

HORVÁTH ORSOLYA

A LEHETETLEN TAPASZTALATA

A vallási paradoxon fenomenológiája



A fenomenológiai leírás kénytelen a paradoxon nyelvét beszélni, ha elfogadjuk, hogy a vallási értelemben vett paradoxon a tapasztalat realitása lehet.

A fenomenológia szélei

■ A fenomenológia filozófiai szenvedély, azaz mindig olyan területek felé törekszik, amelyek elérhetetlennek tűnnek számára. Mintha mindig saját határait feszegetné, és ezzel folyvást a kudarc lehetőségét hívná ki önnönmagával szemben. Ez a határfeszegető jelleg már a tipikusnak mondható fenomenológiai témák esetében is megmutatkozik, mondjuk úgy vertikálisan, mint amilyen például a normál (férfi) tudat világeszlelése, vagy a redukció, hiszen a fenomenológia ez esetben is „mélyréteggutatást” végez, ahogyan Husserl is szereti láttatni a fenomenológiai munkát.¹ A szenvedélyjelleg azonban jóval nyilvánvalóbban mutatkozik meg a fenomenológia vizsgálódási területeinek peremvidékein, mondjuk úgy horizontálisan, mint például az őrületre vagy az állatokra vonatkozó elemzéseknél. Minden fenomenológiai kutatási irány azonban nem kategorizálható e szélek felé tartó kettős mozgás szerint, hiszen a fenomenológiában is fény derül hiányokra, adósságokra, mulasztásokra, amelyeket becsületesen és nyugodtan végig kell gondolni, és éppen így a centrumba ágyazni, mint például a feminista nézőpont által felvetett kérdéseket – ez az aprólékos kidolgozás is része a szenvedélynek. Most a jelzett peremvidékek felé indulok, mégpedig a vallásos megélések fenomenológiája felé, hogy így próbáljam megmutatni a fenomenológiai munkában rejlő, határt nem ismerő filozófiai szenvedélyt működés közben.

■ Azért is figyelünk a vallási tapasztalatra, mert a fenomenológia határainak a kérdése, vagy kérdései itt merülnek fel a legélesebben. Amikor Rudolf Otto megírta a vallásfenomenológia első nagy kísérletét a saját korában hallatlan népszerűségnek örvendő, mára viszont a filozófia területén sajnos nagyban mellőzött *A szent (Das Heilige)* című könyvében² – amely meggyőződésem szerint a mai napig az egyik legbátrabb és leggazdagabb elemzés a témában –, a fenomenológia két alakulóban lévő fő irányának a képviselőjében egymásnak ellentmondó reakciókat váltott ki.³

Husserl lelkesen üdvözölte a könyvet, és Ottónak írt levelében 1919. év elején így összegezte olvasmányélményét: „Nagy hatással volt rám, ahogyan alig más könyv évek óta.” Majd pedig kifejezte, hogy a könyv helyét a fenomenológia körén belül látja: „Ez egy első kezdete a vallás fenomenológiájának” – írta.⁴ Ne feledjük el, hogy a könyv jóval a francia fenomenológia indulása, majd vallásinak vagy teológiaiának nevezhető fordulata⁵ előtt született, 1917-ben. A fenomenológia sajátos törekvéseihez, túl Husserl elismerésén, Otto a tekintetben is a lehető legközelebb állt, hogy a vallás és a vallási tapasztalat területén egészen konkrétan beteljesítette a husserli „vissza a dolgokhoz!” maximát: 1911–12-ben járt a Távol-Keleten, ő volt az első német kutató, aki hosszabb időt töltött zenbuddhista szerzetesi közösségben,⁶ megtanult szanszkritül, azaz közvetlenül tanulmányozta az ind vallási hagyomány szövegeit – többek között lefordította és kommentálta a Bhagavad Gítát⁷ –, tehát a vallási tapasztalat mibenlétének leírásakor gazdag saját tapasztalati bázissal rendelkezett a protestáns-keresztény vallás körén jócskán túlnyúlva.

Husserlrel ellentétben viszont Heidegger határozottan elutasította Otto elemzéseit, amikor maga is vallásfenomenológiai vizsgálódásokat folytatott ugyanebben az időszakban, 1918–1921 között. Egyrészt az 1920/21-es tanév téli szemeszterében tartott vallásfilozófiai előadásaiban erős kritikával illette Ottót, anélkül, hogy név szerint említette volna:⁸ törekvéseinek alapját tartotta teljesen elhibázottnak. „A mai vallásfilozófia – halljuk az előadásban – büszke az irracionális kategóriájára és ez által biztosítva látja a religiozításhoz való hozzáférést. Ám ezzel a két fogalommal [ti. a racionális-irracionális párossal] semmit sem mondunk, amíg nem ismerjük a racionális értelmét.” Márpedig, Heidegger szerint a racionális fogalmát „notórius meghatározatlanság” jellemzi, aminek megfelelően levonja a következtetést: „a fenomenológiai megértés lényege [*Grundsinn*] szerint egészen kívül esik ezen az ellentétpáron [...]”.⁹ Ennek alapján úgy tűnhet, hogy Heideggernek azért van gondja az Otto gondolkodását fémjelző fogalompárossal *A szent*-ben, mert közülük az, amely a másikat is hordozza, eleve tisztázatlan. Ám Heidegger más megfogalmazásaiból úgy tűnik, a probléma valójában ennél mélyebben fekszik számára.

Másrészt ugyanis szintén ebben az előadásban hangzik el, ezúttal nem szorosán Rudolf Ottót célba véve, hanem egyáltalán a vallási megélésről való bevett beszédet kritizálva: „Valami változatlan marad, miközben radikálisan meg is változott. [Az őskeresztény religiozításról való beszéd] szellemes paradoxonok küzdőtere, ám ez semmit sem segít. A kiélezett megfogalmazások nem magyaráznak meg semmit.”¹⁰ Ennek alapján úgy tűnik, Heideggernek végső soron az a problémája Rudolf Otto eljárásával, hogy két, ellentételező fogalommal kíván megmagyarázni egy jelenséget, tudniillik a racionális-irracionális párossal, iga-

zából függetlenül attól, hogy a pár tagjai milyen mértékben tisztázottak filozófiailag. Tehát végső soron módszertanilag Heidegger nem azért utasítja el Rudolf Ottót, mert a racionális fogalma tisztázatlan, hanem mert ellentételező fogalmak egységében, azaz paradoxonban gondolkodik, ami Heidegger szerint fenomenológiai értelemben nem nyújt leírást, hanem megmarad a tetszetős fogalmi spekuláció szintjén.¹¹ Nyilván azért – követve Heidegger ellenvetését, még ha ő erről itt, ebben a kifejezett formában nem is beszél –, mert a paradoxon csupán a fogalmi leírás szintjén jelentkezhet, a fenomének, azaz a közvetlen adódás tapasztalati szintjén nem, hiszen ez lehetetlen, legalábbis a „normális” tudat számára.¹²

Hogy is áll akkor a fenomenológia a (vallási) paradoxonnal? Különös módon mintha Husserl jóval nyitottabb lenne a paradoxonra, miközben Heideggerből éles ellenszenvet vált ki, pedig mindketten a fenomenológiára tekintettel ítélik meg Rudolf Otto eljárását. Hogy tisztábban lássuk a fenomenológia (vallási) paradoxonhoz való viszonyulását, és így egyik peremvidéke széleit, próbáljuk meg három lépésben elérni Otto vallásfenomenológiájának a szívét.

Aki „sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni...”

■ Ám Otto szándékoltan akadályt gördít elének, amikor egy – azóta is sokat emlegetett – sajátos módszertani megfontolásból a következőket bocsátja előre: „Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát.” Majd így folytatja: „Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet.”¹³ Ezek szerint Otto egyeseket eleve kizár a könyv olvasásából, mégpedig, ahogy láttuk, azokat, akiknek saját megítélésük szerint nem volt még a vallási megrendültséghez hasonló tapasztalata. Ezzel a drámai nyitással vallásfenomenológiáját ezoterikussá teszi, hiszen vélhetően nem mindenki tud magában vallásihoz hasonló tapasztalatot detektálni. A szóban forgó fenomenológiai elemzés e nyitás szerint tehát kizárólag azoknak lehet érthető, akiknek van olyan tapasztalata, amiről a könyv szól, azaz a filozófiai megértés feltétele ez esetben a saját tapasztalat és a leírás együttlése.

Első megközelítésben úgy tűnhet, nincs ebben semmi rendkívüli, hiszen nem eleve ezzel a feltevással dolgozik minden fenomenológia? Nem erről beszél például Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiája* Előszavában, amikor azt mondja: „A magukhoz a dolgokhoz való visszatérés mindig az ehhez a megismerés előtti világhoz való visszatérés, melyről a megismerés mindig beszél, amelyhez képest minden tudományos meghatározás elvont és szignitív. A megismerés mindig ennek a világnak a függvénye – úgy, ahogyan a geográfia is a táj függvénye, amely kapcsán először megtanultuk, mi az, hogy erdő, rét vagy folyó.”¹⁴ Eszerint nem csak annak lehet hozzáférése a táj fenomenológiájához, aki tapasztalt már erdőt, mezőt, folyót? Ám ha ez valóban így van, az gúzsba kötné a fenomenológiát, hiszen ez esetben semmiféle hozzáférésünk sem lenne azokhoz a területekhez, amelyekről nincsen saját, közvetlen tapasztalatunk, így a korábban említett példák nyomán az őrülethez, vagy az állatokhoz, hacsak nem vagyunk magunk is őrültek vagy lovak.

A kérdés súlya számomra leginkább a nőfilozófián mutatkozik meg, és az abban gyökerező lehetséges társadalmi aktivizmuson: csak akkor állhatok ki a nők egyenjogúsága mellett, ha magam is nő vagyok, hiszen máskülönben nincs hoz-

záférésem az aktivizmus gyökerét képező primér tapasztalathoz? Ez nyilvánvalóan nincs így. Elismerve a sorstársiságban rejlő erőket és privilégiumokat, fenomenológiailag mégis a mellett érvelek, hogy a nem saját, azaz közvetített tapasztalat is lehet indirekt módon a sajátom annyira, hogy egy szituatív identifikáció alapját nem csupán a primér, saját tapasztalat, hanem az együttérzésben közvetített tapasztalat is képezheti. A következő gondolatmenet ezt a kérdést is magával görgető esettanulmányunk is tekinthető, még ha ezzel már részben előre is bocsátjuk következtetéseinket.

Az imént felidézett indítással egyébként Rudolf Otto úgy jelenik meg előttünk, mint aki inkább Heideggerrel ért egyet a vallási tapasztalat leírásának mikéntje kapcsán, nem pedig Husserlrel, aki Rudolf Ottónak szóló elismerő levele alapján úgy tűnik, beengedi a paradoxont a fenomenológiába. Hiszen ha Otto azt állítja, hogy csak a vallási jellegű tapasztalattal eleve rendelkező olvasó számára lehet megvilágosító a vallási tapasztalat paradoxonként való leírása, akkor ezzel végső soron mintha helyeselné Heidegger későbbi, számára ismeretlen kritikáját, miszerint fenomenológiailag önmagában semmit sem érünk el a vallási megélés paradoxonként való leírásával, ettől az még fenomenológiailag megközelíthetetlen, illetve megközelítetlen marad. Mindenesetre elindulunk, akár van vallásiként azonosított tapasztalatunk, akár nincs, aztán majd meglátjuk, mit tudunk mondani az itt vázolt anomáliákra.

A numinózus

■ Otto kiinduló előfeltevése, mely köré gondolkodását szervezi, az a belátás, hogy minden vallásban kell, hogy legyen valami közös. Ha ezt a közöst megtaláljuk, akkor ily módon megtaláltuk a vallás differentia specificáját, azaz azt a tényezőt, ami a vallást vallássá és nem mássá teszi. Célját úgy látja elérhetőnek, hogy a vallásokban fellelhető transzcendenssel kapcsolatos emberi tapasztalatokra figyel, konkrétan a vallási megélések affektivitását veszi górcső alá. Ezek központi kategóriájaként bevezeti a numinózus fogalmát, és azt mondja, hogy minden vallás alapélménye a numinózussal való szembesülés vagy találkozás.

Mi ez a numinózus? Olyan transzcendens vonásokat mutató realitás a tapasztalatban, amelyet hordozhat egy kő, egy állat, ember éppúgy, mint villám, szél, sőt fizikai értelemben nem érzékelhető valóság is, ám ezek mindegyikében közös, hogy van bennük valami irracionális. Ezért lehet a vallás lényegét kizárólag a vallási affektivitáson keresztül megközelíteni, azaz úgy, mintha egy tükörben néznénk azt, ami a tükör előtt van, tehát csak indirekt módon tudnánk rápillantani. Otto nem áll meg itt, tudniillik, hogy kiemeli a vallási megélésben rejlő irracionális vonást, és most sem önmagában emiatt foglalkozunk vele, de számára azért ennek a vonásnak a kiemelése szerepel első feladatként, mert harcot folytat azokkal a kortársakkal szemben, akik a vallást csak a racionalitás körén belül, és/vagy morálként tudják elgondolni. Minket most nem ez a kérdéskör foglalkoztat,¹⁵ hanem azt a bizonyos három lépést akarjuk megtenni Otto fenomenológiájának szíve felé, hogy feltárjuk a vallási paradoxon fenomenológiájának lehetőségeit.

Első lépés: tremenda majestas, avagy a rettenet

■ Az Otto által felidézett vallási tapasztalat a maga gazdagságában elsöre így fest: „Ha szemügyre vesszük az erős vallásos érzelmi megrendültség legelső és legmélyebb rétegét, amennyiben az több, mint az üdvösségbe vetett hit, bizalom vagy szeretet, tehát ami olykor [...] szinte őrjítő erővel tudja megindítani és betölteni a lelkünket; [...] a dolog kifejezésére csak egyvalami kínálkozik: a *mysterium tremendum*, a rettentő titok érzete. Ez az érzés olykor gyengéd hullámmal öntheti el a lelkünket, az elmélyült áhítat lebegő, nyugodt hangulatának formájában, s ily módon fokozatosan a lélek szakadatlanul áradó hangulatává válhat, amely sokáig tart, és ott rezeg, míg végre elcsitul, s a lélek újra a profanitásba merül. Előtorrhat ez az érzés a lélekből hirtelen lökésekkel és görcsökkel is. Furcsa izgatottságot, kábulatot és eksztázist is okozhat. Vannak vad és démoni formái is. Lesüllyedhet egészen a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig. Vannak nyers és barbár előzményei és megnyilvánulásai, valamint fejlődhet a finomság, a tisztaság és a megdicsőülés irányába is. Kialakulhat belőle a teremtmény csöndes, alázatos reszketése és elnémulása is – de mitől reszket és némul el? A minden teremtmény fölött álló kimondhatatlan titoktól.”¹⁶

Otto a vallási megélést a benne domináns különböző elemek tipizálásával igyekszik körüljárni. Az itt leírt tapasztalatban a tremenda majestas eleme dominál, azaz a numinózust elsősorban mint elrettentő fensőbbiséget tapasztalom meg, a reszketés és elnémulás az elrettentő fensőbbiség titkának szól. Különös felfedezni ebben a leírásban a párhuzamokat más természetes és közismert, tehát távolról sem ezoterikus megélésekkel, amilyen a szerelmi tapasztalat¹⁷ vagy például a horrorfilmek és thrillerek nézése során szerzett tapasztalatokkal.

Második lépés: mira majestas, avagy a megbotránkozás paradoxona

■ A közelmúltban figyeltem fel rá, hogy Ottónak mennyire fontos a csoda kérdése ebben a könyvben. Kézenfekvő persze, hiszen ha a vallás túlracionalizálása ellen küzd, akkor a csoda, mint ami túl van a racionális kereteken, meghatározó elemmé válik. Ám Ottónál a csoda kérdése rendhagyó módon kerül előtérbe. A *tremendumra* vonatkozó elemzéseknél figyelhetünk fel arra, hogy a tremenda majestas mellett megkülönböztet egy másik típust is, ami véleményem szerint ugyancsak a *tremendum* eleme, csak hogy immár egy egészen sajátos értelemben véve: ez a mira majestas, a csodálatos fensőbbiség.¹⁸ Tudtommal erről így Rudolf Otto nem beszél, de a mirumnak ez az eleme azért figyelemre méltó a vallási tapasztalatelemek tipizálási sorában, mert nemcsak magát a közvetlen megélést rögzíti, mint ahogyan azt a tremenda majestasnál láttuk, hanem az affekcióval szorosán karöltve, attól elválaszthatatlanul része magának a megélésnek az arra való közvetlen, azonnali reflexió is. Enélkül a mira tremenda tapasztalatelem egyszerűen nem állna elő, a megélés tartalmát nem tudnám csodaként megélni – ez esetben tehát az affekció és az erre való reflexív tudataktus egyazon kooperatív egységben adódik.

Lássunk ehhez is egy példát, amely láttatja ezt a tapasztalatot úgy, hogy egyúttal egyértelművé is váljon, miért szükséges megkülönböztetni a tremenda majestastól. A példa nem Otto könyvéből való, hanem Luthertől. Mégpedig Luthernek a *De servo arbitrio* című értekezéséből,¹⁹ amelyről Otto azt írja *A szent-*

ben, hogy ennek a könyvnek a nyomán értette meg a numinózust, hogy az mennyiben más, mint a racionális. A hatás olyannyira vállalt és meghatározó, hogy Otto saját tremendum és majestas fogalmait is innen, Luther e könyvéből eredezteti, a divina majestas és a metuenda voluntas viszonyából. „A két kifejezés azóta a fülemben cseng, mióta először kezdtem foglalkozni Lutherrel” – írja,²⁰ márpedig Rudolf Otto már a disszertációját is Lutherből írta *Die Anschauung von heiligen Geiste bei Luther: Eine historisch-dogmatische Untersuchung (A Szentlélek felfogása Luthernél. Történeti-dogmatikai vizsgálódás)* címmel 1898-ban.²¹ Otto Luther vallásos élményét „hatalmatlanul felfokozottként” jellemzi, amely számára a vallásos élmény vizsgálatok megvilágosító erővel bírt.²² A szentben egy egész fejezetet szentelt Luther megélésének, melynek nyomán azt mondhatjuk, hogy Otto vallásfenomenológiája jelentős részben Luther – valamilyen módon rögzített – vallási tapasztalatában gyökerezik. Ezért idézzük most példaként őt: lássuk tehát Luther tapasztalatát a *De servo arbitrió*ból.

„Az Isten kénye-kedve szerint embereket hagy cserben, keményít meg, dönt kárhozatba (mintha öröme telnék az emberi bűnökön és az örökkévaló kínokon), akinek nagy irgalmát és jóságát ugyanakkor mindenütt hirdetik. Igazságtalannak, kibírhatatlannak, sőt borzalmasnak tűnik Istenről így gondolkodnunk. Ezen bizony évszázadok óta sok nagy ember megütközött már! Kinek ne lett volna ettől nagy bosszúsága? Én magam is nemegyszer a kétségbeesés legmélyéig megbotránkoztam ebben, s bizony azt kívántam, bárcsak sohasem teremtettem volna emberré!”²³

Ez az a tapasztalat, amelyet – bár ezt a konkrét helyet nem idézi – Otto „Luther »jóbi« gondolatmentének”²⁴ nevez, hiszen Jób könyve esetében is azt fedezte fel, hogy ott nem egyszerűen a rettentő fenség tapasztalata a középponti megélés, hanem sokkal inkább a csodálatos megtapasztalása. Amikor így beszélünk, könnyen elkalandozhatunk, mert a köznyelvi kifejezés csodásnak és csodálatosnak olyasmit titulál, ami bár váratlan és különleges, mégis bájos, kedves és örömteli, mint amikor a királyfi megtalálja Hamupipókékat a fél pár cipővel a kezében: inkább a meseszerűhöz kötjük.

A mirum eleménél másról van szó: ez a csodálatos azért tartozhat a tremendum, az elriasztó, rettentő körébe, mert magában hordozza az érthetlenség karaktert, ez az a közvetlen egyidejű reflexió, amiről az imént beszéltünk, és ez az az egészen érthetlennül működő isteni fensőbbiség, amely ellen Jób is lázad olyan erővel, hogy a napot is elátkozza, amikor megfogant anyja méhében. Otto azt mondja, hogy ehhez a tapasztalati elemhez tartoznak Luther „heves kirohanásai a »szajha ész« ellen”²⁵ – Luther valóban addig példátlan módon tudott felháborodni és tudta felháborodását írásban is rögzíteni (ami egy sajátos habitus nélkül nemigen sikerült volna, mert különben nem lett volna elég bátorsága, hogy a szavak tényleg újra egészen átélhetővé tegyék a felháborodását) a helytelen észhasználat ellen –, hiszen a mirum esetében a megélés ereje éppen az ész győzi le, és az ész bizonyul egészen hasznavehetetlennek és tanácstalannak. Ám az iménti beszámoló, Jóbéval valóban párhuzamosan, az ész aktivitásáról beszél ebben a helyzetben, hiszen az ész „megbotránkozik”. Otto azt írja, hogy a mira majestas eleme esetében, mint a szóban forgó példánál, „a szorosabb értelemben vett irracionálisról, a mirumról [van szó], arról, ami fölfoghatatlanul paradox, ami ellenkezik azzal, ami észszerű.”²⁶

Otto eszerint az ész megbotránkozásában megmutatkozó mirumot felfoghatatlansága okán paradoxonnak nevezi. Van-e azonban bármi akár fenomenológiai, akár másképp megközelíthetetlen ebben a tapasztalatban? Hiszen gondolatmenetünk elsősorban arra irányult, hogy feltárja a vallási paradoxon fenomenológiai elérhetőségének a kérdését. Az ebben az értelemben vett paradoxonról, azaz mirumról hírt adó megélésben szó nincs megközelíthetlenségről. Ezt a jöbi-lutheri mirumot tényleg mindannyian ismerjük, és vallástól-vallásosságtól függetlenül a valami nálunk erősebb elemnek való kiszolgáltatottságunkat jelenti, amelyet rettentő tapasztalatként élünk át, mert az események semmilyen számunkra addig hozzáférhető értelmezési-logikai keretbe nem illeszthetők be, azaz nem érthetők a számunkra. Ez a miruma az atipikus gyásznak, például amikor szülő temet gyermekeket, ez a miruma a szenvedéssel járó hosszú betegségnek, miközben mindig igyekeztünk egészségesen élni, ez a miruma a fejünk felett kitörő háborúnak stb. Mindezekben a tapasztalatokban elsősorban a tehetetlenség érzése közvetíti számunkra az általunk nem befolyásolható események észszerűtlenségét. Ez a típusú tapasztalat a fenomenológia tárgya, és jól el is boldogul vele. Azért, gondolom, mert bár nem érthető, ami történik, mégis éppen nem érthetősége tipizálhatósága okán, azaz mivel nem érthetősége érthetővé tehető egyáltalán nem vonul vissza a fenomenológiai vizsgálódás elől. Ez nem az a vad tapasztalat, amiről Richir beszél,²⁷ hiszen számára a világ meghaladhatatlan transzcendenciájának a tapasztalata a meghatározó, ez esetben viszont Ottónak az észszerűtlenség tapasztalata, bár elképzelhető, hogy van közös metszet.

Harmadik lépés: *mysterium tremendum et fascinans*, avagy a harmónia paradoxona

■ A tremenda majestas és a mira majestas, azaz a visszahőkölés-megrettenés és a megbotránkozás paradoxona után azonban Rudolf Otto tovább ássa magát a vallási tapasztalat mélyébe, és itt, ebben a harmadik lépésben bukkan fel a fascinans elemének megérkezésével a kontrasztharmónia: a *mysterium tremendum* és *fascinans* harmonikus együttállása. Az iménti idézet Luthertől is így folytatódik a *De servo arbitrióban*: „Ez akkor történt, mielőtt még felismertem volna, milyen üdvös ez a kétségbeesés, és mennyire közel van a kegyelemhez!”²⁸ Ennek a tapasztalatnak a leírásához is Luthert idézzük, ezúttal azt a szakaszt, amelyet Otto is idéz *A szentben*.

„A mi javunk rejtve van, mégpedig olyan mélyen, hogy éppen az ellentéte mögött rejtetik. Így az életünk a halál mögött, önszeretetünk az öngyűlölet mögött, dicsőségünk a gyalázatunk mögött, üdvösségünk a pusztulásunk mögött, az ország a száműzetés mögött, a menny a pokol mögött, a bölcsesség az ostobaság mögött, az igazság a bűn mögött, az erény a gyengeség mögött. És általánosságban is, bármi jó iránti törekvésünk ennek tagadása mögött rejlik, hogy hitünk Istenben találja meg a helyét, aki a tagadó lényeg, jóság, bölcsesség és igazság, akit nem lehet birtokolni vagy elérni, csak miután megtagadtuk minden törekvésünket. [...] Ugyanúgy »a mi életünk is el van rejtve Krisztussal együtt Istenben« (Kol 3,3), azaz mindennek a tagadásában, amit érzékelni, bírni és felfogni lehet.”²⁹

Ez az idézet a kontrasztharmonikus vallási megélést példázza, amely már téltett a *fascinans* elemével. Azt hiszem, Rudolf Otto téved, amikor ezt a megélést a jöbi alaptapasztalatként értékeli: „E jöbi gondolatmenet legcsodálatosabb és legmegragadóbb kifejtését Luthernél a Római levél magyarázatánál találjuk”,³⁰

vezeti be az idézetet, miközben a jöbi alaptapasztalat a megbotránkozató paradoxon tapasztalata volt, mely nyugtalanságot és lázadást szül. Itt nyilvánvalóan nyoma sincs megbotránkozásnak, sokkal inkább derűs öröm árad a sorokból. Ez a váltás az előző tapasztalathoz képest a fascinans, a vonzó, a lenyűgöző elemnek tudható be: amikor ez az elem frigyre lép a tremendum mysteriumával, akkor szelődül a tapasztalat harmóniává. Ám ez nem egy kisimult harmónia, hanem egy dinamikus, eredetét nem felejtő, ezért kontrasztharmónia, hiszen benne békésen rendeződik el az egymással szöges ellentétben álló felek harca úgy, hogy mindkettő konstitutív ereje megmarad: egybefonódik a rettenet és a vonzalom, és ebben az egybefonódásban nem oltják ki a felek, hanem feltételezik egymást.

Ebből kifolyólag ez maga a paradoxon teljessége, ahonnan visszatekintve megmutatkozik, hogy a megbotránkozás paradoxona végső soron elvétí a kontrasztharmonikus paradoxont. A kettő között a megélésben van egy átfordulás, amikor a fascinans eleme megszelídíti a mirumot, egyúttal igényt is tart rá a maga sajátosságaiiban. A kontrasztharmónia nem számolhatja vagy erőltetheti el a tremendumot: ahogyan ez kezdetét venné, nyomban felszámolódná a kontrasztharmónia. A kontrasztharmónia egy hajszálon egyensúlyoz, nincs királyi útja, mintha folyton veszélyben lenne, az elemek egymáshoz viszonyított kényes, patikamérleg-egyensúlyának köszönhetően. Ám amíg fennáll, éppen ebben rejlik egyedülvaló ereje is. Ez az a valódi paradoxon, amihez a fenomenológiai leírás csak közelíteni tud, amit azonban elérni nem tud.

Illetve hogyne érhetné el, de csakis akkor, ha elfogadjuk, hogy a fenomenológiai nyelv dolgozhat paradoxonnal a leírásban. Amíg a tapasztalatban nem bukkan fel a kontrasztharmonikus paradoxon, addig egyetérthetünk Heideggerrel abban, hogy a fenomenológia nyelvének nincs szüksége arra, hogy paradoxonokban vagy akár ellentételező fogalmisággal dolgozzon a leírásban. Ám ha a tapasztalatban felbukkan a kontrasztharmonikus paradoxon, akkor ehhez a hajszálon egyensúlyozó jelenséghez a direkt nyelv robosztussága nem tud közelíteni, mert így szükségképpen kibillentí a paradoxont önmagából a leírásban, azaz elveszti. Ekkor olyan, mintha működésben lévő hajszárítóval akarna megfogni egy tollpíhét: elszalad előle. A megélésben kontrasztharmonikus realitás csak akkor és annyiban tud megérkezni a fenomenológiai leírásba, ha magában a leírásban megengedjük a paradoxikus kifejezést. Ám abban igaza van Heideggernek egészen, hogy ezzel a fenomenológia határaihoz érkezünk, hiszen kétséges, hogy az ilyen leírás leírás-e még fenomenológiai értelemben egyáltalán. Rudolf Otto is tisztában van a szóban forgó problémával, ezért mondja, hogy a numinózus végső soron csak „körülírható (*erörterbar*)”,³¹ azaz Otto fenomenológiája közelít, taglal, de nem ragad meg, nem definiál.

És közben az is lehet, hogy a fenomenológiának lehetetlennek kell minősítenie ezt a tapasztalatot, a kontrasztharmónia tapasztalatát, mert valóban, mielőtt a leírás kereteit, azelőtt a lehetséges tapasztalat kereteit feszíti szét. Mert minden ismert paradigmát meghalad. Abban az értelemben, hogy olyan radikális immanens tapasztalat (ez utóbbi szókapcsolat önmagában tautológia, a tapasztalat csak immanens lehet, ezért tapasztalat), amely ugyanakkor radikális transzcendens is. Nem mintha ezzel a megfogalmazással bármi is érthetőbbé vált volna. Rosenzweig is utal megnevezés nélkül Rudolf Ottóra és a paradoxon szóban forgó maximumára, amelyet ő úgy ír le, a legegyszerűbb köznap tapasztalathoz közelítve nyelvíleg a paradoxon vallásos érzését: „félelem és védettség”.³² Ehhez

húz minket a lehető legközelebb a következő leírás e paradoxon tapasztalatáról, ami igazából az általam ismert releváns tapasztalati beszámolók közül az eddig olvasott legszebb, és talán ebben a formájában pontosabb is, mint Luther egyébként nagyszerű leírása. Ki más lenne a szerző, mint Kierkegaard, aki persze maga is a lutheranizmusba gyökerezik, nem mintha Rosenzweig nem gyökerezne egy egészen más értelemben, de mégiscsak a lutheranizmusba is,³³ és aki tehát, mármint Kierkegaard, így ragadja meg a kontrasztharmónia maximumát: „Kévésbé réműletes arcra borulni, midőn a hegyek rengenek az Isten hangjától, mint mellette ülni hasonlóként”.³⁴ Kierkegaard álneves szerzői sem a rettenetéstől vagy a megbotránkozás paradoxonától tartanak: Silentio egyenesen azt mondja, nem fél a rettenetéstől, nem futamodik meg tőle, ám a hithez, azaz a harmónia paradoxonába érkezéshez nincs bátorsága. Azaz, ahogy írja, a hit öröméhez nem elég bátor, ahhoz a bizalomhoz, mely tudja, „Isten törődik a legkisebbel is.”³⁵

Aki „sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni...” – újra

■ A tremenda majestas, majd a mira majestas után a mysterium tremendum et fascinans tapasztalataira figyeltünk Ottót kísérve, hogy a vallási tapasztalat mélyülésén lássuk működni a fenomenológiát. Ez esetben a vallási tapasztalat maximumát a kontrasztharmónia jelentette. A fenomenológiai leírás kénytelen a paradoxon nyelvét beszélni, ha elfogadjuk, hogy a vallási értelemben vett paradoxon a tapasztalat realitása lehet. Ha így van, akkor maga a tapasztalat vált paradigmát, minek folytán a fenomenológia sem kerülheti el a paradigmaváltást. Elképzelhetetlennek tűnhet ez, de különös módon éppen a realitás ura, a kőbe metszett természettudomány mutatta meg Rudolf Otto kora óta, hogy mit jelent a radikális paradigmaváltás a tapasztalatban és a leírásban is, hogy mit jelent nyitni a paradoxon felé.

Otto azt mondja e lehetetlen tapasztalatot középpontba állító könyvében, hogy ha semmilyen vallási jellegűként felismert tapasztalatunk nincs, ne olvassuk el a vallási paradoxonról szóló leírást. A fentiek fényében azonban hadd mondjam most azt: Dehogynem, olvassa a könyvet bárki, bármilyen tapasztalatai vannak vagy nincsenek! Arra korábban is utaltam, hogy lehetségesnek kell lennie valamilyen közvetítésnek a nem saját és a saját között. Ám Otto fenomenológiája maga is némileg ellentmond saját felütésének. Miután ugyanis sikeresen elhatárolódott attól, hogy „a hívő beszámolója”,³⁶ azaz vallásos fenomenológia legyen, nyilvánvalóvá teszi, hogy a vallás fenomenológiája akar lenni, tehát igényt támaszt – ahogy Otto írja – az „objektív jelzésre”, azaz így szükségképpen sajátjává kell tennie a célt, hogy a lehetetlen tapasztalat lehetséges fenomenológiai leírását adja. Ettől a tapasztalat még ezoterikus marad, azaz fokozottan esélyes mind a félreértés, mind a rosszul mondás, ám ez – és erre épp Rudolf Otto az egyik legjobb példa – a fenomenológia szenvedélyét nem kioltja, nem más irányba tereli, nem kudarcra ítéli, hanem csak feltűzeli.

■ JEGYZETEK

1. Például Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.* (Ford. Berényi Gábor – Egyedi András – Mezei Balázs – Ullmann Tamás) Atlantisz, Bp., 1998. 155.

2. Rudolf Otto: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Trewendt & Granier, Breslau, 1917. (A továbbiakban Otto: *Das Heilige.*) Magyar

- nyelven: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* (Ford. Bendl Júlia) Osiris, Bp., 1997. (A továbbiakban Otto: *A szent.*)
3. A kérdést részben már elkezdtem körüljárni ebben a könyvben: Horváth Orsolya: *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között.* L'Harmattan–Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Bp., 2022.
4. Husserl an Otto 1919. 03. 05. In: Edmund Husserl: *Briefwechsel. Husserliana Dokumente: Band III. Teil 7: Wissenschaftlerkorrespondenz.* Kluwer, Dordrecht, 1994. 205–208. 207.
5. Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* L'Éclat, Combas, 1991. Vö. Tengelyi László „új” francia fenomenológiáról szóló elemzésével: Tengelyi László: *Új fenomenológia Franciaországban.* In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia.* Akadémiai, Bp., 2007. 1346–1371.
6. Philip C. Almond: *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology.* The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984. (A továbbiakban Almond: *Introduction.*) 19.
7. Rudolf Otto (Übertragung): *Der Sang des Hehr-Erhabenen. Die Bhagavad-Gita.* Kohlhammer, Stuttgart, 1935.; Uő: *Die Urgestalt der Bhagavad-Gita.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934.; Uő: *Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gita.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1935. Az első angol nyelvű kiadás egyben közli a 3 kötetet: Uő: *The Original Gita: The Song of the Supreme Exalted One.* Allen and Unwin, London, 1939.
8. Még ezt megelőzően azonban készített egy rövid recenzióvázlatot is *A szent*hez, amely részben az itt szóban forgó probléma mentén illeti kritikával a könyvet. Martin Heidegger: *Das Heilige. [Vorarbeiten zur Rezension von Rudolf Otto, Das Heilige, 1917].* In: Uő: *Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik.* In: Uő: *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. (A továbbiakban GA 60.) 332–334.
9. Martin Heidegger: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion.* In: GA 60. 1–156. 78–79. (Ford. H. O.)
10. „Etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert. Hier haben wir einen Tummelplatz geistreicher Paradoxien, aber das hilft nichts! Spitze Formulierungen explizieren nichts.” GA 60. 118. (Ford. H. O.)
11. Otto tudtommal nem ismerte Heidegger vele kapcsolatos kritikai észrevételeit, ám az ellenszenv kölcsönös volt. Amikor Heidegger Marburgba való meghívásáról döntött az egyetem 1925-ben, a teológiai fakultás képviselőjeként Rudolf Otto „erős ellenállást” mutatott. (Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl, Bp., 1992. 102.)
12. Ennek a megállapításnak nem mondanak ellent azok a határtapasztalatok, ahol mintha paradoxonnal találkozánk az adódás szintjén, mert ezek elemzésekor rendszerint kiderül, hogy pusztán nézőpontösszeolvadásokról van szó. Ha ezeket szétszálazzuk, akkor az adódó paradoxon is szétolvad.
13. Otto: *A szent.* 18.
14. Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája.* (Ford. Sajó Sándor) L'Harmattan, Bp., 2012. 9.
15. A numinózus összefoglaló elemzését lásd például Todd A. Gooch: *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion.* Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000. 104–131.
16. Otto: *A szent.* 23.
17. Vö. Horváth Orsolya: *Vallási élmény és nemi vágy. Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal.* Vallástudományi Szemle 2017. 1. sz. 49–59.
18. Lásd Otto: *A szent.* 123.
19. Luther Márton: *A szolgálai akarat. De servo arbitrio 1525.* (Ford. Jakabné Csizmazia Eszter–Weltler Ödön–Weltler Sándor) Magyarországi Luther Szövetség, Bp., 2006. (Magyar Luther Könyvek 11.) (A továbbiakban Luther: *A szolgálai akarat.*)
20. Otto: *A szent.* 122.
21. Almond a következőképpen látja ennek az értekezésnek a szerepét Otto életművében: „Mivel Otto a lutheránus vallásban nevelkedett és lutheránus teológián folytatta tanulmányait, nem meglepő, hogy Luther gondolkodása és különösképpen Luther saját tapasztalata jelentős befolyást gyakorolt rá. És ez a befolyás korántsem volt egyoldalú: Otto nem csupán sokat hivatkozott Lutherre, hogy így érvényesítse és támogassa meg saját álláspontját, és eközben Luther műve természetének és kontextusának nem csupán egy kifejezetten friss értelmezését nyújtotta, hanem ennek a könyvnek a Szentlélek értelmezése szerepet játszott aztán *A szent*ben, valamint Otto későbbi miszticizmus és primitív keresztény eszkatológia értelmezésében is.” (Almond: *Introduction.* 15. Ford. H. O.)
22. Otto: *A szent.* 122.
23. Luther: *A szolgálai akarat.* 166.

24. Otto: *A szent*. 123.
25. Uo.
26. Uo.
27. Marc Richir: *A fenséges tapasztalata*. (Ford. Lőrinszky Ildikó és Szabó Zsigmond) Enigma 1995. 1. sz. 66–69. Főképp 67. Ahogy Richir, úgy Otto is jelentős részben Kantra figyel.
28. Luther: *A szolgálai akarat*. 166.
29. Luther 1515–16-os Római levél kommentárjából, Róm 9,3-hoz fűzött magyarázat. Magyar nyelven: Martin Luther: *A Római és a Galata levél magyarázata. Luther Válogatott Művei 9*. (Ford. Krähling Edit) Luther Kiadó, Bp., 2020. 393–394.
30. Otto: *A szent*. 124.
31. Otto: *A szent*. 16. Otto: *Das Heilige*. 7.
32. Franz Rosenzweig: *A megváltás csillaga*. (Ford. Bíró Dániel) Kalligram, Bp., 2023. 226.
33. Lásd például Franz Rosenzweig: *Die Schrift und Luther*. In: Martin Buber und Franz Rosenzweig: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Schocken, Berlin, 1936. 88–129.
34. Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. (Ford. Hidas Zoltán) Göncöl, Bp., 1997. 48. (A továbbiakban Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*)
35. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Rác Péter) Göncöl, Bp., é. n. 39–40.
36. Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. 139.

