

Körkép a protestáns vallásfilozófiáról

KARASSZON ISTVÁN

Született 1955-ben Mártélyon. Református teológus. Tanulmányait a Debreceni Református Theológiai Akadémián és Jeruzsálemben végezte. 1995 óta a KRE Hittudományi Karának tanszékvezető tanára. (Főbb művei: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, 1991; *Izrael története*, 1991, 1993; *Az óizraeli vallás*, 1994; *Keresztyén hit és hermeneutika*, 1995.)

¹Nem látok lényeges különbséget római katolikus és protestáns tudósok között e helyen.

²Klasszikus mű, de hamis evolúciós szemlélettel íródott Frazer, James G.: *Az aranyág* című műve, amely csupán pótolhatatlanul gazdag anyagának köszönheti, hogy mindmáig használatban maradt, Századvég, 1993.

Magyarországon a vallásbölcselet nem volt virágzó tudományág az elmúlt évtizedekben. Nyíri Kristóf ezt úgy értelmezte, hogy protestáns területen a magyar nyelvű szakirodalom meglehetősen gyér volt a legfeljebb annyit enged föltételezni, hogy vannak ugyan olyan személyek, akik vallásfilozófiával foglalkoznak, mégis úgy tűnik, hogy maga a szakma rendkívül elhanyagolt.¹ A református hagyományban a vallásfilozófia a rendszeres teológia része, mintegy párhuzamban áll a dogmatikával, amely keresztyén részről ugyanazt a témát tárgyalja ugyan, de teljesen más jelentőséget tulajdonít neki: ami a dogmatikában az önmagát kijelentő Isten tekintélye alatt áll, az a vallásfilozófiában olyan építőanyag, amiből szerkezetet a szaktudósnak kell konstruálnia. Nem a rendszeres teológia része a vallástudomány, a mi tradícióinkban azt külön vallástudományi tanszék kezeli. Érdemes megjegyezni, hogy néhány évtizede az eleddig szokásos vallástörténet szót a fenti vallástudomány helyettesíti; nem értékítéletről van szó, hanem hogy a „történet” szó hamis értékítéletként érthető félre.² A protestáns teológusok kifejezésre akarták juttatni, hogy eltávolodtak immár (s ezt jól tették) az evolúciós szemlélettől, s nem akarják, hogy a történeti változásoknak értékítéletet tulajdonítson bárki is a vallások vizsgálatában. Ezért van az, hogy immár több mint fél évszázada a vallások vizsgálatában inkább a fenomenológiai módszert részesítik előnyben: a vallásos jelenségek megfigyelése, leírása fontosabb feladat, mint egy — talán hamis, az anyagtól idegen — értékítélet fölállítása, s a vallásos jelenségek interpretációját is inkább az illető jelenségek történeti és szociográfiai összefüggéséből kell mértenünk, mint saját filozófiai premisszáinkból. Márpedig ezt a törekvést sokkal jobban kifejezi a semleges „vallástudomány” szó, mint a vallástörténet.

Ugyanakkor azonban az is nyilvánvaló, hogy nincs objektív fenomenológiai leírás valamilyen értelmezés nélkül. A vallásos jelenségek összehasonlító értelmezése ugyan változatlanul nagy divat, egyre hangsúlyosabb szempont azonban, hogy minden vallás olyan referencia-keretet képez, amely alapvetően meghatározza az illető vallás realitás-érzékelését; így tehát magának a keretnek a vizsgálata is fontos. A vallásfilozófia és a vallásfenomenológia legtöbbször kéz a kézben halad egymással. Talán ez is magyarázza, hogy vallásfilozófiai összefoglaló a nemzetközi szakirodalomban sem szerepel olyan nagy számban, mint azt joggal elvárnánk.

³A kettőt így együtt idézi: Bochenski, J.M.: *The Logic of Religion*, New York University Press, 1965, 171.

⁴Természetesen a szekunder irodalom is foglalkozik Jaspers véleményével, lásd Hommel, C.U.: *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, 1968, Zürich.

⁵L. Albert, H.: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, 1975, 3.

⁶Mindezt talán kissé érzelmileg dolgozza föl G. Ebeling: *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, Tübingen. A válasz szükségszerűen jött: Albert, H.: *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, Tübingen. — Kiegészülő kiértékelését lásd Hempelmann H.: *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Brockhaus, 1980, Wuppertal, 1987, 2.

A legfontosabb kérdés mindenképpen az, hogy milyen témákat tárgyaljunk, ha a vallásfilozófia kérdéseivel nem az egyes vallások jelenségei kapcsán kívánunk foglalkozni, hanem átfogó képet akarunk festeni. A teológia természetesen hangsúlyozza, hogy *auctoritas est debilissimum argumentum*, (a tekintély a leggyöngébb érv), a vallásfilozófia viszont az *auctoritast* magát is vallásos jelenséggé nyilvánítja, s inkább ennek komplementárisan ellenkező végletét hangsúlyozza: *contra factum non valet auctoritas*.³ Az első kérdéskör így természetszerűleg a *ratio* és a *revelatio* kapcsolatát érinti — a vallásfilozófiában örökzöld téma.⁴

Talán legbeszédesebben mindezt H. Albert meglehetősen agresszív ellenvetései fogalmazták meg: amennyiben az ismeretelméletben megkülönböztetjük a tapasztalatot és a logikát, amennyiben ismeretszerzésünkben az *inductio* és a *deductio* módszerével operálunk, úgy az első esetben csak felhalmozott anyaghoz jutunk, ill. a második esetben *regressus infinitus*-hoz — a tényleges ismeretszerzés garanciája egyik esetben sem áll fenn. Természetes, hogy nincs olyan ismeretelméleti folyamat, amely kizárólag *inductio*-val, vagy kizárólag *deductio*-val dolgozna. Ez „Münchhausen-trilemma” Albert számára, mert eleve magában rejt a dogmatizmus lehetőségét: hogy valamilyen harmadik tényező megszakítja az ismeretszerzés folyamatát, s meghatározza annak további folyását.⁵ Ha úgy tetszik, itt van helye a kijeletésnek, s ekkor a vallás fogadja el, hogy a dogmatizmus kategóriájába került.⁶ Nyilvánvaló, hogy ennek a vitának higgadt megítélése szükséges. Ha ténylegesen dogmatizmusnak nevezhető a vallás felsőbb ismeretének hangsúlyozása, ha tényleg elítélendő ismeretelméletileg a „disclosure situation”, amit főleg holland-belga hermeneuták hangsúlyoznak, akkor nem szerencsés, ha teológusok akarják védeni a kijeletés fogalmát; maradjon az negatívnak! Ám úgy tűnik, hogy ezen a területen mégsem teológusoktól kell elvárnunk az előrelépést, hiszen amennyire dogmatizmusnak tűnik a kijeletés maga, úgy nevezhetnénk dogmatizmusnak az intuíciót is, hiszen az is megszakítja az *inductio* és a *deductio* folyamatát. Nagy várakozással tekintek azokra a kutatásokra, amelyek a biológia és a filozófia határterületén folynak, elsősorban J. Eccles eredményeire. Ettől a kérdéstől függ aztán például a *Deus absconditus*, ill. *Deus revelatus* kérdése, a vallásos a priori kérdése vagy a misztika problémaköre. Nyilvánvaló, hogy valamennyi lehet sajátos médiuma az ismeretszerzésnek ill. ismeretközlésnek, s ezek relevanciája nagyban a kijelentés elfogadásán nyugszik. Mindenesetre ez utóbbi kérdések már fölvetik a vallásos ismeret kifejezésének és közlésének a témáját, a vallásfilozófia által tárgyalt témák között.

A vallások sajátos nyelvének, szimbólumvilágának feldolgozása, mint a vallás valóságábrázolásának kérdése, ill. mint a vallásos ismeret közlésének módja századunkban virágzó ága volt a teológiának, s kétségkívül olyan terület ma is, ahol filozófia és

⁷Talán legjobb összefoglalás mindmáig: Ebeling, G.: *Einführung in die theologische Sprachlehre*, : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, Tübingen.

⁸L.: itt Baudler, G.: *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, UTB 1180, F. Schöning, 1982, Paderborn-München-Wien-Zürich.

⁹Vö. itt H.J. Störig kiváló összeállítását: *Das Problem des Übersetzens, Wege der Forschung* 8., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, Darmstadt.

¹⁰Vö.: Kaempfert M. (szerk.): *Probleme der religiösen Sprache (Wege der Forschung. CDXLII)*, 1983, Darmstadt című összeállítást.

¹¹L.: Girard, René: *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, 1972, Paris; Ujabban vö. uő.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Bernard Grasset 1978.

¹²L.: itt például a válogatásban magyarul is megjelent *Etika* című munkáját 1983, Budapest.

¹³L.: Buren, P. van: *The Secular Meaning of the Gospel*; SCM Press, 1963, London.

teológia a legtöbbször folytat párbeszédet.⁷ Nem akarok ünneprontó lenni, csupán szerényen jegyzem meg, hogy esetleg itt is érvényes: „Azzal dicsekedni váltig, ami szégyenünkre válik”. Fájdalmas jelenség, hogy amikor a kiváló római katolikus teológus műve megjelenik, s összefüggő nyelvi, mitikus és szimbólumegységbe akarja foglalni a teológiai kijelentéseket, akkor ennek viszonylag csekély visszhangja van.⁸ Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a keresztény teológia mindvégig hangsúlyozta a nyelv fontos szerepét a vallásos ismeret megszerzésében és továbbadásában. A nyelv adta lehetőségek kihasználása, illetve a nyelvi korlátok leküzdése kétségkívül értékes hozzájárulás volt a teológia részéről századunk gondolkodásához.⁹ Aligha véletlen, hogy éppen századunk hozta el a bibliafordítások reneszánszát. Józanul meg kell azonban mondanunk, hogy ehhez képest a nyelvi analízis, a nyelvfilozófiával folytatott párbeszéd másodlagos volt.¹⁰ Ennek ellenére tény, hogy ez is jelentős érdemeket tudhat magáénak, még akkor is, ha a nyelv és a szimbólumok értelmének vizsgálatánál talán kisebb volt a szaktudósok befolyásának a jelentősége; ha R. Bultmann munkásságát tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy inkább saját egzotikai eredményei (avagy: vélt eredménytelensége) juttatta el arra, hogy párbeszédet folytasson a filozófiával.

A mítoszokról ugyan változatlanul viták folynak, értelmezésük feladata változatlanul fennáll. Ugyanakkor azonban világos immár a párhuzam: a mítoszok a bennük rejlő képes beszéddel, szimbólumokkal ugyanazt fejezik ki, amit a rítus dramatizál. Értelmezésükhöz transzformációra van szükség, ha a leírt mítoszokat más kultúrkörbe akarjuk átvinni. E feladatot talán legjobban René Girard fogalmazza meg napjainkban.¹¹

E vonulatnak azonban mindenképpen ikertestvére, komplementáris ellenpárja a vallásos realizmus, elsősorban D. Bonhoeffer¹² munkásságára gondolunk, jöllehet a vallásos szimbólumvilág feldolgozásának és a vallásos realizmusnak van egy nagy közvetítő alakja is: Martin Buber. Az immár magyarul is elérhető *Ich und Du* egy szimbólumot óhajt megtenni az európai társadalom alapstruktúrájává, amelyet a héber Bibliából vél meríteni. Nem kívánok a zsidó vallásfilozófia területére kitérni, csupán megemlítem, hogy Buber eme gondolata inkább a protestáns vallásfilozófia vonulatába illik; egyrészt az általa használt irodalom, másrészt partnerei a párbeszédben, végül pedig sajnálatos izoláltsága a Héber Egyetemen (Jeruzsálem) — mind emellett szólnak, éppúgy mint monumentális bibliafordítása is, amely példa nélkül való a zsidó tradícióban.

Európában a vallásos realizmus szükségességét elsősorban a szekularizáció ténye láttatta. Ennek hatása alatt kezdték egymástól függetlenül is sokan hangsúlyozni, hogy a vallásnak¹³ annak kell maradnia, ami: az ember végső érdekelttsége keresésének (ld. P. Tillich frazeológiáját). A bultmanni mitológiátlanítás, mítoszok magyarázása, ill. a bon-

¹⁴A kezdő lépést minden-
képpen P.L. Berger mun-
kája adta meg: *The Social
Reality of Religion*, Har-
mondsworth Penguin,
1973. Németországban T.
Luckmann, a protestáns
teológia területén pedig T.
Rendtorff munkássága
vezette tovább ezt a vo-
nalat.

¹⁵Vö.:Theologiai Szemle
ÚF 1990, 205.

¹⁶L.: G. Rosenkranz: *Was
müssen wir heute unter
Absolutheit des Christen-
tums verstehen?* Zeit-
schrift für Theologie und
Kirche 1954. 105-123.

¹⁷Schoen U.: *Das Ereig-
nis und die Antworten*,
Vandenhoeck & Ruprecht,
1984, Göttingen.

hoefferi követelés teológiai kifejezések újrainterpretálására kísérte-
ties módon vág egybe, jóllehet egészen más megközelítés eredmé-
nye! Kéz a kézben halad tehát a két felismerés: a vallásos kép, a
vallások kifejezőmódja „Kunstwerk” (művészeti alkotás), ugyan-
akkor azonban e művészeti alkotásnak meg kell őriznie közvetlen
kapcsolatát a társadalmi valósággal, ha hatékonyan akar jelen
lenni.

Ezzel már érintettük is a harmadik nagy területet, amely nagy
témákat csoportosít: a vallások mobilizációs funkcióját. Újabban
egyre hangsúlyosabb a vallások társadalmi funkciójának kutatá-
sa.¹⁴ A vallásos tolerancia ugyakkor egyre nagyobb problémája
lett a vallásfilozófiának. Magyarországon Herczeg Pál foglalko-
zott egy ízben a kérdéskörrel,¹⁵ s arra a megállapításra jutott,
hogy igen nehéz lenne az üdvösség fogalmában valamilyen közös
nevezőt találnunk, hiszen a vallások különbözőképpen értelmezik
az üdvösséget. Nyilvánvaló viszont, hogy sokakat nem elégít ki
egy ilyen válasz, bármennyire vitán felül áll is igaza. G. Rosen-
kranz 1954-ben éppenséggel missziói szempontból ismerte el,
hogy a keresztyénség abszolút igénye nem tartható fenn tovább:
szerinte mind a vallástörténeti iskola, mind pedig a filozófiai kri-
tika (elsősorban K. Jaspers) lehetetlenné teszi ma a dogmatista ál-
lásponot.¹⁶ Ha ez igaz, akkor megnyílik az út a vallások teológiája
felé!

Ebbe az összefüggésbe a legjobban az arabológus és protestáns
teológus, U. Schoen munkái illenek.¹⁷ Sokatmondó, hogy Schoen
könyvéhez két Vásárhelyi-festmény reprodukcióját mellékeli, ame-
lyek jól kifejezik a művészi alkotások komplementáris magyaráza-
tának lehetőségét: akár egy légüres térben lebegő kockát látunk,
akár egy nagyobb kockában kivágott kisebb kockát — mindkét
magyarázat egyaránt helyes. Schoen éppen ezt a gondolatot ra-
gadja meg, s próbálja meg átvinni a nagy, ún. monoteista vallá-
sokra: a zsidóságra, a keresztyénségre és az iszlámra. Szerinte e
vallásoknak van egy közös, nagy istenélménye, amelyet különbö-
zőképpen dolgoztak fel, ám senkinek sincs joga elvitatni, hogy a
másik is ugyanazt az élményt örökítette meg tradíciójában. Ezzel
szemben mindegyik vallás tanulhat a másik tradíciójának él-
ményt feldolgozó tartalmából.