akár a kései megfogalmazásokat tekintjük, világossá válik néhány további, számunkra lényegi tényező. A schleiermacher-i elképzelés szerint a vallási tapasztalat-vagy isten-tudat-az alapja *minden* vallási megnyilvánulásnak. Schleiermacher ugyanis a *vallások* sokaságának alapját a *vallások lényegéhez tartozónak* látja.[172] Ugyanezt támasztja alá a kinyilatkoztatás kérdéséről kifejtett véleménye, mely szerint „[a]z univerzum minden eredeti és új szemlélete kinyilatkoztatás".[173] Mivel a véges emberi természet nem képes a végtelen vallás teljes megvalósítására és kifejezésére, s „a vallás nem darabolható szét az emberek között aszerint, hogy ki mit ért meg belőle".[174] Ez a tényező rendkívül fontos a jelen vizsgálódás szempontjából. Ugyanis azzal együtt, hogy Schleiermacher a vallási tudat különböző szintjeit különbözteti meg, s ennek megfelelően a vallási hagyományok különböző fokozatú kifejeződései a vallásnak, ez az univerzalista koncepció rendkívül lényeges változást jelent a korábbiakhoz képest. Nem arról van szó ugyanis, hogy a természetes vallás racionális elemei kerülnek meghatározásra úgy, mint az „autentikus" vallás elemei. Schleiermacher a természetes vallás koncepcióját elutasítja, mondván, hogy „[a]z úgynevezett természetes vallás szokás szerint olyan csiszolt és lekerekített, s annyira filozofikus és morális jellegű, hogy alig pislákol át rajta a vallás tulajdonképpeni karaktere".[175] A vallás általánosságát az az emberi diszpozíció adja, hogy elvileg bárki képes az eddigiekben tárgyalt módon *vallásos*

[172] *A vallásról* ik, 128.
[173] Im., 65.
[174] Im., 128.
[175] Im., 130.

lenni – tehát képes az univerzum és a szubjektum közötti speciálisan vallási viszony átélésére. Az általánosságot nem az ésszerűség adja-tehát nem az észnek, mint általános emberi tulajdonságnak a révén belátott igazságok soráról van szó. Arról van szó, hogy a véges ember, mint ember képes erre a sajátos viszonyrendszerre, *ami* a vallás.

Ennek kapcsán kell szólnunk egy olyan alapvető váltásról, amely kiemelt fontossággal bír gondolatmenetünk szempontjából. Mint Pannenberg arra rámutat, az isteneszme Schleiermachernél „a vallás termékeként jelenik meg […] kifejezett tartalommá alakítja, tudatosítja a függőség 'eredetét', mely eleve benne rejlik a függőség érzésében".[176] A vallás, mint egyetemes emberi adottság minden vallási tradícióban kifejezésre jut, még ha eltérő szinten is. Az istentudat-így a keresztény istentudat és az azzal összekapcsolódó igazságok-erre az eredendő tapasztalatra mennek vissza. Nem az isteni kinyilatkoztatás valamiféle elválasztó jellegű-a mózesi megkülönböztetésben megragadható-speciális formája, s ezzel összefüggésben az ugyancsak meghatározott isteneszme a vezérmotívuma ennek a vallásfogalomnak, hanem az *egyetemes emberi jellegzetességként megragadott vallási diszpozíció*. A vallások közötti-nem elhanyagolható-különbség abból ered, hogy az adott vallási forma *mennyire magas szinten fejezi ki* ezt az eredendő tapasztalatot és az ahhoz kapcsolódó istentudatot. A korai műben ez az álláspont nagyon erőteljesen kerül megfogalmazásra,[177] míg a kései munka a függésérzet kérdését közvetlenül az Istennel való viszonyhoz kapcsolja, majd innen halad a keresztény hit tartalmainak, mint a vallási tudat legtökéletesebb módon kibontakozó formájának kifejtéséhez-tehát némileg módosít álláspontja élességén. De az alapvető koncepció változatlan marad. A német teológus a maga történeti és elméleti kontextusában értelmezte úgy a kereszténységet, mint egy univerzális és —megfelelő kritériumok teljesülése esetén—tradíció-független módon, alapjaiban autentikus vallási tapasztalat vagy tudat legmagasabb szintű megnyilvánulását-nos, mindez

[176] Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia 1-2.*, 1, ik., 99.
[177] „[…] Isten nem minden, hanem csupán egyetlen összetevő a vallásban, és az univerzum sokkal több nála; ti sem hihetitek Istent önkényesen […] hanem csak akkor, ha nem tehettek másként". *A vallásról* ik., 73.

nagymértékben már a párbeszéd-eszme megjelenésének közvetlen feltételrendszeréhez tartozik. Az *A vallásról* egy helyütt kifejti: [a] szó legeredetibb értelmében vett történelem a vallás legmagasabb rendű tárgya; vele kezdődik, és vele fejeződik be".[178] Ennek a megjegyzésnek az a magam részéről azért tulajdonítok különös jelentőséget, mert akkor is fontos *átkötést* jelent a reneszánsz keresztény univerzalizmus Tillich említett hatásai és a modern, poszt-keresztény látásmód perspektívái között. A vallás és a történelem-valamint ezzel szoros összefüggésben a vallástörténet-kérdéseinek összekapcsolása ugyanis szintén olyan kérdés, amely meghatározó a vallásközi párbeszéd eszméjének megjelenésében. Schleiermacher tehát nem érinti közvetlenül a párbeszéd kérdését, ám elutasítja-és a vallás lényegétől idegennek ítéli-a vallási alapú türelmetlenséget és exkluzívizmust. A vallás legitim formáját nem kizárólag egy adott konfesszió fejezi ki. A vallási tudat különböző szintű megnyilvánulásai-ha különböző szinteken is-egyaránt legitim kifejeződések. Ugyanakkor az általa képviselt vallás-koncepció már nagyban előkészíti a dialógus-eszme megjelenését.

IV A vallás mint a végtelen megragadása: Max Müller és a vallás lényege

A tizenkilencedik század egyik leglényegesebb fejleménye a vallás kérdésének kezelése szempontjából a vallástudomány megjelenése és gyors fejlődése volt. Ezt a tényezőt két fő szempont okán indokolt és fontos bevonnunk a vizsgáltba. Egyrészt azért, mert a vallástudomány mindjárt megvilágítandó látásmódja közvetlen vagy közvetett nagy hatással volt a huszadik század teológiájára is, és ez nem egy esetben kifejezett „segédtudományi" szerepet jelent a vallástudomány számára. Másrészt pedig azért, mert a vallástudomány egyik alapítójának, Max Müllernek a Vallások Világparlamentjének résztvevőihez címzett levele a

[178] *A vallásról* ik., 56.

vallástudomány premisszáira támaszkodva indokolja meg a vallások közötti dialógus szükségességét és egy közös platform megteremtésének igényét.

A vallástudomány kialakulásának eszmetörténeti környezetét alapvetően határozta meg a korábban már említett antropológiai látásmód. A vallástudomány azonban további sajátos szempontok kidolgozását is magával hozza. Amellett, hogy a vallást átfogó emberi karakterisztikumként kezeli, a vallástudomány arra törekszik, hogy a vallás különböző jellegű megnyilvánulásait-például az áldozat vagy az ima jelensége, a vallási közösség működése-*leíró módon* tanulmányozza, osztályozza. Ebből fakadóan a vallástörténeti érdeklődés lesz az alapvető vezérfonala, miközben élesen elhatárolódik a korabeli teológiától, amely alapvető konfesszionális elkötelezettségek mentén és az abszolút igazság igényével lép föl, s mindezt egy meghatározott istenkép tükrében és arra hivatkozva teszi. Ezzel szemben a vallástudomány képviselői azt tűzik ki célul, hogy a legkülönfélébb korszakokban és kulturális környezetben kialakuló vallások átfogó vizsgálatával jussanak el a vallásnak, mint emberi jelenségnek a megértésére. Ez a megértési folyamat bizonyos esetekben a vallási lényeg meghatározását is magával hozza, bizonyos esetekben a tipológiai leírás szintjére korlátozódik.

Max Müller filológiát tanult és az indológia irányába fordult érdeklődése. A nyelvészeti érdeklődés és a vallástudomány programja lényegi módon függ össze a kor tudományossága számára. A nyelvek és egyáltalán a *nyelviség* kutatása olyan meggyőződések mentén zajlott, melyek a vallással kapcsolatos vizsgálódásokat is irányítják. Wilhelm von Humboldt, a nyelvtudomány egyik megalapítója szerint „[a] nyelvet […] úgy kell tekintenünk, mint ami az emberben közvetlenül adva van, ugyanis ha mint az embernek a tudat világosságában véghezvitt művét fogjuk fel, nem tudjuk megmagyarázni”.[179] A nyelv az ember olyan mélyen fekvő adottsága, amely a tudatosság szféráit megelőző szinten

[179] Wilhelm Humboldt: „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben”, in uő: *Válogatott írásai*, ford. Rajnai László, Európa Kiadó, Budapest, 29-67, 45

helyezkedik el. A nyelvtudomány célja ennek az előzetes adottságnak a vizsgálata, s főképp az annak alapján kialakult nyelvek vizsgálata, osztályzása, történetük feltárása, valamint az egyes nyelveket használó népek kultúrájának karakterizálása. Ezek a szempontok komoly szerepet kapnak a vallásnak, ennek a nyelvhez hasonlóan értelmezett emberi tulajdonságnak a megértésében is. A későbbiekben során még visszatérünk ennek a beállítódásnak az elemzésére, s arra, hogy miképpen van mindez hatással a párbeszéd-eszme kialakulására és érvényesülésére. A Müller-életmű elemzése kapcsán a nyelvészeti érdeklődés hátterét számunkra azért fontos utalásképpen említeni, hogy láthatóvá váljék: a vallástudomány kidolgozása iránti érdeklődés nem a nyelvtudománytól való elfordulásként jelentkezik, hanem annak kiteljesedéseként fogható föl. Mint Müller írja, éppenséggel a nyelvtudomány eredményei indokolják a vallástudomány-„a világ vallásainak valóban tudományos jellegű vizsgálata"-kidolgozásnak szükségességét.[180] Másutt kijelenti: „[a] vallás története egyfajta értelemben a nyelv története".[181] Ennek a tudománynak – hasonlóan a nyelvtudományhoz-az összehasonlító módszer eszközét kell alkalmaznia annak érdekében, hogy tárgyát minél teljesebben ismerhesse meg. Goethe kijelentését parafrazálva Müller a vallással összefüggésben deklarálja, hogy „aki csak egyet ismer, semennyit nem ismer".[182]

A vallás benső *lényege* valami olyasmi Müller szerint, amit a vallásos emberek közül sokan nem is ismernek. A vallás valódi természetének megismeréséhez tehát valami módon *ki kell lépni* a saját vallás keretfeltételei közül, s így tekinteni a vallásokra. A reflexió eme formája alapvető annak a beállítódásnak a kialakulásában, amely a vallásról való gondolkodás története során döntő fordulatot hoz, és-majd látni fogjuk-tulajdonképpen majdnem azonnal vissza is hat a vallások saját önértelmezésére. Ennek a reflexív kívülállásnak a felvétele mellett, a komparatív metódus alkalmazása révén Müller tehát lehetségesnek tartja a vallás

[180] Max Müller: „The Science of Religion: Lecture One (1870)", in: Jon R. Stone (szerk.): *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion*, Palgrave-Macmillan, New York, 2002, 109-121, 110.
[181] Max Müller: "Zeusz, a legfőbb árja isten", ford.: Simonyi Zsigmond, in Simon Róbert (szerk.), Osiris, Budapest, 2003, 198-219, 203.
[182] The Science of Religion, ik, 113

lényegének meghatározását. Schleiermacher módszeréhez képest ez annyiban jelent másféle eljárást, hogy míg Schleiermacher a „vallásból" beszélve-tehát a vallás szerinte megtisztított formáját a megélt vallásosság közegéből megértve próbálja közvetíteni, addig Müller a kívülállás, a tudományos elvontság módján közelíti meg a kérdést. Ez a lényeg Müller szerint nem más, mint a *hit képessége*. A vallásról két értelemben beszélhetünk szerinte. Egyrészt a történetileg megjelenő doktrinális rendszerek értelmében, mint a kereszténység, az iszlám, vagy a hinduizmus. Másrészt viszont-miként a történetileg létező nyelvektől függetlenül létezik a beszéd, a nyelviség képessége-a konkrét történeti vallási alakzatoktól függetlenül létezik a vallás, avagy a vallásosság általános képessége, a hit képessége.

A hit képességén Müller az emberi tudat egy speciális, nem az érzékeléssel vagy az értelemmel szemben álló, ám azoktól független fakultása, amely a *végtelen felfogását* teszi lehetővé.[183] Fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy ez a függetlenség nem azt jelenti, hogy valamiféle, a tudati működéstől idegen funkcióról lenne szó: a közönséges tudattal van dolgunk, ám egy oly módon kifejlődött és módosult formájáról, amely lehetővé teszi vallás tárgyak elgondolását.[184] Az, hogy egy képességről vagy fakultásról van szó, az Müller értelmezésében minden esetben egy működési módot jelent. Értelmezésem szerint ez annyit tesz, hogy ahogy például az értelem képességével rendelkezvén képesek vagyunk az értelemmel felfogható dolgokkal kapcsolatba kerülni, úgy a végtelen felfogására való képesség (a hit képessége) a „vallási dolgokkal" való kapcsolatba lépést teszi lehetővé. Nem valamiféle misztikus képességről beszél tehát-illetve, mint mondja, ennyiben az érzékelés lehetősége és folyamata is misztikusnak nevezhető[185] —, hanem a tudati működésünk speciálisan, úgymond, „vallási működési módjáról" van szó.

Ennek a valláskoncepciónak a jegyében születik Müller levele a *Vallások Világparlamentje* résztvevőihez. Eredetei levelének később kibővített változatában Müller

[183] Uo.
[184] Max Müller: "The perception of the Infinite", in: The Essentila Max Müller, ik., 167-191.
[185] Im., 177

kijelenti, hogy a résztvevők egy új és reményteli szellemiség képviselői. Ők azok, akik felekezeti különbségekre való tekintet nélkül és szemben a folyton hittételeken vitázó teológusokkal, püspökökkel és papokkal Isten igazi népe, azok az *egyetemes laikusok*, akiknek magasrendű célja nem más, mint megmutatni, hogy vallásuk—függetlenül attól, hogy Buddha, Mohamed, vagy Krisztus alapította—mindenek előtt gyakorlati valóság, a szeretet és bizalom vallása, nem pedig a gyűlöleté és a kiközösítésé.[186] Müller explicit módon fogalmazva teszi fel a kérdést, hogy vajon a tanításbeli különbségek érinthetik-e *az univerzális vallást* magát, ahogy megfogalmazza azt a kérdést is, amely a vallások közötti dialógus vezérmotívumaként is meghatározható lenne: „gyűlölnünk kell-e egymást azért, mert különbözőek a hitelveink, vagy mert hogy különböző módon fejezzük ki azt, amiben hiszünk?"[187] Világos, hogy a mülleri koncepció nagyban támaszkodik a felvilágosodás hagyományára (bár elveti az evolucionista szemléletet, ami Hegelnél kiemelt szerepet kap). Ugyanakkor legalább ennyire merít a romantika vallásfelfogásából is. Ám számunkra most az a program a legfontosabb, amit Müller szavaiból kiolvashatunk. A vallási hagyományok konfliktusai, valamint azok a különbségek, melyekre ezek visszamennek, idegenek az *eredendő vallási lényegből* eredő egyetemes laikusság vallásától. Az egymástól elválasztó különbségek maguk egy olyan lényegiségből táplálkozó, az emberi létezéshez mélystruktúráiban hozzá tartozó jelenség egymástól eltérő ám mégis *közös alappal* bíró kifejeződései, melyekre tekintettel *expressis verbis* megfogalmazható a vallások közötti párbeszéd eszméje. Müller nem egy hiper-vallás megalapozását indítványozza, de ugyanakkor kijelenti: az a tény, hogy az emberi indíttatások egyik legfontosabbika olyan közös alappal bír, amely az addig áthidalhatatlannak hitt az különbségeket zárójelezhetővé, átlényegíthetővé teszi. Ugyanakkor ennek a lényegi közös magnak a normatív tartalmaira apellálva a közösség a kötelezettség formáját is ölti. Az egyetemes laikusok feladata és egyfajta kötelessége az,

[186] Max Müller: "The Parliament of Religions in Chicago, 1893 (1894)", in: The Essential Max Müller ik, 343-352, 350.
[187] Uo.

hogy egymással dialógust folytatva közelebb hozzák egymáshoz a különbségeiben is egységes valóságot, a vallást, mégpedig a maga különös kifejeződéseiben. Ezek olyan elképzelések, melyek rendkívül nagy hatást gyakorolnak a későbbiek során, s máig meghatározóak-akár abban, hogy továbbgondolásra és adaptációra kerülnek, akár abban, hogy a kritikai irányú viták megkerülhetetlen kiindulópontját jelentik.

Karl Rahner és az anonim keresztények kérdése

I. A II. Vatikáni Zsinat és a *Nostra Aetate*

Karl Rahner a huszadik századi katolikus teológia meghatározó alakja, akinek tevékenysége első szakaszában nem egyszer konfliktusok illetve a tanítóhivatal bírálata jutott osztályrészül,[188] ám—a II. Vatikán Zsinat munkáját meghatározó módon befolyásoló teológusként— későbbi tevékenysége szorosan összefügg a Zsinat tanításának teológiai magyarázatával. Ennek a munkának a folyamán kerül mind részletesebb kimunkálásra az *anonim keresztények* témaköre, amely a rahneri életmű egyik legvitatottabb, ám egyben legnagyobb hatást is kiváltó elmélete. Az erről kialakított filozófiai-teológiai koncepció ismertetését feltétlenül meg kell előzze a Zsinat egyik egyedülállónak tartott[189] dokumentumának áttekintése. Ennek oka nem csak az, hogy a *Nostra Aetate* című zsinati dokumentum[190]—és néhány más számunkra lényeges zsinati megnyilatkozás—rahneri értelmezése talán az egyik legmarkánsabb kísérlet a döntő fordulatot eredményező zsinati szellem részletekbe menő kifejtésére, teológiai továbbgondolására és elmélyítésére, hanem az is, mert a dokumentum valóban gyökeres fordulatot képvisel a korábbi felfogásmódhoz képest. Továbbá: mivel „műfajából" következőleg a megszületését követően a Nyilatkozat a Katolikus Egyház *hivatalos tanítását* tartalmazó iratként értelmezendő, s ennyiben *normatív erőt képviselő* dokumentumról van szó, áttekintése—az értelmezési viták ellenére—eligazíthat

[188] Vö. Szabó Ferenc: *Karl Rahner*, Teológia Kiskönyvtár, Tipografia Ugo Detti, Róma, 1981, 17-18.
[189] Vö. Nemeshegyi Péter: „Nostra Aetate: nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról", in: Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002: A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 287-318, 278.
[190] „Nostra Aetate: Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról", in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 391-403.

abban, hogy melyek is a katolikus felfogást irányadó módon meghatározó elvek a vallások közötti párbeszédet illetően.[191]

Az irat megszületése körüli viták szervesen hozzá tartoznak az abban foglaltak megértéséhez.[192] Az eredeti szándék szerint a Zsinat a *zsidók és a keresztények* viszonyát új irányba terelő irat megfogalmazása volt a cél, s első tervezetében *A zsidókról szóló határozat* címet viselte.[193] Megszületését a holocaust borzalmaival való szembesülés, valamint a zsidóellenség különböző formáival való leszámolás igénye—s egyben a kialakulásukban kimutatható keresztény felelősség vállalása—vezette. Ehelyütt nyilván nem lehetséges a probléma részletes elemzése, ám azt mindenképpen fontosnak tartom kiemelni, hogy véleményem szerint ez a tény—s álláspontomat rövidesen megokolom—magának a végleges dokumentumnak az értékelése szempontjából is döntő szempontként értékelendő.

A zsinati dokumentum előkészítésének hírére az Izraellel ellenséges viszonyban álló arab államok komoly ellenállást fejtettek ki, mert úgy vélték, hogy ez egyben Izrael állam elismerését hozná magával, s a diplomáciai nyomás hatására a nyilatkozat előkészítő munkálatai leálltak az illetékes bizottságban, majd XXII. János pápa rendelkezése nyomán folytatódtak. Ennek következtében egy második szövegterv állt elő, amelyet az Ökumenizmusról szóló dokumentum[194] részeként szándékoztak elkészíteni. A tervezet körül komoly vita alakult ki.[195] Végül egy olyan javaslat hangzott el, hogy a zsidókról kiadandó megnyilatkozás tárgyalja más nem keresztény vallások kérdését is. Ezt a javaslatot követte egy harmadik szövegváltozat megfogalmazása—*A zsidókról és a nem keresztényekről*—címmel, amely a zsidóságról szóló rövidített szöveg mellett az egyéb vallásokról is szót ejtett

[191] Miként a pápa érvényesítő nyilatkozata szól: „Mindazt, amit e nyilatkozat egészében és részeiben tartalmaz, helyeselték az Atyák. Mi pedig Krisztustól kapott apostoli hatalmunkkal a tisztelendő Atyákkal együtt a Szentlélekben jóváhagyjuk, kötelezőként kimondjuk, tekintéllyel megerősítjük, és amit a Zsinat megalkotott, isten dicsőségére közzétenni elrendeljük". Im. 403.
[192] A dokumentum és a „zsinati fordulat" előzményeiről és a megszületése körüli vitákról ld. Reinhard Neudecker: *Az egy Isten sok arca*, Magyar-Keresztény-Zsidó Tanács – Mérleg, Budapest, 1992, 18-22.
[193] Nemeshegyi im., 291.
[194] A témát érintő végleges dokumentum az *Unitatis Redintegratio*, in: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 239-269.
[195] Vö. Nemeshegyi im. 292.

az általánosságok szintjén. A különböző vallások felé való nyitást szorgalmazta a VI. Pál pápa által kiadott körlevél is, valamint az 1964 decemberében Bombay-ben (ma Mumbai) elhangzott pápai beszéd.[196]

Végül mindezek figyelembe vételével megszületett egy negyedik szövegváltozat is, amely a harmadik verzióhoz képest mind a zsidóság, mind pedig az egyéb vallások kérdéskörét részletesebben tárgyalta. Ennek a szövegváltozatnak is akadtak ellenzői—amit mind az arab országokban kifejtett sajtó- és diplomáciai kampányok, mind pedig a jobboldali katolikus körök tevékenysége jellemzett—, ám végül 1965 októberében a dokumentum komoly többséggel megszavazásra és elfogadásra került.

Lássuk most röviden, milyen elveket is fogalmaz meg a zsinati dokumentum!

Először is kijelenti, hogy azok a folyamatokra tekintettel, melyek nyomán „az emberi nem egysége napról napra erősebbé válik, és sokasodnak a különböző népek közötti kapcsolatok", az Egyház különleges figyelmet fordít a nem keresztényekkel való kapcsolat kérdésének annak érdekében, hogy „a népek közötti egységet és szeretetet ápolja", s így fontolóra kell vegye, „ami az emberekben közös és közösségre vezeti őket".[197] Nyilvánvaló, hogy mindezek a megfontolások a globalizáció ma tapasztalható folyamatainak tükrében még aktuálisabbak, mint megfogalmazásukkor. Az emberi nem közös eredete—az isteni teremtés—és közös végcélja—azaz a gondviselő Isten, akinek üdvözítő terve és jósága mindenkire kiterjed—adja azt a két teológiai pillért, amire a dokumentum látásmódja támaszkodik.[198] Emellett az emberekre általánosságban jellemző „vallási hangoltság" eszméje támasztja alá ennek a közösségnek a lehetőségét.

> „Az emberek a különböző vallásoktól várnak választ az emberi lét rejtélyeire, melyek—ma éppúgy, mint régen—a szíve mélyén nyugtalanítja az embert: mi az ember? Mi az élet értelme és célja? Mi a

[196] Uo.
[197] *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, 399.
[198] Uo.

jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi a célja? Melyik út vezet az igaz boldogsághoz? Mi a halál az ítélet és a halál utáni megfizetés? S végül mi az a végső és kimondhatatlan misztérium, mely átöleli létünket, melyből eredünk, s mely felé tartunk?"

Tehát a *vallásossággal* az emberi természet velejárójaként számol a dokumentum, a különböző *vallásokat* pedig ennek *kifejeződéseként* értékeli. Az Egyház ezzel elismeri, hogy a kereszténység nem az emberre jellemző vallásosság egyetlen lehetséges kifejezési formája. Mindez még a huszadik század elején-közepén megfogalmazott egyházi állásponttól is gyökeresen eltérő pozíció. A rahneri koncepció tárgyalása szempontjából fontos megemlítenünk, hogy a dokumentum végső változata—bár az előkészítés során ez az igény is megfogalmazódott—nem tekint úgy a nem keresztény vallásokra, mint az üdvösséget előkészítő intézményekre. Rámutat ugyanakkor, hogy Isten gondviselő jósága bennük is megnyilvánul.[199] Ebben a korlátozásban a kinyilatkoztatott vallás kitüntetett jellegét védik a szövegezők, ám—mint majd látjuk—a rahneri értelmezés bizonyos értelemben túllép ezen a megkötésen.[200]

A dokumentum a következő csoportokban foglalkozik a nem keresztény vallások értékeivel: 1, az ősi vallások; 2, a hinduizmus; 3, a buddhizmus; 4, az iszlám; és végül 5, a zsidó vallás.[201] Az első kategória valójában a nagy keleti vallásokat felölelő rész elején kerül tárgyalásra, s vezet át a továbbiakhoz. A dolgok folyamatában jelen lévő titokzatos erő, illetve estenként egy Legfőbb Lény elismerése vezet ezeknél a formáknál a vallási érzület megjelenéséhez.[202] A hinduizmusban a lét és az élet misztériumainak kutatása és a bölcselet, a meditáció és az Isten iránti szerető bizalom megnyilvánulásait emeli ki a dokumentum. A buddhizmusban a mulandó világ elégtelenségét és a tökéletes szabadság felé irányuló élet

[199] Vö. Dr. Horváth Lóránt OPraem - Kovács József: „Bevezetés", in: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, 393-398, 397.
[200] Ennek kritikai érékelését is tartalmazza majd a D'Costa javaslatait tárgyaló fejezet.
[201] Vö. Nemeshegyi im.299-307.
[202] Vö. Nostra Aetate ik., 399-400.

megvalósításának igényét említi. Egyben megemlíti, hogy „a többi vallások is szerte a világon különféle módokon próbálnak megoldást adni az emberi szív nyugtalanságára azáltal, hogy utakat, tudniillik tanításokat és parancsolatokat, továbbá szent szertartásokat ajánlanak”.[203] A dokumentum kijelenti, hogy az Egyház semmit nem utasít el mindabból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent, valamint azt is, hogy tisztelettel tekint azokra az életformákra, tanításokra és erkölcsi parancsolatokra, melyek belőlük erednek. Egyben arra buzdítja a katolikus híveket, hogy „okosan és szeretettel folytatván párbeszédet és együttműködve más vallások követőivel, tanúskodjanak a keresztény hitről és életről; s ismerjék meg, becsüljék és támogassák a náluk található lelki, erkölcsi és társadalmi-kulturális értékeket”.[204]

Az iszlámmal kapcsolatban a dokumentum kiemeli a közös pontokat: a monoteista istenkép különböző sajátosságait (egység és önmagában létezés, irgalmasság és mindenhatóság, teremtő aktivitás); az isteni kinyilatkoztatás elfogadását és a prófétai jelleget; Ábrahám alakjának fontosságát és a Jézusról vallott muszlim tanítás elemeit; az isteni ítéletről, az erkölcsi életről, valamint a vallásgyakorlattal kapcsolatos tényezőket.[205] Ugyanakkor kiemeli azt a fontos különbséget is, ami Jézus istenségének kérdést illeti, s egyben a múltbeli békétlenség és konfliktusok emlékén való túllépésre, a kölcsönös megbecsülésre, valamint az igazságosság iránti elkötelezettségre buzdít.

Mint említettük, a zsidósághoz való viszony kérdésköre lényegi módon meghatározta a *Nostra Aetate* megszületése körüli folyamatokat. A dokumentum utolsó főrészét képező fejezet ezzel a kérdéssel foglalkozik.[206] Ennek a történelmi, a teológiai, valamint—közvetve—a politikai összefüggésekkel kell számot vetnie. Az irat kijelenti, hogy a zsidóság és a kereszténység között lelki kapcsolat áll fönn, s azt is, az Egyház hitének gyökerei a pátriárkákig, Mózesig és a prófétákig vezethetőek vissza. Kifejti, hogy az Egyház tudatában

[203] Im. 400.
[204] Uo.
[205] Im. 400-401.
[206] Im. 401-403.

van annak, hogy Jézus, az apostolok és az evangélium korai hirdetői zsidók voltak. Ugyanakkor elveti azokat a véleményeket, melyek a zsidóságot univerzálisan felelőssé teszik Jézus kivégzéséért, s azokat is, melyek szerint a zsidókat Isten elvetette. Egyben azt is kiemeli, hogy mindennek érvényt kell szerezni a hitoktatásban és az igehirdetésben. Egyben sajnálkozását fejezi ki az üldöztetések miatt, s elítéli az antiszemitizmust. A sajnálkozás kifejezése valóban joggal tűnt túl kevésnek az itt érintett atrocitásokhoz és borzalmakhoz képest.[207] Mindamellett a dokumentum irányelvei a dokumentum óta komoly változásokat eredményeztek a katolikus-zsidó viszonyban, aminek teológiai és intézményes szinten.[208]

Mint említettük, a *Nostra Aetate* megszületése mérföldkőnek számít a nem keresztény vallások keresztény (katolikus) megítélésének történetében. A mózesi megkülönböztetés leírása révén láthatóvá tett attitűd—ami a Katolikus Egyház tanításában az „*extra Ecclesiam nulla salus*", „az Egyházon kívül nincs üdvösség" tézisében kerül markáns módon megfogalmazásra—egészen a legutóbbi időkig meghatározta a Katolikus Egyház felfogását. A zsinati dokumentum azonban ennek a tételnek a sokrétű átértelmezését hozta el, amely a katolikus azonosságtudat fenntartása mellett a más vallásúakhoz való viszonyt egészen új alapokra helyezi. Ennek az újrafogalmazásnak a folyamata máig zajlik, és a Zsinat munkájában részt vevő teológusok—és a későbbi generációk is—egyik fontos feladatuknak tekintették és tekintik ennek a problémának az átgondolását. Ennek a munkának egyik legjelentősebb alakja Rahner. Mielőtt azonban rátérnék az általa kidolgozott javaslat tárgyalására, szeretnék még egy rövid ideig a zsinati dokumentumra koncentrálni.

Tény és való, hogy a Zsinat egésze—s így az ott született különböző tárgyú dekrétumok—a Katolikus Egyház intézményes reflexióját jelentik a modernitás kihívásaira. Ne feledjük, az 1960-as években járunk, a hidegháború korszakában, amikor a modernizációs paradigma egymástól gyökeresen eltérő változatai, a kapitalista/demokratikus, a szocialista, a

[207] Vö. Nemeshegyi im. 306-307.
[208] Ld ehhez pl. Neudecker im.

felszabaduló gyarmatok különböző, ám a hidegháború logikája által meghatározott mozgásterű útkeresése (pl. az el nem kötelezett országok csoportja), de sokban mégis hasonló verziói szinte egyöntetűen a vallás visszaszorulásával számoltak és/vagy azt igyekeztek elősegíteni. Így volt ez Indiában, ez jellemzi a pánarab nacionalizmus mozgalmait, mint modernizációs kísérletet, s—bár országonként eltérő módon—ez jellemzi a nyugati demokráciák társadalmait is—hogy az szocializmus markánsan vallásellenes attitűdjéről ne is beszéljünk. Nyilvánvaló, hogy mindez sajátos *reaktív* szituációt jelent, s ennyiben felvethető az a kérdés, hogy a Zsinat és maga a *Nostra Aetate* a befolyása fokozatos elvesztését érzékelő intézmény gesztusa.[209] Ugyanakkor éppen a különböző történelmi kihívásokkal való szembenézés szükségességének tudatosításaként is értelmezhetjük a tárgyalt dokumentum irányát: számot vetni azzal a helyzettel, amely a „mi korunkban" (*nostra aetate*) az Egyház számára adott. Ennek a szembenézésnek—mondhatni—megkerülhetetlen indexe a *Soah*. Mint említésre került, az eredeti szándékok szerint a dokumentum ezt a kérdést, és ebből következőleg a zsidósággal való viszony radikális *teológiai és intézményes* újraértelmezését tűzte ki célul. A problémát átfogalmazva azt mondhatjuk: a kereszténység (katolicizmus) eredendő Másikjával való viszony újragondolása és megújítása volt a cél. E mögött a szándék mögött nyilvánvalóan súlyos felismerések munkáltak az antijudaizmus kérdését és kockázatait illetően, s egyben az azzal mindenképpen összefüggő—ha nem is azonosítható—antiszemitizmus problémájával kapcsolatban. A munkára eredetileg megbízást adó XXII. *„jó"* János pápa maga személyes tapasztalatokkal rendelkezett a náci zsidóüldözésekről, mivel a II. világháború alatt ankarai apostoli delegátusként sok zsidót mentett meg[210]—így a számvetés szándéka különös jelentőséget nyer. A dokumentum megszövegezése körüli fejlemények valóban sok szempontból rámutattak e tiszta szándék gyakorlati megvalósításával összefüggő nehézségekre. Ugyanakkor véleményem szerint az a tény, hogy

[209] Vö. ehhez pl. Vidrányi Katalin: „Az 'anonim kereszténység' elmélete", in: uő: *Krisztológia és antropológia*, Osiris, Budapest, 1998, 150-160.
[210] Nemeshegyi im., 287.

végül a dokumentum megszövegezői a zsidósághoz való viszony mellett a többi nem keresztény vallás kérdését is beemelik a szövegbe, több módon is értelmezhető. Nyilvánvaló: egyfajta „politikai" kompromisszum eredményeként is felfoghatjuk, ami lehetővé tette a zsidósággal kapcsolatos szövegkorpusz megszövegezését. Ám nem kell-e ennek nyomán egyfajta „trójai falóként" értelmezzük a *Nostra Aetate* szövegét, amely a többi vallásra vonatkozó reflexió „árán" újraalapozza a zsidósággal kapcsolatos, és súlyos kérdésekkel terhelt viszonyt? Úgy vélem, hogy a Zsinat „érvénykiterjesztő gesztusa" ennél többre jut. Kétségtelen, hogy a zsidósággal foglalkozó szövegrész sokkal több kérdésre reflektál, s a múlttal való elszámolás igényét és irányait is kijelöli. Ám a kiterjesztés folyamata—még ha a diplomáciai, taktikai, politikai tényezők is szerepet játszanak megvalósulásában—van egy rendkívül fontos hozadéka. Egy alapvetően—sokban vétkekkel és vaksággal—terhelt viszony újrafogalmazásának igénye, az eredendő Másikkal való kapcsolat újradefiniálására irányuló szándék ebben a formájában tulajdonképpen a mindenkori Másikkal való viszony újrafogalmazását eredményezi. Ennek a jelentőségét pedig nem lehet kellően hangsúlyozni. A zsidósághoz való viszony véleményem szerint ebben a kontextusban olyan *szimbolikus paradigmává* alakul—alakulhat—át, amely a mindenkori Másikhoz való viszony minőségének lehetséges példáját nyújtja minden *történelmi tanulságával* és miden—éppen abból eredő—*jövőbeni felelősségével együtt*. Meglátásom szerint az összes teológiai és egyéb természetű nehézségével együtt ebben rejlik a *Nostra Aetate* jelentősége. S ennek tükrében értékelhetjük annak jelentőségét, hogy mint normatív érvényű dokumentum új beállítódást tesz irányadóvá, ami radikálisan eltér a korábbiaktól. Véleményem szerint Rahner-nak a nyílt katolicizmust[211] és az anonim keresztények kérdését illető elméleti munkái is ennek a beállítódás-váltásnak a fényében értelmezhetőek.

[211] Vö. Karl Rahner: „A kereszténység és a nem keresztény vallások", in: Karl Rahner: *Isten: rejtelem*, ford. Várnai Jakab, Egyházfórum, Budapest, 1994, 51-66, 51.

II. Az anonim keresztények fogalmának kontextusa: teológia, vallásfilozófia, antropológia

Az anonim keresztények kérdése—tehát az a probléma, hogy olyan személyek, akik nem keresztények, valamilyen módon mégiscsak a keresztény igazságok ismeretében lehetnek-e—régóta foglalkoztatták az apologétákat és általában a keresztény gondolkodókat. Eamonn Conway értelmezése szerint az anonim keresztények problémájának előképeit már megtalálhatjuk Jusztinosznál vagy Ágostonnál.[212] A közvetlen és fogalmilag is közelebb álló előzmények kapcsán megemlíti egyrészt Pierre-Lambert Goosens, valamint August Dechamps belga bíborosokat a tizenkilencedik századból.[213] Ezen túl Maurice Blondel egy 1907-ben publikált írására hívja fel a figyelmet,[214] melyben a francia gondolkodó kifejti, hogy az immanens természetfeletti minden emberben jelen van anonim módon. Conway szerint ez a blondeli megfogalmazás Henri de Lubac közvetítésével hathatott Rahnerre. Azt azonban mindenképp hangsúlyoznunk kell, hogy szisztematikus kimunkálást Rahnernél nyer a koncepció.

Az anonim keresztények problémájának elemzésekor fontos kiemelni, hogy az „anonimitás" kérdésköre több szinten kerül elő Rahner gondolkodásában. A téma kapcsolatba hozható az ateizmussal és az ateistákkal kapcsolatos álláspont kimunkálásával is, amennyiben az „anonim hit" problematikáját érinti. Ám Rahner maga emeli ki, hogy az anonim hit és az anonim keresztények témája összefüggéseik ellenére sem teljes mértékben azonosítható problémakörök.[215] Számunkra most alapvetően a témánkhoz szorosan köthető kérdéskör, az anonim keresztények ügye lényeges.

---

[212] Eamonn Conway: *The anonymous Christian — a relativised Christanity? An evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*, Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993, 5.
[213] Uo.
[214] Annales de philosophie Chrétienne (1907, March).
[215] Karl Rahner: „Anonymous and Explicit Faith", in Theological Investigations (továbbiakban TI), XVI, ford.: David Morland O.S.B., 52-59, 57.

A fogalom kidolgozása és az azt övező viták szervesen illeszkednek Rahner teológiai és vallásfilozófiai munkásságába, abba a fogalmi és elméleti keretbe, mely a kezdetektől meghatározó az életműben. Ez a keretrendszer a katolikus teológiai gondolkodást—és más konfessziókban is érzékeltette hatását—a huszadik században alapvetően meghatározó *transzcendentális tomizmus*. Ez a gondolkodási mód a tomista hagyomány termékeny továbbgondolására vállalkozott részben a modern filozófia—főképp a kantianizmus és az idealizmus—lényegi szempontjait figyelembe véve és kritikailag továbbgondolva, valamint később—s Rahner esetében ez nagyon lényeges szempont—a huszadik század első felének egzisztenciálfilozófiai fejleményeit (Bergsont, majd elsősorban Heideggert) vonva be látókörükbe. A transzcendentális módszer kanti formáját Rousselot nyomán Marechal teszi bírálat tárgyává, s fejleszti tovább egy sajátos metafizikai-teológiai módszerré. Eszerint az emberi megismerés eleve adott struktúrája olyan, a lét megismerését célzó dinamikával bír, ami végső soron az Abszolútum féle hajtja. A megismerés folyamata *minden elemében* bennfoglaltan az Abszolútum, tehát Isten megismerését jelenti. A transzcendentális módszer itt az emberi megismerés—tehát valójában *az ember*—ontológiai alkata felől közelítve mutat rá a lét nem tematikus (implicit) ismeretére. Ez a metafizikai alapállás Szent Tamás ismeretmetafizikájának—amely a megismerés aktusát implicit istenismereti aktusként értelmezi[216]—és a kanti transzcendentális fordulat[217]—amely a megismerés kérdését annak *lehetőségi feltételei* felől vizsgálja—adaptálása segítségével kerül kimunkálásra. Rahner esetében ez fontos új elemmel gazdagodik, amennyiben a heideggeri filozófiai egyik központi fogalmát (*Existenzial*) átdolgozva alkalmazza (*Existential*) egy vallásfilozófiai-teológiai keretben. Az egzisztenciálék Heideggernél azok a sajátosan az emberre, mint létezőre, egzisztenciára—a jelenvalólétre (*Dasien*)—jellemző sajátosságok, melyek megkülönböztetik

[216] „Omnia cognoscentia cogoscunt implicite Deum in quolibet cognito". Aquinói szent tamás: *De Veritate* 22.2 ad 1.
[217] „Transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismergismerésünk módjával, amennyiben az *a priori* lehetséges kell legyen". Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, hn., 1991,

a nem-jelenvalót-szerűen létező létezőktől és azok jellemzésére szolgáló kategóriáktól.[218] A jelenvalólét—az ember—Heidegger szerint nem úgy létezik, mint a többi létező; nem dologi értelemben vett léttel bír—azaz, mondhatni, nem „csak úgy van”—, hanem olyan létező „létező létében viszonyul önön létéhez”, lényege egzisztenciájában rejlik.[219] A létéhez—a léthez—viszonyulás mint egzisztencia, és az arra vonatkozó előzetes megértés—s az ebből kibontható tényleges létmegértés gondolata—lesznek lényegesek Rahner számára.

Ő ezt a problémakört átemeli a teológia kontextusába.[220] Központi fogalma lesz teológiai vizsgálódásának a *természetfeletti egzisztenciál* (*übernatürliches Existential*) terminusa. A természetfeletti egzisztenciál fogalma nem mást takar, mint Isten önközlésének felajánlását az ember számára, amely abban a rahneri tételben kap pontos kifejtést, mely szerint „az ember Isten abszolút önközlésének az eseménye”.[221] Ezzel a tétellel, mint írja, nem valamiféle „dologi objektivitást [határozunk meg] az ‘emberben’ [hanem e tétel olyan] ontológiai tétel, amely a szubjektumot mint szubjektumot teszi szóvá, szubjektivitásának mélységében, tehát transzcendentális tapasztalatának mélységével együtt”.[222] Ez a rövid tétel valójában az imént említett három filozófiai-teológiai összetevő rahneri szintézisének jellegére is rávilágít. A tomista elem—a teológiai perspektíva és annak ismeretmetafizikai karaktere—, a transzcendentális dimenzió, amennyiben az ‘ember’ ontológiai alkata felől közelít a kérdéshez, valamint a heideggeriánus szál, amely a nem dologi, hanem egzisztenciális léttel bíró ember sajátos—itt, mint említettük, teológiailag kifejtett—létmegértésének összefüggésében gondolkodik.

A teológiai tétel szerint tehát az ‘ember’ lényegi létkarakteréhez tartozik az a tény, hogy az isteni önközléssel kapcsolatba léphet. Ez a kapcsolat nem külsődleges szituáció az

[218] Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*, 9 §, ford. Vajda Mihály et al., második javított kiadás, Osiris, Budapest, 2001, 62.
[219] Im. 59.
[220] Arról viták zajlanak, hogy magát Heideggert vezették-e, s mennyiben vezették teológiai jelegű megfontolások. Erre a problémára most természetesen nem térhetünk ki, csak a hatástörténet miatt említem.
[221] Karl Rahner: *A hit alapjai: Bevezetés a kereszténység fogalmába*, ford. Endreffy Zoltán, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 146-147.
[222] Im. 147

ember létezéséhez képest, hanem—mint egzisztenciál—magának az önön létéhez viszonyuló embernek a lényegi jellemzőjeként érthető meg. Az *ember* tehát *Isten* abszolút *önközlésének eseménye*: *maga* ez az esemény. Fontos mind a rahneri teológiai gondolkodás általános perspektívát illetően, mind pedig az anonim keresztényekkel kapcsolatos elmélet kidolgozásában, hogy a német teológus szerint ennek a tételnek legbelső értelméhez tartozik, az hogy „nem olyan kijelentés, mely az embereknek csak erre vagy arra a csoportjára, tehát például a megkereszteltekre vagy a megigazultakra érvényes, de pogányokra vagy bűnösökre nem [hanem ellenkezőleg:] az *ember mint szubjektum* Isten önközlésének eseménye".[223] A kegyelmi és természetfeletti jelleget nem sérti, hogy minden embernek megadatik—és „megelőzi mindenki szabadságát, önfelfogását, tapasztalatát"—éppenséggel abban áll kegyelmi jellegének legfőbb értelme, hogy *ajánlatként* mindenki számára adott.[224] Mindez egy alapvető *teológiai optimizmus* kifejeződése, ami áthatja a rahneri gondolkodást. Ugyanakkor nagyon fontos morális jelentéstartalmakat is hordoz, melyek jelentőségét éppen a zsinati dokumentum elemzése kapcsán is említett „kortörténeti" feltételek tükrében lehet igazán megérteni. Az a tény, hogy „a természetfeletti isteni önközlés eseményeként kell tekinteni mindenkit, kivétel nélkül *minden egyes* embert",[225] egyértelműen az emberi méltóság személyekre lebontott, minden vallási, politikai, faji meghatározottságot megelőző, és megkérdőjelezhetetlen érvényét deklarálja teológiai kontextusban. Ugyanakkor az isteni üdvözítő szándék univerzális érvényét szükségszerű és megkerülhetetlen tényezőként értelmező tanítás az anonim keresztények kérdéskörének kibontásakor is lényeges szerepet kap.

A teológiai tétel vallásfilozófiai irányból is megerősítésre kerül Rahnernél, sőt: a vallásfilozófiai előkészítés révén lesz teljességgel megalapozott a teológiai tétel. Az egyik

[223] Uo.
[224] Im. 147-148.
[225] Im. 148. Ld. még im. 149.

korai főmű *Az Ige hallgatója*[226]—első változata 1941-ben jelent meg, átdolgozását Rahnerral egyetértésben Johannes Baptist Metz végezte el és adta közre 1963-ban—, amely lényeges fogalmi és koncepcionális pontosításokat tartalmaz. A magyar fordítás az utóbbi munka alapján készült, s erre is fogunk hivatkozni—mindez azonban nem érinti a *vallásfilozófiai alapvetés* szerepének fontosságát, amely olyan programot tartalmaz, melynek a teológia alapján való megismétlését jelenti az érintett kérdések kifejezetten teológiai tárgyalása.[227]

A vallásfilozófia speciális típusával van dolgunk Rahnernél. A vallásfilozófia a kinyilatkoztatás iránti *potentia oboedientialis*—vagyis az Isten iránti engedelmesség képessége—ontológiájaként kerül meghatározásra és kimunkálásra.[228] A lételméleti megközelítés tehát egyértelműen tetten érhető, ahogy az a szándék is, hogy a teológiai vizsgálat komplementer íveként az Isten és ember között lehetőség szerint fennálló, az előbbiekben a teológia perspektívában felmerült viszonyt az embernek, mint sajátlagos létezőnek a vizsgálata révén mutassa fel—mégpedig az engedelmesség módján felfogott viszonyként. A vallásfilozófiai program abban áll, hogy a teológia *tudományelméleti* megalapozását adja oly módon, hogy az *emberből kiindulva* rámutat Isten lehetséges módon bekövetkező kinyilatkoztatására, mely kinyilatkoztatás történelmileg jelenik meg.[229] Az isteni szó iránti „fogékonyság" vizsgálatáról van szó, annak végiggondolásáról, hogy „*vajon* fölfedezhet-e önmagában az ember olyasvalamit, mint Isten esetleg bekövetkező kinyilatkoztatásának érzékelésére szolgáló 'hallóérzéket', *még mielőtt* a kinyilatkoztatást ténylegesen meghallotta volna, és *ezáltal* tudná, hogy képes a hallásra".[230] Mint tudományelméleti kérdés ez a probléma—összhangban az arisztoteliánus felfogással—*metafizikai* kérdésként kerül elő, amennyiben a metafizika a klasszikus meghatározás szerint

[226] Karl Rahner: *Az Ige hallgatója: Vallásfilozófiai alapvetés*, ford. Gáspár Csaba László, Gondolat, Budapest, 1991.
[227] Vö. im. 9 és 192.
[228] Vö. im. I. fejezet, különösen 35.
[229] Im. 23.
[230] Im. 19. Lásd még ehhez *A hit alapjai* ik. 148-151.

az első elvek és okok tudománya. Ám egy további—valójában már említett—jellemzője is van ennek a vallásfilozófiának—s ez rendkívül lényeges momentum a rahneri gondolkodás megértése szempontjából, ahogy az anonim keresztényekkel kapcsolatos elméletben is kulcsszerepet játszik. Arról van szó, hogy a rahneri vallásfilozófia—mint a teológia előkészítése—deklaráltan *antropológiaként* határozódik meg. Említettük a korábbiak során, hogy a felvilágosodásban olyan alapvető szemléletváltás ment végbe, amely egyrészt elhozta az antropológiának, mint sajátos diszciplínának a kialakulását, valamint egy általános beállítódás-váltást is implikált. Természetesen nem térhetünk ki az antropológia különböző irányzatainak és általában az antropológiai fordulatnak az elemzésére. Ám azt fontos újra hangsúlyozni, hogy a vallásfilozófia hamar reagált erre a fordulatra, majd pedig ez a vallástudomány kialakulására és—idővel—a teológiai gondolkodás irányaira is hatással volt. Rahner antropológiai vallásfilozófiája ennek a folyamatnak nagyon lényeges elemeként határozható meg, akkor is, ha tisztában vagyunk, hogy a felvilágosodás élesen teológiaellenes antropológiai álláspontja és a transzcendentális tomizmus—és általában a kortárs katolicizmus—antropológiai alapállása között nagy a különbség. Rahner metafizikai-vallásfilozófiai antropológiája arra szolgál, hogy a filozófia és a kinyilatkoztatás (isteni önközlés) teológiai megközelítése közötti kapcsolatot oly módon mutassa ki, hogy az ember *képes* az istenkapcsoltra (a *capax Dei* problematika újrafogalmazása), amiből az a *kötelezettség* is levezethető, hogy kutatnia kell ennek a kapcsolatnak a módjait és valódi formáit (*potentia oboedientialis*).[231] Természetesen az antropológiai látásmód nem idegen a biblikus vallásoktól, így a kereszténységtől sem, hiszen alapvetően *antropocentrikus* látásmódot képviselnek.[232] A transzcendentális és az egzisztenciális módszer alkalmazása ugyanakkor lényegesen új perspektívába helyezi ezt a beállítódást. Az egész megalapozás—

[231] Vö ehhez: George Vass: *A Theologian in Search of a Philosophy: Understanding Karl Rahner*, vol. 1, Westminster-Sheed and Ward, London, 1985, 21

[232] A katolikus „gondolkodásforma" kifejezetten antropológiai érdeklődéséről lásd pl. Bern Jochen Hilberath *kegyelemtanát* in: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve 1-2* Vigilia, Budapest, 1997, 2., 3-48, 4-5.

összhangban az egzisztenciális jelleggel—„a kérdező embernek a személyes ügyeként tűnik fel”.[233] A kérdés mármost az, hogy miként lehet az antropológia irányából filozófiailag kibontani azt a tétel, amely teológiában úgy került megfogalmazásra, hogy az ember Isten abszolút önközlésének az eseménye.

III. Az ember mint szellem és az anonim keresztények fogalma

Rahner válasza abban ragadható meg röviden, hogy az ember *szellem*, ami nem mást jelent, hogy nyitott a létre.[234] Mint említettük, nem tárgyi léttel bíró létezőről, hanem létéhez és a léthez általában sajátos, megértő és alakító módon viszonyuló létezőről van szó az ember esetében. A tomista és a transzcendentális-egszisztenciális filozófiai perspektíva kiaknázása révén a teológus úgy érvel, hogy a létezők megismerése eleve olyan tevékenysége az embernek, mely implikálja magának az általános értelemben vett létproblémának az *előrenyúlásban* megragadását.[235] Az előrenyúlás (*Vorgriff*) az ember *a priori* képességeként egy olyan dinamikát fejez ki és valósít meg, ami végső soron a léthez való kiiktathatatlan viszony, amely két alapvető formában—az ítéletben (azaz a tudati működésben) és a szabad cselekvésben—nyilvánul meg.[236] Ám—s ebben teljesedik ki a vallásfilozófiai program központi célja—Rahner szerint a létre irányultság eme antropológiai szinten kimutatott adottsága lényegében a teológia megalapozását jelenti. Álláspontja szerint ugyanis „[a]zzal a szükségszerűséggel, amellyel ezt az előrenyúlást tételezzük, egyszersmind *Istent is igeneljük*, mint az abszolút ‘létbirtoklás’ létezőjét”.[237] Ez a nem tematikus létmegértés implikálja Rahner szerint, hogy „az ember lényegéből következően, mindenkor és lényegileg hallja Isten

[233] *Az Ige hallgatója*, 13.
[234] Im. 63.
[235] Im. 69.
[236] Vö. im. 70-73.
[237] Im. 73, kiemelés tőlem.

kinyilatkoztatását":[238] az ember az *Ige hallgatója*.[239] Szemben a természetes vallás koncepciójával, Rahner szerint nem pusztán úgy vagyunk megalkotva, hogy képesek vagyunk a vallásosságra, hanem *úgy vagyunk*, hogy már eleve a *capax Dei* szerint tájékozódunk a világban, még akkor is, ha ennek nem vagyunk tudatában. Az a „közeg" pedig, ahol ez a tájékozódás zajlik—a modern kor egyik alapmeggyőződésével összhangban—, Rahner szerint a *történelem*.[240] Ez az alap, amelyre támaszkodva Rahner az anonim keresztényekről szóló elméletét kimunkálja.

A koncepciót a II. Vatikáni Zsinat szellemiségét idézve a „nyílt katolicizmus" álláspontja—tehát a plurális világgal szemben képviselt nyitott magatartás—kontextusában dolgozza ki Rahner. Ebben a tekintetben különös kihívást jelent a *vallások pluralizmusa*. Ezt a dilemmát alapvetően az a keresztény önértelmezés ama központi meggyőződése táplálja, mely szerint a kereszténység minden ember számára rendelt abszolút vallás.[241] Ennek az abszolút üzenetnek kiiktathatatlan alapja és tartalmi eleme Krisztus alakja és a vele kapcsolatos meggyőződések.[242] A hagyományos válaszok általában az *exkluzivizmus* stratégiáját követték, azaz Krisztusnak és tanításának az elfogadását *kizárólagos* és *konkrét* formában tették az igaz és legitim vallás kritériumává. Azonban—különböző okokból—újra meg újra felmerült az a dilemma, hogy vajon milyen megítélés alá esnek azok, akik valamilyen okból nem lehetnek vagy nincsenek ebben a helyzetben. Jelentett ez egyrészt ezeknek a személyeknek az üdvözülésével kapcsolatos kérdéseket, másrészt pedig általában, a vallási életük, cselekedetik, meggyőződéseik értékét illető dilemmákat.

Rahner az általa javasolt megoldást a következő kérdés bevezetésével kezdi: „vajon [az az] időpont, amikor ez az abszolút vallás történelmileg megragadható felépítésében igazi egzisztenciális kihívást jelent, valóban minden ember számára valóban dátumszerűen

[238] Im. 102
[239] Im. 104.
[240] Im. 126.
[241] „A kereszténység és a nem keresztény vallások" ik., 53.
[242] Vö. uo.

ugyanabban a pillanatban érkezik-e el, vagy pedig ennek a megérkezésnek […] megvan a maga történelme és dátumszerűen nem minden ember, kultúra és történelmi térség számára egyidejű”?[243] Az egy és közös *világtörténelem* keretein belül tehát keresztényként helyt kell találnunk a nem keresztény vallásoknak, s velük párbeszédben élnünk. Ezért a *kereszténység számára* fontos teológiailag tisztázni a nem keresztény vallások helyzetét.[244]

Ha fel tudjuk mutatni, hogy a nem keresztény vallások nem pusztán a természetes vallás régről ismert fogalmai szerint értelmezhető módon, hanem *kegyelmi mozzanatokat is hordozva* léteznek, amelyeket Isten *Krisztusra tekintettel* ajándékoz az embereknek,[245] akkor a kérdést új módon leszünk képesek megközelíteni. Láttuk: a zsinati dekrétum is ebbe az irányba próbál utakat kijelölni, s a vallásokat Isten kegyelmi működése „terrénumaként” tekint ezekre a vallásokra. Ha mindezt sikerrel teljesítjük, akkor egy nem keresztény vallás „anélkül, hogy tagadnánk a benne lévő tévedést és torzulást […] *legitim* vallásnak ismerhető el, ha nagyon különféle fokozatban is”.[246]

Mindez két dolgot implikál:

1, Azt, hogy a nem keresztény vallásokban *a priori* természetfölötti-kegyelmi mozzanatokat fogadhatunk el.[247]

2, Másrészt azt, hogy ezek a vallások Isten üdvözítő gondviselésében teljesen pozitív és legitim értelemmel bírnak.[248]

A korábban elmondottak tükrében az első kérdéskör az isteni üdvterv—ami pedig nem lehet más, mint Krisztus üdvössége[249]—egyetemes és minden egyes emberre kiterjedő érvényességének tételével kerül tisztázásra. Rahner szerint ama ellentmondás, hogy ez az

[243] Im. 54.
[244] Im. 55.
[245] Uo.
[246] Im. 56
[247] Uo.
[248] Im. 58-59.
[249] Im. 57.

egyetemes üdvszándék minden egyes embernek szól, *ámde* Krisztus megjelenése előtt éltek—és azóta is milliók élnek—olyanok, akik a hagyományos felfogás (a kizárólagos és konkrét kereszténység érvénye) tükrében kiszorulnának ebből a körből—tehát ha ezt a dilemmát fel akarjuk oldani, akkor azt kell mondjuk, hogy „*valóban és igazán elér* minden embert az isteni, természetfölötti, Istennel való bensőséges egységet és Isten önközlését kínáló kegyelem befolyása, akár az elfogadás, akár az elutasítás gesztusában”.[250] A korábbi teológia és vallásfilozófiai-antropológiai előkészítés tükrében látható, hogy miként gondolja el Rahner a „kereszténység és/vagy keresztények anonimitását”[251] és miképpen dolgozza ki az exkluzivizmussal szemben a (keresztény) *inkluzívizmus* egyik legmarkánsabb és legtöbbet hivatkozott modelljét. A koncepció teológiai és vallásfilozófiai pilléreit a *természetfeletti egzisztenciál* és az imént vázolt, az ember szellemi karakterét taglaló elmélet mindkét irányból azt a tényt igyekszik világossá tenni, hogy az ember *már eleve* Isten *kegyelmi tevékenységének* terében áll, szubjektivitásként való léte önmagában „áthatott” ezzel a kegyelmi tevékenységgel. Ezért fontos tehát az a tény—s ez a rahneri teológiai egyik legradikálisabb és legtöbbet vitatott eleme—, hogy a „tiszta természet” maga már a kegyelmi tevékenység hatása alatt áll. Mint írja—a korábbiakat kiegészítendő—, „a természetet és a kegyelmet nem tekinthetjük úgy, mint az egyén életében két, időben egymás után következő szakaszt”.[252] Rahner szerint tehát a kegyelem *eleve* ott működik az ember létezésének alapstruktúráiban. Ennek egyik oka a teológiai optimizmus az isteni üdvszándék egyetemessége és hatékonysága vonatkozásában, másrészt pedig az embernek mint szellemnek a vizsgálata révén feltárt létmegértési horizont és annak teológizáló olvasata—azaz, hogy a léthez való előrenyúlást a létet lényegszerűen birtokló Isten előtt állás egzisztenciális és faktikus szituációjával azonosítja Rahner. Tehát a „már eleve” szituációja a

[250] Uo.
[251] A két fogalomról kifejtett álláspontot—és az azt generáló vitákra való utalást—ld. „Megjegyzések a ‘anonim keresztények’ problémájához”, in: *Isten: rejtelem*, 67-77. Számunkra ez a vita most nem bír döntő jelentőséggel.
[252] „A kereszténység és a nem keresztény vallások”, ik, 57.

kegyelem működése tekintetében nagyon is szó szerint érthető. Az anonim kereszténység vagy anonim keresztény fogalmának lényegének meghatározása—s ez a teológia oldaláról nézve megint radikális lépés—éppen ezt mondja ki: „[a]mit az 'anonim kereszténység' elsősorban és mindenekelőtt azt a benső kegyelmet jelzi, amely megbocsát az embernek és részesíti az Istenségben még a keresztség felvétele előtt".[253] Az anonim keresztény fogalma tehát éppen az antropológiai kimunkálás alapján lesz lehetséges, ami társul a kegyelemtan radikális változatával. A különbség ennek folytán nem az lesz az explicit keresztények és a „pogányok" között, hogy az utóbbiak pusztán a természetes erkölcs keretein belül képesek tevékenykedni, s kaphatnak esetleg elfogadást Isten előtt, míg a keresztények—és *kizárólag ők*—üdvözítő hit révén nyerhetnek üdvösséget.[254] Mint láttuk, Szent Tamás esetében az autentikus (rahneri fogalommal élve legitim) vallási élet—azaz, amely a kegyelem mozzanatával egyáltalán kapcsolatba hozható—, elkülönül a természetes módon működő és a kegyelem működésének betudható erények világától. Rahner szerint „ott, ahol és amennyiben az egyes ember életében erkölcsi döntés történik […] ott ez az erkölcsi döntés úgy gondolható el, hogy kimeríti a természet-fölötti módon fölemelt, hívő és így üdvösségi aktus fogalmát és így ténylegesen több, mint pusztán 'természetes erkölcsiség'".[255] Mivel azonban Krisztus alakja maga sem más, mint ennek az univerzális isteni üdvösségszándéknak a teljességében való kifejeződése, a történelemben mint „egzisztenciális közegben" élő emberiség *konkrétan* és *szigorú értelemben* Krisztus előtt áll.[256]

Ez vezet tovább a legitimitás kérdéshez, ami a nem keresztény vallások megítélése és az anonim keresztények koncepciójának kiteljesítése szempontjából döntő. A legitim vallás ebben az értelemben egy „olyan intézményes vallást jelent, amelynek az ember által egy meghatározott időben való 'igénybe vétele' a helyes istenkapcsolat és így az üdvösség elérése

[253] Karl Rahner: „Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", in TI XII, ford. David Bourke, 161-178, 165.
[254] Megjegyzések a 'anonim keresztények' problémájához", ik., 75.
[255] „A kereszténység és a nem keresztény vallások", ik., 58.
[256] Vö. ehhez Karl Rahner: „Jesus Christ in the Non-Christian Religions" TI V, ford., Karl-H. Kruger, 115-134.

egészében véve pozitív eszköznek tekinthető, isten üdvözítő tervében tehát pozitív módon kap részt".[257] Rahner álláspontja szerint a Krisztus előtti ember vallásában a tökéletes állapothoz képest valóban fel lehet fedezni fogyatkozásokat az egyes vallásokban, ám ilyen fogyatkozások relatívak, ha a fenti egzisztenciális és teológiai perspektívában tekintjük. Nem abszolutizálhatjuk ezeket a tökéletlenségeket az isteni üdvszándékkal szemben.[258] Így kimondhatjuk, hogy ha az ember ezekben a vallásokban is az isteni kegyelem hatása alatt áll—s ennek tényét Rahner több irányból is bizonyítottnak látja—, azaz ha a pozitív istenkapcsolat lehetősége fennáll, akkor azt kell mondjuk, hogy „ez *abban* a vallásban volt adva neki, amely létterének mozzanataként rendelkezésére állt",[259] továbbá azt, hogy „a konkrét vallásoknak természetfölötti, kegyelmi elemeket kell magukon viselniük, és *azok* gyakorlásával érhette el Isten kegyelmét a Krisztus előtti ember".[260] Ugyanakkor—a Krisztus előttiség szigorúan kronologikus értelmét a fentiekre tekintettel átformálva—ezt a felfogást kiterjeszthetjük általánosságban is, és úgy tekinthetünk a különböző vallásokra, hogy azok többé-kevésbé sikeres kategoriális kifejeződései az isteni üdvtevékenységnek a világban—ugyanakkor ennek a sikerességnek a megítélése a kereszténység felől lehetséges.[261] Ám ennyiben—mint Patch Ferenc rámutat—Rahner a beteljesedés-teológia képviselőjeként is számon tartható, vagyis olyan gondolkodóként, aki szerint ugyan a nem keresztény vallások végső soron a kereszténységben találják meg beteljesülésüket, ám ugyanakkor olyan elméletet épít ki, mely szerint „az idegen vallásokat Krisztus bennük jelenlévő 'kegyelmi struktúráikén'" tekinthetjük és értékelhetjük.[262] S egyben az egyedi szubjektumok „saját üdvtörténete" is értelmezhető benne keretben: a saját életutak során az anonimitás és az explicitté válás ugyancsak egy folyamatos lehetőség és kihívás, amely a fenti antropológiai

[257] „A kereszténység és a nem keresztény vallások", ik, 59.
[258] Im. 60. Ld. még „Church, Churches and Religions", in TI X, ford. David Bourke, 30-49.
[259] „A kereszténység és a nem keresztény vallások", ik, 61.
[260] Im., 62.
[261] Vö ehhez Conway im., 27.
[262] Patsch Ferenc: „Karl Rahner és a nem keresztény vallások: A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján", in: *Vigilia 2006/11*, 822-833, 833.

tézisek értelmében pozitív és legitim értelemben vonható be az anonimitás körébe. Rahner számára mindez nem jelenti az Egyház szerepének relativizálását, hanem azt a felelősséget emeli ki, amit az Egyház visel az isteni igazság szimbolikus kifejezésében[263] és az Istenre való várakozásban.[264]

A rahneri koncepció egyik fő nehézsége abban foglalható össze, hogy a keresztény hívő illetve teológus úgy vélheti, hogy túlságosan „cseppfolyóssá" tesz alapvető kérdéseket, melyek a keresztény teológiai önértelmezés számára lényegesek lehetnek,[265] miközben a nem keresztények számára elidegenítő lehet az, hogy valami módon mégiscsak a kereszténység—Krisztus alakja—keretei közé próbálja illeszteni az attól különböző kategóriákban gondolkodó vallásokat. Tehát a párbeszéd feltételeinek biztosítása szempontjából komoly dilemmák is fölmerülhetnek, s ez lényeges szempont, mert—jóllehet, az anonim keresztényekről szóló álláspont alapvetően a *keresztények számára* próbál fogódzót nyújtani, s a *Nostra Aetate* üzenetének egy lehetséges kifejtését elővezetni—, a *párbeszéd* igénye mind a zsinati dokumentumban, mind pedig Rahner munkáiban jelen van.

Ugyanakkor meglátásom szerint fontos—bár nem problémamentes—kísérlet az a *vallásértelmezés*, melyet Rahner kidolgoz a természetfölötti kegyelem összefüggésében. Az a törekvés ugyanis, hogy az ember vallási életét általában—vagy akár humanisztikus törekvéseit—valamiképpen az isteni kegyelem hatása alatt álló tényezőkként írja le, olyan *attitűdbeli* orientációt próbál nyújtani a keresztények számára, amely nem pusztán a zsinati dokumentumok üzenetét próbálja teológiailag explikálni, de egyben fogódzót nyújthat az általa nyílt katolicizmusként jellemzett beállítódás megvalósításához. Ez egyben a nem keresztény vallások képviselői számára is fogódzót nyújthat, hiszen saját vallásukat a kereszténység szempontjából ebben az értelemben egyenrangú és isteni eredeztetésű vallásnak

[263] Patrick Burke: *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*, Fordham University Press, New York, 2002, 179.
[264] Herbert Vorgrimler: *Karl Rahner: Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt, 2004, 188.
[265] Vö. im. 185-186.

ismeri el. A későbbiek során bővebben látni fogjuk, hogy milyen érvek merülnek föl a szakirodalomban az inkluzív szemben. Azt talán elmondhatjuk, hogy az „anonimitás" tézise egy lehetséges *kiindulópont* vagy *alapállás* kialakítását segítheti, ám önmagában nem elégséges a párbeszéd kereteinek felvázolásához.

Itt kell kitérünk a munkánk speciális szempontjául szolgáló szempontra, a vallás fogalmának történetileg megjelenő értelmezési verziói kérdése és a vallási hagyományok közötti viszony és dialógus ügyének összefüggésére. Úgy vélem, érdekes és lényeges megoldás a Rahner által felvázolt koncepció. Érdekes, hogy—szemben a modern vallásfilozófia trendjeivel—valójában nem a konkrét keresztény vallás világát próbálja redukálni valamiféle *tisztán antropológiai* jellemzőre, hanem igazából ennek a szférának egyfajta vallásfilozófiai-teológiai „túlhajtása" révén próbálja *teologizálni* az antropológiait, mondhatni: direkt formában Isten kegyelmi működése szférájába utalni azt. Úgy vélem, hogy a teológiai komplikációk mellett ez a gesztus olyan értelmezési lehetőségeket implikál, amely—a korábban említett morális-etikai következményeknél fogva—feltétlenül fontos lehet a nem keresztények felé kialakítandó viszony formálásában, ráadásul anélkül, hogy ennek a viszonynak az ügyét—úgymond—teológiailag túlterhelnénk. Ebben állna véleményem szerint annak a bátorságnak és becsületességnek a lényege és példaadó jellege, amit Vidrányi Katalin leginkább méltányolandónak tart Rahner teológiai kísérletében.[266]

[266] Vidrányi im. 159.

A „teremtő dialógus” és a dinamikus tipológia modellje:

Paul Tillich és Masao Abe

A következőkben egy protestáns teológus és egy buddhista gondolkodó kerül figyelmünk középpontjába. Az együttes tárgyalást messzemenően indokolja az a tény, hogy Tillich a vallásközi párbeszéd kérdéséről gondolkodva nagy figyelmet szentel a buddhizmusnak, valamint az is, hogy Abe Tillich modelljét továbbgondolva dolgozza ki a mag javaslatait.

I. Paul Tillich a vallásról: a végső meghatározottság

Paul Tillich a huszadik századi protestáns teológia egyik legmeghatározóbb alakja. Németországban született, tanult filozófiát és teológiát, majd különböző egyetemek teológiai fakultásán oktatott. A hitleri rezsimmel való szembenállása és az őt ért atrocitások miatt (Reinhold Niebuhr meghívására) az Egyesült Államokba emigrált és ott folytatta akadémiai karrierjét. A háború után is ott maradt, vezető egyetemek munkatársként meghatározó alakká vált az amerikai akadémiai életben, meghatározó munkáit publikálta ebben a korszakban. A vallások közti viszony problémájára inkább élete vége felé fordított konkrét figyelmet, ám a vallások pluralitásának problémája folyamatosan jelen van munkáiban, akár a vallástörténeti, akár vallásfilozófiai, akár pedig a teológiai összefüggéseket tekintjük. Ugyanakkor—jellemzendő a vallások közötti viszony kérdésköre iránti kései érdeklődése intenzitását—utalnunk kell arra, hogy azt a nyilvános felszólalását, ami élete utolsó nyilvános előadásának bizonyult, ennek a problémának szentelte és kijelentette, hogy a szisztematikus teológiai munkája elsősorban a szekularizáció elleni kritikai fellépés jegyében zajlott. A jövőben fontosnak látja a szisztematikus teológia és a vallástörténet összefüggésének sokkal

árnyaltabb és részletekbe menő végiggondolását.[267] Erre a munkára már nem került sor, ám érdemes áttekintenünk a tillich-i gondolkodást a vallások közötti párbeszéd témájának szempontjából—s nem pusztán azért, mert született a kérdést explicit módon tárgyaló munkája.[268] Tillich ilyen irányú érdeklődés nem kis részben annak volt köszönhető, hogy Japánban tett utazása (1960) során nagy hatást tettek rá a Sintoizmus, a Zen és a Buddhista iskolákban tett látogatásai. Ez a személyes élmény—amely, majd látjuk, Hick esetében is lényeges intellektuális és attitűdbeli változást generál, s valójában Rahnernél szintén szerepet játszik—, tehát a személyes élmény más kultúrákkal és vallásokkal kapcsolatban lényeges összetevőnek bizonyul. Ám a kérdés jelentősége számára (is) meghaladja az „egzotizmus" szintjét. Mint a *Rendszeres teológia* egy pontján kijelenti: az általa szekuláris hiteknek nevezett világképek megjelenése mellett kora szituációjának nem kevésbé fontos „jellegzetessége […] a történelmi vallások közötti párbeszéd, mely részben abból a szükségből fakad [hogy a szekularizmus kihívásaira reagálniuk kell], részben pedig abból, hogy a különböző vallási központok közötti térbeli távolság megszűnt".[269] Ebből következőleg Tillich véleménye szerint „az olyan keresztény teológia, „amely nem képes *teremtő dialógusba* lépni a többi vallás teológiai gondolataival, elmulasztja a világtörténelmi alkalmat, és provinciális marad".[270] Úgy vélem, hogy Tillich szavai sok szempontból ma még érvényesebbek, mint amikor megfogalmazta őket. A vallások közötti párbeszéd lehetőségeiről ma egy tagadhatatlanul drámai korszakban gondolkodunk, ahol maguk a vallási extremizmusok a drámaiság fő forrásai. A kihívás tehát nem a provincializmus elkerülése, hanem annál sokkal húsbavágóbb kérdés.

A tillich-i gondolkodás központi eleme a múlt század húszas éveitől jelentős befolyással bíró—s így, mint láttuk, Rahnernél is meghatározó—*egzisztenciális*

[267] Paul Tillich: *The Future of Religions*, Harper and Row, New York, 1966, 91.
[268] Paul Tillich: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, 1963.
[269] Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Osiris, Budapest, 1996, 377, kiemelés tőlem
[270] Uo.

szemléletmód. Ennek a látásmódnak az érvényesülése az általa tárgyalt kérdések mindegyike esetén érvényesül, s különösen lényeges lesz a vallás fogalmának általa adott meghatározásában és—ebből következőleg—a vallások közötti viszony tárgyalásában is lényeges szerepet tölt majd be. Tillich részletekben kimunkált egzisztencia-felfogását most nem áll módunkban elemezni.[271] Tárgyalásunk szempontjából talán a legfontosabb elem az, amit az egzisztenciális kérdések teológiai összefüggéseiről ír, nevezetesen az, hogy „[a]z egzisztenciális kérdés anyag az ember mibenlétének kifejezése".[272]

A *Rendszeres teológia* című munkában Tillich rögzíti azt, hogy mind a teológia, mind pedig a filozófia a *lét* kérdésével foglalkozik.[273] Azonban a két diszciplína Tillich szerint lényegi pontokon különbözik egymástól. Míg a filozófia—s itt természetesen egy-egy meghatározott, s nem szükségszerűen vitathatatlan filozófia- és teológia-koncepcióról van szó,[274] amelyek ilyen irányú tárgyalása most nem lehet feladatunk—a lét szerkezetét, addig a teológia a lét értelmét kutatja. A filozófus tevékenysége az igazság kutatása, amit egy sajátos távolságtartó tárgyiassággal végez, folyamatos kritikai megfontolások fényében, mindenki által hozzáférhető belátásokra jutva. A filozófia művelése ily módon a tudománnyal rokonítható tevékenység.[275] A teológus éppen abban különbözik a filozófustól, hogy a kutatása tárgyától—azaz Istentől—nem vesz, nem vehet föl ilyen távolságot, hanem részt vesz benne, valamint szeretettel és félelemmel viszonyul hozzá. Ez a szeretet egy *üdvözítő*—azaz személyes—igazságot elfogadó szeretet. A teológus alapállása lényegileg *egzisztenciális*: egész (pszichikai, emocionális, szociális) lényével jelen van a kérdezésben és a válaszok megfogalmazásában egyaránt, és elkötelezettség jellemzi az általa kifejtett tartalom iránt.[276] Másrészt, míg a filozófus a *lét szerkezetét általában* vizsgálja Tillich szerint, addig a

[271] Az egzisztencia fogalmának különböző összetevőihez ld. *Rendszeres teológia*. A fogalmi egzaktság és a tévedések elkerülése végett lényeges kiemelnünk, hogy Tillich elkülöníti egymástól az egzisztenciális és az egzisztencialista kérdéskörét, bár kapcsolatukat nem tagadja (vö. im. 259.)
[272] Im., 250.
[273] Im. ,37.
[274] Vö. ehhez még im., 191-192.
[275] Uo.
[276] Im. 38.

teológusnak „arrafelé kell néznie, ahol megnyilvánul az, ami őt végsőleg meghatározza, és oda kell állnia, ahol a végső meghatározottság megnyilvánulása eléri és megragadja őt […] a Logosz, aki 'testté lett'".[277] A *végső meghatározottság* fogalma kulcskérdés lesz számunkra, ám itt most még kifejtés nélkül használjuk. Végül pedig egy tartalmi különbséget határoz meg Tillich: míg a filozófiát egy sajátos, a német gondolkodó által *kozmologikusként* definiált—tehát a lét egészében és a különböző lét-szférákban kimutatható összefüggések és a rendezettség kategoriális kifejtésére törekvő—attitűd jellemzi, addig a teológia mindezeket a kategóriákat szótériológiai perspektívában vizsgálja.[278]

Mindazonáltal—s ez a momentum rendkívül fontos számunkra a gondolatmenet továbbfűzésében—Tillich egybetartást is megállapít a filozófia és a teológia között. Ez éppenséggel abban ragadható meg, hogy a filozófus—és a szaktudós is—„'egzisztál', tehát nem ugorhatja át saját konkrét létezését és saját *implicit teológiáját*".[279] Meglátása szerint a szaktudós és a filozófus tevékenysége sem tekinthető teljesen függetlennek a társadalmi és történeti vagy lélektani meghatározottságoktól, sem pedig attól a ténytől, hogy „mint minden emberi lény [a filozófus is] egy végső meghatározottság hatalma alatt létezik, akár tudatában van ennek, akár nincs, akár elismeri ezt magára és másokra nézve, akár nem".[280] Ez az egzisztenciális meghatározottság tehát két szinten jelentkezik: köthető egyrészt egy *általános* és *lényegi* antropológiai szinthez (az „emberhez mint emberhez"). Másrészt pedig egy formáiban szükségszerűen megnyilvánuló, ám esetleges dimenzióval rendelkezik—hiszen minden „ember mint ember" szükségszerűen bír és befolyásolt bizonyos *ám* változatos lelki, történeti, szociális, stb. tulajdonságokkal és feltételekkel, melyek kontingens variációk szerint jelentkeznek. Véleménye szerint ennek az elsődleges egzisztenciális meghatározottságnak nincsen negatív következménye a filozófia és a tudományok egzaktságára nézve. Látjuk tehát,

[277] Uo.
[278] Im., 38-39.
[279] Im., 39, kiemelés tőlem.
[280] Uo.

hogy Tillich az alapvető különbségek ellenére a filozófia és a teológia közös perspektívájának látja az egzisztenciális kérdéseket, olyannyira, hogy—mint azt imént kiemeltük—a filozófus saját, implicit teológiájáról beszél. Másként szólva: a német teológus szerint az emberi alapvetően „egzisztenciális" kérdések módján vezérelve éli az életét, ha ennek legvilágosabb és teljességében „felvállalt" módja a teológiai kérdezési- és létmódban jelenik meg. Ugyanakkor a teológus sem reflektálatlan módon áll a saját helyén, hanem—azzal együtt, hogy a végső meghatározottság felé irányul—munkája során a végső meghatározottság minden megnyilvánulását kritikai megfontolás alá vonja.[281] Ez áll az egész munkásságát meghatározó *módszertani* eszköz, a *korrelációs módszer* egésze és elemei mögött. A számunkra legrelevánsabb meghatározás szerint „[a] korreláció módszerét alkalmazó rendszeres teológia útja [abban áll, hogy a teológus] elemzi az emberi szituációt, melyből az egzisztenciális kérdés fakad, azután bebizonyítja, hogy a keresztény üzenet szimbólumai válaszok ezekre a kérdésekre".[282]

A teológiai és filozófiai gondolkodás rövid jellemzése és az őket összekapcsoló egzisztenciális vonatkozás, valamint a filozófus (és a tudós) *implicit teológiájának* kérdésköre vezethet minket a vallás Tillich-féle fogalmának kibontásához, melyet a *Theology of Culture* című munka egyik fejezete felől kezdek el.[283] A szöveg felvezetése szerint a vallás kérdésének tárgyalásakor tipikusan két egymást kizáró vélemény fogalmazódik meg.

Az egyik szerint—ez a keresztény teológiában többnyire megfogalmazódó álláspont—„a vallás értelme valami olyasmi, hogy az ember megkap valamit, ami nem *tőle* magától származik, hanem megadatik *neki* és esetleg támaszkodhat rá [azaz] az Istennel való kapcsolat nem egy emberi lehetőség, hanem Istennek először Magának kell viszonyulnia az emberhez"

[281] Uo.
[282] Im. 65. Fontos ugyanakkor kiemelni, hogy—szemben a transzcendentális tomizmus képvilselőivel—Tillich elutasítja a keresztény filozófia koncepcióját (vö. im., 41).
[283] Paul Tillich: *Theology of Culture*, Oxford University Press, London-Oxfrod-New York, 1964 (1969).

annak érdekében, hogy ez a viszony létrejöhessen.[284] Másként szólva, a vallást nem az emberi szellem hozza létre, hanem az isteni Szellem ajándékaként értelmezendő jelenség, az emberi kreativitás érvénye nem terjedhet ki Istenre. Tillich véleménye szerint mindezek tükrében azt a kérdést kell megfogalmazzuk, hogy vajon védhető stratégia-e a vallásról úgy beszélni, hogy az—valamilyen értelemben—az emberi szellem megnyilatkozása.[285]

A másik pozíció szerint a vallási képzetek és gyakorlati formák végtelen variációra hivatkozik, s arra, hogy a különböző vallásokban jelen vannak mitologikus elemek; valamint arra, hogy az emberi létezés különböző formáinak nem vallási megnyilvánulásaira hívja föl a figyelmet. Ez a történelem, a pszichológia, az antropológia és a pszichológia álláspontja. Ezek a megközelítések a vallást az emberi fejlődés egy meghatározott szintjéhez kötik, s ennyiben átmeneti fázisnak az emberi szellem fejlődésében, ám semmiképpen nem annak lényegi összetevőjeként tekintenek a vallásra.[286] Ugyanakkor Tillich szerint a vallás önállóságának e két egymástól eltérő kritikai-reduktív értelmezése—bármennyire is különböző premisszák alapján fogalmazódjanak is meg—egy nagyon lényeges közös jellemzővel bír. Mégpedig azzal, hogy mindkét pozíció úgy tekint a vallásra, mint aminek lényege az ember Istenhez viszonyaként írható le —Istenhez, kinek a létét a teológusok állítják, a tudomány pedig tagadja. A kiindulópont tehát Isten léte vagy nemléte, ez pedig olyan stratégia, amely Tillich szerint teljes mértékben félreviszi a vallással összefüggő gondolkodás irányait.[287] A vallás ezzel szemben—állítja a teológus—az emberi szellem egy *aspektusa*,[288] ám *nem* valamiféle *speciális funkciója*. Mindkét összetevő lényeges szempontokra világít rá. Az utóbbi azért, mert Tillich itt nyilvánvalóan polemizál a modern gondolkodást nem kis mértékben meghatározó, s a huszadik századra komoly befolyást gyakorló redukcionista-funkcionista valláselméletekkel, melyek szerint a vallás az emberi tudati, pszichés, társadalmi, vagy egyéb

[284] Im., 3-4.
[285] Im., 4.
[286] Uo.
[287] Im., 4-5.
[288] Im., 5.

létezésmódok valamelyikéhez köthető jelenség, azok „duplikátuma", más formában való kifejeződése, amelyet mint ilyent kell értelmezni, s akár komoly kritikai vizsgálat alá vonni—ami érvényességének és létjogosultságának kétségbe vonását is indokolhatja. Tillich szerint—s ezt már a korai gyökerekre visszamenő *Vallásfilozófia* című munka is egyértelművé teszi[289]—a vallás olyan átfogó jelenség, amely *minden egyéb szellemi megnyilvánulás* alapját adja, s azokkal összekapcsolódhat, azokban kifejeződik. A vallás „otthonra lel mindenhol, azaz az ember minden szellemi funkciójának mélyén".[290] A vallási aspektus arra utal, ami *végső* (*ultimate*), *végtelen* (*infinite*) és feltétlen, másra vissza nem vezethető (*unconditional*) az ember szellemében—s ez adja a mélység dimenzióját.[291] Tehát szemben a széles körben bevett értelmezéssel, nem a vallás a *funkciója*—eszköze, másodlagos kifejeződése, derivátuma— valaminek az emberben, hanem ezek az egyéb tényezők funkcionálnak a *feltétlenség* karakterét hordozó és kifejező vallási aspektus funkciójaként—ami természetesen nem jelenti azt, hogy az ember szellemi életében betöltött jelentőségüket elvitatnánk. Ezek közé a formák közé tartoznak az általa kvázi-vallásoknak nevezett politikai ideológiák is.[292] A vallás—s itt most visszatérünk a korábban említett kulcsfogalomhoz—legáltalánosabb és legalapvetőbb értelemben *végső meghatározottság* (*ultimate concern*).[293] Közbevetőleg megjegyezhetjük, hogy a tillich-i egzisztenciális koncepció nyilvánvaló rokonságot mutat Rahnerével, de ez nem szabad olyan elhamarkodott következtetésekre vezessen, amely a lényeges különbségeket figyelmen kívül hagyja. Ugyancsak fontos megjegyezni, hogy Tillich a schleiermacher-i tisztán tapasztalatelméleti modellt sem ismétli, mert—mint írja—„[a] tapasztalat *nem forrás*, ahonnan a rendszeres teológia forrása jön [hanem] *közvetítő*, amelyen keresztül a teológia tartalmát *egzisztenciálisan elnyerjük*".[294] A végső meghatározottság az a

[289] Paul Tillich: *Religionsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1962, 7-10.
[290] *Theology of Culture*, 7.
[291] Uo.
[292] Paul Tillich: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, 1963, 5.
[293] Im. 8.
[294] *Rendszeres teológia* ik., 51, kiemelés tőlem.

kulcsfogalom, amely az egész tillich-i gondolkodás középpontját képezi, áthatja a teológiai, valamint a filozófiai, kultúraelméleti, esztétikai, politikai, pszichológiai összetevőit és—mint láttuk—az utóbbiakat egyaránt a teológiai horizont perspektívájába helyezi.

II. Szorongás, létbátorság és a végső meghatározottság

A Tillich által adott értelmezés szerint tehát az ember *per se* vallásos lény. Minden egyéb szellemi megnyilvánulás mögött ott áll ez a sajátos aspektus. Ennek a ténynek filozófiai-pszichológiai hátterét az adja, hogy az embert lényegileg meghatározza a *szorongás*, ami nem pusztán egy pszichológiai tényező, hanem—az előbbi alapjaként—*ontológiai* jellemző. A *létbátorság* fogalmát részleteiben kidolgozó műve, a *The Courage to Be*[295] kifejti, hogy az ember természetét alapjaiban meghatározza a szorongás és a bátorság pár-fogalmaival leírható élmény- és működés-együttes. A szorongás lényege szerint „ama állapot, amelyben egy létező tudatában van lehetséges nemlétének [mégpedig] egzisztenciális tudata a nemlétezésnek".[296] Az egzisztenciális jelleg itt azt jelenti, hogy a létező nem absztrakt módon—mondjuk a logikai kalkulusok módján—van tudatában a „nemlétnek", a tagadásnak, hanem abban az értelemben ez a tudatosság azt a tényt tartalmazza, hogy a nemlétezés része valaki saját létezésének—s éppen ezért generál szorongást. Másképpen kifejezve, a szorongás valaki saját *végességének* a tudatát fejezi ki.[297] Ez a szorongás együtt jár az *értelmetlenség* lehetséges eluralkodásával, a pszichikai, egzisztenciális értelem-vesztés fenyegető kilátásaival, ami valójában a pszichés zavarok és rendellenességek hátterében is feltárható. Ezzel egy a „létszorongással" együtt van jelen a létbátorság, amely a kontingenciának ezzel folyamatos „szorongató" létmódjával *szemben*, *annak ellenében* jelentkezik a létbátorság, mint alapvető

[295] Paul Tillich: *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven-London, 1980 (1952).
[296] Im., 35.
[297] Uo.

ontológiai önállítás.[298] Ez az egzisztenciális tényező megelőz minden megnyilvánulást metafizika, etikai, vallási jellegű én-definíciót, s Tillich hangsúlyozza, hogy ez az önállítás nem természetes, vagy spirituális, sem nem nevezhető morális értelemben jónak vagy rossznak, hanem minden egyéb kategoriális meghatározás és értékelés erre megy vissza, amennyiben az ontológiai tényként értelmezendő önállítás különös típusait és kifejeződéseit érinti.[299] Az a teológiai meggyőződés, mely szerint minden személy végtelen értékkel rendelkezik, ugyancsak ennek az ontológiai önállításnak a tükrében értelmezhető, mivel ez a tétel az ént egy megváltoztathatatlan és oszthatatlan adottságként értékeli—ezt fejezi ki *végső értelme szerint* a teológiai tézis.[300]

A szorongás és (lét)bátorság kettőse tehát olyan alapvető adottságok, amelyek az ember minden tevékenységét és létezési módját előzetesen meghatározzák. Ugyanakkor—a fentiekkel összhangban—elmondhatjuk, hogy a létbátorság maga is mindig egy implicit vagy explicit vallási gyökérre visszavezethető momentum. A vallás ebből a szempontból tekintve ugyanis nem más, mint a lét ereje általi megragadottság.[301] Ez a végső meghatározottság minőségét tekintve, annak sajátos karaktere okán a *szentséges* fogalmával definiálható Tillich szerint.[302] Ezzel a kérdéskörrel hozza összefüggésbe a *hit* fogalmát, amikor azt egyrészt a „végső meghatározottság állapotaként" definiálja,[303] a „feltétlen, végtelen és végső meghatározottság teljes és koncentrált személyes aktusaként",[304] másrészt pedig összeköti a hitet és a szentség fogalmát,[305] s utóbbit pedig a bátorság témájával kapcsolja össze.

---

[298] A *ontological self-affirmation* terminusát valójában „ontológiai értelemben vett önállító önmegragadás" formában lefordíthatónak a maga teljes értelme szerint, amennyiben a megismerés aspektusában—mint egy igazság megragadása—és *ezzel együtt* ennek erőteljes állítása is benne foglaltatik, ám a fogalmazásbeli nehézségek elkerülése végett a fenti formát használom, beleértve az itt leírtakat.
[299] Im. 87. Ld. még ehhez *Rendszeres teológia* vonatkozó passzusait, különösen 162-169.
[300] Vö *The Courage to Be* 35.
[301] Im. 156.
[302] *Rendszeres teológia* ik. 180. A lét-problematika és Isten kérdésének Tillich-féle tárgyalását itt most nem elemezhetjük. Vö. *Rendszeres teológia*, 195-204. Ld ehhez kritikai szempontból pl. Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia 1-2*, 1, ik., 271-272.
[303] Paul Tillich: *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks-The Cloister Library, Harper and Row, New York-Evanston-London, 1957, 1. Vö. még *Theology of Culture* ik., 59.
[304] Im., 8.
[305] Im., 12 és 16.

Az utóbbi összekapcsolás a következőképpen valósul meg. Egyrészt a hit a véges létező aktusa, olyan véges létezőé, amelyet megragad, és maga felé fordít a végtelen. Ennyiben a véges létező hite maga is véges aktus lehet csak, annak minden következményével—ám olyan aktus is egyben, amelynek révén a véges a határain túl eső végtelenből részesül. A szent megtapasztalásaként a hit bizonyosságot foglal magába, ám amennyiben a végtelen, amelyre irányul, meghaladja a végest, egyben a bizonytalanság is szervesen hozzá tartozik. Ezért a hitben szükségszerűen elfogadott bizonytalanság elfogadása a bátorság fogalmával leírható gesztus: kockázatot foglal magába. Valójában az a kockázat, amit valaki a végső meghatározottsága iránti hitben megvalósít, a lehetséges legnagyobb kockázat.[306] Bár a hit és a bátorság nem azonosak, lényegi kapcsolat áll fenn köztük. Érthető tehát, miért beszélt Tillich a filozófus implicit teológiájáról. A végső meghatározottság végső és alapvető formája vallási és ez—akár tudattalanul is—átjár mindent, ami az ember szellemi tevékenységével összefügg: a művészetet, a filozófiát, és így tovább.

II. A vallási szimbólumok, mint a szentségessel való kapcsolat kifejeződései: vallástörténet és a vallások viszonya Tillich szerint

A hit valójában nem egy speciálisan meghatározott tradícióhoz köthető vallási jelenség, hanem minden *értelmesség megragadásának* része, ahogy ez az előbbiekben a bátorság fogalmával összefüggésben világossá vált. A végső meghatározottság csak szimbolikus formákban fejezhető ki, mert csak a szimbolikus nyelv alkalmas a benne foglaltak kifejezésére.[307] A vallási szimbólumok a szentséges kifejeződései, s nem pusztán utalnak rá, de *részesednek* benne Tillich szerint.[308] Fontos kiemelnünk, hogy véleménye számára „Isten" is egy ilyen szimbólum. Ez azt a kockázatot rejti magában, hogy a vallásos ember szemében

[306] Im., 16-17.
[307] A szimbólumokról ld. im. 41-54 ill a *Rendszeres teológia* vonatkozó részeit.
[308] *Theology of Culture* ik., 59.

„felcserélődik" a szimbólum és a szentséges, s az előbbi az utóbbi helyébe lépve a végső és feltétlen jelleget hordozó elemként értelmeződik. Ebben áll Tillich szerint a *bálványimádás*: „a szentséges szimbólumainak abszolutizálása, azzal való azonosításuk".[309] Ennek következtében állhatnak elő a vallásosság démoni formái. Ezeket a vallási formákat Tillich szerint az *igazságosság* kritériumai nevében kritizálja a végső meghatározottság perspektíváiban élő ember, akár a prófétai mozgalomról, akár az igazságosság követelményének más megnyilvánulásokról van szó—ám a prófétai mozgalom ebből szempontból döntő perspektíva-váltást hoz szerinte.[310] A szimbólumok és a szentséges azonosítása ellen az egyik legfontosabb teológiai és vallásfilozófiai lépés Tillich számára az „Istenen túli Isten" koncepciójának kimunkálása, ami szerinte az abszolút hit valódi tárgya.[311] A szimbólumok mint a szentséges kifejeződései történetileg változatos alakban és sajátos dinamika szerint jelennek meg, s egy adott vallási tradíció kereteit rajzolják meg—természetesen meghatározva az adott vallás látásmódját, karaktereit. A kereszténység számára az *Isten országa* szimbolikája az a szimbolikus keret, amely—az avval együtt járó Messiás szimbólummal és az ezzel összefüggésben kifejeződő Krisztocentrikus látásmód—meghatározó, s Tillich teológiai látásmódjában ez teljes mértékben érvényesül is.

A vallások közötti párbeszéd kérdését is az eddig vázolt vallás-koncepció alapján tárgyalja. A fejezet elején említést tettünk arról, hogy a kérdést két fő okból tartja kulcskérdésnek: a szekularizáció—azaz a kvázi-vallások, az ideológiák—ellen „vallási-koalíció" kialakítása végett (ami számára abból az aggodalomból fakad, hogy az emberi lét értelmének kérdését különböző okokból ezek elhomályosítják), másrészt a—ma így nevezzük—globalizációs tendenciák érvényesülése miatt. A párbeszéd lehetőségeit mindkét irányba vizsgálja—Rahnerhez hasonlóan—, ám Tillich esetében is a vallások közötti viszony és párbeszéd ügyét érintő gondolatmenetekre koncentrálok.

---

[309] Im, 60.
[310] *Rendszeres teológia* ik., 181.
[311] *The Courage to Be* ik., 182-190.

Egyrészt azt a kérdés vitatja meg a német gondolkodó, hogy vajon milyen elvek alapján ítélje meg a kereszténység a nem keresztény vallásokat. Egyrészt példaként állítja a patrisztika Logosz-központú, s az univerzalizmus és inkluzivizmus magjait magában hordó attitűdjét.[312] Ebben a tekintetben a Krisztológiai szemléletmód feltétlen érvényesítését tartja követendőnek. Megkerülhetetlen elve, hogy Jézus a Krisztus, s azon vallási álláspontokat, melyek ezzel egyezőek, elfogadhatónak, melyek viszont ezzel ellenkeznek, elutasítandónak ítél. Véleménye szerint nem az elutasítás *ténye*, hanem a *módja* a döntő kérdés.[313] Az elfogadás és az elutasítás különböző módokon valósulhat meg ugyanis. Lehet ez 1, teljes elutasítás, ami azt jelenti, hogy álláspontunk szerint a másik állításai teljes mértékben tévesek; 2, részleges elutasítás a másik állításainak bizonyos részének elfogadásával—ez azonban Tillich szerint nem lehetséges vallási kérdésekben, és végül 3; a tagadás és az elfogadás dialektikus egysége—s szerinte ez az, ami a kereszténység hagyományos látásmódját jellemezte, s ezt tartja követendőnek a maga számára.[314] Mint említettük, a korai kereszténység Logosz-centrikus látásmódját Tillich az inkluzivizmus egy sajátos előképeként értelmezi. Szerinte—mint arra munka elején utaltunk is—szerinte a kereszténység erőteljesen exkluzivista felfogása az iszlám térhódításával párhuzamosan erősödik meg, s ez együtt jár a *keresztes háborús szellemiség* (crusading spirit) kialakulásával, amit „mélyen ellentmondásosnak" ítél, s párhuzamba állít a kvázi-vallásos ideológiák, a fasizmus és a kommunizmus beállítódásával.[315] Ugyancsak kritikus kora—Karl Barth nevével fémjelzett—német válságteológiájának vagy neo-ortodoxiájának látásmódjával szemben, bár elismeri bizonyos erényeit, főképpen a nácizmus elleni teológiailag megalapozott kiállása miatt.[316]

A párbeszéd konkrét megvalósítási formájára példát is ad a keresztény-buddhista párbeszéd irányait elemezve. Ez nem pusztán tartalmi, hanem—számunkra most elsődlegesen

---

[312] *Christianity and the Encounter of the World Religions* ik,. 34.
[313] Im., 29.
[314] Im., 29-30.
[315] Im. ,38.
[316] Im., 44-46.

fontos—elvi és elméleti kérdések megvitatását is jelenti. Ehhez a fentiekben elemzett vallás-fogalom és a szimbolikus kifejeződés történeti feltételrendszere adja a kiindulópontot.

Ami a párbeszéd *formális feltételeit* illeti, Tillich a következő négy elvet fogalmazza meg: 1, mindkét partner el kell fogadja a másik vallási meggyőződésének értékét, tehát azt, hogy végső kinyilatkoztatási tapasztalaton alapul; 2, a párbeszéd feltételezi, hogy mindkét fél meggyőződéssel képes képviselni saját álláspontját, s így a párbeszéd álláspontok komolyan veendő ütköztetése; 3, a dialógus közös alapot feltételez, amely mind a párbeszédet, mind pedig a konfliktust lehetővé teszi; s végül 4, [317]mindkét fél nyitottságát a saját vallás ellen irányuló kritikai megjegyzésekre.

Módszertanilag a már említett dialektikus eljárást alkalmazza, amit szembeállít Hegel dialektikájával, melyben a különböző vallások a Szellem kibontakozásának *különböző fázisaiként* jelennek meg, s ebből következőleg történetileg evolutív-hierarchikus rendet állapít meg a különböző hagyományok között. Ezzel szemben Tillich a *dinamikus tipológia* eljárását alkalmazza, melyben minden vallás a maga jogán érvényes és élő vallásként jelenik meg, s nem így lehetséges egy konkrét vallás abszolutizálása. A dialógus szempontjából a lényeges szempont szerinte nem a tipológiailag megragadható elemek történetileg kontingens kifejeződése—tehát a szimbólumok maguk—, hanem maguk ezek az elemek a lényeges szempontok.[318] Például a két vallás esetében az etikai (keresztény) és a misztikus (buddhizmus) látásmód érvényesülése illetve háttérbe szorulás olyan tényezők lehetnek, melyek első pillanatban lehetetlennek mutathatják a párbeszédet, hiszen a felek a *saját* hagyomány belső elemeire is reflektálnak, azt esetleg kritikai vizsgálat alá vonva a másik szempontjainak tükrében, s ez blokkolhatja a dialógust.[319] Ám ha megfontoljuk, hogy mindkettő a szentséges fent elemzett megnyilvánulásaként létező hagyomány, s valójában mindkettőben jelen van az elvileg feszültséget okozó tényezők mindegyike, de eltérő

[317] Im., 62.
[318] Im., 57.
[319] Im., 57-58.

hangsúlyokkal—nos, ez Tillich szerint nem a párbeszéd lehetetlenségét, hanem éppen kezdetét jelenti.[320]

Az imént említett közös alap a létezésben, s összes kifejeződésében megragadható *telosz*. A *Rendszeres teológia* meghatározás szerint a *telosz* „azt a belső, lényegi célt jelöli, amire azért törekszik a lét, mert abban teljesedik be természete”[321]—s ez az a momentum, amiből, mint alapból, bármiféle vallásközi eszmecserének ki kell indulnia.[322] A vallások a rájuk sajátosan jellemző *telosz-formula* fényében érthetőek meg.[323] Ezek a telosz-formulák a tradíciók központi szimbólumában kerülnek kifejezésre. Ez a kereszténység esetében minden*ki* és minden (every*one* and everything) egyesülése *Isten országában*, míg a buddhizmusban minden dolog (every*thing*) kiteljesedése a *Nirvánában*.[324] A telosz-formulák különbségéből erednek a különbségek a két vallás tanításait és látásmódját illetően, s az ezekkel kapcsolatos párbeszéd adja a vallásközi párbeszéd témáit, s szabja meg *határait*. Ez esetünkben a személy fogalma és a közösséghez szervesen kötődő individuum-kép, valamint a tisztán individuális koncepció közötti különbség. Tillich szerint a párbeszéd igen tág határok között folytatható. Álláspontja szerint a Nirvána és az Isten Országa irányadó szimbólumai *nem* zárják ki egymást kölcsönösen, ahogy más fontos tanításbeli különbségek sem—éppen azért, mert mindkettő a szentséges tapasztalatának elemei—bár ez nem jelentheti, hogy szinkretista módon összekeverjük a kettőt—, a két vallás közötti komplementaritás nem korlátlan. A választóvonal az individuum és közösség kérdésköre, és az ebből fakadó látásmódbeli következmények.[325]

---

[320] Im., 58-59.
[321] *Rendszeres teológia* ik., 205.
[322] *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 63.
[323] Uo.
[324] Im. ,64.
[325] Im., 75.

Egyben kifejti, hogy a kereszténység részéről leginkább a polemikusság és a hierarchizáltság lehet gátja a párbeszédnek.[326] Ez értelmezése szerint szorosan összefügg azzal a jelenséggel, amit a szentséges és a szimbólumok „felcserélődése" kapcsán írtunk le, s éppen itt kerül alkalmazásra az „Istenen túli Isten" eszméje—a transzcendenciájában a véges szimbólumok fölé emelkedő és valód feltétlenséget jelentő eszme—, amelyet a korábban már említett patrisztika gondolkodásában implicite jelen lévő elképzelésként ír le, így biztosítva szisztematikus hátteret szimpátiájának.[327] Tillich szerint a dialógusnak nem a saját tradíció fellazítása célja, ugyanis éppenséggel a saját vallásban való elmélyedés segíthet egy ponton a—mondjuk így—szimbolikus megkötöttségeken való túllendülésben.[328]

III. Megfontolások Tillich kapcsán

Látjuk, hogy Tillich esetében a vallásfilozófiai-valláselméleti megalapozás mennyire döntő a vallási pluralizmus kezelésében és a vallások közötti párbeszédről kidolgozott modell megalapozásában. Sajátos módon a tillich-i javaslat megítélése egyáltalán nem egységes abból a szempontból, hogy melyik modellt alapozza meg a más vallásokhoz való viszony tekintetében. Knitter exkluzivistaként értelmezi a Tillich-féle modellt,[329] míg Race pluralistának tartja,[330] D'Costa pedig inkluzivistának.[331] James úgy látja, hogy egy sajátos kontextuális pluralizmussal van dolgunk.[332] Véleményem szerint a dinamikus tipológia dialektikus módszere nem besorolható ezeknek a kategóriáknak a keretei közé. Abban egyetértek James-szel, hogy a különböző szinten értelmezett problémák Tillichnél más és más

[326] Im., 83.
[327] Im. 91
[328] Im., 97.
[329] Paul F. Knitter: *No Other Name?A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religion*. Orbis Okks, Marykoll, 1985, 103.
[330] Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll NY, 1983, 71, 94-97, idézi: Robison B. James: *Tillich and World Religions: Encountering Other Faiths Today,* Mercer University Press, Macon, 2003, 53.
[331] Gavin D'Costa: *Theology and Religious Pluralism,*Basil Blackwell, Oxford, 12.
[332] *Tillich and World Religions* ik,. 63-64.

beállítódást implikálnak,[333] ám éppenséggel ezeknek a szinteknek az elkülönítése eredményezné a Tillich által hangsúlyozott dinamika kiiktatását. Ha feltétlenül definiálni akarjuk az általa elfoglalt pozíciót, akkor azt az önálló, Tillich által leírt módon a *dinamikus tipológia* módszereként tartom meghatározhatónak, ugyanis ez magába foglalja azt a *történeti* alapelvet, mely szerint a vallások története egy komplementer és dinamikus folyamat, amelyhez *magának a vallások közötti viszonyt tárgyaló beállítódásnak* is alkalmazkodnia kell, miközben nem téveszthetünk szem elől bizonyos elveket (pl a Krisztocentrizmus elvét).

Ugyanakkor igen lényegesnek tartom Tillich elméletének a bálvány-problematikáról kifejtett gondolatait. Úgy vélem, hogy a mai kontextusban ez rendkívül fontos szempontokkal szolgál, főképpen akkor, ha összekapcsoljuk a keresztes háborús szellemiségről leírtakkal. A vallások közötti viszonyt ma rendkívüli módon terheli—ezt talán mondanunk sem kell—, hogy a különböző vallási közösségek tagjai között (ide értve most a kvázi-vallásokat is, anélkül, hogy ennek a koncepciónak az elemzését most elvégeznénk) a fundamentalista abszolutizálás az egyik legreálisabb és legjelentősebb kihívás. Véleményem szerint a Tillich-féle koncepció alkalmas arra, hogy legalábbis elméleti eszközrendszerrel szolgáljon ebben a tekintetben. A bálványimádás problematikájának általa kidolgozott értelmezése ugyanis éppen a „vallásinak" az „ideológiaiba" való átalakulását határozza meg a bálvány vagy a démoni egyik forrásaként, s azt hangsúlyozza, hogy a szentséges bálvánnyá válásának fenyegetése egy folyamatosan fennálló veszély, amelynek a vallási közösségek tagjainak és a teológiai munkát gyakorlóknak egyaránt *folyamatosan* tekintettel kell lenniük. Ráadásul ennek a veszélynek elsősorban a *saját valláson belül* kell egyfolytában utána járni. A—mondjuk így—„bálványosodás" lényegi összetevője ugyanis a vallásnak, mindennek, ami a végső meghatározottság összefüggésében szimbolikusan kifejezhető. Értelmezésem szerint—s ezt a keresztes háborús szellemiségről leírtak megerősítik—Tillich a bálványimádásban látja a

[333] Im. 61-71.

vallási közösségek közötti konfliktus forrását, mégpedig abban, hogy a *saját meggyőződés* körébe tartozó szimbolikus kifejeződések olyan *totális* befolyásra tesznek szert, ami teljességgel zárttá teszi az adott közösség vagy személy vallási világát. Ebből fakad az intolerancia és—adott esetben—az agresszivitás. Azt is mondhatjuk, hogy valójában a saját szimbolikus „életvilág" ilyen jellegű totalizálása a *szorongás* kifejeződésként értelmezhető, hiszen a másik vallás szimbolikus kifejeződései a saját szimbolikusan kifejezett világ értelmessége felé megfogalmazódó fenyegetésként jelennek meg. Ám ha a valódi transzcendencia—a szentséges—iránti elkötelezettséget felváltja a történetileg kontingens és szimbolikus—és ennyiben véges—formák abszolutizálása, az tulajdonképpen a *létbátorság* teljességének a tagadását, s így a saját egzisztencia perspektíváinak feladását jelenti. Úgy gondolom, hogy a tillich-i gondolati rendszer tükrében nem pusztán az intolerancia értelmezhető egy inautentikus egzisztencia kifejeződéseként, hanem ennél többről van szó. Nem másról, mint arról, hogy a másikkal való viszony, s a vele való dialógus éppenséggel ennek a létbátorságnak a magasabb szintű kifejeződése lehet—anélkül azonban, hogy a saját vallási életvilágból ki kellene lépnem, vagy azt fel kellene adjam. Ennyiben az a tény, hogy a bálványimádás ellenpontja és kritikai „ellenszere" az *igazságosság*, különösen fontos elem lehet a vallások (és kultúrák) közötti viszony szempontjából. A bálványimádástól az „menthet meg" minden vallási és egyéb közösséget—vagy akár az egyént is—, hogy az igazságosság mércéjén megméretik *saját* beállítódása. Ebben az értelemben—mivel az igazságosság *viszonyfogalom*—nem pusztán elvárható a másikkal szembeni hozzáállásomban a dialogikusság, hanem tulajdonképpen *rá is szorulok a másikra* ahhoz, hogy elkerüljem a bálványimádást—ami viszont a *magam* egzisztenciája és vallási életem autentikussága—tisztasága[334]— lesz megkerülhetetlen feltétel. Nyilvánvaló, hogy Tillich gondolatainak itt kifejtett értelmező továbbgondolás még számos kérdés tisztázást megkívánja, mindenekelőtt

[334] A tisztaság kérdéshez vö. *Rendszeres teológia* ik., 181.

az igazságosság „telosz-formulájának” a különböző vallásokra lebontott megvilágítását. Ám úgy látom, lehetséges ennek a koncepciónak a további kifejtése, különösen annak a figyelembe vételével, hogy milyen lényeges szerepet tölt be az igazságosság fogalma a kortárs filozófiában és politikai filozófiában.

IV. Masao Abe és a „világ-vallások”

A 2006-ban elhunyt Masao Abe a keleti és nyugati kultúrák és vallások közötti párbeszéd egyik legismertebb kortárs buddhista alakja volt. A Kiotói iskola tagjaként nagy hatással volt rá Kitarō Nishida gondolkodása, akit magát is intenzíven foglalkoztatta a buddhista és a nyugati vallási és filozófiai gondolkodás összehasonlítása, lehetséges ötvözése.[335] Nishida vallásról szóló könyve Abe szerint a Schleiermacher *A vallásról*-jának japán megfelelője.[336] Az indíttatás tehát nyilvánvalóan irányzékokkal szolgált Abe számára. Ugyanakkor az utóbbi munkái számos ponton utalnak Tillich-re, több írását kifejezetten a német teológussal gondolatait elemzik és gondolják tovább kritikailag a buddhizmus szempontjából. Ezért érdemesnek tűnik röviden áttekinteni Abe néhány művét. Abe valójában elfogadja a tillich-i dinamikus tipológia módszerét, s ennek mentén folytatja a dialógust a teológussal. Most ezekre a pontokra fogok koncentrálni, de kiemelném, hogy Abe—számomra hozzáférhető munkáiban—eszmecserét folytat más keresztény gondolkodókkal is, valamint Martin Buberről is írt tanulmányt.

Abe a vallások közötti párbeszéd szükségességét a modern világ kihívásaival indokolja. Egyrészt generálja ezt az egységes világtörténelem szellemi megalapozása—amelyet, mint látni fogjuk, alapvetően *vallási formában gondol el*—, másrészt pedig a

[335] Ld. pl. Kitarō Nishida: *An Iquiry into the Good*, ford. Masao Abe és Christopher Ives, Yale University Press, New Haven-London, 1990. A Nishida-féle gondolkodás témánk számára releváns elemzésért ld. Hans waldenfels: *Absolute Nothingness: Foundatiosn for a Buddhist-Christian Dialogue*, ford. J.W. Heising, Paulist Press, New York, 1980.
[336] Vö. Waldenfels im., 52.

szekularizáció kihívása azok a tényezők, melyeknek tudatában a párbeszéd elengedhetetlenül szükséges Abe szerint.[337] Tehát egyfajta univerzalizmus jellemzi a gondolkodását. Ám Tillich-kel ellentétben ő a különböző ideológiákat és egyéb filozófiai irányzatokat (számára ezek a szcietizmus, marxizmus, a hagyományos freudizmus, és Nietzsche filozófiája)[338]—melyek a német gondolkodó kvázi-vallásokként értelmez—erős kritikával illet, és kizárja a vallási jelenségek sorából. Ezek a szellemi jelenségek—érvel Abe—eleve kétségbe vonják bármilyen vallási jelenség létjogosultságát. Tillich megközelítése, mely ezeket a jelenségeket is a végső meghatározottság, a hit, s a vallás valamiféle megnyilvánulásaként írta le, Abe szerint figyelmen kívül hagyja ezt a lényegi vallásellenes irányultságot.[339] Márpedig Abe szerint a vallások közötti párbeszéd elsődleges célja a fenyegető vallásellenes tendenciák elleni közös pozíció kialakítása kell, hogy legyen.[340] Úgy tűnik tehát, hogy Abe a vallásellenesség és a vallásosság választóvonala mentén lát kialakulni egy sajátos történeti kihívást. Érdekes—és önmagában sajátos szempont—azonban, hogy Abe maga ismeri el, hogy a történelem eszméje, annak a keresztény eszkatológiában gyökerező és teleologikus szerkezetű időfelfogásával eleve ismeretlen a buddhista gondolkodás számára, s Abe például egy sajátos, a buddhizmus keretei között kezelhető történelem-fogalom kialakítását már eleve a párbeszéd egyik következményeként és feladataként határozza meg.[341]

A vallási koalíció kialakítása azonban Abe szerint megkívánja azt, hogy a felek túllépjenek a puszta dialóguson. Véleménye az, hogy „a vallási párbeszédben (*religious dialogue*) a közös megértés, bár szükségszerű, nem elegendő, hanem; a kölcsönös megértésen túllépve, a hitközi párbeszéd (*interfaith*) törekvése kell legyen a résztvevő vallások kölcsönös

[337] Masao Abe: *Buddhism in Interfaith Dialogue*, szerk. Steven Heine, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1995, 3-4.
[338] Im., 4.
[339] Masao Abe: *Zen and Western Thought*, szerk. William R. LaFleur, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985, 174.
[340] Uo.
[341] *Buddhism and Interfaith Dialogue*, ik, 59-61.

átalakulása".[342] Ezt a radikális feltételt Abe éppen Tillich módszerének továbbfejlesztése révén látja megvalósíthatónak. Új elemet ugyan egyébként nem tesz hozzá a dinamikus tipológia módszeréhez, de ez a kívánalom, amely a kölcsönös átalakítást célozza meg, Tillich-hez képest mindendképpen lényeges változást jelent. Abe esetében mindezek a gondolatok nem egy olyan szisztematikus filozófiai és teológiai bázison kerülnek kimunkálásra, mint Tillich munkáiban, ám ennek véleményem szerint az lehet az egyik legfőbb oka, hogy Abe számára a Zen eleve más gondolati és látásmódbeli alapot biztosít. Azok a dilemmák, melyekre Tillich reflektál, s amelyek nagyban meghatározzák az általa bejárt utak irányát, sokban más természetűek—éppen a kereszténység sajátosságainál fogva—, mint az Abe számára feltáruló perspektívák. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Abe nem a mózesi megkülönböztetés irányából érkezik a párbeszéd kihívásának terébe. Ettől még természetesen nem lesz problémamentes az általa fölvázolt koncepció, ám megértéséhez lényeges tisztáznunk mindezeket. Ebből következik az is, hogy Abe nem egy általános elméleti előkészítés után áll neki a dialógus problematika tárgyalásának. Valójában esettanulmányokkal van dolgunk, melyek a különböző speciális kérdésekre reflektálnak. Ez természetesen bizonyos értelemben összhangban van a tillich-i tipológikus módszerrel, ám a lényeges különbség az, hogy a tipológia alapját Tillichnél olyan tényezők—mint láttuk, a szorongás és a létbátorság pólusai, melyeket a lét és a nemlét összefüggésében tárgyal—adják, melyek a német teológus értelmezése szerint egyetemesek és függetlenek bármely hagyománytól, s minden szellemi alakzat ezekből ered, mint az ember lét értelmességének szimbolikus formái. Ám Abe szerint—s ebben meglátásom szerint igaza van—maga a lét és nemlét/semmi kérdése eleve másképpen jelenik meg a buddhizmusban, mint azt a—közös alapnak szánt—Tillich-féle egzisztenciális megalapozás esetén találjuk.[343] Abe esetén nincs tehát elkülöníthető filozófiai-vallásfilozófiai előkészítés, hanem magából a buddhista

[342] Im., 5.
[343] Im., 105 és 107.

tradícióból merítve adaptálja és formálja át Tillich dinamikus tipológiai módszerét. Azaz: míg a dinamikus tipológia módszere az utóbbi esetben a teológus kritikai reflexiójának eredményeként, addig Abe esetén a saját tradíció belső dinamikája és látásmódja speciális érvényesítéseként alkalmazható, és egy *dinamikus egységnek* (*dynamic unity*) a buddhista tanítással szervesen összeegyeztethető lépésként valósul meg.[344] Abe ugyan beszél a szentségesről, s éppen annak tükrében kritizálja Tillich krisztológiai megkötéseit,[345] ez azonban önmagában jelzi azt az alapvető *vallási*, *nem pedig filozófiai* különbséget, ami a két gondolkodó között fennáll.

Mielőtt kitérnék Abe-nak az előbb már említett „vallástörténelmi" koncepciójára, a teljesség kedvéért megemlítem, hogy a japán filozófus szerint Tillich tévesen ítéli meg a helyzetet akkor, amikor a személy és a közösség kérdéskörével kapcsolatban kijelöli a buddhista-keresztény dialógus határait. Mint láttuk, Tillich szerint önmagában helytálló az a megközelítés, hogy kollégája az Isten Királysága és a Nirvána telosz-formulák révén beszél a két vallásról. Mindazonáltal véleménye szerint a német teológus félreértelmezi a buddhizmus tanítását. Ugyanis Abe érvelése szerint az a tény, hogy a buddhizmus nem tulajdonít olyan kiemelt szerepet személynek (az embernek, mint Isten képmásának)—s ezért a személy és közösség viszonyának eszkatológikus perspektívái nem fogalmazódnak meg centrális elemként—a Nirvánáról szóló buddhista tanítás egyáltalán nem nélkülözi azokat a közösségi összefüggéseket, melyeket Tillich hiányol. A japán gondolkodó úgy érvel, hogy a minden teljességre jutását végső soron az ember megvilágosodásához köti, valamint azt is kifejti, hogy—a *samsára* (a létforgatag) és a Nirvána közti különbségtétellel—a mahayana buddhizmus éppen azt állítja, hogy a teljes megvilágosodás csak akkor lehetséges, ha az egyén meghaladja az egyéni megvilágosodás iránti törekvését, s másik megváltásával is törődik. A bölcsesség és a könyörület egymástól el nem különíthető elemek Abe szerint, és ez

[344] Im., 31.
[345] Im., 101.

igenis lehetővé teszi az (eszkatológikus) közösség buddhista képnek felrajzolását.[346] Ez pedig a szociális felelősséget és igazságosság iránti érzékenységet a buddhizmus lényegi összetevőiként képes felmutatni.

Lássuk tehát azt a kérdést, melyre imént újra utaltam: a „vallástörténelmi" koncepciót, amelyet Abe vallások közötti párbeszéd eszméjével összeköt. Egy esszében arról ír, hogy a világvallás fogalmát és kereteit meg kell haladjuk, mert a feltételek ezt követelik. Világvallás alatt itt a különböző—a vonatkozó fejezetben érintett—vallástudományi iskolák által alkalmazott klasszifikáció—természeti vallások, etnikai vallások, világvallások—egyik eleméhez sorolható *univerzalisztikus* vallásokat érti (most nem térhetünk ki erre a kérdésre részletesen), hogy vajon ez a klasszifikáció mennyiben tartható. Abe három vallást sorol ide: a kereszténységet, a buddhizmust, valamint az iszlámot. Annyiban látja meghaladandónak a világvallásokat, hogy meglátása szerint egy „transz-internacionális"—mondhatni, globalizált—világ már nem értelmezhető és működtethető az alkotórészek együttműködéseként, hanem ezek már egy felsőbb szinten úgy függnek össze, ami már önálló lényeggel rendelkező entitást hoz létre. Ezért szerinte a világvallásoknak *meg kell haladniuk önön határaikat*, és egy világ-vallássá (*world religion*) kéne válniuk a Tillichtől átvett tipológiai modell mentén kialakítva.

Abe elképzelése komoly nehézségekbe ütközik, azt hiszem. A következőkben látni fogjuk, milyen érvek merülhetnek föl a hasonló koncepciókkal szemben. Nem kizárt, hogy egy buddhista hátterű gondolkodó számára számos olyan probléma nem merül fel—vagy nem olyan formában—, mint amelyek más hagyományok követői szemében megkerülhetetlenek. De úgy vélem, hogy a posztliberális teológiai gondolkodói olyan fontos felvetést fogalmaznak meg a hagyomány, a vallási igazság, és egyéb kérdések tekintetében, amellyel Abe-nak—és másoknak is—mindenképpen számot kell vetnie.

---

[346] *Zen and Western Thought* ik., 178 és 181.

John Hick és a pluralista vallásfilozófia

I. Hick a poszt-axiális vallásokról

John Hick több évtizede foglalkozik a vallási pluralizmus kérdésével. Érdemes megemlíteni, hogy munkássága szorosan összefügg személyes hitbéli látásmódjának változásával. Ortodox presbiteriánus szemléletmódja a más vallási hagyományokkal és kultúrákkal való személyes találkozás élményének hatására jelentősen megváltozott,[347] s munkásságát olyan elméleti álláspont kidolgozásának szentelte, melynek két legfőbb vonását a *realisztikus* és a *pluralisztikus* jelzőkkel adhatjuk vissza. Pluralisztikus elméletének kidolgozásában pályája elején döntő lökést jelentettek többek között Troeltsch és Hocking munkái, a II. Vatikáni Zsinatot követő katolikus megnyilatkozások (mindenek előtt Rahner és Hans Küng munkái), valamint számos olyan vallásfilozófus, aki a kérdéssel foglalkozik (Raimundo Panikkar, Z. D. Phillips, Ninian Smart, Norman Kemp Smith, és mások). Az első kiadását 1989-ben megért *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* című könyvében Hick átfogó képet ad vallásfilozófiai elméletéről.[348] Elemzésemben e műre—illetve annak a dolgozat szempontjából releváns részeire—koncentrálok elsősorban, bár egyéb írásokat is figyelembe veszek.[349]

Mielőtt rátérek a pluralista vallás-koncepció részletes ismertetésére, fontos egy olyan tényezőt kihangsúlyoznunk, mely az eddig tárgyalt szerzőkre tekintettel lényeges, és Hick saját álláspontja fontos a továbbiak megértésében is. Ez pedig a kriszto-centrikus pozícióról

---

[347] Vö.: Hick, John: „A spiritual journey", in: Hick, John (ed.): *God has Many Names*, the Westminster Press, Philadelphia, 198013-28.

[348] J. Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan,, Houndmills-London, 1989.

[349] Bár a vallásfilozófiai és a teológiai szempontok különbségével maga is tisztában van, s munkáiban esetenként igyekszik a kettőt külön-külön is érvényre juttatni, véleményem szeirn a pluralista modell szempontjából az általam tárgyalt összeffüggések tekinthetőek döntőnek. Vö ehhez: John Hick: *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of faiths*, Westminster-John Knox, Louisville, 1995. valamint Paul Rhodes Eddy: *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Ashagate, Aldershot, 2002,102

kialakított Hick-féle értelmezés. Láttuk, hogy mind Rahner, mind pedig Tillich esetében Krisztus üdvösségtani és teológiai szerepe megkerülhetetlen az egész dialógus-problematika kezelése szempontjából. Kijelöli az általuk kidolgozott koncepció határait s megszabja—bár eltérő módon—a más vallásokhoz való viszony perspektíváit—mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. Ez a krisztológiai feltételrendszer összefügg az inkarnációval kapcsolatos keresztény meggyőződésekkel. Hick azonban úgy tartja, hogy az inkarnáció gondolata nem tartható fenn szószerinti értelemben, hanem mitologikus álláspont—a mitológiai értelem kérdése a továbbiakban kerül kifejtésre—,s ezért tulajdonképpen *kilép* abból a kristológiai keretrendszerből, amely az eddig elemzett szerzők gondolkodását alapvetően meghatározta.[350]

Vizsgálatának fókuszába Hick azokat a tradíciókat állítja, melyek a Karl Jaspers által tengelyidőnek (*Achsenzeit*) nevezett időszak folyamán jelentek meg—durva becsléssel az i.e. 800 és 200 közötti korszakban—illetve eme tradíciókból szervesen nőttek ki. Mint Hick rámutat, a tengelyidő után elterjedt—poszt-axiális—vallásokra egyformán jellemző az, hogy szoteriológiai karakterűek. Ugyanis, mint írja, míg a tengelyidőt megelőző időszakban a vallás pszichológiailag az egyéni élet egyensúlyának megteremtésére törekedett a születés és a halál keretezte időszakban, szociológiailag pedig a közösség belső stabilitásának biztosítására, ám nem tartalmazott olyan eszméket, melyek az élet valamiféle radikális átalakulását implikálták volna, addig a tengelyidőt követő korszakban a vallás minden formája a „megváltás-megszabadulás mint az ember átalakulása" gondolatköre köré szerveződik.[351] Míg a tengelyidőt megelőző korszakban csupán az emberi létezés kontingens jellegének, a szenvedés, a bizonytalanság és a halál tényének realisztikus tudatosítása történt meg, addig a tengelyidő utáni korszakban a conditio humana leírása mindig szembeállításba és kapcsolatba

[350] John Hick: „Jesus and the World Religions", in: John Hick (szerk.): *The Myth of God Incarnate*, Westminster, London, 1977, 167-185, 178-179. Ennek a lépésnek kritikai elemzéséhez ld. Karl-Heinz Menke: *Krisztus a létezés értelme: Kristológia a relativizmus korában*, ford. Hankovszky Tamás, Paulusz Hungarosz-Kairosz, Budapest, 94-121.

[351] I.m., 29 és 36-50. Lásd még ehhez Hick: „Religious Pluralism and Salvation", in P. L. Quinn–K. Meeker (szerk.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, New York–London, 2000, 54-66.

kerül egy ettől teljességgel különböző állapot felvázolásával, legyen az akár egy jövőbeni állapot ígérete, vagy a jelen fel nem ismert lehetősége. Mint Hick rámutat, a kereszténység az örök életről, a zsidóság az eljövendő királyságról, az iszlám az ítéletről és a paradicsomról, a hinduizmus a moksáról, a buddhizmus pedig a megvilágosodásról és a nirvánáról szóló tanításában lényegileg egyazon gondolat kibontását valósítja meg.[352] Ezek a különböző fogalmak egyaránt egy határtalanul tökéletesebb állapot leírását tartalmazzák, amely a valóság és érték feltétlen egységének tudatosulásában áll.[353] Mindegyik hagyomány szerint a feltétlen, az isteni, a Valóság(os) (the Real) teszi lehetővé a személyes létezése eme átformálását; menjen végbe ez akár az Én-nek a transcendens Te-vel való bensőséges kapcsolat révén, akár a saját benső világ és a Valóság(os) mélyebb szintű azonossága felismerése révén.[354] A szoteriológiai jelleg egy másik sajátosságot is implikál a tengelyidő utáni vallási tradíciókban. Nevezetesen, hogy mindegyik ilyen hagyományt kozmikus optimizmus jellemzi. A poszt-axiális vallásokban a megváltás-megszabadulás paradigmája együtt jár a feltétlen jól-lét (ultimate well-being, Martin Prozesky terminusa)[355] eszméjével, amely az átformált létezés állapotát jellemzi. Az átformált létezés ígéretének horizontján az evilági lét a maga kontingens jellegében is sajátos értékkel telítődik: az átformált létezés állapotába való átmenet terepeként kerül felfogásra. Ez az eszkatológikus időbeliség sajátos szerkezetébe állítja a poszt-axiális vallások emberének létezését.[356]

Az időbeliség eme teleologikus-eszkatológikus formája két fő altípusra oszlik Hick szerint. Az első típusba azokat a hagyományokat sorolja, melyek szerint a személyes emberi létezés a történelem végeztével ítélet alá esik, s így a szubjektum az isteni királyság tagjává

[352] Hick a marxizmust is említi, mint szekuláris vallást. Tény, hogy a marxizmus hordoz olyan elemeket, amelyek ezt a párhuzamot lehetővé teszik, mint arra más szerzők is rámutattak (Joachim Wach, Mircea Elieade). Azonban úgy vélem, hogy ilyen párhuzamokat szinte minden ideológiában találhatunk ilyen vagy olyan formában, s ezért a kérdés inkább az ideológiák és a vallás összehasonlításának kérdéskörét érinti, másrészt pedig az az ismeretforma, amely a vallásokat jellemzi, lényegileg különbözik az ideológiákra jellemző ismeretformától (ami persze nem zárja ki, hogy a vallást is „belekényszeríthetik" az ideológia szerepkörébe).
[353] I.m., 33.
[354] Uo.
[355] M. Prozesky, *Religion and Ultimate Well-Being*, London: Macmillan, 1984.
[356] *I.m.*, 56-61.

válik vagy onnan örök időkre kiűzetett kárhozott lélek lesz. A másik felfogás szerint a személy az idők során a valós önismeretre eljutván megszabadul az evilági kötelékektől. A bibliai vallásoknál egy lineáris, míg a keleti vallásoknál ciklikus időszemléletet találunk, ami azonban Hick szerint nem változtat a közös eszkatológikus struktúrán abban az értelemben, hogy mindkét hagyomány a jövőbe helyezi az átformált létezés állapotát, s a jelent az oda tartó úttal azonosítja valamilyen formában. Tehát az imént említett kozmológiai optimizmus az eszkatológikus időbeliség eredményeként közös jellemzője a poszt-axiális vallásoknak. Látható, hogy Hick szerint minden eltérésük ellenére ezek a vallási hagyományok fenomenológiai szinten[357] lényegi hasonlóságokat mutatnak. Mielőtt azonban a hick-i valláselmélet ismertetését folytatnám, szeretnék rátérni az *An Interpretation of Religion* egy másik fontos gondolatmenetére, „az univerzum vallási kétértelműségé"-nek (the religious ambiguity of the universe) tételére.

II. Az univerzum vallási kétértelműségének tétele

E szerint a tétel szerint a valóság—tekintve a felvilágosodás után kialakult szellemi beállítódást—alapvetően két fő módon értelmezhető: vallásilag és naturalisztikusan. A vallási látásmód szerint a világ létezése és (mind természet, mind pedig etikai) törvényszerűségei összefüggésben állnak az imént említett Valóság(os) vagy legfőbb hatalom működésével. A naturalista opció tagadja ennek a látásmódnak a helyességét, illetve a szükségességét.

Hick két fő típust különít el a naturalisztikus vallásfilozófiákon belül: a negatív érvrendszerrel s a pozitív érvrendszerrel dolgozó módszereket. Az első csoportba azok a vallásfilozófiák tartoznak, melyek szerint egyszerűen szükségtelen tételeznünk a transzcendens isteni valóságot a világ létezésének és működésének magyarázatára, míg a

[357] A fenomenológiának ez a fogalma nem azonosítható a fenomenológiai filozófia terminusával.

másik szerint vannak olyan aspektusai a világnak, melyek kifejezetten összeegyeztethetetlenek a vallási hipotézissel.[358] Némelyik ilyen vallásfilozófia a vallás jelenségét valamiféle egyéb emberi jelenségre (pszichológiai működés, morális vagy társadalmi összetevők, stb.) vezeti vissza. A vallásfilozófiában az ilyen a módszert alkalmazó elméleteket—mint említettük már—redukcionista valláskoncepcióknak szokás nevezni, hiszen egyfajta (s tegyük hozzá, igen összetett) jelenséget egy másikkal igyekszik megmagyarázni, arra redukálni a vallás valóságos lényegét. Ezáltal a vallás mintegy a „duplikátum" szerepét nyeri el, s kerül leleplezésre.

Hick azonban rámutat, hogy ezek a redukcionista elméletek csak a naturalista opció előfeltételezése mellett képesek meggyőzően érvelni igazuk mellett. A naturalista és a vallási opció két olyan lehetséges gondolati keret Hick szerint, melyek egyaránt alkalmasak, a maguk kiinduló premisszájára alapozva (az isteni valóság léte, avagy tagadása), koherens világmagyarázatok kimunkálására. Azonban a kiinduló premisszák önmagukban egyenlő eséllyel pályáznak Hick szerint arra, hogy világmagyarázatok alapját képezzék. A naturalista opció a világ létezésének és működésének magyarázatára olyan elméletekkel szolgál, melyek magában a természetben találnak e létezésre és működésre kielégítő magyarázatot. Magának e létezésnek és működésnek a tényét olyan feltétlen adottságként fogja föl, mely tovább nem magyarázható (ultimate inexplicable fact). Azonban, mint Hick arra rámutat, a vallási opció számára éppen Isten vagy a személytelen Abszolútum ez a tovább nem magyarázható tény.[359] Így a két opció egyaránt elfogadható világmagyarázattal szolgál, bár ezek az opciók alapvető konfliktusban vannak egymással. Mind a vallásos, mind pedig az ateista személy számára lehetséges az, hogy a saját világmagyarázati modelljét részesítse előnyben, ugyanakkor nem kerülheti el egyikük figyelmét sem az a tény, hogy létezik a másik modell. Ennyiben nevezhetjük az univerzumot vallásilag kétértelműnek.

---

[358] Hick, i.m., 111.
[359] I.m., 111.

A hick-i álláspont érthetőbbé tétele érdekében szeretném a kérdést egy másik irányból is megvilágítani. Ugyanis amikor Hick a vallási és a naturalista opció egyenrangúságáról beszél, felmerülhet a kérdés, vajon joggal teszi-e. Hiszen, érvelhetne valaki, ahhoz, hogy a vallási világértelmezést a naturalistával egyenrangúként kezelhesse, előbb a vallás kiinduló premisszájának igazságát kéne bizonyítani, nevezetesen Isten (vagy az Abszolútum) létezését.

Hick maga is tárgyalja az istenérvek kérdését.[360] Sorra vesz jellemző teista érveket (a kozmológiai, az ontológiai érvek különböző típusait, az antropikus elvet), s arra a belátásra jut, hogy ezeknek az érveknek bizonyító ereje és koherenciája megkérdőjelezhető. Tehát a teista opció nem „írhatja fölül" a naturalisztikus opciót racionális eszközökkel. Ez Hick szerint az univerzum vallási kétértelműségének egyik bizonyítéka. Ez azonban nem jelenti Hick szerint azt, hogy a vallási álláspont ne lenne valamilyen értelemben ésszerű. Szerinte az istenérvek cáfolhatósága még nem cáfolja a hit ésszerűségét, mert valójában nem isten létének bizonyítását kell elvégeznünk, hanem arra kell rámutatnunk, hogy a vallási tapasztalatot kiindulási alapnak tekintő vallásos álláspont maga ésszerű-e. Mint írja, „teljességgel ésszerű a vallásos személy részéről az, ha hitelt ad saját tapasztalatának s annak a tágabb hagyománynak, melynek ez a tapasztalat részét képezi"; valamint hozzá teszi azt is, hogy egy ilyen személy „tudatában lehet annak a folyamatosan fennálló elméleti lehetőségnek, hogy az adott tapasztalat megtévesztő, mégis […] joggal érezheti úgy, hogy ésszerűtlen egy egész életet alapozni erre az elméleti lehetőségre".[361] Hick tehát a vallási álláspont implicit ésszerűsége, s nem az istenérvek bizonyító ereje révén látja védhetőnek a vallási álláspont legitimitását. Ugyanakkor, mint hangsúlyozza, hasonlóan ésszerűnek ítélhetjük a nem-teisztikus tapasztalatra alapozó naturalista álláspontot is.[362] Mindenképpen látnunk kell azonban, hogy a két ésszerűség-fogalom között különbség van. Az első logikai, a másik

[360] Lásd i.m., 73-95.
[361] I.m., 228.
[362] Uo.

tágabb, egyfajta pragmatista ésszerűség-fogalom. Természetesen Hick maga is tisztában van ezzel a különbséggel.

Láttuk, hogy Hick a vallási tapasztalatra alapozza a vallási álláspont védelmét. A tapasztalat fogalmát Hick ugyanis a wittgensteini „úgy látni, mint (seeing as)" tapasztalat-leírásának egy kibővített értelmében használja. Wittgenstein a híres nyúl-kacsa rajzolat példáján mutatja meg, hogy az észleletek bizonyos csoportja többféle módon értelmezhető. (Adott esetben a rajz egy nyúl fejének rajzolataként ugyanúgy értelmezhető, mint egy kacsa fejének rajzolataként.) Azonban Hick szerint minden észlelet ilyen módon írható le; az érzékelő szubjektum minden észlelet esetében végrehajt egy ilyen sajátos identifikációs aktust — attól függően, hogy milyen háttértudások befolyásolják, valamint hogy milyen további információk épülnek az adott észleletben megjelenő tárgy köré. Mint Hick írja, „egy az égen mozgó tárgyat madárként azonosítani nem pusztán annyit jelent, hogy hallgatólagos kijelentéseket teszünk jelenlegi formájáról, méretéről", hanem ehhez a primér észleletünkhöz (mondjuk így) egyfajta aspektusosság is társul, s egyben a tárgy (madár) „múltját (mint például azt, hogy tojásból kelt ki), jövőjét (pl., hogy egyszer el fog pusztulni), vagy adott körülmények közötti viselkedését (pl., hogy megijedne egy hirtelen éles hang hatására)" illetően is megállapításokat teszünk.[363] Hick a vallási tapasztalatot is ilyen módon értelmezi: a vallási tapasztalat szerinte olyan tapasztalat, amelynek megformálásában egyértelműen vallási fogalmakat használunk.

Remélhetőleg eme rövid ismertetés világossá tette Hick a naturalista és a vallásos opciót érintő álláspontját s annak elméleti hátterét. Az univerzum vallási kétértelműségének tétele tehát a Bevezetésben említett többrétegű pluralizmus egyik összetevőjének, a vallási és a naturalisztikus látásmód pluralitásának tényére hívják föl a figyelmet, s adja annak teoretikus megokolását. Véleményem szerint Hick magyarázatának súlyos problémákat

[363] I.m., 141.

felvető hiányossága az, hogy egy tényezővel nem számol. Nevezetesen azzal, hogy bár lehetséges az mondani, hogy a vallási és a naturalista opció két különböző lehetséges látásmód legitim megfogalmazása, arra mégsem reflektál, hogy a vallási tapasztalat nem pusztán másként látja a valóságot. A „természetről" a vallásos ember is tudomással bír. Azonban ő még valami többletet is megtapasztal: a természet-felettit. Tehát valami olyat is lát, amit a naturalista opció képviselője nem. Természetesen ez az ellenvetés nem feltétlenül rendíti meg Hick álláspontját, inkább arra mutat rá, hogy a vallási tapasztalat elemzése összetett filozófiai munkát igényel. Azonban erre most nem vállalkoznék, hanem rátérek a vallási pluralizmus kérdésének tárgyalására.

III. A pluralizmus vallásfilozófiája: ismeretelméleti előkészítés

Hick még egy wittgeinstein-i fogalmat alkalmaz a vallás tárgyalásakor. Szerinte ugyanis a vallás fogalma a családi hasonlóság-fogalmak364 típusához sorolható. Wittgenstein a játék fogalmán mutatja be ennek a terminusnak az értelmét. Sokféle játékot ismerünk, s ezek jelentős mértékben eltérhetnek egymástól. Nem rendelkeznek valamiféle közös jelleggel (némelyiket egyénileg, némelyiket csoportosan kell játszani; egyesek csak önmagukért, mások valamilyen díj elnyeréséért folyik, stb.), de mégis játékként vagyunk képesek azonosítani őket. Ezt az teszi lehetővé, hogy mindegyik lényegileg hasonló a család többi tagjához valamilyen formában, ha nem is minden tekintetben. Természetesen valamilyen közös jegyet meg kell tudnunk határozni ahhoz, hogy a család tagjaként identifikáljuk az adott jelenséget. Hick szerint a vallás is ilyen családi hasonlóság-fogalom, s szerinte a vallás identifikálására például „egy magasabb rendű láthatatlan hatalom" tisztelete lehetne alkalmas.[365]

[364] L. Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások* ,ford.: Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest 1992.
[365] I.m., 3-5.

Hick a pluralista hipotézis[366] kimunkálásának szükségességét megokolandó Bertrand Russel ama megjegyzésére utal, mely szerint logikailag belátható álláspont, hogy a számos eltérő tanítással rendelkező vallási tradíció közül legfeljebb egynek lehet igaza.[367] Hick szerint azonban lehetséges olyan ismeretelméleti modell kidolgozása, amely rácáfol a russel-i kijelentésre. Alapvetően az isteni transzcendencia és felfoghatatlanság tételére alapozva Hick egyfajta kantiánus vallási ismeretelméletet dolgoz ki. Ebben, röviden, annyit állít, hogy az Istenség lényegéhez tartozik, hogy a maga valójában nem fogható föl, csupán bizonyos megnyilatkozásai érthetőek meg az ember számára. Hick kimutatja, hogy ez a tézis minden vallási tradícióban fellelhető. Tehát a Valóság(os) sajátossága, hogy meghaladja az emberi értelmet. Kantiánus a hick-i megoldás annyiban, hogy a Kant által a Tiszta ész kritikája című műben a megismerés elméletének kifejtése során a számunkra való és a magánvaló dolog (Ding an sich) közti különbségtételt követve Hick megkülönbözteti egymástól a vallási Valóság(os) számunka való megjelenését és a ugyanazt *an sich*. Természetesen hangsúlyoznunk kell, hogy a „hick-i kantanizmus" nem követi kanti filozófia számos megfontolását; mindenekelőtt abban, hogy a hick-i ismeretelmélet nem a transzcendentális filozófia kérdésfelvetései foglalkoztatják.[368] Számára a kanti fogalom azért fontos, mert alkalmazás lehetőséget nyújt saját álláspontjának kimunkálására. Ahogy Kantnál a magánvaló dolog nem megismerhető a szubjektum számára, úgy Hicknél (összefüggésben Isten fölfoghatatlanságának tézisével) a Valóság(os) (azaz Isten) nem megismerhető a maga valójában. Azonban ez a magánvalóság nem a kanti érvrendszer következménye, hanem a vallási tapasztalaton alapuló magánvalóság. Hick úgy érvel, hogy Kant maga sem zárta volna ki annak lehetőségét, hogy valamilyen formában tapasztalattal rendelkezhetünk Istenről, s ezért a Valóság(os)t mint a vallási tapasztalat korrelátumát kell posztulálnunk, nem pedig

[366] Vö. i.m., 233.
[367] Hick, *i.m.*, 229, Russel, *Why I Am not a Christian?* , London: George Allen and Unwin, 1957. xi.
[368] Kant klasszikus megfogalmazása szerint „[t]ranszendentálisnak nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez *a priori* lehetséges kell legyen ". In: *A tiszta ész kritikája* ik, , 69.

pusztán—ahogy Kant tette—az etika posztulátumaként kell feltennünk Isten létezését. A William Forgie által *hiper-kantiánus fordulatnak* nevezett trendhez kapcsolódva Hick kifejti,[369] hogy a kanti kategória-elmélet a vallási tapasztalatra is alkalmazható, azzal az eltéréssel, hogy az utóbbi esetben a kategóriák nem univerzálisak és állandóak, hanem kultúra-függőek lesznek.

Hick arra hivatkozik, hogy Kant csupán a fizikai világ jelenségeinek megismerésére alkalmazta a kategóriákat, míg ha a kultúra jelenségeit vizsgáljuk, szükségszerű módosítanunk a kanti sémát. Ettől függetlenül a hick-i *an sich* Valóság(os) elmélete is tekinthető a kantiánus filozófia egy kései alkalmazásának. Ehhez nem kell feltétlenül bizonyítottnak látnunk, hogy Kant maga elfogadta volna ezt az álláspontot.

Hick a vallás összefüggésében a transzcendentális struktúrát a következő módon írja le:

Adott (1) a Valóság(os) posztulált jelenléte az emberi élet számára, melynek alapjául szolgál; és (2) tudatunk kognitív struktúrája, felruházva azzal a képességgel, hogy reagáljon a környezet jelentésére vagy jellegére, beleértve ebbe a vallási jelentést vagy jelleget is. Ez volna tehát Hick szerint az az alapvető struktúra, mely a vallás vallási (tehát nem redukcionista) interpretációját[370] lehetővé teszi. Kérdés mármost, hogy a különböző vallási tradíciók igazságigényét miképpen tudjuk eme struktúra segítségével értelmezni. Ugyanis a különböző tradíciókhoz tartozó emberek a saját vallási tapasztalatban adott üzenetek és abból eredő tanítások és elképzelések kizárólagos igazságigényében is hisznek. Tehát nem pusztán Russel logikai jellegű felvetése jelent elméleti kihívást: az csak következménye a vallási tradíciók által megfogalmazott—többé-kevésbé minden esetben—exkluzivista pozíciónak. Ezt az *exluzivitás dilemmájának* nevezem. Hick egyértelmű szándéka az, hogy az exkluzivitás dilemmájának elméleti, vallásfilozófiai feloldást adjon.

---

[369] W. J. Forgie, „Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Expereinece", in *Religious Studies, 21:2* (1985) 205-218.
[370] Vö: Hick, i.m., 1.

IV. A pluralista hipotézis

Az *An Interpretation of Religion* a kérdést a Valóság(os) személyes illetve személytelen jellegének tárgyalása révén közelíti meg. Mint köztudott, egyes vallási tradíciók az Istenség személyes jellegét tanítják, mások azonban egy személytelen Abszolútumról beszélnek. Hick Ian Barbour nyomán úgy érvel,[371] hogy a két alapvető felfogásmód közti különbséget úgy is értelmezhetjük, mint a fény jelenségének kétféle (hullámelméleti és részecskeelméleti) értelmezését.[372] Ahogy a fény fizikai struktúrája önmagában nem észlelehető, hanem bizonyos észlelési feltételek mellett hullám-jelenségként, más észlelési feltételek mellett pedig részecske-szerű összetevőkből felépülő jelenségként, ugyanúgy a Valóság(os) sem ismerhető meg *an sich*, hanem csak adott megismerési kondíciók mellett. S ebből következően azt mondhatjuk Hick szerint, hogy „amikor az emberek az Én-Te találkozás módján állnak viszonyban vele, akkor személyként tapasztalják meg", s a Valóság(os) a viszony kontextusában is személyes; ha azonban „a tudatosság nem-személyes módján viszonyulnak hozzá, akkor nem-személyesként tapasztalják meg, s ennek a viszonyulásnak a kontextusában [a Valóság(os)] nem-személyes".[373] Hick szerint mind a személyes, mind pedig a nem-személyes kategóriák az egyes különös vallási tapasztalatok keretein belül kerülnek kifejtésre az egyes istenségek vagy abszolútumok formájában. A vallási tapasztalatot különössé tevő tényező Hick szerint nem más, mint az emberi kultúrák köre, mely aktualizálja a „transzcendensről való tudat lehetőségének felmérhetetlenül komplex, egymástól

[371] Ian Barbour: *Myths, Models and Paradigms*, Harpers and Row, 1974.
[372] *An* Interpretation of Religion., ik., 245.
[373] I.m., 245.

különböző, mégis átfedésben lévő aspektusait".[374] Így fest tehát fő vonalaiban Hick pluralisztikus modelljének vallásfilozófiai, ismeretelméleti háttere.

Hick az episztemológiai megalapozás mellett még egy további elemmel bővíti elemzését, melyre itt most csak röviden szeretnék kitérni. Ez a vallás gyakorlati, etikai aspektusa. Hick ezt a tényezőt a poszt-axiális vallások szoteriológiai karakterével szoros összefüggésben elemzi. Mint rámutat, minden vallási tradíció jelentős figurái olyan tanítást fejtettek ki, amely szerint az emberek mindennapi felfogása, amely az istenség folyamatos, az egyes személyre koncentráló gondviselő jelenlétének kutatása helyett az individuumon túli Valóság(os) felé fordulásban adja meg az autentikus vallásosság és az istenhűség kritériumát. Hick szerint a poszt-axiális vallás szerepe nem más, mint hogy megteremtse azt a kontextust, amelyben az én-központúságtól a Valóság(os)-központúság felé tett fordulat megvalósítható. Ennek a fordulatnak az ismertető kritériuma—összhangban a poszt-axiális vallások jellemzésével—szoteriológiai jellegű kell legyen, állítja Hick: azaz a különböző vallások hitvallása, tapasztalati módja, rituáléja, etikája és életvezetése, társadalmi szabályrendszere annak tükrében ítélhető és értékelhető, hogy mennyiben járul hozzá vagy hátráltatja az üdvösség állapotába való átmenetet.[375] Hick a szent fogalmát határozza meg, mint kritériumot. Mint írja, a szent „olyan személy, akiben az emberi létezésnek az én-központúságból a Valóság(os)-központúságba való átmenete olyan mértékben előrehaladott, hogy azt legtöbbünk kész felismerni és méltányolni".[376] Hick rámutat, hogy ezeknek a szent alakoknak minden tradíció értékrendjének kialakításában meghatározó szerepe van. Ez egyben egy olyan etikai momentumot is implikál, amely minden vallási tradícióban jelen van valamilyen formában, s olyan mértékben a vallás lényegi összetevőjének tekinthető, hogy az egyes tradíciók megítélésének és önkritikájának is mércéjéül szolgál.

---

[374] Uo. Hick a kultúra eme sematizáló funkcióját Kant által az időnek a kategóriák összefüggésében tulajdonított sematizáló szerepével állítja párhuzamba. Vö. Kant, *i.m.*, „A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról" c. fejezet (172-178).
[375] An Interpretation of Religion ik., 245.
[376] Uo.

Látjuk tehát, hogy Hick a szoteriológia jellegben és az ebből eredő etikai kritériumban adja meg a poszt-axiális vallások közös ismertetőjegyeit. Mint láttuk azonban, Hick szándéka túlmegy a fenomenológia leíráson. A vallások pluralizmusát olyan jelenségnek veszi, amely nem pusztán lehetővé teszi, de kifejezetten megkívánja egy pluralisztikus vallásfilozófiai-teológiai pozíció kidolgozását; másképpen szólva lehetővé teszi az exkluzivitás dilemmájának feloldását. Ezzel összefüggésben a legfontosabb kérdés az egymással konkuráló igazságigények, igazságállítások kérdése. Ugyanis nyilvánvaló, hogy a különböző vallási hagyományok—még akkor is, ha nyitottnak mutatkoznak a más tradíciókban megfogalmazódó tanítások iránt—a maguk tanítását tételezik az „igaz" álláspontként. Hick a konfliktusban álló kijelentéseket két csoportra osztja: historikus és történelem feletti igazságokkal kapcsolatos kijelentésekre. Az előbbiek olyan eseményekre vonatkoznak, melyek jelentőséggel bírnak az adott tradíció számára, s amelyek időbeli eseményekre utalnak, de a megszokott időbeli eseményektől eltérő természetűek (pl., hogy Mohamed Mekka és Jeruzsálem között repülve tette meg az utat, vagy hogy Jézus fizikai értelemben feltámadt halála után három nappal). Ugyancsak ezek közé tartoznak az olyan kijelentések, amelyek egyes történeti eseményeket érintenek, s amelyekről más és más jellegű leírást találunk az egyes tradíciókban. A történelem feletti igazságokkal kapcsolatos kijelentések olyan kérdésekre vonatkoznak, mint például az univerzum természete (végessége vagy végtelensége), avagy az ember halál utáni sorsa.

Hick arra az álláspontra helyezkedik, hogy a konfliktusban álló kijelentések valójában a vallás mitológiai jellegéből fakadnak. Hick ugyanis szembe állítja egymással a szószerinti és a mitológiai értelemben vett igazság fogalmát. A szószerinti igazság fogalma a tényekkel kapcsolatos kijelentések összefüggésében alkalmazható. Ezzel szemben Hick definíciója szerint egy kijelentés akkor tekinthető mitológiai értelemben igaznak, ha szó szerinti értelemben ugyan nem igaz, ám mindazonáltal alkalmas arra, hogy egyfajta diszpozícionális

attitűdöt váltson ki. Másképpen szólva, a mitológiai értelemben vett igazság gyakorlati, egzisztenciális igazság. A mitológiai igazságnak a valósággal való megfelelése nem abban áll Hick szerint, mint a ténykijelentéseké (tehát tényállások leírásában), hanem abban, hogy mennyire alkalmas egy kijelentés arra, hogy a hallgatókban adott viselkedésre való hajlandóságot keltsen fel.[377] A mitológiai értelemben vett igazságok Hick értelmezése szerint abban az értelemben tekinthető igaznak, amennyiben az általuk kiváltott diszpozíciók egzisztenciális értelemben hozzá járulnak a Valóság(os)-sal való kapcsolatunk kialakulásához és formálódásához.[378] A mitológiai igazság-fogalom bevezetésével Hick kialakítja azt az elméleti keretet, mely a pluralista hipotézis megszilárdítását teszi lehetővé. Mint írja, amennyiben a vallási kijelentéseket nem aktuálisan igaz vagy hamis ténykijelentésként, hanem lehetséges igaz vagy hamis mitológiai kijelentésekként kezeljük, akkor filozófiailag feloldjuk az exkluzivitás dilemmáját. Hick a pluralista hipotézis ilyen filozófiai megszilárdításának jelentőségét a kereszténység egyik alapigazságának, Krisztus Istensége és megtestesülése keresztény tanításának vizsgálata révén demonstrálja. Mint írja, ha Krisztus istenségét és kizárólagosságát szó szerinti értelemben értjük, akkor ez a meggyőződés—mint ahogy a történelem során ez valóban meg is valósult—azt eredményezi, hogy a más vallások üdvözítő mivoltát tagadni fogjuk, vagy legjobb esetben a krisztus üdvösség valamiféle kiterjesztett érvényességéről fogunk beszélni. Ez azonban egyrészt a más hagyományokhoz tartozó embertársaink érzékenységét fogja bántani, másrészt súlyos igazságtalanságokhoz, elitista elkülönüléshez, és erőszakhoz is vezethet (vallásháborúk, kolonizáció, boszorkányüldözés, antiszemitizmus). Ugyanakkor, ha ezt a tételt mitológiai értelemben vett igazságként kezeljük, akkor lehetővé válik az, hogy egyszerre maradjunk nyitottak a Jézus életében megnyilvánuló isteni jelenlét irányába, s az elkülönülést és az elitista hozzáállást is elkerüljük.

---

[377] I.m., 348.
[378] I.m., 370.

IV. Pluralisztikus redukcionizmus? Kritikai megjegyzések

A dolgozat lezárásaként szeretnék néhány kritikai megjegyzést tenni Hick elméletével kapcsolatban. A pluralista vallásfilozófia képviselőinek munkái komoly vitákat kavartak a filozófusok és a teológusok körében. A pluralisztikus megközelítés jó szándékát és a hátterében munkáló morális törekvést mindenki értékeli. Természetesen magam is szimpatizálok Hick ama törekvésével, hogy olyan álláspontot dolgozzon ki, amely a kirekesztés ellen hat, s lehetővé teszi a dialógust a vallások és kultúrák között. Az általa megkövetelt „teológiai kopernikuszi fordulat"[379] azonban véleményem szerint számos vallásfilozófiai természetű ellenvetést válthat ki—nem beszélve a teológiai érvekről. Ez a fordulat abban állna, hogy a saját tradíció (a Föld) „ptolemaioszi" középpontba állítása helyett a Valóság(os)-központú „kopernikuszi" vallási univerzumot fogadnánk el, ahol a saját tradíció esetlegessége és a Valóság(os) feltétlensége egyszerre határozná meg hozzáállásunkat. Ez a követelmény jól példázza a pluralisztikus teológia radikalizmusát, s egyben világossá teszi problematikusságát.

Kérdéses lehet a vallás és a kultúrák viszonyának hicki tárgyalása is, a két jelenség összefüggéseinek vizsgálata igen elnagyoltnak tűnik. Ám én most az *An Interpretation of Religion*-ben kifejtett vallásfilozófiai álláspont egy sajátos feszültségére szeretnék rámutatni. Mint említettük, Hick a naturalista opciót alkalmazó redukcionista vallásfilozófiákkal szemben a vallás vallási értelmezését kívánja kidolgozni. Ez alapvetően azt jelenti, hogy a vallási tapasztalatban rejlő információ valóságosságát, s ezáltal a vallási álláspont lényegi jogosultságát tételezve vizsgálja a vallás jelenségét. Amint azt szintén világossá vált, a redukcionista vallásfilozófiák fő jellemzője, hogy a vallásban megfogalmazódó valóságképet

[379] Vö. pl. Hick, „The Copernican Revolution in Theology", in uő., *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philsoophy of Religion*, Houndmills & London, Macmillan, 1973 és „Religious Pluralism and Absolute Claims", in: uő., *Problems of Religious Plurlalism*, Houndmills & London, Macmillan, 1985.

egyfajta duplikációnak tekinti. A redukcionisták szerint a vallás valójában vagy pszeudo-tudomány („rossz tudás”), vagy a közösségiség sajátos keretbe foglalása, a moralitás támasza, vagy különböző pszichés működések reflektálatlan átélésének terméke. Másképpen szólva a vallás mindig valami más, mint a vallás maga. S ez az illúzió addig életképes is, amíg a kritikus elme rá nem mutat erre a duplikációra, s ezáltal le ne leplezi a vallást. Természetesen azt kár volna tagadni, hogy a vallásnak van morális, társadalmi, pszichológiai, kozmológiai, esztétikai dimenziója. De, legalábbis a nem-redukcionista vallásfilozófiák szerint, a vallás nem merül ki ezekben a funkciókban; illetve éppenséggel a vallásban rejlő jelentés(többlet) konstituálja ezeket a dimenziókat abban a formában, ahogy a vallásos ember számára megjelennek. A „tudomány” vagy a „filozófia” redukcionizmusa éppen azáltal lesz lehetővé, hogy (egy meghatározott történeti szituáció eredőjeként) a vallás (pontosabban: a teológia) egyfajta defenzív pozícióba szorul. Ennek okai sokrétűek, s elemzésük meghaladja eme dolgozat kereteit. A lényeg az, hogy a „tudomány” és a „filozófia” azt állítják magukról, hogy mindent jobban tudnak, mint a vallás; pontosabban, hogy valójában ők képesek mindennel kapcsolatban az igazság valódi szemléletére jutni. S mivel mindennel kapcsolatban megfogalmazzák eme igényüket, természetesen a vallással kapcsolatban is magukat tekintik a tisztánlátás őreinek. Természetesen nem filozófia- vagy tudomány-elleneségről van szó akkor, ha ezt a visszásságot feltárjuk. Inkább arról, hogy felhívjuk a figyelmet arra, hogy a valláson kívüli szempontoknak a vallásra való alkalmazása körültekintő eljárást igényel. Legalábbis szükségesnek látszik a különböző fogalmak kölcsönös tisztázása, a látásmódok jellemzőjének világossá tétele, az esetleges konfliktusok természetének feltárása. Hick joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a vallás vallási értelmezése jelentősen más eredményre vezet, mint a redukcionista. Ugyanakkor, véleményem szerint, a hickiánus vallási olvasat is elkövet egyfajta redukcionista lépést, s ezért a pluralista hipotézis vallásfilozófiailag problematikussá válik.

A Hick-féle gondolati rendszer alapját a fentiekben ismertetett episztemológiai modell szolgáltatja, mely szerint a vallási tradíciók fenomenális megnyilvánulásai a Valóság(os)nak, amely önmagában megismerhetetlen. Ez a modell lehetővé teszi Hick számára azt, hogy aztán a vallási igazság kultúra-függőségét olyan módon elemezze, mely elemzés valójában az egyes tradíciók saját igazságigényének relativizálását eredményezi, s lehetővé teszi a pluralista hipotézis megszilárdítását. A probléma azonban az, hogy Hick az exkluzivitás dilemmájából fakadó morális követelményt követve maga is egy sajátos külső követelményt támaszt a vallásokkal szemben. Nevezetesen, hogy az exkluzivitás dilemmája által implikált morális feszültséget az igazságigény átértékelése révén oldják föl. Ennek érdekében mozgósít aztán olyan ismeretelméleti és filozófiai érveket, amelyek a pluralista hipotézis megerősítését segítik. A probléma véleményem szerint nem a Hick által adott fenomenológia leírásban rejlik elsősorban, hanem az igazságigény általa kifejtett megközelítésében. Ugyanis a pluralista hipotézis implicite azt sugallja, hogy a különböző tradíciók valójában lényegi szempontból tévednek, amikor megfogalmazzák igazságigényüket. Ezzel szemben a pluralista hipotézis, állítja Hick, képes feltárni a különböző vallásokban rejlő közös tévedést az igazságigény összefüggésében; mégpedig oly módon, hogy közben az isteni megismerhetetlenség általuk megfogalmazott tézisével összhangban van, arra támaszkodik. Ezzel a pluralista hipotézis mintegy segít a vallásoknak túllépni azon a szinten, ahol az eddigi igazságigényből következően megrekedni kényszerültek. Ebben a tényigazság és a mitológiai értelemben vett igazság fogalmainak elkülönítése van Hick segítségére. Azt magam is elfogadom (s véleményem szerint a vallásos emberek többsége is elfogadja), hogy a vallási kijelentések igazságtartalma és a tényigazságokról szóló kijelentések más jellegűek. A „víz 100 fokon forr” vagy az „ez az asztal fehér” jellegű kijelentések valóban különböznek az „Isten létezik” vagy „Krisztus megváltott minket” jellegű kijelentésektől. Ha ez nem így volna, akkor nem lenne szüksége a misztérium fogalmára. Tehát a vallás tud a különbségről, s legfőképpen

annak egzisztenciális jellegéről. De véleményem szerint éppen ez az egzisztenciális összefüggés implikálja az igazságigény egyfajta kizárólagosságát. Az exkluzivitásban tetten érhető mozzanat Hick által radikálisan átértékelt lelem véleményem szerint lényegi sajátossága a vallásnak. A vallási ugyanis olyan igazságokat fogalmaz meg, amelyeknek valamiféle—nevezzük így—*kognitív preferenciája* megszüntetése magának a vallásnak a felszámolásához vezet. Láttuk: mind Rahner, mind pedig Tillich—bár eltérő eszközökkel—arra törekszik, hogy a saját preferenciák és meggyőződések megőrzése *mellett* biztosítson teret a párbeszédnek. Ennek az igazságigénynek az elvitatása valójában hasonló igénnyel lép fel az egyes vallási tradíciók képviselőivel szemben, mint a naturalista redukcionista álláspont képviselői: valamiféle külső vagy meta-kritérium nevében arról akarja meggyőzni a vallásos személyt, hogy *alapvetően* téves ismerettel rendelkezik saját vallása igazságáról. A naturalista redukció következtetéseinek elfogadása a vallás általában vett elvetését hozná magával; míg a pluralista hipotézis Hick által javasolt formája a saját hagyomány igazságigényének feladását. Hick pluralisztikus vallásfilozófiája részben a russel-i ismeretelméleti kihívásra válaszul született meg, s jelentős mértékben egy feltétlenül méltányolható szempont (a kizárólagosság másokat bántó, esetleg elnyomó formájának elkerülése) hangsúlyozása mellett, ám mindezen célok érvényre juttatása érdekében egyfajta *pluralisztikus redukcionizmust* valósít meg.[380] Mindemellett—mint arra Keith Ward felhívja a figyelmet—a vallás tárgyának megismerhetetlenségéről szóló tradicionális tézisek nem alkalmasak arra, hogy egy *an sich* megismerhetetlen és kimondhatatlan Valóság(os) létezéséről szóló elképzelést alátámasszanak, hiszen mindegyik hagyomány a maga módján és sajátos keretek között, önértelmezése szerint megfelelő módon beszél a Valóság(os)ról. A kimondhatatlanság nem

[380] Hasonlóan látja a kérdést Muhhammad Legenhausen: *Islam and Religious Pluralism*, Al-Hoda, London, 1999, 79-80.

azt szolgálja ezekben a hagyományokban, hogy kiiktassa ezeket a leírásokat, hanem hogy az emberi forgalmiságon túlmutató jellegét hangsúlyozza.[381]

Ráadásul, mint azt másutt igyekeztem kimutatni, Hick kantiánus módszertana legfeljebb egy—kanti formulát használva—*antinomikus* szituáció kialakítását teszi lehetővé,[382] azaz annak kijelentését, hogy *vagy* tartható a pluralista pozíció, *vagy* nem. Amikor ugyanis a Valóság(os) *an sich* megismerésének lehetetlenségét állító tételből a pluralista hipotézis érvényességét vezeti le egy pragmatikus érvre támaszkodva, két szint kerül összemosásra. Lehet azt mondani, hogy a pluralista álláspont *egy lehetséges* pozíció a többi között, s ezt pragmatikus alapon megerősíteni, de olyan értelemben érvényesnek tekinteni, mint azt Hick teszi, a hiper-kantiánus modell keretein való túllépést jelent. Ezért szeretném megfogalmazni a *hiper-kantiánus, vagy pluralisztikus antinomia* tézisét, mely szerint a pluralista modell csak a fenti megszorításokkal együtt vezethető elő, ami viszont koherenciáját kérdőjelezi meg.[383]

Felvethető továbbá, hogy a mitológiai értelemben vett igazság fogalma abban a formában, ahogyan az Hick vázolja, az adott hagyományoknak olyan lényegi elemeit érinti, melyeknek általa javasolt felfogása a hagyomány tulajdonképpeni felszámolását, de legalábbis jelentős átértékelését jelenti. Kérdéses mármost, hogy ez mennyire jogosult követelmény. Mennyire jogosult az igazságigényt egy extrém exkluzivizmus közvetlen forrásaként meghatározni, azzal lényegileg azonosítani? Véleményem szerint egyáltalán nem az. Tehát Hick pluralisztikus teológiája egy faktikus tévedés következtében olyan módszertanilag is kritizálható lépést valósít meg (a pluralisztikus redukciót), amely kérdésessé teszi a pluralizmus általa adott értelmezésének helytállóságát. Mindamellett—mint azt David

[381] Keith Ward: *Religion and Revelation: A Theology of Revelation int he World's Religions*, Clarendon Press, Oxford, 1994, 313.
[382] A fogalomhoz ld. *A tiszta ész kritikája* ik. 342.
[383] Vö. Péter Losonczi: „Experience, Description, Explanation: Critical Remarks on John Hick's Pluralistic Philosophy of Religion", in: Péter Losonczi-Géza Xeravits (szerk.): *Reflecting Diversity: Historical and Thematical Perspectives int he Jewish and Christian Tradition*, LIT Verlag, Münster-Wien-Berlin-London, 191-208, 208. Lásd még a kérdéshez Geréby György ugyanebben a kötetben publikált tanulmányát: György Geréby: „Theistic Fallacies", im. 167-190.

Cheetham hangsúlyozza—, Hick maga is fenntart bizonyos vallásinak vagy akár teológiainak tekinthető igazságokat.[384] Hick hangsúlyozza, hogy itt egy *hipotézsiről* van szó, amely a pragmatikus megfontolások nyomán születik meg. Mégis úgy gondolom, hogy a hiper-kantiánus antinomia oly mértékben rendíti meg ezt a pragmatikus pozíciót, hogy ennek tükrében a hipotézis fenntartását éppen a létező, konkrét vallási formációkra tipikusan jellemző—s egyáltalán nem feltétlenül intoleráns vagy exkluzivitsa módon megfogalmazódó—meggyőződés teszi lehetetlenné.

Ez még nem jelenti sem azt, hogy a vallási igazságot a tényigazság mintájára kellene felfognunk—mint azt majd a posztliberális teológia ismertetéskor látni fogjuk, vannak más lehetőségek is—, sem pedig azt, hogy szélsőségesen exkluzivista álláspontot kellene képviselnünk. Mint arra Alvin Plantinga rámutat, a más vallásokkal való találkozás éppenséggel a saját hagyomány igazságigényének megerősítését és mélyebb elsajátítását is magával hozhatja.[385] Ez az igény mind Rahner, mind Tillich esetében jelen van, akik ugyanakkor véleményem szerint semmiképpen nem nevezhetőek exkluzivistának, ami azt is jelenti, hogy a saját tradíció igazságigényének fenntartása nem feltétlenül jár azokkal a negatív következményekkel, melyekre Hick felhívja a figyelmet. Nyilvánvaló, hogy a Hicket vezérlő indíttatások önmagukban nem elvetendők, ám a teoretikus megalapozás számos ponton problematikusnak tűnik.

Valójában úgy tűnik, hogy igaz lehet David Tracy megjegyzése, mely szerint a pluralista attitűd önmaga egy *lehetséges* válasz a vallások pluralitására, olyan attitűd, amit ő maga is alapvetően magáénak vall.[386] Ugyanakkor elutasítja Hicknek azt a szándékát, hogy a pluralista interpretációt az egyedül lehetséges hiteles megközelítésként állítsa be. A vallások pluralitása és az értelmezések pluralitása Tracy szerint együtt jár, s ez önmagában az adott

[384] David Cheetham: *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*, Ashagate, Aldershot, 2003, 161.
[385] A. Plantinga, „Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism", in: P. L. Quinn – K. Meeker, *i.m.*, 172-192.
[386] David Tracy: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Harper and Row Publihers, San Francisco, 1987, 90.

feltételrendszer lényegéhez tartozik—s egy exkluzivista pozíció is lényeges jellemzőket mutat meg a vallással kapcsolatban. A párbeszédet nem pusztán lehetségesnek, hanem szükségszerűnek látja, ám azt a pozíciót, mely a párbeszédet megelőzően már eleve azonosnak deklarálja a különböző vallásokat, elhibázottnak tartja.[387]

Javaslata egy radikális *hermenutikai* pozíció felvétele, amelyben a különböző tradíciók szövegei, szimbólumai, rítusai—de más, nem vallási kulturális formák is—annak a valóságnak a feltárulását jelentik, amit *igazságként* határozhatunk meg.[388] A vallás Tracy szerint is tapasztalati alapokra megy vissza, de Eliade-ra és William James-re hivatkozva beszél erről, ami egyszerre véleményem szerint—a két megközelítésmód különbségei miatt—komoly nehézségeket okozhat. Nem tisztázott ugyanis, hogy valamiféle belső tudati élmény, vagy inkább az empirizmus tapasztalat-fogalmához közelítő tapasztalat-értelmezést fogad-e el. Meglehet: a kettőt valamiképp egységesíthetőnek látja, ám ezt nem fejti ki bővebben. Mindesetre elmondható, hogy Tracy elmélete a vallási tapasztalat fogalma köré épül, s abból eredezteti pluralizmus-értelmezését, valamint a dialógus veszérelveit.

Azaz a pluralitás maga ennek a tapasztalati alapú igazság-megnyilvánulásnak része, s ennek különböző kifejeződésit sajátos módszer, az *analogikus képzelet* (*analogical imagination*) révén látja megközelíthetőnek.[389] Röviden, a módszer lényege—az analogikus jellegből következőleg—meglátni a hasonlót a különbözőben, ám ez soha nem vezethet olyan azonosításhoz szerinte, mint amit Hick véghezvisz. A „hasonlóság a különbségben" kitétel annak tudatosítását szolgálja, és folyamatosan fenntartja azt, hogy azonosítás nem lehetséges.[390] Az igazsághoz vezető út mindig egy adott tradíció konkrét és partikuláris látásmódján keresztül vezet, s ezen *belül* kell az analogikus képzelet módszerét és az ahhoz kapcsolódó látásmód intenzitását egyre fokozni. Az igazsághoz vezető út, utak élménye a

[387] Im., 92-93.
[388] David Tracy: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Radical Pluralism*, SCM Press, 1981, 108 és 193-229 és és David Tracy: *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*, ik., 43.
[389] Im., 445-456., ld. még *Plurality and Ambiguity*, ik., 20. és *Dialogue With the Other,* ik., 30.
[390] *Plurality and Ambiguity*, ik., 20.

„már mindig is" és „még nem" állapotával kapcsolatban—az igazság feltárulása, de teljes valója szerinti elrejtettsége—Tracy szerint segíthet ennek az elevenségnek a felélesztésében.[391] Ugyanakkor minden résztvevőnek a maga identitása és integritása megőrzése mellett kell belépnie a dialógus folyamatába—anélkül azonban, hogy bármelyik saját tantételt kritériumként hozná be a párbeszéd terébe.[392]

A pluralisztikus opció abszolutizálása—mint Tracy megmutatja—sajátos módon ellentétben áll saját premisszáival. A pluralista attitűd egy lehetséges *beállítódás* azok közül, amit a pluralizmus *tényére* válaszul megfogalmazódhat. Láttuk, Hick szerint csupán a közös alap tételezése alkalmas a párbeszéd-eszme érvényesítésére, míg Tracy—bár a közös tapasztalati alapot maga is elfogadja—elutasítja a hagyománybeli és értelmezési partikularitások redukcióját. Kérdéses lehet ugyanakkor, hogy feltétlenül szükséges-e a közös tapasztalati alap bármiféle formájának feltételezése—ahogy azt az összes eddig tárgyalt szerző tételezi vagy állítja, különbségeikre való tekintet nélkül—annak érdekében, hogy a párbeszéd eszméje érvényesíthető legyen? S egyáltalán: valóban megállapítható-e ennek a közös alapnak a valósága és—főként—prioritása? Ezeknek a kérdéseknek is utána gondolhatunk a következőkben.

[391] *The Analogical Imagination* ik., 450.
[392] *Dialogue With the Other,* ik., 96

George Lindbeck: a posztliberális teológia és a vallásközi párbeszéd kérdése

I. Lindbeck és a vallás kulturális-nyelvi értelmezése

Láttuk, hogy a vallásról alkotott koncepciók mennyire meghatározó szerepet töltenek be abban, hogy egy adott modellben milyen módon és határok között képzelik a párbeszéd lehetőségeit. A továbbiakban George A. Lindbeck evangélikus teológusnak a vallásról és vallási igazságról kifejtett elméletét szeretném vizsgálat alá vonni abban a formájában, ahogy azt mára már klasszikussá vált könyvében—a *Dogma természete: vallás és teológia a posztliberális korban* című műben[393]— tárja az olvasó elé. A posztliberális teológia alapművéről van szó, mely—mint a megnevezés is mutatja—a liberális teológia meghaladására törekszi, illetve a tradicionális kognitivitsa elméleteket is bírálja. A posztliberális teológia az úgynevezett Yale-teológiai Iskola hatására (többek között Richard Niebuhr, Paul Holmer, Nicholas Wolterstorf) és más filozófiai, teológiai és társadalomtudományi gondolkodó hatásai (csak néhányukat említve: Thomas Kuhn, Clifford Geertz, Ludwig Wittgenstein, Polányi Mihály, Peter Berger, John Howard Yoder) nyomán Hans Frei és George Lindbeck munkáiban kristályosodott ki, s ma már rendkívül nagy befolyással bír a teológiai gondolkodásban. Fontos kiemelni, hogy Lindbeck megfigyelő és konzultáns szerepben részt vett a II. Vatikáni Zisnaton.

A vallás kérdése egy viszonylag rövid, a szerző által kitérőként aposztrofált[394] alfejezetben kerül kimunkálásra, mégis döntő a lindbecki valláselmélet kifejtése szempontjából, s mint azt az elemzendő munka harmadik, az ökumené és a vallásközi dialógus kérdéskörét és a vallási igazság kérdést áttekintő fejezet „átdolgozott" verziója—

[393] George A. Lindbeck: *A dogma természete: vallás és teológia a posztliberális korban*, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
[394] Im.,110.

amely a vallásközi párbeszéddel behatóbban és kiemelten foglalkozik—mutatja,[395] ez a kérdéskör alapvető a posztliberális elképzelés szempontjából is.

Lindbeck valójában ezen kérdések összefüggésében adhatja—úgymond—„igazságelméleti-ismeretelméleti tesztjét" annak a *kulturális-nyelvi* modellnek nevezett valláselméleti javaslatnak, melyet az általa alapvetően kritizált és meghaladni szándékozott liberális elméletek alternatívájaként vezet elő. Ezek a *kognitív-tételes*, a *tapasztalati-expresszív* valláselméletek, valamint ezek *szintéziseként* kimunkált vallás-koncepciók. Ebben az ismeretelméleti tesztelési munkában Lindbeck viszonyítási pontként alkalmazza a skolasztikus-tomista igazságfogalmat. Mint látni fogjuk, ennek az igazságfogalomnak döntő szerepe van Lindbeck érvelésében, s annak egy sajátos újrafogalmazásában látja lehetségesnek a kulturális-nyelvi modell alkalmazásának igazságelméleti-ismeretelméleti stabilizálást. Ez jelenti egyben a vallási doktrínák természetéről vallott felfogásának, valamint az ökumenikus és vallásközi párbeszéd lehetőségeit illető teóriájának elméleti megalapozását.

Véleményem szerint Lindbeck vallás- és vallási igazság-elmélete már önmagában számos aspektusból vizsgálható, amire itt természetesen nem keríthetünk sort. Maga a tamási hivatkozást is több irányból lehet megközelítenünk. Részint ugyanis fölmerülhet a kérdés, hogy valójában milyen viszonyt is tételez Lindbeck saját és Tamás igazságfogalma között. Elméleti apparátusnak tükrében — mely nagymértékben a huszadik századi valláselméleti, ismeretelméleti és nyelvelméleti megfontolások nyomán kerül kialakításra — ez a kérdés mindenképpen árnyalt megközelítést kíván meg. Kérdés mármost, hogy szoros értelemben vett azonosulásról van-e szó, vagy inkább valamiféle referenciáról, formai-elméleti analógiáról. Ez azonban fölvetheti azt a további kérdést, hogy mennyiben állja meg a helyét ezen formai-elméleti párhuzam Lindbeck által javasolt formája. Kérdés lehet továbbá az is, hogy milyen problémákat vethet föl egy esetleges „Tamás-analóg" igazságfogalom

[395] George Lindbeck: „Relations interreligieuses et œcuménisme", in: Marc Bros et. Al (szerk.): *Postliéralisme? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Labor et Fides, Geneva, 2004, 183-203.

önmagában akkor, ha eltekintünk az eredeti skolasztikus fogalomhoz való viszony témájától. Magam most arra próbálok választ keresni, hogy mennyiben áll meg a párhuzam igénye.

Lényeges tisztáznunk, hogy Lindbeck két legfontosabb elméleti viszonyítási pontja és forrása a *kulturális-nyelvi* modell kidolgozásakor Clifford Geertz antropológus etnográfiai valláselmélete és Wittgensteinnek a *Filozófiai vizsgálódások*-ban a jelentés és a szabálykövetés kérdésről kifejtett gondolatai. Úgy vélem, hogy — bár a kérdés önálló vizsgálat tárgyát is képezhetné — Lindbeck valláskoncepcióját e két elmélet sajátos szintéziseként is felfoghatjuk, amit már a modell elnevezés— kulturális-nyelvi— is jelez.

Geertz gondolatgazdag esszéi *a vallásról mint szimbólumok révén szerveződő kulturális rendszerről* egy olyan, hangsúlyozottan nem-redukcionista valláselméleti megközelítést adnak, melyben az amerikai tudós egy pozitív hermenutika eszközeivel közelít a vallás jelenségéhez. Ez alatt azt értem, hogy szemben a különböző reduktív valláselméletekkel, Geertz arra törekszik, hogy a vallás sajátos karakterének érvényesülését tegye lehetővé. Mint azt egyik tanulmányában írja, „[a] szentség megtapasztalása mindig egyfajta belső elkötelezettséggel jár együtt: ez a tapasztalat nem csupán tápot ad az imádatnak, de meg is követeli azt, s nem egyszerűen értelmi elfogadásra, hanem érzelmi odaadásra is kötelez”.[396] A szimbólumok „tárolják”[397] azokat a jelentéseket, melyek így jelennek meg az ember életében, s ezek különleges ereje abból származik, hogy „látszólag képesek a tényeket az értékekkel a legmélyebb szinten azonosítani”[398]. Ennek folytán a vallást úgy határozhatjuk meg Geertz szerint, mint „gyakorlati tudást, mely értéket alkot a tényekből”[399]. Egy tágabb definíció szerint a vallás „szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a

[396] Clifford Geertz: „Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése” , ford.: Sajó Tamás in: Geertz.: *Az értelmezés hatalma*, , Osiris: Budapest, 7-25. 7.
[397] Im., 8.
[398] Uo.
[399] Im., 11.

tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek".[400] Geertz tehát nem redukcionista, de nem is realista: a vallási eszmék igazságának ügyében is sajátos leíró módszerrel él, kijelentve, hogy a vallás a létezés általános rendjének koncepcióit illetően a *tényszerűség aurájába öltözteti*. Mint antropológustól és etnográfustól nem is várható, persze, hogy a vallás tételes igazságának kérdésében nyilatkozzon, s ezt nem is látja a tudomány keretein belül feltehető és megválaszolható kérdéseknek. Természetesen a filozófia és a teológia művelői ezt megítélhetik máshogy—de ettől még Greetz leírásának értékei nem válnak kétségessé.[401]

Wittgenstein nyelv- és szabályelméletének két legfontosabb pontja Lindbeck számára talán a *Filozófiai vizsgálódások* 23. és 421. paragrafusának szavaival adható vissza. Ezek szerint „egy nyelvet beszélni: egy tevékenység vagy egy életforma része"[402], illetve „[t]ekintsd a mondatot szerszámnak, az értelmét pedig a szerszám használatának".[403] Úgy vélem, hogy Lindbeck a két elméletet oly módon szintetizálja, hogy a Geertz-féle szimbólum-elmélet konstitutív látásmódjának megőrzése mellett a szimbólumok mintegy behelyettesítésre kerülnek a doktrinális kijelentésekkel, a wittgensteini jelentéselméleti és szabályelméleti gondolatmenetinek alkalmazása mellet. Így áll elő az az elméleti perspektíva, mely szerint „[e]gy vallás elsajátítása nagyon közeli párhuzamokat mutat egy kultúra vagy egy nyelv elsajátításával, ugyanúgy közösségi jelenség s ugyanúgy befolyásolja a világlátásunkat és életmódunkat, mint azok [míg a dogmák] a vallás nyelvtani szabályai".[404] Így Lindbeck szerint —wittgensteini szabályelmélettel egybehangzóan—az „egyházi dogmák legnagyobb jelentőségű feladata a működésük [és legjobb] ha nem expresszív jelképekként vagy az igazság igényével megfogalmazott állításokként, hanem a beszéd-, magatartás-, és

[400] Clifford Geertz: „A vallás mint kulturális rendszer", ford.: Botos András, in: *Az értelmezés hatalma*, 72-118, 76.
[401] Linbeck szemiotikai hátterének és összefüggéseinek elemzését ld. William L. Power: „*Homo religiosus*: From a semiotic point of view", in: *International Journal of Philosophy of Religion*, 21(1987), 65-81.
[402] Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ik, 30.
[403] Im., 186.
[404] Ittzés Gábor: „Bevezetés", in: *A dogma természete*, ik. 3-22, 7

cselekvésmódok közösségileg mértékadó szabályaiként" tekintjük működésüket.[405] A vallások Lindbeck szerint átfogó értelmezési rendszerek, „melyek általában mítoszokba vagy elbeszélésekbe ágyazottan és erősen szertartásos formában jelennek meg, és amelyek szervezik az én és a világ emberi megtapasztalását", mégpedig oly módon, hogy azzal meghatározzák és leírják azt, ami fontosabb, mint bármi más a világon, s mindemellett az egész életet ennek megfelelően szervezik meg (értéktételezések, szokások, stb.).[406] Lindbeck szerint a vallás és a tapasztalat viszonya dialektikus[407]—bár ezt a kijelentését igazán kifejtetlenül hagyja—, ám alapvetően a *nyelv hozza létre a tapasztalatot*, s nem fordítva.[408] Ugyancsak fontos megemlítenünk, hogy Lindbeck figyelembe veszi a társadalom-lélektan és a tudásszociológia meglátásait, s hangsúlyozza: [a]nnak az értelme, hogy mi a valós és valótlan, nagyrészt társadalmilag felépített".[409] Elutasítja a tapasztalati-expresszív megközelítés ama meggyőződését, hogy volna valamiféle vallási lényeg, melynek megértése révén a vallást magát érthetnénk meg: „senki sem lehet könnyebben 'vallásos általában', mint amennyire beszélheti 'a nyelvet általában'".[410] Definíciója szerint „a vallás egy sor különböző kulturális-nyelvi rendszer összefoglaló neve, amelyek legalább néhány esetben differenciáltan alakítják és hozzák létre a legmélyebb érzelmeinket, magatartásunkat és tudatosságunkat".[411]A kulturális-nyelvi felfogás szerint a vallások az élet szervezésére szolgáló különböző kifejezésmódok, ahol az igazság problémája mindenekelőtt azon kategóriák—avagy, a „nyelvtan", a „játékszabályok"— vizsgálata révén tárgyalható, melyek révén az igazságigényű kijelentéseket megfogalmazzák. Éppen ezért a vallások

[405] Im. 39.
[406] Im. 61-62.
[407] Im., 63. Mint egy helyütt megpróbáltam világossá tenni, ez a dialektikus viszony nem kerül eléggé megvilágításra, s ez komoly nehézségekkel szembesítheti Lindbecket. „Lindbeck's Unclarified Dialectics", kiadatlan előadás, International Workshop on George Lindbeck' *The nature of Doctrine*, EHE, Budapest, 2006. október. Ugyancsak a lindbecki valláselmélet és a dogmaelmélet „összevarratlanságát" vitatja David Tracy: „Lindbeck's New Program for Theology", in: *The Thomist* 49, (1985), 460-472, 460
[408] Im., 75; DT, 108.
[409] Im., 109.
[410] Im., 51.
[411] Im., 77.

összehasonlítása—s így igazságuk megítélése is—*eme kategóriák adekvátságának tükrében* kellene, hogy megtörténjék, ami Lindbeck szerint *nem lehetséges*.[412] A kategorikus adekvátság eme fogalma itt egy zárt elméleti—például matematikai—rendszer belső összefüggéseinek mintáját követi, ahol az elsődleges szempont az, hogy az adott kategóriák révén értelmesen lehet-e beszélni arról a valóságról, melyet az adott rendszer leírni szándékszik. Azonban az, hogy ez megvalósítható, még nem biztosítja a tételes—tehát ontológiai—igazságot. Ennek értelmében „egy kategorikusan igaz vallás olyan, melyben lehet értelmesen beszélni arról, ami a legfontosabb [ám] az értelmesség […] a tételes tévedést ugyanúgy lehetővé teszi, mint az igazságot".[413]

Azonban rögvest fölmerül a kérdés, hogy miként értelmezhetjük ebben a modellben azt a tényt, hogy a vallások szerint állításaik *megfelelnek* a valóságnak. Itt az igazságnak mint megfelelésnek azt az eszméjét kell felidézzük, amely a filozófiai gondolkodást folyamatosan vezérelte—s melyet Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* első paragrafusaiban Ágostont idézve kritika alá vesz. Lindbeck szerint az egyház első századaiban a megfelelésen alapuló ontológiai igazság még nem korlátozódott a tételes gondolkodásra[414], s ennek értelmében van az igazságnak mint megfelelésnek egy olyan értelme, amely nem tételes, hanem kategorikus, és vallási jelentősége nem vész el.[415] „Egy vallás, amelyet egy kulturális rendszerhez hasonlóan fognak fel, vagy úgy, mint egy életmóddal összhangban álló nyelvjátékok halmazát, *egészében felelhet meg* vagy esetleg nem felelhet meg annak, amit a teista Isten lényének és akaratának nevez".[416] Lindbeck szerint a megélt vallás úgy is felfogható, mint egyetlen hatalmas tételes kijelentés, mely abban a mértékben igaz, amilyen mértékben külsőségeit csoportok és egyének úgy sajátítják el és valósítják meg a gyakorlatban, hogy

[412] Im., 84-85.
[413] Im., 84.
[414] Im., 89.
[415] Uo.
[416] Im., 90.

„azokat létezésük különböző dimenzióiban valamennyire hozzáigazítják a dolgok közepén rejlő végső valósághoz és jósághoz”.[417]

II. Lindbeck és a tomista igazságfogalom alkalmazása

Itt jutunk el Lindbecknek a vallási igazságfogalomról kifejtett nézeteihez, melyekben Aquinói Szent Tamás fontos vonatkoztatási pont. Ennek kifejtése során először is megkülönbözteti egymástól a *rendszerfüggő* és az *ontológiai* igazság fogalmát.[418] Az első az ellentmondásmentesség igazsága, a másik az igazságnak való megfelelésé. A rendszerfüggő kijelentések igazsága vagy hamissága a releváns kontextus teljességével összhang révén előálló igazság vagy hamisság, s itt — a kulturális-nyelvi séma értelmében — a *kijelentések* és az *életforma* egyaránt a kontextus részét képezik. A fentiek értelmében „bármely nem teljesen ellentmondásos valláson belüli kijelentések rendszerfüggően igazak lehetnek, ez azonban semmilyen értelemben nem biztosítja ontológiai igazságukat vagy értelmességüket”.[419] A rendszerfüggő igazság szükséges, de nem elégséges feltétele az ontológiai igazságnak.[420] Valóságnak való megfelelésük nem önmagukban, hanem egy életforma, a világban való létezés egy módjának kialakított szerepük tekintetében vizsgálandó, a Végső Valóságnak való megfelelés mértékében.

Lindbeck szerint itt fordulhatunk a skolasztikus-tomista igazságfogalomhoz.[421] Ő erről úgy beszél, mint az elme *megfeleltetése* a dolgoknak, s véleménye szerint modelljének rendszerfüggő igazsága oly módon képes a megfelelés értelmében vett igazság eszméjéről számot adni, hogy a skolasztika „mentális izomorfizmusa tekinthető úgy, mint ami

[417] Uo.
[418] Im, 111.
[419] Im., 112.
[420] Im., 113.
[421] Lindbeck munkásságában jelentős figyleem jut a tomista gondolkodásnak, számos írása foglalkozik Szent Tamással és hagyományával. Vö. ehhez Giles Emery: „Thomas D’Aquin postliberal” La lecture de saint Thomas par George Lindbeck”, in: *Postlibéralism?* ik. 85-156.

elválaszthatatlan alkotórésze az *én szélesebb körű összeegyeztetésének Istennel*".[422] Lindbeck ―Austin beszédaktus-elméletének[423] fogalmiságát használva―*performatív* jellegről beszél. A performatív nyelvi megnyilatkozások olyan kijelentések, melyekben „a mondat kimondása (természetesen megfelelő körülmények között) nem *leírása* annak, hogy mi mondható el arról, amit akkor teszek, amikor ezt mondom ki, nem is annak leszögezése, hogy csinálom, hanem maga a csinálás".[424] Szavainkkal, kijelentéseinkkel―például, ha kimondjuk: „megígérem"―tetteket hajtunk végre: a performatívum „elnevezés […] a 'perform' szóból származik, amely az 'akció' ('cselekvés') főnév igei megfelelője".[425]

Lindbeck a vallási kijelentések igazságtartalmát a *cselekvő összeegyeztetés* módján fogja föl, mikor kijelenti, hogy „egy vallási *kijelentés* az ontológiai megfelelés tételes igazságára csak olyan mértékben tesz szert, amennyiben olyan *cselekedet*, amely segít létrehozni ezt a megfelelést".[426] Lindbeck szerint―s ebben meglátása szerint a vallástörténet alakjainak megnyilatkozásai is támogatják―a vallási igazságok kijelentése egyben megkívánja, hogy teszünk valamit velük kapcsolatban, elkötelezzük magunkat egy életmód mellett. Ezt kell az alatt értenünk, hogy a vallási kijelentések csak cselekvő használaton keresztül tesznek szert tételes erőre.[427] Számomra úgy tűnik, hogy performatívumról legalább két értelemben beszélhetnénk itt. Részint úgy, hogy a vallási kijelentések performatív kijelentések lennének a szó klasszikus, austini értelmében. Ám Jay Wesley Richards meggyőzően érvel amellett, hogy a vallási kijelentések nem performatív kijelentések. Mint rámutat, a performatív kijelentésekben megjelenő ön-referencia―mely igen erős ön-referencia, s éppen ezáltal lesz performatívummá, mint például a „Sajnálom!" kijelentésnél ― valamint a vallási kijelentések esetén megnyilvánuló ön-referencia más természetű. A

[422] *A dogma természete* ik., kiemelés tőlem.
[423] John L. Austin: *Tetten ért szavak*, Akadémiai: Budapest, 1990, ford. és bev.: Pléh Csaba
[424] Im., 33,o.
[425] Uo.
[426] *A dogma természete*, 113.o., kiemelés tőlem.
[427] Im., 115.o..

„hiszek”- vagy „hiszem”- jellegű kijelentés ön-referenciája nem az állításban megfogalmazódó igazságra vonatkozik, hanem magára a hitaktusra. Hasonlóan ahhoz, amikor azt mondom valakinek, hogy „Azt hiszem, harminc centi hó esett ma”, és ő pedig kijelnti, hogy nem ez a helyzet, akkor én azt a kijelentést fogom védeni, hogy „Harminc centi hó esett ma.”, s nem azt, hogy „Azt hiszem, harminc centi hó esett ma”. Így, mutat rá Richards, a dogmatikai igazságokat megfogalmazó kijelentések nem értékelhetőek a szoros értelemben vett performatívumokként.[428]

Ám talán performatívumként tekinthetjük őket egy kitágított értelemben — s úgy tűnik, Lindbeck ebben az értelemben érvényesnek tartja a fogalmat, hiszen az ontológiai megfelelés tételes igazságának mértékét az szabja meg, hogy *teszünk valamit kijelentett igazsággal kapcsolatban*. Ekkor annyiban beszélhetnénk performatívumokról, amennyiben egy cselekedet egy kijelentés igazságát nyilvánítaná meg. Például, az „Isten jó” kijelentés annyiban mondható igaznak, amennyiben olyan cselekedetben nyilvánul meg, mely összhangban van a Bibliában Jézus által az isteni jóságról kinyilvánított tanításával. Ezzel kapcsolatban azonban több probléma is fölmerül. Egyrészt itt, úgymond, nem a „szavakat fogjuk tetten érni”, hanem a „tetteket kell szavukon fogjuk”. S ha ez pozitív eredménnyel zárul, akkor mondhatjuk, hogy a megfelelés értelmében vett, tehát ontológiai-tételes igazsággal van dolgunk. Ez azonban a dogmatikai igazságok igazságtartalmát kiszolgáltatná azoknak a megnyilvánulásoknak, melyeket a nevükben hajtanak végre. Tehát bármennyire is inspiratív lehet morálisan, ez az igazságfogalom problematikussá válik. Valójában Tamás helyett inkább Spinoza juthat eszünkbe, aki szerint „[s]zentnek és isteninek nevezzük mindazt, ami a jámborság és a vallás gyakorlására van rendelve, s *csak addig lesz szent,*

[428] Jay Wesley Richards: „Truth and Meaning in George Lindbeck’s *The Nature of Doctrine*”, in: *Religious Studies 33*, 33-53, 51-52.

ameddig az emberek vallásos érzülettel használják [*mert*] *ha az emberek nem jámborak többé, a szent dolog sem lesz szent többé*".[429]

Itt érkezünk el Lindbeck Tamás-hivatkozásához. Szerinte az énnek ez a „cselekvő összeegyeztetése Istennel" az, aminek része az elme megfelelése az isteni valóságnak, s így a kulturális-nyelvi modell integrálni képes a tomista, megfelelés-elvű igazságfogalmat. Így a tételes kognitivizmus egy *gyenge formáját* valósíthatjuk meg Lindbeck szerint. A tomista analógia-elvet is bevonva a gondolatmenetbe úgy érvel, hogy a cselekvő összeegyeztetés tézise a nyelvi-kulturális paradigmán belül teszi alkalmazhatóvá a megfelelés-elvű tomista igazságfogalmat. Mint írja, „az, hogy elkötelezzük magunkat amellett, hogy úgy gondolkodunk és cselekszünk, mintha Isten velünk kapcsolatban (*quoad nos*) oly módon lenne jó, ahogy azt a [bibliai és egyéb] történetek mutatják, magában foglalja annak kijelentését is, hogy önmagában (*in se*) valóban jó, noha a kanonikus szövegek bizonyossága szerint ez utóbbi kijelentés értelme teljességgel túl van az emberi felfogóképességen".[430]

Szeretnék néhány további problémát fölvetni Lindbeck Tamás-értelmezése kapcsán.

Úgy látom, hogy Lindbeck a megfelelés eszméjét oly módon tárgyalja, ami idegen Tamástól. Lindbeck úgy beszél a *megfeleltetésről*, amely inkább egy voluntarista, modernista ―talán egzisztencialista―gondolatkör sajátja lehetne. A megfelelés, a hasonlóság, a viszony a tomista gondolkodás olyan alapelemei, melyek nem ebben az értelemben, hanem sajátos *tényként* felfogva, s a lét egészét átható módon működő elvek. Mint azt Philipp Rosemann kimutatja, a skolasztikus kauzalitás-fogalom is erre az eszmére épül, s ennek kezdet- és végpontján az isteni ideák állnak.[431] A megfelelés itt strukturális-*metafizikai* elv, melynek az ismeretelméleti aspektus csupán alesete, s az is a lét általános rendjéből és működéséből eredő elv. Természetesen releváns Lindbeck ama kijelentése, hogy a vallásban *történetekről* van

[429] Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris, Budapest, 2002, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit, 262-263, kiemelés tőlem.
[430] *A dogma természete*, 116-117.
[431] Philipp W. Rosemann: *Omne agens agit sibi simile: a repetition of scholastic metaphysics*, Leuven University Press: Leuven, 1996.

szó, s ezek megértése nélkülözhetetlen az adott vallás igazságának megértése és elsajátítása szempontjából. Az is világos, hogy Tamás maga is a cselekedetekben látja a hívő élet igazságának megvalósulását. Ennek értelmében a kitágított értelmű performatívum-fogalom megvilágító erejű lehet—ám, ahogy láttuk, nem problémamentes az alkalmazása. Ugyanakkor a keresztény gondolkodás történetének egyik sajátos jelensége a *narratív* és a *szisztematikus* gondolkodásmód szintézisének kísérlete,[432] s—bármit is gondoljunk ennek mibenlétéről és/vagy sikerültségéről—Tamás műve éppenséggel ennek a szintetizálási kísérletnek egyik legmeghatározóbb alakja. Nála az izomorfizmus bármilyen lehetősége nem azért áll fenn, mert az elmét valamilyen módon *megfeleltetjük* a tárgynak, hanem azért, mert ez a megfelelés *eleve* fennáll. S ez az, amit a metafizika révén rendszeres formában fejthetünk ki. A fennállás eme ténye és ténylegessége azonban nem pusztán a szisztéma formájában, hanem egyben a narratíva révén is megértére kerül; s fordítva: a narratíva tényszerűsége a szisztéma formájában is feltárható (tehát: *fides quaerens intellectum*). A lindbecki elképzelés azonban a tamási vallásfilozófiai-teológiai és metafizikai realizmusától idegen gondolat.

Tamásnak a hitigazságok kapcsán kifejtett gondolatai között valóban találhatunk olyan megnyilvánulásokat, melyek *nyelvi rendszerként* is láttatják a vallást. Az eretnekséget Szent Jeromos nyomán úgy határozza meg, mint ami éppen a *helytelen fogalomhasználat* eredményeként állhat elő.[433] Ugyancsak fontos a hitigazságok *cselekvő megjelenítése*. Bruce D. Marshall szerint ezek feljogosítanak bennünket, hogy Tamást posztliberális teológusnak tekinthetjük.[434] Mindez meglátásom szerint azonban nem lehetséges Tamás esetében. Amint arra Gilles Emery rámutat, a tomista ismeretelmélet egyértelműen kognitív elmélet, s ezzel nála szoros összefüggésben van a dogmák normativitásának kérdése.[435] Bár a tomista kapcsolat Lindbeck számára lényeges viszonyítási pont—s ennek legalább annyira vannak

[432] Philipp W. Rosemann: *Peter Lombard*, Oxford University Press: Oxford, 2004, 8-11.o.
[433] Summa Theologiae III.16.8. (ST)
[434] Bruce D. Marshall: „Aquinas as a Post-Liberal Theologian", in: *The Thomist 53*, 353-406.
[435] Emery im., 110.

teológiai, mint elméleti-filozófiai okai—, az a tény, hogy a saját vallási igazság-koncepciónak a tomista „beágyazottsága" kétséges, a lindbecki valláselmélet még számos olyan lényeges kérdést felvet, amelyek a vallásközi párbeszéd tárgyalásában rendkívül lényegesek, már csak azért is, mert a posztliberális teológia rendkívül meghatározó irányzattá vált az elmúlt évtizedekben, s hatása túlmutat a kereszténység határain.

III Ökumené és vallásközi párbeszéd

Lindbeck valláselméletének hátterében az a megfontolás áll, hogy a vallási hagyományok saját belső világának talaján állva, s ne pedig valamiféle absztrakciós követelmény tükrében beszéljünk teológiáról, vagy akár a vallásközi párbeszéd lehetőségéről. Emellett lényegesnek tartja azt, hogy a reflexió nem szakadhat el a vallási életvilágok belső világától, így a pluralizmus sem hozhatja magával azt, hogy—Pascallal szólva—az embereknek a filozófusok Istenét s nem a saját tradíció által feltárt isteneket kellene tisztelni.[436]

Lássuk mármost, mit állít Lindbeck az ökumené és a vallások közötti párbeszéd lehetőségéről! A két kérdéskör nyilvánvalóan eltérő, hiszen az ökumené ebben az összefüggésben a keresztény felekezetek egységtörekvéseire utal, ahol részben más jellegű problémákkal kell megküzdeni—egyrészt adottak bizonyos közös alapelvek, még ha eltérő értelmezést kapnak is, és alapvető egyháztani összefüggések merülnek föl[437]—, ám nyilvánvalóan vannak rokonságok is a két problémakör között. Lindbeck alapvető hozzáállása a pluralitás kérdéshez a következő. Egy valláselméletnek önmagában „nem szabad kizárnia azokat az igényeket, amelyekkel a vallások fellépnek, és valamiféle értelmezést kell adnia

[436] Relations interreligieuses et œcuménisme, ik., 191.
[437] Ld. ehhez Adreas Eckerstorfer: *Kirche in der postmodernen Welt: Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung*, Tyrolia Verlag, Insbruck-Wien, 2001.

arra, hogy mit jelentenek ezek az igények".[438] De általában véve a teológia a speciális konfesszió igazságtartalmainak kifejtésére törekszik (amint láttuk, ez valamilyen módon az inkluzivizmusban is érvényesül, a pluralizmus pedig ennek az igénynek a relativizálását jelenti). A nyelvi-kulturális modell általános teológiai mellőzöttségének éppen abban látja az okát, hogy ez a koncepció látszólag nem alkalmas a vallások saját igazság-igényének közvetítésére: „[e]gy nyelvről vagy egy kultúráról általában nem gondolják azt, hogy 'igazabb', mint egy másik, még kevésbé azt, hogy felülmúlhatatlan […] pedig számos vallás annak vallja magát".[439] Ez a feltételezés élesen szemben állni látszik azzal az igénnyel, ami ugyanakkor a vallásokon belül is megjelenik—s itt utal a II. Zsinatra—, ami azt a kérdést veti föl, hogy hogyan alkalmazható a modell az ökumené és a vallásközi párbeszéd összefüggésben. *A dogma természet* még nyitott kérdésként kezeli, hogy a nyelvi-kulturális modell a kereszténységen kívül is alkalmazható-e,[440] de az „átdolgozás" már abban a szellemben íródott, hogy ez lehetséges.

Alapvető kérdés mármost, hogy a párbeszéd lehetősége csak az tapasztalati-expresszív modellben kezelhető-e, ahogy azt a korábbi példák igazolni látszanak, s ezért szerinte „[a] párbeszéd igenlésének vágya […] valamint a más vallásokat követők üdvösségének a lehetősége […] az egyik fő oka a tapasztalati-expresszív megközelítés népszerűségének".[441] Lindbeck véleménye szerint a tapasztalati beállítódás akár még ki is mutathat bizonyos közös tapasztalatokat az egyes vallási életvilágok tartalmai között, de ezt sokadrangú tényezőnek ítéli, s kiemeli, hogy a dialógus okai rendkívül különbözőek lehetnek.

Mindemellett rámutat, hogy a közös az a törekvés az általa bírált kísérletek esetében, hogy a vallásokat egy közös alapra próbálják visszavezetni a fentiek mellet még számos okból

[438] *A dogma természete* ik., 81.
[439] Uo.
[440] Im., 82.
[441] Im., 93.

vitatható.[442] Lindbeck szerint azonban a közös alapra való visszavezetés számos kérdéssel nem képes megfelelő magyarázatot adni. Úgy is mondhatjuk, hogy az a szimmetrikus viszony, amit ez az egységes megalapozás megteremteni próbál, nem alkalmas annak a komplexitásnak a kezelésére, amit az összehasonlítás lehetséges szempontjai teremtenek meg. Először is, egyáltalán nem szükségszerű, hogy a vallások viszony szimmetrikus logika mentén írható csak le, hiszen logikailag egyáltalán nem kizárható, hogy a teljesség tekintetében némelyek előnyt élvezhetnek másokhoz képest. Ugyanakkor az is fontos megfigyelés, hogy egyes vallások bizonyos vonásai közel állnak magához a tapasztalati-expresszív modellhez—például a keresztény misztika és a hinduizmus meglátásai—, de mégis egymástól lényegesen eltérő módon „tájolják be" szellemi irányzékukat. Ebből eredően nagyon lényeges különbségek mutathatóak ki a gyakorlati és tantételbeli mondanivaló szempontjából, ami azt tűnik igazolni, „hogy maguk az élmények is jobban eltérnek egymástól, mint amennyire azt leírásuk mutatja".[443] Ugyancsak lehetséges az a feltevés, hogy az egyes vallások kiegészítik egymást, amennyiben az egyes létrégiókat tekintve az egyik képes a másik számára lényeges belátásokkal szolgálni (pl. etikai, társadalmi kérdésekben, vagy a kontempláció fontosságáról, stb.). Ugyanakkor az sem kizárt, hogy bizonyos vallások teljesen szemben állnak egymással (pl. a sátánizmus és a magasabb vallások). Lehetséges továbbá az is, hogy a hitelesség és a hiteltelenség tekintetében különböznek egymástól—s ebben a tekintetben akár az egyes, egymástól eltérő vallások képviselői közelebb állhatnak egymáshoz, mint saját hitük követői. Végezetül ezek a szempontok együttesen és kombinációikban is érvényesíthetők az egyes vallások összehasonlításában.

Mindemellett a párbeszéd lehetőségét más *teológiai* jellegű eszközökkel is alátámaszthatjuk. A vallások, mint nyelvi-kulturális rendszerek, tartalmazhatnak olyan elemeket, amelyek a más vallások felé megnyilvánított nyitottság mellett szólnak. A felebarát

[442] Im., 91-93.
[443] Im., 92.

szeretete és az univerzális üdvterv tükrében például úgy tekinthet a keresztény hívő, mint „kiválasztottakra" (ám küldetésükben elbukókra) […] akiknek be kell tölteniük a maguk külön feladatát Isten világában".[444] Ez a párbeszéd esetben azt is jelentheti, hogy „a kereszténységnek felelőssége lehet az, hogy más mozgalmakat és más vallásokat segítsenek abban, hogy a kereszténységtől talán nagyon is eltérő módon maguk is hozzájáruljanak a beteljesüléshez".[445] Ez a sajátos missziós munka azonban nagyon alapos és fáradtságos párbeszédet kíván, hiszen ahhoz, hogy lássuk ennek a jobbításnak a lehetőségeit, meg kell ismernünk a másik saját világát—s ezt egyébként a protestáns Lindbeck éppen a *Nostra Aetate*-ra hivatkozva látja lehetségesnek. Eltérően Rahnertől Lindbeck úgy látja, hogy a közös transzcendentális feltételezése nélkül, biblikus alapokon is lehetséges ilyen beállítódás felvétele. Mindeközben kiemeli, hogy feltehetőleg a különböző vallások különböző indokokat találnak majd a párbeszéd folytatására—nyilván akkor az ettől való elzárkózás is különböző indokokkal magyarázható—, tehát nem pusztán a doktrinális, de még a dialógikus megfontolásaik is különbözőek, ám az kiinduló egyet nem értés a maga hátránya mellett előnyt is jelenthet: a vallások „nem kényszerülnek bele abba a dilemmába, hogy úgy tekintsenek magukra, mint akik egy olyan közös tapasztalat magasabb (vagy alacsonyabb) rendű megfogalmazását képviselik, amelynek más vallások alacsonyabb (vagy magasabb) rendű kifejezései [s ennek következtében tarthatják] magukat egyszerűen *különbözőnek*".[446] Ez lehetővé teszi hogy a Lindbeck szerint sokszor nehézkes és sok félreértést is magában rejtő próbálkozás helyett—amely a közös alap feltárására irányulna—, valamint az ugyancsak sok problémát jelentő összehasonlítgatás helyett a vallási közösségek képviselői a nézetazonosságok és a különbözőségek feltárásával foglalatoskodjanak.[447] Ez a stratégia talán kisebb mértékben támasztja alá a párbeszéd paradigma képviselőinek a lelkesedését,

[444] Im. 94.
[445] Uo.
[446] Im., 96-97.
[447] Uo.

„ugyanakkor nem zárja ki a vallásközi párbeszéd és együttműködés melletti józan és gyakorlatilag hatékony elköteleződést szolgáló hathatós teológiai magyarázat kidolgozását”.[448]

Ugyancsak kitér a mások által is kulcskérdésként értelmezett problémára, a nem keresztények üdvösségének ügyére. Ebben a tekintetben hangsúlyozza, hogy a lényegi „dogmatikai kérdés a *solus Christus* megőrzése és nem az üdvösség nem keresztények számára adott lehetőségének tagadása”.[449] Lindbeck véleménye szerint a Rahner által kidolgozott koncepció a tapasztalati-expresszív megalapozás nehézségeivel találkozik. Ugyanakkor lát lehetőséget a kérdés biblikus alapokon álló megközelítésre. Mint érvel, Pálnak az a kijelentése, mely szerint a „hit hallásból ered” (Róm. 10.17) akár ilyen irányba is értelmezhető: a nem keresztények még nem szembesültek az üdvösség kérdésével, „a múlt csapdájába estek”, ám egy eszkatológikus perspektívában *remélhetjük*, hogy—akár a halál pillanatában—végső és feltétlen módon szembesül az evangélium kérdésével.[450] Azt pedig többször hangsúlyozza, hogy a kereszténységben elnyerhető üdv-ígéret semmiképpen nem lehet egy hamis és vétkes kiválasztottság-tudat alapja. Ráadásul „[a]zt tartani, hogy egy bizonyos nyelv az egyetlen, amelyben megvannak azok a szavak és fogalmak, amelyekkel hitelesen lehet beszélni a lét alapjáról, a történelem céljáról és az igaz emberségről […] egyáltalán nem azonos annak tagadásával, hogy más vallásoknak is van eszköztára arra, hogy olyan igazságokról beszéljenek és olyan valóságokra utaljanak […] amelyekről a kereszténység egyelőre semmit nem tud, s amely által jelentősen gazdagodhatna”.[451]

A vallási tradíciók tehát *összemérhetetlenek* azon—s nem csak abban a formában, ahogy azt a dialógus-elméletek képviselő megvalósítani próbálják.[452] A párbeszéd—és az egymástól tanulás—lehetősége azon a módon mehet végbe, amit Lindbeck egyébként

[448] Uo.
[449] Im., 99.
[450] Im., 100-103
[451] Im., 107.
[452] Relations interreligieuses et œcuménisme ik., 193

általában is javasolt módszernek tart: ez az *intratextualitás* elve. Ennek az a lényege, hogy „a Szentírásban példaképpen adott vallás határozza meg a létet, igazságot, jóságot és szépséget, és ezen valóságok szentíráson kívüli példáinak kell a szenírási valóságok figuráivá […] átalakulniuk [azaz az] intratextuális teológia a valóságot írja újra a szentírási kereten belül, s nem a Szentírást fordítja le szentíráson kívüli kategóriákra [vagyis] a szöveg az, ami felszívja (*absorb*) a világot, s nem világ a szöveget”.[453] Az *egymásra lefordíthatatlan* különböző „nyelve beszélő” vallások[454] „szókészletét”—tanításait—nem egy közös nyelv feltételezése révén kell bevonni a párbeszédbe, hanem—s ezt a harmadik fejezet átdolgozott változata egységes módszerként javasolni látszik már—magát a pluralisztikus szituációt, és az éppen egymással „találkozó” felek konkrét kérdésekben próbálhatnak meg ilyen intratextuális átalakításokat.[455] Nyilván erre sincsen egységes recept, hiszen Lindbeck szerint a párbeszéd maga is különböző indíttatásokra lehet visszavezethető az egyes vallások esetén, s ezek a vallások maguk különböző nyelveket beszélvén eleve az intratextuális átalakításokat is másképpen végzik el—a maguk lehetőségeinek határain belül, de egy közös alap feltételezése nélkül. A három legfontosabb szempont, amit Lindbeck mégiscsak általános értelemben tart megszívlelendőnek, az a következő három veszély elhárítása: az *izolacionizmus*, a *relativizmus* és a *fideizmus*.[456] A párbeszéd kérdésének konkrétabb összefüggéseit illetően az „átdolgozott változat” Donald Davidson által kimunkált *jóindulat elvét* (*principle of charity*) javasolja alapvető irányzékként. Az elv szerint érdemes a kommunikáció során a partner érveit racionálisnak tekinteni, s azok lehetőség szerinti legerősebb értelmezéséből kiindulni annak érdekében, hogy elkerüljük azt az esetet, hogy eleve tévesnek ítéljük álláspontját,

[453] Im., 192.
[454] Vö még ehhez az eddigieken kívül: George Lindbeck: „The Gospel’s Uniqueness: Election and Untranslability”, in: *Modern theology 13:4* october 1997, 423-450.
[455] Relations interreligieuses et œcuménisme ik., 193.
[456] Im., 199. Meglehet, a fideizmus meghaladására tett kísérletben szerepet játszik az, hogy magát Lindbecket is fideistaként írta le egy értelmező. Vö.: Terrence W. Tilley: „Incommensurability, Intratextuality, and Fideism”, in: *Modern Theology* 5/2, 1989, 87-111.

amikor lehetséges állításának más, koherens értelmezése is.[457] A tapasztalati-expresszív modell absztrakt metafizikai és vallásfilozófiai megalapozása helyett egy sajátos filozófiai-hermeneutika alapelv segítségével igyekszik támpontokat adni a párbeszéd kialakításának és lefolytatásának tekintetében.

Lindbeck, véleményem szerint, lényeges problémákra mutat rá akkor, mikor kritizálja a tapasztalati-expresszív modell azon törekvését, hogy valamiféle közös tapasztalati alapra vezesse vissza a vallásokat és erre hivatkozva próbáljon a dialógus lehetősége mellett érvelni. A tapasztalati összetevőt—mint valamiféle relevancia-tapasztalatot—nem zárja ki ő sem,[458] ám felhívja arra a figyelmet, hogy klasszikus értelemben vett vallásokban ez a tapasztalati réteg olyan mértékben „itatódik át" a társadalmilag és egyéb módon konstruált tételes tanítások adta tartalmakkal, hogy komoly nehézséget okoz a szétválasztásuk. Mindamellett az is tény, hogy alapesetben egy vallásos személy—legyen bármily nyitott is—mindig egy adott hagyomány keretei között éli meg vallásos életüket. Lehetséges a vallások közötti szinkretista keveredés, de ez nem a tipikus eset, s nem tűnik előrevivőnek az atipikus jelenségekre lapozva tárgyalni a túlnyomó többséget képviselő vallási viselkedés és beállítódás párbeszéd-lehetőségeit.

Mindazonáltal az összemérhetetlenség kérdésével kapcsolatban lényeges felhívnunk a figyelmet arra, amit Terrence W. Tilley emel ki, nevezetesen, hogy az intratextualitás kérdése önmagában véve komoly nehézségek elé állíthatja Lidbecket.[459] Érvelése szerint az intratextualitás erős verzióját alapul véve valójában nem pusztán az egyes vallási tradíciók egymással való összemérhetősége válik kérdésessé. Ez ugyanígy érvényes lesz azonos tradíciók eltérő korszakaiban megfogalmazott tételeire is. Vajon egy izraeli zsidó és egy amerikai zsidó egyazon szemiotikai rendszerben élnek? A lindbecki tétel olyan „normalitást, stabilitást előfeltételez egy adott vallási kereten belül, ami független az aktuális és pillanatnyi

[457] Vö. David Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1974.
[458] *A dogma természete* ik., 61-62
[459] Tiley im. Vö. 64. jegyzet.

kulturális kontextustól [ám] ez ellentmond a kulturális-nyelvi modell alapvető meglátásának, mely szerint a fogalmak jelentése a közösség által használt szemiotikai rendszeren belül elfoglalt helyük tükrében kerül meghatározásra".[460] Nem pusztán egy keresztény és egy buddhista, hanem Ágoston, Tamás, Luther és Lindbeck univerzumai is különbözőek, ahogy egy Észak-Amerikában élő személyé egy Dél-Amerikában élőétől.[461] Véleményem szerint ezek az érvek igen lényeges feszültségekre világítanak rá. Mindemellett kulturális-nyelvi modell feltétlenül fontos abból a szempontból, hogy rámutat két lényeges pontra. Egyrészt a liberális paradigmában és az abból kifejlődő elméletekben munkáló előfeltevés, azaz a *közös* vallási tapasztalat *prioritásával* kapcsolatos tétel tarthatatlanságára. Bár a tapasztalat szerepének pontos megvilágításával Lindbeck adós marad, a vallásoknak az a leírása, mellyel ő szolgál, általában véve *inkább* összhangban állónak tűnik a vallások saját önértelmezésével. Másrészt a jóindulat episztemológiai elvének bevezetése *ismeretelméletileg* kezelhetővé tesz lényeges kérdéseket, amelyeket a korábbi verzió nem volt képes megválaszolni, vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyott.

IV John Milbank metanarratív realizmus és a dialógus vége

John Milbank, a kortárs teológia egyik meghatározó irányzatának, a radikális ortodoxiának (*radical orthodoxy*) képviselője. Maga is elutasítja azt a modern megfontolást, hogy valamiféle vallási lényeget kellene és lehetne meghatároznunk, amely előzetes lenne az adott vallás saját életvilágának tartalmaihoz képest. Mint érvel, a modern gondolkodás „arra kényszeríti a teológiát, hogy transzcendentális módon emelkedjék az emberi közösség fölé, s kinyerjen valamiféle újkantiánus 'értelmet' vagy 'értéket'" a saját maguk álatl közvetített

[460] Im., 96.
[461] Im., 96-97.

perspektíváikból.[462] Ezzel szemben Milbank szimpatizál Lindbeck azon tételével, mely szerint a megalapozás-elvűség (*fundationalism*) kettős szorításából—tehát tételes-kognitív és a tapasztalati-expresszív „alapok" koncepciók által jelentett dilemmából—kilépve kell teológiát művelni. A keresztény tapasztalat nem valamiféle univerzális tapasztalat derivátuma szerinte, ami ilyenként utalna valami valóságra, hanem—Lindbeck nyomán szólva—„ha bármi is utal valamiféle valóságra, akkor annak […] a *teljes gyakorlatnak* kell lennie, minden jelével, képzetével és cselekedetével, s nem pusztán elszigetelt értelemben vett kijelentések készletének".[463] Milbank itt a cselekvő összeegyeztetés koncepciójára utal. Ugyanakkor véleménye szerint mindemellett a kijelentéseknek sokkal nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk, mint azt Lindbeck teszi, s ebből következőleg az ontológia is szerepet kell kapjon. Álláspontját metanarratív realizmusként határozza meg.[464] Az a lindbecki meggyőződés, mely szerint a keresztény gyakorlat az abszolútumra utal, valójában azt is előfeltételezi, hogy „ez az abszolútumra vonatkozás csak azért merül föl, mert a gyakorlat *belsőleg* olyképp határozza meg magát,, mint 'az abszolútumnak szóló választ' (jóllehet a maga saját sajátos fogalmai szerint), s valójában csak annyiban és úgy konstituálja magát mint gyakorlat, amennyiben és ahogy elképzeli—bizonytalan és átmeneti módon—az 'abszolútum' formáját".[465] Milbank a mentanarrítv realizmus álláspontjának kifejtését úgy folytatja, hogy rámutat: „semminek a gyakorlati végrehajtása nem képzelhető anélkül, hogy ne tételeznénk valamiféle történeti és mitikus—önmagában is a végrehajtás révén konstituált—színteret, amelyen ez az aktus végbemegy".[466] Ebből következőleg szükségszerűen felmerül a tételesség valamilyen formája, ha nem is az „intellektuális szemlélet", de a kreatív képzelet módján, s ezért kimondatlanul jelen van az istentisztelet és a történetek ismétlése módján

[462] John Milbank: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Malden (Mass.), 1993 (1990), 248.
[463] Im., 382.
[464] Uo.
[465] Im. 383.
[466] Uo.

megvalósuló vallási gyakorlatban. Mindebből következik, hogy a dogma fogalma mindig magával hoz egyfajta spekulatív elemet, amely nem redukálható az elbeszélés heurisztikus védelmére, hanem egy olyan paradigmatikus elrendezésben tételezett feltétlen „formakészletre" (*setting*) utal, amely minden nyelvi megnyilvánulás kifejezésére igyekszik juttatni, ám soha nem jelenít meg adekvát formában.[467] Milbank tehát nem valamiféle „dologi" létet tulajdonít a dogmáknak, de azt is tagadja, hogy azok pusztán egy inherens szabályelméleti modellként működnének: éppen azért képesek normatív erőt képviselni a nekik tulajdonított sajátos értelemben, mert ez a referencia *rögzíti* azokat. Az elbeszélések mindig a „formákra" vonatkozó, önmagukon túlra utaló—mondjuk így—metanarratív hálóhoz vannak kikötve, s ez az a sajátos többlet, ami a képzelet számára közvetíti a dogmákban rejlő többletet.[468]

Milbank a modern esszencializmus és az itt kifejtettek figyelembe véve a *dialógus végéről* beszél.[469] Érvelése szerint a „vallás" fogalma előbb kritizált transzcendentális formájában egy *genus*-szá vált, ám meggyőződése szerint ez arra a téves útra vitte a vallásról való gondolkodást, amit például a pluralisztikus vallásfilozófia vagy teológia képvisel, s amit ennyiben Lindbeck is bírálat alá von: nevezetesen, hogy a *vallás* maga válik egy eredeti kategóriává, aminek tükrében megítélhetőek az egyes tradíciók. Ennek következtében valójában a dialógus válik egy kivételezett úttá az igazság felé. Továbbá együtt jár egy olyan redukcionista felfogással, amely kivonja a vallásokat a társadalmi módon kialakult formáiból.[470] Ami szerinte a lehetséges út, az nem más, mint „a létezés (*what there* is) keresztény olvasatának végső jellegét hangsúlyozni, ami egyszerre képes megvalósítani a másik iránti respektust s kiteljesíteni és megóvni őt felebaráti másik-létében",[471] de e

[467] Uo.
[468] Vö. im., 383-385.
[469] John Milbank: „The End of Dialogue", in: Gavin D'Costa (szerk.): *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Religious Pluralistic Theoloyg of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990, 174-191.
[470] Im., 181.
[471] Im., 189.

találkozás nem merülhet ki a puszta beszélgetésben, hanem tulajdonképpen kihívásként kell megtörténjen, amelyben a különböző közösségeket a kereszténység által hordott *Logosszal* szembesíti, s „kiváltja bennük a spirituálisan „különböző" választ, amelynek mégis sajátosan Krisztocentrikusnak kell lennie".[472] A párbeszéd: tanúságtétel.[473]

Ugyanakkor, mint láttuk, a posztliberális felfogás nem feltétlenül vezet a Milbank által bejelentett következményekhez. Lindbeck legalábbis nem pusztán lehetségesnek, hanem kifejezetten szükségesnek tartja a párbeszédet. Továbbá: Lindbeck és Milbank egyaránt összemérhetetlennek gondolják a különböző életformákat, melyeket a vallások kialakítanak. Lindbeck hangsúlyozza, hogy nem lehetséges a fordítás egyikről a másikra. Ez egyrészt azért problematikus kijelentés, mert számos olyan kultúra létezett és létezik, ahol ez a fordítás bevett gyakorlat. Tehát ez a tézis nem általánosítható. Másrészt—miként Bern Wannenwetsch írja—még ha „nem [is] lehetséges a fordítás egy életmódról a másikra [ezek] megoszthatóak és tapasztalataik kommunikálhatóak".[474] Valójában a lényeges kérdés az, hogy az összemérhetetlenség (*incommensurability*), az összehasonlíthatatlanság (*incomparability*), és az összeférhetetlenség (*incompatibility*) eseteit helyesen alkalmazzuk-e vagy sem.[475] Green—Berstein nyomán—rámutat, hogy az összemérhetetlenség nem azt jelenti, hogy két jelenség, esetünkben két vallás, ne lenne összehasonlítható—hiszen az összemérhetetlenségükről szóló állítás is csak abból eredhet, hogy összehasonlítjuk őket. Valójában ez teszi—teheti—lehetővé a Milbank által fenntartott követelményt is, hiszen a másikban kiváltott hatás csakis összehasonlítás révén váltható ki: a saját feltételrendszerét összehasonlítva azzal, amit felé „kommunikálnak" (szóban vagy/és egy életmód megélése révén), s azt valamilyen okból befogadásra—Lindbeckkel fogalmát továbbgondolva nvezzük így: intratextuális

[472] Im., 189-190.
[473] Im., 191.
[474] Bernd Wannenwetsch: *Political Worship: Ethics for Christian Citizens*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004, 39.
[475] Vö. ehhez: Garret Green: „Are Religions Incommensurable? Reflections on Plurality and the Religious Imgination", in: *Louvain Studies* 27, 218-239, 227-228. A témát hasonló módon érinti Tilley im., 90.

adaptációra—érdemesnek tartja. Mint Green rámutat, a fő probléma az összemérhetetlenség és az összeférhetetlenség kérdése. A pluralisták álláspontjával a fő nehézség az, hogy ezt a kettőt is problémamentesen áthidalható kérdésnek tekintik—márpedig nyilvánvaló, hogy nehéz a keresztény szociáletikát és a hindu kasztrendszer közötti különbségeket ebben a formában áthidalni. Viszont ebből következőleg azt sem lehet kizárni, hogy a kereszténység találhat valamely más vallás praxisában vagy tanításában olyan elemet, amely hasonló intratextuális adaptációra tűnik érdemesnek. Lindbeck korábban idézett érvei a vallások közötti viszonyrendszer rétegzettségéről és összetettségéről—ahogy a közös alap tézise ellen érvelt— nem köszön vissza. Ezt komoly problémának tartom, ám ezzel nem akarom Milbank álláspontját egy virulens exkluzivizmus újjáéledéseként értelmezni. Meggyőződésem szerint az általa elmondottak—mint azt Lindbeck esetén is láttuk—nem merítik ki a posztliberális teológia és a párbeszéd ügyének témakörét. Most szeretnék egy olyan teológiai elmélet megvitatására áttérni, amely valójában visszatér a tételes-kognitív modellhez, de mégis lehetőséget lát a párbeszéd—meghatározott keretek közötti—folytatásához, sőt: azt a katolikus Egyház és a hívők szempontjából elengedhetetlen feladatnak látja.

Gavin D'Costa: a vallásközi párbeszéd és a szentháromsági teológiai modell

I. Az inkluzivizmustól a vallások szentháromsági teológiájáig

A következő szerző, akinek elméletét ismertetni szeretném, Gavin D'Costa. Hick tanítványa volt, ám disszertációjában már kritizálja a pluralizmus elméletét. Első fontosabb, 1986-ban publikált munkájában—az exkluzivizmus mellett—elemző bírálatnak vetette alá a pluralizmust, s alapvetően inkluzivista álláspontot képviselt Rahnerre támaszkodva.[476] Később az inkluzivizmustól is eltávolodva új utakat keres, ám a dialógus jelentőségét és lehetőségét továbbra is középpontba állítja munkáiban. Angliában a Katolikus Egyház vallásközi ügyekben illetékes tanácsának és a Vatikánnak a témában illetékes titkársága tanácsadója.

Eleinte azt az álláspontot képviselte, mely szerint az inkluzivizmus az exkluzivizmus és a pluralizmus, mint szélső esetek között nyújt megfelelő megoldást. Érdemes tehát megvizsgálni, milyen álláspontot képvisel D'Costa a korábbi, s milyet a későbbi időszakban. A most tárgyalandó munkájának záró fejezete a *Towards a Christian Theology of Religions—A vallások keresztény teológiája felé*—címet viseli.[477] Programadásról van szó tehát—mint ezt maga D'Costa is kiemeli—, nem pedig egy kidolgozott koncepció megvalósításáról.[478] Itt még—mint említettük—egy inkluzivitsa alapállás talaján beszél,[479] következményeit tárgyalja olyan teológiailag megkerülhetetlen kérdések tükrében, mint a misszió, az igazságkritérium, a krisztológia, az egyháztan—s természetesen magának a párbeszédnek a kérdésköre.

A plurális világon belül megvalósítandó keresztény attitűd kérdése foglalkoztatja tehát. Magának a dialógus-problematikának tekintetében két szintet különít el egymástól, nem

[476] Ld ehhez *Theology and Religious Pluralism* ik., 80-81, 118.
[477] Im., 117-139.
[478] Im., 117.
[479] Im., 118

tagadva, hogy ezek összefügghetnek.[480] Egyrészt a dialógus *személyek közt* zajlik. Ennek a tekintetbe vétele azonban nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy egy adott vallás követője konkrét hagyományon belül él, annak közösségi, vallásgyakorlati, intellektuális és egyéb összetevőivel együtt. Nélkülözhetetlenek az adott hagyomány alapító eseményei (kinyilatkoztatás, szent könyvek, stb.), de a vallás nem redukálható ezekre—élő valóságról van szó, ami az értelmezések, irányzatok szövedéke. Ennek érdekében a lehető legfelkészültebbnek kell lennünk a *másik* vallás jellemzőit tekintve—beleértve a nyelv ismeretét is. Ugyancsak lényeges szempont, hogy a beszélgetőpartnert nem zárhatjuk előítéletek és előzetesen adott kategóriák börtönébe, mivel egy adott tradíció belső sokszínűsége eleve lehetetlenné teszi ezt, s egyben a valódi párbeszédet is lehetetlenné tenné.[481] Partnerünkre nem tekinthetünk manipulálandó tárgyként, hanem a valódi *viszony* kialakítását kell kezdeményezzük. Meggyőződéssel képviselt álláspontoknak kell egymással szemben megfogalmazódniuk, ami nem az azonos hittételek elfogadását, hanem az azok iránti elkötelezettséget jelenti—s ez teszi azt is lehetővé, hogy a másiktól tanulhassunk.[482] A dialógus egy kölcsönös átalakítás folyamata, ami minden szinten kihatással lehet az adott vallások világában.[483] Következésképpen a kereszténység nem nevezhető a többi vallás beteljesülésének, ám azoktól tanulhat, s tanulnia is kell.

Az *intézményes* szintű párbeszéd több formában valósulhat meg, amely kihathat a hitéleti és az oktatási-szociális szinten az egyes közösségek életére. Lényeges D'Costa akkori álláspontja szerint az, hogy a különböző különbségeket nem lehet figyelmen kívül hagyni, de ez meglátása szerint nem zárja ki az együttműködés és a lényegi dialógus lehetőségét. Az egyházaknak és a vallási közösségeknek tehát intézményes szinten is a párbeszéd kialakításának—mondhatni, a párbeszéd eszmének—a szellemében kell eljárniuk, s meg kell

[480] Im., 118.
[481] Im., 119.
[482] Im., 121.
[483] Im., 122.

tenniük mindet annak érdekében, hogy olyan környezetet teremtsenek, amely a párbeszéd ügyét előmozdítja.[484]

A keresztények számára Krisztus szolgáltathatja azt a definitív alapot és kritériumot, amely a párbeszédben való részvételüket irányítja. Normatív kinyilatkoztatási kritérium nélkül—szemben a pluralisták véleményével—a keresztény hívő nem léphet a dialógus terébe.[485] Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a párbeszéd során a keresztény hívő saját maga számára is felfedezheti Krisztus jelentőségét és annak a ténynek a mélységeit, hogy Jézus Isten végleges kinyilatkoztatása.[486] Azonban a krisztológiai kritérium nem pusztán hittételek elfogadását és szem előtt tartását jelenti, hanem „annak elismerését, hogy a szeretet, a remény és a hit *gyakorlata* implicit módon megkívánja Isten Krisztuson keresztül megnyilvánuló kegyelemét [tehát az] igazság nem pusztán ismeret, hanem cselekvés kérdése is".[487] A más vallások—mondjuk így—krisztoform vonásai ugyanakkor a saját Krisztus-képünket gazdagíthatják.[488] Minden kegyelmi mozzanat a világban isten kegyelme ugyanis, és mindez pedig Krisztus kifejeződése—így például a hit, a remény és a szeretet minden megnyilvánulását, akár más vallások keretin belül is fedezzük föl, az igazság kifejeződéseként értelmezhetjük. A Lélek nem az Egyház kizárólagos birtoka, Jézus isten végső kinyilatkoztatása a történelemben—„a lélek ott fú, ahol akar"—, s szentháromságtani keretek között értelmezhetővé válhat, miként érthető meg Krisztusnak a más vallásokban való jelenléte.[489]

D'Costa itt kimunkált elmélete egyértelműen a pluralista felfogás ellen foglal állást,[490] de még nyilvánvaló és deklarált párhuzamokat mutat Rahner inkluzivista modelljével, annak

---

[484] Im., 131.
[485] Im., 132.
[486] Im., 133.
[487] Im., 132.
[488] Im., 133.
[489] Im.134-135.
[490] Hick reakcióját D'Costa érveire ld. John Hick: „The possibility of religious pluralism: a reply to Gavin D'Costa", in: *Religious Studies Vol.33* No.2, 161-166.

transzcendentális megalapozása nélkül. Azt is láthatjuk, hogy D'Costa nagy jelentőséget tulajdonít a szentháromságtannak abban, hogy a dialógus eszméje a keresztény hívő számára értelmezhető, s a dialógus gyakorlata pedig kivitelezhető legyen. Ezt a vonalat viszi tovább későbbi írásaiban, ám már lassan az inkluzivizmustól is eltávolodva.

II. A Szentháromság és vallások pluralitása

Az előzőekben említett szentháromsági perspektíva kap áttekintő kifejtést a *Christ, the Trinity and Religious Plurality* című szövegben. D'Costa kijelenti, hogy „az Istenről szóló szentháromsági dogma legbenső lényege a vallások sokaságának ténye olyan sajátos teológiai jelentőséget nyer, melyet a Szentháromságos Istent tisztelő keresztény nem hagyhat figyelmen kívül".[491] Itt alapvetően még továbbra is a pluralizmussal szemben lép föl, de már előkészíti azt az elméleti vázat, mely majd később—a *The Meeting of Religions and the Trinity* című munkájában[492]—az inkluzivizmussal szemben megfogalmazott érvek alapját is képezi, valamint megveti az alapjait a most említett könyv szisztematikus kifejtésének.

A tanulmányban D'Costa a pluralizmus három szempontját veszi tekintetbe, mint amelyek lényegesek, ám meglátása szerint a pluralista megközelítésben nem kielégítően tárgyalhatóak, ám az általa javasoltak tükrében új megvilágításba helyezhetők. Ezek a *viszonylagosság*, a *misztérium*, valamint az *igazságosság*.

Az első szempont, azaz az egyetemes és a partikuláris kibékítése D'Costa szerint azért lehetséges az általa bevezetett kritériumok szerint, mert ugyan azt állíthatjuk, hogy a kereszténység számára történeti partikularitásában, Krisztusban adott kinyilatkoztatás Isten egyetemes tevékenységének a megnyilvánulása, ugyanakkor elismerhetjük, hogy a Krisztusban adott kinyilatkoztatás *nem az egyetlen lényeges formája* a kinyilatkoztatásnak.

[491] Gavin D'Costa: „Christ, the Trinity and Religious Plurality", in: *Christian Uniqueness Reconsidered* ik., 16-29, 16.
[492] Gavin D'Costa: *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, 2000.

Ugyanakkor azt is kijelenthetjük, hogy az így Krisztus partikularitásában kapott isteni kinyilatkoztatás *normatív* módon (de nem kizárólagosan, mint az exkluzivisták állítják) kötelmet jelent a kereszténység számára a más vallásokkal való kapcsolatában, s ebből következőleg tart számot egyetemes jellegű kijelentésekre.[493] Az egyetemes isteni kinyilatkoztatás elismerése nem mehet végbe egy normatív krisztológia megfogalmazása nélkül, érvel D'Costa, s ezzel a pluralisták—így Hick—sokak által kimutathatónak vélt relativizmusát utasítja el, s tulajdonképpen továbbfejleszti a korábban elemzett mű konklúziójaként megfogalmazottakat.

A másik elem, az isteni transzcendencia misztériumának—Hicknél a Valóság(os) *an sich* megismerhetetlensége és az abból eredő érvek—problematikája kapcsán D'Costa álláspontja az, hogy a Szentlélek—melynek működése folytonosan elmélyíti és bővíti a kereszténység istenismeretét—maga a kifürkészhetetlen misztérium. Ennek okán a kereszténységnek folytonosan nyitottnak kell lennie a Lélek világban megnyilvánuló működésére, s ennek a működésnek a tere nem lehet eleve lekorlátozható.[494]

Végül az *igazságosság* kérdését említi D'Costa mint olyat, amely a pluralisztikus értelmezéseket vezérli. Ennek a kérdésnek a vizsgálata tölti ki tanulmánya jelentős részét, s valójában az egész háromsági koncepció védelmében nagyon jelentős szerepet kap. Itt most nyilvánvalóan csak a leglényegesebb pontokra koncentrálhatunk. A brit teológus szerint a Szentháromság dogmája lehetővé teszi a vallások pluralitásával kapcsolatos autentikus keresztény válasz megfogalmazását, mert a történeti partikularitások ténye ennek tükrében nehézség nélkül értelmezhetővé válik. A Háromság dogmája egyrészt magába foglalja Isten Krisztusban megtörtént önfeltárulkozásának partikuláris jellegét, ám egyben azt is, hogy Isten a Szentlélek révén folyamatosan kinyilatkoztatja magát a történelemben. Ez azt jelenti, hogy az Atya soha nem ismerhető meg kimerítő módon, egészen addig a pillanatig, amit a

[493] Im., 16-17.
[494] Im., 17.

hagyományos teológia boldogító látásnak nevez. Azonban a Krisztus-eseményben egy konkrét-partikuláris módon Isten „megismertette magát" velünk, ami nyilvánvalóvá tette az emberrel egyetemes kapcsolatos üdvtervét. Tehát egyrészt adott egy partikuláris, ám egyetemes érvényű megnyilatkozás, másrészt pedig a Lélek lehatárolhatatlan keretek közötti folyamatos működése, ami az egyetemesség Krisztusban megragadott mozzanatának érvényességét a jelen pillanatokra is kiterjeszti.[495] Ez kettősség, amely isten tevékenységének a partikularitás és az egyetemesség dimenzióiban megnyilvánuló aspektusait jelenti, természetesen nem belső hasadást, hanem ugyanazon isteni valóságnak a háromságban megnyilvánuló kifejeződését. Egy *krisztocentrikus trinitáriánus* pozíció kialakítását hozza magával mindez, s D'Costa meggyőződése szerint ez a pozíció elkerülhetővé teszi az exkluzivizmus eleve elutasító, és a pluralizmus eleve elfogadó—szerinte egyként problematikus—szélsőségeit. A kereszténységnek tehát—s ezt már korábban is láttuk—eredendően nyitottnak kell lennie arra, hogy más vallásoktól tanuljon és azokat Istennek a kereszténységgel kapcsolatos ítéletét hordozó valóságokként értse meg.[496] A kereszténység tehát saját történetei és elbeszélései horizontján belül kell kifejezze magát—ami egyébiránt folyamatosan más elbeszélésekkel és történetekkel való interakcióban alakul ki—s egyben ama kortárs történetek és elbeszélések szövetében, amely az éppen adott közösség életét jellemzi.

D'Costa öt tézist fogalmaz meg az általa javasolt megközelítésmóddal összefüggésben.

Az első szerint „a háromsági krisztológia elhárítja mind az exkluzvizmus, mind pedig a pluralizmus nehézségeit azáltal, hogy dialektikusan egymásra vonatkoztatja az egyetemest és a részlegest".[497] Mivel Krisztus *totus Dei*, ám nem *totum Dei*—azaz egészen Isten, ám nem Isten a maga egész valójában—a korábban többször említett krisztológiai normativitás

[495] Uo.
[496] Uo.
[497] Im., 18.

követelménye nem áll ellentétben ezzel a lehetőséggel D'Costa szerint: „Jézus nélkül nem vagyunk képesek Istenről beszélni, ám ez a tevékenység soha nem kimeríthető, hiszen a Lélek folyamatosan és előre nem látható módokon hív fel minket Isten és Jézus mélyebb megértésére".[498]

A második tétel azt mondja ki, hogy „a pneumatológia lehetővé teszi Krisztus partikularitásának és Isten, az emberiség történelemében megnyilvánuló egyetemes cselekvésének egymásra vonatkoztatását".[499] Ez azt jelenti a fentiek figyelembe vétele mellett, hogy Isten tevékenysége bárhol megnyilvánulhat, akár úgy is, hogy a keresztények számára észrevétlen marad, s így a más vallásokban is jelen lehet—s így „Isten üdvözítő tevékenységének egyházon kívüli működése azt a követelményt fogalmazza meg, hogy a nem keresztényeknek narratív tér kell jusson a keresztény teológián és gyakorlaton belül oly módon, hogy azok történetei és elbeszélései torzítás nélkül hallhatóvá váljanak".[500]

A harmadik tézis értelmében a krisztocentrikus háromsági látásmód a létezés megfelelő formájaként a szeretetteli viszonyulást határozza meg, ami a más vallások követőire is érvényes. A szeretet azonban mind személyes, mind pedig strukturális szinten egyet jelent azzal, hogy a másik felé a szeretetben megvalósuló párbeszéd módján közeledjünk, s ez minden keresztény kötelessége.[501]

A negyedik tézis szerint Krisztus normatív szerepe egyben a *kenotikus* szeretet normativitását is jelenti, aminek komoly gyakorlati-társadalmi következményei vannak D'Costa szerint, az igazságtalanság, az elnyomás és a szegénység elleni fellépésben. Ezt a tevékenységet a más vallások képviselőivel együtt kell folytatni, s a dialógusnak és együtt-

[498] Im., 18-19.
[499] Im., 19.
[500] Uo.
[501] Im. 20.

munkálkodásnak ez a módja a másik fél vallási életében megjelenő kegyelmi ajándékokra támaszkodva zajlik.[502]

Mindebből következőleg adódik—állítja az ötödik tétel—, hogy mivel „az egyház a Szentlélek ítélet alá esik, és ha a Szentlélek működése aktív a világvallásokban, akkor a világvallások elengedhetetlenek a keresztény hűség megvalósításához".[503] Ennek a belátásnak a tükrében kell a keresztény embernek és az egyháznak részt vennie a más vallásokkal való kapcsolatok építésében, azonban az alapvetően és sajátosan keresztény modellt fenn kell tartani. Ez azt jelenti, hogy a krisztológiai szempontrendszer eddig vázolt formájának szellemében azokat a megnyilvánulásokat, melyek a „szentség narratívájához" tartoznak be kell vonni a kereszténység önértelmezésének világába, hogy ezáltal *saját* belső tartalmai lehessenek még világosabbak a keresztény emberek és az Egyház számára. Hiszen ha a Lélek az egyházon kívül is megnyilvánul, akkor ezeknek az egyházon kívüli történeteknek a mellőzésével csak szegényedne az egyház. Ezt a folyamatot az *indigenizáció* fogalmával írja le D'Costa.[504] Ez a nehezen magyarítható fogalom arra utal, hogy a kereszténységnek arra kell törekednie, hogy a kívülről származó kegyelmi mozzanatok elemeit saját magán belül—„benne születetten", ám eddig rejtetten jelenlevőként—fedezze föl annak tükrében, amit kívül a szentséges megnyilvánulásaként felismert. Tehát ne a másik vallás elemeit építse magába, hanem önmagában lelje meg az adott tartalmat. Ez egyoldalú folyamat, a kereszténységen belül kell zajlania, s nem sértheti a másik hagyomány belső koherenciáját, önállóságát, önértelmezését. S az sem lehetséges, hogy ezeknek az indigenizált tartalmaknak—vagy magának a folyamatnak—a hitelesítését a másik vallástól várjuk.[505]

---

[502] Im., 20-22.
[503] Im., 22.
[504] Im., 25.
[505] Uo.

Látjuk, hogy D'Costa itt még nem szakít az inkluzivizmussal deklarált formában. Ám az *indigenizáció* elmélete valójában már annak a fordulatnak az előkészítését is jelenti, ami a következőkben kerül elő.

III. Az inkluzivizmus kritikája és a szentháromsági modell kiteljesítése: a vallások találkozása és a Szentháromság

A 2000-ben megjelent, s imént már említett könyvében arra vállalkozik, hogy általánosabb jellegű elemzések, valamint a II. Vatikáni Zsinat iratainak és az azt követő vatikáni megnyilatkozások fényében mind a pluralisztikus, mind pedig az inkluzivista álláspontot kritika alá vegye.[506] Nem csupán Hicket és a pluralistákat, hanem Rahnert és az övéhez hasonló álláspontot megfogalmazókat is kritikával illeti már. Ugyanakkor továbbra sem veti el a párbeszéd eszméjét; éppen ellenkezőleg: megkerülhetetlen követelményként állítja elénk—látni fogjuk majd, hogy miként. Ez a mű mind szemléletmódjában, mind módszerében sokban továbbfejleszti a trinitáriánus módszert.

Az már eddig is világossá válhatott, hogy az D'Costa nem annyira vallásfilozófiai, vagy valláselméleti megfontolásokra épít (bár utal ilyenekre), hanem direkt teológiai irányokkal rendelkező programot dolgoz ki. Ugyanakkor az elméleti felvezető nyilvánvalóvá teszi: D'Costa—a filozófus MacIntyre kritikáját a modernitás univerzalizmus-igényével szemben, valamint Milbank-nek a felvilágosult vallásfogalom fölötti bírálatát elfogadva, ám a dialógust „felfüggesztő" álláspontját elutasítva—a felvilágosodás és a modernitás alapjaiban téves vallásértelmezése eredményének tekinti a vallásnak azt az univerzális fogalmát, amelynek kialakulására a könyv elején utaltunk, s melynek a vázlatos áttekintésére vállalkoztunk a párbeszéd-eszme kialakulásának és elterjedésének ismertetése kapcsán.

[506] A megjelenés előtt álló *Christianity and World Religions: An Introduction to the Theology of Religions*, Blackwell, London című munka általánosabb, s az iszlám és a kereszténység témáját részletesen tárgyaló munka bizonyára érdekes új adalékokkal szolgál majd D'Costa munkásságának alakulásáról.

Ugyanakkor meglátása szerint mind az inkluzivizmus, mind pedig a pluralisztikus pozíció—szándékaik ellenére—sajátos rejtetett exkluzivizmus és intolerancia hibájába esnek.

Az inkluzivizmus valójában a következő rejtett kizárólagossági lépést követi el D'Costa szerint. Elismeri természetesen, hogy a különböző vallási hagyományok között a történelem során folyamatos kölcsönhatás áll fenn, s ennek során az egyes hagyományok valóban átvehetnek elemeket a másiktól, ez a folyamat rendkívül bonyolult módon megy végbe, s tulajdonképpen azt az elképzelést tűnik alátámasztani, amit Lindbeck kapcsán az intratextuális adaptáció fogalmával jelöltünk (később erre a kérdésre visszatérek). Ez azt jelenti, hogy az érintkezés során a másik hagyomány elemeit beépíti a saját vallási életvilág rendszerébe—ám ezt már a *saját* szempontjai szerint hajtja végre, s akár az eredeti tartalmak radikális átalakítása révén illesztheti be az új kontextusba. Ezzel szemben az inkluzivista pozíció a másikat soha nem annak szempontjai, hanem a saját preferenciái módján próbálja megérteni—azaz valójában azokat az összetevőket, melyeket maga talál értékelendőnek.[507] Például a vegetarianizmus európai formái többnyire nem az eredeti hindu kontextus vallásilag speciálisan meghatározott indokai miatt kerülnek befogadásra, s ennyiben valójában radikális átalakításon esnek át. Ugyancsak bírálattal illeti a különböző pluralista kísérleteket—Hicket, Knittert, Cohn-Sherbok zsidó pluralizmusát, Sarvapelli Radhakrishnan „neo-hinduizmusát", valamint a jelenlegi Dalai Láma buddhista koncepcióját—, azzal érvelve, hogy ezek valójában vagy egy absztrakt vallásfogalomra, vagy pedig a saját tradíció elveire visszavezetett, a más hagyományok saját önértelmezését jelentős mértékben csorbító megközelítésekkel állnak elő, tehát valójában exkluzivisták—ahogy valójában D'Costa szerint *minden pluralizmus exkluzivizmus*.[508]

D'Costa különösen érdekes alak a jelen vizsgálódás szempontjából, mert ugyan—mondhatni—„tradíció-tudatosan" és az absztrakt univerzalizmust elutasítva, ám MacIntyre és

[507] Im., 23.
[508] Im., 90.

Milbank által adott genealógiai rekonstrukcióján túllépve akar vizsgálódni.[509] A „modernitás isteneit" jellemző unitáriánus, deisztikus és agnosztikus feltételrendszerből[510] kilépve, a hagyomány-specifikusságnak a II. Vatikáni Zsinat által kijelölt irányelveit követve vázolja fel elméletét.[511] Kiemeli azonban, hogy három lényeges ponton az általa javasolt hagyomány-specifikus felfogás átalakítva ugyan, de megőriz és továbbgondol három olyan szempontot, melyek a pluralista elméletekben is megjelennek valamiképpen, ám—meggyőződése szerint—olyan formában értelmezi ezeket, amely mentes a pluralizmus ellentmondásaitól. Ez a három elem a „nyitottság", a „történelem komolyan vétele", valamint „a polgári vallásszabadság mindenki számára érvényes módosított megalapozását a kinyilatkoztatásban és a természettörvényben megalapozva".[512] Mivel D'Costa számos olyan zsinati dokumentumot és pápai megnyilatkozást idéz, melyeknek részletes tárgyalására nincsen módunk, ezeket szükség szerint említem, ám nem térek ki rájuk részletesen. D'Costa elméletét—hasonlóan Rahner rendszeréhez—egy lehetséges keresztény (katolikus) álláspontként értelmezem, amelynek vizsgálata azért is tanulságos, mert tekintetbe veszi a könyv megjelenése és a Zsinat között eltelt időszak fejleményeit, ami a párbeszéd-paradigma kibontakozása szempontjából rendkívül meghatározó évtizedeket jelent, valamint a különböző álláspontok kikristályosodásának az időszaka. Az, hogy két katolikus reflexió ívére épül föl az áttekintés, nem a katolicizmus elsőbbségét kívánja sugallni. Egyszerűen arról van szó, hogy a tárgyalt modellek valójában minden tradícióban felmerülnek, így vizsgálatuk nem jelenti egyes tradíciók előtérbe emelését, vagy mások háttérbe szorítását. Ugyanakkor a *Nostra Aetate* megjelenését szimbolikusnak is tarthatjuk, nem pusztán a katolicizmus, hanem általában a különböző vallási hagyományok szempontjából—ahogy például Tillich is abban a korszakban kezd el a kérdéssel behatóbban foglalkozni, illetve nem keresztény tradíciókban is

[509] Im., 12.
[510] Im., 20.
[511] Im., 12.
[512] Im., 101.

ekkor kerül a kérdés középpontba—, s egy ilyen reflexió számbavétele mindenképpen hasznos lehet.

D'Costa vizsgálatának a módszerei—összhangban a korábban említettekkel—a következők:

Mindenekelőtt kiemeli, hogy a hagyomány komolyan vételének alapelvét követi akkor, amikor a zsinati és a Zsinatot követő iratok tanulmányozása révén próbál a vallások közötti párbeszéd kérdésben nyilatkozni. Ezzel összhangban a Biblia, a hagyomány és a tanító tekintély belső dinamikáját próbálja szem előtt tartani iránytűként, ami természetesen számára is a kérdések alapos—és ellentmondásoktól sem mentes—újragondolását jelenti a történelem folyamán. Egy meghatározott kérdés köré építi föl koncepcióját, nevezetesen annak a—már többször említett—kijelentésnek az értelmezése köré, mely szerint a Szentlélek aktívan jelen lehet az egyes vallásokban—a feltételes mód azt a tisztelettudó hozzáállást hivatott jelezni, amit ennek a valóságnak megragadása, mint történeti célkitűzés iránt kialakítani kíván.[513] Ennek a hozzáállásnak a teológiai megvalósítása, mint D'Costa kifejti a következőkben áll. Egyrészt a másik vallással való elmélyült kapcsolat kiépítésében, amit az adott vallás saját önértelmezését tiszteletben tartva kell elvégezni. Ez azonban nem zárja ki azt, amit D'Costa *legitim hetero-interpretációnak* (*legitimate hetero-interpretation*) nevez, s ami az adott vallás értelmének *értékelését* jelenti oly módon, ami nem feltétlenül áll összhangban a saját önképével-azaz avval, amit *auto-interpretációként* (*auto-interpretation*) definiál.[514] Az auto- és a hetero-interpretáció összekapcsolódhat, ám az *utóbbi mindig függ az elsőtől*. A másik vallást tehát igyekezni kell saját valójában megismerni, ám értékelése nem lehet semleges és nem jelentheti a keresztény (katolikus) szempontok kiiktatatását.[515] Mindemellett D'Costa

[513] Im., 100.
[514] Uo.
[515] Uo.

szerint az a mód, ahogy a Szentlélek jelen van a vallásokban, lényeges egyháztani következményekkel is jár, hiszen a kettő szorosan összefügg teológiai értelemben.[516]

Tulajdonképpen itt a korábban említett kérdésre kell visszatérnünk, ami az indigenizáció és az inkluzivizmus elvetése közötti lehetséges kapcsolatot érinti. Úgy vélem, hogy az indigenizáció annyiban készítette elő ezt a fordulatot, hogy nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy nem szabad összemosni egymással a következő három tényezőt : 1, a kereszténységnek a másik vallás iránti őszinte és a másik saját önértelmezése szerinti megismerését; 2, azt a módot, ahogy aztán a kereszténység a maga kritériumai szerint szükségképpen értékelni fogja a másik vallás egészét vagy elemeit; valamint 3, azt a módot, ahogy a kereszténység a maga belső világában próbálja a másik vallásban megjelenő kegyelmi formákat feltárni *anélkül*, hogy ehhez a másik vallás jóváhagyását kérné, s elvárná, hogy a másik vallás képviselői igazolják ezt a felfedezést. Ez a szétválasztás nem valósul meg sem a pluralizmusban, sem pedig—mint idéztük—az inkluzivizmusban, hiszen az utóbbi esetenként összemossa ezeket, komoly zavarokat előidézve ezzel mindkét oldalon.

D'Costa alapállása szerint a II. Vatikáni Zsinat és az azt követő megnyilatkozások *nem legitimálják a pluralizmust vagy az inkluzivizmust*.[517] Mint azt Rahner esetén említettük, az anonim keresztények elmélete valóban túlmegy a dokumentum kijelentésein, bár—Rahner szerint legalábbis—annak ortodox és védhető kifejtése. D'Costa világossá teszi, hogy az egyik legfontosabb kérdés, amit a *Nostra Aetate* kapcsán fölvethetünk az, hogy vajon a nem keresztény vallások az üdvösségre vezető utak-e önmagukban, vagy sem. Ezt a kérdéskört részben a dokumentum, részben II. János Pál vonatkozó tanítása alapján bontja ki.

Először is kiemeli, hogy a dokumentum csak a zsidóság kapcsán használja a kinyilatkoztatás fogalmát, s azt, hogy ennek egyrészt a zsidósághoz fűződő *sui generis* viszony szempontjából van jelentősége, ahogy az is teológiai értelmet hordoz, hogy a többi

[516] Uo.
[517] Im., 12..

esetben erre nem kerül sor. Ugyancsak nyitva marad a *Nostra Aetate*-ban a nem keresztények üdvösségének kérdése. Bár ennek értelmezéséhez részint a *Lumen Gentium*-hoz fordulhatunk, ami ennek *lehetőségéről* beszél[518] részben az I. Vatikáni zsinat ama tanítására, mely szerint az ember képes Isten észelveken alapuló ismeretére, s így egyfajta tesita álláspont—s akár az Iszlám is—a potenciálisan üdvösségközvetítő meggyőződések közé sorolhatjuk.[519]

Mindezekkel együtt D'Costa arra is utal, hogy egyéb zsinati dokumentumok tükrében[520] a zsinati atyák álláspontja szerint *bárki* üdvösségre juthat, akár vallásos akár sem, feltéve, ha bizonyos feltételek teljesülnek. Részint az, hogy ezek a személyek önhibájukon kívül esnek el az Evangélium és az Egyház ismeretétől. Másrészt, ha hasonló okból nem rendelkeznek kifejezett istenismerettel, ám az adott személyek ennek ellenére törekszenek az erényes és jó életre, üdvösségük nem kizárt, hiszen ez a törekvés a lelkiismeret és a mindenki szívébe írt természetes morális törvény megnyilvánulása. Ez D'Costa meglátása szerint ezek a kitételek implicite alkalmazzák az általa kiemelten kezelt szentháromsági modell krisztológiai elvét, nevezetesen azt, hogy a más vallásokban vagy (világnézetekben) meglévő igazság valójában Krisztus Igazságának kifejeződése.

Végül pedig a más vallásokban található igazság természetének további elemzése még egy zsinati irányelv feltárását jelenti D'Costa számára. Értelmezése szerint a *Nostra Aetate* kijelentéseit az *Ad Gentes* sorainak tükrében értelmezhetjük. Ezek szerint „bárhol, bármilyen igazság vagy kegyelem van jelen Isten titokzatos jelenléteként, megszabadítja a nemzeteket a rossztól, s visszaadja őket alkotójuknak, Krisztusnak, aki lerontja a Sátán uralmát és megfékezi a sokféle bűn rosszaságát [ezért] tehát bárhol, bármi érték található magként elhintve az emberek szívében és elméjében, vagy a népek sajátos szertartásaiban és kultúrájában, az nem csak nem vész el, hanem ellenkezőleg, meggyógyul, fölemelkedik és

[518] In. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* ik., 111-207
[519] *The Meeting of Religions and the Trinity*, 103.
[520] *Gaudium et Spes*, in: *A II. Vatikán Zisnat dokumentumai* ik., 605-737; *Dignitatis Humanae* im., 485-506; *Ad Gentes* im., 509-558.

beteljesedik Isten dicsőítésére, a Sátán megszégyenítésére és az ember boldogságára".[521] D'Costa interpretációja szerint az a kontextuális megkötés, amit a szöveg elővezet fontos támpont lehet a vallásokhoz való viszony értelmezése szempontjából, hogy a más vallásokban lévő igazságok a tévedésekkel keveredve vannak jelen, s nem lehet azt állítani, hogy tisztán az egyik vagy a másik esettel volna dolgunk. Ennek következtében a más vallások megkötések nélküli *üdvösségtani* legitimitása D'Costa szerint nem kerül elismerésre a Zsinat döntéseiben, ám ettől még a bennük működő természetfeletti kegyelmi mozzanatok egyértelműen elismerést, tiszteletet érdemelnek, s az egyháznak tanulnia kell ezekből a mozzanatokból. D'Costa szerint egy sajátos és szándékos eldöntetlenség van jelen a dokumentumokban ezt a témát illetően.[522]

Látjuk tehát, hogy D'Costa alapvetően harmóniát mutat ki az általa kidolgozott szentháromsági krisztológiai modell és a zsinati tanítás között. Ez a modell azonban már D'Costa inkluzivista periódusában sem a rahneri transzcendentális módszer eszközeivel kerül meglapozásra, s az azt követő korszak pedig már magától az inkluzivizmustól is elhatárolódik. A rahneri értelmezést D'Costa tehát nem pusztán a korábban említettek miatt tartja problematikusnak, hanem azért is, mert szerinte Rahner alapvető értelmezési stratégiája nem alkalmas a zsinati dokumentumok helytálló megközelítésére.[523]

A Zsinat utáni korszak egyházi pápai megnyilatkozásait értelmezve D'Costa a következőkre jut.[524] II. János Pál szerint a Szentlélek folytonos jelenléte átjárja a vallásokat, s isteni kegyelmet közvetít azok felé, akik őszintén keresik Istent. Egy közös szoterológiai gyökér jelenlétét erősíti meg a pápai tanítás, ám ez nem azt jelenti, hogy ezek a vallások önmagukban jelentenének üdvközvetítő keretet, hanem minden ember közös céljára, *teloszára*

[521] *Ad Gentes* ik., 526.
[522] *The Meeting of Religions and the Trinity*, ik., 104-105.
[523] Vö. im. 105 és 139 8. jegyzet.
[524] II. János Pál pápa *Redemptoris Missio* című enciklikája és az *Átlépni a reményn küszöbén* című beszédre alapozva elsősorban. A problémához általánosságban ld. még Szabolcs Nagypál: „The Minsitry of Kenotic Reconciliation: Dialogue as a Method of Ecuemnical Movement", in *Reflecting Diversity* ik., 209-226.

irányuló életet igenli, a bennük megjelenő igazság-elemekre hívja föl a figyelmet. Tehát D'Costa szerint a zsinati dokumentumok általa adott értelmezése a pápai megnyilatkozások tükrében is érvényesnek bizonyul.[525] Egyértelmű: Krisztusnak nem lehetséges alternatívája, s így az Egyháznak sem, hiszen a kinyilatkoztatás teljességét—ám a korábban említett megkötések mellett—Krisztus és (a katolikus egyháztan értelmében) az Egyház képviselik. Ám ez nem azt jelenti D'Costa szerint, hogy a Zsinat elhatárolódna a más vallási közösségek életében jelenlévő igazságokról. A *Redemptoris Missio* sorait idézi:

„A Lélek jelenléte és tevékenysége nemcsak az egyes embert érinti, hanem a társadalmat és a történelmet is, a népeket, a kultúrákat, a vallásokat. A Lélektől, mintegy forrásból támadnak a vándorló emberiség nemes elgondolásai és kezdeményezései [és a] a feltámadt Krisztus 'működik az emberek szívében, a Lélek erejében, amennyiben nem csupán felkelti a jövendő élet vágyát, hanem ezzel sugallja, tisztítja, támogatja a nemes gondolatokat, amelyek által az emberi család emberibbé formálja saját életét, és iparkodik az egész világot ennek a célnak alárendelni'. Ugyanaz a Lélek hinti 'az Ige magját', amely a rítusokban és kultúrákban van jelen, és kiérleli azt Krisztusban".[526]

D'Costa olvasatában a következőket vonhatjuk le a pápai megnyilatkozásokból. Azzal együtt, hogy bár a Lékek átalakító működésének jelenlétét elismerjük a más vallásokban, ezek nem ruházhatóak fel a saját önértelmezésük szerinti legitimtással, hiszen maga ez a pozitív megerősítő meglátás egy keresztény teológia elismerés megfogalmazódása (azaz a hetero-interpretáció aktusa a kereszténység részéről a másik felé), *tehát* a Szentháromság egyházon belüli jelenlétére vonatkoztatva fogalmazódik meg. Ennyiben sem a pluralizmus, sem pedig

[525] *The Meeting of Religions and the Trinity* ik., 108-110.
[526] http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=87

az inkluzivizmus álláspontja nem hozható összhangba vele.[527] Mindez azonban nem jelenti, hogy a másik vallást a kereszténység a maga szája íze szerint fosztaná meg a saját önértelmezésétől és, úgymond, honosítaná (*domesticate*), ahogy azt például az anonim kereszténység elmélete teszi. A hetero-interpretáció és az auto-interpretáció szétválasztása éppen e két aspektus különbségét szeretné megőrizni: ahogy egy adott vallás tagjai értelmezik—és értelmezhetik—a másikat a saját lehetőségeik szerint, valamint ahogy a másik vallás képviselői a saját maguk hagyományának tanítását és elemeit értelmezik. A kettő között lehetséges átfedés, ám fontos alapelv, hogy a kettő eltér, s az auto-interpretáció elsődleges a hetero-interpretációhoz képest— és *teljes egybeesés* egyáltalán nem lehetséges, hiszen a fent kibontott szentháromsági krisztológiai modell elemei soha nem jelenhetnek meg a másik vallás tanításában és gyakorlatában azon a módon, amint a kereszténységben (katolicizmusban)— s ez nem is várható el ebben a formában.[528]

Mindezek tükrében D'Costa úgy találja, hogy a korábban elővezetett teológiai modell összhangban van az egyházi megnyilatkozásokkal. Mindezek mellett szentírási szövegek részletes elemzésére támaszkodva is alátámasztja az általa javasolt megközelítést.[529] Ezeket most nem tárgyalnám, hanem arra koncentrálnék, amit az általunk korábban már részleteiben áttekintett háromsági modell teológiai implikációjának felvázolása után a nyitottság és a tolerancia kérdéséről ír.

Ami a nyitottság kérdést illeti, a brit teológus kifejti, hogy a más vallásokhoz való viszonyt sokszor előzetes feltevések sora befolyásolja, s ez eleve kedvezőtlen feltételeket teremt, mivel már feltételezzük, mit is „találunk" majd a másik oldalon; mit értékelünk majd, s mit utasítunk el. D'Costa úgy látja, az általa javasolt trinitáriánus modell alkalmas arra, hogy elkerüljük ezeket a nehézségeket. Egyrészt azért, mert bár eszkatológiai szempontból „zártnak" bizonyul, s az egyház formája szempontjából megkötéseket jelent, ám a

[527] *The Meeting of Religions and the Trinity* ik, 113.
[528] Im., 117.
[529] Im., 117-127.

Szentháromság tanításán nyugvó keresztény istenkép a *történeti* nyitottságot eleve magában hordozza a fenti érvek tükrében. Az, hogy a Lélek más vallásokban jelen van, s Isten a történelemben cselekszik, egyben azt is jelenti, hogy—mint már említettük—a bezárkózó Egyház a Lélek lehetséges megnyilvánulásaitól zárja el magát. Valójában a más vallásokat figyelmen kívül hagyni, állítja D'Costa, a bálványimádás egy formája.[530]

Ugyanakkor arról, amit a más vallások feltárhatnak számunkra, nem rendelkezhetünk *a priori* ismerettel. A vallástörténet nem lezárt folyamat, s ezért az Egyháznak nyitottnak kell lennie a más vallások auto-interpretaációjában kifejlő önértelmezésére.[531]

Végül pedig—mindezekből következőleg—az Egyháznak nyitottnak kell lennie azokra a változásokra, kihívásokra, és kérdésekre, amit a más vallásokkal való találkozás generálhat. A találkozás a Másikkal az Egyház identitásához intézet kihívásként is megjelenhet, s ez olyan nyitottságot tesz lehetővé, mely a pluralizmus keretein belül megfogalmazódó nyitottságot is meghaladja.[532]

A tolerancia, s ezzel összefüggésben az egyenlőség kérdése tekintetében D'Costa szerint a pluralisták—meglátása szerint valójában intoleráns—beállítódásán túllépve a következőket állítja. Először is, a pluralisták által feltételezett egyenlőség gondolata abszurd, mivel „minden igazság-kijelentés hagyomány-specifikus módon kerül elbeszélésre".[533] A *Diginitatis Humanae* című—a vallásszabadságról szóló—zsinati dokumentum elemzéséből kiindulva arra a következtetésre jut a szerző,[534] hogy a vallásszabadság az egyházi tanítás szerint a vallás gyakorlásának a polgári életben való korlátozástól való mentességet védelmezi, és minden ember elvitathatatlan jogának tartja, s ennyiben a toleranciát a legfőbb elvek közé sorolja, ám nem fogadja el, hogy ez a hittartalmakkal kapcsolatos tévedések

[530] Im., 133.
[531] Uo.
[532] Im., 133-134.
[533] Im., 134.
[534] A dokumentum értelmezése körüli viták természetesen nem képezhetik e mű célját, így csak a D'Costa-féle elemzés áttekintésére vállalkozom, amennyiben az a nem keresztény vallásokhoz való viszonyt érinti.

szabadságát és teológiai értelemben felfogott tolerálását is jelenti. A teológiai-vallási értelemben véve az igazság iránti közömbösség nem támogatható az egyház szerint, ám minden ember személyes méltóságának szerves része az a polgári jog, hogy vallását gyakorolja—s a nem keresztény vallások tagjai így az Isten képére teremtett személy méltóságához szorosan kapcsolódó jogaikat gyakorolják. Ennek a jognak a védelme az állam feladata.[535]

D'Costa különös figyelmet szentel annak a ténynek, hogy a *Dignitatis Humanae* ezáltal példáját adja annak, miképpen válthat ki komoly változást a katolicizmuson belül a Másikkal való kapcsolat. Értelmezése szerint ez a civil társadalommal és a más vallásokkal foglalkozó dokumentum „olyan dogmatikai jellegű átalakulást mutat, amely negatív egyetemes jogok megfogalmazását hozza magával, az emberi személy kinyilatkoztatott méltóságára alapozva és az objektív morális rendben megalapozva".[536] Ugyanakkor ez a dokumentum tartalmaz olyan kitételeket, melyek azt a felelősséget említik, ami az Egyházat az evangéliumi igazság fényének esetenként elhomályosításáért terhelik.[537] Azaz—tehetjük hozzá—a Másikkal—és a Másik elleni vétkekkel és hibákkal—való szembesülés az Egyháznak folytonosan tanulságul kell szolgáljon, s ez a Másikra való folyamatos és figyelmes odafigyelés követelményét fogalmazza meg. A szentháromsági szemléletmód tehát D'Costa szerint a nyitottságnak és a toleranciának egy realisztikus keretek között megfogalmazódó, és dialektikus módon fenntartható (*dialectically sustainable*) formáját tárja föl, ami nem problémamentes, ám a vallásokat komolyan veszi, s szabadságukat oly módon bátorítja, ami a Másikkal és a különbséggel az eredendő és párbeszéd lehetőségét biztosíthatja.[538]

---

[535] Im., 137.
[536] *The Meeting of Religions and the Trinity* ik., 137.
[537] Im., 138.
[538] Uo.

D'Costa tehát alapvetően teológiai alapokon igyekszik a vallásközi viszonyok és a párbeszéd kérdését olyan keretek között tárgyalni, amely a saját vallási világ doktrinális és gyakorlati kompaktságát megőrzi—miközben a változás lehetőségét és tényszerűségét nem hogy elfogadja, de támogatja—, miközben a párbeszéd lehetőségeit és kereteit is igyekszik biztosítani egy—meggyőződése szerint—ortodox katolikus megközelítés révén. Könyve záró fejezete a vallásközi imádság kérdését taglalja, ami különösen lényeges gyakorlati probléma—gondoljunk csak a felekezet- és vallásközi esküvők és egyéb szertartások, vagy akár a rendszeres közös imádságok (Assisi találkozó, különböző társadalmi események, közös fellépés a terror ellen vagy más politikai ügyek esetén, stb.). Az imádság problémája azért is kiemelt kérdés számunkra, hiszen—Szent Ágoston nyomán—Szent Tamás esetében éppen a különböző vallásgyakorlati formák és az azokkal összekapcsolt belső irányultság volt az a kontextus, ahol a bálványimádás és az igaz vallás közötti különbség mércéje meghatározásra került. D'Costa maga is felveti a kérdést: vajon a közös imádság azt jelenti-e, hogy a keresztények téves, bálványimádó vallásgyakorlati cselekedetekben vesznek részt ilyenkor?

Bár a kérdés részletes elemzését itt most nem tekinthetjük át, három lényeges elemet emelnék ki. Egyrészt—II. János Pál vonatkozó megnyilatkozásait és az Assisi imatalálkozók gyakorlatát vizsgálva—arra a következtetésre jut, hogy nem annyira vallások közi (vagy vallásközi, *interreligious*), hanem több vallás tagjainak jelenlétében zajló (*multreligious*) eseményekről van szó.[539] Emellett a szentháromsági teológia modelljét alkalmazva a nem keresztények vallási életében az imádságban is jelenlévőnek fogadhatjuk el, még ha a fenti megkötésekkel is. A nem keresztények imái mindezek értelmében, ha töredékékesen is, de kiállhatják a „bálványimádás próbáját", s úgy tekinthetünk ezekre az imákra, mint az egy igaz Istennek szánt tiszteleti formákra. Továbbá: a keresztény értelmezés szerint az imádság Istennel és embertársainkkal kialakított *szeretetközösség*, amelynek a háromsági modell kereti

[539] Im., 151.

között alapvető jelentőséget kell tulajdonítanunk, még akkor is, ha számos kérdés nyitva marad a témával kapcsolatban.

D'Costa elmélete mindenképpen figyelemre méltó és kreatív. Ugyanakkor számos ellenvetést is megfogalmaztak vele kapcsolatban. Ezek közül én—támaszkodva Veli-Matti Kärkkäinen gondolatmentére[540]— a következőt szeretném felvetni. A tradíció-specifikusság tétele feltétlenül megfontolandó pozíció. Ám a D'Costa talán túlon-túl is azzá válik annak révén, hogy nagyon szorosan kapcsolódik az általa értelmezett különböző egyházi dokumentumokhoz. Az ezekkel kapcsolatos viták azonban sokkal tágabb perspektívában zajlanak az Egyházon belül és a tágabb teológiai körökben is. Ezáltal nem pusztán katolikus, hanem azon belül is partikularista olvasatot kapunk Kärkkäinen vélemény szerint.[541] A D'Costa által kidolgozott megközelítésre könnyen az egyháziasság és ideologikusság árnya vetülhet.[542] Mondhatjuk természetesen, hogy ez egy legitim választás, ha D'Costa nem is azonosulna az iménti jelzővel. Ám, mint azt Kärkkäinen hangsúlyozza, ez a megközelítése a dialógus-partnerek számára számos okból—az általa használt források autoritásának hiánya, és egyéb szempontok következtében—nehezen kaphatna valódi szerepet a vallások közötti párbeszédben.[543] Ezzel a kritikai megjegyzéssel szemben talán felvethető, hogy a D'Costa által többször is hangsúllyal említett *módszertani* elvek—az *auto-* és a *hetero-interpretáció*—itt (esetleg továbbfejlesztett változatban) alkalmasak lehetnek ezen ellenvetések kivédésére. Úgy vélem, a pluralista megoldások komoly nehézségekkel kell szembesüljenek, bár sok lényeges szempontot hoznak föl a vallások közötti viszony tekintetében. Azonban—mint azt Lieven Boeve véleményem szerint jó alappal hangsúlyozza—„nem lehetséges semlegese hely

[540] Veli-Matti Kärkkäinen: *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christina Theologies of Religions*, Ashagate, Aldershot, 2004.
[541] Im., 76
[542] Im., 77.
[543] Uo.

vagy semleges nyelv ahhoz, hogy a vallások pluralitásáról beszéljünk".[544] Ugyanakkor nyilvánvaló—s ez nem pusztán a modernitás és a posztmodern feltételek speciális kihívásaira adott válaszként megfogalmazódó igény—hogy valamiképpen keressük annak a lehetőségét, hogy a pluralitás tényét és kihívását kezelni tudjuk.

IV. D'Costa és a posztliberális

Éppen ezért szeretném megvizsgálni, hogy mennyiben hozható D'Costa elmélete és a korábban említett posztliberális beállítódás közös nevezőre. Mint említettem, az általam a lindbecki elmélet episztemológiailag továbbgondolt verziója—amit az intratextuális adaptáció fogalmával jellemeztem—jelen van D'Costa-nál. Most kissé részletesebben vizsgálnám meg ezt a problémát.

Nyilvánvaló, hogy a hagyomány-specifikusság kiemelése minkét megközelítés esetén hangsúllyal van jelen. D'Costa valójában ezt az elvet érvényesíti, amikor a *The Meeting of Trinity and the Religions* programját kimunkálja. Ebben e tekintetben nagy szerepet kapnak a történelemmel kapcsolatos megfontolások: a vallások maguk történeti keretek között léteznek és szembesülnek egymással,—s ez már új szempont itt Lindbeckhez képest—a Lélek megnyilvánulásának „terepe" is a történelem. A saját vallás olyan keretrendszert ad, amely egyben korlátokat is szab; olyanokat, ahol az „átjárás" egyik tradícióból a másikba—eltérően a pluralista elképzeléstől—nem lehetséges. Láttuk, hogy Lindbeck kimunkált—legalábbis az „átdogozott verzióban" egy olyan javaslatot, ami nem az átjárást, de a *jóindulat elve* jelentős mértékben kiegészíti az *A dogma természete* által kifejtetteket. Úgy vélem, hogy—ugyan a szentháromsági teológia kontextusában—maga D'Costa is alkalmazza a *principle of charity*-t. Mondhatni, az általa kimunkált krizstocentrikus háromsági modellje *teológiai*

[544] Lieven Boeve: „Religious Truth, Particularity, and Incarnation: A Theological Propsal for a Philosophical Hermeneutics of Religion", in: Dirk-Martin Grube-Peter Jonkers (szerk.): *Religions Challenged by Contingency: Theological and Philosophical Approach to the Problem of Contingency*, Brill, Leiden-Boston, 182-204, 191.

megfogalmazása a jóindulat elve *episztemológiai* princípiumának. Nem tartom lehetetlennek, hogy az *auto-* és a *hetero-interpretáció* kettős módszertani elve társítható lenne ezzel a Lindbeck javasolta megoldással, s ennek következtében olyan módon lehetne tovább építeni D'Costa rendszerét, amely a Kärkkäinen-féle ellenvetéseket is képes lenne megválaszolni. Maga a tény, hogy D'Costa mellőz bizonyos katolikus értelmezéseket (pl. Dupuis vagy Panikkar radikálisabb teológiai kísérleteit), illetve az, hogy erősen támaszkodik az egyházi dokumentumokra, még nem is annyira problematikus. Inkább az a kérdés, hogy az általa felvázoltak mennyire alkalmasak arra, hogy—a *partner hetero-interpretációs perspektívájából*—valóban párbeszéd-kezdeményezésnek tűnhessenek. Ebben segíthetne az általam Lindbeck nyomán felvázolt és *intratextuális adaptációként* definiált teológiai módszer *episztemológiai* összetevőjének bedolgozása a D'Costa-féle modellbe. Ugyanakkor lényeges kiemelni, hogy D'Costa a történeti-tradicionális kontextualitás kiemelése mellett nagy súlyt fektet a misztérium teológiai perspektíváira és az egyházi önkritika fontosságára is, amit meglátásom szerint a Kärkkäinen figyelmen kívül hagy az egyházias-ideologikus jelleggel kapcsolatos veszélyek megfogalmazásakor.

Egy rendkívül fontos különbség azonban feltétlenül kimutatható a két megközelítés között. Láttuk, hogy Lindbeck elutasítja a kognitív modell ontológiai realizmusát. Ám mind az egyházi megnyilatkozásokban, mind pedig a D'Costa által kifejtettekben kiemelt szerepet kap a természetes morális törvény fogalma, ami egyébként máig meghatározza az Egyház hivatalos felfogását.[545] Ez azonban mindenképpen lényeges különbséget jelent a nyelvi-kulturális elmélethez képest, hiszen a természettörvény fogalma mindképpen a kognitivista-realista felfogással egyeztethető össze. Mégis szeretném felhívni a figyelmet Joseph Ratzinger egy sajátos kijelentésére, amit a Habermas-szal folytatott, s azóta már híressé vált párbeszéd

[545] Ld. ehhez Luis Cortest: *The Disfigured Face: Traditional Natural Law and Its Encounter With Modernity*, Fordham Universiyt Press, New York, 2008.

alkalmával tett.[546] A beszélgetés azt a kérdést járta körül, hogy vallásoknak milyen szerepet tulajdoníthatunk a mai demokratikus társadalmak morális-politikai közegében. Itt egy ponton Ratzinger a következőket mondja:

> „[n]apjainkban talán arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal, ami segíthetne, hogy újra fölvessük a kérdést, *nem működik-e mégis ész a természetben, nem létezik-e az emberre és az ember világbeli helyzetére vonatkozó észjog*. E dolgokat ma a kultúrák között folyó eszmecsere keretében kellene megtárgyalni. *Keresztény szempontból* a teremtésről és a Teremtőről van szó. Az *indiai világban* a 'dharma', a lét benső törvényszerűsége a megfelelő fogalom, a *kínai hagyományban* pedig az égi rendről alkotott elképzelés".[547]

A passzus számos érdekes problémát vet föl, de számunkra most a következők miatt érdekes. Ratzinger valójában a természettörvény problémájára utal. Ugyanakkor a kérdést a kultúrák közötti párbeszéd lehetséges témájaként említi. Fontos felfigyelnünk arra, hogy nem vallásokról, hanem kultúrákról beszél, ami a korábbi elemzések tükrében nem lényegtelen és nem is a véletlennek köszönhető fogalomhasználatot jelent. Mindazonáltal nyilvánvalóvá teszi azt, hogy a párbeszéd—legalábbis a Ratzinger által felvetett iránya— a D'Costa megrajzolta keretek között nem feltétlenül kivitelezhető. A *természetben működő ész* koncepciója—nem beszélve a természettudomány irányából megfogalmazható nehézségekről—felveti azt a kérdést is, hogy magának ennek a problémának a vallás- avagy kultúra-közi megvitatása mennyiben függetleníthető a *kulturális-nyelvi* kontextustól. Ratzinger megfogalmazása valójában olyan feszültségeket hordoz, melyeknek a megvitatására most nem vállalkozhatunk. De egyáltalán nem jelentéktelen kérdésekről van szó—olyanokról, amelyek lényeges befolyásolják a vallásközi párbeszéd feltételeit.

---

[546] Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai*, ford. Horváth Károly, Barankovics István Alapítvány—Gondolat, Budapest, 2007, kiemelések tőlem.
[547] Im., 44.

Az iszlám és a pluralizmus problémája[548]

A jelen kor egyik legmeghatározóbb jelensége—de legalábbis a média és a közérdeklődés fókuszában mindenképpen kiemelt helyet kap—az iszlám világának és az attól eltérő kulturális és vallási formációknak a viszonya, konfliktusai és együttélésük sajátosságai. Mondhatjuk, hogy a „találkozás traumáját" zajlik le újra—új formában—az iszlám világa és a részben a nyugati kultúra között. Az iszlám—hasonlóan más vallásokhoz és kultúrákhoz—rendkívül sokarcú és gazdag világ, s ez ma is nyilvánvalóan megmutatkozik.[549] Az iszlám kultúra körébe tartozó országok és csoportok élete más és más körülmények és szempontok szerint szerveződik Törökországban és az USA-ban, Indiában és Szaud-Arábiában, Dél-Afrikában és Indonéziában, és még sorolhatnánk a példákat. Nyilvánvaló, hogy az iszlámot—más nagy vallási hagyományokhoz hasonlóan—egyszerre jellemzi egy egységes identitástudat,[550] és azok az ősi belső megosztottságok, melyek sokszor legalább annyira véres konfliktusok forrását jelentik, mint a külvilággal való esetleges konfrontáció. Semmi esetre sem tartom magam az iszlám szakértőjének, s a jelenlegi vizsgálódások csak a könyv tematikájába illeszkedően szeretnék beszélni az iszlámról, már csak azért is, mert megkerülhetetlennek tartom a reménybeli olvasó azon igényét, hogy egy ilyen tárgyú munka kitekintéssel legyen az iszlámra is. Nem reprezentatív áttekintésről van szó tehát, hanem néhány szerző munkáinak átgondolásáról. Ugyanakkor megkockáztatom annak kiemelését, hogy az iszlám nagyon sajátos pozícióban lévő vallás a vallások pluralizmusának kérdését illetően, mondhatni: hozzá tartozik a „születés élményéhez", s ez az élmény magában a

---

[548] Külön köszönettel tartozom Hegedűs Gyöngyinek (Univeristy of West Ontario) és Vincent Jolasanak (Universitas Indonesia) megjegyzéseikért, melyek sokban segítették ennek a fejezetnek a megírását.

[549] Az iszlám és a más kultúrák viszonyának gazdag és részletes áttekintését adja pl. Jacques Waardenburg: *Muslims and Others: Relations in Context*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003 valamint Bernard Lewis: *The Middle East: 2000 Years of History from the rise of Christianty to the Presnet Day*, Phoenix Press, London, 2001. A jelenlegi szituáció összetettségéről képet kaphatunk a következő gyűjteményből, amely különböző kortárs és szerzőktől—extremistáktól a modernistákig—közöl rövid szövegeket: John J. Donohue-John L. Esposito: *Islam in Transitcion: Muslim Perspectives*, second edition, Oxord University Press, Oxford-New York, 2007.

[550] Ennek fontosságáról ld. Bernard Lewsi: *Az iszlám válsága*, Európa Kiadó, Budapest, 2004.

Koránban is tudatosul, ám egyáltalán nem ellentmondásoktól mentesen. Ebből ered az, amire Bernard Lewis hívja föl a figyelmet, nevezetesen, hogy a „saría szerint a korábbi isteni kinyilatkoztatásokon alapuló vallások iránti tolerancia nem erény, hanem kötelesség”.[551] Tudjuk, ez nem feltétlenül érvényesülő lev, illetve a tartalma magán az iszlámon belül alapvető viták forrása. Egy másik nagyon lényeges szempontot is ki kell emelnünk. Az iszlám kultúra nem ment át a szekularizáció és a társadalmi modernizáció ama folyamatain, mint a nyugati kultúrkör társadalmai, illetve csak a nyugati országokban megjelenő nagyszámú közösségek életben merülnek fel ezzel kapcsolatos igények—de ott sem egyöntetűen.[552] Talal Asad, a neves antropológus úgy jellemzi a szekularizációt, mint amely egy *antropológiai* és egyben *történeti* szempontrendszer érvényesítését jelentette, s ennek következtében alakult ki az a jogi-politikai, valamint kulturális-társadalmi feltételrendszer, amelyben a nyugati társadalmak élnek. Ez szerinte az iszlámra nem alkalmazható kritériumrendszer.[553] Úgy vélem, hogy ez a két szempont feltétlenül lényeges számunkra akkor, ha az iszlám ügyét és a vallási pluralizmus, illetve a vallások közötti párbeszéd kérdését érintjük.

I. Teológiai alapok a pluralizmus értelmezéséhez

Egy sajátos fordulattal John Hick pluralisztikus elméletéhez térek vissza. Hick kifejti, hogy—mint az említettük—az iszlám—mondjuk így—„pluralizmus tudata” bizonyos értelemben eleve hozzá tartozik e vallás látásmódjához, ám a koráni kinyilatkoztatás olyan vonatkoztatási pont, melytől nem tekinthet el, s ez „nem megától értetődően bátorítja a vallási pluralizmus

[551] Im., 76. Vö. ehhez Nurcholish Madjid: „Islamic Faith and the Problem of Pluralism”, in: *Islam in Transitcion* ik., 488-500.
[552] Ehhez vö. pl. Abdul Aziz Said-Mohhamed Abu-Nimer-Meena Sharify-Funk: *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*, Routledge, London-New York, 2006.
[553] Talal Asad: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

teljes és feltételek nélküli elfogadását".[554] Hick azt a reményét fejezi ki ezzel összefüggésben, hogy az iszlám modernizálódása lehetővé teszi majd ugyanazt, illetve azt, hogy a szufizmus—az iszlám misztikus ága, melyet azonban bizonyos iszlám irányzatok nem fogadnak el autentikusnak—látásmódja érvényesül a pluralizmushoz való viszonyban.[555] Kérdéses persze, hogy a Hick-féle remények—és az azokat megalapozó elképzelés—mennyiben realisztikusak. Mennyiben szükségszerű a modernizmus európai értelemben vett elsajátítása ehhez, s feltétlenül szükséges-e ehhez az iszlám „szufizálása"—tehát egyfajta misztikus álláspont felvétele?

Az indiai muszlim gondolkodó Syed Vahiduddin egy 1990-ben publikált tanulmányában két lényeges szempontra hívja fel a figyelmet az iszlám és a vallási pluralizmus összefüggésében.[556] Egyrészt a már sokszor említett redukcionizmus ellen száll síkra, hangoztatva, hogy egy vallás értelmezésénél a spirituális összetevő figyelembe vétele nélkülözhetetlen. Másrészt viszont azt is kiemeli, hogy egy vallási tradíció világa nem különíthető el attól a társadalmi kontextustól, amelyben megjelenik.[557] Paul Tillichre utalva azt javasolja, hogy a vallást az ember legmélyebb tapasztalati dimenzióival összefüggésben álló valóságként értelmezzük, s így érdemes megkülönböztetni egy felszíni és egy mélyréteget egy adott vallás vizsgálatakor.[558] A szufizmusra kitérve úgy érvel, hogy az általa „koránikus esemény"-ként aposztrofált élmény mélyrétegeit hozza felszínre—az egy igaz Istennek való alávetettség tapasztalatát. Ugyanakkor azt is egyértelművé teszi, hogy a pluralitás nemcsak a vallások között, hanem az adott hagyományok világán belül is jelen van. Egyben—hivatkozva korábbi muszlim szerzők írásaira is—egy sajátos iszlám inkluzivizmus keretei fogalmazza meg. A Korán véleménye szerint nem pusztán lehetővé teszi, de egyenesen implikálja azt a

[554] John Hick: *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, 1985, 48-49.
[555] *An Intepretation of Religion* ik., 378.
[556] Syed Vahiduddin: „Islam and Diversity of Religions", in *Islamd and Muslim-Christian Relatiosn* no. 1. 19990, 3-11.
[557] Im., 4.
[558] Im., 5.

beállítódást, ami a nagy világvallások tanítását egy sajátos *transzcendentális egységben* képes látni, s mindeközben megőrzi az iszlám sajátosságait és szem elől tévesztené a különbségeket. A valóban istennek szánt élet Vahiduddin szerint hiteles vallási élet akkor is, ha nem az iszlám látható keretei között élik, s ezért teljesen lehetségesnek látja *anonim muszlimokról* beszélni olyanok esetén, akik egyébként más vallások követői. Hasonlóan Rahner elképzeléséhez, úgy gondolja egy megfelelő, erényes módon élt élet önmagában legitim vallásosságot jelent, hiszen mindez végső soron Istennek szánt életet jelent. A vallások pluralitása valójában az isteni gondviselés része, s az, aki ezt figyelmen kívül hagyja, valójában a kinyilatkoztatott vallás belső igazságát nem veszi figyelembe.[559]

A következő szerző, akire szeretnék kitérni amerikai születésű katolikusként nőtt föl, aki muszlim hitre tért: Gary Muhammad Legenhausen, aki különböző amerikai egyetemeken, valamint az iráni Qomban—a shíta iszlám szent helye—található Mofid Egyetemen oktat.

A már idézett *Islam and Religious Pluralism* című munkája alapvetően Hicknek szánt vitairat. A mű első részében a pluralisztikus álláspont részletes kritikáját adja, majd pedig rátér az iszlám *nem reduktív vallási pluralizmusaként* meghatározott tézis kidolgozásához.

Érvelése szerint az isteni kinyilatkoztatást alapul véve kell és lehet a vallási pluralizmus problémájához viszonyulni. Kifejti, hogy annak ellenére, hogy az iszlámban exkluzivitsa elemek vannak jelen, az a tény, hogy a Korán tudomást vesz más kinyilatkoztatott vallásokról, önmagában a megelőző vallások egymás közti feszültségének feloldását jelenti, s annak kijelentését, hogy a különböző próféták hagyománya nem játszható ki egymás ellen.[560] Mivel tehát az iszlám önmagában—s nem pedig a Hick által felhasznált elméleti segédlettel—a kinyilatkoztatás révén erősíti meg a plurális szemléletmódot, a reduktív pluralizmus Hick-féle változata szerinte nem pusztán tévesnek ítélhető, hanem fölösleges is.

---

[559] Im., 10.
[560] *Islam and Religious Pluralism*, ik., 101.

A másik—bár ezektől nem független—fő probléma a reduktív pluralizmussal az Legenhausen szerint, hogy a vallási preferenciákat pusztán kulturális kérdéssé redukálja, s ennek következtében tartalmi elemek lényegtelennek minősülnek—ez pedig az isteni törvény aláásását jelenti. Legenhausen álláspontjában valójában azzal a dilemmával szembesülünk az iszlám keretei között, amit D'Costa fogalmazott meg a pluralizmussal szemben: nem lehetséges a pluralizmus értelmezése a saját igazság-igény egymás elleni kijátszása. Legenhausen tulajdonképpen a Hick számára nehézségként jelentkező álláspontot képviseli: egy tradicionális teológiai pozíciót fogalmaz meg, ahol a kinyilatkoztatás realista értelmezését találjuk, valójában még a Vahiduddin által elővezetett verzióhoz képest is szigorú értelemben kifejtve.

Legenhausen maga is reflektál Hick „szufi-elvére", s úgy érvel, hogy a brit gondolkodó tulajdonképpen félreértelmezi a szufi tanítást. Hick több helyütt is hivatkozik egy szufi tanító, Rūmi kijelentésére: „a lámpák különbözőek, ám a Fény azonos"[561]—s azt a következtetést vonja le, hogy az idézet alátámasztja, visszaigazolja a pluralisztikus hipotézis alap-elképzelését. Legenhausen kifejti, hogy a Koránban megtaláljuk ennek a Rūmi-féle kép eredetét.[562] Mindazonáltal kijelenti, hogy az a tény, hogy a különböző vallások részesülnek az isteni fényben, nem teszi indifferensé, melyiket követjük, s hogy etnikai vagy kulturális kérdéssé redukálná ezt a problémát.[563] Az ő értelmezése szerint a külső és belső megnyilvánulások nem választhatóak el egymástól úgy, ahogy azt Vahiduddin teszi. A belső meggyőződésnek a megfelelő külső megnyilvánulások révén kell kifejezésre jutniuk—tehát körülbelül arról van szó, mint Szent Tamás esetében volt: a helyes vallásgyakorlat és a belső vallási meggyőződések nem különíthetőek el egymástól.[564]

---

[561] Vö. pl. *An Interpretation of Religion* ik., 233.
[562] Pl. Korán 5:44: „Leküldtük [hajdan] a *Tórát* [Izrael fiainak]—útmutatással, fényességgel benne—, hogy a próféták—akik alávetették magukat [Allahnak]—aszerint ítélkezzenek azok között, akik zsidók…". A Koránból vett idézeteket a következő kiadásból veszem: Korán, ford. Simon Róbert, Helikon Kiadó, h.n., é.n.,
[563] *Islam and Religious Pluralism*, ik., 107-108.
[564] Im., 110.

Kifejti továbbá azt is, hogy a lámpa-metafora nem a Hick-féle relativista-pluralista pozíció szellemében született, hanem maguk a szufik is úgy értelmezik, hogy az *eredeti* isteni kinyilatkoztatás az eredeti „fényforrás", ám a Tóra és az Evangélium valódi tanítása eltorzult—ezért is jött el az utolsó próféta, Mohhamed. Ennyiben a lámpák sokasága nem arra utal, hogy az összes vallás egyként legitim kifejeződése a fénynek, hanem azt, hogy ez a Fény világított ugyan minden lámpában, ám a valódi „fényforrás" a végső és sértetlen kinyilatkoztatás.[565]

Ugyanakkor a szufizmus tanításának az is része, hogy inkább fejezze ki valaki őszinte hitét téves formákban, mintsem hogy képmutató módon próbálja az egyébként helyes külső jegyeket—rítusokat, egyéb gyakorlati összetevőket—az életében megnyilvánítani. Legenhausen szerint nincsen döntő különbség a teológusok és a szufik között abban, hogy bár voltak az iszlám megjelenése előtt kinyilatkoztatott vallások, s ennyiben az igaz kinyilatkoztatás hordozói, ám ettől még az iszlám az egyetlen igaz út. A belső szférára való nagyobb figyelem valóban *fogékonyabbá* teheti a különbségekre a szufizmus követőit, de a lényegi meggyőződések nem térnek el egymástól az iszlámon belül, s a Hick-féle pluralizmus nem vállalható semelyik irányzat számára sem.[566]

Legenhausen elutasítja a transzcendentális megalapozás gondolatát is. Ugyanakkor azt is kijelenti, hogy a nem reduktív pluralizmus szerint—amit valójában koranikus pluralizmusnak is nevezhetnénk véleményem szerint—a helyes hit követelmény, de nem szükségszerű feltétel az üdvösséghez.[567] Isten kegyelme ugyanis bárkit üdvösségre juttathat még akkor is, ha helyes hit követelménye nem teljesül. A Korán II:62 szerint azok, „akik hisznek, akik zsidók és a keresztények és a sabeusok—[mind]—azok, akik hisznek Allahban, a Végső napban és helyesen cselekszenek, megvan a fizetségük Uruknál és [az Utolsó Ítélet alkalmával] nem fognak bánkódni". Ez a rész többféle értelmezést is lehetővé tesz. A

[565] Im., 110.
[566] Im., 114.
[567] Im., 164.

muszlim exkluzivisták szerint ez csupán az iszlám megjelenése előtti máshitűekre áll, azonban azok, akik ma élnek, nem nyerhetnek üdvösséget. Meglátása szerint azonban nem kizárható az inkluzivista interpretáció, hiszen az Allahnak (Istennek) való alávetettséget teszi meg az üdvösség kritériumává. Ha azt is figyelembe vesszük, hogy vannak, akik különböző okok miatt nem képesek az igazság megismerésére, ám helyesen élnek, üdvözülhetnek.[568] Mindemellett, mivel az őszinte hit előbbre való, mint a meggyőződés nélküli, képmutató vallásgyakorlat, a teljességgel őszinte odaszánás elegendő kell legyen az üdvösséghez. A valódi különbség tehát abban van, hogy valaki vétkes módon van-e hiányában a helyes hitnek. Az igazság iránt közömbösek—akik lehetnek képmutató módon hívők akár—nem reménykedhetnek az üdvösségben. A közömbös szíve mélyén ismeri az igazságot, de elutasítja, s így a képmutató külső jegyekben megnyilvánuló igazságkeresés valójában az igazság tagadásává válik.[569] Ennek az őszinteségnek a hiányát vagy jelenlétét pedig csak isten láthatja az emberek szívében, állítja Legenhausen.

Legenhausen szerint az általa kidolgozott értelmezés nem azonsoítható sem Hick pluralimusával, sem pedig Rahner inkluzivizmusával. A nem reduktív pluralizmus ugyanis sem azt nem jelenti, hogy indifferens, ki miben hisz,, sem pedig azt nem állítja, hogy a saját hit tükrében a másik hite átértelmezhető egyfajta anonimitás formájára. A nem reduktív pluralizmus nem abban az értelemben jelent tudatlanságot, hogy miben kell hinnie az igaz hit követőjének, hanem abban, hogy miképpen vezeti Isten az őszinte szívűeket, s hogy miféle hittételek lehetnek az őszinte igazságkeresés eredményei. Ennek a tudatlanságnak a kifejezése része az igaz *alázatnak* Allah igazságos ítélete előtt: ez az alázatosság pedig az iszlám hagyomány lényegeként jelenik meg.[570] Hick elméletének valódi értéke a tolerancia, amely

[568] Im., 164-165.
[569] Im., 168.
[570] Im., 179-180.

azonban Legenhausen szerint az iszlámban teljesebb formájában van jelen, s az eddigiekben ismertetett módon tehető világossá.[571]

Nyilvánvaló, hogy a toleranciának ez a fogalma nagyban különbözik a nyugati szekularizált demokráciák bevett felfogásától. Ugyanakkor érdemes látni azt, hogy ez a megközelítésmód az iszlám kultúrán belül viszonylag tág mozgásteret biztosíthat a vallási türelem és a párbeszéd számára. Példaként említhetnénk Indonézia esetét, ahol a *pancasila* (öt elv) keretei között olyan ideológiai feltételrendszert teremtettek, amely képes a nagy számú vallási hagyomány együttélést és együttműködését biztosítani.[572] Ennek az ideológiai-morális „kódnak" a fő elve az Egynek való alávetettség, mely azonban igen tág értelmezést nyer, s így egy érdekes—ha nem is nehézségek nélküli—kísérlet a *vallásilag plurális*, de *nem szekuláris* társadalmi berendezkedés működtetésére. Végül egy olyan muszlim szerzőnek—a svájci születésű Tariq Ramadannak—a vallások közötti párbeszédet illető gondolataira szeretnék kitérni, aki egy új, nyugati iszlám identitási forma és gondolkodásmód kidolgozását tűzi ki célul. Mint a neves iszlám-szakértő Tüske László írja, Ramadan „a muszlim vallási identitás megőrzését és az európaiság vállalását ajánlja [s ez egyebek között] bizonyos értelemben a vallásgyakorlás megváltoztatását is szükségessé teszi [s látásmódja] politikai tartalmában a kereszténydemokráciára hajaz, bár idegenes (még) a 'muszlimdemokrata' kifejezés".[573]

II. Ramadan a vallások közötti párbeszédről

A *Western Muslims and the Future of Islam* című munka[574] egyik fejezetét teljes egészében ennek a kérdésnek szenteli. A történelem során folyamatosan jelen volt ugyan a vallási

[571] Im., 181.
[572] Vö. ehhez Nurcholish Madjid: „Islamic Faith and the Problem of Pluralism: Relations Among the Believers", in *Islam in Transition* ik., 488-500. Ld. még Niles Mulder: *Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java*, The pepin Press, Amsterdam-Kuala Lumpur, 1996, Azyumardi Azra: „Pluralism, Coexistence and Religious Harmony in Southeast Asia: Indonesian Experience in the 'Middle Path'", in. *Contemporary Islam* ik., 227-241.
[573] Tüske László: „Az európai bevándorló muszlimok: jegyzetek a karikatúrabotrány narratíváira", in: *Beszélő* XI.3. (2006)51-57, 53-54.
[574] Tariq Ramadan: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

hagyományok közötti kommunikáció, ami sokszor a kölcsönös tisztelet jegyében zajlott. Ám a mai feltételek nagyon lényegessé teszik a dialógust és az azzal kapcsolatos kérdések tisztázását. Mindenekelőtt azt kell tisztázni Ramadan szerint, hogy miben is áll a párbeszéd valódi haszna és célja, miről is szól. A térítés lenne a célja? A hithű ember tiszta lelkiismerettel folytathat párbeszédet más hitűekkel akkor, ha nem az apológia módján teszi?[575]

Ramadan először arra hivatkozik, amire már fönt is többször utalás történt: az iszlám tud más kinyilatkozatott vallásról, s a kinyilatkoztatások sorát egy tökéletesítési folyamatként értékeli. A pluralitás és az embercsoportok, vallások világa közötti különbség Isten akarata szerint való körülmény. Egyben úgy érvel, hogy a különbségek jelenléte a Korán szerint egyfajta kihívás az emberiséghez: a hatalom és az egymással felmerülő konfliktusok helyes kezelésének felelősségét rója ránk: következésképpen „a párbeszéd, s kiváltképpen a vallásközi párbeszéd, elengedhetetlen”.[576]

Ennek etológiai elve Ramadan szerint is az Egy Istennek való alávetettség központi szerepe az iszlámban—ennek kell zsinórmértékül szolgálnia a muszlim hitű ember számára a párbeszédben. Ez egyben arra is szolgál és kötelez, hogy a különbségek világos szem előtt tartása mellett a hidak építésébe kezdjünk a meggyőződések és hagyományok között.[577] A döntő tényező párbeszédben részesek *hozzáállása*: a dialógus „a meggyőződés, a figyelem, az öntudat és önismeret aktusa, valamint a szívé”, s mindezek együttesen azt a bölcsességet alkotják, melynek a párbeszédet irányítania kell.[578]

Ramadan tisztában van azzal, hogy bizonyos koranikus kijelentések eltérő értelmezést tesznek lehetővé a más vallások képviselőit érintő viszonnyal kapcsolatban. Ezekkel kapcsolatban olyan értelmezési irányokat vet fel, melyek a párbeszéd lehetőségét segítik elő.

[575] Im., 201
[576] Im., 203.
[577] Im., 204.
[578] Uo.

Például a „hitetlenek (*kafir*)” fogalmának—amely az egyik legneuralgikusabb kérdésnek tekinthető ebben a tekintetben—olyan neutrális, deskriptív értelmet tulajdonít, amely pusztán azt a tényt rögzíti, hogy a más hitűek nem fogadják el a Koránt mint az utolsó kinyilatkoztatott könyvet.[579] További neuralgikus kérdések „párbeszéd-kompatibilis” feloldása után azt is lényegesnek látja rögzíteni, hogy a párbeszéd és a térítés nem egyazon tevékenységek. A párbeszédben a részes felek valóban tanúságot tesznek és tehetnek egymás felé a saját hitükről, ám a térítés céljával történik. „A vallásközi párbeszéd olyan ‘tanúk’ találkozása kell legyen, akik arra törekszenek, hogy hitüket megéljék, megosszák meggyőződéseiket, s elkötelezett módon működjenek együtt egy emberibb, igazságosabb világért, olyan világért, amely közelebb esik ahhoz, aminek megteremtését Isten az emberiségtől elvárja”.[580]

Ramadan szerint tehát a dialógusban minden fél saját legbenső meggyőződésit fenntartva, identitását megőrizve vehet részt, s erre is kell törekednie—e nélkül az involváltság nélkül a párbeszéd értelmét vesztené. Ám a párbeszéd minden lehet, csak nem előzékenykedő felek beszélgetése. Világos és a kényelmetlen kérdésfelvetéseket vagy véleménynyilvánítást is magába foglaló interakcióról kell szóljon, amely valóban gazdagítja egymás valós megismerését. Tisztában kell legyünk azzal, hogy ki a beszélgetőtárs (s ki *nem*), s mindig tudatosítanunk kell azt, hogy velünk szemben álló nem az egész kereszténységet, hinduizmust vagy más közösséget képviseli, s azzal is, hogy milyen viszonyban áll saját hagyományának képviselőivel.[581]

Az is alapvető feltétel, hogy tisztában legyünk azzal, hogy illúzió azt várni, hogy a részes felek valamiképp kívül kerülnek vagy fölülkerekednek saját vallási irányultságaikon. A „szakértők” párbeszéde helyett a valódi tradicionális gyökerekből táplálkozó hívők párbeszédére van szükség. A „tradíciók fölött lebegő” pozíció eleve kizárja, hogy valóban az

[579] Im., 206.
[580] Im., 208
[581] Im., 209.

adott hagyomány megélt valósága és tanítása jusson szóhoz a párbeszédben.[582] Tehát két nagyon lényeges feltétele a dialógusnak, hogy a saját közösség hitében lehető legmélyebben elmélyedjünk, illetve az is, hogy a saját közösségen belül is folytassuk a dialógust annak érdekében, hogy a pluralizmus lehető legszélesebb spektruma jelenhessék meg a avvások közötti dialógusban.[583] Az utóbbi közösségen belüli dialógus hiányát a muszlim közösségek között nagy hiányosságnak tartja Ramadan.

Ezeken túl a tisztelet és a bizalom is alapvető feltétele a valódi párbeszédnek. Ennek kialakítása időigényes feladat, tehát maga a dialógus egy sajátos dinamikával bír, aminek köszönhetően kialakulnak azok az ideális feltételek, melyek a párbeszédet eredményessé tehetik. Négy szabályt állapít meg, mint a dialógus konstruktivitásának feltételeit: 1, El kell ismerjük egymás meggyőződéseinek legitimitását és tiszteletben kell tartsuk azokat; 2, Arra kell figyelnünk, amit mások szeretnének velünk megosztani saját szent irataik alapján, s nem arra, amit magunk megértünk (vagy érteni akarunk) belőlük, 3; A mindenkit megillető jog bármilyen—akár a legkínosabb—kérdés megfogalmazására, ami szorosan összefügg a bizalom és a tisztelet elveivel; és végül 4, Az önkritika gyakorlata, ami abban áll, hogy világossá tesszük azt, hogy szent szövegeink mit állítanak, ezt miként értelmezik saját tradíciónk képviselői, és abban való egyértelmű állásfoglalás, hogy magunk személyes álláspontja mi is valójában.[584]

A dialógus szempontjából alapvető a másik álláspontja legitimitásának elfogadása. Elemi különbséget jelent az, hogy *elismerem* ezt a legitimitást és az, hogy *osztom-e* az adott álláspontot. A saját meggyőződés megerősítése és elmélyítése ugyanakkor csak nyerhet abban a folyamatban, ami a saját álláspontnak a fentiekkel összhangban történő képviseletét teszi

[582] Uo.
[583] Uo.
[584] Im., 210.

lehetővé, míg az önkritika nem a saját közösség iránti lojalitás sérelmét, hanem önmagunk tiszteletének és Isten és az embertársaink előtti méltóságának kiteljesítését hozza magával.[585]

Ugyanakkor Ramadan szerint a párbeszéd *nem elégséges* a vallások közötti viszonyok építésében.[586] A közös értékek mentén közös cselekvésre is szükség van. A vallási közösségek sajátos problémáinak, a modern fogyasztói társadalom kihívásainak, a társadalmi igazságosságért való közös fellépés lehetőségeink kutatása, és gyakorlati valóra váltása ugyancsak ennek a folyamatnak a részét kell képezze. Vallási hagyományaink tanításinak legalkalmasabb és leghitelesebb képviseletét éppen az jelentheti, ha a más vallásúak—és egyben a nem vallásos—embertársaink emberi méltóságát védelmezzük, ha a méltóságot sértő társadalmi jelenségek és a közöny ellen fellépünk.

Látjuk, hogy Ramadan igen komplex képet ad a párbeszédben való muszlim részvétel lehetőségeit illetően. Hasonló álláspontot foglal el az afrikai bevándorlók gyermemkeként született kanadai Abdullaziz Sachedina, akinek tárgyalására még röviden kitérnék. Sachedina kiindulópontja az, hogy a vallások pluralizmusa és a vallás belső világában megnyilvánuló lelkiismereti szabadság olyan lényegi koranikus elv, amit az iszlám és a pluralizmus kérdésének tárgyalásakor kiindulópontként kell felvegyünk.[587] Ennek alapján az iszlám egy pluralisztikus és inkluzivisztikus teológia megalapozását teszi lehetővé, szemben azzal az exkluzivizmussal, amit a hagyomány sokszor képvisel. Sachedina szerint a Korán eddig többször felemlített pluralisztikus képet nem pusztán annyiban foglalja magába, hogy elismeri a megelőző vallások üdvszerző voltát. Szemben Legenhausen álláspontjával Sachedina szerint az a tény, hogy—mivel nyilvánvalóan minden vallás az üdvösségre irányul—a Korán pluralisztikus képét nem használhatjuk korlátozott értelemben, hanem általános érvényűnek kell értékeljük.[588] Az istennek való alávetettség elvének már ismert elvét ő egy *koranikus*

[585] Im., 211.
[586] Uo.
[587] Abdullaziz Sachedina: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford Univeristy Press, Oxford, 2000.
[588] Im., 28.

ökumenizmus alapjának tekinti.[589] A vallok pluralitása Sachedina szerint is az isteni szándékok kifejeződése, s a pluralizmust az *isteni misztérium* kifejeződésének tekinthetjük.[590] Bármilyen, a pluralizmust negatív módon értékelő álláspont a Korán szellemével ellentétesnek tekinthető.[591] Hasonlóan Ramadanhoz, Sachedian is úgy látja, hogy a vallások párbeszédének és együttműködésének célja a társadalmi igazságosság és a béke ügyének előmozdítása.[592]

Nyilvánvaló, hogy az itt elővezetett álláspontok nem semlegesítik azokat a lényegi kérdéseket, melyekre a fejezet felvezetésében utaltunk. Mindazonáltal világossá válik, hogy a pluralizmus és a dialógus ügye az iszlámtól egyáltalán nem idegen jelenség. Érdekes megfigyelni—s ez nem a szerzői szándék következménye, hanem sajátos véletlen—, hogy az általunk tárgyalt szerzők földrajzi és etnikai tekintetben igen eltérő világ polgárai. Az amerikai katolikusból muszlimmá lett iráni professzor adja a talán leginkább szigorú—de nem exkluzivitsa—értelmezést, míg az európai és az észak-amerikai bevándorlók és az indiai muszlim professzorok az inklizuvizmus és a pluralisztikus (ha nem is a Hick-féle pluralizmus) felfogás mellett szálnak síkra. Talán azt a reményét a szerző is kifejezheti, hogy elindul a Ramadan által szorgalmazott belső párbeszéd az iszlám világában, és ennek—s a más tradíciókkal, valamint a nyugati kultúrával—kiépíthető kapcsolatok és párbeszéd segíthet hosszabb távon feloldani azt az állapotot, amit Lewis az iszlám válságának nevez.

[589] Im., 33.
[590] Im. 34.
[591] Im., 40.
[592] Im., 42.

Vallás és identitás

Az eddigiek során újra és újra szembesültünk a vallás és az identitás problémájával. Nyilvánvaló, hogy a párbeszéd kérdése és az identitás problematikája egymással szorosan összefüggő kérdések, s ezért érdemesnek tartom egy rövid gondolatmenet beiktatását vizsgálatunkba. Természetesen az identitás kérdése számos irányból vizsgálható: a pszichológia, a filozófia, és számos egyéb tudományág foglalkozik a problémával. Én itt most egy rövid és részben kísérleti jellegű vizsgálatot szeretnék vázolni, mégpedig a szociológia irányából kiindulva. Ez a kísérlet alkalmas lehet arra, hogy a vallások közötti dialógus kérdését új szempontokkal gazdagítsa. Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy nem a kérdést nem redukálhatjuk pusztán erre a szempontrendszerre, ám az is fontos, hogy a szigorúan vallásfilozófiai és teológiai szempontokon túl egyéb releváns tényezőket is számításba vegyünk. A vallás alapvetően közösségi jelenség, bár a modern társadalmakban egyre inkább a privatizálódás tendenciái érvényesülnek és az intézményes vallásosság hatása visszaszorulóban van. Ugyanakkor a globalizáció folyamatai nyomán ez a kérdése is összetettebbé válik. A bevándorló közösségek többnyire tradicionális vallási és kulturális keretek között élnek, míg a globális szintű viszonyokban is egyre meghatározóbb azoknak a kultúráknak a befolyása, melyek nem, vagy az európai értelemben vett modernizációs utakat járnak.

Az identitás formális fogalmának körülírására a szociológus Manuel Castells elemzéséből kiindulva teszek kísérletet, aki az identitást *a célok és az élettapasztalatok forrásaként* határozza meg. A társadalmi szereplők identitása az életcélok felépítése során álakul ki, a rendelkezésre álló kulturális attribútum vagy attribútumok halmaza alapján. Ez az adott halmaz az identitásképződésben a célok más forrásaival szemben elsőbbséget élvez.[593]

[593] Maneul Castells: *Az információ kora: Gazdaság, társadalom és kultúra*, II. kötet: *Az identitás hatalma*, Gondolat-Infonia, 2006, 28

Egy konkrét egyénnek többféle identitása lehet, ami adott esetben „a stressz és az ellentmondások forrása az önérvényesítés és a társadalmi cselekvés területén egyaránt”.[594] Castells különbséget tesz *szerep* és *identitás* között. Az előbbit a társadalom intézményei és szervezetei által felállított normák határozzák meg. Giddens nyomán kifejti, hogy a „szereplők számára céljaik forrását saját személyes identitásuk jelenti, ami az egyénítés folyamatán keresztül épül fel”.[595] Az identitás lényegi formájának kulcsa az *internalizálás*, amely azt a magot képezi, amely köré a szereplők az életcélok rendszerét felépítik. Az *identitások* a *célokat*, míg a *szerepek* a *funkciókat* szervezik. A célok fogalmával Castells azokra a tényezőkre utal, „amivel a társadalmi szereplők szimbolikusan azonosítják cselekedeteik mozgatórugóját”.[596] A *szociológia szempontjából* tekintve minden identitás *konstruált* identitásnak tekintendő, s a fő cél annak megvilágítása, hogy miként, miből, ki által konstruálva s mi célból jön létre az adott identitás.

Magának az identitás-konstrukció logikájának a leírása nyilvánvalóan további elemzést igényel. Sem az adott keretek, sem pedig a szociológiában való jártasságom nem engedi meg, hogy mélyebb vizsgálatokba bonyolódjam, de egy további vizsgálat során fontosak lehetnek. Ha nem tévedek, akkor az identitásképződés itt egy körkörös folyamat módján megy végbe. Ha az identitásképződés konstrukció eredménye, akkor elvileg a külső hatások eredményeképp, egyfajta *tabula rasa*-ra az internalizáció révén „rárakódva” alakul ki ama minimális identitás-bázis vagy identitás-mező, amely a továbbiakban mintegy *tájolja* azt a folyamatot, amely a szimbolikus célazonosítások mozgatórugója lesz. A célazonosítás tehát oly módon lenne „kódolt”, hogy ennek a tájoltságnak megfelelően egyes elemek „kihullnak”, míg mások a szimbolikus azonosítás révén a cselekvés mozgatórugójává lesznek. Ennek a *tabula rasa*-nak a mibenléte nyilvánvalóan olyan pszichológiai és filozófiai problémákat érint, melyek most nem tárgyalhatóak. Azonban kézenfekvő, hogy már eleve olyannak kell

[594] Uo.
[595] Im., 29.
[596] Uo.

tételezzük, ami természete szerint alkalmas az identitás elsajátítására, stimulálható az identitás e minimális mezejét konstruáló tényezők által. Az internalizálás diszpozíciója maga mégiscsak valami eleve adott kell legyen—ami fölveti azt a kérdést, hogy a konstrukció folyamat mennyiben függ ettől az előzetes feltételtől, s annak mibenlététől. A minimális identitásmező ugyanis éppen a körkörösség—vagy talán korreláció—módján zajló céltételezések rögzítése, kirajzolódása, eme célok mellett való kitartás, azok megvalósítása, esetleges módosulása révén mélyül, gazdagodik, strukturálódik—s egyben az internalizáció folyamatában erősödik—, és lesz (lehet) egyre karakteresebb. Mindezekhez hozzátehetjük, hogy a szimbolikus célválasztás — amely Castells szerint a cselekvést orientálja, de ennyiben nyilvánvalóan kihatással bír a gondolkodásra és az értéktételezésekre is — alapvetően az identitásmező tájoltsága szerint történhet.

Az identitás véleményem szerint ebben a tájoltságban lesz a „célok és élettapasztalatok forrása". A célok szimbolikus azonosítása éppen úgy a tájoltság horizontján történik, mint ahogy ezáltal lehet bármiféle élettapasztalat forrása is az identitás. Annak ugyanis, hogy valami élettapasztalatként—és ennyiben az identitás építőelemeként, azt megerősítő fenoménként—nyilvánulhat meg, elemi feltétele az, hogy a tájoltság mezején valamiféle jelentéssel és jelentőséggel bírjon. Az, amit én—meglehet, Castells fogalmától elrugaszkodva —élettapasztalatként értelmezek, kizárólag az identitásmező tájoltságának a kontextusában válhat egyáltalán élettapasztalattá. A tájoltság adta horizont—az abból fakadó szimbolikus céltételezések, az internalizáció folyamatában való megerősítés—az, amelyen egy adott esemény egyáltalában mint *élettapasztalat* jelenik meg, amennyiben egyáltalán vonatkoztatható erre a kontextusra és az identitásépülés folyamatára.. Több identitás konfliktusa ezeknek a tájoltságoknak, illetve a szimbolikus céltételezések horizontjainak „ütközése" esetén állhat elő. A tájoltság intencionáltsága—irányultsága—radikális változáson is átmehet. Ennek oka lehet egy traumatikus élmény, a célok elégtelenségének valami módon

való fölismerése, stb. Az eddig elmondottak véleményem szerint—kellő megkötések mellett —alkalmazhatóak az egyéni és a kollektív identitás működésének leírására is.

Az identitás tájoltsága egyben a saját és az idegen, a maga és a másik elkülönülésének és elkülönítésének alapja. Az *elkülönülés* mozzanata abban áll, hogy a tájoltságban az identitásmező egyáltalán kirajzolódik, míg az *elkülönítés* már ezeknek a kontúroknak a megerősítése, tudatosítása—a célok szimbolikus azonosítása—valami mással kontrapozícióban. Ennek az elkülönülésnek és elkülönítésnek a folyamatai a saját életvilágnak, mint kulturális attribútumok immáron szimbolikus jelentéstartalmakat hordozó szövetének a kialakulását implikálják. Fontos kiemelni, hogy az így kialakuló életvilág a magától értetődőség jellegét hordozza annak számára, aki részese és egyben részt vesz fenntartásában. A tájoltság a normalitás formájában rögzül, s többnyire így kerül megerősítésre. S még inkább fontos látnunk: „normálisan" a normalitás csak a *reflexióban* bizonyul tájoltságnak. A reflexió pozíciójának felvételét sok minden kiválthatja. Lehet oka például a Castells által említett, az identitások sokaságából eredő stressz. Ugyancsak a reflexió egyik formájaként értelmezhető véleményem szerint az idegennel való találkozás nyomán kialakuló identitásmegerősítő törekvés, amely szerepet játszhat az aszimmetrikus ellenfogalmak kialakításában, melyek bevezetésével—mint Koselleck beható elemzése rámutat—„egy történelmi cselekvő közösség a lehetséges általános fogalmakat gyakran egyediekké stilizálja".[597] Úgy vélem, hogy ez a jelenség sajátos formájában az egyéni identitás témáját is érintheti. Általánosságban szólva azt mondhatjuk, hogy az, amiről Castells a *rekonstruált identitás* fogalmát alkalmazva beszél—éppenséggel az iszlám fundamentalizmus kérdését tárgyalva[598]—ugyancsak reflexív folyamat eredménye. Magam azt is megkockáztatnám, hogy— kiemelve a Castells-féle kontextusból—a rekonstrukció jelenségét az identitásépülés folyamatának lényegi—ha nem is feltétlenül szükségszerű—

[597] *Az aszimmetrikus történeti ellenfogalmak történeti, politikai szemantikája*, ford. Szabó Márton, Jószöveg Kiadó, Budapest, 1997, 7.
[598] Im., 37.

elemeként értelmezzem. Akár egyéni, akár közösségi identitás szintjén vizsgáljuk a kérdést, a *válsággal* mint rekonstrukciós kihívással, elvileg gyakran találkozhatunk. S erre nem kizárólag az Al-Kaida-féle válaszok léteznek. Hogy az európai, keresztény vallás- és eszmetörténet világából hozzak példákat: akár Cusanus-t vagy Ficino-t, akár Luthert,—vagy akár Locke-ot is—az identitás-rekonstrukciós kísérletek példáiként említhetném. Tehát a rekonstruált identitás fogalmát én tágabb értelemben használom, mint Castells, s általában az identitás kapcsán felmerülő krízis-szituációk összefüggésében alkalmazom.

Mindazonáltal Giovanni Filoramo egy tanulmányában[599] rámutat, a kortárs szituáció rendkívüli módon felgyorsította és élessé tette a vallási közösségeket érő kihívásokat. A „világos vallási identitással bíró közösségek és csoportok egy olyan szűnni nem akaró folyamat részesei, amely egyszerre adaptációs folyamat és az ellenállás megnyilvánulása”.[600] Valójában a vallások közötti párbeszédhez való viszony ebben a keretrendszerben is értelmezhető. A párbeszéd eszméje iránti nyitottság értelmezhető adaptációs kísérletként is, míg annak elutasítása egyfajta ellenállási gesztusként is—bár nem kizárólagosan akként. Kérdés persze, hogy az adaptáció útja miképpen hat az identitás kérdésére. Mint említettük, Castells beszél arról, hogy valakinek többféle identitása lehet. Nyilvánvaló, hogy a nemi, etnikai, társadalmi és egyéb összetevők eleve implikálják ezt a rétegzettséget. Ugyancsak lehetséges, hogy valaki két nemzeti közösséghez való kötődés révén alakítson ki kevert identitást. A kevert identitás kiépülése—mint arra utaltunk—nem lehetetlen a vallásban sem. Mint arra indiai kutatásai nyomán Gottschalk ráirányítja a figyelmet, különböző hagyományok képviselői az együttélés folyamán olyan mértékben „járhatnak át” egymás hagyományvilágába, hogy az a kevert identitás kialakulását eredményezi.[601] De ez nem azonos egy új vallás kialakulásával, amire szintén ismerünk példát (szikhek, bahai).

[599] Giovanni Filoramo: „Religious Pluralism and Crises of Identity”, in *Diogenes* 50(3), 31-44.
[600] Im., 31.
[601] Peter Gottschalk: Beyond Hindu adn Muslim: Multiply Identity in Narratives from Village India, Oxford University Press, new York, 2002

Ugyanakkor fontos látnunk, hogy ez a mód egy lehetséges alternatíva, s inkább nem tipikusnak tűnik, így a jelen vizsgálódás szempontjából nem elsődleges jelenség.

Mint arról korábban szóltunk, a párbeszéd alapvetően olyan kommunikációs szituáció, amelyben a résztvevő felek egymást—legalábbis elemi szinten—kompetens résztvevőként elfogadva vesznek részt. Egyben a nyitottság diszpozíciójával lépnek a kommunikációs helyzetbe, tehát nem annyira a másik meggyőzésére törekszenek, hanem a másik mondandójának befogadására és megfontolására, készek—ami potenciálisan magában rejti azt is, hogy a saját álláspont külső hatásnak lehet kitéve, s annak tükrében akár módosulhat is. A párbeszéd tehát különbözik a vitától annyiban, hogy—mint arra Leonard Swidler nyomán rámutattunk—implikálja a következőket: 1, hogy a másikkal valami összeköt, s éppen ebből következik, hogy vele szemben a nyitottság pozícióját kell fölvennem; 2, elvi szinten el kell azt fogadjam, hogy a másiktól *tanulhatok*, s ennyiben a dialógus a puszta kommunikációt meghaladó tartalmakat hordoz.[602]

Mindennek az elfogadása azonban valamiféle előzetes elvi pozícionáltságot is megkíván. Természetesen a különböző párbeszéd-helyzetek más és más szinten és értelemben kívánják meg ezt a pozícionáltságot. Ennek kialakítása—feltételeinek, mozgatórugóinak, kereteinek—tisztázása központi kérdés minden esetben, ha a párbeszéd igénye vagy kényszere megjelenik. A másik kompetenciájának elfogadása pedig éppen azokban az esetekben jelenti a legnagyobb kihívást, amikor— mint például a vallás esetében—az igazság és az identitás kérdései meghatározóak. Úgy vélem, hogy erre mind Lindbeck, mind pedig Ramadan joggal hívja föl a figyelmet. Az identitásépülés és az identitás fenntartása olyan folyamat, amely az idegen irányából érkező kihívások összefüggésében legalább annyira szervesen összefügg a kompetencia kérdésével, mint a tájoltság belső logikája szerint. A tájoltság feltételrendszerében kialakuló identitásmező ugyanis egyben olyan

[602] *Die Zukunft der Theologie: Im Dialog der Religionen und Weltanshauungen*, ik, 11.

alapmeggyőződések kereteit adja, mely maga a kompetencia fogalma révén is értelmezhetővé válik. Az identitásomat építő tényezők ugyanis azt a szövetet alkotják, amelynek révén kompetensnek tudhatom magam a saját életem tekintetében, illetve irányítják a tágabb emberi környezetemben megvalósítható és megvalósítandó kompetenciáim rendszerét is. Ezt a kérdést véleményem szerint jól mutatja be Tillich-féle szorongás-bátorság fogalompáros. A „feltétlenség" mozzanata tehát itt érhető tetten az identitás összefüggésében. Az identitás válságának a mozzanata lényegileg kompetencia-válságot teremt, s fordítva: a kompetencia ügye lényegileg érinti az identitás kérdését. Ennyiben tehát a másik kompetenciájának elismerése a párbeszéd során nem hagyja érintetlenül a saját kompetenciát sem. Ha ugyanis elismerem, hogy a másik—bár preferenciái az enyémtől radikálisan eltérő perspektívákat foglalnak magukba—kompetens lehet, akkor nyilvánvalóan a magam kompetenciáiról is csak korlátozott érvénnyel beszélhetek. Ennek a problémának jelentőségét nem lehet elvitatni akkor sem, ha egyébként a párbeszéd eszméjét érvényes és fontos szempontnak tartjuk.

A normalitás és az anomália a kompetenciák konfliktusa is egyben. A párbeszéd valójában már a kompetencia újrarendezésének egy formája. Úgy is értelmezhető, mint a rend helyreállításának kísérlete. Ezért mondja Swidler véleményem szerint, hogy a párbeszéd pozícionáltsága a másikkal való *közösség* alapján áll. Az idegennel való közösség tételezése és megállapítása éppen a normalizálás alaptípusaként értelmezhető.

A vallás fogalmának tisztázásakor most arra az egy terminusra szorítkoznék, amelyről már említést tettünk—s eddigi vizsgálódásaink során is többször előkerült—s ez a *feltétlenség*. Bár számos, egymástól nagyban eltérő filozófiai és teológiai megközelítést vettünk szemügyre, ám ezek figyelembe vételével talán ez a fogalom legalkalmasabb arra, hogy—függetlenül a különböző tradíciók és elméleti megközelítések különbségeitől—kifejezze a vallásosság alapkarakterét. Hogy ezt ontológiai, pszichológiai, etikai, szociológiai, vagy más értelemben vesszük—vagy akár ezek keverékeként—most nem lényeges, bár

nyilvánvaló, hogy ezek szövedéke és komplex rendszere tesz ki egy vallási életvilágot. Waldenfels szerint a vallási rítusokat és szövegeket fűtő tűz maga is megnyilvánulása annak a zavaró nyugtalanságnak, amely „a normális és az anomália közötti feszültség termékeként" jön létre.[603] Ha, mint egy helyütt írja, „[e]gy rend megalkotása olyan esemény, amely nem része az általa lehetővé váló rendnek"[604], akkor a vallások olyan kulturális formációkként értelmezhetőek, melyek a rend, a káosz (avagy a semmi), és a rend megalkotása—mint a rendhez képest külsődleges gesztus—hármasságában élik meg az imént említett nyugtalanságot.

Mindazonáltal fontos kihangsúlyozni, amit Pannenberg emel ki a vallás problematikája kapcsán, mégpedig azt, hogy „a vallási tudat éppen hogy *nem emberi* értelemadásnak tekinti a vallást, hanem az a meggyőződés élteti, hogy a világ értelemegysége isteni alapításon nyugszik".[605] A feltétlenséget éppen az isteni *rendteremtő* esemény *rendkívülisége* hordozza. Az identitás, mint célok és élettapasztalatok forrása a vallásban annak a rendnek a horizontján—és a káosz mintegy ellen-horizontjaként—épül, ki, amely a feltétlenség utalás-összefüggéseiben rajzolódik ki. A tájoltság, amely tipikusan a szimbolikus céltételezések konkrét preferenciáiban jut kifejezésre, itt a tradícióban tovább adott szimbólumok rendszerének világában tájékozódik, s az internalizáció folyamatában kapcsolódik a kanonizált értelem-összefüggések kontextusához. A kánon alatt itt a szimbolikus értelem-összesség rendelkezésre álló anyagának olyan alakját (mint *Gestalt*) értem, mely az adott közösség számára a közösség története során a hitelesség, a normativitás—és így egyben a normalitás—mércéjévé lett. Az egyéni identitásképződés ezeknek a formáknak a mentén zajlik, illetve azokra tekintettel megy végbe. A kanonizáció—ami tulajdonképpen már maga egyfajta reflexív folyamat—már eleve az identitás válságának

[603] Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai. Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról*, Gond-Cura, Budapest, 2005, 20.
[604] Bernhard Waldenfels: „Felelet arra, ami idegen", in: *Gond 20* (1999), 5-17, 15.
[605] *Rendszeres teológia 1-2.*, 1, ik, 113.

és épülésének feszültségében zajlik, s ennyiben az identitás-probléma szerves részét képezi. Egyben rámutat a tájoltság „tényszerűségére" és teszi a tájoltság kánonban adott formáit normává. Egy adott tradíció strukturálódása, s ugyanígy a belső szakadások, melyeknek során idegenné válik az, ami a saját horizont része volt—gondoljunk csak a zsidóság és a kereszténység elválására, mint „egy vallásköziség kezdetére"[606]—az értelemképződés folyamatában történik. S az anomália (legyen az belső vagy külső eredetű) mindig a kánonhoz—s ennyiben az abból konstruált identitáshoz—intézett kihívás. Így aztán a kánon normatív formája révén meghatározott kompetencia válik kérdésessé. Különösen érdekes és feszítő ez a kérdéskör tehát az Assmannál mózesi megkülönböztetésnek nevezett gesztus—az igaz és hamis vallás megkülönböztetése—eredményeképp előálló identitásforma esetén, de valójában minden esetben érvényesnek tekinthetjük. Az igazság és az identitás olyan sajátos —mondhatni: sűrű—elegye áll itt elő, amely a kánon és a kompetencia megrendülésekor a válság—és az ezzel járó identitás-rekonstrukció igény—következtében komoly kulturális detonációkban adhat hírt magáról, de legalábbis az exkluzivizmust erősítheti.

De—mint említésre került—ugyanígy a normalizáció eseteként tekinthetünk a párbeszéd kezdeményezésére is. Amint azt láttuk, a különböző modellek—az inkluzivizmus, a pluralizmus, vagy a hagyományok összemérhetetlenségét kijelentő posztliberális irányzatok—egyaránt a normalizálás formaváltozatai. A párbeszéd-eszme kialakulása meglátásom szerint ennek a kérdés-együttesnek a szempontrendszere szerint is „újraolvasható" lenne. Ez a folyamat lényegileg meghatározott a speciálisan európai, s erőteljesen a mózesi megkülönböztetés forrásvidékéhez visszavezethető vallásképpel, s aztán ebből kerül át más hagyományok világába. Ám azt is láttuk, hogy bizonyos esetekben ez az eszme olyan formában fogalmazódik meg, amely maga is a kizárólagosság veszélyével fenyeget. Mondhatni, ebben az esetben annak a teológiai kizárólagosság-igénynek a transzformációjáról

[606] Vö. Zsengellér József: "Jézus és a samanitáriusok: egy interreligiozitás kezdete", in: Losonczi Péter-Xeravits Géza (szerk.): *Vita és párbeszéd: a monotesita hagyomány történeti perspektívában*, Goldziher Intézet-L'Harmattan, 2004, 43-67.

van szó, amely áthatja a mózesi megkülönböztetést, s az abból fakadó „kanonikus" követelményeket egy antropológiai bázison kiépített vallásfogalom révén elégíti ki. A *homo religiosus* kérdését azonban eredete szerint nagymértékben meghatározták a kereszténység előtt álló speciális kihívások, valamint a poszt-keresztény humanizmus kontextusa. Mindezek a történések tehát egyáltalán nem voltak mentesek a kereszténység saját önértelmezési törekvéseinek—mondhatni: identitás-rekonstrukciós szándékainak—kérdéseitől. Ugyanakkor sajátos fordulattal elvezethettek ahhoz a perspektíva-váltáshoz, amit Pannenberg nehezményez: nevezetesen, hogy a vallásra emberi alapítású jelenségre tekintünk.

Ez a diskurzus megteremtette a maga meta-kánonját, amely a normalitás és az anomália új határfeltételeit írja körül. Ez azt jelenti, hogy a dialógus előfeltételeként, a másik kompetenciája elismerésének feltételeit megteremtendő a teológiai absztrakció vagy más eljárás révén próbál—Waldenfels szóhasználatát kölcsönözve—*szimmetriát* teremteni az egymástól eltérő tradíciók között. Ezzel, mondhatni, a saját és az idegen közötti találkozásból fakadó polemikus és konfliktus-potenciállal terhes helyzetet normalizálta. Ez a gesztus a felvilágosodás ama kánon-teremtő *kritikai* lépését ismétli, melynek — mint Koselleck írja — éppen az a funkciója, hogy tagadja az ellentétes pozíciókat.[607]

Ám ha meggondoljuk, ez a stratégia abból indul ki, hogy csak a szimmetria absztrakt módon megalapozott eszméje biztosíthatja a másik kompetenciájának elismerését. Nem kizárt, hogy Platón mérés jellegű tudományának és Descartes univerzális matematikájának kései örököseiről kell beszélnünk azoknak a szerzőknek—például John Hicknek—az esetében, akik tulajdonképpen az *arányosság* eszméjében látják biztosíthatónak a másik kompetenciáját. A Hick munkáit tárgyaló fejezetben láttuk, hogy ő a különböző vallási tradíciókat—pontosabban a poszt-aksziális hagyományokat—az önmagában megismerhetetlen Valóság(os) működésének tudja be, s a nyilvánvaló doktrinális és egyéb

[607] Reinhard Koselleck, *Az aszimmetrikus történeti ellenfogalmak történeti, politikai szemantikája* ik., 63.

különbségeket kulturális formaként működő másodlagos—mitologikus—megnyilvánulások eredményének tartja. Ezzel látja felmutathatónak az *egyenlőséget*—mint az arányosság sajátos esetét—a különböző tradíciók között, s törekszik illegitimmé tenni bármilyen exkluzivista vagy fölényre törekvő pozíciót. Ám, ahogy az megfogalmazódott, így nem tesz mást, csak egy kölcsönös visszavezetés—redukció—formájában hozza a feleket „egyenlő alakra". A megértés feltételét abban látja tehát, hogy a mindenkori saját számára az önmagából kiindulás stratégiája felől tegye akceptálhatóvá a másikat: *alter-ego*-ként, avagy *alter-communitas*-ként.

Kérdés, nem kell-e túl nagy árat fizetnünk ezért? Másképpen fogalmazva: nem szembesülünk-e nehezen kezelhető problémákkal akkor, ha a párbeszéd lehetőségének előzetes feltételéül szabunk olyasmit, ami valójában mindkét fél kánonjának elvi hatálytalanítását hozza magával? Nem arról van-e szó, hogy a célok és élettapasztalatok forrásaként működő identitást a céltételezések szimbolikus világából egy olyan meta-intencionáltság szférájába utaljuk, amelyben éppenséggel a célok és az élettapasztalatok valósága hal el — mégpedig olyanoké, melyek a feltétlenség-karakterüknél fogva hordozzák relevanciájukat? Éppenséggel nem a—megint Bernhard Waldenfels-szel szólva—*reszponzív differencia* felszámolása történik itt meg, ami az idegen—és valójában mindkét fél—egyediségét szünteti meg? Ha, mint a német filozófus állítja, a dialógus éppenséggel igény és felelet *aszimmetriáját* előfeltételezi, nem kellene-e a vallások közötti párbeszéd esetében is fenntartanunk ezt a tézist? A D'Costa által felvetett gondolat, mely szerint a pluralizmus valójában exkluzivizmusként jelenik meg. Ám arra pedig Ramadanra hivatkozva hívhatjuk föl a figyelmet, hogy a másik pozíciója legitimitásának elfogadása *nem* azonos az érintett álláspont elfogadásával. Véleményem szerint a radikális pluralisztikus álláspont ezeket a szempontokat figyelmen kívül hagyja.

Az aszimmetria gondolatának kiemelése jelen esetben a kritika—az exkluzivizmus kritikája—kritikájaként is felfogható, de hangsúlyozottan nem arra irányul, hogy a dialógus

lehetőségét tagadja. Inkább annak adaptálását, amit Waldenfels a következőképpen fogalmaz meg: „[o]lyan szavak, mint ‘interkulturalitás’, ‘interszubjektivitás’ és ‘interakció’ mindaddig nem egyebek üres szavaknál, amíg a bennük rejlő ‘inter-’ előtagot — a *közi*t avagy *köztes*t — önálló megfontolás tárgyává nem tesszük, és el nem hatolunk egy olyan köztes szféráig, amely minden központból való kiindulást megkérdőjelez”.[608] Heinz Streib Waldenfels és Yoshiro Nakamura fenomenológiai irányultságú munkáira támaszkodva javasolja az idegen kérdésének beemelését a vallások közötti párbeszéd diskurzusába. A másik asszimilálhatatlanságának mozzanatára koncentrálva egy olyan beállítódás kialakítását látja lehetségesnek, amely a másikra, mint adományra vagy ajándékra tekint.[609] Streib az ajándék fogalmának bevezetésekor milyen mértékben kíván a kortárs fenomenológia és teológia meghatározó vitáira utalni, s mennyiben látja a vallások közötti párbeszéd kérdését e vitához kapcsolhatónak. Az idegen-tapasztalat kérdése véleményem szerint is alapvető kihívás, amivel a párbeszédről szóló gondolkodásnak szembesülnie kell. Úgy vélem, hogy a vallások közötti párbeszéd kérdéskörének egyik leglényegesebb kihívása jelenleg a Waldenfels által feltárt *köztes szférának* a téma sajátosságait figyelembe vevő feltárása. A feltétlenség horizontján kirajzolódó identitás, az idegenség fenoménjének komolyan vétele — mindezek legalább annyira lényeges elemei kell legyenek ennek a törekvésnek, mint egy etikai töltetű dialógus-paradigma kidolgozása. Annak megfontolása, hogy miképpen jelenik meg számomra az idegen mint idegen nélkülözhetetlen a vele való párbeszéd szempontjából — s ennek átgondolását nem helyettesítheti az idegenség-küszöbök átugrása. Természetesen ennek a lehetőségeit további vizsgálatoknak kell tisztázniuk, szándékom itt csupán a probléma felvetése. Amit hangsúlyozni szeretnék: nagyon fontos számot vetnünk azzal a ténnyel, hogy a vallási tradíciók világa, az egyes hívők saját beállítódása olyan komplex hálózatként jelenik

[608] Felelet arra, ami idegen, ik., 5.
[609] Heinz Streib: “Strangeness in Inter-religious Classroom Communication”, in: Dannis Bates-Gloria Durka-Friedrick Schweizer (szerk.): *Education, Religion and Society: Essays in honour of John M. Hull*, Routledge, Oxon, 2004. 191-204

meg, melyet nem lehet valamiféle „pluralo-dogmatizmus" nevében felülírni. A felmerülő kérdések nem pusztán az igazság, az üdvösség, az identitás, a hagyomány, a közösség, a moralitás, az igazságosság és számos egyéb probléma *egyenkénti* megfontolását jelenti—ha ezek önmagukban is rendkívül lényegesek—hanem ráadásul ezek egymással bonyolult összefüggésrendszert képezve adják ki az a terepet, melyen a párbeszédnek és a párbeszédről való gondolkodásnak *egyaránt* zajlania kell. A dialógus-eszme ügye nem emelhető ki a hagyományok *belső* köréből, de természeténél fogva érinti a *köztességnek* azt a dimenzióját, amelyet Bernhard Waldenfels emelt ki. Véleményem szerint rendkívül fontos a vallások és kultúrák közötti kapcsolatépítés, és a dialógus lehetőségeit végiggondolva szem előtt tartani azt, amit Waldenfels éppen a vallások közötti párbeszéd kapcsán emel ki: a plurálisban rejlő univerzalitás nem jelentheti a saját és az idegen világának felcserélését valamiféle relativizmus formájában.[610]

[610] Bernhard Waldenfels: „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", in: R.A. Mall-D. Lohmar: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993, 53-65

Az antropológia válsága: vallás, teológia és politika

Az eddigiek során csupán érintettük azt a kérdést, amely napjainkban talán leginkább aktuálissá és sürgetővé teszi a vallások közötti párbeszéd lehetőségének és irányainak tárgyalását. Ez pedig a vallás társadalmi és politikai szerepének kérdése, s azok a viták, melyek erről a problémakörről folynak a társadalomtudomány, a politikai filozófia, a teológia, a szociológia, a nemzetközi kapcsolatok tudománya és egyéb diszciplínák körében. Emlékezhetünk, hogy Tillich, Rahner és Abe egyaránt említést tettek arról a szekularizációs kihívásról, amely a modernitás feltételei között a vallásokat éri. Ugyanakkor lényeges kiemelnünk, hogy a jelen kori szituáció ennél sokkal összetettebb. A vallásilag meghatározott és a szekuláris kultúrák viszonya olyan összetett és szerteágazó jelenségekkel szembesít bennünket, amelyek új eszközök és megközelítésmódok kimunkálást is szükségessé teszik. A vallás újabban felfedezett társadalomtudományos és politikafilozófiai jelentőségét mind vallási, mind pedig a szekuláris talajról megfogalmazott elméletek hangsúlyozzák a kortárs szakirodalomban. Az 1980-as évek szociológiai munkáit követték a politikatudomány, a nemzetközi kapcsolatok tudománya, a filozófia, valamint a teológia irányából megfogalmazott elemzések és elméletek. Egyre többet beszélünk a posztszekuláris szituáció kirajzolódásáról. Meglátásom szerint a posztszekularitás fenoménje számos—olykor egymással is ellentétben álló—tényezőből álló jelenség. Most csak egy—ám nem jelentéktelen — összetevővel kapcsolatban szeretnék néhány gondolatot megfogalmazni.

Jürgen Habermas már említett, a szabadelvű állam politika előtti morális alapjait érintő előadásában, melyet Ratzinger bíborossal folytatott eszmecseréje során fejtett ki, a filozófia és a vallás párbeszédének igényével lép föl, ami tulajdonképpen a szekuláris és a vallási eredtű

kultúra dialógusát implikálja.[611] Ez az igény fontos változást jelent a német társadalomtudós munkásságában.[612] Ugyan nem azt jelenti szerinte, hogy a felvilágosodás alapján „a liberális állam képtelen saját szekuláris készletéből újrateremteni motivációs előfeltételeit", mert azok „etikai természetű élettervekből és kulturális életformákból táplálkoznak".[613] Ám szerinte ennek a dialógusnak a következtében—köszönhetően a vallásban zárványként meglévő jelentéspotenciál leválasztásának és szekularizálásának — a nyugati társadalmakban egy konszenzuális jellegű helyzet alakulhat ki a hívő és nem hívő polgárok politikai érintkezésében.[614] A Ratzingerrel folytatott eszmecsere rámutathat lényeges problémákra, melyek alapos átgondolást igényelnek, s meglehet, hogy a Habermas által említett konszenust is jelentős mértékben befolyásolják. A vita ugyan alapvetően a politikai teológia lehetőségeit és esetleges rehabilitálást érinti — amennyiben a liberális állam autoritásának forrásait illeti — magam mégis egy legalább ilyen fontos, a két szövegen végigvonuló *antropológiai* szálat szeretnék felvenni, s további megfontolásoknak alávetni. Ez lehetővé teszi, hogy az eddigi vizsgálódások egyik központi szálát—az antropológiai és a teológiai jellegű látásmód különbségeit és lehetséges kapcsolatait—más szempontokat figyelembe véve is kifejtsük.

Habermas ebben a szövegben azzal indokolja a vallás szerepének jelentőségét, hogy „a szent szövegekben és a vallási hagyományokban körvonalazódnak az eltévelyedésre és megváltásra, a kilátástalannak tapasztalt élettől megszabadító kilépésre vonatkozó intuíciók, melyeket évezredeken át gondosan újraolvastak és hermeneutikailag elevenen tartottak [s ennek következtében egyes vallási közösségek] életében […] sértetlenül fennmaradhat valami, ami másutt veszendőbe ment, s ami egyedül a szakértők professzionális tudása révén

---

[611] „A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai: Jürgen Habermas eszmecseréje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én", in: *Holmi 2005. november*, 1393-1407, ezen belül Habermas 1393-1400, Ratzinger 1401-1407. A továbbiakban Holmi és oldalszám

[612] Vö. erről például William J. Meyer: „Private Faith or Public Religion? An Assesment of Habermas's Changing View of Religion", in: *The Journal of Religion*, vol. 75/3 (1995), 371-391, Anne Fortin-Melkevik: „Religion et rationalité éthique dans la modernité. Préalables au dialogue entre éthique de la discussion et théologie morale", in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24/1 (1995), 19-45.

[613] Holmi 1395.

[614] Holmi 1399.

nem is állítható helyre". Habermas itt „az elhibázott élet, a társadalmi bajok, a félresikerült egyéni élettervek és formátlanná torzult életösszefüggések iránt megnyilvánuló, kellőképpen differenciált kifejezési lehetőségekre és érzékenységekre" gondol.[615] A német társadalomtudós valóban lényeges ponton mutat rá a vallási hagyományok által hordozott belátások relevanciájára. Tulajdonképpen az emberi lét értelmességének ügyét érinti megjegyzése. Úgy tűnik, hogy—bár egyik lényegi célkitűzése ez volt—pusztán a felvilágosodás programja alapján nem tudunk választ adni erre a meghatározó problémára. Mint Habermas világossá teszi: a felvilágosodás szekularizmusa nyomán éppen az értelemadásnak az a lehetősége ment veszendőbe, amit a vallási tradíciók belső tartalmai biztosíthatnak, s amit akár az etikailag megalapozott élettervek formájában újrateremthető liberális motivációs készlet sem biztos, hogy képes figyelmen kívül hagyni. A felvilágosodás, mint „a megjobbíthatatlan tökéletesítésének" programja[616] komoly kihívásokkal szembesül. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy a vallási eredetű erőszak és intolerancia—amelynek meghaladását a dialógus-eszme megfogalmazódása célul tűzte ki—ma újra megkerülhetetlen probléma a politikai és társadalmi életben.

Ratzinger úgy látja, hogy a modern világkép racionalizmusa olyan *antropológiai* krízist teremtett, melyet csakis a felvilágosodás-projekt radikális kritikai újragondolása révén lehetséges megszüntetni. A globális terror fenyegető réme és a természettudomány eredményei által nyújtott technológiai eszközök használata—pl. a klónozás—egyaránt ennek a válságnak a jelenségei Ratzinger szerint.[617] Másutt az ember önfelhatalmazásának nevezi azt a gesztust, amely az ember végveszélybe sodródását eredményezik.[618] Ha és amennyiben—a jól ismert meghatározás szerint—a felvilágosodás az ember kilábalása maga

---

[615] Holmi 1398.
[616] Vö. Ulrich Herrmann: „A megjobbíthatatlan tökéletesítése? A 18. századi antropológia egy paradoxonáról", in: Dieter Kamper-Christop Wulf (szerk.): *Antropológia az ember halála után*, Jószöveg, Budapest, 1998,28-51.
[617] Holmi 1403.
[618] Joseph Ratzinger: *A kutúrák válsága: Előadás Bassanóban a 'Scuola e cultura cattolica' díj átvételekor (1992)*, Szent István, Budapest, 2005, 44.

okozta kiskorúságából[619]; valamint figyelembe vesszük, hogy az *in sensu cosmopolitico* filozófia négy alapkérdése valójában az antropológiai kérdésfölvetés kibontása[620], akkor az a gyanúnk támadhat, hogy a modernitás posztszekuláris korrekcióját érintő követelmény a modernitás leglényegét érinti: az antropológiát. Nyilvánvaló ugyanis, hogy maga a habermas-i igény is alapvető antropológiai implikációkkal bír. Kant maga tisztában volt ennek az értelemadásnak a megkerülhetetlenségével, ahogy az arra irányuló kérdezés irányát is meghatározza. „A gondolkodó ember olyan gondot érez—írja—, amely akár erkölcsi romlottsággá fajulhat, s amelyről a gondolattal mit sem tud: ez pedig a világ menetét egészében irányító gondviseléssel szembeni elégedetlenség, amidőn fölméri az emberi nemet oly nagyon s (úgy látszik) a javulás minden reménye nélkül nyomasztó bajokat. Nagyon fontos azonban, hogy *elégedettek legyünk a Gondviseléssel* (még ha ennyire fáradságos pályát rótt is ránk a földön): részint, hogy *a fáradalmak között mindig erőre kaphassunk*, részint, *nehogy* mindezért a sorsot hibáztatva *szem elől tévesszük saját vétkességünket*, amely talán mind e bajok egyedüli oka, s nehogy elmulasszuk önmagunk megjobbításával orvosolni őket.”[621] Ugyanakkor ő az, aki a Habermas által jelentősnek tartott jelentéspotenciál fontos elemét—az eredendő bűn fogalmát—az ember saját felelőségének—de: egy sajátos értelemben vett felelősségének—deklarálása érdekében a tradicionális felfogáshoz képest lényegileg átformálja. Az embernek „nincs joga saját vétségeit az ősszülők valami olyan eredeti bűntettének számlájára írnia, ami által mintegy örökletessé vált volna az utódokban a hasonló törvényszegésre mutatkozó hajlandóság […] hanem […] minden megtörtént dolgot maga-cselekedetként kell elismernie”.[622] A kifürkészhetetlenség természetével bíró

[619] Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?”, in: Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, h.n., é.n., 13-22, 13.
[620] Immanuel Kant: „Pölitz-féle metafizikai előadások”, in: Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, 1980, 123-128, 126.
[621] Immanuel Kant: „Az emberi történelem fellelhető kezdete, in: Kant: *A vallás…*, 86-104, 100-101.
[622] Im., 103.

hajlandóság a rosszra botrányos antropológiai tény marad, ám „képtelenek vagyunk […] felfogni, hogy honnan kerül belénk először a morális rossz”.[623]

Paul Ricoeur abban látja a kanti lépés jelentőségét, hogy kilép az ágostoni bűn-fogalom keretei közül, rámutatva, hogy „a rossz elve egyáltalán nem is eredet a szó időbeliség-értelmében”.[624] Nem eredetről van szó, hanem egy sajátos, mint látni fogjuk, egy *helyzetről*, aminek „kezelése” nem a racionalitás módján lehetséges. A modern ember azonban végső soron önmaga orvosa kíván lenni legfőbb bajában, amit méltóságának alapját képező szabad és autonóm akarata használatában *fedez föl* és *szenved el*. A habermasi dilemma végső soron ennek az öngyógyítási kísérletnek a problematikusságára—kérdésességére—hívja föl a figyelmet. Úgy tűnik, hogy modernitás-projekt korrekcióját az az antropológiai felismerés vezérli, hogy az ember *egész*sége ügyében a vallások lényeges—a puszta ész határain belül nem elsajátítható—szimbolikus ismeretet hordoznak. A gyógyítás, a terápia, az egész-ség visszanyerése—mint a megváltás, az üdvösség lényegi értelme a kereszténységben és más vallásokban—ezek szerint mégsem pusztán a szakértők professzionális tudása révén beteljesíthető állapot. Mint Jonathan Sacks, a brit zsidó közösség vezető alakja írja: ha nem is állíthatjuk, hogy csak a vallások képesek a jóság vízióját közvetíteni, akkor is kijelenthető, hogy a vallások rítusaikban, szimbólumaikban, közösségi létformájukban a szekuláris kultúra mellet—s olykor annak ellenébe—képviselnek bizonyos értékeket, melyeket a szekuláris kultúra nagyban szem elől téveszt.[625]

Azonban a nagy vallási hagyományok üzenete a bűn és a rossz kérdéseit illetően lényegi azonosságot mutat: a kiteljesedés egy olyan jövőbeliség szintjén lehetséges, amely nincs az ember hatalmában. Az ember jelen állapotáról ugyancsak egységes a tapasztalatuk és ismeretük: az ember esendő, tökéletlen, bűnös—„eredendően” Az eredendőség értelme

[623] Kant: „A vallás a puszta ész határain belül”, in: Kant: : *A vallás..*, 129-349, 168.
[624] Paul Ricoeur: „A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára”, in: Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1999, 93-115, 105.
[625] Jonathan Sacks: *The Dignity of Difference: How to Avoid the Class of Civilizations*, Continuum, London-New York, 2003 (2003), 82.

természetesen lehet viták tárgya, de—radikális—tényszerűsége nem. Mármost, ha az embernek ezt a percepcióját próbáljuk Habermas igényéhez mérten értelmezni, akkor nyilvánvaló, hogy a fontos dilemmákkal kell számot vessünk.

A Habermas által adott leírás szerint a vallási hagyományok—jelen esetben a kereszténység—„az elhibázott élet, a társadalmi bajok, a félresikerült egyéni élettervek és formátlanná torzult életösszefüggések iránt megnyilvánuló, kellőképpen differenciált kifejezési lehetőségekre és érzékenységekre" való képességük miatt érdemelnek figyelmet a filozófia részéről. Azonban kérdéses, hogy a Habermas által *zárványként* fellelni vélt jelentéspotenciálok *leválasztása*, és *szekularizálása* nyomán megőrződik-e az értelmességnek az a módja, ami az eredeti — és belső logikája szerint egyáltalán nem zárványként működő — jelentésekben fennáll. Hadd foglalkozzam most ennek kifejtése érdekében a Kant számára is kifürkészhetetlen eredetűnek ítélt bűn-problematikával. Ha a bűnösségének Ricoeur által adott értelmezését vesszük figyelembe, akkor látni fogjuk, hogy a habermasi kísérlet eredeti értelmében problematikussá válik. Ricoeur meghatározásának első eleme szerint „a bűn az én igazi helyzetem Isten előtt" s éppenséggel „az 'Isten előttiség' a bűn mértéke és nem az én tudatom".[626] A francia gondolkodó úgy véli, hogy a Másik, a próféta szerepe éppen az a Biblia elbeszéléseiben, hogy ezzel a bűnnel szembesítsen, hiszen az öntudatra ébredő ember képtelen önmagában a szembesülésre — hiszen „maga a tudat is a szituáció foglya".[627] Ricoeur bűn-értelmezésének második eleme különös fontossággal bírhat Habermas szempontjából is. Ugyanis Ricoeur az Isten előtti helyzet közösségi dimenzióit hangsúlyozza. Véleményem szerint Ricoeur tézisét Kant problematikájára visszavetítve a következőképpen is fogalmazhatunk: a „világpolgárság" keresztény (és vallási) értelme abban áll, hogy az „emberi nem metafizikai egységét a bűn transzbilológiai és transzhistóriai szolidaritása

[626] „Az 'eredendő bűn' jelentéséről", in: Ricoeur: *Válogatott*... 73-92, 87.
[627] Uo.

adja".[628] Ugyancsak lényeges pont a harmadik elem: az *akarom* és a *képes vagyok* közötti különbség formájában jelentkező *alapvető erőtlenség* tapasztalata.[629]

Ugyanakkor kérdésessé válik, hogy mennyiben lesz képes a nem vallásos személy számára ez a—Ricoeur szavával élve—racionális szimbólum orientációként szolgálni akkor, ha leválasztjuk szorosan vett vallási értelméről. A bűn Ricoeur szerint a „létezés tévelygése, egy minden egyedi tettnél radikálisabb *létmód*".[630] Olyan antropológiai tézis szolgál tehát alapul a bűn szimbóluma kifejtésében, amely *leválaszthatatlan* eredeti vallási kontextusáról. A leválasztás ugyanis éppen az „Isten előttiség" állapotának zárójelezését jelentené, ami pedig megkerülhetetlen az ember egyéni és közösségi létezésének szempontjából. A bibliai elbeszélésben szereplő sajátos epizód rögtönzött „exegézise" segíthet ennek az állapotnak a megértésében. A bűnbeesés után az ember *elbújik* Isten elől, aki „a kertben járkált az alkony hűvösén" (Ter., 3,8). Az Úr szólítja az embert: Hol vagy? (Ter., 3,9). Mi lehet ennek a kérdésnek az értelme? Nehezen valószínűsíthetnénk, hogy Isten „ne láthatná meg" az embert. Inkább—mint kiemeltük—arra a *helyzetre* utal, ami a bűnbe esett embert immár jellemzi—az elrejtőzést Isten elől. Isten elrejtőzöttségében is „látja" az embert, kérdése éppen a bűnös ember sajátos szituációját, a tévelygés létállapotát világítja meg—magának az *embernek* a számára.

Hogyha mindezeket figyelembe vesszük, akkor komoly kétségeink ébredhetnek, hogy vajon a Habermas által zárványként aposztrofált jelentés milyen módon járulhat hozzá a nem vallásos személy egzisztenciális eszmélődéséhez, s miként befolyásolhatnák a társadalmi valósághoz való viszonyát. Habermas azzal a követelményével, hogy a jelentések szekularizációját látja a konszenzuálitás garanciájának, valójában már föl is mondja a konszenzust. Pontosabban: konszenzust tételez ott, ahol ez ilyen módon nem lehetséges. Ha

---

[628] Im., 88.
[629] Uo.
[630] Im, 87. Ld. még ehhez André LaCocque: „Rések a falon: Genezis 2-3", in: Paul Ricoeur-André Lacocque: *Bibliai gondolkodás*, ford. Enyedi jenő, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003, 21-67

ugyanis a bűn a létezés tévelygése—amely nem időbeli, hanem egzisztenciális eredendőséggel bír—és az Isten előtti rejtőzködő léthelyzet valósága, akkor a nem vallásos személy számára ezek a vallási jelentések csak akkor hordozhatnak bármiféle potenciális relevanciát, ha valamiképpen belehelyezkedik a nem szekuláris látásmód jelentésmezejébe. Különösen fontos ez azért, mert a bűn közösségi szinten való meghatározottság. Mint láttuk, univerzális érvénnyel bír, ám egyben a *szolidaritás* forrása is. Így nem kizárt, hogy alternatíva lehet a habermasi potenciális szolidaritás-válság megoldására, mégpedig anélkül, hogy abból a vallás művelt védelmezői hasznot húzhatnának".[631] A posztszekuláris antropológia politikai relevanciája elválaszthatatlan attól a jelentéstől, amit a bűnnek, mint az isten előtti helyzetnek a közösségi dimenziója hordoz. E nélkül is lehetséges a jelentéspotenciál aktivizálása valamiféle redukált értelemben—egyfajta *analógiás* beszédmód megvalósítása esetleg irodalmi vagy más művészeti szinten—ám erősen kétséges számomra, hogy ez vajon hordozni képes-e azokat a tartalmakat, melyeket Habermas lényegesnek tart. Mindez már azért is kérdéses, mert ha erre a kérdésre igennel felelhetnénk, akkor Habermas nem szorulna a vallás rehabilitációjára, s a szekularizált jelentésformákat is elegendőnek tarthatná az általa említett dilemmák megoldására.

Az antropológiai bázis hordozta szituáció különbsége—az *Isten előtt állás*, mint rejtőzködés felismerése és az abból eredő jelentésmező az egyik oldalon, a *magában állás* és az abból eredő konzekvenciák a másikon—megnehezíti, hogy kialakulhasson az a szituáció, amelyet Habermas ideálisnak és lehetségesnek tart. Sőt: még egy heroikus ateizmus „Isten hiánya előtt állása" is több lenne, mint a magában állás, s a hiány felismerése már különbséget jelent egy teljességgel érdektelen pozícióhoz képest. Úgy vélem, hogy a jelentések leválását és szekularizálódását a kölcsönös társadalmi tanulási folyamat lényegi összetevőjeként tételezni nem más, mint azoknak a folyamatoknak az ismételt lefolyását előrevetíteni, melyek

[631] Habermas im. Holmi 1393.

révén „veszendőbe ment” mindaz, amit éppenséggel Habermas által a vallásban értékelt. Habermas posztszekularizmusa inkább a vallással szembeni negatív attitűd feladásában áll, mintsem annak a felismerésében, amit ezek a jelentéspotenciálok sajátos természetüknél fogva implikálhatnak.

A Ratzinger által javasolt pozíció lényegi azonosságot mutat azzal, amire Ricoeur is felhívja a figyelmet: a vallás egy saját *helyzetként* értelmezi a bűnt, olyan feltételeként, ami alapvetően meghatározza az emberi létezés feltételeit. Ezt a pozíciót *hipotetikus teizmusnak* nevezem. Véleményem szerint radikális, ám teljességgel lehetséges lépés, amely ugyanakkor egyfajta gondolati ellensúlya lehet a „vallási botfülűségnek”, a amely ugyanakkor természetesen maga is egy sajátos hermeneutikai kezelést igényel. Mint Ratzinger egy előadásában—éppen Kantra etikai posztulátumára utalva—megfogalmazza, meg kell fordítanunk a felvilágosodás axiómáját—mely kimondta, hogy meg kell próbálnunk úgy gondolkodni a morál kérdéseiben, mintha nem létezne Isten—s most arra kell kísérletet tennünk, hogy *úgy gondolkodjunk, mintha Isten létezne*. Ratzinger *A kultúrák válsága* című előadásában igen világosan fogalmaz: „annak is, akinek nem sikerült megtalálnia az utat Isten elfogadására, meg kell próbálnia úgy élnie és úgy irányítania az életét, mintha Isten létezne”.[632]

Itt érkezünk el a politika egy lehetséges újszerű megközelítési módjához, amelynek egyik fő princípiumát Johann Baptist Metz politikai teológiájában éppenséggel az imént hipotetikus teizmusként leírt álláspont alaptézise adja: mintha Isten létezne. Metz gondolkodásának központi, és munkássága kifejlése során egyre komplexebb értelmet nyert problémája a *szenvedés emlékezete*, a *memoria passions*. Ezt az elvet egyértelmű teológiai jelentéstartalmainak sajátos kiaknázása révén teszi a politikai cselekvés vezérmotívumává. Az a politika cselekvés, amely „mindenkor úgy viszonyul az emberekhez, „etsi Deus daretur”

[632] *A kultúrák…*51-52.

[…] vagyis mindig úgy cselekszik az emberek javára, és úgy bánik az emberekkel, hogy gyakorlata egyben magába foglalja Isten elismerését [egyben] szembeszegül azzal a világgal, amelyben az embereket úgy kezelik és gyötrik, 'etsi Deus non daretur'".[633] Hasonlóan Ricoeur-höz, Metz is úgy látja tehát, hogy a rosszal és az abból eredő szenvedéssel való szembesülés és az arra adott *szolidáris* válasz valamiképpen „vallási" jellegű esemény. Ricoeur szerint „[a] szenvedés csak annak a számára botrány, aki Istent a teremtésben létező valamilyen jó forrásaként értelmezi, s ebbe beletartozik a rossz elleni felháborodás, az elviseléséhez szükséges bátorság és az áldozatok iránti együttérzés is".[634]

A rossz és szenvedés kihívása tehát a politika lényegével összefüggő jelentéstartalmakat hordoz. A hipotetikus teizmus ehhez a problémához való viszonyt igyekszik egy sajátos módon megközelíthetővé tenni. Metz szerint a szekularizált megoldási kísérletek—ahogy ő nevezi, az *antropodíceák*—bármilyen formát is vesznek is föl, valójában a kérdés *elnyomására* törekszenek. Társadalmi formákra, intézményekre, politikai ideológiákra—„az emberek közötti kapcsolathoz kötődő instanciák"[635] rendszerére—ruházzák át azt a súlyt, amit a régi teodíceák tárgyaltak: miként igazolható isten a szenvedéssel szemben. Holott nem a kérdés „megoldása" a feladata, hanem annak a *helyzetnek* a felvállalása és az abból eredő életvezetés, amit mindketten elemi értelemben a vallás világához tartozónak tartanak. Ricoeur a szenvedés kérdésével való szembesülést és számvetést tartja a nagy vallási tradíciók párbeszéde egyik kulcsának.[636] De felidézhetjük: Tillich, Abe vagy Ramadan is kulcskérdésnek tartják ezt. Metz maga legutóbbi művében a *memoria passionis* gondolatát a *compassio* elvévé dolgozza ki, s ezzel—bár nem oldja el a konkrét keresztény gyökereitől a kérdésfelvetést—s felveti a kérdést, hogy vajon a *compassio*

[633] Johann Batptis Metz: *Az új politiaki teológia alapkérdései*, ford. Görföl Tibor et. al., L'Harmattan, Budapest, 2004, 94.
[634] Paul Rocoeur: „A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára", in *Irodalomelméleti tanulmányok* ik., 93-115, 114.
[635] *Az új politiaki teológia alapkérdései* ik., 110.
[636] A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára, ik., 115.

szolgálhat-e a vallások közötti ökumené centrumául.[637] Ez a vallások *közvetett* ökumenéja lenne. Nem valamiféle látszategység megteremtése, „nem közvetlenül a vallások összeméréséből adódó kapcsolatok és viszonyrendszerek formájában, hanem a világért vállalt tevékeny felelősségen, az igazságtalan szenvedés okai, a rasszizmus, az idegenellenesség, a nacionalista vagy tisztán etnikai színezetű, mindig is polgárháború felé mutatott vallásosság ellen tanúsított közös ellenálláson keresztül", ami egyben a technicizálódó és a globalizáció folytán a piaci törvényszerűségeknek teljesen kiszolgáltatott emberiséggel vállalt szolidaritást is jelent.[638] A vallások közvetett ökumenéja azt a *felháborodni képességet* őrizné meg a szenvedésre való emlékezés ébren tartása és a *compassio* életben tartása révén: „[a] szenvedők (nem a szenvedés!) kérdése megvethetné az alapját a vallások közötti szociális és politikai *compassio* megmentésére és erősítésére létrejövő koalíciónak".[639] A *compassio* témája, valamint az azzal összefüggésben kialakítandó vallásközi ökumené egyben érinti az előbb tárgyalt kérdést, az identitás problémáját is. Nyilvánvaló, hogy Metz nem azonosul a pluralisztikus megközelítéssel abban az értelemben, ahogy az Hick esetén például megfogalmazódik Számára a pluralizmus kihívására adott teológiai válasz nem az ismeretelmélet vagy a racionális teológia, hanem a praktikus szemléletű politikai teológia keretei között jelenik meg. A *memoria passionis* fogalmából levezetett *compassio* Metz gondolkodását ebben a tekintetben és fontossá teszi, s ez a relevancia szoros összefüggésben áll a bűn-problematikával is. A *compassio* tárgyalása ugyanis annak a kérdéskörnek a kibontásaként is értelmezhető, amely korábban az *azonossághiány* összefüggésében jelent meg. A teo- és antropodicea tárgyaláskor Metz azt a megjegyzést teszi, „azzal a teológiával szemben, amely az emberi szenvedéstörténetben eleven rettegést valamely azonosságrendszer keretei közé szorítva taglalja, fenn kell tartanunk az emberi szenvedést jellemző

[637] Johann Baptist Metz: *Memoria passionis: Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, ford. Görföl Tibor, Vigilia Kiadó, Budapest, 2008, 212.
[638] Im., 213.
[639] Uo.

azonossághiány méltóságát".[640] Az azonosság, az identitás problémája tehát kettős értelemben is bevonható a vizsgálatba. Egyrészt a rettegés „ellenfogalmaként" tűnik föl, amikor is az azonosság eszméje a kompenzáció szerepével bír, az elkerülhetetlen szenvedés ellenszereként. Egyben felhív arra, hogy vonjuk be gondolkodásunk és cselekvésünk elvei közé az *azonossághiány méltóságának* princípiumát. Úgy vélem, hogy ebből következik az, hogy a vallási identitás fenntartása, a saját tradíció kereteinek megőrzése mellett Metz szerint éppenséggel azt a szempontot kell érvényre juttassuk—s a vallási tradícióink ebben az összefüggésben releváns tanításait érvényesítenünk—, amely a *másik* szenvedése iránt tesz fogékonnyá, s az iránta való szolidaritás megvalósulását segíti. A vétkesség—a bűn—és a felelősség kérdései szorosan összefüggenek: „[a] teremtésének szenvedéstörténetével kapcsolatban Istenhez intézet kérdés ugyanis egyben az emberi szabadság méltóságára, az ember felelősségére és ilyen módon lehetséges vétkességére is apellál".[641] Az azonosság, az identitás kérdése tehát szorosan összefügg azzal a lehetséges úttal, amelyen a vallások közötti párbeszéd és együttműködés haladhat egy „posztszekuláris" korban. A bűn által befolyásolt ember helyzete—melyre Ricoeur mutat rá— és a felelős cselekvés politikai teológiai értelmezése összekapcsolható egymással, s a másik iránti szolidaritás, valamint a szenvedése iránti érzékenység „religiózus" fenntartása lehet az a lehetséges irány, amely a további együtt-gondolkodás és együtt-cselekvés irányait kijelölheti. A felelősség fogalma—s az azzal összekapcsolódó további kérdések, mint az igazságosság, elismerés—egyben olyan problémák is, melyek a kortárs szekuláris politikai és etikai gondolkodást leginkább foglalkoztató ügyek. Ennek folytán a „vallásköziség" és a „posztszekularitás" problémái számos ponton érintkezésben állónak és feszítően aktuálisnak bizonyulhatnak.

Az „utópiától" az „eszméig" tartó út tehát sajátos ívet mutat. Cusanus az *égi* zsinat leírásával az erőszak és az üldöztetés *világával* szemben próbál egy ideális de utópisztikus

[640] Az új politikai teológia alapkérdései ik., 110, 18-as lábjegyzet.
[641] Memoria Passionis ik, 219.

alternatívát nyújtani. Metz—és számos más gondolkodó, akit itt tárgyaltunk, s akikre nem terjedt ki a figyelmünk—ugyanezekre a jelenségekre adna konkrét és a politikai cselekvés dimenzióit érintő *ökumenikus* választ. Az antropológia felvirágzása önmagában nem volt képes megoldásokkal szolgálni—s talán nem is lehetséges az „örök béke" megvalósulása. Az antropológia válsága rámutat az ember határaira Ám ugyane határokra mutatnak rá a vallási tradíciók, de a történetüket jellemző konfliktusok is. A vallási közösségek tagjai és vezetői ma különösképpen nagy felelősséget viselnek abban, hogy ezek a közösségek olyan módon tegyenek tanúságot az emberről *etsi Deus daretur*.