

## Rendszeres-kritikai vázlat

Filozófiát tanít az ELTE BTK Társadalomtudomány és etika tanszékén. Főbb publikációi között szerepelnek versfordítások, önálló verseskötet, valamint számos filozófiai munka, idehaza és külföldön közreadott tanulmány. Legutóbbi írását 1996. 1. számunkban közzeltük.

Az alábbiakban nem arra vállalkozom, hogy a kortárs vallásfilozófia egyes irányzatait részletekbe menően bemutassam, amiképpen arra sem, hogy fő képviselőik egyes állításaival szemben érveket állítsak fel. A kortárs vallásfilozófiai gondolkodás oly felmérhetetlenül szerteágazó és összetett, hogy feladatomnak az adott keretek között nem tekinthetek mást, mint hogy szisztematikus csoportosítás útján határozzam meg az egyes megközelítések problematikus jellegét, s így vázoljam fel annak a vallásfilozófiának a lehetőségét, mely véleményem szerint a vallásfilozófia eredeti problematikáját a lehetőségekhez képest a legátfogóbban ragadja meg.

Néhány elhatárolást már most világossá szeretnék tenni. A vallásfilozófiát elválasztom a teológiától, mely utóbbihoz sorolom mindazon részben nyilvánvalóan bölcseleti elemekkel is dolgozó elméleteket, melyek bizonyos esetekben csak fenntartásokkal nevezhetők teológiának — ám Dietrich Bonhoeffer<sup>1</sup> vallás nélküli istenhitét, vagy Dorothee Sölle Isten nélküli vallását<sup>2</sup> éppen úgy teológiának tartom, mint Hans Küng világetikai projektumát,<sup>3</sup> illetve egyéb, a teológia fontos kérdéseit illető vállalkozásait. A vallásfilozófiát továbbá elhatárolom azon filozófiai törekvésektől, melyekben felfedezhetők teológiai és vallásfilozófiai implikációk. Így nem sorolom a vallásfilozófia művelői közé sem Descartes-ot, sem Feuerbachot, de még Nietzschét sem — s mély értelmű implikációi ellenére semmiképpen sem Wittgensteint.<sup>4</sup> Mindezen személyek esetében filozófusokról van szó, akik sajátos, elsősorban nem vallásfilozófiai problematikájuk kifejtése közben elkerülhetetlenül találták magukat szemben olyan kérdésekkel, melyek megoldása egyben vallásfilozófiai vagy teológiai implikációkat is tartalmaz.

<sup>1</sup>Bonhoeffer, Dietrich:

*Widerstand und  
Ergebung. Briefe und  
Aufzeichnungen aus der  
Haft*, 1951, München.

<sup>2</sup>Sölle, Dorothee:

*Atheistisch an Gott  
glauben*, 1968, Freiburg.

<sup>3</sup>Küng, Hans: *Projekt  
Weltethos*, 1990, München.

<sup>4</sup>Wittgenstein, L.:

*Vorlesungen und  
Gespräche über Ästhetik,  
Psychologie und Religion*,  
1971, Göttingen.

## Mi a vallásfilozófia?

A vallásfilozófia mibenlétét feszegető kérdés valójában arra kérdez rá, hogy mi a vallás. Erre a kérdésre mind történetileg, mind szisztematikusán nézve formális értelemben két lehetséges felelet adódik. Az egyik szerint — nevezzük ezt *vallásfilozófiai nominalizmusnak* — „vallás” mint olyan realiter nem létezik; ehelyett létezik ka-

tolicizmus, mazdaizmus vagy melanéziai békakultusz. Konkrét vallások léteznek, melyek rendelkeznek egy jól körülhatárolható praxissal — vagyis kultusszal és az ezzel szorosan összefüggő szabályozott viselkedésformák kódexével —, illetve egy noétikus vonatkozással, melybe beletartozik az adott vallás tanrendszere, illetve az, amit tág értelemben ilyennek lehet tekinteni.

A másik lehetséges felfogás szerint létezik „a” vallás mint olyan — nevezzük ezt a felfogást *vallásfilozófiai realizmusnak*. E felfogáson belül azután megkülönböztethetünk két fő csoportot; az egyik szerint ez a voltaképpeni vallás töredékesen minden konkrét vallási formációban fellelhető, ám teljes alakjában csak egyetlen egyben, például a kereszténységben vagy az iszlámban. Ez a felfogás a *pozitív vallásfilozófiai realizmus*. A másik felfogás szerint ez a voltaképpeni vallás nem azonos egyetlen létező vallási formációval sem, noha valamelyik közülük — így a szufik szerint az iszlám, Hegel szerint a kereszténység,<sup>5</sup> Daisetz Teitaro Suzuki szerint a zen-buddhizmus<sup>6</sup> — ezt a voltaképpeni vallást a lehetőségek szerint megközelíti, de semmiképpen sem meríti ki. Ezt a felfogást nevezzük most *idealista vallásfilozófiai realizmusnak*.

A „vallás” kifejezés jelentése annak megfelelően változik, hogy vallásfilozófiai nominalizmussal, vagy realizmussal állunk szemben. Az előbbi esetében a vallás mindig valami pozitív: mindig a buddhizmus, a kereszténység, az iszlám stb. értelmében vett vallás. A vallásfilozófiai realizmus azonban feltételezi, hogy ezen formákon bizonyos értelemben (részlegesen vagy teljesen) túlmenően van egyfajta ideális vallási lényeg, mely a pozitív vallásokban csak részben fejeződik ki. A pozitív vallások ezen vallási lényegnek időben és térben kibontakozó approximációi.

A vallás mibenléte mind a vallásfilozófiai nominalizmus, mind a realizmus számára probléma. Mivel a jelenlegi dolgozatban nem vállalkozom ennek a kérdésnek a kibontására — mely maga önálló tanulmányok sorát igényelné —, a nominalizmus felfogása kapcsán megmaradok William James azon megállapításánál, melyet a *The Varieties of Religious Experience*-ben<sup>7</sup> tett: a „vallás” kifejezés nem egyedi főnév, hanem kollektív vagy gyjtőfogalom. Az a három fő terület, melyre nézve ilyen fogalomként fogható fel: a kultikus praxis, az erkölcs és a hitrendszer.

A vallásfilozófiai realizmus szerint azonban a vallási lényeg inkább elsősorban ideális szféra, mely egyrészt független az embertől és annak világától, másrészt értelemszerűen és dinamikusan áthatja azt; mi több, áthatolva mindazon a különbségen, mely az embert és világát ezek minden szintjén jellemzi, összefogja, ugyanakkor meg is haladja ezt a világot. Az emberrel való kapcsolata pedig kettős: egyrészt ontológiai, másrészt logikai. Ontológiai, amennyiben az egyes embert megelőzve és követve úgy hatja át és fogja össze az ember világát, hogy egyben valamilyen módon lehetővé teszi az ember létezését. Logikai, amennyiben a

<sup>5</sup>Hegel, G.W.F.:  
Előadások a  
világtörténet  
filozófiájáról, 1979,  
Budapest.

<sup>6</sup>Suzuki, Daisetz Teitaro:  
*The Essence of  
Buddhism*, 1983,  
London.

<sup>7</sup>Első megjelenése 1902.

maga voltáról és mivoltáról közvetlenül is tájékoztatja az embert valamilyen típusú információ formájában, mely által az ember az ontológiain túlmenő kapcsolatba kerül ezzel az ideális szférával. Ezt a kapcsolatot logikainak nevezem, mert az ember megismerő funkciójának működésével kapcsolatos — legyen ez a megismerés álomlátás, jellátás, intuício vagy hitnek nevezett vallási aktus.

A vallásfilozófia ezek szerint nem más, mint a bizonyos módon felfogott vallás elméleti rekonstrukciója. Ha a vallás mibenlétét a nominalistákkal egyetértésben fogjuk fel, ez a rekonstrukció olyan vallásfilozófiai megközelítéseket eredményez, melyeket összefoglalóan *reduktív vallásfilozófiáknak* nevezhetünk. Ha a vallás mibenlétét a realisták valamely csoportjával egyetértésben fogjuk fel, *fenomenológiai vallásfilozófiákról* beszélhetünk. *Redukciós vallásfilozófiának* nevezünk minden olyan elméleti rekonstrukciót, mely a vallást egy tágabb, a vallást megalapozó, jelenségeit kielégítően magyarázó összefüggésre vezeti vissza. *Fenomenológiai vallásfilozófiának* nevezünk minden olyan törekvést, mely a vallásnak vagy a vallási jelenségnek olyan önálló megalapozó szerepet tulajdonít, mely nem szorul arra, hogy más összefüggésből vezessük le — önmaga alapján áll és önmagát magyarázza.

Talán nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy a redukciós vallásfilozófiák módszerükben és tárgyukban erőteljesen különböznek a fenomenológiai vallásfilozófiáktól. Az előző csoporthoz tartozó elméleti rekonstrukciók ugyanis olyan módszerre hivatkoznak, melyek más tudományágakkal közösek: így a társadalomtudományok, a pszichológia, a történettudomány vagy a filológia — a szövegszerű hagyomány kutatásának diszciplínája — megalapozott módszereire. A második csoporthoz tartozó törekvések egyrészt alkalmazzák ezen módszereket, másrészt ugyanakkor sajátos, az általuk feltárandó jelenség redukálhatatlanságából fakadó önálló módszert is kénytelenek felvenni, melynek segítségével tárgyukat definiálhatják.

Ezen önálló módszer a következő lehetőségek keretében definiálódik: egyrészt feltételezi, hogy létezik egy sajátos emberi kapacitás, mely a maga természete szerint képes közvetlen kapcsolatra lépni ezzel az önálló vallási lényeggel — melynek középpontjában Isten vagy az ennek valamilyen szinten megfelelő abszolútum áll — s ekkor legalkalmasabban vallásfilozófiai intuicionizmusról beszélhetünk. Másrészt létezik az a módszertani megközelítés, mely úgy tartja, hogy az önálló vallási lényeg — vagyis ennek középpontja, azaz Isten vagy az ennek megfelelő abszolútum — csak a maga kezdeményezésére léphet kapcsolatba az emberrel, mégpedig inspiráció útján. Ezen utóbbit ezért nevezhetjük vallásfilozófiai inspiracionizmusnak.

Az intuicionizmus szélsőségesebb változata, mely ember és a vallási lényeg között valamilyen értelemben azonosságot állít, a *vallásfilozófiai gnoszticizmus*.<sup>8</sup> Az inspiráci-

<sup>8</sup>A gnoszticizmus kifejezést Hans Jonas (*Zwischen Nichts und Ewigkeit*), illetve Eric Voegelin (*Wissenschaft, Politik, Gnosis*) alapján használom.

onizmus szélsőségebb változata a *vallásfilozófiai profécizmus*, mely azt állítja, hogy inspirációja különleges isteni akarat vagy kiválasztás eredménye.

### *Kortárs vallásfilozófiai törekvések*

<sup>9</sup>Rahner, Karl: *Hörer des Wortes*, 1963, München; magyar fordítás: Gáspár Csaba L.: *Az Ige hallgatója*, 1991, Budapest.

<sup>10</sup>A neves litvániai orosz, zsidó származású francia nyelven alkotó gondolkodó és hittanító 1995 decemberében hunyt el Párizsban. Ebben az összefüggésben kevésbé ismert művére utalunk: *Quatre lectures talmudiques*, 1968, Paris.

<sup>11</sup>Tillich, Paul: *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*, 1950, Stuttgart.

<sup>12</sup>Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris.

<sup>13</sup>Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, első megjelenése 1905; magyar fordítás: Erdélyi Ágnes: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*.

<sup>14</sup>Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion*, 1977, Frankfurt.

<sup>15</sup>Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion*, 1968, London.

Korunk vallásfilozófiai törekvései elég kényelmesen elhelyezhetők a fentebb elkülönített két alapvető csoportban: a redukciós, illetve a fenomenológiai vallásfilozófiák csoportjaiban. Eszerint redukciós vallásfilozófia a konfesszionális vallásfilozófia, a vallásszociológia, a valláslélektan és a vallási nyelvfilozófia. Ezzel szemben fenomenológiai vallásfilozófia a vallástörténet (melyhez számítom az összehasonlító vallástudományt is), a teológiai vallásfilozófia vagy természetes teológia, a vallásfenomenológia mint olyan, és a vallásbölcseletnek nevezhető, vegyes összetétel csoport.

A *konfesszionális vallásfilozófiák* annyiban tekinthetők redukciós-nak, amennyiben a vallási lényegét egy konkrét, pozitív vallás tartalmában lokalizálják. Ennyiben egyrészt elismerik, hogy van egy bizonyos, minden vallás számára instruktív vallási lényeg — noha addig általában nem mennek el, hogy a vallásfilozófiai realizmus álláspontját is vállalják —, de ugyanakkor feltételezik, hogy ez a lényeg egyetlen vallásban fejeződik ki. Ezt a pozitív vallást kimondva vagy kimondatlanul, de mindenkor világosan felismerhető módon feltételezik, s feladatukat nem abban látják, hogy ezt a feltételezést a lehetőségek szerint kritikailag megvizsgálják, hanem inkább abban, hogy a feltételezés tartalmát az adott pozitív vallás vagy denomináció hagyományos nyelvi összefüggéséből egy olyan bölcseleti nyelvre fordítsák le, mely első megközelítésben nem teszi nyilvánvalóvá a mögötte meghúzódó feltételezést. Példaként nevezem meg a következő szerzőket: Daisetz Szukit a zen-buddhizmus részéről, Karl Rahnert — mindenekelőtt első munkája alapján<sup>9</sup> — a katolicizmus részéről, Emmanuel Levinast<sup>10</sup> a zsidó vallás részéről, és Paul Tillichet a protestantizmus oldaláról<sup>11</sup> — a sort természetesen hosszan lehetne még folytatni, illetve a lehetséges álláspontok számos árnyalatát bemutatni.

A vallásszociológia a reduktív vallásfilozófiáknak a fenténél egyértelműbb példájával szolgál. A vallásszociológiában a vallás ugyanis mind Émile Durkheim,<sup>12</sup> mind Max Weber,<sup>13</sup> mind például Niklas Luhmann<sup>14</sup> esetében olyan funkciója a társadalomnak nevezett autopoietikus rendszernek, melynek egyes szerepkörei kielégítően megmagyarázhatók a társadalom önszerveződése bonyolult összefüggései alapján. Így Luhmann szerint a vallás nem integráló vagy interpretációs rendszer, hanem értelemalkotó, melynek funkciója nem más, mint egy történetileg adott empirikus közösség önreferenciájának és környezetértelmezési mechanizmusának a biztosítása. Luhmanntól eltérően Thomas Luckmann felfogása<sup>15</sup> a re-

duktív vallásszociológia határeseté. Luckmann szerint ugyanis a vallás olyan antropológiai kondíciókon alapul, melyeknek kibontakozása nem más, mint az emberi szocializáció folyamata — más szóval véleménye szerint maga a társadalmiság vallási jelenség, mivel alapja, a szimbolikus univerzum létrehozása is az. Ám ez a megközelítés nem alkalmas arra, hogy megvilágítsa a vallás egyedülállóan minőségi jellegét az egyén számára: ez a minőségi jelleg ugyanis nem a szocializációra jellemző, hanem arra, ahogyan az ember ezt a szocializációt mint sajátját, mint ilyen minőséget (qualia) tapasztalja. Ha ezt a tapasztalatot nem különítjük el az objektív szocializációtól, a vallást ez utóbbi funkciójává, függvényévé változtatjuk — amit Luckmann közvetett módon azzal ismer el, hogy noha visszatérően szól a vallás emberi kondícióiról, lehetőségéről, nem mutatja meg, miben állnak ezek a kondíciók s hogyan viszonyulnak a valláshoz mint szociális folyamathoz.

A valláslélektan annyiban nevezhető reduktív vallásfilozófiának, amennyiben például a freudi elmélet a vallás keletkezését, tartalmát és jövőjét teljes mértékben megmagyarázhatónak tartja bizonyos lélektani mechanizmusok, így elsősorban a szexuális elfojtás alapján. De a nagy zürichi mágus, Carl-Gustav Jung felfogása<sup>16</sup> is hasonlóképpen reduktív, még akkor is, ha az általa alapul vett kollektív tudatalatti fogalma sokkal tágabb — és sokkal kevésbé empirikus —, mint a freudi elfojtás-fogalom. Jung elmélete, mely szerint a vallás a maga alapformájában a kollektív tudatalatti tartalmait fejezi ki genetikusan örökletes szimbolikus formákban, számos kérdést nyitva hagy — mindenekelőtt azt a legalapvetőbbet, hogy ez az egyetemes szimbolika eredete és lehetősége az ember milyen specifikumában gyökerezik. A valláslélektan legkevésbé reduktív formáját talán a bécsi Viktor E. Frankl nyújtja,<sup>17</sup> aki számára a vallás tartalma, vagyis elsősorban Isten, olyan alapvető mozzanata az ember pszichikumának, melyben az ember értelemre irányított cselekvése alapozódik meg. Minthogy azonban Frankl is valami, a vallás voltaképpen tartalmától különböző funkcióban találja meg a vallás magyarázatát, az ő felfogása is reduktívnek minősíthető.

A vallási nyelvfilozófiák eredete wittgensteiniánus; a nyelvjáték elmélete alapján ezek a törekvések azt tűzik ki célul, hogy az egyes vallási megnyilvánulások lényegét a vallásra jellemző terminológiát tartalmazó szövegekben és beszédben ragadják meg. Felfogásukban a vallási beszéd sajátos nyelvjáték, s ezen belül is sajátos nyelvjátéknak minősíthetők az egyes vallások és denominációk mibenléte is. Ez a törekvés mindaddig nem reduktív, amíg a vallás lényegét nem azonosítja magában a vallásról szóló beszéddel, illetve az ennek háttérében álló életmóddal. Így például rendkívül lényeges munkák születtek a vallási nyelvhasználatot illetően — pl. Friedrich Heilernek 1923-ban megjelent, az imáról

<sup>16</sup>Jung, Carl-Gustav: *Antwort auf Hiob*, GW, 11., 1988 Olten und Freiburg, magyar fordítás Tandori Dezső: *Válasz Jób könyvére*, 1992, Budapest.

<sup>17</sup>Viktor, E. Frankl: *The Unconscious God*, 1975, New York.

<sup>18</sup>Das Gebet, 1923.

<sup>19</sup>1973, München.

szóló könyve,<sup>18</sup> vagy Richard Schaefflernek *Phänomenologie der Religion* című munkája.<sup>19</sup>

E törekvések azonban redukciósnak számítanak, ha nem különítik el a vallási lényeg ontologikumát a róla való megnyilvánulástól. Ha ezt az ontológiai vonatkozást kizárólag vielkedésformában lokalizálják, úgy a lélektani vagy a társadalomtudományi redukció útjára térnek.

<sup>20</sup>Olson, M. Alan—Ronner, Leroy S. (szerk.): *Transcendence and the Sacred*, Notre Dame, 1981, London. Corbin, Henry: *The Concept of Comparative Philosophy*, 1981, Ipswich.

A fenomenológiai vallásfilozófiák közül a vallástörténetet nevezem meg elsősorban, mert — számomra úgy tűnik — a legtöbb vallástörténet kimondva-kimondatlanul feltételezi a vallás valamilyen önmagára alapozott fogalmát. Ez alól az összehasonlító vallástudomány formái sem jelentenek kivételt.<sup>20</sup> Mert azon összehasonlító vallási törekvések, melyek egy konfesszióhoz ragaszkodva nyitva állnak a vallások közötti dialógus iránt, valójában a pozitív vallásfilozófiai realizmus alapján állnak s ennyiben redukтивak. Azon törekvések pedig, melyek merőben történeti vagy társadalmi formákként tekintenek a vallásokra, majd elemzésük után összevetik őket, valójában a vallás fogalmának eleve feltett alakjával dolgoznak, s ezért igen nehéz lesz számukra például a politikai ideológiákat, az egzisztencializmus egyes változatait, vagy akár a marxizmust kiküszöbölni a vallások közül.

<sup>21</sup>Lásd például első jelentős művét, *Traité d'histoire des religions*, 1959, Paris.

Amennyiben a vallásszociológiától vagy a valláslélektantól eltérően a vallástörténet nem arra törekszik, hogy a vallás eredetét kutassa, hanem inkább a vallási jelenségek leírását tekinti feladatának, a „vallási jelenségek” fogalmát igen gyakran úgy kezeli, mintha maga a vallástörténet bizonyítaná a vallás önmagára alapozott fogalmának fenntarthatóságát. A legjobb példával véleményem szerint Mircea Eliade szolgál,<sup>21</sup> aki miközben a vallás számtalan formáját gyűjti össze és rendszerezi, feltételezi hogy létezik egy eredendő vallási lényeg, tudniillik az általa már első munkájában is „le sacré”-nak nevezett mozzanat. Ezen mozzanat léte semmi esetre sem lehet kétséges olyan valaki számára, aki a szent morfológiájáról kíván értekezni; ám Eliade egyéb írásaiból világosan kiderül, hogy meglehetősen magas színvonalra fejlesztett vallásfogalommal rendelkezett, melyet azonban soha nem igyekezett másképpen megalapozni, mint történeti adatokon nyugvó illuztrációk tömegével. A véleményem szerint tudományosabb vallástörténeti megközelítések — mint például Glasenappé<sup>22</sup> — ugyanúgy rejtenek egy bizonyos vallásfogalmat, bár elismerem, hogy ezekben az esetekben nehezebb tetten érni az Eliadénál oly világos vallási lényegfogalmat.

<sup>22</sup>Glasenapp, Helmut von: *Die fünf Weltreligionen*, 1963; magyar fordítás Pálvölgyi E.: *Az öt világvallás*, 1975, Budapest.

<sup>23</sup>Ennek a husserli fenomenológiából kifejlődő első összefoglalója: Jean Hering: *Phénoménologie et philosophie religieuse*, 1926, Paris

<sup>24</sup>Otto, Rudolf: *Das Heilige*, a 45—49000 példányok kiadása, 1987, München.

A fenomenológiai vallásfilozófia klasszikus példája a vallásfenomenológia.<sup>23</sup> Ebben a körben nyilvánvalóan megjelenik az a törekvés, hogy a vallást egy semmilyen más összefüggésre vagy mozzanatra vissza nem vezethető, önálló vallási lényegből eredetessék. Ilyen közvetlen vallási lényeg a Rudolf Otto-féle „szent”,<sup>24</sup> melynek történeti interpretációja Eliade „szakrális”-a. A

<sup>25</sup>Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, 1923, Berlin.

<sup>26</sup>Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen.

vallásfenomenológia egyéb ismert szerzői is feltárták saját fogalmukat — így például Max Scheler,<sup>25</sup> aki egyenesen Istenről beszélt, vagy különösen Gerardus van der Leeuw,<sup>26</sup> akinek fenomenológiája azon a feltételezésen nyugszik, hogy létezik egy egyetemes az emberi pszichikumban módszeresen hozzáférhető örökérvényű vallási szféra, melyet ő „mindenek feletti hatalomnak” nevezett.

A vallásfenomenológia mint olyan mintapéldája annak a törekvésnek, hogy a vallást önálló, disztinkt jelenségként fogjuk fel, mely nem redukálható sem a társadalomra, sem a történelemre, sem az emberi pszichére. Ez a vallási lényegfelfogással szemben ugyan felvethető az a nehézség, hogy az ilyen önálló vallási lényeg elismerése miként képes e vallási lényeg mint például viselkedés-szabályzó vagy világértelmező mozzanatot magyarázni — ám ezek a nehézségek nem leküzdhetetlenek s a másik lehetőség, hogy a vallást valami tőle különböző jelenségre redukáljuk, véleményem szerint a tudományos elemzés gazdagsága és összetettsége szempontjából eleve kevesebb sikerrel kecsegtet, mint a fenomenológiai felfogás.

<sup>27</sup>Platinga, Alvin: *The Nature of Necessity*, 1974, Oxford.

<sup>28</sup>Swinburne, Richard: *The Existence of God*, 1991, Oxford.

Hogy a teológiai vallásfilozófia vagy természetes teológia valóban fenomenológiai vallásfilozófia-e, vitatható. Én mégis ide sorolom ezt az irányzatot is, mivel felfogásom szerint a természetes teológia egyes művelői — így például bizonyos pontokon Ágoston, de különösen Leibniz és napjainkban elsősorban Alvin Platinga<sup>27</sup> s Richard Swinburne<sup>28</sup> — sikeresen kísérelték meg, hogy vallási meggyőződésüket felfüggesztve egy előítéletek nélkül elfogadható utat mutassanak a vallás bizonyos alapigazságai, így például Isten létének és mibenlétének természetére nézve. Ezen törekvések egyben annyiban is fenomenológiaiak, hogy a vallás lényegeként felfogott „Isten” bennük általában megbízható módon következik olyan argumentációból, melybe nem vonnak be konfesszionális premisszákat. Hogy világossá tegyem ennek a gondolatnak a lényegét, utalok például Emmanuel Levinasra, aki filozófiai munkáiban kifejezetten ugyan nem beszél saját maga konfessziójáról, ugyanakkor argumentációjában kimutathatóan megjelenik ennek feltételezése; míg ugyanakkor Richard Swinburne ugyan meggyőződéses anglikán vallású, ám ennek nehezen lehetne nyomát találni rendkívül szigorú argumentációjában.<sup>29</sup>

<sup>29</sup>A fentiekhez kapcsolódó újabb érdekes kísérletet, mely a *theologia naturalis* logikai megközelítését a vallási tapasztalat ismeretelméleti feldolgozásával egyesíti: Yandell, Keith E.: *The Epistemology of Religious Experience*, 1994, Cambridge.

Meg kell végül említenünk a vallásbölcseletnek nevezhető törekvések csoportját, mely nem egyszeren a „futottak még” kategóriája. Ide tartozónak veszem ugyanis az olyan szerzőket és gondolkodókat, akik a vallás egy bizonyos eredeti fogalmát mint önálló, másra vissza nem vezethető, mint végsőképpen megalapozó összefüggést vették fel, ám ennek tartalmát a legritkább esetben kapcsolták össze valamilyen pozitív vallás tanításával. Olyan szerzőkre gondolok, akik anélkül folytattak vallásfilozófiai

<sup>30</sup>Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, 1978, Corrected Edition.

<sup>31</sup>Lásd különösen: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, G.W. 65, 1989, Frankfurt.

<sup>32</sup>Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l'être*, 1990, Paris.

meditációkat, hogy annak teoretikus eredményét össze kívánták volna hangolni pozitív vallási noetikákkal.

Ebben az esetben, minthogy e csoport tartalma igen összetett, valóban csak példák segíthetnek rajtunk. Vegyük ezért vallásbölcseletnek például a késői Alfred Whiteheadet,<sup>30</sup> vagy pedig — hogy ellentétes példával is éljek — az osztrák Rudolf Steinert. De bátran említhetnénk Martin Heideggeret,<sup>31</sup> Jean-Luc Marion,<sup>32</sup> vagy az ismét felfedezett, panteisztikus-cusaniánus, orosz származású Semen L. Frankot,<sup>33</sup> A vallásbölcselet témaköre azért különösen érzékeny, mert ezen a ponton sokszor már a felismerhetetlenségig összefolyik a megalapozott argumentatív természetes teológia és a személyes elfogultság, a komoly misztikus hajlam és a hisztérikusság, a filozófiai igény és a szépirói ambíciók.

### *Prototeológia*

<sup>33</sup>Frank, Semen Ludwigowitsch: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, 1995, München.

Ezen vázlatos áttekintés után rátérek arra, ami véleményem szerint a vallásfilozófiai kérdéskör voltaképpeni problematikája. Ez a következőképpen fogalmazható meg. A vallásfilozófiát mint a valamilyen értelemben felfogott vallás elméleti rekonstrukcióját határoztuk meg. Csakhogy e meghatározás azonnal elárulja: mindezen megközelítésekben más dolog maga a vallás — a reálszféra — és más az elméleti rekonstrukció — a nooszféra. A vallásnak egyik félreismerhetetlen karakterisztikuma, hogy a világot nemcsak megmagyarázza, hanem mindenekelőtt megteremti. Ezen azt kell most értenünk, hogy minden vallás, mely valóban ekként funkcionál, a maga igazságainak teljes összefüggését nem egyszerűen a reálszféra interpretációjának tekinti, hanem magának a reálszférának: a vallás valóságkonstituáló. Ezt a valóságkonstitúciót még olyan kifejezésekkel sem érdemes tompítanunk, hogy a vallás „a valóság értelmét” mondja ki — hiszen a vallás számára a valóság és annak értelme egy.

Ha azonban a vallásfilozófia elméleti rekonstrukciója valaminek, aminek lényege a reálkonstrukció — valóságkonstitúció —, akkor joggal tehető fel a kérdés: képes-e az elméleti rekonstrukcióként felfogott vallásfilozófia anélkül megragadni a vallás voltaképpeni tevékenységét, hogy maga ne vegyen részt ebben a tevékenységben? Erre a kérdése nem fogadhatjuk el azt a választ, hogy mint minden tudomány, a vallásfilozófia is csupán tények felhalmozására, rendszerezésére és megértésére — adott esetben interpretációjára — törekszik. A tudományok olyan igazságok megállapítását végzik el, melyek a maguk partikularitásában szervesen illeszkednek egyrészt az adott szakterület összefüggésébe, másrészt a tudományok ideális metaösszefüggésébe. A vallás azonban olyan igazságok megállapítását teljesíti, melyek mindenekelőtt az ember alapvető önfelfogását érintik, valamint ebből szervesen következően és a vallás futurológiai céljaira tekintettel



bizonyos viselkedési sémát ír elő, melynek követése a vallásos ember számára kikerülhetetlen követelmény. Elegendő, ha csak a vallási megtérés ma is jól ismert jelenségére gondolunk, mely gyakran megváltoztatja az ember egész életvitelét, önértelmezését, célkitzéseit és viselkedésének számos meghatározó elemét.

Ennek megfelelően a vallásfilozófia csak akkor értheti meg magát a vallást, ha megérti a vallás valóságkonstituáló lényegét. De hogyan tehet szert ilyen megértésre anélkül, hogy ne váljon maga is vallássá — hogy ne induljon el azon az úton, melyen komoly tudományos képzettségek is elindultak, kezdve a pszichológia atyjával, Fechnerrel, Whiteheaden át egészen Eliadéig?

<sup>34</sup>A „naturalista” vagy „naturalisztikus” tévely kifejezést G. E. Moore *Principia Ethicájának* híres fejezetéből kölcsönzöm (I, B, 10).

A vallásfilozófia véleményem szerint akkor kerülheti el, hogy bizonyos vonatkozásaiban maga is vallássá alakuljon át, és csak akkor értheti el, hogy a vallás mibenlétét annak reálszférája szerint is felfogja, ha egyrészt feltárja a létező vallásfilozófiák egy részére jellemző *vallásfilozófiai naturalista tévelyt*,<sup>34</sup> másrészt az ideáltipizálás bizonyos, az alábbiakban meghatározandó módszerét alkalmazza.

Vallásfilozófiai naturalista tévelynek azt a jelenséget nevezem, mely a vallásfilozófiák legtöbbszörre jellemző. A reduktív vallásfilozófiákra annyiban, amennyiben a vallást azonosnak tartják egy létező reális összefüggéssel — legyen ez az összefüggés szociális funkciórendszer vagy valamely konkrét konfesszió. Amennyiben a reduktív vallásfilozófiák a vallás lényegét az adott empirikus összefüggésre vezetik vissza, a vallási jelenséget nem önmagában, hanem vonatkozásaiban, vagyis természetes beágyazottságában akarják kimerítően megragadni. Ezért nem azt mondják, hogy a vallás: vallás, hanem mindig azt, hogy a vallás: valami más, mint vallás.

E probléma megoldására már a fenomenológiai felfogásra van szükségünk, mely egy adott konfesszió belül is elkülöníti a lényegit a lényegtelentől. Ám ez a felfogás annyiban marad naturalista, hogy ezt a lényegit is a pozitív vallási formáció alapján határozza meg. Eszerint arra a kérdésre, hogy mi a vallás, a tipizálásban ismertetett fenomenológiai vallásfelfogás is azt válaszolja: a vallás mindig az, ami vallás, plusz még valami más. Ezzel a válasszal ugyanakkor csak eltávolodtunk a reduktív felfogástól, de lényegében nem szabadultunk meg tőle.

A fenomenológiai vallásfilozófiák annyiban előnyben vannak a reduktívakkal szemben, hogy elismerik a vallási jelenség önállóságát és redukálhatatlanságát. Ezzel lehetővé válik, hogy a vallási jelenséget a maga önálló mivolta szerint vizsgáljuk. Ezen felfogás problémája azonban a következő: minthogy a vallás absztrakt lényegfogalmából indul ki, és így nem tesz különbséget a vallásfilozófia tevékenységének noétikus jellege és a vallás realitása között, könnyen véli úgy, hogy elméleti eredményeinek minden további nélkül empirikus vallási következményei vannak — így jár

el például véleményem szerint a konfesszionális vallásfilozófia jelentős része akkor, amikor feltételezi, hogy a vallás reálszférája alapján létrehozott elméleti rekonstrukció mint ilyen nemcsak elméleti, hanem reális vonatkozással is rendelkezik a vallást illetően. Azok, akik felfedezik ennek a reális vonatkozásnak a hiányát, gyakran végzik vallásalapítóként — így próbálván megvalósítani azt, amire az elméleti rekonstrukció önmagában nem képes.

A vallásfilozófiának az a módszere, melyet felvázolok, a husserli fenomenológia eidetikus módszertanán alapul s ezért a *vallásfilozófiák formális ontológiája vagy tipikája* elnevezéssel is illethetjük.<sup>35</sup> Ennek lényege, hogy egy vizsgált jelenség vonatkozásában — mely vonatkozást kognitívnek nevezhetünk — külön vizsgálat alá vonjuk magát azt a vonatkozást, ahogyan a jelenség egyáltalán kapcsolatba léphet velünk. Ahhoz, hogy a kapcsolatoknak e végtelen lehetőségét akár csak megközelítőlegesen is felmérhessük, szükségünk van annak megállapítására, hogy minden jelenség realitása nem más, mint a lehetséges vonatkozások egy aktuális összefüggése. Ezen aktuális összefüggés azonban betagolódik a lehetséges és a kognitív vonatkozásban a maga negativitásában is bennfoglalt vonatkozások totalitásába.

Ennek a felismerésnek a megnevezésére Husserl az epokhé kifejezést alkalmazta, melynek jelentése, hogy egy jelenség aktuális vonatkozását mint a totális vonatkozások összefüggésének funkcióját ismerjük fel. Ezzel együtt saját megfigyelői helyzetünk is ezen vonatkozások összefüggésének részévé válik. Mindebben a jelenség realitása nem válik absztrakttá, hanem inkább funkcionálissá. Amennyiben azonban nem absztrahálunk, nem is kerülünk bele az absztrakt fogalmaknak azon összefüggésébe, mellyel minden tudomány operál.

Az ilyen nem-absztrakt összefüggést nevezhetjük fenomenológiai összefüggésnek. Minden fenomenológiai összefüggés tartalmazza a realitást a maga teljességében mint egy totális összefüggés egy lehetőségét. Ha ezt a vallás jelenségére alkalmazzuk, azt látjuk, hogy a vallási jelenségnek mint fenomenológiai összefüggésnek a vizsgálata a fentiek értelmében nem válhat elméleti rekonstrukcióvá. A vallási jelenség realitása rendszerfüggvényként jelenik meg, melyben a megfigyelő magának a jelenségnek mint totális összefüggésnek a része, vagyis, más szavakkal, maga a megfigyelő is vonatkozása magának a megfigyelőnek. Ebben az esetben egy olyan kognitív tartalomra tehetünk szert, mely nem rekonstrukciója egy jelenségnek, hanem realitásának teljesebb fel fogása. Amennyiben nincs szó rekonstrukcióról, nem lehet szó a reálszféra és a nooszféra azon szakadásáról, mely a vallás és a vallásfilozófia fentebb vázolt problematikáját létrehozza.

Véleményem szerint ennek a módszernek az alkalmazásával a vallási jelenségek vizsgálata során eljuthatunk egy olyan rendszerontológiai szintre, melyen világossá válik, hogy a létező val-

<sup>35</sup>A „formális” itt nem „absztrakto” jelent, hanem az előfeltételek konkrétan fellépő összefüggését.

lási realitások milyen lehetőség-összefüggések totalitásában foglalnak helyet — világossá válik, hogy maga a vallás valóságalkotó dinamizmusa nem más, mint az emberre jellemző létezési mód sajátos aktualizálása — olyan aktualizálása, melyben meghatározó szerepet játszik, a dolgok természetéből kifolyóan, az emberre jellemző szabad akarati döntés konkrétuma, az ezzel járó felelősség és felelősség-vállalás mint életfeladat.

Az így feltárt vallásfilozófiai szférát prototeológiai szférának nevezem, mivel felfogásom szerint a benne megnyilvánuló rendszerontológia minden konkrét vallási összefüggésnek mint olyan logikai előzménye — protológiai szintje. Ezt a protológiai szintet a vallás voltaképpeni tartalmára való tekintettel nevezem prototeológiai, s azt a vizsgálatot, mely erre vonatkozik, fenomenológiai prototeológiának, vagy csak prototeológiának.<sup>36</sup>

Az így felfogott vallásfilozófia véleményem szerint arra is képes, hogy áthidalja a szakadékot a nominalista és a realista vallásfilozófiák között. Mert a nominalista felfogás szerint a vallás kifejezésnek voltaképpeni tartalmat csak a konkrétan létező vallási formáció adhat; a realista felfogás szerint azonban a vallásnak van ezen konkrét egzemplifikációtól független fennállása is. A prototeológia igazat ad a nominalista felfogásnak, mert maga is mindenkor feltételezi a konkrét vallási összefüggést mint realitást, de csak mint a jelenség totalitásának egy vonatkozást; igazat ad a realistáknak is, mert a vallási lényeg elismerése is megtörténik azáltal, hogy a vallási lényeg a pozitív vallási jelenség korrelációjaként fogja fel. A prototeológia ugyanakkor mindkettővel szembenáll, amennyiben a nominalistákkal szemben felrója, hogy ezek konkrét vallási összefüggése nem veszi figyelembe a vallásra való vonatkozás természetét, vagyis azt, hogy a pozitív vallással való kapcsolat mindenkor tartalmazza ennek a pozitív vallásnak intencionális, formális lényegét, vagyis egy vallási lényeg mint olyat; ugyanakkor felrója a realistáknak is, hogy az általuk feltételezett vallási lényeg a reális összefüggésből kiragadva noétikusan fogják fel s ezzel maguk alkotják meg a vallásfilozófia eredeti problémáját.

A prototeológia ezen a módon olyan rendszerként határozható meg, melynek célja, hogy a vallásfilozófiák tipológiáját ezen filozófiák középponti problémájának megoldásával dolgozza ki; a nooszférát és a reálszférát szintetikusan egyesíti azon a szinten, mely mindkettőben megalapozó, melyen mind a nooszféra, mind a reálszféra felépül. Így jutunk a valóság olyan feltárásához, mely nem a pozitív vallás riválisaként jelenik meg, hanem azon egyetemes lehetőségek tipikájaként, melyekből a pozitív vallás is szükségképpen merít. De a prototeológia nem riválisa az egyes vallásfilozófiáknak sem; amennyiben azonban rámutat ezek középponti problémájára, a vallásfilozófiai tematika átfogóbb kifejtését nyújtja.<sup>37</sup>

<sup>36</sup>A „proto” prefixumot Michael Dummett „protothought” vagy „Protogedanke” fogalmából kölcsönzöm, ám általa kifejtett tartalmát (*Ursprünge der analytischen Philosophie*) csak részben osztom. Ehelyütt nincs terem a „prototeológia” kifejezés alapos vizsgálatára, ám utalok arra, hogy Luckmann fent idézett nézete, amennyiben megtszítjuk egyoldalú szociologizmusától, nagy segítségünkre lehet.

<sup>37</sup>A jelen összefoglaló problematikus vonatkozásaihoz lásd a szöveg hosszabb változatát: *Vallásfilozófia Magyarországon*, MTA—Áron Kiadó, 1995, Budapest, 9—23.