Hardy Gilbert

VALLÁS/ BÖLCSELETI BEVEZETÉS

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/3

Hardy Gilbert: Vallásbölcseleti bevezetés

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

HARDY GILBERT

VALLÁSBÖLCSELETI BEVEZETÉS

Róma 1977

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

A Teológiai Kiskönyvtár kötetei közül kevés foglalkozik filozófiai kérdésekkel. A bevezető tanulmányok között az Ismeretelméleti Bevezetés az emberi értelemnek az igazsághoz való viszonyát vázolja fel általában, míg a másik, jelen kötetünk, a vallás alapvető kérdéseiről bölcselkedik.

Miért kell filozófiai kérdéseket is tárgyalni egy teológiai sorozaton belül? Lehet-e a vallás mindig személyes élményét filozófiai kutatás tárgyává tenni?

Mindkét kérdés súlyos. Hogy az értelem és az igazság viszonyának problematikája alapvető fontosságú a hittudományok számára, még talán könnyebben kiviláglik, mint az, hogy Isten és ember találkozásának egzisztenciális élménye — mert ez a vallás — a bölcselet személytelen, általános törvényeket kereső vizsgálódásának körébe vonható . E nehézség annyira valós, hogy nem egy valláskutató és hittudós, főleg protestáns teológiai iskolák követői, tagadta a bölcseleti kutatás jogosultságát és a bölcseleti kategóriák alkalmazásának lehetőségét a vallás egész területén. Ezek a teológusok általában arra hivatkoznak, hogy az isteni lét oly nagy mértékben különbözik a teremtett léttől, és horizontja annyira túlmagaslik az értelem természetes fényének horizontján, hogy a különbség, véleményük szerint, áthidalhatatlan az emberi értelem számára. Ezért úgy vélik, hogy a vallást « megérteni », mind a maga egészében, mind bármely részletében, csak a hit természetfeletti fényében lehet.

Bár ez a felfogás helyesen mutat rá a vallás szuverén voltára, és joggal hangsúlyozza a hit természetfe-

letti jellegét, a maga radikális formájában mégis önellentmondást tartalmaz. Ugyanis bármilyen álláspontot foglaljunk is el a hit és az értelem viszonyának kérdésében (l. a Második Részben és e sorozat Bevezetés a Teológiába c. kötetének « Mi a teológia » fejezetét), és bárhogyan vélekedjünk is a vallásbölcselet létjogosultságának sokat vitatott kérdéséről, mindenképpen olyan ismeretekből kell kiindulnunk, amelyek maguk már bölcseleti meggondolások eredményei, vagy legalábbis ilyen meggondolásokat zárnak magukba. *Hiszen ha valaki azon az alapon száműzi a bölcseletet a vallástudományok területéről, hogy az értelem nem képes a vallás szintjének a magasságáig hatolni, akkor már kimondta, hogy pontosan ismeri az igazság birodalmának az értelem által elérhető határait. E feltevés azonban az ismeretelmélet messzeágazó kérdéseiben állásfoglalást jelent. Nyilvánvaló továbbá az is, hogy a vallásbölcselet létjogosultságának vitatott kérdésében bármilyen értelmes döntés feltételezi, hogy ismerjük a vallás lényegét, « igazi » formáját. Mert ha meggondoljuk: « vallás » a vértanúk hősies hitvallásától a vallásháborúk önző célokat szolgáló, kegyetlen hadjárataiig és a nagy misztikusok páratlan Isten-élményétől a vallási mánia tébolyáig mindent jelenthet... Mi hát a vallás igazi arculata? Hogyan találhatjuk ezt meg? Milyen alapon különböztethetjük meg egymástól az emberiség vallásait? Van-e valami « közös nevező » a vallások sokféle, sokszor egymással merőben ellentétes megnyilatkozásai mélyén? E kérdésekre csak az emberi értelem bölcselkedő erőfeszítése adhat választ, még ha ez az értelem, esetleg újra meg újra, a hit segítő és kiegészítő fényére szorul is, hogy végül is teljesen kielégítő válaszra találjon.*

Feltételezve tehát, hogy a bölcselet lámpását követve sikerül valamelyes *választ kapnunk ezekre az alapvető kérdésekre, a vallásbölcselő nyomban számos más, de az*

előzőkkel szorosan összefüggő problémával találja magát szemben. A bölcselet tárgyköre ugyanis a lét maga, minden megszorítás nélkül. A bölcselő a lét minden mozzanatára figyel, és a részleges létadottságokat is összes vonatkozásuk hátterében kívánja megérteni. Helyesen látta ezt már Arisztotelész, aki szerint a filozófia többirányú oknyomozás. A filozófus mindenekelőtt feltárni igyekszik e jelenségek létrehozó okát (hogyan keletkezett?) és célokát (mi a rendeltetése?). De a bölcselet sajátos hivatása az, hogy a valóságot a maga önállóságában megértse. Itt a kérdés egyszerűen így hangzik: mi ez? ez mit jelent? Fontos hangsúlyoznunk, hogy amikor a lét önállóságáról beszélünk, ezen nem elszigetelt létet értünk. Az előttünk megnyíló lét egy osztatlan univerzumot *alkot, vagyis egységet a többféleségben. Nem mindig könnyű és talán nem is mindig lehet az összefüggések egységét a többféleségben megtalálni; de ennek a feladatnak egész súlya ránk nehezedik az ún. világnézeti kérdések esetében. A vallás pedig az emberi életnek kétségtelenül a legnagyobb mélységekbe nyúló világnézeti megnyilvánulása. A vallásbölcselet feladata ezt a tényt univerzális dimenzióiban felülvizsgálni és kiértékelni.*

E feladat elérésére a vallásbölcseletnek három irányban kell haladnia. Meg kell vizsgálnia a vallást mint egyedülálló jelenséget és értéket; tanulmányoznia kell a vallásos embert, akiben a vallásos érték megvalósul; végül fel kell tárnia azokat a sajátos vonatkozásokat, amelyek a vallásos ember és a «világ» között fennállnak. Mert minden ember homo faber *is, « munkás » ember, aki nem szűnik a körülötte levő világot formálni és saját szükségletei, illetve igényei szerint átalakítani. Az ember civilizációt és kultúrát teremt maga körül, és ezzel mintegy saját képét vési bele a világba. A vallásos ember ennélfogva vallásos kulturát is teremt, vagyis egy olyan életteret hoz létre, amelynek mind anyagi, fogható alkotásai, mind lelki-szellemi*

megnyilvánulásai a vallásos öntudatban felismert legfelsőbb értékekre mutatnak. Éppen ezért a vallásbölcseletnek a vallást kultúrantropológiai, szociológiai, történelmi, művészi szempontokból is vizsgálnia kell.

A vallásbölcselet óriási feladatköre és sajátos nehézségei magyarázzák egyrészt a vallásfilozófia eredményeinek gyakori elégtelenségét, másrészt azt az állandó vitát, amely szaktudományjellege körül zajlik. A mi véleményünk mégis az — és a jelen tanulmány ebben a szellemben íródott —, hogy a vallásbölcselet alapkérdése jogos, és a filozófia sajátos, az egész létet kutató igényének szemszögéből szükséges. Ha a vallásnak a vallásbölcseletben megrajzolt képe nem esik is teljesen egybe a vallás élményének a lélek mélyén tapasztalt személyes és mindig titokzatos valóságával, e ténynek oka nem a filozófia erőtlensége, hanem magának a vallásélménynek az emberi értelmet meghaladó nagysága. Tartsuk azonban szem előtt, hogy a bölcseletnek nem is annyira az a hivatása, hogy minden problémára választ adjon, hanem inkább az, hogy a lét minden megnyilatkozása előtt csodálattal eltelve fel tudja helyesen tenni a homo sapiens *legegyszerűbb, mégis legjelentősebb kérdését: mi ez?*

A TKK köteteinek korlátai határt szabtak mind az e füzetben tárgyalható kérdések számának, mind a filozófiai vizsgálódás mélységének. Hisszük mégis, hogy a jóakaratú és figyelmes olvasó e szerény munkából is valamelyes fényt kap a vallás minden embert érintő, sőt sokszor gyötrő kérdéseihez. Ha ez a fény valós és nem félrevezető lidércfény, akkor ez a Vallásbölcseleti Bevezetés nem tagadta meg a bölcselet sajátos hivatását: útjelzővé lett az örök Igazság felé.

ELSŐ RÉSZ

VALLÁS ÉS VALLÁSBÖLCSELET

I. A VALLÁSRÓL ÁLTALÁBAN

1. *A vallás tágabb fogalma*

A vallás az emberiség legalapvetőbb és legáltalánosabb jelenségei közé tartozik. Ezt a megállapítást modern antropológiai, nyelvészeti és régészeti kutatások, valamint a mélylélektan elért eredményei tudományosan alátámasztják.

a) Vallásról itt természetesen a szó általános értelmében beszélünk, körülbelül úgy, ahogy például baráti körben valamelyik ismerősünkről azt állítjuk, hogy « mélyen vallásos ember ». Egy ilyen kijelentés nem mond semmit sem arról, hogy a nevezett személy keresztény-e vagy buddhista, hisz-e a Szentháromságban vagy sem, vagy hogy vallását milyen külső formákban gyakorolja. Mégis, aki csak ismeri azt a nyelvet, amelyen az állítás történt, tudni fogja, hogy « mélyen vallásos »-nak lenni nem annyit jelent, mint ügyes asztalosnak, jó énekesnek vagy kiváló matematikusnak lenni. Bár a vallás lényegének pontosabb meghatározása, amint ezt később látni fogjuk, nem könnyű feladat, mégis tagadhatatlan, hogy maga a szó az emberi nyelv közkincse, és az a fogalom, amire a « vallás », « vallásos » és hasonló kifejezések utalnak, tartalommal és értelemmel rendelkezik. Vallásról e fejezetben a szónak ezen általános, hétköznapi értelmében beszélünk.

b) Megközelíthetjük-e mármost jobban a vallás e köznapi fogalmának tartalmát? Mert ha értünk egy fogalmat, nemcsak azt kell tudnunk megmondani róla, hogy mit *nem* jelent, hanem azt is, hogy konkréten mi-

lyen tartalmat foglal magában. Röviden: mire gondolunk, amikor vallásról beszélünk?

A nehézség abban áll, hogy egy olyan meghatározás vagy leírás, amely a vallások egymástól sokszor nagyon különböző formáit mind magába zárná, szükségképpen nagyon tág. Egy tág meghatározas viszont keveset mond, és kisiklik a kézből, mint a finom homok az ujjak között. De a valláskutatónak ennek ellenére is konkrét kiindulópontra van szüksége, valami kritériumra, amelynek alapján egyes jelenségeket vizsgálodása körébe von, míg másokat kizár. Meg kell kísérelnünk tehát a vallásélmény általános és alapvető elemeit felfedni — e ponton még minden kritika nélkül —, hogy ezáltal kutatási területünk körvonalait meghatározhassuk. A szóelemzés módszere itt is, mint egyéb tudományokban, alkalmas kiindulópontnak tűnik.

c) A Magyar Értelmező Kéziszótár szerint a vallás *a*) az a tény, hogy valamit megvallunk, *b*) a társadalmi tudatnak természetfeletti erők és lények létezésébe vetett hiten alapuló formája, és *c*) az ilyen hittel kapcsolatos megnyilvánulások, tanítások, szertartások rendszere. Ezt talán úgy is mondhatjuk, hogy a vallás jelent valami külső tényt, egy belső öntudatot és valami külső rendszert, empírikus adottságot. A felsorolás nem teljes, de első tájékozódásra elégséges.

A vallás tehát mindenekelőtt valamilyen tevékenység, cselekvés. A tény maga a megvallás ténye, tanúságtétel. Ez általában egy belső meggyőződésnek a felszínre hozása, amely nemcsak szavakkal, hanem cselekedetekkel is történik. Ebből a szempontból nézve a vallás olyan, mint a forrás, mely a mélyből feltör, és mindenki számára elérhető közelségben szalad tovább, ezernyi akadályt legyőzve, a tenger felé. A maga egészében ez a « vallásgyakorlás » a vallásos élet. Ennek sajátos vonása az, hogy

az egész embert és az ember egész életét lefoglalja. Mert azt, aki csak ismeri, de nem éli a vallását, nem tekintjük vallásos embernek. Tény az, hogy a vallás nemcsak az ember magasabb képességeit — értelmét és akaratát — veszi igénybe, hanem az érzelmeket, indulatokat, sőt, bizonyos keretek között, még az ösztönös megmozdulásokat is. A vallásos ember minden képességével és adottságával lénye legmélyén vallásos.

A vallásos öntudat az igazság birtoklásának érzésében és erkölcsi normák felismerésében áll. Mert a vallásos ember tudja, hogy vallásosnak *kell* lennie, és hogy vétkezik akkor, amikor vallásának tanítása vagy törvényei ellen cselekszik. E meggyőződés mélyén ott rejlik az a többé-kevésbé felismert tény, hogy az ember végső fokon nem ura önmagának, hanem egy Felsőbb Lény hatalma alatt áll. Ebből magyarázható talán az a dinamikus erő is, az a mindent eltűrő áldozat- és szolgálatkészség, amely az őszintén vallásos magatartás velejárója, és amely nemegyszer egy egész életet feláldozó apostoli vagy szeretetszolgálatban fejeződik ki.

A vallásos élet « tanúságtétele » szilárd meggyőződést tételez fel. Érthető, hogy a vallásos élet mindig bizonyos elvek elfogadásával, sőt az igazság birtoklásának valamilyen tudatával jár.

De a vallásos igazságok sajátos jellegűek. Egy különleges szférába tartoznak, amelyet általában a « hit » szóval jelölünk, akár természetes, akár természetfeletti hitre gondolunk. A hitnek is, csakúgy mint a vallásnak, több jelentése van; legalább három elemet hozunk benne összhangba. A hit ugyanis minden esetben feltételez valamit, *amit* elfogadok (egy hitigazságot), valakit, *akinek* hiszek (szavahihetősége miatt), és természetesen egy személyt, *aki* hisz, ill. a hite szerint él. Ezért mind a vallás, mind a hit objektív és szubjektív értelemben vehető: jelentheti a megvallott hittételt — ebben az értelemben beszélünk

vallástanról, hittudományokról —, vagy magának a hit megvallásának a tényét: hiszek! De mindkét értelem a hit, ill. a vallás alanyára, a vallásos emberre utal.

d) Nem fogadhatjuk el tehát a filozófus *Hegel* vagy az antropológus *Tylor* véleményét, akik a vallásban lényegében véve csak egy ismeretmódot láttak. De ugyanígy el kell vetnünk a vallásnak azt a szemléletét is, amely a vallásélményben csupán pszichológiai erőknek vagy az érzelmeknek uralomra jutását látja. A vallásélménynek ilyen szemlélete nem felel meg a vallásos megnyilatkozások gazdag formáinak, és önkényesen leszűkíti a vallás, illetve a hitélet strukturális gazdagságát.

e) Összefoglalva mármost azt mondhatjuk, hogy a vallás köznapi fogalmának tartalma a következő: *a hit sajátos perspektívája, egy Felsőbb Lényhez való viszonyunknak legalább homályos felismerése, erkölcsi kötelezettség érzése, és mindennek valami, még később meghatározandó, rendezett egységbe való foglalása.*

Hangsúlyoznunk kell, hogy a vallás ezen leírása nem egy *a priori,* azaz önkényesen választott meghatározáson nyugszik, hanem annak a fogalomnak mintegy *a posteriori* kifejtése, amelyet minden értelmes ember, vallásos állásfoglalásától függetlenül, szem előtt tart, amikor vallásról beszél, vagy mások vallásról szóló állításairól önmagában ítéletet alkot. Bár elemzésünkben a « vallás » magyar szavából indultunk ki — elcsodálkozhatunk, hogy a magyar kifejezés mennyire gazdag mind pszichológiai, mind dogmatikus szempontból! —, ez érintetlenül hagyja a vallás lényeges elemeinek a kérdését. (Egyébként a latin *religio* szóra e fejezet 3. pontjában még visszatérünk.)

Azt állítjuk, hogy a fent leírt vallásélmény az emberiség közkincse, örök útitársa. Összpontosítsuk erre a figyelmünket.

2. *A vallás egyetemes elterjedtsége: az emberiség őskora*

Plutarkhosz görög történetíró szerint « nincsen nép vallás nélkül. Lehetnek városok falak nélkül, de egy nép sincs valamilyen istentisztelet nélkül ». Bár az első században élt utazó-történetíró kora óta világismeretünk mind időben, mind térben óriásira duzzadt, a fenti kijelentést ma sem vonhatja senki komolyan kétségbe. Századunk egyik nagy mélypszichológusa, *C.G. Jung* például nem habozott azt állítani, hogy « az ember természetszerűleg mindig és mindenütt vallásos funkciókat fejtett ki, és hogy épp ezért az emberi lélek ősidőktől fogva át van itatva vallásos érzésekkel és képzetekkel. Aki ezt nem látja, az vak ». Egy másik, sokat idézett állításában Jung még tovább ment, amikor azt mondotta, hogy nem találkozott olyan beteggel, akinek pszichológiai problémái mélyén ott ne lappangott volna valamilyen formában a vallás kérdése. Akármit gondoljunk is erről, tény az, hogy a vallás minden korban, minden embercsoport életében — akár igaz, akár torzított formában — fellelhető.

A vallások történetének irodalma óriási, ennek még vázlatos áttekintése is külön kötetet igényelne. A jelen fejezetben ezért csupán egy kérdésre korlátozzuk magunkat: vallásos volt-e az ősember? Milyen következtetéseket kell levonnunk a rendelkezésünkre álló régészeti és egyéb adatok alapján? A kérdés különösen fontos, mert ha a vallás már az emberiség bölcsőjénél megtalálható, akkor ez nyomós érvül szolgálhat azon tétel mellett, hogy a vallás az emberi természet velejárója. Így pedig fényt vetnénk a vallás egyetemes elterjedtségének és az individuális, faji és kulturális különbségeket áthidaló fennmaradásának a miértjére.

(1) De mit tekinthetünk az emberiség bölcsőjének? Mikor jelent meg az ember, ez az « értelmes állat », a föld színén? A kérdésre, legalábbis ma még, nincs végle-

ges válasz. Minél több adattal szolgál a paleontológia és az antropológia, és minél távolabbra szorítjuk vissza a tudományos felfedezések eredményeként az emberiség kezdetének feltételezett időpontját, annál több megoldatlan rejtéllyel állunk szemben.

a) Ember (*homo sapiens*) volt-e a dél-afrikai *australopithecus* kb. félmillió évvel ezelőtt, vagy a kelet-afrikai *zinjanthropus,* amelynek korát paleontológusok valahová másfél és kétmillió évvel ezelőttre teszik? Mit gondoljunk az ún. *homo habilis*-ról, aki kétségkívül eszközöket készített magának, és talán több százezer éven keresztül együtt élt a zinjanthropusszal? E kérdésekre ma még nincs végleges válasz. Még a hozzánk valamivel közelebb álló jávai *pithecanthropus*-ról és a vele nagyjából egyidős *sinanthropus*-ról vagy az ún. heidelbergi emberről is alig tudunk többet, mint hogy tüzet gyújtott barlangjában, vadászott, és olykor emberkoponyákat tett gondosan félre, miután az agyvelőt belőlük gondosan kikanalazta (vajon miért?).

b) A jégkorszakban élő neander-völgyi emberről (kb. 100 000 [200 000?] — 25 000 évvel ezelőtt) és ennek szokásairól már sokkal többet tudunk. Ő az első, akinek vallásos magatartásáról is valamelyes képet alkothatunk. Feltűnő az a nagy gond, ahogyan ez az ősünk a halottait temette: a kutatók több sírban ételáldozat nyomait találták és szerszámokat is, gondosan a halott mellé helyezve. A paleontológusok egyöntetű véleménye szerint e szerszámok a túlvilági élet szükségleteire voltak szánva. A neander-völgyi ember is gyűjtött emberi és állati koponyákat, főleg a barlangi medvéét, melyeket szabályos formákba rakva őrzött vagy saját barlangjában, vagy külön « temetkező helyeken ». Nem tudjuk azonban, hogy ez magiával volt-e összefüggésben, vagy rituális célokat szolgált-e.

c) Az őskőkorszakbeli cro-magnoni emberről a neander-völgyinél is többet tudunk, mert több és változatosabb emléket hagyott maga után (kb. 25 000 évvel Kr.e.). Itt is természetesen a temetkezési helyek a legfontosabb archeológiai emlékek, de egyre nagyobb szerepet kap a lakóhely is. Mindkét helyen feltűnik egy merőben új vonás: a művészetek alkalmazása. A cro-magnoni ember szeretett rajzolni, bámulatos ügyességgel és művészi érzékkel használt növényekből készített festékeket, főleg a pirosat, de szobrocskák létrehozásával is sikerrel próbálkozott. A hátrahagyott emlékekből (Montespan és Niaux barlangjai; Lascaux, Altamira; a híres willendorfi Venus stb.) kétségtelen a cro-magnoni embernek a túlvilágban való hite, és valószínűnek látszik, hogy — legalábbis Kr.e.kb 15 000-től fogva — a természet erőinek is áldozatokat mutatott be.

d) A közép- és újabb kőkorszakban (12 000 és 7000, ill. 7000 és 3000 között) az áldozatok rituális formái egyre gazdagabbá váltak. Ez avval magyarázható, hogy ezekben az évezredekben alakult ki a visszahúzódó jégrétegek után szabaddá vált területeken a földművelő-gazdálkodó élet, mely viszont érthetően előtérbe hozta a termékenységkultusz és az anyaistennők tiszteletét. Ezzel egyidőben a temetkezési szokások is egyre nagyobb szabásúakká váltak. E kor megoldatlan misztériumai közé tartoznak azok az óriási kőépítmények — menhirek, dolmenek, cromlechek — amelyeket például Anglia déli részein a mai napig láthatunk, és amelyek minden valószínűség szerint vallásos célokat (napimádás?) szolgáltak.

e) A neolit korszak után az ókori történelemkönyvekből is jól ismert nagy birodalmak korához érünk; ezek — egyiptomiak, asszírok, babilóniaiak, perzsák,

görögök stb. — vallásos életéről már aránylag sokat tudunk.

Az emberiség őskorát tartva szem előtt álljunk meg e ponton, és próbáljuk meg kiértékelni az eddig mondottakat.

(2) De lehetséges-e egy ilyen kísérlet? Elég adat áll-e rendelkezésünkre? Nem több-e a megoldatlan kérdés őseink életét, vallását illetően, mint amennyi adatot ismerünk?

E kérdések irányították már a múlt század második felében, de különösen is századunk elején mind a paleontológia, mind a kultúrantropológia figyelmét a még fellelhető primitív néptörzsek felé, abban a reményben, hogy e népcsoportok életének, szokásainak és felfogásának a tanulmányozása valamelyes fényt deríthet az ősember vallásos magatartására. Fontos megjegyeznünk, hogy amikor itt « primitívekről » beszélünk, ez nem értelmileg elmaradott vagy tudatlan embereket jelent, hanem olyan népeket, ill. törzseket, amelyeknek hagyományai a legősibbek, és a legkevésbé voltak kitéve a civilizáció átalakító hatásának. Az ilyen primitív törzsek száma manapság rohamosan apad, de a század első felében még nagyobb számban voltak megtalálhatók Ausztráliában, a Kongó (Kinshasa) dzsungeljeiben, valamint az észak-amerikai eszkimók és a dél-amerikai indiánok között, főleg Brazíliában. Ezen népek élete a leghívebben tükrözi az emberiség gyermekkorának életét, és *per analogiam* magyarázatul szolgálhat az ősember körüli sok megoldatlan rejtélyre.

A következőkben ezért, a modern kultúrantropológia módszerét követve, az ősember életét és szokásait, amennyire ezt a fennmaradt leletek alapján rekonstruálni tudjuk, a primitív népek életével és szokásaival vetjük össze, és az így nyert képnek kiemelkedő vonásait néhány pontban vázoljuk. Összegezésünkben főleg *Mircea*

Eliade és *van der Leeuw* valláskutatók eredményeire támaszkodunk.

a) A primitívek tudatvilága mélyén ott rejlik az a megsejtés, hogy az emberi élet az embernél hatalmasabb lény vagy lények kezében van. Ez a felismerés a primitív embert félemmel tölti el, és benne e felsőbb lények iránti tisztelet vagy elkötelezettség érzését váltja. ki. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy a primitív ember ezen felsőbb lényekkel, erőkkel együttműködjék, vagy hogy bizonyos körülmények között ezen erőket, szellemi lényeket saját akarata alá igyekezzék vetni (mágia, sámánizmus).

b) A primitív ember szertartásokkal veszi magát körül, és ismeri az imát. A szertartások mind anyagi, mind formális szempontból nagy változatosságot mutatnak, de általános tendenciájuk az, hogy az egyszerűből az egyre kidolgozottabb és bonyolultabb irányában fejlődnek. Az imák lehetnek hálaadók, kérők; a legtöbbször mégis engesztelő jellegűek, ami valami homályos bűntudatra látszik mutatni már a primitíveknél is. A szertartások inkább a közösség, mint az egyén javáért vannak, és általában egy arra kiválasztott egyén — mágus, próféta, sámán stb. — vezetése alatt állnak. Az ilyen kiválasztott személy közvetlen vagy közvetett kapcsolatban áll a felsőbb hatalmakkal. Így még az aránylag sokkal fejlettebb görög vallásban is Apollón papnője Delphoiban « transzba esett », amikor az isten akaratát közölte, míg Zeusz Dódóné tölgyeinek susogásában nyilatkoztatta ki döntését.

c) Általánosan elterjedt a primitívek között bizonyos dolgok titkos erejében, energiájában való hit. Az ilyen dolgoktól (« mana », később még visszatérünk e fogalomra) a profán embernek távol kell tartania magát (« tabu »); e tilalom áthágása a szellemek haragját, esetleg halálbüntetést is vonhat maga után.

d) A primitív ember ismeri a « szent » és a « profán » különbségét. Mindaz, ami « szent », a szellemi erőkkel, istenségekkel van kapcsolatban, legyen az egy személy, állat vagy növény vagy akár élettelen tárgy.

e) Erősen elterjedt a primitívek között az a hiedelem, hogy nemcsak az élőt, hanem az élettelen természetet is valamiféle lélek járja át. Ez az « animista » felfogás különösen is felruházza az élet tulajdonságaival a titokzatosat és a feltűnőt, mint pl. egy sajátos formájú követ, fát vagy a lombok megrezzenését az esti erdőben.

f) Kétségkívül az animizmussal függ össze a primitív vallásoknak talán legjobban ismert jegye, a halottak kultusza. A gondos és sokszor nagy áldozatokkal járó temetkezési szokások mélyén a túlvilágban való hitet kell látnunk, bár a primitívek általában nem tesznek különbséget az « ember » és a lélek halhatatlansága között. Viszont a halál utáni állapot és hely bizonytalansága keltette fel azt a félelmet, hogy az elhúnyt esetleg később övéihez még visszatér — ami ellen a holttest lekötésével, feje fölé helyezett sziklával védekeztek. A Kongó egyes vidékein temetés után mind a mai napig tüskét szórnak a sír elé, és összetúrják a sírtól a faluba vezető ösvényt, hogy így megakadályozzák a halott visszatérését az élők közé.

g) Mindennél fontosabb azonban, amint már többször utaltunk erre, a primitíveknek bizonyos magasabb lényekben és, a legtöbb esetben, egy Legfelsőbb Lényben való hite — ez utóbbi egyben a valláskutatók között (érthetően!) a leghevesebben vitatott kérdés. Mégis, ma már sok adat áll rendelkezésünkre, amelynek alapján bizonyossággal állíthatjuk, hogy a legtöbb primitív vallás ismer egy Legfelsőbb Lényt (l. később « Elméletek a vallás keletkezéséről » címszó alatt). Ez a Legfelsőbb Lény vagy főistenség azonban nincs mindig közvetlen

kapcsolatban a világgal, olykor visszahúzódik tőle, valamiféle « tétlen istenség »-gé (*deus otiosus*) válik. Az ember életét ebben az esetben alsóbbrendű, jó és rossz szellemek irányítják. De az ellenkezőre is vannak példák: az ausztráliai ősember például valami főistenséghez imádkozik a mindennapi eledelért.

A Legfelsőbb Lény örök, nem született mástól (Zeusz ez alól is kivétel, ami szintén a görög mitológia késői kifejlődésével magyarázható), és ő az élet ura. Érdekes az is, hogy a főistenség sokszor kétnemű, vagy pontosabban a nemek különbsége felett áll. Ez a gondolat a későbbi, fejlettebb vallásokban is megtalálható: a római Janus istennek két arca volt; Aphrodité Zeusz fejéből pattant ki; Rudra árja istenség bal felé nő volt, jobb felé férfi; a sumérok pedig főistenüket nemegyszer mennyei anyának ábrázolták, de szakállal! Ebben az elképzelésben egyszerre lelhető fel az antropomorfizmus tökéletlensége és a primitívek azon törekvése, hogy az istenséget az emberi lét korlátai fölé emeljék.

(3) A fenti összkép, ha nem is teljes, mégis megsejteti mind az ősember, mind a máig fennmaradt primitívek istenfogalmát és valami természeten túli világ létezésébe vetett hitét.

Próbáljuk meg mármost e képből a lényegeset a lényegtelen elemektől elválasztani, és így az emberiség vallásélményének a gyökeréig eljutni.

3. *A vallás fenomenológiai leírása és lényegének pontosabb meghatározása*

A. *A probléma*

Ha *Diltheyt* követve az ún. szellemtudományokat (*Geisteswissenschaften*) — történelem, irodalomtudomány, pszichológia stb. — szembeállítjuk a természettu-

dományokkal, könnyű belátni, hogy az előbbiek egészen más értelemben « tárgyai » a tudományos kutatásnak, mint az utóbbiak, pl. a biológia vagy az atomfizika. A vallás a szellemtudományok körébe tartozik, de azok között is egyedülálló helyet foglal el, éspedig több oknál fogva.

a) Mindenekelőtt a vallás a lélek mélyén születik, és ott is éri el tökéletességét. Ez nem jelenti, hogy a vallás nem fejeződik ki külső jelek által, mint például szavakban, gesztusokban, szertartásokban. De a vallásélmény a lélek mélyén lezajló szubjektív cselekményben, illetve — a keresztény vallás esetében — a hitnek az egész embert magával ragadó kegyelmében éri el tökéletességét. A vallás lényegében « belül » van. Ebből következik, hogy a vallást nem lehet az indukció módszerének a logikában előírt törvényei szerint vizsgálni, hanem azt csak az intuíció «beleélésével» lehet megközelíteni. Ennek a módszernek azonban nagy hátrányai vannak a tudományos kritika előtt. Úgy tűnhet, hogy az intuitív beleélés csak szubjektív értékű, vagyis csak annak számára ad felvilágosítást, aki ilyen módon mások vallásélményével közvetlen kapcsolatba került.

b) A nehézséget nézhetjük a vallásos ember oldaláról is. A vallás természetéhez tartozik egy bizonyos szemérmesség, a rejtettség igénye. Ebben az értelemben a vallás igazán magánügy, a lélek legintimebb története, amelyet mások előtt nem fitogtatunk, és amelybe csak ritkán, komoly ok miatt, és csak általunk kiválasztott személyek számára engedünk bepillantást. A művész, a zenész, a költő azt keresi, hogy kifejezhesse művészi élményét, sőt éppen ebben az önkifejezésben válik igazán művésszé. Nem így a vallásos ember: az ő lelki élménye és hitaktusa már önmagában vallásos tény. De akkor

hogyan vizsgálható a vallás mélysége, feltárható-e annak igazi arculata?

A nehézség kétségkívül súlyos és talán a filozófiai kutatás számára áthidalhatatlan. Érthető az a sokszor felhozott érv is — éppen a vallásos táborból —, hogy a vallást csak az érti, aki éli.

c) Erre természetesen könnyű azt válaszolni, hogy sokan voltak és vannak ma is, akik lelki életükről saját elhatározásukból számoltak be, éspedig nemegyszer mélységes lélektani önelemzéssel és kimagasló értékű irodalmi formában. Szent Ágoston Vallomásai, Avilai Szent Terézének saját misztikus élményeit elemző írásai, Prohászka püspökünk lelki naplója klasszikus példái lehetnek az ilyen önvallomásnak.

Kétségtelen, hogy ezek a művek sokban megkönnyíthetik a vallásélmény lényegének a megértését; de a felvetett nehézséget mégsem oszlatják el. Hogyan lehetünk biztosak arról, kérdezzük, hogy helyesen értjük olyan élményeknek a leírását, amelyekről íróik maguk is sokszor mint « megfoghatatlan » és « kifejezhetetlen » élményekről beszélnek? És főleg: milyen alapon tételezzük fel, hogy az egyik ember vallásos élménye hasonló egy másikéhoz? A kérdés még élesebbé válik a kinyilatkoztatott, természetfeletti vallások esetében. Ezek a hit természetfeletti fényét igénylik igazságaik megértéséhez, és a kegyelem erejét azok megéléséhez!

d) Mielőtt azonban feladnánk a reményt, hogy a filozófia és más segédtudományok a vallást tanulmányuk tárgyává tehetik, gondoljuk meg, hogy a többi szellemtudományok esetében sem beszélhetünk soha a vizsgálandó kérdés teljes és maradéktalan megértéséről. Melyik történész merné például azt állítani, hogy tökéletesen érti Napóleon szándékait, gondolkodásmódját, kételyeit és döntéseinek rugóit Waterloo előtt? Pedig ez lenne a

maradéktalan történetírás feladata! Ki merné mondani, hogy teljesen bele tudja élni magát Petőfi Sándor lelkivilágába, amelyet a Nemzeti dal vagy a Szülőföldemen c. halhatatlan verseiben fejezett ki? És mégis a magyar irodalom minden komoly tanára rekonstruálni próbálja Petőfi lelki- és gondolatvilágát, valahányszor tanítványainak e költeményekről beszél. Vagy át tudjuk-e tökéletesen érezni egy barátunk fájdalmát édesanyja halálakor? Mégis vele érzünk, fájdalmában — ha őszinték vagyunk — « osztozunk ». Sőt azt is tudjuk, hogy ennek az « együttérzés »-nek a képessége bennünk fejlődhet. Mindennapi tapasztalatunk az is, hogy ez a képességünk egyes emberekkel szemben nagyobb, mint másokkal szemben. Általában azt mondhatjuk, hogy minél közelebb állunk valakihez, minél jobban szeretünk valakit, annál könnyebben és annál mélyebben fogjuk az illetőt megérteni, érzés- és gondolatvilágát magunkévá tenni. De egy bizonyos fokig *minden* embert meg tudunk érteni, örömében-fájdalmában, vágyaiban és céljaiban osztozni tudunk, mert ők is épp úgy emberek, mint mi: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto!* Mások megértésének végső forrása a közös emberi természet.

e) Tertullianus mélyértelmű mondásának, hogy ti. a lélek természete szerint keresztény, éppen ez az igazi értelme: a lélek természete szerint nyitott a természetfeletti életre, és nyitva áll az élet Ura előtt. A vallásos életnek éppen ez a közös alapja és az emberi természetbe való gyökerezettsége teszi lehetővé a vallás vizsgálatát, még akkor is, ha a vallásélmény egész gazdagságát sosem lehet egészen a felszínre hozni. Kétségtelen azonban, hogy az a valláskutató, aki önmagában kibontakoztatta a lelkébe oltott vallásos igényt, biztosabban és mélyrehatóbban fogja azt másoknál is megérteni, mint az olyan kutató, aki önmagában ezt elsenyvedni engedte; ahogy

egy képzett művész is jobban felfogja más művészek mondanivalóját, mint a művészetekben járatlan dilettáns.

f) Ha mármost ezen megfontolások alapján a valláskutatás lehetőségét elismerjük, azt is hangsúlyoznunk kell, hogy — éppen a vallásélmény sajátos természete és nehezen hozzáférhető jellege miatt — egy részletkutatás sem adhatja vissza a vallás egész tartalmi gazdagságát. Az utolsó század valláskutatásának legnagyobb fogyatékossága éppen a vallás redukciójának kísérlete volt, vagyis az a törekvés, hogy a vallásélmény teljességét egyik vagy másik — pszichológiai, antropológiai, történelmi stb. — összetevőjéből vezesse le. Ezt a súlyos hibát próbálta a fenomenológia elkerülni, amikor, sajátos módszerét követve, a vallásélmény lehető legobjektívabb leírására és lényegének kiemelésére vállalkozott.

B. *A vallás fenomenológiai leírása és meghatározása*

(1) *a*) Századunknak kétségtelenül egyik legjelentősebb filozófiai iránya a fenomenológia, amelynek alapjait *Edmund Husserl* (1859—1938) vetette meg. Husserl célja az volt, hogy a filozófiát egy előítéletektől mentes « tiszta tudománnyá » fejlessze ki, amelynek feladata lesz a *valóság lényeges elemeinek* a feltárása. E cél elérésére Husserl egy szigorú módszert dolgozott ki, amelynek lényege talán így foglalható össze: a filozófus az előtte megjelenő tudattartalmat (ez a *fenomenon*) az elvonás többszörös folyamata által annyira megtisztítja minden lényegtelen elemtől, hogy végül is kirajzolódnak, ill. a vizsgáló elme előtt feltűnnek a vizsgált dolog lényeges és szükségszerű vonásai. Husserl eredetileg matematikus volt, aki természettudományokkal is sokat foglalkozott, mielőtt a szaktudományok kritikájába kezdett. Innen érthető a fenomenológiának az abszolút, kétségbe nem vonható igazságok iránti érdeklődése.

A fenomenológia « konyhatitkairól » nem kívánunk itt szólni; érdeklődő olvasónk ezekről minden filozófiai szakkönyvben tájékozódhat. Ki kell azonban emelnünk azt az érdekes tényt, hogy bár Husserl maga a fenomenológiát elsősorban a logikára és a természettudományokra kívánta alkalmazni, a módszer hamarosan gyökeret vert a pszichológia, a társadalomtudományok és a filozófia széles területein, többek között a vallásbölcseletben is. Nem lehet véletlen az a tény sem, hogy a vallásélménynek máig is egyik legklasszikusabb fenomenológiai elemzése Husserl egy göttingeni egyetemi tanártársától, Rudolf Ottótól jött.

b) *Rudolf Otto* (1869—1937) analízisének a középpontjában egy minden vallásban központi szerepet játszó fogalom, a « szent » vagy « szentség » (*das Heilige*) áll. Ennek fontosságára Otto előtt már mások is, főleg Marett, rámutattak, de azt általában a primitívek « mana » és « tabu » fogalmaival azonosították. Otto szerint azonban a « szentség » egyedülálló kategória, és egy minden mástól elhatárolható élménytartalomra utal; ez az élménytartalom pontosan az, amit vallásélménynek nevezünk. Ez két fogalomcsoportot zár magába. Az első ezek közül értelmileg felfogható és szavakkal kifejezhető. Amikor például a « szentség »-et jósággal, erkölcsi tökéletességgel azonosítjuk, ebben a fogalomkörben mozgunk. De ez, mondja Otto, a « szentség » fogalmi gazdagságának csak felületes értelme. A « szentség » valójában olyan objektív adottságokra és egy ezeket követő szubjektív érzéskomplexumra utal, amelyet érezhetünk és átélhetünk, de nem foglalhatunk szavakba. Éppen ezért Otto a « szentség » minden értelmi kategória fölött álló lényegének a megjelölésére új szót alkotott, a *numinosumot,* amely a latin *numen* (« jel », « titok ») szóból vezethető le. (A *numen* eredeti jelentései: bólintás, akarat, isteni erő, istenség.)

Hogyan írhatjuk le, ha nem is határozhatjuk meg, ezt a numinózus érzést, a « szentség »-nek ezt a titokzatos megsejtését? Rudolf Otto a numinózum fenomenológiai leírását maga foglalta össze e latin kifejezésben: *mysterium tremendum et fascinans*: félelmetes és elbűvölő misztérium. Minden szó jelentése fontos. A « misztérium » arra utal, hogy a szentség létmódja meghaladja az emberi értelem befogadókészségét. A vallás sajátos élménye is ezért az emberi tapasztalatok és cselekvések profán síkja felett van; a vallás egy « felséges » élmény. Ugyanakkor ez az élmény « félelmetes » is, mert benne egy végtelen Hatalommal állunk szemben, amelytől véges létünk, mind létrejöttében, mind fennmaradásában, függ. Mégis, bármennyire félelmetes is az evvel a Hatalommal való találkozás, az nemcsak hogy nem taszít vissza, hanem inkább « elbűvöl », vonz, mint a hajnali derengés vonzza az éjszakai botorkálásban elfáradt vándort. Otto egyik kedvelt példája a numinózumra Mózes az égő csipkebokor előtt: lelke félelemmel telt el a megmagyarázhatatlan jelenség láttán, és ugyanakkor mégis valami megállíthatatlanul vonzotta arra, hogy lássa közelről a tűz okát.

Nem ellentmondás-e a numinózum misztérium jellegéről beszélni, és mégis elemeinek a leírására törekedni? Otto erre a kérdésre bizonyára azt válaszolná, hogy a fenomenológiai lényegelemzés a tapasztalatilag is elérhető adottságok tüzetes leírásán nem megy túl. A numinózumot saját vallásos élményünkben ismerjük fel, és ezt azután a vallás bölcseleti vizsgálata során mások vallásélményével a lehetőségek szerint összevetjük. Természetes, hogy ez a numinózum-érzék lappangó is maradhat a lélekben, de még a ki nem fejlett *sensus numinis* is egyszerre életre kelhet, ha rendkívüli körülmények közé kerül, mint pl. egy csoda megtapasztalása vagy a természeti erők félelmetes megnyilvánulása. Ezt a képességünket tehát a lélek egy *a priori* diszpozíciójának tekint-

hetjük, és nyugodtan nevezhetjük a szentség kategóriájának.

Mélyléktanban járatos olvasóink ezen a ponton talán azt kérdezik, mennyire hasonlítható Rudolf Ottónak ezen numinózum kategóriája Jung archetípusaihoz, vallásos ősképeihez? Vagy, tűnődhetnek magukban a modern filozófiában járatosak, nem állunk-e itt a vallásnak egy neo-kantiánus értelmezése előtt? Röviden azt válaszoljuk: bár Otto elveti Jung vallásértelmezésének erősen naturalisztikus vonásait, mégis kétségtelen, hogy Otto és Jung teóriái több ponton találkoznak. Jungnál azonban végeredményben csak hipotézisről van szó, Otto evvel szemben a vallásos *adottság* leírására törekszik. A neokantianizmus is kétségkívül hatással volt Ottóra. Mégis, a numinózum fogalma a kanti *a priori* ismeretelméleti kategóriák felett áll, amennyiben a vallásnak ez az érzéke nem a körülöttünk levő világ adatait « rendezi » számunkra a « szentség » fogalmi egységébe, hanem inkább arra képesíti az embert, hogy a körülötte levő világ adatai fölé, a vallás sajátos létsíkjára emelkedjék.

c) Rudolf Otto nem maradt az egyetlen, aki a vallás lényegét a fenomenológia módszerével igyekezett leírni. Az Ottót követő valláskutatók és vallásbölcselők sokban kiegészítették a numinózum tartalmi gazdagságának leírását, többen közülük mélypszichológiai analízissel és az összehasonlító vallástudományok egyre gazdagabb adatainak felhasználásával. E valláskutatók és bölcselők közül ki akarjuk emelni Martin Buber, Max Scheler, Mircea Eliade és Gerardus van der Leeuw nevét. Míg a többi szerzőről később fogunk beszélni, Martin Bubert itt vetjük össze Ottóval.

Martin Buber (1878—1965), rabbi, szerkesztő és egyetemi tanár, *Ich und Du* c. könyvében ugyancsak a vallás lényegének kérdésével foglalkozik. Buber

jól ismerte Otto művét, és elismerte annak értékeit. Mégis úgy érezte, hogy Otto «mysterium tremendum et fascinans» fogalma megcsonkítja a vallás igazi értelmét, mert az csak egy tőlünk távolálló, hozzánk idegen Istenről beszél. Buber szerint pedig — szavai Szent Ágostonra emlékeztetnek! — « Isten misztériuma az önkinyilatkoztatás misztériuma; e misztériumban azzal találkozom, aki közelebb áll hozzám, mint saját magam ». Ez a mindent átjáró, mindenütt jelenlevő Isten az, akivel a teremtmény a vallásban kapcsolatot teremt, és meg nem szűnik folytatni az « Én » és « Te » örök dialógusát.

Minden párbeszéd lényege a *személyek* közötti eszmecsere, a *személyek* közötti találkozás. Ez pedig az « Én » és az « Az » kapcsolatának ellenpólusa. Ez utóbbi esetben ui. nincs igazi találkozásról szó, itt az « az »-t nem emeltük fel személyiségünk titokzatos szférájába. Buber tanításának sajátos vonása az, hogy szerinte az anyagi világgal kapcsolatban is kialakulhat az « Én » és « Te » viszony, egy olyan kapcsolat, amely személyiségemet igényli. Ilyen viszonnyal válaszolhatok például arra a gazdagságra, amelyet egy virágzó fa szépségében, a természet harmóniájában fedezek fel. Ugyanakkor Isten is csak « az » maradhat számomra, idegen valóság, élettelen misztérium.

Buber tehát a vallásélmény lényegét egy olyan « találkozásban » látja, amely által kettős relációba lépek Istennel: ő életem Ura, és mégis életem élete; felettem áll, és mégis bennem van; kifejezhetetlen, és mégis nem szűnök meg magamban hívni és kifejezni őt.

Ez a felfogás kétségkívül szép, és mint fenomenológiai leírás helyes is; de vigyáznunk kell arra, hogy ne panteisztikus értelemben fogjuk fel. Mert ha így értelmeznénk Istennel való találkozásunkat a vallásban, akkor ez éppen az igazi dialógust, a teremtménynek a Teremtővel való párbeszédét tenné lehetetlenné. Ezen a ponton

Martin Buber nem volt elég világos, és több kifejezése veszélyes félreértésre vezethet.

d) A fenomenológia elsődleges célja a jelenségek leírása, nem a meghatározása. Egy tüzetes leírás azonban kiemeli a vizsgálandó tárgy lényeges vonásait, sőt magával hozhatja azt a fényt, amelyben egy valódi, nemcsak leíró meghatározás is lehetségessé válik. Mind Otto, mind Buber analíziséből kitűnik az a tény, hogy a vallás egy az emberi értelmet meghaladó misztériumra irányul. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy a vallás csak bizonyos értelemben függ tőlem, más értelemben nem. Ellenállhatok ugyan a vallás hívó, sőt felszólító szavának, de ez a szó lelkem mélyén egyszer csak megszólal, még ha nem akartam is. Otto talán egyoldalúan hangsúlyozta a vallás misztérium voltát és transzcendens jellegét; míg Buber, éppen Ottóval ellentétben, túl nagy súlyt fektetett a vallás « bennemlévőségére », immanens voltára. Az igazság a kettő között áll

(2) Mielőtt megpróbálnánk ezt az arany középutat megtalálni, vessünk még egy pillantást más klasszikus próbálkozásokra.

a) A római kor írói és a latin középkor érthetően a *religio* szóból indult ki, és ennek etimológiájában kereste a vallás mibenlétének titkát. Egyesek a vallásban a lélek összeszedettségét, az isteni életre irányuló kérdések felett való állandó elmélkedést (*re-legere*) hangsúlyozták; míg mások a vallás lényegét inkább abban látták, hogy az ember elismeri teremtmény voltát, azt a tényt, hogy elidegeníthetetlenül Teremtőjéhez tartozik, hozzá fűződik (*re-ligare*). *Cicero* az első, *Szent Ágoston* a második értelmezés felé hajlott. *Szent Tamás* azt emelte ki, hogy a vallásban az embernek Istenhez való viszonya, végső rendeltetése jut kifejezésre: *religio proprie importat ordinem ad Deum* (*S.Th.* II-II., 81,1).

b) A modern filozófiában erősebb hangsúlyt kapott a vallásnak az erkölcsi élettel való összefüggése. *Pascal* szerint a vallás lényeges aktusa az Isten imádása, míg a deisták a Teremtő által az emberi természetbe írt törvények hűséges követésében látták az igaz vallás gyakorlását. *Rousseau* — és általában a romantikusok — a szív egyszerűségét és a felabarát iránti jóindulatot hangsúlyozták, míg *Kant,* a felvilágosodás tipikus filozófusa, a vallásban az erkölcsi kötelezettségnek *mint Istentől jövő kötelezettségnek* a felismerését látta.

c) Az utolsó évszázad próbálkozásai — amint ezt hamarosan látni fogjuk — a vallás eredetének kérdésében vesztek el. A fenomenológia éppen e zsákutcába jutott kísérleteknek akart új alapot adni, amikor a vallás lényegének kérdése helyett a pontos megfigyelésen alapuló leírás fontosságát hangsúlyozta. Mégis, mint fentebb mondottuk, ez a módszer újra lehetővé tette a vallás lényegi meghatározásának kísérletét.

(3) Véleményünk szerint a vallás alkalmas (haboznánk azt mondani, hogy « legalkamasabb ») meghatározása ez lehet: *az értelmes teremtmény természetes vonzódása Teremtője felé.*

Ez a meghatározás minden vallásra áll, tehát alkalmas kiindulópont lehet a vallás bölcseleti elemzésére. « Természetes vonzódás »-ról beszélünk, vagyis olyanról, amelynek forrása maga az emberi természet. A vallásélmény szubjektív oka tehát bennünk van, létünk mélyén, ahogy ezt Buber helyesen látta. Ugyanakkor a vallás objektív oka, cél-oka maga a Teremtő, az « én » végső oka és forrása, az isteni Lét. Ez a vallás elidegeníthetetlenül transzcendens valósága, Otto *mysterium tremendum*-ja. Bár, *per analogiam,* « az egész teremtett világ feszült várakozása az Isten fiainak a kinyilvánítása után vágyik » (Róm 8,19), sajátosan mégis egyedül az ember

aki Isten képére és hasonlatossagára teremtetett, fogja fel a Teremtő mindenütt-jelenvalóságának és távolságának paradox titkát; a szó szoros értelmében csak az ember lehet vallásos.

Még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy a vallás ezen meghatározása független a természetes és természetfölötti vallások megkülönböztetésétől, vagyis a meghatározás nem a kinyilatkoztatás igazságán, hanem az emberi természet tapasztalatilag is elérhető vallásos megnyilatkozásain nyugszik. De az már más kérdés, hogy e « vonzódásnak » teljes értelmét és egzisztenciális gazdagságát felfoghatja-e az, aki számára a Teremtő csak Legfőbb Lét, és egyben nem, mint a keresztény számára, élő Személy, a kinyilatkoztatásból ismert Atya is. E kérdésnek további fejtegetése azonban a természetes és természetfölötti vallás egymáshoz való viszonyához vezet, amiről inkább a vallásbölcselet sajátos kérdéseiről szólva fogunk beszélni.

4. *A vallások osztályozása*

Heinrich Frick német vallásbölcselő egyszer megjegyezte, hogy « vallás csak vallásokban létezik ». Valóban a vallásról nem beszélhetünk pusztán elvontan. A vallás konkrét valóság, élet. Nézzünk ezért körül a különböző vallások között, és próbáljuk meg őket nagyobb csoportokba tömöríteni. Ehhez természetesen egy felosztási alapra van szükség, egy kritériumra, amelynek alapján a vallásos magatartások bizonyos formáit egy-egy címszó alá vonhatjuk. Nincs abszolút kritérium. A vallásbölcselő sajátos céljától függ, hogy a sok lehetséges felosztási szempont közül melyik lesz számára a legalkalmasabb. Az utolsó század valláskutatásának tipikus felosztásait nem lesz nehéz áttekintenünk.

a) A századforduló kedvelt felosztása szerint megkülönböztethetünk egyfelől természetvallásokat vagy

« primitív » vallásokat, másfelől kultúrvallásokat vagy « magasabb » vallásokat. A « primitív » szó jelentéséről ezen összefüggésben már szó esett; a « kultúrvallás » itt természetesen a magasabb kultúrára eljutott, vagy legalábbis ilyen kultúrkörök vonzókörébe került vallásokat jelenti. De eltekintve attól, hogy nem mindig könnyű a kultúrköröket egymástól elhatárolni, Lucien Lévy-Bruhl francia vallásszociológus kimutatta, hogy a « primitív » ember is állhat egy bizonyos kultúra magas fokán. Vagyis a primitív és nem primitív fogalmak nem világosak, és az összehasonlító vallástudományok szempontjából tarthatatlanok.

b) Ugyancsak gyakori megkülönböztetés volt a század elején a vallásoknak animista és dinamikus vallásokra való felosztása. E megkülönböztetés alapja a vallás misztériumának különböző megtapasztalása lenne; itt a primitív vallások általában az animista vallások csoportjába kerülnének. — Egyszerűbb és világosabb az egy Istent és a több istent valló vallásokra történő felosztás. — Egy másik, kevésbé használt felosztás lenne egyfelől könyveken, szent iratokon és másfelől kinyilatkoztatáson alapuló (prófétai) vallások között különbséget tenni. — Az utolsó évtizedekben hasznosnak bizonyultak a szociológiai struktúrákat figyelembe vevő felosztások. Ennek alapján beszélhetünk népi és egyetemes vallásokról: népi vallások az egyiptomi, asszír, babilóniai, germán, görög, római, hindu, szintó, kínai és általában minden törzsi vallás; egyetemes vallások a kereszténység, az iszlám és a buddhizmus. Izrael (ószövetségi) vallását és a hinduizmust egyes vallásbölcselők népi, mások, Izrael prófétai tudatát hangsúlyozva, egyetemes vallásoknak minősítik, vagy legalábbis határesetnek a kettő között. Az egyetemes vallások egyben missziós vallások is, vagyis egy az egész emberiségre irányuló küldetéstudattal ren-

delkeznek. Az egyetemes vallások továbbá alapított vallások, míg a népi vallások általában a nép vallásigényének mintegy természetes kinövései (ami nem zárja ki ezekben a vallásokban is egyes erős egyéniségek döntő formáló hatását).

c) Különös figyelmet érdemel az a felosztás, amelyet *Gerardus van der Leeuw* (1890—1950) adott *Phänomenologie der Religion* (1933) c. művében. Van der Leeuw felosztásának alapja az a sajátos mód, ahogyan az ember az istenség megjelenésére válaszol. « Istenség » itt körülbelül egybeesik az Otto által leírt « szentség » fogalmával. Ezen kritérium alapján, mondja van der Leeuw, megkülönböztethetünk távolságot tartó (Konfucius) és elutasító (ateizmus) vallásokat — mindkét esetben az istenség « távol » marad, illetve (az ateizmus esetében) az ember válasza « futás az istenség elől » —; a küzdelem vallásában (Zoroaszter) az ember harcol az istenséggel, míg a « megpihenés » vallásaiban az ember az istenség életében részesülni, abban megpihenni kíván. A görög vallást a tökéletes formák vallásának tekinthetjük; a hinduizmus a végtelenség vágyának vallása, a buddhizmusban viszont a megsemmisülés vágya lesz a vallásos magatartás alapvető érzésévé. Van der Leeuw megkülönböztet továbbá akaratot hangsúlyozó vallásokat — itt az engedelmesség erénye lesz a vallás legfőbb motívuma — és a fölségesben elmerülő, kontemplatív vallásokat; az előbbire Izrael, az utóbbira az iszlám lehetne alkalmas példa. Egyedülálló a kereszténység, « melynek tipológiáját egyetlen szóban lehet összefoglalni: a szeretet vallása ».

Van der Leeuw nem titkolja, hogy a kereszténységben látja a történelem folyamán megvalósult vallások legtökéletesebbjét. De a *Phänomenologie der Religion* nem a kereszténység apológiája akar lenni. A szerző a

fenomenológus objektivitásával vizsgálja az összes vallások sajátos szerepét a történelem folyamán, hangsúlyozva azonban, hogy a vallás végső fokon mindig egy személyes és titokzatos élmény, amelynek nem minden szempontja érhető el a valláskutató által.

5. *Elméletek a vallás keletkezéséről*

Sajnos, a valláskutatók között csak kevesen ismerték el a vallásnak egyedülálló és nem természettudományos jellegét. A századforduló táján a legtöbb kutató a vallást a pozitivista természetbölcselet szellemében értelmezte, és eredetét is természetes okokban kereste. Igen tanulságos e kísérletek eredménytelenségét végigtekinteni.

Világosság kedvéért különböztessünk meg mindjárt két, egymástól lényegesen különböző elméletcsoportot. Az első csoportot alkotják azok az elméletek, amelyek a vallás eredetét lényegében véve filozófiai megfontolások alapján próbálták megválaszolni; ide tartozik például Hume, Hegel és Feuerbach; róluk később lesz szó. Most e fejezetben csak azokról a valláskutatókról beszélünk, akik teóriáikat az összehasonlító vallástudományok és egyéb szaktudományok felhasználásával igyekeztek igazolni. Az idetartozó elméleteket alkalmasan két csoportra oszthatjuk, amennyiben *a*) a vallást téves gondolkodás, hamis reflexió eredményének tekintik, *b*) vagy annak eredetét valami más, minden reflexiót megelőző forrásban keresik.

(1) Vegyük most röviden sorba mindkét felfogásnak legjelentősebb képviselőit.

a) *Max Müller* (1823—1900), a XIX. század úttörő valláskutatója, a vallás kezdetét természetmítoszok létrejöttében kereste. Mint a szanszkrit nyelv kiváló ismerőjét és évtizedeken át kutatóját, Müllert megfogta a Vé-

dák irodalmának és általában az indiai mitológiának állandó hivatkozása a természet erőire. Müller úgy találta, hogy különösen a fény és a Nap meg a hajnalhasadás keltettek mély benyomást az első emberekben. Ezért az ősember, akit a természet erői és szépsége elbűvöltek, de aki azok okát nem értette, mondja Müller, szükségképpen kigondolta az istenségeket, és ezzel megszületett a vallás.

E.B. Tylor (1832—1917) Müller nyomdokaiban járt, de a hangsúlyt a természeti erők működéséről a lélek, a szellem és általában az élet megfoghatatlan titkára vitte át. *Primitive Culture* c. jelentős művében (1871) Tylor részletesen kifejtette elméletét, amelyet azóta is *animizmuselmélet* névvel jelöl a vallástudomány. Ezen elmélet szerint az emberiségnek — Müller véleményétől eltérően — kezdettől fogva volt ugyan valami egészen primitív vallásos érzése, de ez hamarosan átalakult magasabb, animista vallásos formákba. Az ember ui. megdöbbenve tapasztalt olyan jelenségeket, amelyek valami második, sőt harmadik « én »-re utaltak. Így például az álomban az ember messze járhat, és mégis, mások tanúsága szerint, ő otthon volt, a kunyhóban, a többiek között. A meghaltak viszont hazalátogathatnak, és, legalábbis az álomban, újra kapcsolatot vehetnek fel az élőkkel. A betegség, hallucináció, ekstázis és hasonló pszichikai jelenségek ugyancsak ámulatba ejtették az első embereket. Magyarázatul kigondolták, hogy az emberben három elem lakozik: a konkrét, testi ember; egy életelem, amely az embert a halálban elhagyja, de másokhoz visszatérhet; és valami szellemi hasonmás, amely hol az embernél van, hol rövid időre eltávozik tőle. Tylor szerint e két utóbbi elem később a « szellem » egységébe olvadt össze, amelylyel azután a primitív ember az egész természetet felruházta. A halottimádás, vagyis a halottak szellemeinek tisztelete, az animizmus egyik sajátos formája lenne.

A szellemek jelentétébe vetett hit kétségtelenül erős

a primitívek között; erről nemrégiben, a volt belga Kongó területén utazva, magam is meggyőződhettem. Tylor mégis túlzásba ment akkor, amikor a primitív ember vallásos élményét egészen a szellemek körüli téves gondolkodásra vezette vissza.

b) Az animista elméletnek éppen ezen túlságosan egyszerű és túl könnyen általánosító tételei ellen szólaltak fel többen Tylor tanítványai és munkatársai közül, mindenekelőtt a neves antropológus Marett.

R.R. Marett (1866—1943) ellenvetésének lényege abban állt, hogy a szaktudományok egyre gazdagabb adatainak útmutatása szerint a vallás animista formája előtt mindenütt már többé-kevésbé kifejlett vallásos öntudattal találkozunk. Ennek gyökerei tehát szükségképpen mélyebbre nyúlnak, mint a primitív embernek a szellemek jelenlétébe vetett hite. A vallásos élmény mélyén, mondja Marett, egy olyan titokzatos « erő » megsejtése található, amely az egész természetben jelen van. Ennek pontosabb meghatározására Marett a Maláj-szigetek antropológus misszionáriusának, Codringtonnak szavait idézi: « egy minden fizikai forrásól független erő, amely a legkülönbözőbb módokon hathat mind a rossz, mind valami jó véghezvitelében ». Ezt az « erőt » a Csendes-óceán szigetein *mana* néven nevezik (molungunak Közép-Afrikában, wakandának az észak-amerikai indiánok között), és ezen a néven lett általánossá a vallástudományokban. A mana és a tabu összefüggéséről fentebb már szólottunk.

Marett tehát a vallás eredetét nem egy értelmi folyamat következményének tekintette, hanem azt inkább a primitív embernek a természet törvényeit és erőit intuitíven megsejtő képességében kereste. Érdemes lesz megjegyeznünk, hogy Marett több feltevése *Lucien Lévy-Bruhl* (1857—1939) kutatásai nyomán (*Mentalité pri-*

mitive, 1922) megerősítést nyert. Ugyancsak Lévy-Bruhl nevezte a vallásnak ezt a mana-tanát « gondolkodást megelőző » teóriának. Bár a kifejezés kevésbé szerencsés, mégis kidomborítja a dinamikus valláselméleteknek azt a sarkalatos tételét, hogy a vallás gyökerei mélyebbre nyúlnak az emberi lélekben, mint a tudatos reflexió szintje.

J.G. Frazer (1854—1941) tétele annyiban különbözik Marett felfogásától, hogy ő inkább a mágia fontosságát hangsúlyozta a vallás létrejöttében. Frazer mindmáig felül nem múlt gazdagsággal dokumentálta mágiatanát *The Golden Bough* (Aranyvessző) c. 12 kötetes művében. Az emberiség fejlődése itt három fázisra van osztva: mágia, vallás és természettudományok. E fázisok ugyan nem szigorú kronológiai sorrendben veendők, mégis « nagyjából » megfelelnének az emberiség kultúrfejlődésének.

c) Frazer művének értéke ma már inkább csak a benne összegyűjtött népmitológiai és primitív szokások gazdagságában áll; mágiatana *Claude Lévi-Straussnak* (szül. 1908) a primitívek gondolatvilágáról írt és nagy feltűnést keltő könyve után (*La pensée sauvage,* 1962) tarthatatlan. Levi-Strauss szerint mágia és vallás nem a primitív gondolkodásnak két foka, inkább ugyanannak az alapvető magatartásnak két megnyilatkozási módja. Az ember, mondja Lévi-Strauss, azonosulni próbál a természet titkos erőivel, és ezen erőfeszítése hol vallásos, hol mágikus formát ölt. A vallásos magatartás további értelmezésénél Lévi-Strauss nagy jelentőséget tulajdonít a totemnek — ez lehet állat vagy növény, ritkán élettelen tárgy —, amely által a primitív ember magát egy törzsi közösséggel, sőt ezen keresztül az egész természettel, szent szövetségben érzi. Ez az elmélet érthetően a vallás eredetének a kérdését a vallás szociológiai előfeltételeinek a vizsgálata felé fordította.

A vallás szociológiai struktúráit már a múlt század végén többen tanulmányozták (Wundt, Bachofen), de a vallásszociológia csak *Emile Durkheim* (1858-1917) és munkatársainak sikeres kutatásai után vált önálló szaktudománnyá. Durkheim a vallásos élet alapvető formáiról írt munkájában a vallás lényegét éppen abban jelölte meg, hogy a vallás által az ember *mint egy közösség tagja* léphet kapcsolatba szellemi lényekkel vagy természetfeletti erőkkel. Itt jelenik meg Durkheim valláselméletében is, talán túl egyszerűen és kritikátlanul, a totem vallásszociológiai fontossága. A totem nemcsak egy felsőbb hatalomnak a szimbóluma, hanem Durkheim szerint az az erő, amelyen keresztül az egyéneknek egy adott közösségben való részvétele ténylegesen megvalósul. De Durkheim nem világos a « felsőbb hatalom » és a közösség megkülönböztetésében, mert szerinte a közösségi öntudat és a vallásos öntudat a primitív ember lelkében összeolvad. Mégis Durkheim elismeri, hogy a vallásélmény gyökerei az individuális létszükségletek síkjánál mélyebbre hatolnak, és éppen ezért a vallás egy a szociális formákat is meghaladó örök jelenség.

d) Körülbelül a múlt század közepéig a profán tudományok a vallást mint mítoszt kezelték, és a vallások sokféleségét különböző mitológiai felfogásokra vezették vissza. Az etnológia fejlődésével ez az elmélet is értékét vesztette. A mitológia, a modern etnológia szerint, nem a vallás őse, hanem annak leszármazottja. Ennek ellenére több valláskutató manapság is a mitológia és általában a vallás szimbolikus formáinak tanulmányozása által reméli a vallás lényegét és eredetének kérdését megvilágítani. Ezen irányzatnak jelenleg a román *Mircea Eliade* (szül. 1907) a legjelentősebb képviselője.

Eliade egyetért Rudolf Ottóval abban, hogy a vallásélmény középpontjában a szentség kategóriája áll, de hangsúlyozza, hogy a « szent » csak a « profán »-nal

ellentétben érthető (*Das Heilige und das Profane,* 1957). A « szent »-nek sajátos szférája van; idő és tér, a fizikai természet csakúgy, mint az élet egyes mozzanatai — főleg a születés és a halál misztériuma — elválasztják az embert a profántól, és, alkalmas körülmények között, a « szentség » magasabb szférájába emelik. Eliade mármost úgy látja, hogy a mítosz által az ember a profán létbe igyekszik a vallás szentségértékeit átültetni, ill. azokat ott folytatni. Érdekesek Eliade megállapításai a pogány mitológiák és a keresztény misztériumok ellentétes természetére vonatkozóan: míg a pogány mítoszok általában utánozzák és kozmikus (mitikus) időbe ültetik át az istenek cselekedeteit, a keresztény misztérium mindig a történelem során lejátszódó esemény, amelynek azonban teljes értelme egy másik, mindent átfogó eseményben nyílik meg. Ez a « mindent átfogó esemény » Krisztus halála és feltámadása, vagyis a megváltás ténye. Más szóval, a pogány mitológiában az idő nem múlik — nincs igazi történelem —, míg a keresztény misztériumok mind egy « üdvösségtörténelemnek » a részeit alkotják.

Mircea Eliade fejtegetései érdekesek és kétségkívül tanulságosak; de közelebb visznek-e a vallás végső okának, eredetének és lényegének megértéséhez? Úgy tűnik, hogy minél több oldalról vizsgáljuk a vallást, annál titokzatosabbá és megfoghatatlanabbá válik. De Eliade célja, saját állítása szerint, nem is az, hogy a vallás misztériumát megoldja, hanem hogy a vallás egész gazdagságát feltárva egyben annak az emberi lélekbe való gyökerezettségét is kimutassa.

e) Aligha vonhatja valaki is kétségbe azt a tényt, hogy a vallásos élményben pszichológiai adottságok fontos szerepet játszhatnak. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a vallás messze túlnyúlik a pszichikum mindig változó keretein. Az érzelmek például erősen színezhetik a

vallásos magatartást, de lehet valaki mélyen vallásos érzelmek nélkül is. A régi görögök is feltették már a kérdést, vajon nem félelem-e az oka a vallásosságnak. De maga a kérdésfeltevés hibás. A félelem *is* lehet a vallásos érzület kialakulásának közvetlen oka (az *Ecclesiasticus* szerint is a bölcsesség kezdete az Úr félelme), de ez önmagában véve még nem elégséges oka, nem kielégítő magyarázata a vallásnak. Sajnos, pszichológusok a vallás értelmezésében nemegyszer alkalmazták a redukció felületes módszerét, amennyiben a vallásélményt vagy az egyes ember ösztönvilágából, vagy az emberiség ősi emlékeinek élményvilágából próbálták levezetni. Az elsőre Freud, a másodikra Jung lehet alkalmas példa.

Sigmund Freud (1856—1939) a vallásban is pánszekszuális tanának konkrét példáját látta. Ismeretes, hogy szerinte a tudat világa a tudatalattinak, az « én » mélyen eltemetett élményeinek egy sajátos megjelenési formája. Freud különös fontosságot tulajdonított az ún. Ödipusz-komplexumnak, ami végeredményben azt jelenti, hogy a vallásban az ember a gyermekkor tehetetlenségének és frusztrációinak nyugtalanító emlékeit éli ki egy magasabb, szublimált formában. A vallás tehát Freud szerint illúzió és « az emberiség egyetemes obszesszív neurózisa ».

Ma már a mélypszichológusok között is csak kevesen vallják ezt a « tiszta » freudizmust, bár naturalista és determinista tételeinek még sok követője akad. Jellemző azonban, hogy Freud egyoldalúságai ellen már tanítványai közül is többen tiltakoztak. Legjelentősebb volt ezek között Jung, svájci pszichiáter, aki éles kritika alá vette a freudizmus alaptételeit.

Carl Gustav Jung (1875—1961), csakúgy mint Freud, nagy súlyt fektetett a tudat alá visszanyomott képzetek lappangó működésére (és ezzel kapcsolatban

az álmok elemzésére), amelyek a tudat felszínén sokszor csak apró jelekből vehetők észre. Jung azonban Freuddal ellentétben a tudatalatti mélyén nem valami « gyönyörprincípiumot » talált döntő fontosságúnak, hanem az emberiség legősibb múltjának emlékrétegét. Jung szerint ezek a képzetek — « emlékek » — különösen a neurotikus ember lelkivilágát zavarják, de bizonyos fokig minden ember ezek hatása alatt áll. A vallás éppen ennek a « kollektív tudatalattinak » a felszínre törése az emberben; nem neurózis, hanem egy ősigénynek a megnyilvánulása. Kezdetben ez esetleg csak szimbólumok formájában jelenik meg az Én előtt, de egy pillanatban az ember « tudomást vesz » róla, és azonosítja magát vele. E pillanatben születik meg Jung szerint a személyes vallásélmény.

(2) Mielőtt továbbmennénk, érdemes lesz egy kritikus pillantást vetni a fentiekre. A felsorolt teóriák alapos elemzése messze túlmenne e kötet keretein, de ez nem is volt e fejezetnek célja.

Ami számunkra fontos, és amit az elsorolt elméletek a maguk összességében bizonyítanak, az az, hogy egyetlen szaktudomány sem tudott a saját területén belül kielégítő magyarázatot adni a vallás eredetéről. Mindegyik elmélet rámutatott ugyan a különböző vallások kifejlődésének valamelyik rugójára, de nem tudta megválaszolni a vallás végső okának miértjét. Igaz, hogy több valláskutató nem is szándékozott a vallás egész kérdéskomplexumával foglalkozni, hanem csak részletproblémák megoldására törekedett. Jung például *Psychologie und Religion* c. műve elején kijelenti, hogy mint orvos és ideggyógyász csupán leírni kívánta a vallásos ember sajátos lélektanát. De, joggal kérdezhetjük, mennyire képes az orvos, pszichológus vagy pszichiáter, aki rendesen csak abnormális eseteket lát, az egészséges vallásos élmény leírására?

Egy másik észrevételünket a következőkben foglaljuk össze. Az elsorolt elméletek vagy egy eredeti politeizmust tételeznek fel (M. Müller), vagy a vallás eredetét egy meghatározatlan ősvallásosságban látják, amelyből azután, a tudat ébredésével egyidőben, politeizmus fejlődött ki (Tylor). Nehéz belátni, hogy konkréten miben állna egy ilyen átmeneti ősvallásosság, nem is beszélve arról, hogy az archeológiai és antropológiai *tények* olyan értelmes primitív ősemberről tanúskodnak, aki hitt valamiféle túlvilági életben.

(3) Ezen elméletek gyöngéinek láttán annal nagyobb érdeklődéssel kell azon valláskutatók felé tekintenünk. akik szerint az emberiség vallásának legősibb formája monoteizmus volt.

a) Egyike volt az első ilyen valláskutatóknak *Andrew Lang* (1844—1912). Lang kezdettől fogva ellenezte Max Müller természetmitológiai elméleteit, és inkább az animizmus felé hajlott. Mivel azonban etnológiai kutatások arra engedtek következtetni, hogy Nyugat-Ausztrália egyes primitív törzsei egy legfelsőbb istenségben, és nem az animista értelemben vett szellemekben hisznek, Lang maga komolyan tanulmányozni kezdte a legprimitívebb törzsek hitét és szokásait. Kutatásai főleg az Andamen szigetcsoport bennszülötteire, a zulu törzsekre és az észak-amerikai indiánokra terjedt ki. Lang úgy találta, hogy ezen népek legtöbbjében, ha különböző nevek és formák alatt is, megtalálható egy főistenségbe vetett hit. Délkelet-Ázsiában pl. « Baiama » olyan teremtő Isten, aki az embert agyagból formálta, és neki törvényt adott; a halál után minden embernek meg kell jelennie Baiame előtt. A Kalahari sivatag bennszülöttei Kage-nak nevezik a Legfelsőbb Lényt, és így imádkoznak hozzá: «Ó Kage, Kage, hát nem vagyunk gyermekeid? nem látod, hogy ételre van szükségünk? Táplálj minket! » A bantu

törzsek főistene viszont egy inkább « nyugalomba vonult » istenség (*deus otiosus*), akinek kevés köze van az emberekhez, bár egyes helyeken az ő ajándékának tulajdonítják a napfényt és az esőt. Egyéb szerepeit viszont más, kisebb istenségek vették át.

Ilyen adatok birtokában Lang egy eredeti ősmonoteizmus gondolatát vetette fel, s evvel a múlt század végén a valláskutatásnak teljesen új fejezetét nyitotta meg. A századforduló pozitivista evolucionizmusának szellemében érthető, hogy nézeteit azonnal többen megtámadták, bár adatainak helyességét nehéz volt kétségbe vonni. Úgy látszott mégis, hogy az ősmonoteizmus tana is a többi tanok sorsára jut.

b) Ekkor kapcsolódott be a tudományos vitába *Wilhelm Schmidt* (1868—1954) misszionárius, képzett antropológus, nyelvész és etnológus. Schmidt évtizedeket szentelt az ősmonoteizmus kérdésének tanulmányozására; óriási munkájának eredményei a 12 kötetre terjedő *Der Ursprung der Gottesidee* (1926—1955) c. sorozatban jelentek meg.

Schmidt és vele együtt egy alaposan felkészült kutatócsoport (nagyobbrészt misszionáriusok) főleg azokat a törzseket tanulmányozta — sokszor éveket töltve el közöttük —, amelyek a legkevésbé voltak érintve a civilizációtól, és amelyeket más antropológusok addig még nem kerestek fel. Ezek között voltak elsősorban Ausztrália őslakói, Közép- és Kelet-Afrika pigmeus törzsei. Évtizedekre terjedő kutatómunkájuk eredményeit a következőkben foglaljuk össze.

Az emberiség ősvallása monoteista volt, nem politeista. A valláskutatás helyes kérdése tehát nem az, hogy mi volt a vallások eredete, hanem az, hogy milyen hatások alatt alakult át a vallás ősformája más, degenerált formákba. A vallás eredetének kérdése túlmutat a valláskutatás célján és metodológiai lehetőségein: e kérdés

vizsgálata a bölcseleti, ill. a teológiai antropológia sajátos területe. A vallások története a vallás felbomlásának a története, bár az ősvallás és az őskinyilatkoztatás egyes elemei töredékesen mind a mai napig fennmaradtak a primitív népek hitében, vagy pontosabban, ezt a hitet még a vallás korrupt formáinak (mágia, szellemek tisztelete, kuruzslás stb.) mélyén is meg lehet találni.

Wilhelm Schmidt elméletének igen érdekes része az emberiség kultúrkörökre (*Kulturkreisen*) való osztása — nomádok, vadász-halász, állattenyésztő kultúrrétegek —, és az a véleménye, hogy az emberi történelem kezdetén egyszerre több kultúrkör volt egymás mellett. Ehhez hasonló elméleteket vallottak más valláskutatók is, pl. Petazzoni, Söderblom, Widengren.

Csodálkozhatunk-e azon, hogy Schmidtet és munkatársait többen azzal vádolták, hogy elméleteiket *a priori* állították fel, vagyis hogy valójában azt találták meg a primitív vallásokban, amit ott kezdettől fogva kerestek? De, kérdezhetjük, nincs-e minden esetben valami feltevés a tudományos kutató előtt, egy feltevés, amelynek helyességét vagy téves voltát éppen a kutatás folyamán elért eredmények fogják eldönteni? Így az ősmonoteizmus-elméletnek is a helyességét (vagy helytelenségét) csak érveik bizonyító erejének fényében szabad kimondani. Ezek az érvek kétségkívül meggyőzőek.

A tudományos kutatás természetesen minden irányban tovább halad, és a régi teóriákat az újabb adatok fényében állandóan újra kell minden pártatlan tudósnak értékelnie. De a vallás eredetének és lényegének kérdésében a teóriák sokféleségének óvatosságra és alázatra kell intenie a valláskutatót. Sőt talán e kérdések végső válasza valóban túlesik a valláskutatás területén, és e ponton a vallásbölcseletnek kell átvennie a szót.

II. A VALLÁSBÖLCSELET MINT FILOZÓFIAI SZAKTUDOMÁNY

1. *Vallástudományok és vallásbölcselet*

Beszélnünk kellett a vallásról, mielőtt tanulmányunk sajátos tárgyára, a vallásbölcseletre térnénk át. A vallás ténye, szubjektív és objektív adottságaiban, szolgáltatja, hogy úgy mondjuk, a vallásbölcselet nyersanyagát. A vallásbölcselet a vallástudományok adatainak mélyebb megértése és filozófiai kiértékelése. Ezen a ponton alkalmas lesz a « vallásbölcselet » és « vallástudományok » fogalmait világosabban elhatárolni egymástól. Ez annál is inkább fontos, mert a vallással kapcsolatos tudományos terminológia, amint ez fiatal tudományoknál sokszor tapasztalható, nem elég szabatos; nemegyszer még alapvető kifejezések is, olykor ugyanannál az írónál, többféle értelemben fordulnak elő.

Vallástudományokról (*Religionswissenschaften*) tágabb és szűkebb értelemben beszélhetünk. Tágabb értelemben ide tartozik minden tudomány, amely a vallással foglalkozik. Ebben az értelemben tehát a vallásnak teológiai és filozófiai vizsgálata is a vallástudományok része. Szűkebb értelemben azonban — és ez a szónak ma általános használata — csak a vallás pozitív és induktív módszerekkel való vizsgálatát nevezzük vallástudománynak.

A vallás kérdése az embert attól a pillanattól fogva érdekelte, amikor felfedezte, hogy « más vallások » is vannak. Ez az érdeklődés erős lendületet kapott a XVI. századi és ezt követő földrajzi felfedezések kapcsán. A gyarmatosítást mindenütt a hittérítés követte, ez pedig szükségessé tette a bennszülöttek nyelvének, szokásainak és vallásának alapos ismeretét. Mégis csak a XIX. század során nyert a valláskutatás önbizalmat, és függetlenítette magát mind a teológiától, mind a bölcselettől.

Az elmúlt évszázadban a vallástudományok két irányban fejlődtek. A századfordulón és még századunk első évtizedeiben is a vallások eredete és fejlődésének kérdése állt a kutatás középpontjában, míg a legutóbbi évtizedekben a figyelem inkább a vallás strukturális tagozódására, lényeges elemeinek tanulmányozására, lélektani és nyelvészeti kérdésekre terelődött. Idővel ezek a részlettudományok is önállósították magukat mind céljukat, mind módszereiket illetően; ez az oka annak, hogy manapság inkább « vallástudományokról » és nemcsak « vallástudományról » szoktunk beszélni.

Mi mármost a *vallásbölcselet?* A kézenfekvő válasz természetesen az, hogy a vallásbölcselet a vallás bölcseleti vizsgálata. De ez magyarázatra szorul.

Szögezzük le mindenekelőtt is azt, hogy a vallásbölcselet nem vallásos bölcselet. Vagyis a vallásbölcselet kérdéseit nem a vallásos érzület diktálja, és válaszait nem a Szentírás sugallja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy hit és vallásbölcselet között feszültségnek kell lennie, bár tagadhatatlan, hogy feszültség fennállhat, és *de facto,* az utolsó két évszázad során, többször fenn is állt. Kétségtelen viszont az is, hogy a vallásbölcselő, aki egyben hivő is, sokkal előnyösebb helyzetben van, mint a nem hivő, mert a hivő vallásbölcselő a tárgyalandó kérdéseket mintegy « belülről » látja, és ezért jobban meg is érti azokat. De ez nemcsak a vallásbölcseletre, hanem más tudományokra is áll. Egy külföldi utazó például jó könyvet írhat a magyar táj karaktert formáló erejéről; de mennyivel előnyösebb helyzetben van az a magyar kutató, aki elemzéseiben saját magából indulhat ki, a magyar nyelvet tökéletesen ismeri, és érti — sokszor talán csak « érzi » — a népköltészet és népzene árnyalatokat kifejező varázsát — amit aligha lesz képes még a legfogékonyabb külföldi megfigyelő is meglátni.

Természetesen az éremnek másik oldala is van. A

magyar író elfogult lehet hazájával szemben; a hivő vallásbölcselő pedig abba a hibába eshet, hogy hitigazságokat bölcseleti megfontolások eredményének tekint. Ha tehát a hivő vallásbölcselő előnyösebb helyzetben van is a vallásbölcselet területén belül, sosem szabad szem elől tévesztenie saját feladatát és azt, hogy mint filozófusnak a bölcselet módszertanának útjain kell maradnia.

Ugyancsak el kell határolnunk a vallásbölcseletet Isten létének a filozófiájától (*theologia naturalis,* vagy ahogy Leibniz nevezte, *theodicea)* és a hitvédelemtől (apologetika). Ez utóbbit könnyű belátni, hiszen a hitvédelem csak részben támaszkodik a bölcseletre, és különben is tárgyánál fogva inkább a teológiai tudományok közé kell sorolnunk. Már nehezebb elhatárolni a vallásbölcseletet az Isten léte filozófiájától, annál is inkább, mert vallásbölcseleti tankönyvek sokszor e két szaktudomány kérdéseinek különös keverékét tartalmazzák. De ez helytelen. A vallásbölcselet sajátos problémája nem Isten léte és természete, hanem maga a vallásélmény. Természetesen a két tudomány több ponton érintkezik egymással, de még ezekben az esetekben is a vallásbölcselet sajátos szempontja (*obiectum formale*) más, mint a theodiceáé. Mi ez a sajátos szempont? Hogyan határozhatjuk meg a vallásbölcseletet? A következő meghatározást javasoljuk:

A vallásbölcselet az a filozófiai szaktudomány, amelynek sajátos feladata a vallás (vallások) állításainak bölcseleti kifejtése, kritikus felülvizsgálata és lehetőségük általános feltételeinek megállapítása. A vallásbölcselet további feladata az, hogy a vallás(ok) értékéről ezen vizsgálat alapján — az egyes vallások sajátos természetét mindig szem előtt tartva — tudományos ítéletet alkosson.

E meghatározás értelmében a vallásbölcselet négy irányban bontakozik ki.

(1) A vallásbölcselet első, *leíró-meghatá-*

rozó feladata a vizsgált vallás tanításának pontos leírása, fogalmainak tisztázása és a vallás lényeges elemeinek a lényegtelenektől való elválasztása. Ezen vizsgálódásában a vallásbölcselet vagy a vallás lényegét keresi általában — ahogy ezt mi is tettük az előző fejezetben —, vagy egyes történelmi vallásokra korlátozza figyelmét. Mindkét esetben azonban a vallásbölcseletnek az összes lényeges elem kiemelésére kell törekednie. Így például a vallás erkölcsi, szociális vagy kulturális vonatkozásainak a tanulmányozása, a szertartások és vallásos szimbólumok jelentőségének a kérdése, amennyiben ezek a vallás lényegéből következnek, vagy azzal szervesen összefüggenek, a vallásbölcselet ezen feladatához tartoznak.

Ismét hangsúlyoznunk kell, hogy a vallásbölcselőnek kiindulópontul el kell fogadnia a vallás tanait, és — a fejlettebb vallások esetében — előítélet nélküli jóakarattal magáévá kell tennie azokat a magyarázatokat, amelyeket az arra illetékesek (teológusok, papság, hierarchia) a vallás misztériumát illetően előadnak. De a vallásnak éppen ez a misztériumra irányultsága különleges nehézséget támaszthat a vallás megértésében, sőt, a természetfölötti vallások esetében, azt a vallásbölcselő *mint vallásbölcselő* számára lehetetlenné is teszi. Ezen a ponton kezdődik azonban, és éppen ezért merül fel, a vallásbölcselet második és legjellegzetesebb feladata, a vallás bölcseleti kritikája.

(2) Ez a *kritika* természetesen különböző lesz mind módszer, mind a szem előtt tartott célok tekintetében a vizsgálat alá vett vallások sajátosságai szerint. A következőkben csak a keresztény vallás bölcseleti kritikájára korlátozzuk figyelmünket, ezen belül is inkább általános megjegyzésekre szorítkozunk, egy későbbi fejezetre hagyva a keresztény vallásbölcselet sajátos kérdéseinek tárgyalását.

A kereszténység magát kinyilatkoztatott és természet-

feletti vallásnak tudja. Ennek igazolása az apologetika feladata, míg a hitigazságok kifejtése az alapvető és részleges dogmatikához tartozik. A magára hagyott, természetes értelemnek tehát nincs közvetlen belelátása a keresztény vallás hittitkaiba, ez azonban nem jelenti azt, hogy onnan teljesen ki van zárva. Az értelemnek többféle feladata is van a hit igazságaival kapcsolatban; ezek egyike éppen az, hogy megmutassa a hit és az értelem összeférhetőségének a lehetőségét. Ez kétféleképpen történhet: *a*) az értelem esetleg ki tudja mutatni egy hitigazság pozitív lehetőségét, « majdnem szükségszerű » voltát. Így például a testnek valamilyen formájú fennmaradását a magára hagyott értelem is megsejtheti, szinte igényli, az ember sajátos test-lélek összetétele miatt. *b*) A szó szoros értelmében vett misztériumok esetében azonban az értelem csak egy negatív ítéletet alkothat: ez a misztérium nem lehetetlen, nem tartalmaz önellentmondást. A két ítélet között ugyan igen jelentős a különbség, mégis a « nem lehetetlen » a « pozitíven lehetséges »-nek abszolút feltétele. A kör négyszögesítése pl. egyszerűen lehetetlen, még egy mindentudó értelem és egy mindenható akarat számára is, mert maga a fogalom ellentmondást taltalmaz, és ezért nem állít semmit. Mármost a vallásbölcselet nem hatolhat be a misztériumok « pozitíven lehetséges » voltába, de felülvizsgálhatja ezeket a nem ellentmondás szempontjából. Ha a vallás (jelen esetben a keresztény vallás) természetfeletti igazságai megállják ezt a próbát, a vallásbölcseleti kritika szinte összekötő utat nyitott a hit misztériumai és az értelem igényeit is mindig kielégíteni akaró ember között.

Nézzük például a Szentháromság misztériumát. Mint *hit*igazság a misztérium az értelem felett áll, és a bölcselet is csak csodálattal tekinthet erre a titokra. De mint hit*igazság* a misztérium valamit állít, s ehhez az értelem elfogadását kéri. Ezen a ponton tehát a valláskritika joggal

kérdezi, vajon a hittittok nem állít-e lehetetlenséget. Azt állítja-e, hogy ami egy, az ugyanakkor (és ugyanabból a szempontból) három is? A hitigazság tartalmát *nem* a bölcseletnek, hanem a teológiának kell kifejtenie (három viharos századba került, míg a teológia ezt a feladatát teljesítette!); de ne feledjük el, hogy a teológia is e feladat megoldásakor erősen a bölcselet fogalmaira támaszkodik. A kritikus elme végül is megnyugvást talál a hit misztériumának teológiai kifejtésében: Istenben más az, ami egy (az isteni természet), és más az, ami három (a személyek száma); tehát a misztérium nem lehetetlen, nem mond ellent a logika alapvető törvényeinek.

Korunkban főleg a francia *Henry Duméry* (szül. 1920) fejtette ki a vallásbölcselet e kritikai mozzanatának jelentőségét (*Philosophie de la religion; Critique et religion; Le problème de Dieu en philosophie de la religion;* stb.). Bár Duméry túl messze megy a természetfeletti igazságok kritikájának lehetőségében (és ezért egyházi ellenállásra is talált), úgy véljük mégis, hogy alapvető meglátásaiban sok érték rejlik.

Jegyezzük még meg, hogy a vallásbölcseleti kritika, ha helyesen alkalmazzák, nem lesz a teológiai kutatómunka kerékkötője, hanem ellenkezőleg, inkább a hittudományok elmélyülésének igazi kovászává válhat, amennyiben a teológiát arra kényszeríti, hogy a hit titkait a lehető legalkalmasabb és legpontosabb fogalmi kategóriákban fejezze ki.

(3) A vallásbölcselet harmadik feladata azoknak az *általános feltételeknek a magállapítása,* amelyek a vallás kibontakozását elősegítik vagy meggátolják. « Feltételeken » itt nem « előfeltételeket » értünk a kanti transzcendentális filozófia szellemében. Nem azt állítjuk tehát, hogy a vallást bizonyos a *priori* adottságok határozzák meg. Kétségtelen viszont, hogy a vallás konkréten az egyénben bontakozik ki, aki része az őt körülvevő

világnak. Ez a világ kedvező vagy kedvezőtlen hátteret nyújthat a vallás számára; a vallásélmény a vallás belső dinamikájának — vagy kegyelmének — és a világ befolyásának a metszőpontján jön létre. Csak befolyásról beszélünk, nem pedig meghatározásról, mert a vallás végső gyökerei, a hivő embernek mint önálló személynek oldaláról nézve, az objektív adottságokon — kultúra, öröklött vonások, nevelés, szociális körülmények stb. — túlnőnek, és csak a szabadakarat végső fokon titokzatos és semmi másra vissza nem vezethető döntésében érthetők. Mégis, egy emberhez méltó döntés a kérdés összes szempontjának mérlegelése után jöhet csak létre. Ebben az értelemben egyes szempontok fontosabbak lesznek, mint mások, és egyes tényezők állandóan szerepet fognak játszani, míg mások csak ritka esetben. Az egyén vallásos döntésének és a vallást körülvevő tényezőknek kimutatható összefüggését tekinthetjük a vallás általános adottságainak és strukturális feltételeinek.

Hogyan különbözik a vallásbölcselet e harmadik feladata az előző kettőtől? A lényeges különbséget abban látjuk, hogy míg a vallásbölcselet leíró-magyarázó és kritizáló feladatában a vallást mint önálló tényt elemzi, ebben a harmadik feladatában azt összefüggéseiben és konkrét megvalósultságában vizsgálja. De ezek a tevékenységek mind feltételezik egymást: a vallás lényegének leírása és fogalmainak tisztázása csak tételeinek kritikus felülvizsgálata és általános feltételeinek megállapítása után válik lehetségessé.

(4) Minden bölcseleti kutatás azonban a jelenségek végső értelmezésére törekszik, vagyis azokat okaiban akarja megérteni és kiértékelni. A vallásbölcselet sem lehet ez alól kivétel: a fent leírt analízisek után a vallásbölcselet készen áll arra, hogy a vallásról konkrét ítéletet alkosson. *Ez a végső kiértékelés a vallásbölcselet legfelsőbb mozzanata.*

Ennek két síkon kell történnie, mivel minden valóságnak két arculata van: lényeg (*essentia*) és lét (*existentia*).A vallásbölcseletnek ezért a vallás mindkét arculatáról ítéletet kell alkotnia, vagyis két kérdésre kell választ adnia: *a*) mit ér a vallás (vagy: *ez* a vallás) önmagában véve?; és *b*) mi a vallásnak (*ennek* a vallásnak) egzisztenciális jelentősége konkrétan azok számára, akik azt élik? Kissé technikusabban kifejezve a dolgot azt mondhatjuk, hogy a vallásbölcselet végső fokon az értékfilozófia egy sajátos ága.

A vallásnak éppen ezen érték jellegével sokan foglalkoztak századunkban (Le Senne, Lavelle, Gabriel Marcel stb.); de talán a legjelentősebb munkát e területen Husserl egyik tanítványa, *Max Scheler* (1874—1928) végezte. *Vom Ewigen im Menschen* (Ami örök az emberben) c. könyvében Scheler az ember érzelmi életének konkrét formáit vizsgálja. Ezek a formák bizonyos értékek felismerése és az azokra adott válaszunk alapján különböztethetők meg egymástól. Scheler négy ilyen formát, ill. értékkategóriát állapít meg. Legalacsonyabb fokon állnak az érzéki értékek (pl. a kellemes és kellemetlen); e fölött vannak az életértékek (mint pl. az « egészséges », « nemes », « bátor »); ennél is magasabb fokon jelennek meg a szellemi értékek (a « szép », « bölcs » stb.); végül a legmagasabb helyet foglalják el a vallásos értékek, amelyek mind a « szentség » kategóriában gyökereznek.

Scheler tehát úgy találja, hogy a vallás mint legfelsőbb érték egy *sui generis,* semmi másra vissza nem vezethető értékkategória. Ami az emberben örök, az éppen az erre a vallásos értékre való fogékonysága és vonzódása. Scheler mélyreható analízise az emberi személyiség és a szeretet lényegének leírásával zárul, ez utóbbiban jelölve meg (ahogy Bergson is tette a *Les deux sources de la morale et de la religion* c. művében) nemcsak a val-

lásos érték lényegét, hanem egyben az emberi tökéletesség legmagasabb fokát is.

2. *A vallásbölcselet kialakulásának rövid története*

a) A vallásbölcselet akkor született meg, amikor az ember először reflektált saját vallásélményére. A nyugati civilizációban ez a kezdet elvész valahol a *homéroszi költemények* istenei és hősei ködös hátterében; de azóta, tehát nagyjából a Kr.e. X. századtól fogva, a vallás kérdése szüntelenül foglalkoztatta a nyugati embert.

Hellász költői után a *filozófusok* vették át a szót. Az V. és IV. századokban Szókratész, Platón és Arisztotelész tanításaiban sok és maradandó értékű elgondolást találunk Isten létéről, lényegéről és általában a vallásról, bár e korban a filozófiai tanok még gyakran keveredtek a népi mitológia elemeivel. Részben ez a költői elemekkel átszőtt teológia volt az oka annak, hogy már a III. században komoly vallászkritikával találkozunk olyan íróknál, mint például Epikurosz és Polübiosz.

A latin írók közül *Cicerónak* (Kr.e. 106—43) « Az istenek természetéről » írt műve lényegében nem más, mint a sztoikusok, epikureusok és akadémikusok tanainak cáfolata. Lehetséges, hogy Cicero még folytatni kívánta művét, és a későbbiekben fejtette volna ki saját vallásfilozófiáját; de a mű valami oknál fogva befejezetlen maradt.

b) A keresztény írók a pogányság és az eretnekségek elleni küzdelmükben korán kezdtek foglalkozni a vallás bölcseleti kérdéseivel. A II. századi *apologétáknál* és íróknál — gondolhatunk például Szt. Jusztin vértanúra és Szt. Irén lyoni püspökre — ez az érdeklődés már határozottan észrevehető. Kiemelkedő fontosságú az alexandriai iskola nagy Origenészének munkássága; bár kevésbé jelentős egyéniségek is, mint Arnobius és Lactantius,

vagy a kétes értékű, de később sokat idézett Euhémerosz, fontos szerepet játszottak egy korai keresztény vallásbölcselet kialakulásában.

Az említetteket azonban fontosságban messze túlszárnyalta *Szt. Ágostonnak* (354—430), Hippo püspökének, a pogány vallásokról írt kritikája, mind *Vallomásaiban,* mind az *Isten Városa* c. nagy történetfilozófiai művében. Említést érdemel továbbá a VII. századi Sevillai Szt. Izidor *Etymologiae sive origines* c. munkája, amelyben a pogány vallások szokásainak és tanainak hosszú listáját találjuk. E könyv hasznos forrásmunka maradt a középkor valláskutatása számára.

c) Érdekes, hogy bár a *középkort* mély keresztény lelkiség járta át, a pogány mitológia a latin írók örökségeként — Cicerón kívül főleg Vergiliusra és Ovidiusra kell gondolnunk — mindvégig köztudatban maradt. Ezt az anyagot a középkor folyamán többen próbálták rendszerbe foglalni. *Boccaccio* például a XIV. sz.-ban *De genealogia deorum* (az istenek származásáról) címmel mitológiai kézikönyvet állított össze, s azt állítólag élete legfontosabb művének tekintette.

Bár a *renaissance* mindent felkarolt, ami a klasszikus korral függött össze, mégis kevés megértést tanúsított a pogány vallások iránt. Azokat végső fokon a sátán művének tartotta. A pogány mítoszokat ezért a renaissance általában allegórikusan magyarázta (Vossius, Hugo Grotius, sőt még a természettudós Francis Bacon is), és, az istenek bűnös cselekedeteire hivatkozva, azoknak emberi eredetét hangsúlyozta.

d) A XVI. és XVII. század a reformáció, a vallásháborúk és az ellenreformáció jegyében telt el; de az ezzel együttjáró viták során számos vallásbölcseleti kérdés is, főleg a természetes és természetfeletti rendnek egymás-

hoz való viszonyát illetően, az érdeklődés középpontjába került.

A XVII. század derekán Descartes filozófiájának előretörése új légkört teremtett a kontinensen, amely végül is a XVIII. század « felvilágosodott » gondolkodásmódjában és stílusában érte el teljességét. E kor vallásos felfogását általában *deizmusnak* nevezzük. Ennek vallásbölcseleti alaptétele szerint Isten a világ nagy építőmestere, aki azonban a teremtés után a világ színpadáról visszalépett, és többé nem vesz részt az emberi élet drámájában. A deizmus tehát nem tagadta Isten létét (még Voltaire és a francia forradalom vezetői sem!); de tagadta az isteni gondviselést, és szükségtelennek tartott minden természetfeletti beavatkozást mind a hit, mind az erkölcs kérdéseiben.

e) A vallásbölcselet *mint önálló filozófiai szaktudomány,* abban az értelemben, ahogy azt fentebb meghatároztuk, a felvilágosodás szülötte. Vagyis a vallásbölcselet akkor függetlenítette magát a teológiától, amikor a hit először találta magát szemben egy intézményesen ellenséges profán és szekuláris világgal. Ez a tény erősen rányomta bélyegét az új tudományágra, amely a támadás-ellentámadás dialektikájában sokáig nem találta helyét a tudományok között, és nem látta világosan sajátos feladatát.

A szó modern értelmében vett első vallásbölcseleti munkának *David Hume* (1711—1776) Dialógusait tekinthetjük (*Dialogues concerning natural religion*); e műben Hume szkeptikus filozófiájának szellemében kritizálja Isten létének metafizikai bizonyítékait és általában a vallás igazságait. A kritika mélyén az empírikus filozófia téves ismeretelméleti tétele húzódik végig, hogy ti. az emberi értelem csak a tapasztalati adottságok korlátain belül juthat el biztos ismeretekre.

E szkeptikus és relativista filozófia veszélyes következményeit elsőnek *Immanuel Kant* (1724—1804) ismerte fel. Kant három terjedelmes *Kritiká*-val próbálta meg az empírizmusnak a metafizikai, sőt végső fokon még a természettudományos tételeket is tagadó ismeretelméletét megcáfolni, vagy legalábbis annak következményeit elhárítani. Sajnos, ugyanakkor Kant túl nagy engedményeket is tett az empírikus filozófia felé, és ennek következtében ő sem fogadhatta el a lélek halhatatlanságának, az emberi szabadságnak és Isten léte bizonyításának metafizikai érveit; ezeket mégis mint az akarat (a « praktikus értelem ») posztulátumait szükségesnek ismerte el. De a vallást Kant, a felvilágosodás eszméinek hű követőjeként, teljesen az értelem korlátai közé kívánta visszaszorítani.

Kant után a német és általában az európai filozófia az idealizmus szellemében fejlődött tovább. *Hegel* abszolút idealizmusában a vallás a Szellem öntudatra ébredésének végső, legtökéletesebb fázisában jelenik meg — a filozófiához viszonyítva mégis alárendelt szerepben —; *Feuerbachnál* viszont a vallás teljesen antropocentrikus értelmezést kap.

f) A XIX. század második fele az evolucionista pozitivizmus, a materializmus és determinizmus jegyében fejlődött tovább. Nem csodálkozhatunk, hogy a század végén Nietzsche Zarathustrája az Isten halálának « örömhírét » jön közölni az emberiséggel.

De ugyanakkor Európa-szerte már más hangok is hallatszanak. Párizsban egyre nagyobb hallgatóság előtt egy fiatal professzor a lélek spirituális természetét hangsúlyozta, és egy olyan filozófiának alapjait vetette meg, amely végül is a vallásos értékek teljes rehabilitációjához vezetett. Bergson után még sokan mások követik és tökéletesítik ezt az utat: Husserl, Scheler, Otto, Maritain, Jaspers, Gabriel Marcel, Lavelle, de Lubac, Rahner

— hogy csak néhányat említsünk századunk jelentős vallásbölcselői közül. Munkásságuk révén a vallásbölcselet fokozatosan visszanyerte tekintélyét és minden jogát, nemcsak az egyetemi tanszékeken, de a tudományos közvéleményben is.

3. *A keresztény vallásbölcselet főbb kérdései*

Beszéltünk már a vallásbölcselet feladatairól általában: tisztázni a fogalmakat; építő kritikát gyakorolni a vallás állításairól; megvizsgálni a vallás általános feltételeit; és a vallásról végső értekítéletet alkotni. Mit jelent mindez konkréten a keresztény vallásbölcselet számára? Melyek azok a legfontosabb kérdések, amelyekkel a keresztény vallásbölcselő szembe találja magát?

(1) A keresztény vallás kinyilatkoztatott és természetfölötti vallás, és ezért igazságainak mind forrása, mind eszmei tartalma az értelem hatósugarán túl esik. A hit igazságai közül ugyan némely az értelem természetes fénye mellett is felismerhető; de a vallás igazi « hittitkait » csak a kinyilatkoztatásból és a hit kegyelmi fényétől megvilágosítva ismeri fel az ember. Az értelemnek mégis « tudomást » kell vennie a hittitkokról, beszélnie kell róluk, tartalmukat ki kell fejtenie. Ezen a ponton a hit-tan, vagyis a teológia, a filozófiára szorul, mert a keresztény misztériumok természetfölötti tartalmát csak helyes meta-fizikai fogalmakkal lehet megközelíteni. Fentebb hoztunk már egy példát a Szentháromság tanából. Számos hasonló példát említhetnénk a krisztológiából (egy személy, de két természet), a szentségtanból (mi a szentségi « karakter »?), az eszkatológiából (mi a világ vége?; mi az, hogy « világ»?) stb.

(2) A keresztény hittitkok kifejtése és rendszerezése történelmileg először a görög filozófia kategóriáinak se-

gítségével történt. Ez történeti tény, és alig van értelme azon tűnődni — amint pl. néhány évvel ezelőtt Leslie Dewart tette *The future of belief* (A hit jövője) c. nagy feltűnést keltő könyvében —, hogy hogyan lehetett vagy kellett volna más filozófiai rendszer keretében és más fogalmi kategóriákkal kifejezni a hit titkait. A keresztény vallásbölcseletnek azonban fontos feladata marad annak megállapítása, hogy a teológus egy filozófiai rendszeren belül helyesen használja-e a bölcselet műhelyében kicsiszolt fogalmakat. Ehhez természetesen nemcsak az szükséges, hogy a vallásbölcselő járatos legyen a hittitkok világában, hanem az is, hogy a teológus is jól ismerje a bölcselet műhelytitkait. Bizonyára e két tudománynak szoros kapcsolata érdemelte ki a filozófia számára a « teológia szolgálóleánya » elnevezést; amelyről Kant szellemesen megjegyezte, hogy a kérdés az, vajon a szolgálóleány *úrnője előtt* hordozza-e a lámpást, vagy úrnőjét *követve* viszi-e annak palástját. Mindkét esetben azonban a filozófiának a teológiához, ill. az értelemnek a hithez való kapcsolata a keresztény vallásbölcselet fontos kérdése marad.

(3) A hittel kapcsolatban azonban szükségképpen felmerül egy másik kérdés is. Miben áll a keresztény vallás *természetfölötti* jellege? Hogyan viszonylik a « természetfölötti » létsík a « természetes » létsíkhoz? És — még jobban élére állítva a kérdést — mennyire « természetes » az ember számára a « természerfölötti » élet? Az utolsó évtizedekben sok komoly próbálkozás történt ennek a mély problémának a tisztázására mind a teológia (de Lubac, Rahner), mind a filozófia (Blondel, Maritain, Tillich, von Hildebrand) oldaláról. Bár e kérdés vizsgálatánál minden egyes szaktudománynak a saját perspektívájában belül kell az itt rejlő problémákkal foglalkoznia, legfőképpen a keresztény vallásbölcselet feladata az, hogy a teológia, filozófia, antropológia, pszicho-

lógia és általában a vallástudományok kutatásainak eredményeit egységbe fűzze, ezáltal a keresztény vallás örök időszerűséget bemutassa, és így az emberiség vallásélményének legmélyebb alapjait feltárja.

(4) A hitigazságok mind a kinyilatkoztatás *istenfogalma* felé mutatnak. Az Isten-kérdés a vallásbölcseletnek is mintegy a kulcskérdése.

A hit Istene (« Ábrahám, Izsák és Jákob Istene ») és a « filozófusok Istene » a történelem folyamán sokszor élesen szemben álltak egymással. Ha ez a szembenállás azt jelenti, hogy a kettőt tartalmi gazdagságuk alapján hasonlítjuk össze, akkor természetes, hogy a hit Istene — az élő Isten! — végtelenül tökéletesebb, mint az emberi értelem által is elérhető Első Mozgató (Arisztotelész), Örök Jóság és Szépség (Platón), mindent magában foglaló Egy-ség (Plótinosz, Spinoza), végtelem Tökéletesség (Descartes), vagy a lét korlátlan Aktusa (Lavelle). De csak egy Isten van, és ezért a filozófusok Istenének, hacsak a filozófia nem esett a bálványimádás bűnébe, az igaz Istennek kell lennie, még akkor is, ha csak homályosan, mintegy fátyol alatt pillantja meg Őt, és nem a hit teljesebb fényében (pedig a hit fénye is milyen messze van a « szemtől szembe » való látás ragyogásától!). A filozófia istenképe ezért mintegy a zsoltáros kiáltásához vezet: « Ó Uram, arcod keresem, arcod ne rejtsd el tőlem » (Zsolt. 27,9). De a filozófiának ez a kiáltása, nyugtalansága és könyörgése nagy szolgálatot tesz a hittudományoknak, amennyiben számukra mindig újabb kérdéseket vet fel, tőlük újabb válaszokat követel. A vallásbölcseletnek Istenre vonatkozó kérdései nagyjából összeesnek ugyan a *theologia naturalis* hagyományos kérdéseivel — Isten létének bizonyítása, az isteni természet tulajdonságai, a Teremtő és a teremtett világ közti kapcsolat —, mégis, amint Duméry helyesen kimutatta, a vallásbölcselet ezeket a

kérdéseket is a vallásbölcseletre jellemző reflexió sajátos szemszögéből teszi fel. Úgy véljük tehát, hogy a vallásbölcselet fontos szerepet tölt be a keresztény istenfogalom megfogalmazásában, még a dogmatikus tankönyvek *De Deo Uno* (Az egy Istenről) traktátusa mellett is.

(5) A keresztény vallásbölcseletnek végül, ismét az istenélmény természetfölötti jellege miatt, fényt kell derítenie azokra az utakra, amelyeken haladva az értelem Isten közelségébe juthat. Ezeket az utakat hagyományosan az *állítás, a tagadás és a kiválóság útjainak (via affirmationis, negationis, eminentiae)* nevezzük. Ezzel azt akarjuk mondani, hogy igaz, bár nem teljes istenismeretre juthatunk el azáltal, hogy *a*) állítjuk Istenről a teremtett lét tökéletességeit (mert Ő ezen tökéletességek végső oka), *b*) tagadjuk róla a teremtett lét végességét és e végesség minden következményét, és *c*) hangsúlyozzuk, hogy azok a tökéletességek, amelyek Istenben és a teremtményben egyaránt megvannak, Istenben éppen az isteni természet végtelen tökéletességének mértéke szerint vannak meg (Isten *végtelenül* jó, szent...).

Isten megközelítésének ez a hármas útja a teremtett és a teremtetlen lét között fennálló analógiára, a kétféle lét bizonyos fokú hasonlóságára alapul. Míg azonban ez a létanalógia egyrészről lehetővé teszi azt, hogy az ember Istent megsejtse, és Róla valamit állítson, ugyanakkor, másrészről, kizárja annak lehetőségét, hogy az ember Istenről tökéletes és kimerítő fogalmat alkothasson, illetve hogy Róla isteni lényegéhez mért kifejezésekkel beszélhessen.

Az Isten-lét metafizikájának és a nyelvészetnek ezek az összefüggései igen nagy jelentőségűek a keresztény vallásbölcselet számára (l. a Második Részben), mert csak az itt rejlő problémák helyes megoldása teszi a misztériumokról való beszédünket érthetővé és egyáltalában lehetségessé.

4. *A vallásbölcselet a tudományok között*

A mondottak alapján nem lesz nehéz a vallásbölcselet helyét a tudományok között röviden felvázolni. Mindenekelőtt kitűnik, hogy a vallásbölcselet csak a teológiával és a profán tudományokkal karöltve képes sajátos feladatát teljesíteni. A vallásbölcseletnek ez a határterületeken mozgó jellege e tudományág számára egyszerre jelent nehézséget és sajátos gazdagságot. Mindenesetre a vallásbölcselet sikere attól függ, hogy a vallásbölcselő egyben mennyire jó teológus is, és mennyire képes a vallástudományok részleteredményeit a bölcselet szintézist teremtő laboratóriumában a teológiai igazságok szerves egységébe önteni.

a) Ezért a vallásbölcselet mint *filozófiai szaktudomány* a szellemi élet kiváltságos mozzanata. Itt ugyanis az értelem az Én-ben azt a pillanatot ragadja meg, amikor az a metafizikai lét páratlan tényezőjével, a Szentség-gel találja magát szemben. A vallásbölcselet az ezen kategóriát felismerő embernek a saját élményén végzett reflexiója.

Ennek a bölcseleti tevékenységnek az ismeretelmélettel és az értékfilozófiával való szoros összefüggése világos. Az viszont talán nem annyira magától értetődő, hogy a vallásélmény az emberi lélek szellemi természetében gyökerezik, és ezért a vallásbölcseletnek helyes filozófiai antropológiából kell kiindulnia, fejtegetései során pedig kapcsolatban kell maradnia az általános antropológiával és annak segédtudományaival.

b) A vallásbölcselet továbbá a *vallástudományokra* támaszkodik, ezek pedig szoros kapcsolatban állnak *különböző profán tudományokkal.* Az etnológia, archeológia, szociológia, pszichológia és a művészettudományok, sőt ezen túlmenőleg a nyelvtudományok és a modern

hermeneutika mind fontos szerepet játszanak a vallás különböző szempontjainak elemzésében. Ezek a tudományok azonban csak részletszempontokat világítanak meg a vallásélmény egyetemes kiértékeléséhez, és semmi körülmények között sem tekinthetik magukat illetékesnek egy végső valláselmélet megfogalmazására.

Az összehasonlító vallástudományok különösen fontos segítséget nyújtanak a vallásbölcseletnek. Manapság, amikor a világrészek között egyre sűrűbb kapcsolatok létesülnek, és nem beszélhetünk többé elszigetelt népfajokról vagy kultúrákról, e tudományok feladata a különböző vallások mélyén megtalálható közös vonások feltárása, és az embernek mint *homo religiosus*-nak új meghatározása.

c) Legszorosabb azonban a vallásbölcseletnek a *teológiához* való kapcsolata, amelyről már többször beszéltünk. Felületesen azt mondhatnánk, hogy a teológus közvetlenül az isteni kinyilatkoztatással és annak tartalmával foglalkozik, míg a vallásbölcselő magából a vallásélményből indul ki, és a kinyilatkoztatás őt csak másodlagosan mint a vallás eszmei tartalma érdekli. De még így is a két tudomány között a lényeges különbség abban rejlik, hogy a hit és az értelem az örök igazságokat különböző fokon képes megvilágosítani. Hogyan viszonylanak egymáshoz ezek a fényforrások? Megsemmisítik-e egymást az interferencia törvénye szerint, vagy inkább felerősítik-e egymást, mint sorjában felgyújtott csillárok? Vajon érdemes-e, a vallásbölcselet szempontjából, a filozófusnak olyan kérdésekkel foglalkoznia, amelyekre *elvben* nem találhat teljes megoldást? És a teológia szempontjából érdemes-e, kérdezhetjük, hogy a hit titkait alávessük a vallásbölcselet kritikájának, és általában hogy a természetfölötti igazságokat a bölcselet fogalmi meghatározásaiba szorítsuk? Mivel e kérdéssel még egyszer fog-

lalkozni fogunk, itt csupán Aquinói Tamásnak egyik tömör idézetével szeretnénk e kérdés katolikus megoldását mintegy előrevetíteni:

« Az emberi értelem annyiban viszonyul a hit igazságaihoz.... hogy azoknak igazi hasonmásait fedezi fel, még ha ezek (a hasonmások) nem lesznek is elégségesek arra, hogy az értelem a hitigazságokat bizonyítva lássa, vagy azokat tökéletesen megértse. Hasznos dolog mégis az emberi értelemnek ilyen feladatokkal küszködnie, bármennyire gyöngék legyenek is az eredmények..., mivel a legmagasztosabb dolgokból keveset is látni, a csekély és gyönge eredmények ellenére is, a legnagyobb öröm. »

(*Summa contra Gentiles,* 1,8)

MÁSODIK RÉSZ

VALLÁSBÖLCSELŐK ÉS VALLÁSBÖLCSELET

Válogatott elemzések

III. A VALLÁS VÉGSŐ GYÖKERE: FEUERBACH ÉS NEWMAN

A keresztény vallásbölcseletről beszélve jeleztük azokat a kérdéseket, amelyek ezen tudomány érdeklődésének előterében állnak. Ezek közül példaként kiemelünk most három témát, és bemutatjuk elemzésüket az utolsó két évszázad néhány kiemelkedő vallásbölcselőjénél. Egy ilyen választás mindig önkényes. Szempontunk se a témák, se a vallásbölcselők kiválasztásánál nem a teljesség volt, hanem inkább a bölcseleti kutatás szempontjainak változatossága. Az első témában a vallás végső forrásával foglalkozunk, azt a vallásos egyén oldaláról nézve; a másodikban a hit és az értelem viszonyának már sokszor említett kérdését fogjuk közelebbről megvizsgálni; míg a harmadik témával a vallásos kifejezések jellegzetességeinek ma különösen fontos kérdésére próbálunk fényt deríteni.

1. *Feuerbach antropocentrikus teóriája*

Ludwig Feuerbach (1804—1872) Hegel tanítványa volt Berlinben, majd tanulmányai befejeztével az erlangeni egyetemen kezdett filozófiát tanítani. Tanári működésének sikertelenségei miatt azonban korán visszavonult, és haláláig igen szerény körülmények között élt. Legfontosabb munkái — *A kereszténység lényege* (1841); *A jövő filozófiájának alapelvei* (1843); *A vallás lényege* (1853) — teológiai kérdésekkel foglalkoznak.

A szerző célja ezekben, saját állítása szerint, az volt, hogy « leleplezze » a hegelianizmus igazi arculatát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy Feuerbach mindenestül elvetette Hegelt, hanem inkább hogy a hegeli filozófiának új értelmezést kívánt adni. Míg például Hegel saját

filozófiájában a kereszténység védelmét látta, addig Feuerbach abból a kereszténység hitigazságainak elvetését próbálta bizonyítani.

a) Feuerbach, ebben is Hegel abszolút idealizmusát követve, a vallást az emberi megismerést szabályozó törvényekből vezeti le. A hegeli dialektika jól ismert törvénye szerint minden állítást egy tagadás követ, egy negatív mozzanat, az « elidegenedésnek » a fázisa. Hegelnél e negatív mozzanatban (antitézis) a Szellem mintegy kilép önmagából, és önmaga ellentétjét, a fizikai világ konkrét realitását hozza létre. Feuerbach fordítva látja a reális (fizikai) és az eszmei valóság viszonyát: nála a húsból és vérből álló ember hozza létre, saját lényegéből, önmaga eszmei hasonmását. E folyamat lendítőkereke a vágy, és kiindulópontja egy tökéletesség hiányának a felismerése. Az ember nem Isten, de Isten szeretne lenni. Az Isten-hit tartalma az, ami *nincs* meg az emberben, és amit ezért vágyaiban egy elképzelt, megálmodott Én-be vetít ki. A vallás az ember ön-imádása, egy az emberi léten *belüli,* immanens jelenség.

Feuerbach itt erősen eltér Hegeltől, aki sosem tagadta vallás transzcendens jellegét, annak ellenére sem, hogy a vallásban ő is a tökéletesen kibontakozott Szellemnek csupán képszerű megvalósultságát látta (és ezért Hegel a filozófiát, a Szellem « tiszta » szemléletét a vallás fölé helyezte). Feuerbach azonban úgy gondolja, hogy az ember saját természetét vetíti a végtelenbe, vagyis saját magából meríti a vallás egész tartalmát.

b) A vallás, magyarázza Feuerbach, azt állítja önmagáról, hogy az Isten és az ember transzcendentális különbözőségén alapszik. De az igazság az, hogy a szakadék magában az emberben van: az ember véges, de a végtelen vágyát hordozza önmagában. A vallás az embernek a saját Én-je végtelen vágyairól alkotott élménye.

Ez az élmény, mint vallásélmény, tökéletlen, mert hiszen azt realizálja, ami *nem* az ember; a vallás menekülés önmagunk mélysége elől. Az önismeret tökéletes fokán önmagunkról állítjuk mindazt, amit eddig Istenről állítottunk, vagyis a teológia antropológiává alakul át. E tökéletes önismeret eléréséhez a vallás egy lépcsőfok volt csupán, s ennyiben, tökéletlensége ellenére is, szükséges átmenetet képviselt. « Isten — mondja Feuerbach — volt az első gondolatom, az értelem a második, az ember a végső meglátásom. »

c) De ki pontosabban ez az ember, akinek vágyai mélységében születik meg a vallás? Feuerbach az ember lényegét az észben (bölcsesség), az akaratban (igazságosság) és a szívben (szeretet) látja. A vallás létrejöttében mindhárom képesség szerephez jut, a szívnek mégis sajátos szerepe van. Az értelem és az akarat, mondja Feuerbach, a szív uralma alatt álló testi, érzéki zónán keresztül fejti ki sajátos tevékenységeit. E tétel következményeként a feuerbachi episztemológia az érzéki lét keretein belül marad, és materialista-determinista alapokon nyugszik. Ezért amint a teológia Feuerbachnál nem más, mint antropológia, úgy ez utóbbi végeredményben nem más, mint fiziológia. A vallás ennek értelmében a « szív » indítására jelentkező vágyak és ösztönös megmozdulások tárgyiasított kivetítése.

Minthogy a szívnek ilyen nagy szerepe van a vallás létrejöttében, mindannak, ami a szívből jön, vallásos jellege van. Feuerbach ezért a szeretetet, főleg a szerelmet, lényegesen vallásos jelenségnek tartja, sőt a vallás reformját a szeretet tökéletes formájának megvalósításában látja. A szeretet vallása Feuerbach értelmezése szerint « vallás Isten nélkül », s ennek elérése az antropocentrikus ateizmus végső célja.

d) A mondottak alapján nem csodálkozhatunk azon, hogy Feuerbach számára nem volt « Krisztus-probléma ».

A történeti Jézusnak még a tagadását sem tartotta szükségesnek. Megjegyzése csupán annyi, hogy amennyiben az ember Krisztust Istennek ismeri el, ebben saját nagyságát keresi, és azt imádja. Mert a vallás forrása, hogy még egyszer összefoglaljuk, az ember, és végső célja is az ember. E két emberkép között képességeink és lehetőségeink végtelen szakadéka húzódik végig. A tökéletes vallás, ami nem más, mint a tökéletes szeretet, ezt a szakadékot betölti; ebben a mozzanatban lesz az ember valóban és maradéktalanul emberré, egyszerre véges és végtelen.

Feuerbach vallásbölcselete komoly kritikát érdemel. Megjegyzéseinket Newman elméletének bemutatása utánra hagyjuk.

2. *Newman elmélete*

Hogyan talál az ember Istenre? Mi a vallás végső gyökere? A kérdést Feuerbach kortársa, *John Henry Newman* bíboros (1801—1890) is feltette már életének első, anglikán szakában. A katolikus egyházba való átlépése után Newman bíboros e problémáról beszédeiben és írásaiban az érett vallásbölcselő és teológus mélységével beszélt. Legfontosabb műve, *A grammar of assent* (Az elfogadás nyelvkönyve), szintén arról tárgyal, hogy hogyan ismeri fel az ember Istent, milyen körülmények között és milyen belső aktussal « fogadja el » a teremtmény a Teremtőt.

a) Newman szerint az ember hite Istenben a lelkiismerettel kezdődik. E tétel kimondásával már a fiatal Newman szembehelyezte magát az oxfordi « noétikusok » csoportjával, vagyis azokkal, akik még a XVIII. század felvilágosodásának szellemében a hit létrejöttében és kibontakozásában az istenérvek, főleg a célszerűség elvére alapuló istenérv fontosságát hangsúlyozták. E « noé-

tikusok » továbbá a vallás igazságait Descartes filozófiája szellemében a matematikai formulák világos és tagadhatatlan axiómáira igyekeztek viszavezetni.

Newman azonban időben felismerte a kor intellektuális légkörének változását és a közeledő ateizmus veszélyeit. A vallás elemzésénél ezért ennek egzisztenciális jelentőségéből indul ki — ahogy egy másik nagy kortársa, a dán Kierkegaard is tette —; ez az út viszont az Én legmélyén titokzatosan jelenlevő és az ember « igen »-jére váró Isten felismeréséhez vezette. E felfogásában kétségtelenül közelebb áll Pascalhoz vagy akár Szent Ágostonhoz, mint a skolasztikus tradícióhoz, bár Newman ez utóbbinak is kiváló ismerője volt. Mi mármost a lelkiismeret szavának jelentősége, és hogyan lehet ez egy általános vallásbölcseleti teóriának az alapja?

b) Minden ember öntudatának mélyén, akárhol éljen is az ember, és akármilyen primitív kultúrfokon legyen is, olykor megszólal egy sürgető szó: « ezt tenned kell! » Ugyanennek a szónak egy másik parancsa így szól: « ezt nem szabad tenned! » Ez a szó a lelkiismeret szava. A lelkiismeret előíró és tiltó rendelkezései mélyén egy általánosabb törvény húzódik meg: a jót tenni és a rosszat kerülni kell! Ez pedig, mondja Newman, annyit jelent, hogy a lelkiismeretben az embernek az erkölcsi érték iránt való fogékonysága fejeződik ki. Ez a fogékonyság azonban veleszületik az emberrel: a lelkiismeret tényének egyetemességét és szavának parancsoló jellegét csak úgy érthetjük meg, ha feltételezzük, hogy a lelkiismeret az emberi természethez tartozik, azt a természet Ura és Alkotója oltotta belénk.

Newman nem lát nehézséget abban, hogy nem minden ember ítéli ugyanazt a dolgot vagy cselekedetet jónak, ill. rossznak. Ami itt lényeges, az maga a lelkiismeret ténye: minden ember felismeri a jóval szembeni általános kötelességet. Különben is, mondja Newman, az

erkölcsi jónak és rossznak megítélésében az emberiség egysége sokkal nagyobb, mint a részletkérdésekre vonatkozó különbözősége.

A lelkiismeret szava az embert ámulatba ejti, és őt, még akarata ellenére is, egy ismeretlen Törvényhozó felé irányítja, aki tőle valamit vár, és aki őt egy meghatározott úton kívánja vezetni. Ez a Törvényhozó pedig csak jó lehet, hiszen az embertől is a jó megtételét kívánja; ő maga a Jóság, és ezért Felséges is, Szent is.

Ezen a ponton az ámulat *hódolattá* válik, egy szent titoknak a megsejtésévé. Az ember féltékenyen őrzi ezt a titkot, igyekszik megvédeni mindattól, ami megszentségtelenítheti, távol tartja a « profántól ». Mindenekfölött pedig a szíve megnyílik Az előtt, aki a jóságnak ezt a titkát a lelkébe írta, és minden emberbe a maga végtelen Jóságából átültette. E mozzanatban bontakozik ki a *szeretet,* és születik meg az egyéni *vallásélmény.*

c) « Szív beszél a szívhez »: ez volt Newman bíboros jelmondata. Ennek szellemében istenérve annak az élménynek az analízise, amely a teremtményben végbemegy akkor, amikor meghallja a Teremtő atyai szavát. Ez azonban legkevésbé sem szentimentalizmus vagy romantikus vágyálom: a *Grammar of assent* Isten « elfogadása » különböző fokainak megállapításával, az értelem és az akarat egymáshoz való viszonyának pontos meghatározásával és a természetes és természetfeletti rendek többirányú egymásbakapcsolódásának elemzésével valóban « tankönyve » a sötétben botorkáló, fény után sóvárgó, de az Isten hangját a lelkiismeret mélyén meghalló vándorembernek.

Newman vallásbölcseletének elemeit két alaptétel fűzi egységbe. Először is az, hogy a vallás az *emberi természet mélyéből* fakad. A kegyelem nélküli ember olyan, mint a száraz rög, mely a hajnali harmatot várja; az ember egész természetével nyitva áll a természetfeletti

előtt, és igényli azt. Másodszor, Newman hangsúlyozza, hogy az *egész ember* Istenre irányul, nemcsak egyik vagy másik képessége (nemcsak az akarat vagy az értelem vagy az érzelmek). Ebben ő is a XIX. század intellektualizmusának túlhajtásai és lelketlen pozitivizmusának veszélyei ellen lázadt fel, csakúgy, mint sokan tették kortársai közül, még ha más-más hangszereléssel és egészen más célokat tartva is szem előtt: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Biran, Bergson, Prohászka Ottokár mind ezen az úton jártak. Ezek az írók — bölcselők, teológusok és esztéták — az ember szellemi szétdarabolása ellen szólaltak fel, és az *egész ember* boldogságának titkát keresték. Newmannál ez a boldogság két Személynek és két Szeretetnek a dialógusában áll: a hívást az ember nem kerülheti el, de a válasz az ő elidegeníthetlen privilégiuma.

3. *Mérlegelés*

A hitetlen Feuerbach és a hivő Newman között olyan óriási a távolság, hogy úgy tűnhet, érdemlegesen nem is vethetők egymással össze. Az ellentétek azonban megvilágítják egymást, s már csak ezért is tanulságos vallásbölcseletüket egymás mellé helyezni. Van azután néhány közös vonás is a két bölcselő között: mindkettő az ember pszichológiai elemzéséből indul ki az Isten- és vallásélmény magyarázatában; mindkettő számára a vallás egzisztenciális igény, és elválaszthatatlan az emberi tökéletesség kérdésétől. Vagyis a vallást még Feuerbach is az anyagi lét fölé helyezte (ami miatt később Marx erősen kritizálta Feuerbachot, bár különben a marxizmus valláskritikája a feuerbachi tételek továbbfejlesztésének tekinthető). Ha van is azonban néhány közös pont Feuerbach és Newman metodológiájában, a vallás mibenlétéről és értékéről levont következtetéseik egymással homloke-

gyenest ellenkeznek: míg Feuerbachnál a vallás egzisztenciális igénye az ember szegénységének a jele és a kétségbeesés aktusa, addig Newmannál a vallás Isten szerető jelenlétének bizonyítéka az emberi lélekben, egy Szó, amely az embert a boldogság és a tökéletesség útjára hívja.

(1) Tagadhatatlan, hogy az ember tökéletességre vágyik, de ugyanakkor saját tökéletlenségének szűk korlátai között vergődik. Ez a kettőség az ateista egzisztencializmusnak is kedvelt témája. Sartre szerint például az ember Isten szeretne lenni, de mivel « nincs Isten », az emberi lét értelmetlen, az ember maga « hasztalan szenvedély » (*une passion inutile*). De — érdemes aláhúznunk a tényt — Sartre is tisztában van a vallás örök időszerűségével. Amit tagad, csakúgy, mint Feuerbach, az nem a vallás ténye, hanem annak objektív értéke.

a) Az ateista vallásbölcselet Prótagorasz tételéből indul ki: mindennek mértéke az ember. Feuerbach azonban tovább megy: a vallásnak nemcsak mértéke, de forrása is az ember. A vallásban az ember önmaga képét vetíti a végtelen tökéletesség képzelt vásznára; a vallás az ember önistenítése.

Milyen tényekre alapozza Feuerbach ezen hangzatos tételét? Teóriája bizonyít-e valamit Isten léte ellen? Lerombolja-e a természetfölötti vallás valóságértékét? Választ ad-e a vallás eredetének kérdésére?

b) Eduard Hartman — aki különben pesszimista filozófiájával aligha mondható a vallás védőjének — helyesen mutatott rá Feuerbach vallásbölcseletének alapvető ellentmondására. Feuerbach szerint Isten és a vallás egész szférája az ember vágyálma önmagáról. Ezért Isten nem létezik, és a vallás illúzió. De, jegyzi meg Hartman, bár semmi sem létezik azért, mert vágyódunk utána, a vágy tényéből egy dolognak a nemléte sem

következik. Álmatlan éjszakában nyugtalanul várhatom a hajnal pirkadását, de ez a vágy a hajnal felvirradását se nem biztosítja, se ki nem küszöböli. Vannak reális és vannak irreális vágyak. Minden attól függ, hogy a vágy milyen alapokon nyugszik.

c) Amikor egy vágy az emberi lélekben minden időben és minden körülmények között, legalábbis lényeges vonásaiban, megtalálható, inkább az emberiség közmeggyőződéséről kell beszélnünk. Kétségtelen, hogy ilyen az emberiség vágya Isten után; ezt a tényt Feuerbach is elismeri. De szerinte mindez illúzió, és az emberiség egy végzetes tévedés áldozata. Nehéz elképzelni, hogy az egész emberiség egy ilyen alapvető, saját léte értelmét megalapozó kérdésben tévedni tudjon; de ha egy filozófia mégis ezt állítja, bizonyítékul nem elég magát a tényt felhozni (az emberiség vágyódását Isten után), amit tagadni kíván. Miért illúzió az ember istenélménye, miért nem állhat a végtelen Te a véges Én ellenpólusában, és miért *kell* a vallás gazdag élményének az emberi lélek szegénységéből fakadnia? Isten valóságát és a vallásélmény objektív értéket a filozófiának se *a priori* elfogadnia, se *a priori* elvetnie nem szabad.

d) Különben is hogyan fér bele ebbe az önistenítésbe a bűntudat és a bűnbánat érzése, a szenvedés vágya, a lemondás és áldozatvállalás heroizmusa? Van der Leeuw minden kétséget kizáróan kimutatta, hogy ezek a mozzanatok minden vallásban fellelhetők; mi az eredetük? És hogyan került a vallásba az az Isten-kép, amelyet Rudolf Otto mint *mysterium tremendum*-ot írt le; az az Isten-fogalom, amely szerint a Teremtő « egészen más », mint az ember, akit alkotott; olyan Isten eszméje, aki előtt az embert a « teremtményérzés » félelme tölti el? Mindennek nincs helye egy olyan vallásban, amelynek egész tartalma az ember lényegéből és vágyaiból merül fel.

e) Még egy megjegyzés. Említettük, hogy Feuerbach elmélete mélyén egy mindent átfogó érzékteória (a « szív » fogalmában) vonul végig. Ebben az empiristák és az ún. « szenzisták » (Condillac) nyomdokaiban jár. Ez a tanítás azonban szolipszizmusra vezet, vagyis arra a tanra, amely szerint (a filozófiai bizonyosság szempontjából) *csak* én létezem, mert csak magam érzékelhetem, és természetesen csak a saját érzékszerveimmel, a körülöttem levő világot. Ez azonban, amint Hume be is vallotta, szükségképpen teljes szkepszisbe vezet, és az összes tudományok alól kihúzza a talajt. Aki túl sokat bizonyít, semmit sem bizonyít.

(2) Mondottuk, hogy az ellentétek megvilágítják egymást. Newman elmélete, hasonló kiindulópont ellenére is, egy teocentrikus vallásmagyarázatban zárul, és ezzel a vallás antropocentrikus értelmezésének tökéletes ellenpólusát képezi.

a) Analízisét Newman is a vallásélmény tartalmának vizsgálatával kezdi. Míg azonban Feuerbach ezt az élményt az emberhez próbálja meg *visszavezetni,* addig Newman, a vallás dinamizmusának irányát követve, az *élő Istent* fedezi fel a vallásos lélekben. Ez a felismerés feltételezi és minden megcsonkítás nélkül magáévá teszi a lélek szellemi természetének privilégiumait, mindenekelőtt annak végtelenre beállítottságát. Feuerbach számára a végtelen lét a vágyak ködös homályában vész el; Newman azonban meghallja a lélek mélyén megszólaló isteni Igét, és nyomon követi az embert, aki a lelkiismeret szavának buzdítására elindult, mint Mózes az égő csipkebokor láttán, hogy a titokzatos jelenség okát felfedezze.

b) A lelkiismeret nem illúzió; a lelkiismeret egy minden ember belső életében tapasztalt tény. Newman meggyőződése, hogy az ember ösztönszerűen érzi ennek

a ténynek ontológiai jelentőségét — azt, amit Rudolf Otto « teremtményérzés »-nek nevezett —, de csak tudatos közreműködéssel és jóakaratának egész latbavetésével valósíthatja meg a lelkiismeret által diktált erkölcsi jót. Ez a jó végső fokon maga Isten, a *Summum Bonum*. Istennel az ember az erkölcsi rendet feltételező szabad választásban találkozik; a szabadság pedig a « személy » tökéletessége, a szellemi létező gazdagsága. A vallásélmény ezért személyiségem kibontakozásának is az élménye, és szabadságom szüntelen bizonyítéka.

c) Milyen messze járunk Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre vallásbölcseletétől! Az ateizmus tagadja Istent többek között azért, mert úgy gondolja, hogy a teremtő Isten lehetetlenné teszi az emberi szabadság gyakorlását és az « én » igazi öntudatra ébredését. Newmannál éppen ellenkezőleg: a lelkiismeret szava hív, de nem kényszerít, hogy a szabadakarat « igen »-jével (*real assent*) fogadjam el a Teremtő felém nyújtott jobbját. Ebben a pozitív döntésben nem különböztethetem meg többé az « én » és a « vallásos én » vonásait; egyik sem létezhet a másik nélkül.

d) Mi hát a vallás végső gyökere? Isten szeretete, amely azonban beleírta magát az emberi természetbe, olyannyira, hogy annak elidegeníthetetlenül részévé lett.

IV. HIT ÉS ÉRTELEM

avagy
a filozófiai teológia lehetőségének kérdése

« Istenről szóló állításainkban az igazság kétféle megnyilatkozásával találkozunk. Bizonyos igazságok ugyanis az emberi értelmet teljesen felülmúlják, mint pl. a Szentháromság titka. Vannak azonban olyan igazságok, amelyekre a természetes értelem is eljuthat, mint pl. Isten léte, vagy az az igazság, hogy csak egy Isten van, és ehhez hasonlók. Ezeket az Istenről szóló igazságokat a filozófusok minden kétséget kizáróan (*demonstrative*) bebizonyították a természetes értelem fényétől vezetve. »

(*Summa contra Gentiles,* I. 3)

Szent Tamás óta hét évszázad telt el. Minden komoly bölcselő állást foglalt az Isten-kérdésben, és kétségtelen, hogy a legkiválóbbak túlnyomó többsége, mégha a részletekben eltértek is egymástól, elismerte az értelemnek azt a képességét, hogy Isten létét felismerje, és természetéről is valamelyes fogalmat alkosson. Az így nyert ismeretek alkotják a filozófiai vagy « természetes » teológia tárgyát (*theologia naturalis,* a « természetfeletti », dogmatikus teológiával szemben).

Mégis mindig voltak és ma is vannak, akik másképp gondolják. Irányítsuk figyelmünket csupán a modern filozófiára: tudnunk kell, hogy már a XVII. században egy olyan filozófia kezdett kifejlődni, főleg Angliában, amely a hangsúlyt az intuícióval és matematikai spekulációval szemben (Descartes, Leibniz) a konkrét, érzéki ismeretekre helyezte. Ez az irányzat Francis Bacon és John Locke után a XVIII. század derekán David Hume bölcseletében kapta legerőteljesebb kifejezését. Hume az értelem számára elérhetetlennek nyilvánított minden o-

lyan ismeretet, amelynek forrása az érzéki adottságokon kívül lenne. Ez az empirizmus álláspontja. Ennek természetes korollárium pedig az, hogy az emberi értelem semmit sem állíthat Istenről, vagyis hogy filozófiai teológia nem lehetséges.

E kérdésnek mind a mai napig folytatott vitája az utolsó két évszázad bölcselettörténetének egyik legdrámaibb fejezete. Nézzük meg közelebbről, hogy mit állított e kérdésben Hume, és hogy empirikus filozófiájára hogyan válaszolt mind a katolikus, mind a protestáns vallásbölcselet.

1. *Az empirizmus és racionalizmus vitája: Hume és Kant*

A) *Hume empirizmusa*

A modern vallásbölcselet, már mondottuk, *David Hume Dialógusaival* született meg. Ezek a vallásos hit kritikáját tartalmazzák, és « megoldást » a szkepticizmus álbölcseletében keresnek. Hume álláspontja tehát nem ateizmus, hanem agnoszticizmus: Istenről a magára hagyott emberi értelem semmit sem tudhat meg, és semmit sem állíthat. Filozófiatörténészek sokszor feltették a kérdést, hogy Hume, filozófiájától függetlenül, hitt-e Istenben. Az általánosabb vélemény ezt tagadja, bár a *Dialógusok* végső szavaiból ellenkező nézetre is juthatunk.

a) Az emberiség általános vallásos meggyőződése komoly problémát jelentett a szkeptikus Hume-nak. Hogyan jött létre a vallás? A vallások történetéről írt művében. (*The natural history of religion*) Hume a vallás eredetét természetes tényezőkben keresi. Szerinte is, kb. úgy, ahogy azt később majd Frazer írja, a vallás az emberiség téves gondolkodásának az eredménye. Hume mégis óvatosabb e kérdésben, mint általában a felvilágosodás vallásbölcselete volt, és megjegyzi, hogy e nehéz

kérdést csak több ok együttes figyelembevételével lehet megválaszolni. A legfontosabb okokat azonban a tudatlanságban, félelemben és képzelődésben jelöli meg.

b) Ilyen kiindulópontból Hume számára természetszerűleg következett a vallás tartalmának kritikája is. Mert ha a vallás a tudatlanság és a képzelődés szüleménye, akkor azok az érvek sem lehetnek igazak, amelyekkel eddig a bölcselők a vallás igazságait, mindenekelőtt Isten létét, bizonyították. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy Hume bölcseletében a valláskritika ezen a ponton átalakul az emberi ismeretek általános kritikájává, és attól mindvégig elválaszthatatlan marad. Eljárásának alapvető tétele az okság elvének az elvetése. Hume szerint ok és okozat között nincs szükségszerű összefüggés, vagy pontosabban az értelem nem ismerhet meg mást, mint a jelenségek egymásutánját. Így pl. helytelen azt állítani, mondja Hume, hogy a tűz « okozza » a papír elégését; amit tapasztalok, az csak az, hogy ha papírt teszek a tűzbe, a papír ezen cselekedet *után* meg fog gyulladni. Vagyis amit tapasztalok, az nem az « okság », hanem a történések egymásutánja. Ebből pedig az következik, hogy — legalábbis a bölcselet szempontjából — sosem lehetek biztos abban, hogy a mondott jelenség be fog következni; bár Hume elismeri, hogy a gyakorlati életben az ilyen és hasonló jelenségek bekövetkezését « gondatlan természetünk » miatt biztosra vehetjük.

c) Az okság elvének ilyen értelmezése alapján Hume a *Dialógusokban* sorra veszi Isten léte klasszikus, Szent Tamásra és rajta túlmenően Platónra és Arisztotelészre visszamenő érveit (ezekről l. a *TKK* « Isten léte » kötetét), és mind érvénytelennek nyilvánítja őket. Érdekes azonban, hogy a végső konklúzió bizonytalan értelmű marad. Itt ui. Philón — a három vitázó egyike, aki leginkább képviseli Hume nézeteit — figyelmezteti Klean-

thészt, aki a vitában a természetes (filozófiai) teológia álláspontját képviseli, hogy az imádja leghelyesebben az isteni Létet, aki az értelem útját követi. Lehet azonban, hogy ezzel és néhány más hasonló kijelentéssel Hume enyhíteni kívánta kritikájának súlyát. Tény az, hogy Hume nem merte a *Dialógusokat* élete folyamán közrebocsátani, és a mű csak halála után jelent meg.

Ha a *Dialógusok* istenérveit Hume többi írásának hátterében olvassuk, jobban megértjük annak a filozófiai teológiának a természetét, amelyet Hume támadott. Ez egy erősen racionalista teológia volt (*theodicea,* vagyis « Isten igazolása », ahogy Leibniz nevezte), amelynek Angliában Locke, Clarke és a nagy fizikus Newton voltak a fő képviselői. E vallásfilozófia három tételre támaszkodott: *a*) a vallás értelmes tételek rendszere, amelyek helyes bizonyítás mellett mind nyilvanvalóvá tehetők az értelem számára; *b*) a kereszténység teljesen megfelel a vallás értelmes követelményeinek; és *c*) Isten léte a természet csodálatos rendjének elemzéséből nyilvánvaló

d) Mármost ezek a tételek erősen torzítják a vallás természetét általában, és a kereszténységről is hamis képet adnak. Hume kritikája ezért részben érthető, sőt jogosnak is mondható; mégis, messze túlment egy kívánatos kritika határain. Támadásának három alaptétele ez volt: *a*) az emberi értelem kizárólag a tapasztalati tények körén belül mozoghat; *b*) a természet rendjéből Isten létére nem következtethetünk, mert ez feltételezné az okság elvének és az analógia törvényének érvényességét; *c*) a természet rendjét egy transzcendens Teremtő nélkül is megmagyarázhatjuk, feltéve, hogy azt organikus egységnek fogjuk fel (mint pl. az emberi test), nem pedig — ahogy Descartes gondolta — valami csodálatos mechanizmusnak.

A hit és értelem kérdésében e tételek annyit jelentenek, hogy a hitigazságokba az értelem semmi körül-

mények között és a legkisebb mértékben sem kapcsolódhat be. A hit az értelem számára idegen világ, és együtt legfeljebb egymás nyelvét nem értő útitársak lehetnek. Fontos azonban még egyszer aláhúznunk azt a tényt, hogy ha Hume számára nem létezik természetes Isten-ismeret, ennek oka abban van, hogy metafizika sem léetezik számára, sőt semminemű biztos ismeret, az egyedi valóság itt-és-most történő érzéki megismerésén kívül.

B) *A kanti kompromisszum*

Amikor *Immanuel Kant* (1724—1804) Hume filozófiáját megismerte, az, saját szavai szerint, mint valami mély álomból riasztotta fel. Kant azonnal felismerte Hume ismeretelméletének és valláskritikájának teljes súlyát és végzetes következményeit. Mert ha Hume-nak igaza van, akkor semmivé foszlanak azok a meggyőződéseink, amelyek az életnek értelmet és az erkölcsiségnek alapot adnak, ti. a lélek halhatatlanságába, a szabad akaratba és legfőképpen Isten létébe vetett hitünk.

De igaza van-e Hume-nak? A kérdés megválaszolására Kant az emberi megismerés egész problémakörét kívánta felülvizsgálni. Hosszú kutatásának eredményeit három, a filozófia történetében valóban korszakalkotó munkában tette közzé: « *A tiszta ész kritikája* » (1781), « *A gyakorlati ész kritikája* »(1788) és « *Az ítélőerő kritikája* » (1790).

a) Kant bölcseletének központi gondolata az, hogy a megismerés nemcsak a körülöttünk kiterjedő objektív világtól függ, hanem az emberi értelemnek sajátos alkatától is. Mindazt, amit megismerünk, mondja Kant, az értelemnek *a priori* (a tapasztalati adottságoktól független) kategóriái szerint ismerjük meg, illetve csoportosítjuk és értékeljük ki.

Amit Kant ezzel végeredményben mondani akart, az az volt, hogy a valóságnak két arculata van, amelyek közül csak az egyik, a « látszati » valóság érhető el az érzékek által. A valóság mélyebb rétege, a « magánvaló » (*Ding an sich*), örökre rejtve marad a tudományos módszerekkel kutató elme előtt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a « magánvaló » (*substantia* a skolasztikus terminológiában) nem létezik. Léteznie *kell,* mondja Kant, mert nélküle az érzékileg tapasztalható adatok sem létezhetnének — miben állnának fenn, ha nem egy önmagában álló valóságban? —, jóllehet az értelem a magánvalót *mint magánvalót* sosem ismeri meg. Ami pedig az érzéki adottságok sokféleségét illeti, ott is rend és törvényszerűség uralkodik, hála az értelem említett *a priori* kategóriáinak.

Nem mehetünk itt tovább e nehéz kérdések elemzésében. A mondottak alapján is kitűnhet már, hogy Kant nagy engedményt tett az empirikus filozófia felé, amikor magáévá tette a tételt, hogy az ember közvetlenül *csak* az érzéki adottságokat ismeri meg; de erősen eltért Hume felfogásától azzal, hogy a « magánvaló » fontosságát és realitását hangsúlyozta.

b) Mit jelent mármost mindez a filozófiai teológia számára? Hol állt Kant ebben a kérdésben?

Első válaszunkat negatívan kell megadnunk. A « tiszta ész kritikája » szerint metafizika nem lehetséges (mert a meta-fizikai valóságok nem esnek és nem eshetnek az érzékek alá), és így természetesen filozófiai teológia sem létezik. Kant azonban nem állt meg ennél a nemleges válasznál.

A « gyakorlati ész kritikájá »-ban Kant abból a kérdésből indul ki, hogyan magyarázható az emberi lélekbe írt kötelességtudat (*Sollen*) érzése. E kérdés elemzésénél Kant vitán felüli ténynek tartja, hogy minden ember boldogságra vágyik, és hogy ugyanakkor ez a vágy csak

a Legfőbb Jó (*Summum Bonum*) birtoklásában teljesülhet. A Legfőbb Jó, vagyis Isten, egy az erkölcsi tökéletességhez viszonyított boldogság, amelyet azonban itt a földön nem érhetünk el. Kant ezért a lélek halhatatlanságát és Isten létezését a gyakorlati ész « posztulátumainak», szükségszerű követelményeinek tartja (ugyanígy a szabadakaratot), mert ezek nélkül nem érhetnénk el boldogságunkat, és erkölcsi kötelességérzetünk értelmetlen önellentmondást tartalmazna.

Röviden: a természetes (filozófiai) teológia legfontosabb tételeit: Isten létét, a lélek halhatatlanságát, az emberi szabadakaratot a « tiszta értelem » nem tudja ugyan bizonyítani, ezek mégis a « gyakorlati ész » szükségszerű követelményei.

c) Nem tagadhatjuk, hogy Kant álláspontja különös. A kompromisszum világos: kiindulópontjában Kant követi Hume-ot, végső következtetéseiben tagadja. Jogos volt-e ez a kompromisszum? És főleg, nem mond-e ellene a második Kritika az elsőnek? Kant érezhette kritikai filozófiájának ambiguitását, mert « Az ítélőerő kritikája » és « A vallás egyedül az értelem keretein belül » c. munkáiban további tüzetes vizsgálódás alá vette az emberi ismeretek határának kérdését. E későbbi művek azonban lényegében nem változtatnak az első két kritika álláspontján.

d) Hit és értelem tehát Kantnál is szemben állnak egymással, bár nehéz megmondani, hogy pontosan milyen viszonylatban. Se nem szövetségesek, se nem ellenfelek. A hit ugyan elérhetetlen a tiszta ész számára, de szükségszerű feltétele a praktikus ész kategorikusan parancsoló működésének. De még ebben az értelemben is a hitnek az értelem keretein belül kell maradnia, ami végeredményben kérdésessé teszi magának a hit fogalmának kanti értelmezését.

Ezen ambiguitás láttán nem csodálkozhatunk azon, hogy a Kant utáni bölcselők — többeket említettünk már közülük — radikálisabb álláspontra helyezkedtek. Nem követhetjük azonban e kérdés további kibontakozását a XIX. században, bármennyire tanulságos lenne is egy ilyen elmélyült tanulmány. Lépjünk át a XX. század első felébe, és vessünk egy pillantást Tillich érdekes, újabb kísérletére, hogy e két ismeretforrást, hitet és értelmet, egymással összehangolja.

2. *Tillich közvetítési kísérlete*

A német származású, de élete nagyobb részét az Egyesült Államokban leélő *Paul Tillich* (1886—1965) a század első felének egyik legnagyobb hatású protestáns bölcselője és teológusa volt. Legfontosabb művei: *Szisztematikus teológia; Bibliai hit és a végső valóság keresése* (*Biblical religion and the search for ultimate reality*).

(1) *a*) Tillich mindenekelőtt abban különbözik Hume és Kant felfogásától, hogy ő a metafizikát lehetségesnek és szükségesnek tartja. Ennek ellenére úgy véli, hogy a magára hagyott értelem nem ismerheti fel Isten létét, vagyis, más szóval, hit és értelem között Tillich számára is olyan áthidalhatatlan a szakadék, mint az empiristák számára. Mindazonáltal Tillich hangsúlyozza, hogy a metafizika a hithez vagy, pontosabban, a természetfeletti hit Istenéhez vezeti az embert. Hogyan lehetséges ez?

b) A legalkalmasabb út Tillich vallásbölcseletének megértéséhez talán híres « korreláció »-tanának a kifejtése. Röviden összefoglalva; a « korreláció » arra a viszonyra utal, amely egy filozófiai kérdés és az annak megfelelő teológiai válasz között fennáll.

A legalapvetőbb filozófiai kérdés azonban, mondja Til-

lich, a lét kérdése. Ezt Heidegger szavaival így fogalmazhatjuk meg: miért vannak létezők? miért van egyáltalában « lét » inkább, mint « nemlét »?

Tillich szerint a filozófia — amelyen igazában metafizikát ért — legfontosabb feladata ennek a kérdésnek a felvetése, még akkor is, ha nem képes rá választ adni. Mert a metafizika sem haladhatja túl az evilág kereteit, bár sajátos feladata marad az ember érdeklődését a kozmológiai kategóriákon túlra irányítani. A filozófusnak ugyanis rá kell döbbennie, éppen az « evilág » szempontjából, a lét véglegességére, és ezen belül a saját létének esedékes voltára. Be kell látnia, hogy a világ végleges volta miatt a *saját léte* forog veszélyben. Ez kiváltja benne azt az érzést, amit Tillich Kierkegaard-ra emlékeztetően « végső és feltétel nélküli aggódásnak » (*ultimate and unconditional concern*) nevez, és amely a lét végső értelmének szenvedélyes kutatását hozza magával. A « lenni vagy nem lenni » örök kérdése ezen a ponton arra kényszeríti a filozófust — és minden embert, aki élete értelméről tűnődni képes —, hogy a kinyilatkoztatás szavára hallgasson, mert egyedül ez képes választ adni a lét gyötrő kérdésére.

A végső dolgok iránti aggódás tehát az embert a lét forrásához, Istenhez vezeti. Ő egzisztenciális aggódásunk tárgya, és az az aktus, amellyel Őt elfogadjuk, szinte magunkra vesszük, a hit. De hit és értelem (metafizika) között érintetlen marad a távolság; a filozófia Isten felé mutat, de nem vezet el hozzá. A hit aktusa ezért mintegy a sötétbe való ugrás, amely nagy bátorságot kíván. A hit Isten és saját létünk elfogadásának heroikus ténye (*courage to be*).

c) Foglaljuk össze. A filozófia hivatása a Lét kérdését feltenni; ez a kérdés « aggódással » tölti el a filozófust, mert a saját létéről is szó van. E kérdésre választ csak a vallás ad; csak ez ismeri a Lét forrását, az élő

Istent, akit a hit nagy bátorságot igénylő aktusában ragad meg az ember.

(2) Tillich vallásbölcseletének sok szép és értékes vonása van; egészében azonban nem fogadhatjuk el.

a) Mindenekelőtt nem tartjuk se elégségesnek, se megfelelőnek a vallásbölcseletnek mint egy filozófiai kérdés és egy teológiai válasz korrelációjának a felfogását. Véleményünk szerint, amint ezt az előzőkben kifejtettük, a vallásbölcseletnek, a bölcselet területén belül, pontosabban meghatározható feladatai vannak.

b) Úgy véljük továbbá, a ma már általános kritikával egyetértve, hogy Tillich terminológiája nem világos. Már magának a filozófiának a metafizikával való egyszerű azonosítása félreértésre adhat alkalmat. Ennél súlyosabb azonban Tillichnél a « hit » változó értelme. Jóllehet egyes esetekben « hit » minden kétséget kizárólag természetfeletti hitet jelent, Isten mégis, e hitnek tárgya, a Lét-kérdés szenvedélyes vizsgálatának a végén jelenik meg. Nehéz belátni, hogy egy így nyert Isten-fogalom valóban teljesen különböző lehet egy filozófiai teológia Isten-fogalmától. Más szóval, elfogadható-e a filozófia és a teológia (amely itt természetfeletti teológiát jelent) Tillich által javasolt korrelációja? El lehet-e a kérdést és a feleletet oly élesen választani egymástól, ahogy azt Tillich teszi? Nem szükséges-e, hogy a felelet, ha az igazában *valamire* felel, ugyanazon a létsíkon mozogjon, amelyen a kérdést feltettük? Úgy tűnik, hogy a terminológia ezen bizonytalanságának a mélyén Tillichnél a « természetes » és « természetfeletti » még alapvetőbb fogalmainak a hiányos elhatárolása rejlik.

c) Bármennyire értékes erőfeszítést tett is Tillich arra, hogy az ember Isten-élményét egy a metafizikára támaszkodó egszisztenciális teológia keretein belül magyarázza, erőfeszítése sikertelen maradt. Ami hiányzik

nála, csakúgy mint Kantnál, az annak a felismerése, hogy a teremtett és a teremtetlen lét között proporcionális, mégis valós hasonlóság áll fenn. Ezek azok a « hasonmások », amelyekről Szent Tamás beszélt egy már fentebb idézett szövegben. Ez a tan mindenesetre a katolikus vallásbölcselet sarkalatos tétele.

3. *Hit és értelem: a katolikus vallásbölcselet álláspontja*

Olvasónk talán csalódottan kérdezi ennyi ellentmondás láttán, hogy miért lehet még ilyen alapvető kérdésben is oly nagy véleménykülönbség a vallásbölcselők között. A tény elgondolkoztató, bár túlságosan nem csodálkozhatunk rajta. A megismerés kérdései nehezek, és a hit mélységei titokzatosak.

(1) Ez a nehézség magyarázza azt a tényt, hogy a hit és értelem viszonyának kérdése a katolikus vallásbölcseleten belül is többféle fogalmazást kapott a századok folyamán. De a különbségek jelentéktelenek azon közös meggyőződés mellett, hogy ezek az ismeretforrások nem állnak ellenségesen egymással szemben, hanem inkább kiegészítik és támogatják egymást az örök igazságok felismerésének fáradságos útján.

a) A katolikus vallásbölcselő mindenesetre előnyösebb helyzetben van, mint a nem katolikus bölcselő, márcsak azért is, mert a katolikus vallásbölcselő a hitnek egy az egyházi tanítóhivatal által pontosan meghatározott fogalmából indulhat ki. A hit katolikus értelmezését századok teológiai elmélyülése csiszolta, és több egyetemes zsinat definiálta, mindenekelőtt a trentói a XVI. és az I. vatikáni zsinat a XIX. sz.-ban. Az Egyház tanítása szerint a hit természetfeletti erény, amelynek hatása alatt igaznak fogadjuk el az isteni kinyilatkoztatást, nem a kinyilatkoztatott igazságok belső evidenciája, hanem a

kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt (l. az I. vatikáni zsinat dogmatikus konstitúcióját *De fide catholica,* 3. fej.: *DS* 3008).

b) Ez a zsinati meghatározás világosan megkülönbözteti az ismeretek természetes és természetfeletti rendjét. A megkülönböztetés alapja az ismeretszerzés forrása: természetes ismeretek eseten ez a forrás az igazság belső evidenciája, míg természetfeletti ismereteknél az, ami evidens, maga az isteni tekintély, vagyis az a tény, hogy Isten « se nem csalhat, se nem csalatkozhat ». A természetfeletti hit « életeleme » ezért nem az értelem fénye vagy az ember természetes igazságszomja, hanem egy természetfeletti fény és természetfeletti erő, a kegyelem.

c) A hit ilyen szabatos meghatározása után úgy tűnhet, hogy a katolikus vallásbölcselő számára nem marad semmi más feladat megoldásra. Ez azonban távolról sem áll. Az egyházi tanítóhivatal azt is hangsúlyozza, hogy a hit az egyén szuverén, szabad aktusa (*DS* 3035), és azt is, hogy a hit nem állhat idegenül a tudományokkal és általában a kultúrával szemben (*DS* 3019). De hogyan, milyen általános feltételek mellett lehet a hit természetfeletti aktusa a konkrét, húsból és vérből, értelemből és akaratból álló embernek egyéni, szabad döntésévé? Hogyan és milyen feltételek mellett találkozhatnak egymással hit és profán tudományok? Ilyen és ehhez hasonló kérdések állandóan foglalkoztatják a katolikus vallásbölcseletet, mert a szaktudományok is állandóan újabb adatokkal gazdagítják ismereteinket a hitnek az egyénnel, a közösséggel és annak kultúrájával fennálló sokrétű kapcsolatát illetően. Manapság pl. különös figyelmet kapott az értelem és az akarat egymásrautaltsága még egy tudományos ismeretnek az « elfogadásában » is. Már Newman meglátta ennek fontosságát, amikor az « igazi elfogadás » aktusát (*real assent*) megkülönböz-

tette a « csak értelmi elfogadás » (*notional assent*) aktusától. Ez a meglátása a modern egzisztenciális filozófia hátterében rendkívül értékesnek bizonyult.

Mivel a hit az egyén szabad döntése, minden konkrét hitaktus is különböző lesz az egyének különbözősége szerint. Ezért a hit és értelem viszonyáról a vallásbölcselet csak általánosságban beszélhet, amennyiben ti. feltárni igyekszik azokat a tipikus lehetőségeket, amelyekben hit és értelem egymásba kapcsolódhatnak.

(2) Ennek illusztrálására két klasszikus álláspontot szeretnénk bemutatni; az elsőt Szent Anzelm (1033—1109), a másodikat Szent Tamás (1225—1274) képviselte.

a) Anzelm és Tamás felfogásának különbségét legkönnyebben a híres *ontológiai istenérvvel* szemben elfoglalt álláspontjukból mérhetjük le. Ez az érv Isten létét fogalmának végtelen tökéletességéből (*quo maius cogitari non potest*) vezeti le. Ezt az eljárást Tamás helytelen logikának minősítette. De Anzelm a logika kiváló mestere volt, és ezért komolyan felmerülhet a kérdés, hogy ezt az Isten-bizonyítékot (a « bolond ellen, aki szívében azt mondotta: 'nincs Isten' »: Zsolt 14,1) szigorú, filozófiai érvnek tekintette-e, vagy esetleg inkább a hivő ember imádságos reflexiójának az isteni lét tökéletessége felett.

b) A *Proslogium* előszavában *Szent Anzelm* elárulja, hogy művének eredetileg a *Fides quaerens intellectum* címet adta, vagyis « A hit, mely értést keres ». Ugyanezen mű első fejezetét pedig ezekkel a mélyértelmű szavakkal zárja: « nem azért kívánok érteni, hogy hitem legyen, hanem hiszek, hogy érthessek is. Mert azt is hiszem, hogy hacsak nem hiszek, érteni sem fogok. »

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az értelemnek a hit alá rendelése az értelem igényeinek feladását jelenti.

Anzelm intellektualista volt, talán még inkább, mint Tamás. *Monologium* c. művének bevezetésében például kijelenti, hogy Isten léte misztériumait, a Szentháromságot sem kivéve, az értelem fénye mellett kívánja vizsgálni, « hogy a Szentírás egy igazsága se legyen egyedül az Írások tekintélye alapján az értelemre erőltetve! »

Ennyire hitt Anzelm az értelem erejében. Ebből a szempontból az empirista ismeretelmélet tökéletes ellenpólusát képviseli. De ugyanakkor Anzelm egész lényével, minden gondolatával a hit embere volt. Ezért « értést » kereső elméje is Isten csodálatos kinyilatkoztatásából indul ki, mert az ember helyzetének reális felmérésével azt is tudja, hogy az ember minden úton eltévedhet, hacsak biztos vezető nem áll mellette. Anzelm a hitben keresi az igazság zálogát, de hiszi azt is, Szent Ágostont követve ebben, hogy a hit titkainak elmélyítése az értelem legméltóbb és legnemesebb gyakorlása. Nála a hit valóban értést keres, az örök és legszentebb igazságok szemlélődő értését: *fides quaerens intellectum.*

c) *Szent Tamás* az arisztotelészi filozófia reálisabb ismeretelméletét veszi vallásbölcselete alapjául. Kiindulópontja majdnem félrevezetően Hume-ra emlékeztet: minden megismerés az érzéki adottságokban kezdődik (*S.Th* I, q. 84,a.6). Az óriási különbség azonban közte és az empiristák (valamint a pozitivisták, materialisták) között az, hogy míg Tamásnál az ismeretek az érzékekben kezdődnek, de nem ott végződnek, addig az empiristák számára minden tudományos ismeret az érzéki adottságok szűk keretei közé van örökre bezárva. Amit Tamás — a görög, arab és keresztény filozófia legnagyobbjainak hagyományát követve — világosan látott, az az volt, hogy az emberi értelem egész fogalmi rendszere « lényegeket » állít, amelyek tökéletességben messze túlhaladják az egyedi, érzéki adatokat (érzeteket).

E tény magyarázatát kifejtve Tamás nagy súlyt fektet az emberi értelem elvonó képességére, amely által az értelem az érzéki adatokból, szükséges megvilágítás után, mintegy « kiemeli » és magáévá teszi az azokban rejlő egyetemes és szükségszerű vonásokat. Ebben különbözik az ember az állattól. Míg ez utóbbi csak érzékel — bármennyire felülmúlja is esetleg az érzéklésben az embert —, az ember ért is; míg az állat csak az egyedit ismeri (pl. *ezt* a házat), az ember egész szellemi élete egyetemes fogalmak körül forog (vagyis az ember « ezt » a házat is mindenekelőtt *mint házat* ismeri, és különbözteti meg a pajtától, sátortól vagy erődtől).

Az elvonó erő azonban nemcsak az érzéki világ alapjául szolgáló « lényegeket » láttatja meg, de rávilágít az egyedi adottságok között uralkodó törvényekre is. A legfontosabb ezek között az okság elve, vagyis az ok és okozat között fennálló szükségszerű összefüggés princípiuma. Hume, amint láttuk, elvetette az okság elvét, és ezért a világot csak izolált, mozaik adottságok halmazának tekinthette. Tamás meggyőződése szerint azonban az ok rányomja bélyegét az okozatra, mint az írással teli lap is sokat elárul az íróról. Természetesen az okozat nem mond el mindent a létrehozó okról; mégis bizonyos fokig mindig elárul valamit róla. Ezt az ok és okozat között fennálló « bizonyos fokú » hasonlóságot nevezi Tamás, ebben is Arisztotelészt követve (1. *Metafizika,* c. 1048), *analógiának,* amelyet Aquino nagy bölcselője nemcsak a teremtett dolgok között ismer fel, hanem a teremtő Isten (az Első Ok) és a teremtmény között is.

Az elvonás (absztrakció) és az analógia kettős törvénye egyszerre fényt vet Szent Tamas állásfoglalására a hit és értelem kérdésében. A körülöttünk létező világ mint okozat magán hordozza, az analógia lehetséges határai között, a Teremtő arcvonásait. Ezért a magára hagyott emberi értelemnek is, saját belső fénye irányítása

mellett, el kell jutnia Isten léte és természetének néhány vonása (mindenhatósága, bölcsessége, szeretete stb.) felismerésére. Más kinyilatkoztatott igazságok azonban — a Szentháromság titka, az üdvösségtörténelem végső értelme, az isteni kegyelem mibenléte — nincsenek közvetlenül beleírva az érzéki világ adottságaiba, és ezért ezek rejtve maradnak az értelem előtt, mert felismerésükre a természetes emberi értelemnek nincs, hogy úgy mondjuk, semmi kiindulópontja. De még ebben az esetben is az értelemnek igen fontos szerepe van, a hittitoknak *mint hittitoknak* felismerése után, annak fogalmi meghatározásában és kifejtésében.

Értjük már, miért vetette el Tamás az ontológiai argumentumot. Számára egy olyan istenérv, amely nem a konkrét, tapasztalati világból indul ki, nem vezethet a Legfelsőbb Létezőhöz, legalábbis nem a lét konkrét rendjében. Aquinoi Szent Tamásnál *az értelem keresi a hit megértését,* és ez az értelem az emberi értelem, testbe ágyazottsága miatt elválaszthatatlan az anyagi világtól. (Ez a kijelentés érintetlenül hagyja a lélek halhatatlanságának tényét; kedves olvasónknak e problémával kapcsolatban a TKK « Az ember jövője » kötetéhez kell fordulnia.)

d) *Fides quaerens intellectum,* vagy inkább *intellectus quaerens fidem*? Ám ezek talán túl specializált kérdések, amelyek csak a filozófusok szívét dobogtatják meg erősebben. Ami a katolikus vallásbölcselet számára alapvetően fontos, hogy ezt mégegyszer megismételjük, az az a meggyőződés, hogy akár a hit keres mélyebb megértést az értelem által, akár az értelem indul el, hogy valahol a hittel találkozzék: hit és értelem ugyanannak az egy, örök és végtelen Igazságnak a hírnökei. Ezen ismeretforrások határai különbözőek, de illetékességi területük egymást inkább kiegészíti, mint elhatárolja. A

hit az értelem tökéletessége, az értelem a hit előfutára. Nem erre az igazságra mutatott-e már Szent Pál rá, amikor a pogányok bálványimádását a következő szigorú szavakkal ítélte el:

« Isten haragja eléri az égből az embereknek minden istentelenségét és gonoszságát, akik az igazságot elnyomják igazságtalansággal. Ami ugyanis megtudható az Istenről. az világos előttük, maga az Isten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta. arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk. Nincs hát mentségük, mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istenként... »

(*Róm* 1,18-21)

V. A VALLÁSOS KIFEJEZÉSEK NYELVÉSZETI STRUKTÚRÁJA

1. *A probléma történelmi háttere*

A hit és értelem viszonyának kérdését így is megfogalmazhattuk volna: mit ismerhet meg az emberi értelem a tapasztalati adottságokon túl? Ez pedig azonos ezzel a másik kérdéssel: *mennyiben beszélhetünk* érzéki adottságokat meghaladó valóságokról?

A két kérdés összefüggését könnyű belátni. Az emberi nyelv a gondolat szócsöve, a gondolat pedig, ha egyáltalában van tartalma, a valóság eszmei fényképe. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a megismerés metafizikai problémái a beszédre is kivetítődnek, és hogy ennek következtében az ismeretkritikai kérdést akár maga az ismeret, akár annak kifejezése szempontjából lehet megközelíteni. Tény az, hogy a vallásos kifejezések objektív értéke éppen nyelvészeti struktúrájuk miatt került az utolsó évtizedekben támadás alá, olyannyira, hogy több vallásbölcselő a vallásbölcselet egész kérdéskomplexumát — helytelenül — a vallásos kifejezések analízisére redukálta. Ugyanakkor azonban a profán tudományokat is hasonló kritikának vetették alá.

a) Jóllehet a nyelvfilozófia csak századunkban fejlő dött ki önálló tudományággá, a szavak értelmének « tisztázása » kezdettől fogva a bölcseleti kutatás részét alkotta. Arisztotelész például számos metafizikai fogalmat a szógyökér magyarázatával vezet be (etimológiai magyarázat), és ez a gyakorlat erősen elterjedt volt a késői görög, az őskeresztény és pogány latin íróknál, de különösen is a középkori skolasztikában. Ez utóbbinak nagy érdeme van egy részletes logika kidolgozásában (Abaelardus, Gilbertus, Szent Tamás, Duns Scotus, sőt még Occam is), ami viszont nagyon megkönnyítette a moder-

neknek a nyelvanalízis kérdéseinek szabatos megfogalmazását és kifejtését.

b) Tagadhatatlan, hogy a XVII. és XVIII. sz.-i empiristák jelentős lökést adtak egy modern értelemben vett nyelvfilozófia kifejlődéséhez. Mindenekelőtt még elődeiknél is jobban hangsúlyozták a gondatlan beszéd veszélyeit. Francis Bacon a « piactér bálványá »-nak nevezi a renyhe beszédet. A zsibvásárban, mondja, az emberek nagy szavakat használnak, amelyek « csodálatosan eltorlaszolják a megértést ». Hasonló kijelentéseket tettek Locke, Hobbes, Berkeley és Hume is. Sajnos, ugyanakkor az empiristák nem ismerték fel az analógia tényét, és ezért kezükben a nyelvkritika szellemi életünk befogadóképességének végzetes megcsonkításával járt együtt, amint ezt az előzőkben láttuk.

c) Az 1900-as évek elején az empirikus-pozitivista irányú és erősen a természettudományokra beállított nyelvfilozófia nagy változáson ment át több matematikus-filozófus tevékenysége folytán, akik, éppen matematikai beállítottságuk következtében, a hangsúlyt nem a megismerés érzéki alapjaira, hanem a kifejezés formális elemeire fektették. *Bertrand Russell* és *Ludwig Wittgenstein* voltak a legjelentősebbek ebben a csoportban.

Russell (1872—1970) Whiteheaddel együtt írt nagy művében (*Principia Mathematica*) a matematika végső alapjait vizsgálja, és azokat a logika törvényeiben véli megtalálni. A mű nagy hatással volt az osztrák Wittgensteinre (1889—1951), aki cambridge-i egyetemi évei alatt Russell tanítványa volt. Wittgenstein számára azonban a *Principia* csak kiindulópontul szolgált, mert ő a matematikai logikát teljesen az emberi nyelv struktúrájának elemzésére alkalmazta. Eljárásának lényege az volt, hogy a nyelvet egységekre, « atomokra » bontotta fel, és a logikai analízis módszerével próbálta ezen elemek —

mondategységek, kifejezések, szavak — értékét megállapítani.

Wittgenstein azonban e teória alkalmazásában nagy fejlődésen ment át. Fiatalabb korában csak egy a matematika nyelvén írt és mesterségesen kialakított nyelvet tartott elfogadhatónak; ebből a felfogásából született meg a modern szimbolikus logika. A « korai Wittgenstein » ezen álláspontját tükrözi a *Tractatus Logico-Philosophicus,* melyet azonban a « későbbi Wittgenstein » elvetett. Ezen későbbi felfogása szerint a nyelvanalízis csak a beszélt, hétköznapi nyelv alapján történhet; vagyis filozófiai fejlődése második szakában Wittgenstein elismerte a nyelv autonóm, semmi másra vissza nem vezethető jellegét. Ezt az álláspontot képviseli a *Philosophical Investigations* (Filozófiai vizsgálódások) c. műve, ahol híres *language game* elméletét fejti ki: minden nyelvnek közmegegyezésen alapuló « játékszabályai » vannak, és csak az beszél helyesen, aki ezen « játékszabályokat » betartja. A *Philosophical Investigations* tehát nem erőlteti bele a nyelvet matematikai-logikai absztrakciókba, amint ezt a *Tractatus* tette; az mégsem mondható, hogy a későbbi Wittgenstein fenntartás nélkül vallotta volna az emberi beszédnek egyetemes fogalmakat, metafizikai és teológiai igazságokat kifejező erejét. Végső álláspontja e kérdésben nem egészen világos, és különböző értelmezésekre adott alkalmat.

d) Wittgenstein hatása igen nagy volt Európában és Amerikában a század első felében, de irányzatának még ma is számos követője akad, főleg azokban az országokban, ahol az empirikus filozófia mély gyökeret vert (pl. a skandináv országokban). A 20-as években az ún. Bécsi Kör tagjai, közöttük nem egy neves matematikus és természettudós, megpróbálták Russell és a korai Wittgenstein elméleteit mintegy kritériumként használni a tudományos állítások értékének általános felülbírálásában.

Ahol úgy találták, hogy a szaktudományok állításai nem fejezhetők ki és nem bizonyíthatók a matematikai logika eljárása szerint, ott hamar kimondották e tudományok « nem tudományos » jellegének halálos ítéletét. A metafizika és a teológia az első áldozatok között voltak.

e) A modern nyelvfilozófia (másképpen « logikai pozitivizmus », « logikai atomizmus », « nyelvanalízis »: ezek a nevek, kisebb hangsúlyeltéréssel, mind ugyanazt jelentik) sarkalatos tétele az ún. « igazoláselmélet » (*principle of verification*). E tétel szerint csak az az állítás « jelent » valamit, amelyet pozitív, empirikus módszerekkel igazolni lehet. Az igazoláselmélet az empirizmus ismeretelméletének végső korollárium a. Mert ha csak az érzékek körébe eső dolgokat ismerhetjük meg a tudományok (vagyis, az empiristák szerint, a « természettudományok ») bizonyosságával, akkor világos, hogy csak a tapasztalati világ adottságairól folytathatunk értelmes beszédet, és csak ezeknek létezését igazolhatjuk.

Mielőtt e tételeket kritizálnánk, próbáljuk meg a vallásos kifejezések sajátos természetét jobban megérteni.

2. *A vallásos kifejezések sajátos természete*

Nem kell elcsodálkoznunk azon, hogy a vallásnak sajátos nyelve van. Az élet minden megnyilvánulásának egy sajátos nyelv felel meg. Ezek a «nyelvek» annyira hozzátartoznak a mindennapi élethez, hogy legtöbbször nem is vesszük észre, hogy az egyik nyelvformából egy másik nyelvformába siklottunk át. Gondoljunk például egy fiatal anyára, aki reggel apró gyermekével tölt el egy órát, utána a piactéren bevásárol, majd ezután még felszalad az ügyvédi irodába egy lakáskérdés megbeszélésére. Ez a fiatal anya mindenütt magyarul beszél; és mégis menynyire más módon, más hanglejtéssel, más szavakkal szól

gyermekéhez és az ügyvédhez, vagy intézi el a piacon a zöldség és krumpli bevásárlását!

a) A szavak értelmét a legjobb szótár is csak körülbelül adhatja meg, mert a szó igazi jelentése a *kimondott szó* körülményeitől és ezen körülmények összhangjától függ. Lássunk egy példát. Mit jelent az, hogy « szép »? Értelmező kézikönyvünk talán azt fogja mondani, hogy szép az, « ami érdek nélkül tetszik » (Kant). Kétségtelen, hogy ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a rózsa vagy a naplemente « szép ». De mit jelent ugyanez a szó ezekben a mondatokban: « szép halállal halt meg » és « ez igazán nem volt szép tőled »? Ezekben a példákban a rózsa vagy a naplemente az esztétika nyelvén « szép »;a « szép halál » az élet egzisztenciális értékelésének szempontjából (pl. hősi halál esetén) lehet « szép »; s egy cselekedet nem « szép », ha nem felel meg magasabb, erkölcsi követelményeknek.

b) Ezek a példák rámutatnak már arra az általános törvényre, hogy *egy kifejezést (szót, ill. beszédet) csak az ért helyesen, aki azt azon a síkon képes felfogni, amely síkon a kifejezés történt.* A beszéd olyan, mint a zongoraszonáta: egy bizonyos zenei kulcsban íródott. A kulcs ismerete nélkül a beszédet könnyen le- vagy félértékeljük. A beszéd « kulcsának » megtalálása nem mindig könnyű. A *hermeneutika* vagy *értelmezéstan* éppen azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy hogyan foghatunk fel egy írást vagy beszédet a *saját értékskáláján.*

c) A vallás létsíkjának is egy sajátos, « vallásos » nyelv felel meg. Sőt azt kell mondanunk, hogy a *vallásos létsíkon belül is többféle nyelvvel találkozunk*: az Ószövetség nyelve más, mint az Újszövetségé; a próféták nyelve más, mint a misztikusoké; a liturgia nyelve más, mint a kánonjogé; és a bűneit meggyónó vallásos ember

nyelve más, mint az, amelyet a bűnbánat szentségéről értekező teológus használ. És mégis, különbségeik ellenére is, mindezen nyelvformák egy egyedülálló « vallásos nyelvet » alkotnak. Mi fűzi egybe őket? Mi ad a szavaknak sajátosan vallásos jelleget?

d) Minden szónak van jelentése. Nem könnyű meghatározni a « jelentés » szó pontos értelmét, sok vita folyik erről ma is a nyelvfilozófusok között. Annyit mégis biztonsággal mondhatunk, hogy a « jelentés » a szavaknak vagy beszédnek az a tulajdonsága, hogy valamire utalnak, valamire céloznak. Hasonlítható a kinyújtott mutatóujjhoz, amely pontosan valamire vagy valakire rámutat, és e néma gesztussal is azt mondja: « ez az », vagy « róla beszélek » Ugyanazzal az ujjal egyszer erre, máskor másfelé mutathatok, de a « jelentés » mindig az ujjam irányvonalában keresendő. — Nos, a vallásos jelentésnek sajátos irányvonala van: *Isten.* Bármely állítás, mégha önmagában véve prózai is, amennyiben Isten felé « mutat », vallásos állítás. Az Ószövetségben például sok csatáról olvasunk. Egy ilyen leírás a történelem körébe tartozik, és természetesen ebből a szempontból *is* felülvizsgálható. De mivel a Szentírásban a történelmi események is (Xerxész uralma, egyiptomi fáraók tettei, babiloni fogság, Pilátus palesztinai helytartósága) Isten felé mutatnak, aki a történelem látszólag emberi eseményein keresztül is a megváltás örök tervét viszi előbbre, ezek a leírások vallásos jellegűek. Természetesen minél közvetlenebbül Isten felé mutatnak a szavak, annál teljesebben és annál tisztábban vallásos jellegű a szöveg. A *Miatyánk* szavai közvetlenül Istennel kapcsolják össze az imádkozót, míg a Királyok könyvének olvasása csak annyiban, amennyiben az ott leírt események az üdvösségtörténelem részét alkotják, és mint ilyeneket az isteni kinyilatkoztatás sugallatára foglalták írásba őket.

e) Az istenfogalom tökéletessége vagy tökéletlensége szerint egy szöveg vallásos jellege is több-kevesebb élességgel domborodik ki. Mi itt csak a keresztény istenfogalomról beszélünk, tehát azon szavakról, amelyek egy természetfeletti, háromszemélyű egy Isten felé mutatnak, A létsík, amely e szavak jelentését körülveszi, a *numinosum* (R. Otto) síkja, a *szentség* páratlan atmoszférája. Minden vallásos kifejezés mélyén ott morajlik az ének: « Szent vagy, szent vagy, szent vagy, mindenség Ura, Istene! Dicsőséged betölti a mennyet és a földet! »

Ez az ének az angyalok éneke, de emberi szavakkal kifejezeve. Sőt tulajdonképpen minden vallásos kifejezés magának az isteni Báránynak a szava az Atyához, amelyet teste, az Egyház, tőle kap és vele együtt mond ki. Ő az Ige, és a vallás minden szava az isteni Ige szava. Az isteni és az emberi szónak ez az összefűzött egysége a vallásos kifejezések egyedülálló szépsége, érdekes problémája, sajátos természete.

3. *Útban a megoldás felé*

(1) Mit szóljunk hát a nyelvanalízis azon vádjához, hogy a vallásos kifejezések nem állítanak semmit? Mondottuk, hogy e vád közvetlen alapja a logikai pozitivizmus igazoláselmélete.

a) De igaz-e, hogy csak egy empirikusan igazolható állításnak lehet objektív értéke? A természettudományok kutatói is hamar észrevették, hogy ilyen kritérium mellett a pozitív tudományok előrehaladása szintén súlyosan veszélyeztetve van. Az elektromosságtan, az atomfizika vagy a mikrobiológia számtalan « nem bizonyítható » feltevéssel dolgozik; ezek értékét mégis az illető szaktudomány többi tételével fennálló harmóniájuk biztosítja. A logikai pozitivizmus ezért olyan értelemben változtatta

meg igazoláselméletét, hogy a tényleges bizonyítás helyett a kedvező körülmények melletti általános *bizonyíthatóságot* kezdte hangsúlyozni. Így például a csillagászat egy kijelentését az Andromeda-ködről e módosított igazoláselmélet szerint tudományosnak lehet elfogadni akkor is, ha soha annak aktuális állapotáról tudomást nem szerezhetünk (700 000 fényévre van tőlünk), mert legalább meg tudjuk mondani, hogy milyen körülmények között lenne annak empirikus bizonyítása lehetséges. A metafizikai és teológiai állítások azonban még így is az elfogadható állítások kategóriáján kívül maradtak nem tapasztalati, ill. természetfeletti jellegük miatt (Ayer, Carnap, Reichenbach és mások).

b) A 40-es évek táján maguk a filozófusok kezdték felülvizsgálni a logikai pozitivizmus kiindulópontját és az empirikus igazoláselmélet ismeretelméleti alapjait. Többen rámutattak arra a tényre, hogy magát az igazoláselméletet nem lehet empirikusan igazolni..., vagyis az elmélet önmaga kelepcéjébe esik.

Okulva a leckén, a nyelvanalízis ma már óvatosabban és szerényebben fogalmazza meg a tudományos állítások kritériumát. Bár ennek az iskolának a hívei nem adták fel alapvető álláspontjukat, azt manapság már általában elismerik, hogy « értelmes beszéd » egy nem empirikus síkra is utalhat. Egyesek (pl. Strawson *Individuals* c. könyvében) még egy « leíró metafizikának » a kidolgozásával is megpróbálkoztak. Remény lehet arra, hogy a közeljövőben az empirizmus és racionalizmus hosszú küzdelme egy termékenyebb szintézisben, egy gazdagabb metafizikának a rendszerében fog felodódni.

(2) Mit jelent mindez a vallásos állításokra nézve? Kell-e és lehet-e egyáltalán a vallás tételeit igazolni?

A kérdést nem a hivő ember szempontjából tesszük fel, akinek számára a hit nemcsak az ismeret forrása,

hanem annak igazolása is. A filozófus azonban azt szeretné tudni, hogy mennyiben és milyen módon igazolhatóak, a hittől függetlenül, a vallás állításai.

Azonnal külön kell választanunk azokat, amelyekről fentebb azt mondottuk, hogy az értelem természetes fénye mellett is elérhetőek, és amelyek igazolása ezért a metafizika síkján, az emberi megismerés általános törvényeinek és lehetőségeinek szemmeltartásával történik.

A vallás misztériumait azonban ilyen módon nem igazolhatjuk. Az értelem számára mégis több út marad nyitva, hogy a hittitkok igazságtartalmáról legalább indirekten meggyőződjék (*quasi verification*).

a) Az első módszer a hit forrásainak a felülvizsgálata, mint pl. a történeti Jézus igazolása, az evangéliumok hitelességének és belső harmóniájának megállapítása. Ez a vizsgálódás az apologetika vagy hitvédelem tárgya, amelynek érdeklődési köre azonban részben összeesik a nyelvanalízis érdeklődési körével. Sajátságos, hogy az apologetika tudományos és sok esetben empirikusan igazolható eredményeit (pl. olyan archeológiai leleteket, amelyek egy biblikus elbeszélés igazságáról tanúskodnak) a modern valláskritika meglepő könnyelműséggel hagyta figyelmen kívül. A vallás állításainak ilyen igazolását *apologetikus, indirekt igazolásnak* nevezhetjük.

b) Az *erkölcsi vagy értékigazolás* a vallás kijelentéseit erkölcsi értékük hátterében igyekszik felülvizsgálni. Nem nehéz belátni, hogy minél magasabb erkölcsi síkon mozog egy vallás, annál több erkölcsi biztosítékot nyújt állításainak igazságát illetően. Az ilyen eljárás azonban aligha ítélhet a vallás részleges tételeinek igazságértéke felől; inkább a vallásról mint olyanról mondhat ki általános ítéletet. Egymástól erősen különböző módszerek alkalmazása mellett is bölcselők és valláskutatók, mint pl. Bergson, Scheler, van der Leeuw, a kereszténység ta-

nainak erkölcsi magasztosságában látták állításai igazságának is a zálogát. Ez a bölcseleti vizsgálódás erősen az összehasonlító vallástudományokra támaszkodik.

c) Egy érdekes gondolatot vet fel J. Hick (Cambridge) ún. « *eszkatológiai igazolás* » elméletével. Hick szerint a vallásos állítások is végeredményben empirikusan igazolhatóak, csakúgy, mint az érzéki adottságokat kifejező ítéleteink, azzal a különbséggel mégis, hogy a vallásos álltások igazolása csak halálunk után, tehát egy eszkatologikus jövőben következik be. Ez a felfogás bizonyítottnak veszi Isten létét és a lélek halhatatlanságát; ez azért lehetséges, mert a vallásnak e két sarkalatos igazsága egyben metafizikai állítás, vagyis a vallás saját területén kívül is igazolható. Az elmélet tehát nem követi el a *petitio principii* logikai hibáját; de ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy Hick eszkatologikus igazoláselmélete kielégítő választ ad a logikai pozitivizmus kritikájára. Hasonló teóriát dolgozott ki R.B. Braithwaithe is; ő inkább a vallásos kifejezések *konkrét erkölcsi jelentőségében* látja azok igazságának zálogát.

(3) Ezek az elméletek mind helyesen mutatnak rá a vallás állításainak *valamelyes* igazolhatóságára, kiemelve ugyanakkor ezen igazolásnak nem empirikus jellegét.

Mert az empirizmus alapvető tévedése az a meggyőződes, hogy a szavaknak csak egy jelentésük lehet, mégpedig olyan, amely az érzékeink alá eső tapasztalati világban gyökerezik, és abban is marad. De ez a felfogás, amint azt a későbbi Wittgenstein is belátta, önkényesen megcsonkítja a nyelv gazdagságát, és tévesen magyarázza a valóság, a gondolat és a szavak összefüggését. A « józan ésszel» gondolkodó ember számára például magától értetődő (mégha nem tudná is e kérdésben filozófiai szabatossággal kifejezni magát), hogy ezekben a mondatokban: « a könyv a polcon van », és « Isten az égben

van », a « lenni » ige (« van ») egészen másképpen valósul meg, vagyis más és más létmozzanatot jelent az első és a második esetben. Ezért e két állítás bizonyításának is másképpen kell történnie az első esetben (például így: menj oda és fogd meg!), és a második esetben (metafizikai érvelés útján).

Egy állítás igazolása csak az igazolandó tétel saját létsíkján történhet. A vallásos kifejezések teljes értelmét csak a vallás sajátos perspektívájában lehet kifejteni, és csak azon belül lehet igazolni, érintetlenül hagyva mégis egyes vallásos igazságok *metafizikai* bizonyításának, és a hit misztériumainál legalább egy *indirekt,* apologetikus igazolásnak a lehetőségét. De aki abból a tényből, hogy egy vallásos kijelentés empirikusan nem igazolható, arra következtet, hogy az egyáltalában nem igazolható, az egy meg nem engedett logikai ugrást követ el, és tévesen következtet.

* * *

Tanulmányunk e második részének a « Vallásbölcselők és vallábölcselet » címet adtuk. Célunk az volt, hogy a vallásbölcselet néhány súlyos kérdését a vallásbölcselők erőfeszítésén keresztül mutassuk be. A tárgyalható problémák felölelnék a hit és értelem minden lehetséges metszőpontját. Mivel a hit, és általában a vallás, mindig a Végtelent súrolja, e találkozási pontok száma is végtelen. A vallásbölcselet a filozófia örök kiáltása a *Deus absconditus,* a rejtett arcú Isten felé.

HARMADIK RÉSZ

A VALLÁS MINT SZUBJEKTÍV ÉLMÉNY ÉS MINT OBJEKTÍV ADOTTSÁG

VI. A VALLÁS KETTŐS ARCULATA

1. *A vallás külső és belső elemeinek dialektikája*

(1) *a*) Amikor Jézus a szamariai asszonyt arra figyelmeztette, hogy « az Isten lélek, ezért akik imádják, azoknak lélekben és igazságban kell imádniok » (Jn 4,24), akkor kétségtelenül az igazi vallásosság legalapvetőbb mozzanatára mutatott rá. A vallás « belül » van, a lélekben. Jaj a képmutató farizeusnak! Bár kívülről feddhetetlennek látszik, belülről olyan, mint a fehérre meszelt sír, « telve a halottak csontjaival és mindenféle undoksággal » (Mt. 23,27).

b) És mégis, a vallás nemcsak lélek, nemcsak igazságban történő imádás. A vallás külső magatartás is, szertartások, organizáció, hitvallás, Mélyértelműek Lukács szavai Jézus élete kezdetéről: « Amikor elteltek a Mózes törvényében megszabott tisztulás napjai, felvitték Jeruzsálembe, hogy bemutassák az Úrnak, ahogy az Úr törvényében elő volt írva... » (Lk 2,22-23). A vallás törvény is, templom, zarándokút és nyilvános áldozat. Jézus maga látható Egyházat alapított, az apostolokat törvényhozó hatalommal ruházta fel, a szentségek megszentelő működését bizonyos anyag jelenlététől és külső formák megtartásától tette függővé. De ez nemcsak a kereszténység esetében van így. Minden vallásnak van egy külső arculata is.

c) Nem tagadhatjuk azonban, hogy a vallás külső és belső elemei között feszültség állhat fenn. A külső elem elfojthatja a belsőt, a vallás « lelkét », ez utóbbi pedig abba a kísértésbe eshet, hogy megpróbál elszakadni a külső formák fékező és sokszor megkötő hatásától. De mindkét tendencia helytelen: a külső-anyagi és a bel-

ső-szellemi a vallásban egymásba fonódnak, és egymáson keresztül élnek. Mert amint a test lélek nélkül holttest, úgy a lélek is, itt a földön, minden működésében testi adottságokra szorul. Éppen ez különbözteti meg az embert az angyaltól, a tiszta szellemtől, aki értelme és akarata egyetlen szellemi aktusával imádja és szereti az Istent. De a vallás az *embernek* Istenhez fordulása és imádó gesztusa, éppen ezért magán kell hordozni az emberi természet testi-lelki egységének bélyegét.

(2) *a*) Amilyen fontos tehát a vallás kettős természetét hangsúlyozni, éppen olyan fontos a vallás e két arculatának szoros egységét is a konkrét vallásos aktusban szem előtt tartani. Az élő test hasonlata itt is segít. Test és lélek csak *együtt* valósítják meg azt az örök csodát, amit embernek nevezünk. Ugyanígy a vallás belső aktusa és külső megnyilatkozása egy és ugyanazon vallásos élménynek a kifejezése. Igaz, a lelki elemnek magasabb szerepe van, mint a testi-anyagi elemnek. De az őszinte és egészséges vallásos magatartásban a külsőségek természetszerűen a lélek szolgálatában állnak, mert az ember a lélek által kapcsolódik teremtő Istenéhez (*S.th.* II-II,81,a.7). Minél harmonikusabb és természetesebb a külső és belső elemek egysége, annál autentikusabb és annál mélyebb lesz maga a vallásos cselekedet is. Ebben az értelemben Istent valóban « lélekben és igazságban kell imádni », vagyis minden külső mozzanatnak az imádás mindent magában foglaló célját kell szolgálnia.

b) A vallás külső jelekben történő kifejezése azonban nemcsak az egészséges vallásos magatartás feltétele, hanem annak előmozdítója is. Amikor a művész külső formába önti ihletét, a megvalósított forma visszasugárzik a művészre, mert az ő művészi képességéről nyilvános tanúságot tesz; ugyanakkor a megvalósított művészet, amely sosem lehet felülmúlhatatlanul tökéletes, magát a művészt még tökéletesebb alkotásokra serkenti. A népi

bölcsesség szerint is « gyakorlat teszi a mestert ». Ez a vallásra is áll, legalábbis a vallásos élet egészéről beszélve. Pascal erre az igazságra mutatott rá, amikor a hitében kételkedő embernek azt tanácsolta, hogy cselekedjék úgy, mintha hinne: hintse meg magát szenteltvízzel, mondasson miséket stb., és hinni fog (*Gondolatok,* 233). Ime a vallás elemeinek a dialektikája: a lélek kifejezést keres, és ezt csak külső formákon át érheti el; a külső formák — a test, az anyag, a szó, a tér és idő — merevségükkel lefékezik a lélek végtelen felé törő spontán vágyait, de ugyanakkor mégis kifejezést adnak a lélek imádó gesztusának, és azt egy még tisztább, még lelkibb-szellemibb aktus felé segítik. Nem csodálkozhatunk ezért, hogy a kifejezésmódok különbözősége az áhítat különböző élményét vonja magával. Összetett kézzel vagy kitárt karral imádkozni, csak az ajkakkal suttogni vagy egész szívvel énekelni: más és más élményből fakad, és az áhítat különböző megnyilatkozását eredményezi.

c) E dialektika nemcsak a vallásos cselekedeten belül jelentkezik, hanem fontos szerepet tölt be annak szociális vonatkozásaiban is. Mert a vallásban az az ember áll Istennel szemben, aki maga egy családnak, népnek, az emberiség közösségének tagja és kulturájának részese. A vallás azonban, ahogy ezt az első fejezetben mondottuk, az egész embert igényli, és az embert konkrét, egzisztenciális szituációján keresztül irányítja az isteni lét *mysterium tremendum* élménye felé. A vallásos ember ezért nem rejtheti el saját élménye gazdagságát felebarátja elől; ahogy senki egyedül nem élhet igazi életet — hiszen a világra is *másokon keresztül jöttünk;* a szeretet pedig, ez a legnemesebb emberi képességünk, szükségképpen *mások felé irányít* —, úgy senki, még a remete sem kapcsolhatja ki a « másokat » vallásos életéből. Ez minden vallásra áll; de a kereszténységben az Isten Fia emberré válásának csodálatos misztériumában egyedülálló

értelmezést kap. *Unus Christianus nullus Christianus*: aki csak önmaga üdvösségével törődik, saját üdvösségét teszi kockára.

Amikor tehát a vallás szociális dimenzióját hangsúlyozzuk, ez semmiképpen sem jelenti az egyénnek a közösségben való feloldását. A vallásos közösség sosem « tömeg », a vallásélmény mindig az egyén legszemélyesebb élménye, és a vallás mint áldozat, keresztény hitünk szerint, az örök Főpap áldozatában való legegyénibb részvételünk. A szeretet a vallás teljességét jelenti, mert a szeretet önátadásában a felebarát élete megszentelésén keresztül a saját életem megszentelésén is fáradozom. A vallás tehát igazi *ascensio,* a lélek fáradságos, de mindig felfelé vezető útja Istenhez.

2. *Hierarchikus avagy karizmatikus vallás?*

(1) Ha az egyén és a közösség dialektikája a szeretetben oldódik fel, ez újabb problémát jelenthet. Mert a szeretet lelke a spontaneitás, míg a közösség jóléte megállapodott, szilárd struktúrát igényel, amely, úgy tűnhet, megakadályozhatja a szeretet spontaneitásának szabad kibontakozását.

A vallásos közösséget így határozhatnánk meg: embereknek egy természetfeletti eszményben és szeretetben való egysége (v.ö. ApCsel 2,46). De mivel nemcsak az egyénnek, hanem a közösségnek is megvan a maga élettartama, a vallásos közösségnek két veszélytől kell állandóan védenie magát. Először, a szeretet is kihűlhet, a bűn zsákmányává lehet (Mt 24,12), a közösség mint közösség is (amely több, mint az egyének számtani végösszege) felelős a szeretet magas fokának ébrentartásáért; ha ezt nem teszi, vétkezik. A másik veszély bizonyos szempontból még súlyosabb, mint az első, mert itt az ellenfél észrevétlenül támad, mint az éjszakában

jövő tolvaj: a szeretet feloldódhat a törvények sablonos megtartásában, lassan eltűnhet az élet szintjére az idők sodrával rárakódó porréteg alatt. Mindkét esetben végeredményben az élet kérlelhetetlen törvénye jut a vallásos közösségben is érvényre: a közösség is a lelkes ifjúkorból a férfikor teljességébe növekszik, ezt követi a kifáradás és a formák megjegecesedésének az ideje, amely, hacsak a közösség időben meg nem újítja magát, kihaláshoz vezethet. Hitünk biztosít bennünket arról, hogy ez a kereszténység esetében nem következhet be, de ennek a bizonyosságnak alapja nem a kereszténységnek mint emberi közösségnek a tökéletessége, hanem Urunk kifejezett ígérete, hogy ő Egyházával fog maradni az idők végezetéig (Mt 28,20).

A katolikus Egyházban a II. vatikáni zsinat ilyen nagy « megújulást » volt hivatva megvalósítani. Az élet megújulása természetesen nemcsak konstitúciók és dekrétumok kérdése, hanem az « első szeretethez » való visszatérés, és ez nem történhet máról holnapra. Érthető, hogy az Egyházban, sőt az egész kereszténységben is, a minden őszinte megújulást követő megrázkódtatás még ma is, több mint tíz évvel a zsinat után, érezhető. Ezt manapság sokan — helytelenül, amint látni fogjuk — a hierarchikus, ill. karizmatikus vallás (és Egyház) ellentéteként értelmezik. Igazuk van-e? Mit jelent az, hogy « karizmatikus », ill. « hierarchikus » vallás?

(2) Nem könnyű meghatározni a « karizmatikus » szó értelmét, mert « karizma » a Szentírásban többféle jelentésben fordul elő. A szó gyökere, *kharisz,* kedvességet, bájt, kedvelt mivoltot jelent; « karizma » pedig az Írások nyelvhasználatában a megszentelő kegyelemre (pl. Róm 5,15) vagy más adományokra, rendkívüli képességekre, pl. prófétaság, nyelvek adománya stb., vonatkozhat. De a «karizma» minden esetben a Lélek ingyenes ajándéka. Általában tehát azt mondhatjuk, hogy « karizmatikus »

az, ahol a Lélek kiárad, felszínre tör (ennek rendkívüli jelenségeiről és az ezzel kapcsolatos fegyelmi kérdésekről Szent Pál igen érdekes és részletes leírást ad az első korintusi levél 12—14. fejezeteiben), és ebben az értelemben *minden vallás gyökerében karizmatikus jellegű.* Ez különösen szembeötlő a vallások alapítása idején.

A vallástörténelem tanúsága szerint új vallások létrejöttében, és esetleg a valláson belül is új lelki mozgalmak, pl. szerzetesrendek kialakulásában, mindig megtaláljuk a Szentnek az alakját. A Szent karizmatikus egyéniség. Aszketikus élete, az emberek felé kiáradó jósága, szavainak bölcsessége, mindez nem egyszer csodálatos jelenségek kíséretében, mágnesként hat azokra, akik élete tanúi lehetnek. Ha a Szent remete, és mindvégig kitart ezen életmód mellett, akkor, még ha sokan csodálják is életmódja erkölcsi nagyságát, sőt néhányan talán hasonló élet megvalósítására fel is buzdulnak, nem alakul ki új vallás. Ha azonban a Szent tanítványokat gyűjt vagy enged maga köré, nekik valamelyes organizációt ad, és őket a vallásos eszme további megvalósítására buzdítja, akkor a Szent egyben Alapító is, akinek karizmatikus egyénisége egyszersmind egy látható közösség konkrét és dinamikus középpontjává is lett. Vallásról csak ott beszélhetünk, ahol egy karizmatikus inspiráció intézményes kifejezést nyert.

Igen fontos ezért hangsúlyozni, hogy a vallás e két gyökere az Alapító-Szent halála után is, ha a közösség fennmarad, egymásba fonódva növekszik tovább a történelem során. Erre számos példát hozhatnánk az összehasonlító vallástudományok és a vallásfenomenológia tárházából. Csak kettőt említünk, a királyt és a főpapot.

A *király* magas tisztjére « fel van kenve », ami annyit jelent, hogy hatalma forrása az Isten. Ennyiben a király is karizmatikus egyéniség, Isten választottja. Vele ellentétben a *főpap* elsősorban karizmatikus egyén, de hiva-

tala elválaszthatatlan bizonyos juriszdikciós hatalom gyakorlásától, amely eredetileg a vallás területén kívülre is terjedt. Tudjuk azonban, hogy az ókori nagy kultúrákban a király egyben főpap is volt. A régi rómaiaknál a király, később a császár a *pontifex maximus* nevet viselte (ma a pápák címe); az ő feladata volt mintegy « hidat verni » az istenségek és a nép között. (A *pontifex*, « főpap » szó etimológiai jelentése: « hídépítő »). Érdekes lenne a karizmatikus és intézményes hatalmak képviselőinek egymással vívott küzdelmeit a történelem folyamán végigkísérni. Csupán példaként említjük meg az egyiptomi fáraók harcát Ámon papjai ellen Thébaisznál, Sámuel és Saul ellentétét, jóval későbbről pedig a pápaság és a « szent római császárság » középkori küzdelmeit. Ezek nek az ellentéteknek a mélyén, emberi szenvedélyek sokszor bűnös ambíciói mögött is, az a meggyőződés vonult végig, hogy minden hatalom « felülről » adatik, és ézert az Isten (istenség) választottjai mind joghatósági-intézményes, mind pedig karizmatikus hatalommal rendelkeznek.

(3) Manapság természetesen a vallás intézményes és karizmatikus elemeinek összefüggése csak a vallás saját területén belül tehető kérdésbe. Amennyiben a probléma nem a vezető, hanem a vezetettek szempontjából merül fel, körülbelül ilyen megfogalmazásban jelentkezik: Miért nem követhetem csupán saját inspirációimat vallásos életem gyakorlati kibontakoztatásában? Miért kell ahhoz, hogy vallásos legyek, templomba is járnom, gyónni mennem, stb.? (« Én jó katolikus vagyok, de... »)

Az ilyen kérdésre teljes választ csak a vallás saját fényében, tehát *a valláson belül* lehet adni. A katolikus hivő számára ezért maradék nélküli választ az egyháztan fog szolgáltatni. De általános, vallásbölcseleti meggondolások alapján és a fentebb mondottak szemmel tartásával annyit itt is mondhatunk, hogy maga a kérdésfel-

tevés helytelen. Azt még inkább kérdezhetné valaki, hogy miért kell egyáltalán vallásosnak lennie, mint azt, hogy miért kell vallását intézményes keretek között gyakorolnia. A vallás karizma és intézmény, vagy pontosabban: karizmatikus intézmény. (Hogy ez mit jelent az Egyház lényegének meghatározása szempontjából, azt a II. vatikáni zsinat az egyházról szóló konstitúció harmadik fejezetében gyönyörűen kifejtette.)

Mindezzel távolról sem akarjuk állítani, hogy az intézményes és karizmatikus elemek között mindig és szükségképpen tökéletes harmónia áll fenn. De minden helytelen hangsúlyeltolódás a vallás örök hivatása és igazi érdekei ellen van. A karizmatikus elem egyoldalú hansúlyozása egy hamis lelkiség, az álmiszticizmus különböző formáinak kialakulására vezethet, míg az erőltetett « jogi szemlélet » a vallás elsődleges, karizmatikus hivatásának lefékezését, sőt esetleg elfojtását jelentheti. De ha a vallás karizmatikus forrásai és intézményes struktúrája egymást erősítik, a valláson belüli rend igazi *hierarchia* lesz, egy a hívek megszentelődését (*hiera* = szent) szolgáló hatékony institúció (*arkhé* = hatalom).

A vatikáni zsinat tanítása és példája nyomán a mai ember különösen érzékeny a vallás ilyen értelemben vett hierarchikus jellegének felfogására. Ezért, amint ezt Gánóczy Sándor professzor egyik szép cikkében kifejtette, azt, amit régebben inkább lépcsőzetes piramisként fogtunk fel, manapság inkább egy kör középpontjának látjuk, vagy, más szóval, a vertikális koncepciójú hierarchia fogalmáról egy horizontális értelemben vett hierarchia fogalmára tértünk át (*Katolikus Szemle* 1974, 267). Van tehát egy perspektívaváltozás, de a lényeg nem változott: a vallás « szent rendet » (hierarchia) jelent, amelyen belül minden ember, a neki adott kegyelem (karizma) mértéke szerint, az isteni élet részesévé lesz.

De itt meg is állunk, mert a kérdés további fejtege-

tése a dogmatikához tartozik. Elemzésünket abban foglaljuk össze, hogy az institucionális és karizmatikus, illetve hierarchikus és karizmatikus vallás ellentéte a vallás lényegének félreértésén alapszik. Se az egyiket, se a másikat nem tekinthetjük önmagában, csak a kettőt együtt.

3. *Vallás és a művészetek*

(1) Vallás és művészetek olyan szoros kapcsolatban állnak egymással, hogy vallásbölcselők a kettőt nemegyszer ugyanazon élmény két különböző kifejezésének tartották. Ez a nézet talán Platónra megy vissza, aki szerint a költők valami « isteni őrülettől » vannak megszállva, és ezért képesek az istenek nyelvén beszélni.

A modern filozófiában is sokan hangsúlyozták a vallás és művészetek közeli kapcsolatát, bár ennek miértjére a legkülönbözőbb válaszokat adták. Jól ismert Hegel tétele, amely szerint az abszolút Szellem, önkifejlődésének legmagasabb fokán, a művészet, vallás és filozófia fokain keresztül éri el önismeretének teljességét. Hegel tehát a vallást a művészetek fölé helyezi, mert, mondja, a művész az Ideát anyagi formákban fejezi ki, míg a vallás ezektől lényegében független. Mégis Hegel szerint a vallás is « képekben » beszél, és ezért ő a « tiszta filozófiát » (amely végső fokon a hegeli filozófiát jelenti) a vallás istenélményénél is tökéletesebbnek tartja. Mondanunk sem kell, hogy ez a nézet helytelenül leértékeli a *természetfölötti* vallás lényegét, és ezért a maga egészében el kell vetnünk, jóllehet részleteiben sok értékes intuícióval rendelkezik.

Schleiermacher Hegelnél jóval tovább ment, amikor minden művészetet vallásos jellegűnek nyilvánított. Nem is olyan régen pedig Heidegger megjegyezte, hogy « a

költő arról beszél, ami szent », s ezért a költészet « az istenek megnevezése ».

Sok hasonló véleményt idézhetnénk, de inkább térjünk rá mindjárt a vallásbölcselet számára legfontosabb kérdésre: miért állnak vallás és művészetek ilyen közel egymáshoz? A válasz lényegét, úgy gondoljuk, tömören adta meg XII. Pius pápa egy a vallásos művészetről tartott szép beszédjében (1952. április 8-án). A pápa szerint a művészet örök feladata az, hogy a « szűk és sikátorokkal teli 'evilágból' kitörjön, és ablakot nyisson a szomjazó ember lelkének a Végtelen felé ». Mély igazság rejlik ezekben a szavakban. Vallás és művészet két párhuzamos vonalhoz hasonlítható, amelyek egymás mellett a Végtelenbe futnak. Éppen ezért a művészet a nem hivő számára is kinyilatkoztat valamit a vallás felől, a vallás pedig a nem művészt is közelebb viszi minden szépség örök Forrásához. Érdemes lesz ezt kissé jobban kifejteni.

(2) Sajátságos a szépség filozófiájának (esztétikának) az az állandó erőfeszítése, hogy a « szép » mibenlétét elválassza mind annak esztétikai élvezetétől, mind a kifejezett vagy formákba öntött szépség tárgyi (objektív) adottságaitól.

Tegyük fel, hogy olvasónk egyik nap a Budapesti Szépművészeti Múzeumba látogat, és gyönyörködve szemléli a múzeum egyik legértékesebb darabját, Correggio « Madonna a Gyermekkel és Angyallal » c. festményét. Lehet, hogy miután olvasónk néhány pillanatig csendesen szemlélte a képet, mintegy felsóhajt önmagában: « milyen szép! » Ez a kijelentés természetesen, a jelen esetben, *erre a képre* vonatkozik, Correggio Madonnájára. De esetleg egy másik teremben, egy másik festmény előtt, múzeumot látogató olvasónk ismét azt suttogja önmagának: « jaj de szép! » Mármost ez utóbbi festmény nem

azonos az előbbivel! Ha mindkét festmény « szép », akkor maga a « szépség » más kell legyen, mint *ennek* a festménynek vagy *annak* a festménynek a szépsége. Sőt az érdekes tény az, hogy a Szépség mintha szemben állna a műalkotásban kifejezett « széppel »: minden műalkotás szűk keretek közé szorítja a Szépség végtelen gazdagságát, kimeríthetetlen lehetőségeit. Az érzékek alá eső, objektivált « szép » és a Szépség maga kettős viszonylatban állnak egymással szemben: az, ami « szép », csak a Szépség forrásaiból táplálkozva lehet szép; de maga a Szépség mindjárt leszűkül, elszegényedik, amint konkrét, külső kifejezést kap.

E dialektikának talán a legmélyebb analízisét Platón adta *Szümposzion* (Lakoma) c. halhatatlan dialógusában. Itt a szépség alacsonyabb, kevésbbé értékes (érzéki) formáiból kiindulva emelkedünk a tiszta, önmagában szemlélt örök Szépség felé, amelyet Platón Szókratész szavai által az örök Jóval is, és végső fokon Istennel azonosít.

A keresztény filozófusok között a mindig bámulatba ejtő Ágoston elmélkedett legtöbbet a szépség mibenlétéről, és azt a műalkotás tökéletes arányaiban és belső harmóniájában vélte felfedezni. A nagy középkori skolasztikusok inkább Arisztotelész reálisabb filozófiájának útjait járták, és a szépség kérdését inkább a megvalósított formák tökéletességével kapcsolatban vetették fel. Ők ezért a « szép »-et, Arisztotelész *Poétikáját* követve, bizonyos tisztító funkcióval ruházták fel, és elsősorban mint egy a lelket nemesítő, azt Istenhez vezető erőt értékelték. Talán ez volt az oka annak, hogy a skolasztikában a szép általában nem szerepelt az ún. transzcendentálék között, vagyis azon tökéletességek között, amelyek a létnek mint létnek a természetéből következnek. Később mégis egyre általánosabbá vált, hogy a Szépség tökéletességet is az ún. « tiszta tökéletességek » közé sorolták,

vagyis a Bölcsességgel, Jósággal, Szeretettel és más hasonló tökéletességekkel együtt tekintették. Ha ez így van, amit mi is hiszünk, akkor a Szépség örök isteni tökéletesség, és elválaszthatatlan a vallás transzcendens igényétől. Ebben az értelemben igazat kell adnunk Schleiermachernek, azzal a különbséggel mégis, hogy míg ő inkább a szépség emberi, átélt élményét tartotta vallásos jellegűnek, mi a Szépség metafizikai jellegében látjuk annak elválaszthatatlanul vallásos jellegét.

(3) Ha mármost a szépet a vallás oldaláról közelítjük meg, akkor különösen a vallás alanyának, az embernek sajátos természetét kell szem előtt tartanunk.

Az angyalnak nem kell beszélnie, és általában nem kell « kifejeznie » magát ahhoz, hogy megértesse magát, illetve hogy a létnek számára elérhető adottságaival érintkezésbe lépjen. Az angyal tiszta szellem, és mint ilyen a valósággal az intuíció közvetlen beleélésével érintkezik. Az állat viszont kizárólag az érzékek világában él, és a valóságot csak annyiban ismeri, amennyiben azt érzékeli. Éppen ezért az állat nem képes az egyedi adottságok fölé emelkedni; nem képes beszélni, és nem ismeri a « jót », a « szépet », a « tökéletest ». Az ember több, mint az állat, mert szellemi természetű lelke a Végtelennel hozza őt kapcsolatba; de ugyanakkor kevesebb, mint a tiszta szellem. Az embernek is vannak intuíciói, és konzseniális a « jóval », a « széppel », a « tökéletessel »; mégis ezen meglátásait nehéz, gyötrődéssel teli erőfeszítéssel kell ki-fejeznie, formába öntenie. De valahányszor ezt teszi, nemcsak a saját vagy mások gyönyörködtetéséért cselekszik, hanem ösztönszerűen kinyúl a minden szépség, jóság és tökéletesség kiapadhatatlan forrása felé. Nem természetes-e, hogy az az ember, aki profán életében is ösztönszerűen keresi a szépet, a harmóniát és a tökéleteset, még inkább így tesz vallásos

magatartásában, vagyis akkor, amikor lelkiismerete szavát követve *ex professo* a végtelenül tökéletes Isten felé fordul? XII. Pius pápa joggal mondhatta, hogy a templomok minden időben a vallásosság és a művészet otthonai voltak.

E megállapítást nem érvényteleníti az a tény, hogy egyes vallások a művészet bizonyos formáit tiltják, mint pl. az Ószövetségben tiltva volt (a bálványimádás veszélye miatt) a « faragott képek » tisztelete. Ilyen tilalmak mindig csak bizonyos formákra vonatkoznak, és nemegyszer éppen ennek következtében más formák — zene, költészet, tánc, a templomok külső architektúrája stb. — még nagyobb tökéletességet érnek el.

Műveszettörténeti szempontból nézve a kérdést, általában azt mondhatjuk, hogy minden kor vallásossága egybeesik a kor művészetének vallásos érzést inspiráló erejével. Ez még az ősemberre is áll, akinek barlangi festményei, primitív szobrocskái a természetmitológiába, a mágiába és mindenekelőtt a lélek halhatatlanságába vetett hitéről tesznek tanúságot. Az őskereszténység és az egész középkor folyamán a művészet vallásos művészet volt. A művészetnek vallásos és profán művészetre való szétválasztása csak a reneszánsz korában kezdődött. Jóllehet ez a lépés a nyugati kultúra természetes fejlődése egyik fokának tekinthető, ez mégis előrevetette árnyékát a profán művészet nagy veszélyének, hogy ti. a profán művészet egy szekularizációs folyamat terjesztőjévé válhat. Ez ténylegesen be is következett a modern művészet sokszor irányt vesztett fejlődésében és *l'art pour l'art* felfogásában. Vallás és művészet azonban soha teljesen el nem választhatók egymástól; elég a Vatikáni Múzeum « modern egyházművészet »-i termeit végigjárni ahhoz, hogy a « művészi szép » és a « vallásos szép » örök találkozásának megkapó bizonyítékát lássuk.

És mégis, bármennyire közel álljon is egymáshoz

vallás és művészet, a keresztény ember sosem tévesztheti szem elől azt a tényt, hogy minden művészet csupán a lélek örök tökéletességkeresésének a kifejezése, Ebből a szempontból minden művészet tökéletlen és időleges. A művészet ezért olyan, mint a csobogó patak: valahol el kell érnie a tengert. Vallás és művészet viszonyában tehát ismét a vallás külső és belső elemeinek a dialektikájával állunk szemben, amely dialektikában se a külső formák nem fejezhetik ki soha a vallás egész gazdagságát, se a vallás kincsei fel nem tárulhatnak a külső formák közvetítése nélkül.

VII. A VALLÁS ÉS AZ EMBER ÖRÖK ISTEN-KERESÉSE

1. *Inquietum est cor nostrum*

(1) Tanulmányunk utolsó fejezetéhez érve újra felvethetnénk a kérdést: mi a vallás? miért vallásos az ember? Válaszunk lényege az volt, hogy az ember természeténél fogva vonzódik Teremtője felé. A vallásbölcselet állásfoglalása ugyan nem egységes ezen a ponton; de az adott válaszok sokfélesége, bizonytalansága és egymásnak sokszor ellentmondó jellege inkább aláhúzza tételünk helyességét, mintsem cáfolná azt.

a) Szent Ágoston talán mindenkinél szebben fejezte ezt ki *Vallomásai* első oldalán. Saját élete küzdelmes és kanyargós útjaira visszatekintve, és « hazatalálásának » még friss benyomásaitól eltelve, egyszerű, de mélyértelmű szavakkal így értelmezi örök Isten-keresésünk miértjét: « Magadnak teremtettél minket, Uram, és nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik Tebenned, Istenünk. »

Minden pozitivista elmélet összeomlik e szavak igazsága előtt. Az emberi lélek valahogy a Végtelenre van beállítva, és ezért nyugtalan marad itt a földön, amíg csak a vallás kiapadhatatlan forrásaiban az élő Istent meg nem találja.

b) Fentebb utaltunk már Platón *Szümposzionjára* (A lakoma). E dialógusban a vendégek a szeretet természetéről, miértjéről és tökéletességéről mondják el véleményüket. Az utolsó hozzászóló, Szókratész szerint a lélek a testtel való egyesülése előtt egy másik, tökéletesebb világban megpillantotta az örök « ideákat », a dolgok igazi lényegét, és ezért azokat itt a földön is felismeri, jóllehet mindennek csak halvány és tökéletlen képmását találja. De hogyan elégedhetne meg az ember tökéletlen utánzatokkal, ha egyszer az igazi valóságot is

láthatta? Ezért van az, mondja Szókratész, hogy sóvárogva vágyunk oda visszatérni — és ez a sóvárgás a szeretet rugója — és újra gyönyörködve szemlélni azt, amit egyszer már az örök Jóság és Szépség isteni tökéletességében szemlélhettünk.

Platón tanát nem fogadhatjuk el, mert ez a léleknek a testtel való egyesülése előtti életét is feltételezi. De ha a pogány kor e kimagasló filozófusának gondolatát úgy értelmezzük, hogy az emberi lélek Isten képére teremtetett, vonásaiban a Teremtő tökéletességét tükrözi, és ezért Alkotójához, minden tökéletesség forrásához vágyik vissza, akkor a platóni tanítás lényege ugyanaz, mint amit a Vallomások szerzője a keresztény bölcselet éleslátásával oly csodálatos egyszerűséggel fejezett ki.

c) Nem önteltség-e azonban azt állítani, hogy az emberi lélek az isteni tökéletesség képmása? És főleg, ha az ember vágyik is Isten után, vágyik-e vajon Isten az ember után?

A hivő számára nem lehet e ponton semmi kétely: a teremtéstörténettől a Jelenések könyvéig az Írások az ember mennyei hivatásáról tanúskodnak. Krisztus szavait pedig János evangéliumában nem lehet félreérteni: « az Atya maga is szeret titeket » (Jn 16,27).

A bölcselet természetesen nem láthat ilyen messzire. De a bölcseletnek is fel *kell* ismernie a lélek szellemi természetét, és következésképpen végső függetlenségét az anyagi világtól, az értékekkel szembeni nyitottságát, az értelem és akarat természetes igényét a *teljes igazság* és a *tökéletes szeretet* elnyerésére — egy szóval a lélek alkalmasságát az isteni élet befogadására. A szellemi lélek Isten remekműve a természetben, tökéletes műalkotás. Mint ilyen saját léte által a Teremtőről beszél, mert minden alkotás bizonyos fokig tanúságot tesz alkotója nagyságáról és szíve inspirációiról.

(2) Vegyük azonban észre, hogy az emberi lélek másképp viszonylik Istenhez, mint, mondjuk, a Mózes-szobor Michelangelóhoz. A különbség nemcsak abban áll, hogy a szobor élettelen, míg az ember élő, hanem főleg abban, hogy az emberben egyszer csak *tudatossá válik* ez a hasonlóság, és ezért ez az objektív tény számára szubjektív feladattá alakul át. Ez a lelkiismeret szavának titokzatos megszólalása a lélekben, amely nemcsak negatív tilalom (ahogy azt sokszor gondoljuk), hanem pozitív hívás is az Atya tökéletességében való részesülésre. E szó hallatára minden embernek választ kell adnia, amely válasz az élet legalapvetőbb egzisztenciális döntése. De az, hogy egy döntés pszichológiailag szabad, nem szükségképpen jelenti azt, hogy metafizikailag vagy az erkölcsi normák szempontjából is szabad. Így a vallásos döntés szabadsága sem abban áll, hogy az ember tetszése szerint elfogadja vagy elveti a lelkiismeret szavát, hanem abban, hogy szellemi léte egész latbavetésével, *saját döntése* erejében mond igent az őt hívó Istennek. E személyes döntésben a teremtmény egyszerre magára vette hivatása teljes súlyát, és megnyitotta önmagát a vallás páratlan kincsei előtt. Ez adja meg azt a békét, amelyről Szent Pál azt mondja, hogy « minden értelmet meghalad » (Fil 4,7).

(3) A fenti tételnek azonban az élet, látszatra legalábbis, ellentmond. Nem egyszer úgy tűnik, hogy azok élvezik a békét, akik számára nincs Isten-probléma. Ezeket két csoportra oszthatjuk: az indifferentistákra és az ateistákra.

A) Az *indifferentista* se igent nem mond a lelkiismeret hívó szavára, se radikálisan vissza nem utasítja azt. Lényegében tehát az indifferentista felfüggeszti ítéletét, elhárítja a kérdést, *a*) vagy azért, mert nem tartja érdemesnek, hogy a kérdéssel foglalkozzék, *b*) vagy mert nem tartja sürgősnek a döntés meghozatalát (« hej, rá-

érünk arra még! »), *c*) vagy végül, mert egyszerűen nem képes határozott döntést hozni. De ha komolyan szemügyre vesszük e három lehetőséget, hamar kitűnik, hogy az indifferentizmus álláspontja logikailag tarthatatlan, és végeredményben szellemi éretlenségnek a jele.

a) Az első esetben az indifferentista nem tartja fontosnak a vallás kérdéseivel foglalkozni. Melyek ezek a kérdések? Íme néhány közülük: az ember eredete és végső célja; a lélek halhatatlansága; a bűn miértje és a szenvedés értelme; az erkölcsi élet gyökerei és végső normája; a megváltás... Ki tarthatja ezeket a kérdéseket nem fontosnak? Éppen a mi századunkban mutattak rá az egzisztencialista írók és bölcselők — mind a keresztény, mind az ateista táborból — *az emberi lét kérdésének minden más kérdés fölötti fontosságára.* Ebből a szempontból Camus vagy Sartre, Heidegger vagy Gabriel Marcel, Kaffka vagy Unamuno és sokan mások mintegy aprópénzre váltották, bármilyen egyéni konklúzióra jutottak is el, Krisztus örök érvényű kérdését: « Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, lelkének pedig kárát vallja? » (Mk 8,36). A kérdés végeredményben a lét vagy nemlét kérdése, amelyre csak a Kierkegaard által oly szenvedélyesen leírt « vallásos ember » (aki felülmúlja mind az esztétát, mind a moralistát) képes választ adni. Ez a válasz pedig, mondja Kierkegaard, csak egy « félelemmel és rettegéssel teljes keresés » lehet — éppen az ellenkezője annak, amit az indifferentista tesz.

b) Ugyanígy az értelem ellen cselekszik az is, aki elismeri ugyan a vallásos kérdések fontosságát, de nem tartja sürgősnek az ezzel együttjáró döntés meghozatalát. Sőt ez a típus kétszeresen is vétkezik a józan ész ellen. Először azért, mert életünk határait nem mi szabjuk meg; annak valószínűsége, hogy 'holnap is még élni fogok', itt nem elég, mert ami csak valószínű, az esetleg nem következik be; vagyis az ilyen döntés alapot ad a veszély-

nek, hogy életem végső boldogságát elveszítem. De a halogató ezt mégsem akarja (ezért kíván « holnap » komolyan dönteni), s ezért álláspontja önellentmondást tartalmaz: ez a második vétke.

c) A harmadik esetben az ember nem képes a vallás hívó szavára egy az egész életet átfogó döntéssel válaszolni. Az ilyen ember sokszor szeretne pozitíven állást foglalni (« úgy szeretnék hinni, de nem tudok »); de fennakad a döntést körülvevő értelmi, akarati és pszichológiai feltételek hálójában. El kell ismernünk, hogy egy ilyen szellemi bénultságnak sok és mélyreható okai lehetnek, és ezért távol álljon tőlünk, hogy bárkit is ilyen helyzetben elítéljünk. Általában mégis meg kell jegyeznünk, hogy az akarat döntését az értelem világos látásának kell megelőznie. Az értelem homályának a legtöbb esetben tudatlanság vagy helytelen információ az oka. Ennek eloszlatása súlyos kötelesség, mert az, ami itt kockán forog, maga az örök bologság. Boldogságáért pedig mindenki maga felel. Az egyénnek tehát, aki ilyen helyzetben találná magát, lehetőségei szerint komolyan tanulmányoznia kell azokat a kérdéseket, amelyek az akarat számára akadályt jelentenek. Lehetetlen, hogy ha az értelem ezeket a tisztogató előmunkálatokat elvégezte, és az akarat (feltéve természetesen, hogy az akarat igazi « jó » akarat) őszintén keresi az igazságot, Isten, aki maga az Igazság, rejtve maradjon a lélek előtt. Mindenesetre ez a homályból — vagy sötétségből — a világosságra vezető út hosszú és szenvedéssel teli. De aki végigjárja, az megtapasztalja, hogy a nyugtalan emberi szív csak Istenben találhat békét, kimondhatatlan békét.

B) Mit szóljunk az *ateistákról?* Első pillanatban úgy tűnhet, hogy az ateista kikerülte az indifferentizmus zsákutcáját, és sikeresen elhallgattatta lelkiismerete szavát. Tagadhatatlan az is, hogy sokan az ateisták közül biztosnak látszanak negatív álláspontjuk igazában.

a) Tegyünk azonban különbséget az ún. « gyakorlati » és « elméleti » ateisták között. Az előbbiek inkább az indifferentistákkal hasonlíthatóak össze, mégis avval a különbséggel, hogy a gyakorlati ateisták az Isten-kérdést egyszer s mindenkorra félretették — vagy legalábbis így gondolják. Mindenesetre nincs szándékukban még « holnap » se Istenre gondolni. Ezt azonban nem elméleti meggyőződésből, hanem praktikus kényelemszeretetből teszik, és ezért ugyanabba a súlyos önellentmondásba esnek, mint az indifferentisták. Tudott dolog azonban, hogy senki sokáig nem képes önmagával meghasonultan élni. Minden ember idővel igazolni kívánja, legalábbis lelkiismerete előtt, saját életmódját. Ezért a gyakorlati ateista is « meggyőzheti önmagát » felfogása helyességéről, de e meggyőződése csupán szubjektív önáltatás.

b) Az ateizmus igazi problémája az elméleti ateizmus: a vallás tudatos és meggyőződéses elvetése. Bármennyire érthetetlenül álljunk is e jelenséggel szemben, az elméleti ateizmus a mai élet szomorú valósága. Érdemes azonban megjegyezni, hogy az ateizmusnak ez a formája aránylag új keletű a nyugati civilizáció színpadán, csupán a XIX. század derekán lépett fel. Megjelenése szorosan összefüggött a természettudományok hirtelen fejlődésével és a kanti filozófia következtében kialakult kritikus-relativista életszemlélettel. Ugyanakkor a hegeli dialektika antropocentrikus (Feuerbach) és materialista (Marx) értelmezése lehetővé tette az ateizmusnak szociálpolitikai célok szolgálatába való állítását. Ennek jegyében a múlt századi ateizmus osztotta az egyre jobban kibontakozó természettudományok naív optimizmusát a természetet teljesen uralma alá hajtó értelem végső győzelmében és általában egy határtalanul boldog jövő megteremtésének lehetőségében. E boldogság ígérete és végső célja is az *ember* volt. És mivel Isten még mindig az ember fölött uralkodott, a századvégi ateizmus Nietzsche

Zarathustrájának « prófétai üzenetére » hallgatva az 'Isten halálában' vélte megtalálni az emberiség boldogságának eddig rejtett titkát.

c) A XX. század megrázkódtatásokkal teli története sokszorosan meghazudtolta Nietzsche « vidám tudományát » (*Fröhliche Wissenschaft*); a természettudományok pedig ma inkább tisztában vannak, éppen elért csodálatos eredményeik hatása alatt, a lét végső rejtelyének nagyságával, mint bármikor a múltban. Ez legalábbis egyik oka annak, hogy manapság komoly természettudósok szerényebben és higgadtabban nyilatkoznak tudományos illetékességük határairól, mint múlt századi elődeik tették, és hogy általában elkerülik a metafizikai és teológiai kérdések természettudományos « megoldásának » vakmerő kísérletét. Einstein és Whitehead tipikus példái ennek az új tudományos szemléletnek. Ebből a szempontból tehát az elméleti ateizmus helyzete ma, a látszatok ellenére is, gyengébb, mint volt még néhány évtizeddel ezelőtt is.

d) Más oldalról nézve azonban a kérdést, tagadhatatlan, hogy napjainkban az egész világon, de főleg a nyugati civilizációban egy a természetfölötti szemlélettől elidegenedő, ún. *szekularizációs folyamat* vonul végig. Ennek tanulmányozása ma nemcsak a teológusok és filozófusok, de a kultúrtörténészek és szociológusok érdeklődésének is előterében áll. Hosszabb időnek kell azonban még eltelnie ahhoz, hogy e jelenség mélyebb gyökereit feltárhassuk, és jó vagy rossz gyümölcseit objektíven lemérhessük.

A szekularizációs irányzat meglétét tehát nem szabad tagadnunk, de fontosságát sem szabadna eltúloznunk. A filozófiatörténet perspektívájából nézve ezt az új jelenséget, lehetségesnek tartjuk, hogy a renaissance, felvilágosodás, deizmus, empirizmus, anthropocentrizmus, poziti-

vizmus és sok más régen letűnt vagy most letűnőben lévő « izmus » után a « szekularizmus » lesz a jövő történészei számára századunk lelki-szellemi nyugtalanságának tipikus megnyilvánulása. Minden nyugtalanság mélyén pedig valami elégedetlenség van, valami jobbnak és tökéletesebbnek a keresése. Nem húzza-e ez ismét csak alá a tételt, amelyből kiindultunk: nyugtalan itt a földön az emberi szív, mindig valami mást és valami tökéletesebbet keres, amíg csak Istent, a végtelenül Tökéletest meg nem találja?

2. *A vallás a történelem sodrában*

Utolsó megjegyzéseink mélyén a vallás és a történelem viszonyának problémája rejlik. Itt tulajdonképpen két, egymással összefüggő kérdés merül fel. Először is tudni szeretnénk, hogy mennyiben befolyásolja a történelem a vallást; más szóval, változik-e, és ha igen, szükségképpen változik-e a vallás a történelem sodrával. Másodszor, mivel a történelem maga az emberi lét megfoghatatlan dimenziója, választ ad-e a vallás a történelem sokat keresett végső « miért »-jére? Nem éppen a vallás nyújtja-e a történelem összekuszált fonalainak kibogozását?

Az első kérdés tárgyalása a vallásbölcselet sajátos feladata. Ha az ember lényegénél fogva *homo religiosus,* mennyiben állnak emberi természet és történelmi idő egymással korrelációban? Fejlődhet-e az emberi természet vallásos igénye, vagy összezsugorodhat-e az « idők folyamán »? A második kérdés egy spekulatív történetfilozófiai kérdés. Végső fokon itt azt kérdezzük, hogy nem az üdvösségtörténelem rejti-e a szekuláris történelem végső célját és igazi értelmét.

(1) Hogy minden vallás érintve van a történelem szelének (vagy viharának) fuvásától, az nem szorul bi-

zonyításra. A vallás alanya az ember, aki egy történelmi korban születik, fejlődik és hal meg. Emberi élet nincs történelem nélkül, amint történelem sem lehet ember nélkül. Az ember és a történelmi idő egymásban levését klasszikus tömörséggel fejezi ki az ősi latin mondás: *tempora mutantur et nos mutamur in illis* (az idők megváltoznak, és mi is megváltozunk bennük). E törvény alól a vallás sem lehet kivétel. A kérdés az, hogy *milyen mértékben* változhat meg a vallás a történelem folyamán.

a) E nehéz kérdésben szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy míg a történelem az igazság törvénye alatt áll, az igazság maga független a történelmi változás törvényétől. Más szóval, jóllehet mindennek van történelmi dimenziója, nem a történelem minden valóság végső meghatározója. Ember nincs test nélkül, de nem minden, ami emberi, szükségképpen « testi ». Vallás és történelem mindig, de nem mindenben, függnek egymástól. A vallásos meggyőződés lényeges eleme az a tudat, hogy a hivő örök igazságok részesévé lett. A keresztény hivőnek például állandóan szem előtt kell tartania isteni Alapítójának szavát: « Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak » (Mt 24,35). A vallás mint az Igazság igéjének letéteményese örök és változatlan; de mindaz, ami ennek az igazságnak konkrét kifejezéséhez és egy « itt és most » megvalósításához tartozik, az idők változó kifejezésének a sodrában áll.

b) Kétségtelen, hogy a mindennapi életben nem könnyű a vallás lényeges és járulékos, örök és változó elemeit harmonikus egységben tartani. Könnyebb kisarkítani és vagy egy « semmi sem változhat » szélsőségesen maradi, vagy egy « úgyis minden megváltozik » szélsőségesen szabadelvű álláspontot vallani. Mindkét álláspont helytelen. Az igazság itt is középúton van (*virtus stat in medio*): a vallás benne áll a történelmi változások sodrában, és ugyanakkor állandóan az örökkévalóság

felé mutat. Végeredményben ez is a vallás külső és belső elemeinek a dialektikájához tartozik, amelyről az előző fejezetben szólottunk; de míg e dialektikát ott horizontális — belső felépítési — nézőpontból szemléltük, itt annak vertikális « idő-szerűségét » vizsgáljuk.

c) Csak ha maradéktalanul elismerjük a vallás történelmi és történelem fölötti jellegét, kerülhetünk ki két súlyos filozófiai tévedést. Az egyik az, amely a vallást, és természetesen vele együtt az embert, akozmikus (nem evilági) valóságnak tartja. Ez a tan Parmenidésztől a hindu Sankarán keresztül az álmiszticizmus ma is burjánzó számos formájához vezet. A másik tévedés a historizmus álláspontja, amely szerint a történelem minden valóságnak mintegy a szuperkategóriája lenne (Troeltsch, Dilthey). A keresztény vallásbölcseletnek e két veszély Szküllája és Kharübdisze között kell megtalálnia a vallás örök időszerűségének helyes egyensúlyát.

(2) Vessünk egy pillantást a másik alapvető kérdésre: Választ ad-e a vallás a történelem végső « miért »-jére? Egyáltalában mi a történelem végső értelme?

A) A történetfilozófia válaszait három csoportra oszthatjuk.

a) Az első vélemény szerint a civilizációk születnek és meghalnak, felragyognak, majd letűnnek, amint a kocsikerék küllői is egyszer fent, majd lent járnak. Ezt az ún. ciklusos teóriát vallották általában a görög bölcselők; a modernek közül *Oswald Spengler* lehetne rá jó példa (*Untergang des Abendlandes,* Nyugat alkonya). E felfogás szerint tehát a történelemnek nincs végső értelme, az csak « történik ». Ez egy tipikusan pesszimista nézet.

b) Egy másik elmélet éppen ellenkezőleg azt tartja, hogy a történelem, ha lassan is, de állandóan halad előre. Ilyen « lineáris » elméletet képviselt pl. Szent Ágoston,

erre mindjárt visszatérünk. Korunk egyik legjelentősebb történetfilozófusa, *Arnold Toynbee* szintén hasonló elméletet dolgozott ki *A Study of History* c. monumentális művének végső (VII—X.) köteteiben.

c) A harmadik teória szerint a történelemnek vannak ugyan magas és mélypontjai — joggal beszélhetünk tehát a civilizációk feltűnéséről, és bizonyos feltételek mellett szükségszerűen bekövetkező letűnéséről —; a történelem a maga egészében mégis egy végső kifejlet felé halad. Ezt a felfogást spirális teóriának nevezi a történetfilozofia. A XVIII. század első felében élt *Giambattista Vico* e teória egyik legkiválóbb képviselője volt; Toynbee idézett művének első hat kötete is a spirális teória mellett foglalt állást.

B) Hagyjuk a történetfilozófusokra e vélemények erejének és gyengéjének a vitáját. Ami minket érdekel, az végeredményben egy e teóriákkal összefüggő, de ugyanakkor e teóriák fölé emelkedő kérdés: bármilyen törvények szerint fejlődjék is az egyetemes történelem, van-e a történelemnek valami « végső » értelme, és ha igen, mi az? Válaszunk lényege az, *a*) hogy a történelemnek van végső értelme, és *b*) hogy a történelem végső « miért »-je csak a vallás örök igazságainak fényében pillantható meg. A történetfilozófia kérdését csak egy történetteológia válaszolhatja meg.

a) A történelmi lét kérdése az emberi lét kérdésével fut párhuzamosan. Túlvilági élet nélkül a földi élet értelmetlen küzdelem csupán. Ugyan mit érne az « emberek emlékezetében » tovább élni, ha a személy, az « Én » a nemlét semmijében veszne el? De ugyanezt a kérdést a történelem egészére is fell kell tennünk, mert a történelem az egyes emberek egyéni élettörténetében valósul meg. Egy pusztán immanentista történetszemlélet végső szava az elmúlás; a történelem itt az emberiség

nagy temetőjévé válik. De az ember fellázad a végső megsemmisülés gondolata ellen, és a halál után is életre vágyik, nemcsak önmaga számára, hanem az emberiség egész nagy családja számára is, amelyhez ő elválaszthatatlanul hozzátartozik. Az immanentista történetszemléletből egy transzcendens történetszemléletbe átlépni nem könnyű; és mégis ennek nyomait még a pogány mitológiák « paradicsom »-fogalmában is fellelhetjük.

b) A keresztény vallásbölcselet szempontjából Szent Ágoston rajzolta meg legmarkánsabban a történelem végső « miért »-jének transzcendens értelmezését. Halhatatlan műve, *Az Isten Városa* egyszerre történetfilozófia és történetteológia. A római birodalom közeli összeomlását mintegy megérezve, Ágoston e művében felülvizsgálja azokat az okokat, amelyek a nagy történelmi változásoknak, a civilizációk keletkezésének és elmúlásának a mélyén húzódnak meg. Ugyanakkor, a történelmi kereteken túllépve, a hit fényének segítségével az egyetemes világtörténelem végső értelmét és fejlődésének irányvonalát is megállapítani igyekszik. Az Írások nyelvét véve kölcsön, Ágoston a századok egymásutánjában az emberiség zarándokútját látja, az isteni Gondviselés vezetése mellett, a mennyei Jeruzsálem felé. Ez a város az Isten szeretetére épült. E városnak lakói nemcsak a mennyek országának a tagjai, hanem azok is, akik itt a földön az isteni Bárány áldozatában megtisztulva, az Atya akaratát követik. Az emberi történelem számtalan érthetetlen « miért »-je ezért a végső ítéletben nyeri el értelmét: a bűnösök megkapják megérdemelt büntetésüket, a jók a Bárány lakomájának részeseivé lesznek; az 'evilági' történelem a 'túlvilág' örökkévalóságába vétetik fel. A történelem misztériuma ezért végeredményben a szeretet misztériuma, mert a történelem ura az Isten, aki maga a Szeretet. Az isteni szeretetre épült város, az Isten városa, itt a földön épül, de az égbe vezet; míg az « ember

városa », az a város, amelyet az önszeretet épített, a kárhozatba visz. Művét Ágoston a mennyei Jeruzsálem életének lélekbe markoló leírásával és az e várost betöltő béke ecsetelésével zárja.

A történelem végső értelme megfoghatatlan misztérium a bölcselő számára, de nyitott könyv a keresztény vallásbölcselő előtt. Mert bár a vallás a történelem medrében halad előre, a történelem folyamának iránya és értelme annak a gondviselő Istennek a kezében van, akinek az emberiségre vonatkozó végső döntéseit csak a vallás ismeri.

3. *A vallásbölcselet a hit küszöbén*

A vallásbölcselet természetéről beszélve, a második fejezetben, a vallásbölcseletet határozottan elválasztottuk a 'vallásos' bölcselettől, és ezt a megkülönböztetést itt is fenntartjuk. Ez azonban nem a bölcselet és a vallás összeegyeztethetetlenségéből következik, hanem csupán a bölcseletnek mint szaktudománynak sajátos céljából és módszertani követelményeiből. Többször kiemeltük e tanulmány folyamán, hogy a legjobb vallásbölcselet egyben vallásos bölcselet is, mert ez esetben a vallásbölcselő nemcsak élettelen adatokat vizsgál, hanem egy olyan élménykomplexumot, amelyet tökéletesen ismer, ért és helyesen képes kiértékelni. De függetlenül a vallásbölcselő egyéni vallásos meggyőződésétől, az őszinte és mélyreható vallásbölcseleti vizsgálódásnak fel kell ismernie az emberi lélek mélyén morajló örök imát, amellyel a Teremtőt keresi, őt imádja, és neki az élet minden javáért hálát ad. A vallás a lélek legmélyebb és legszentebb élménye; a vallásbölcselet, ha hivatását a filozófia igazi bölcsességszeretetével (ez a görög *philoszophia* szó jelentése) teljesíti, nem kerülheti el, hogy vizsgálódása során maga is bele ne tekintsen a vallás tiszta, élő vizeinek tük-

rébe. Bölcselet és élet végeredményben elválaszthatatlanok egymástól: nem úgy bölcselkedünk-e, ahogy élünk, és életünket nem alakítjuk-e állandóan az értelem által diktált igazságok szerint?

Bölcseletnek és teológiának dialógusban kell állnia egymással; az értelem nem utasíthat vissza egyetlen fényforrást sem, amely igazságot kereső útján segítségére lehet. A vallásbölcselet az Isten és ember párbeszédét a vallásban egy ideig mintegy kívülállóként követheti, de lehetetlen, hogy előbb vagy utóbb, ha van füle a hallásra, maga is át ne vegye e párbeszéd ritmusát; csakúgy, mint az, aki egy szimfónia zenei szerkezetét elemzi, a zenemű hallatára egyre jobban átadja magát a zene tiszta élvezetének. De ehhez figyelni kell tudni, egész lélekkel. Ez sokszor nehéz — a lélek nyitottságát és az értelem alázatát igényli —, de sosem lehetetlen.

Szeretném ezt egy példával megvilágítani. Ingmar Bergmannak, korunk egyik kimagasló filmalkotójának *Through a Glass Darkly* (Tükör által homályosan) című filmje (amelyet csak angol forgatókönyvből ismerek *) az emberi lét mélységes magányáról beszél, és azt a kérdést veti fel, hogy milyen feltételek mellett képes az ember Istenre találni.

A történet nagyon egyszerű. A serdülő Minus kérdezi apjától, hogy van-e Isten. Az apa igennel válaszol, a fiú pedig bizonyítékot kér. Az apa azt mondja, hogy van ugyan erre bizonyíték, de ezt csak az érti, aki nagyon figyelmesen tudja az élet eseményeit követni. A bizonyíték a szeretet valósága. Nehéz lenne megmondani, magyarázza az apa, hogy a szeretet maga az Isten-e, vagy csupán egy bizonyíték Isten létezéséről, de mindenesetre, ahol szeretet van, ott van az Isten. Minus elgondolkodik.

---

* Magyarul: Ingmar Bergman, *Filmtrilógia,* fordította Kuczka Péter, Európa Könyvkiadó, Budapest, 7—73. lapok. (Szerk.)

Ha a szeretetben Isten rejlik, mondja magának, akkor nővére, akit nemrég kellett elmegyógyintézetbe szállítani, Istennel van körülvéve, hiszen olyan sokan szeretik őt. Ha pedig Isten van körülötte, akkor talán meg is fog gyógyulni. Ezt a gondolatot elmondja apjának, aki csak annyit felel, hogy ez valóban lehetséges. Hosszú idő óta ez volt az első eset, hogy apa és fia komolyan szót váltottak egymással. A leány tragikus betegségén keresztül, és valahogy Istenen át, most találkoztak ők ketten, apa és fiú, először egymással a szeretetben. A film végén Minust egyedül látjuk, hosszas tűnődés után ezt suttogja magának: Apu *beszélt* hozzám.

A filmben sok mélység és dráma van. Az ember árva itt a földön, a szíve nyugtalan és valamit vagy, jobban mondva, Valakit keres, akivel beszélni tudna. Mi készteti beszédre? A szenvedésben megtisztult szeretet.

A film legmélyebb mondanivalója mégis, véleményünk szerint, az, hogy apa és fiú — Isten és az ember — beszélni tudnak egymással. Az Atya hív, és a vallás az ember válasza. A vallásbölcselet e dialógust figyeli, és próbálja egész mélységében megérteni. Ez pedig annyit jelent, hogy a vallásbölcselet egyenesen a hit küszöbéhez vezet.

(1) Ha a vallásbölcseletet egy örvényhez hasonlítjuk, akkor ez az örvény ott keletkezik, ahol a kor filozófiai áramlatai a teológiai áramlatokkal találkoznak. A jelenkor vallásbölcseleti irányait is korunk filozófiai kérdései, metodológiai választásai határozzák meg, és főleg az a légkör, amely a filozófiának a teológiával, és mindkettőnek a profán szaktudományokkal való találkozásából jön létre.

a) Korunk általában kevés érdeklődést mutat nagy metafizikai szisztémák iránt; ebben erősen eltér a XIX. század filozófiai temperamentumától. A bölcselet manapság, a szaktudományokkal karöltve, inkább az élet konkrét adottságaira összpontosítja figyelmét, és idegenkedik a lét absztrakt kategóriáinak spekulatív vizsgálatától. E beállítottságnak jellemző megnyilvánulása a korunkban annyira fontos szerepet játszó *fenomenológia*, amely mindenekelőtt egy módszer, a valóság leírásának kifinomított technikája, és amely csak később fejlődött ki egy többé-kevésbé önálló filozófiai irányzattá. A *nyelvfilozófia* is távoltartja magát a metafizikától, s ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen, tudjuk, ez a filozófia éppen a metafizika ellen gyakorolt kritikában született meg. Nem véletlen az sem, hogy korunkban teljes elismerést nyert a történelmi szemlélet fontossága, aminek következtében erősen kifejlődött, mind a filozófiában, mind a teológiában, a tudományos forrásoknak *történetkritikai* tanulmányozása.

b) Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a jelenkor bölcselete megelégszik a valóságnak felületes vagy csupán mozaikszerű ismeretével. A tudományos légkör megváltozni látszik: mintha a bölcselet az utolsó két vagy három évtized folyamán kiemelkedne a részletek halmazából és a valóságnak pusztán analitikus elemzéséből, és ismét

valami nagyobb összkép kialakítására törekedne. Ezen változásnak érdekes jele az az új filozófiai irányzat amelyet általában « strukturalizmus » névvel jelölünk.

A *strukturalizmus* kezdetben csak a nyelv alapvető formáit igyekezett a különböző nyelvtanok összehasonlításával feltárni. A strukturalisták (Saussure, Jakobson, Chomsky) azt remélték, hogy ezen eljárással végeredményben az emberi nyelv és gondolat — sőt, végső fokon, a test és lélek — egymásrautaltságát állapíthatják meg. Amikor azonban Claude Lévi-Strauss a strukturalizmus módszerével és celkitűzésével a primitívek rokonságkapcsolatait vette vizsgálat alá (*Les structures élémentaires de la parenté,* 1949), vagyis amikor a strukturalizmust az etnológiára és az antropológiára alkalmazta, az új tudományszemlélet egyszerre a vallásbölcseletnek is legmodernebb ágává lett.

Túl korai lenne még a strukturalizmus sikereiről vagy sikertelenségéről beszélni. És főleg meg kell különböztetnünk a *vallászkutatás* területén elért eredményeit ezen eredmények *vallásbölcseleti* kiértékelésétől. Véleményünk szerint a vallászkutatásban a strukturalimuzs máris sok értékes meglátással egészítette ki a fenomelógusok által leírt vallásos képet; de a feltárt adatok értelmezésében nem emelkedett még a vallásbölcselet sajátos szintjére.

(2) Általában azt mondhatjuk, hogy a vallástudományokat ma, kevés kivételtől eltekintve, két vonás jellemzi: pozitívan, egy előítéletektől mentes kiindulópont; negatívan, az átfogó valláselmélet hiánya.

a) A vallástudományok ma már túl vannak azon, hogy 'bebizonyítani' akarnák a vallás emberi eredetét, téves kiindulópontját, 'elidegenülés' jellegét. A modern nyugati valláskutatás egyszerűen 'kutatja' a vallást; a vallásbölcselet pedig komolyan elmélyül a vallás állításainak és végső értelmezésének kérdésében. Még a nyelvanalízis

követői is a régebbi merev visszautasítás álláspontja helyett (« a vallásos kijelentések nem állítanak semmit », « a vallás hamisság » [Ayer, Flew]) inkább azt a sajátos szituációt próbálják megragadni, amelyen belül a vallásos állítások érthetőek és tartalommal rendelkeznek. Így filozofálnak például napjainkban R.M. Hare, B. Mitchell, I.M. Crombie és sokan mások. Érdekes jelenség néhány morális-metafizikai kérdésnek a felszínre törése, olykor szinte szenvedélyes vizsgálata. Ilyen a rossz jelenlétének örök problémája, főleg a szenvedés formájában (J. Royce, W. Temple, R. Tsanoff, F.R. Tennant, N. Bergyajev, R. Le Senne), vagy az ontológiai istenbizonyíték értékének a kérdése (G.E. Moore, W. Alston, J.N. Findlay, N. Malcolm, A Platinga). Ezt az objektivitásra törekvést és metafizikai kérdéseket is tárgyaló új készséget a jelenkori vallástudományok, valláskutatás és vallásbölcselet pozitív értékének kell elkönyvelnünk.

b) Más oldalról viszont a vallástudományok, különösen a vallásbölcselet, a múlt pozitivista és determinista felfogásának még érezhető hatása következtében, bizonytalanok saját tárgykörük és a követendő módszer pontos körvonalazásában. Ezen csak az segíthetne, ha több filozófus-teológus-valláskutató venne részt a vallás széles körű problémáinak tanulmányozásában. Érthető, hogy a mai tudományos igények mellett egy ilyen tudományközi tanulmány szinte áthidalhatatlan nehézségekbe ütközik. És mégis a vallásbölcselet még várja korunk Szent Tamását, aki a szaktudományok részleteredményeit egy teológiai szempontból feddhetetlen, filozófiai szempontból maradéktalan szintézisbe hozza. Mert ami eddig történt, az a vallásélménynek inkább egyik vagy másik szempontból való tanulmányozása volt. Jaspers, Whitehead, Lavelle, Toynbee, Dawson, Cassirer, Duméry és mások a vallást metafizikai-kultúrfilozófiai (és ismét mások csak szociológiai, pszichológiai, nyel-

vészeti stb.) szempontból, míg Daniélou, Rahner, Schlette stb. teológiai szempontból vizsgálták. Az eddig megkísérelt szintéziseket pedig — a legismertebb közülük Teilhard de Chardin sokat vitatott vallás- és emberteóriája — inkább intuitív meglátások, mint tudományosan igazolható meggondolások vezették.

c) Reményre adhat azonban okot az a tény, hogy korunk nagy érdeklődést mutat az ember természetének pontosabb és mélyebb meghatározására. Az ezen a területen elért eredmények döntő befolyással lehetnek a vallásbölcselet további munkájára, hiszen, emlékezzünk vissza, a vallást az ember a Teremtő felé irányuló természetes vonzódásának mondottuk. A keresztény antropológiának a valláskutatás legújabb eredményeivel való összevetése, vagyis a vallásos ember arcképének korunk tudományos szintjén való magrajzolása: ez, véleményünk szerint, a jelenkor vallásbölcseletének legszebb feladata.

Szent Ágostonnak szinte minden műve vallásbölcseleti szempontból is kiaknázhatatlanul gazdag. Különösen fontosak: *Confessiones* (Vallomások), *De natura et gratia* (A természetről és a kegyelemről), *De vera religione* (Az igaz vallásról) és *De quantitate animae* (A lélek mennyiségéről).

Bendall-Ferré, *Exploring the Logic of Faith,* New York, 1962.

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Párizs, 1932.

E. Bertholet, *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung,* Tübingen, 1953.

M. Blondel, *L'action,* Párizs, 1893.

M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien,* I-II., Párizs, 1944-1946. — Számos értékes meglátással, inkább ágostonos szellemben.

I. Bochenski, *The Logic of Religion,* New York, 1965.

E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie,* München, 1927.

M. Buber, *Ich und Du,* Berlin, 1922. — Fontos mű a vallás mibenlétének meghatározásában.

M. Buber, *Gottesfinsternis,* Zürich, 1953. — Érdekes tanulmányok a vallás és filozófia viszonyáról.

R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Zürich, 1949. — Fontos a protestáns valláselmélet szempontjából.

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* I-III., Berlin, 1923-1929.

E. Cassirer, *An Essay of Man,* New Haven, 1944. — Sok értékes fejtegetéssel a vallásnak mint kultúrjelenségnek a bemutatásában (pp. 97-142). Cassirer elméletének középpontjában a *szimbólum* kérdése áll.

J. Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion,* Yale, 1967. — Részletes tanulmány a modern vallásbölcselet kezdetéről Hume, Kant és Hegel tanainak elemzésében.

F. Copleston, *Religion and Philosophy,* New York, 1974.

J. Daniélou, *Dieu et nous,* Párizs, 1956.

C. Dawson, *Religion and Culture,* New York, 1948.

H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion,* Párizs, 1957.

H. Duméry, *Philosophie de la religion,* I-II., Párizs, 1957.

H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* Párizs, 1957.

H. Duméry, *Phénoménologie et religion,* Párizs, 1958. — A vallásbölcselet feladatának merész és több szempontból vitatható modern megfogalmazása.

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Párizs, 1912. — Több nyelvre lefordítva, sok kiadásban. Bár D. álláspontja elavult, ez a mű még ma is fontos forrásmunka a vallásszociológia számára.

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane,* Rohwohlt Taschenbuch, 1957.

M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* Párizs, 1956.

M. Eliade-J. Kitagawa, *The History of Religions,* Chicago, 1959.

M. Eliade, *The Quest; History and Meaning of Religion,* Chicago, 1969. — Eliade korunk egyik legjelentősebb valláskutatója, műveiben főleg a vallások ősjeleivel foglalkozik.

C. Fabro, *Introduzione all'Ateismo moderno,* Ed .Studium, 1964. — Kiváló tanulmány a modern ateizmus kialakulásáról és különböző formáiról.

F. Ferré, *Basic Modern Philosophie of Religion,* New York, 1967.

L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* Lipcse, 1841. — A modern ateizmus megértéséhez nélkülözhetetlen munka.

A. Flew, *God and Philosophie,* New York, 1966. — Világosan tükrözi a logikai pozitivizmus álláspontját.

E. Frank, *Philosophisches Erkennen und religiöse Wahrheit,* Stuttgart, 1950.

J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion,* 12 vol., London, 1911-1915. — Még ma is rendkívül értékes sorozat a primitív vallásokra vonatkozóan.

H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Heidelberg, 1949.

E. Gilson, *Christianisme et philosophie,* Párizs, ²1949.

E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne,* Párizs, 1960.

K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen,* Stuttgart, 1960.

R. Guardini, *Religion und Offenbarung,* Würzburg, 1968. — Igen szép és értékes munka.

G.W.F. Hegel minden műve nagyjelentőségű a vallásbölcselet számára. Első tanulmányként a *Phänomenologie des Geistes* utolsó, a Szellem életéről szóló fejezeteit ajánljuk.

F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Stuttgart, 1961.

J. Hessen, *Religionsphilosophie, I-II.,* München, ²1955.

Ch. Hörgl, *Grenzfragen des Glaubens,* Einsiedeln, 1967.

D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion.* Ez a fontos mű csak Hume halála után, 1779-ben jelent meg Londonban.

D. Hume, *The Natural History of Religion,* London, 1757.

J. A. Hutchison, *Language and Faith; Studies in Sign, Symbol and Meaning,* Philadelphia, 1963.

E.O. James, *Comparative Religion,* London, ²1961. — Jó bibliográfiával.

E.O. James, *The Social Function of Religion,* London, 1940.

W. James, *The Varieties of Religious Experience,* London, 1902. — Még ma is értékes tanulmány a vallásélmény különböző megnyilvánulási módjairól.

K. Jaspers, *Der philosophische Glaube,* München, 1951.

C.G. Jung, *Psychologie der Religion,* Zürich, ⁴1962.

I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* Königsberg, 1793. — A felvilágosodás racionalista vallásbölcseletének tipikus és jelentős kifejezése. — Magyarul: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások,* ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Bp. 1974.

O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum,* Frankfurt, [4]1949. — Magyarra fordította Gyéressy Ágoston *Vallásosság és kereszténység* címmel (Budapest, Szent István Társulat, 1941).

W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy,* New York, 1961.

F. König, *Christus und die Religionen der Erde,* I-III., Bécs, 1951.

B. Kristensen, *The Meaning of Religion,* Hága, 1960.

J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne,* Párizs, 1965.

E. Le Roy, *Introduction à l'étude des problèmes religieux,* Párizs, 1944.

C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté,* Párizs, 1949.

C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Párizs, 1958. — Mindkét mű a valláskutatás strukturalista módszerének nagyjelentőségű kifejtése.

L. Lévy-Bruhl, *Mentalité primitive,* Párizs, 1922.

J.H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux,* Párizs, 1914.

B. Lonergan, *Philosophy of God and Theology,* Philadelphia, 1974.

B. Malinowski, *Magic, Science and Religion,* Boston, 1948.

G. Marcel, *Du refus á l'invocation,* Párizs, [2]1940.

R.R. Marett, *The Threshold of Religion,* 1914.

J. Maritain, *Approches de Dieu,* Párizs, 1953.

J. Maritain, *Humanisme intégral,* Párizs, 1936. — A vallásbölcselet sok kérdését tárgyalja skolasztikus szempontból.

G. Mensching, *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze,* Stuttgart, 1959.

G. Mensching, *Soziologie der Religion,* Bonn, 1947.

B. Minozzi, *Introduzione allo studio della religione,* Firenze, 1970.

M. Nédoncelle, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?,* Párizs, 1956. — Könnyen érthető, ügyes összefoglalás.

R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man; a Christian Interpretation,* New York, 1941. — Fontos a protestáns álláspont megértésére.

J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme,* Louvain, 1950.

Th. O'Dea, *The Sociology of Religion,* New York, 1966.

R. Otto, *Das Heilige,* Breslau, 1917. — Számos kiadást ért el minden nyelven. Nélkülözhetetlen a valláskutatás és a vallásbölcselet minden területén.

U.A. Padovani, *Il problema religioso nel pensiero occidentale,* Milánó, 1951.

H. Paton, *The Modern Predicament,* New York, 1955.

R. Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni,* Róma, 1922. — Fontos kiegészítése W. Schmidt elméletének.

E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie,* München, 1927.

K. Rahner, *Hörer des Wortes,* München. ²1963; ajánljuk még a *Schriften zur Theologie* V. kötetének 136-158. lapjain található értékes tanulmányát a kereszténység és a nem keresztény vallások viszonyáról.

R. Santoni, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge,* Indiana Univ., 1968.

M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* Bern, ⁴1954.

F. Schleiermacher, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern,* Berlin, 1799. — Érdekes a romanticizmus korának protestáns vallásfelfogása szempontjából.

H.R. Schlette, *Theologie der Religionen,* Freiburg, 1964.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* 12 kötet, Münster-Wien, 1926-1955. — Az ősmonoteizmus-elméletnek klasszikus kifejtése.

Schütz A., « A vallás » a *Dogmatika* első kötetében (Budapest, 1937), 1-34. lap. — A vallás alapfogalmainak tömör, máig is kiváló tárgyalása.

M.F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale,* Brescia, 1946.

N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* München, 1942.

Streng-Lloyd-Allen, *Ways of Being Religious,* Englewood (USA), 1973.

S. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles,* I., cc. 3-8; *Summa Theologiae,* II-II, qq. 81-91.

P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein,* Stuttgart. 1956. — A protestáns vallásbölcselet sokat vitatott 'közbülső álláspontjának' kifejtése.

J.A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion,* London, 1956.

E.B. Tylor, *Primitive Culture,* London, 1871. — Az « animizmus » teóriájának alapvető kifejtése.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* Tübingen, 1933.

G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Párizs, 1955. — A vallásfenomenológia szempontjából nélkülözhetetlen munka.

J. de Vries, *The Study of Religion. A Historical Approach,* New York, 1967. — Jó áttekintést ad, gazdag bibliográfiával.

J. Wach, *The Sociology of Religion,* Chicago. ²1958.

J. Wach, *Types of Religious Experience,* Chicago, 1951.

A.N. Whitehead, *Religion in the Making,* New York, 1926.

H.C. Witherington, *Psychology of Religion,* Grand Rapids (USA), 1955.

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I-III., Tübingen, 1920-21. — Ez a mű az ötvenes években újra az érdeklődés előterébe került.

Zakar A., *A sumér hitvilág és a Biblia,* Garfield (USA), ²1973.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS . 5

ELSŐ RÉSZ: VALLÁS ÉS VALLÁSBÖLCSELET 9

I. A VALLÁSRÓL ÁLTALÁBAN 11

1. A vallás tágabb fogalma 11
2. A vallás egyetemes elterjedtsége: az emberiség őskora 15
3. A vallás fenomenológiai leírása és lényegének pontosabb meghatározása 21
   a) A probléma 21
   b) A vallás fenomenológiai meghatározása . . 25
4. A vallások osztályozása . . . 32
5. Elméletek a vallás keletkezéséről . 35

II. A VALLÁSBÖLCSELET MINT FILOZÓFIAI SZAKTUDOMÁNY 46

1. Vallástudományok és vallásbölcselet . . . 46
2. A vallásbölcselet kialakulásának rövid története 54
3. A keresztény vallásbölcselet főbb kérdései . . 58
4. A vallásbölcselet a tudományok között . . 62

MÁSODIK RÉSZ: VALLÁSBÖLCSELŐK ÉS VALLÁSBÖLCSELET 65

III. A VALLÁS VÉGSŐ GYÖKERE: FEUERBACH ÉS NEWMAN 67

1. Feuerbach antropocentrikus teóriája . 67
2. Newman elmélete 70
3. Mérlegelés . . 73

IV. HIT ÉS ÉRTELEM 78
1. Az empirizmus és racionalizmus vitája: Hume és Kant 79
2. Tillich közvetítési kísérlete . . 85
3. A katolikus vallásbölcselet álláspontja . 88

V. A VALLÁSOS KIFEJEZÉSEK NYELVÉSZETI STRUKTÚRÁJA 95
1. A probléma történelmi háttere . . 95
2. A vallásos kifejezések sajátos természete . 98
3. Útban a megoldás felé 101

HARMADIK RÉSZ: A VALLÁS MINT SZUBJEKTÍV ÉLMÉNY ÉS MINT OBJEKTÍV ADOTTSÁG . . 107

VI. A VALLÁS KETTŐS ARCULATA . . . 109
1. A vallás külső és belső elemeinek dialetkikája . 109
2. Hierarchikus avagy karizmatikus vallás? . 112
3. Vallás és a művészetek 117

VII. A VALLÁS ÉS AZ EMBER ÖRÖK ISTEN-KERESÉSE 123
1. Inquietum est cor nostrum . . 123
2. A vallás a történelem sodrában . 130
3. A vallásbölcselet a hit küszöbén . 135

EPILÓGUS: A JELENKOR VALLÁSBÖLCSELETI IRÁNYAI 138

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ 142

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4-5. Krisztus

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
7. A bűnbánat szentsége
8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5.
I - 00153 Roma
Italia

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*

Rev. D. Farkasfalvy
Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés*

Rev. Gilbert Hardy
Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*

Rev. Tibor Horváth
2 Hawthorn Gardens
Toronto, Ont. M4W 1P3
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság;* III/6 *Az Eukarisztia*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Orsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20.
I - 00193 Roma
Italia

HARDY GILBERT O. CIST.

Budapesten született 1924-ben. A Szent István Gimnáziumban végzett tanulmányai után a Zirci Hittudományi Főiskolán (1942-1947), majd a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán (1947-1950) tanult teológiát. Doktori értekezését *Isten fiainak szabadsága Szent Pál teológiájában* címmel írta. 1950 után Hardy Gábor a pécsi és a veszprémi egyházmegyékben működött. 1957-től 1960-ig filozófiát tanult a római Szent Tamás Egyetemen és Párizsban. Filozófiai tézisét a Sorbonne-on védte meg *Le problème de la liberté dans la philosophie de Louis Lavelle* címmel; ez könyv formájában Nauwelaerts kiadásában 1964-ben jelent meg. 1961-ben Texasban, a dallasi katolikus egyetemen kezdte meg filozófiai és teológiai tanári működését. 1974 óta az egyetem filozófiai tanszékének vezetője.