

# VALLÁSI ÉLMÉNY ÉS NEMI VÁGY

Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal<sup>1</sup>

HORVÁTH ORSOLYA

Mindannyian tudjuk, hogy a vallási és a szerelmi líra között legtöbbször csak akkor tudunk különbséget tenni, amikor a megszólított nevet kap. Ha a vallomás Istenhez, Uramhoz, Teremtőmhöz, Krisztusomhoz szól tudjuk, a vers vallási megélést akar hallhatóvá tenni, ha viszont az Édeshez, Egyetlenemhez, Kincsemhez, Kedvesemhez, akkor szerelmi örömet vagy kínt rajzol elénk – ám, ahogy Arisztotelész is mondja, bizonyos tekintetben még ez is vitatható.<sup>2</sup> Az istenként, úrként megszólított nem lehet-e a vágyott férfi, akinek a kezében nyugszik sorsom; teremtőm nem lehet-e az asszony, aki előtt nem ismertem a kéjt? Életem, Mindenem, Szerelmem – ki ő? Sőt: Jeremiás próféta azt mondja, akitől függ, akit szolgál, számára ólálkodó medve és lesben álló oroszlán,<sup>3</sup> Pilinszky számára pedig a szeretett személy sebezhetetlen állat<sup>4</sup> – ki ő? Ha pedig a megszólítás sem árulja el, ki a megszólított, honnan tudhatjuk milyen viszonyról énekel a vers? Mi a különbség a vallási és a szerelmi megélés között? A vallási mentes lenne, ahogy sokszor mondják: „tisztá” attól, ami testi? A keresztény vallásban a hívőnek *testté* lett Istene van, aki a hívőre mind *testi*, mind lelki/szellemi vonatkozásában igényt tart, a hívő akár jelképesen, akár valóságosan, a testté lett Isten konkrét valóságának részesévé válik az úrvacsorában, az egyháznak mint Krisztus *testének* a tagja, aki testté lett Istene távozása után nem szűnik vágyódni közelébe és aki hite szerint *testben* támad fel. Akkor mitől vallási a vallási élmény? A vallás körén kívülről mondhatom azt, a vallási megélés örület, vagy csalás. A vallás körén belülről viszont azt, hogy a vallási megélés kimondhatatlan nyilvánvalóság. Ám mivel az ember a vallás körén belül állva is e

<sup>1</sup> A tanulmány alapjául szolgáló előadás a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézete által rendezett *Erősz és alteritás* konferencián hangzott el 2016. március 24-én. Köszönöm a KRE BTK vallástudomány mesterszakos hallgatóinak inspirálót, a közös gondolati küzdelmet felvállaló jelenlétét a 2015. őszi szemeszterben tartott *Rudolf Otto: A szent szöveg* olvasó szemináriumon.

<sup>2</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhosi etika*, fordította: Szabó Miklós, Európa, Budapest, 1997, 27.

<sup>3</sup> JerSir 3,10

<sup>4</sup> PILINSZKY János: *Trapéz és korlát*.

világ talaján él, mégiscsak érdemes megpróbálni szemügyre venni, mi is az ezen a világtalajon adódó vallási tapasztalat lényege.

Rudolf Otto *A szent* című könyvében<sup>5</sup> ezt keresi. Pontosabban azt, ami a vallási élményt vallási élménnyé teszi, amitől ez a tapasztalat más, mint az összes többi. Eközben néhányszor, mintha egy-egy morzsát ejtene el, szól a nemiség és az erotika területéről is. A következőkben azt kérdezem, hogy ezek a morzsák hogyan kapcsolódnak a gondolatmenet egészéhez, hogy láthatóvá váljon, Otto miként gondolja el a vallási és az erotikus egymáshoz való viszonyát ebben a könyvben. Sikerül-e neki, ezt szükséges hangsúlyozni, *az élmény szintjén* megragadnia a vallási megélés sajátlagosságát a szerelmihez képest?

Otto könyvével szóba elegendni persze kifejezetten nehéz. Sehohol sem találjuk ugyanis a germán szellem precíz fogalomalkotását és logikus gondolkodását. Ebben a könyvben végső soron semmi sem tiszta, az írás sokkal inkább lüktető, dinamikus, műfajilag is nehezen meghatározható eszmefuttatások egésze – ezért bizonytalan, sőt akár következtelen az én fogalomhasználatom is egyes esetekben. Távolról sem zűrzavarról van azonban szó, hanem a fogalmilag megragadhatatlan megragadásának a kísérletéről. Husserl egyik levelében Otto munkáját úttörőnek tartja mint a vallási élményre vonatkozó fenomenológiát,<sup>6</sup> Gadameről pedig tudjuk, hogy Heidegger a *Lét és idő* születésének időszakában behatóan tanulmányozta *A szentet* [*Das Heilige*].<sup>7</sup> Van, aki szerint a *Lét és idő* egyes leírásaiban rekonstruálható is *A szent* [*Das Heilige*] hatása.<sup>8</sup> Akárhogy is, bár *A szent* [*Das Heilige*] első megjelenésének épp idén van a 100. évfordulója, filozófiailag ma sem kevésbé inspiráló a vele való találkozás, mint megszületésekor.

<sup>5</sup> A könyv címe: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. A magyar fordítás (Otto, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, fordította Bendl Júlia, Osiris, Budapest, 1997.) a *Das Heilige* címet *A szent*-ként fordítja, ami sajnálatos módon félreértésre adhat okot. A németben ugyanis a szó semlegesnemű, ami mutatja, hogy nem vonatkozhat személyre. Ebből kifolyólag minden bizonnyal a szent helyett, a szentséges kifejezés lenne találóbb. A könyv angol nyelven elsősorban *The Idea of the Holy* címen ismeretes.

<sup>6</sup> „Husserl an Otto 1919. 03. 05.” in HUSSERL, Edmund: *Briefwechsel. Husserliana Dokumente: Band III. Teil 7: Wissenschaftlerkorrespondenz*, Kluwer, Dordrecht, 1994, 205-208. Husserl többek között a következőket írja Otto könyvéről: „Nagy hatással volt rám, ahogyan alig más könyv évek óta.”; „Ez egy első kezdete a vallás fenomenológiájának.” 207. (A tanulmányban szereplő minden fordítás, ahol a fordító megjelölése elmarad, a tanulmány szerzőjétől való.)

<sup>7</sup> GADAMER, Hans-Georg: „Geschichtlichkeit und Wahrheit”. in Uő: *Hermeneutik im Rückblick* (GW10), Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, 249.

<sup>8</sup> SAFRANSKI, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt a. M., 1997, 224k. – Idézi GOOCH, Todd A.: *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000, 7.

## AZ ELRETTENTŐ TITOK

Miben áll tehát Otto szerint a vallási megélés sajátlagossága? Otto elsődlegesen nem azon a fronton küzd, amelyikre mi most rákérdünk. Számára két mozzanat a döntő, egyrészt hogy visszaperelje a vallási élmény irracionális jellegét, másrészt hogy a vallási élményt mint realitásérzetet, tudniillik a szent, avagy Rudolf Otto szóhasználatával a numinózus realitásának tapasztalataként ragadja meg. (Ebben első ránézésre rokon a Barth neve által fémjelzett dialektikus teológia törekvéseivel, akinek Római levél kommentárja *A szent [Das Heilige]* megjelenését követő második évben jelent meg, és nyitott új korszakot a huszadik századi teológiai gondolkodásban.)<sup>9</sup> A vallásos élményt Rudolf Otto e két alapvető törekvést szem előtt tartva mindenekelőtt mint *mysterium tremendumot*, azaz mint a rettentő titok érzetét írja le. Az élményt a következőképpen idézi elénk:

„Ha szemügyre vesszük az erős vallásos érzelmi megrendültség legalsó és legmélyebb rétegét, amennyiben az több, mint az üdvösségbe vetett hit, bizalom vagy szeretet, tehát ami olykor [...] szinte őrjító 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. Előtröhethet 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.”<sup>10</sup>

A *mysterium tremendum* érzetének e leírásában nagy hangsúly kerül annak irracionális jellegére. Ami ebben az élményben történik sehogyan sem szorítóató a

<sup>9</sup> BARTH, Karl: *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, 1919. *Karl Barth Gesamtausgabe: Band 16*, Theologischer Verlag, Zürich, 1985. Barth *Római levél kommentárja* és Otto *A szentje [Das Heilige]* az első világháborút követő évek két legfontosabb teológiai tárgyú műve. Ezért is kezdi Almond a Rudolf Otto gondolkodását bemutató munkáját álláspontjaik vázlatos összevetésével. (Lásd: ALMOND, Philip C.: *Rudolf Otto. An introduction to His Philosophical Theology*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984, 3kk.)

<sup>10</sup> OTTO: i. m. 23.

racionális keretei közé – már csak azért sem, mert megnyilatkozási formái végtelenül sokfélék. Értjük, hogy a vallási élményből, amíg az vallási élmény, nem kapcsolható ki az irracionális mozzanat. A kérdés viszont most az, hogy az ímént idézett élményleírásban sikerül-e megközelíteni a vallási élmény sajátosságát. Persze Otto is arról beszél, hogy ezt az érzetet nem lehet megragadni, mert a fogalmi megragadás az élmény jellegéből adódóan eleve lehetetlen, hanem csak körül lehet járni mint ismeretlent, megközelíteni fogalmakkal azt, ami homályba vesző. Ám e ráközelítésnek a célja mégis csak az, hogy ebben a közelítésben aztán az a terület, ahová a fogalom már nem érhet el, amelynek ugyanakkor a határait fogalmi úton tapogattuk ki, mással össze nem téveszthető módon a vallás területe legyen. Nekem azonban úgy tűnik, hogy e leírás minden további nélkül vonatkozhat a szerelmi élményre is. Csak néhány szakrális kifejezés miatt tűnhet úgy első ránézésre, hogy ez nem igaz, hisz’ mi köze lehet az erotikushoz az „áhhítatnak”, vagy „a profanitásba való újra elmerülésnek”, vagy a „megdicsőülésnek”. A fogalmak a vallás területéről valók. A céljuk azonban az, hogy leírjanak valamilyen élményt. Jobb híján kerülnek ezen a helyen az előtérbe, ám az az élmény, amit közvetíteni hivatottak, úgy látom, minden további nélkül lehet szerelmi is. Ez a három, szakrális kifejezésekkel körüljárni próbált élménykomponens lehet akár egy szerelmi aktus három, nagyjából egymást követő fázisa is. És mi a helyzet a *mysterium tremendummal*, a rettentő titokkal, ami elének áll az élményben? Az intenzív szerelmi élményben a másik titok, amely riaszthat, elrettenthet, éppen mint nem-én, aki tőlem egészen különbözik. És aki felé persze egyúttal – és most ezen az *egyúttal*-on van a hangsúly – ellenállhatatlanul vonzódok. Rudolf Otto a vallási tapasztalat kapcsán erről is beszél, ahogy nemsokára látni fogjuk, de egyelőre maradjunk a *mysterium tremendumnál*.

## RACIONÁLIS-IRRACIONÁLIS AVAGY MEGHITT-IDEGEN

Miért jelenti a vallási élmény szerelmi élménytől való különválasztása a legnagyobb kihívást Rudolf Otto leírása számára és egyáltalán a vallási élmény fenomenológiája számára? Rudolf Otto azt mondja, hogy „a gyönyör egyes fajtáit sem csak a feszültség mértéke különbözteti meg egymástól. Fajtájuk szerint is élesen elkülöníthetjük őket. Fajtáját tekintve más, ha a léleknek gyönyörben vagy élvezetben van része, örömet vagy esztétikai gyönyörűséget, etikai emelkedettséget, vagy – végezetül – az áhítat élményének vallásos üdvösségét érzi.”<sup>11</sup> Ezek szerint az egyes élmények különválaszthatók, sőt, ahogy Rudolf Otto írja, fajtájuk szerint élesen különválaszthatjuk őket. Leírása szerint az esztétikai gyönyör, az etikai emelkedettség és végül a vallási

<sup>11</sup> OTTO: i. m. 26.

áhitat a három alaptípus. A vallási élmény leírásának kísérletében tehát az ettől a másik két alaptípustól való különbség megragadása döntő jelentőségű, ha az élmény karakterizálásában tetten akarjuk érni a vallási megélést. Rudolf Otto azonban, miközben e három alapélményt egymástól határozottan megkülönböztethetőnek tartja, sőt, ha jól látom, ezt a megkülönböztetést egyenesen sürgeti, mintegy apologetikus jelleggel, addig távolról sem gondolja azt, hogy ez a három élménytípus a mindennapi emberélet tapasztalatában is egymástól elkülönülten jelenne meg. Mintha Rudolf Otto abba az irányba gondolkodna, hogy az ember mint dinamikus életegész mindhárom alaptípus alanya, amelyek így mégis valahogy, valamilyen értelemben át-, meg átjárják egymást. Az erre való rámutatással pedig Ottonak sikerül saját magát zavarba hoznia, ami végső soron minden igazán jó filozófia megkülönböztető sajátossága. A vallási átélés élesen megkülönböztethető a többi élménytől, vagy akár mondhatnám azt is: a vallási átélésnek élesen megkülönböztethetőnek kell lennie a többi élménytől, ugyanakkor viszont az emberben mégsem élesen különváltan jelenik meg. Mit jelent ez utóbbi Otto számára? Milyen képet fest Otto az emberről az élmények vonatkozásában? Meglepő módon, valamennyire váratlanul egy helyen azt írja *A szentben [Das Heilige]*:

„Azt, hogy a vallásos érzés racionális elemeit a lehető legmélyebben áthatja az irracionális, nyilvánvalóvá teszi egy másik, számunkra jól ismert eset, amikor egy általános emberi érzést áthat egy másik, mely szintén fölöttébb »irracionalis« jellegű – arra gondolok, amikor a *vonzalmat* áthatja a *nemi ösztön*. Igaz ugyan, hogy ez utóbbi tényező, a nemi ösztön fölkelésének lehetősége, a raciónak éppen a numinózussal ellentétes oldalán helyezkedik el: tehát míg a numinózus egészen »az ész fölött« áll, addig a másik az ész alatt helyezkedik el, lévén az ösztönélet egyik eleme; a numinózus felülről hatol a racionálisba, a nemi ösztön pedig az alsó régiókból, az ember általános animális természete felől hatol az ember magasabb szintjére, s így az itt összehasonlított dolgok az emberi valóság egymással ellentétes oldalain helyezkednek el. Abban azonban mégiscsak összehasonlíthatók, hogy miként viszonyulnak, hogyan kapcsolódnak ahhoz, ami közöttük, középben helyezkedik el.<sup>12</sup>”

Ezek szerint az ember valóságának van egy racionális rétege, és van egy irracionális. Ezekkel a kifejezésekkel már többször találkoztunk a szóban forgó szöveg nyomán, de hogy Otto hogyan is gondol ezekre, csak most kerülhet elő. Otto számára úgy tűnik a racionális az emberben nem pusztán az, ami tudatos, tudott, vagy ésszerű, ahogyan az irracionális sem az, ami nem tudatos, nem tudott, vagy ésszerűtlen. Számára a két terület az otthonosság kérdése mentén válik szét – bár Otto ezt a

<sup>12</sup> OTTO: i. m. 67.

kifejezést magát nem állítja a középpontba. Indirekt módon mégis arról beszél, hogy a racionális területe „a megszokott, a megértett és a meghitt”<sup>13</sup> területe. A megértett tehát a meghitt, az otthonos, ahol kiismerjük magunkat. Azt, ami kívül esik ezen a körön, eredetileg csupán a vallási élményben adódó numinózushoz kapcsolja, de épp – többek között – a fenti antropológiai küzdelem annak az értelmezésnek a lehetőségét nyitja meg, hogy ami kívül esik „a megszokott, a megértett és a meghitt” területén, az az irracionális egyáltalán. Ennek fényében Otto iménti gondolatmenete arról beszél, hogy az ember tapasztalati mezeje az otthonos és az idegen kettőse által meghatározott, és a racionalitás-irracionális kettőse nem az intellektusban, hanem az ember világhoz – és benne önmagához – való eredeti viszonyulásában alapozódik meg.<sup>14</sup>

## HEIDEGGER OTTO-KRITIKÁJA

Heidegger számára például azonban Otto e megközelítése távolról sem kielégítő – avagy úgy is tűnhet, hogy Heidegger, legalábbis kritikájának kifejtése során, nem veszi tekintetbe Otto könyvének itt vázolt gondolati irányait. Az 1920/21-es téli szemeszterben tartott vallásfilozófiai előadásaiiban Heidegger éles kritikával illeti *A szent [Das Heilige]* gondolatmenete számára alapul szolgáló racionális-irracionális dichotómiát. Anélkül, hogy közvetlenül hivatkozna Rudolf Ottora és munkájára, miközben persze mégis világos, hogy az ő elemzéseire reflektál, azt mondja: „A mai vallásfilozófia büszke az irracionális kategóriájára és ez által biztosítva látja a religiozításhoz való hozzáférést. Ám ezzel a két fogalommal [ti. a racionális-irracionális kategóriapárossal] semmit sem mondunk, amíg nem ismerjük a racionális értelmét.” Márpedig, Heidegger szerint, a racionális fogalmát „notórius meghatározatlanság” jellemzi. Ennek megfelelően azt a következtetést vonja le, hogy „a fenomenológiai megértés lényege [Grundsinn] szerint egészen kívül esik ezen az ellentéppáron [...]”<sup>15</sup> A kritika metsző, hiszen egyetlen huszárvágással elintézi Otto küszködését azzal, hogy e küszködés gyakorlatilag értelmetlen, hiszen egy teljességgel tisztázatlan fogalompár képezi az alapvetését. Heidegger értelmezésében Otto valláselméleti fejtegetései ennek köszönhetően nem is tekinthetők vallásfenomenológiai elemzéseknek. Ezen a ponton tehát Heidegger korai fenomenológiai „módszertanával” találjuk szemben magunkat, ahonnan nézve Otto elmékedései nem elég radikálisak ahhoz, hogy fenomenológiának nevezzük

<sup>13</sup> OTTO: i. m. 35.

<sup>14</sup> Ez az Ottonál egyébként korántsem domináns, mégis világosan megjelenő gondolati szál már csak azért is figyelemreméltó, mert 10 évvel vagyunk a *Lét és idő* megjelenése előtt.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, (GA 60), 78k.

azokat.<sup>16</sup> Ami azt jelenti, hogy szándékai ellenére Otto nem ér el magához az eredetileg adódó tapasztalat konkrétságához, hiszen egy tisztázatlan fogalmi kettős útját állja. Heidegger *A szentről [Das Heilige]* egy recenzió-vázlatot is készített, amelyben ugyancsak arra helyezi a hangsúlyt, hogy Otto az irracionális mibenlétét nem a saját eredeti adódásában dolgozza ki, hanem a racionálisra vonatkoztatottan.<sup>17</sup> Korábban utaltam arra, hogy Husserl, Heidegger kritikájával szemben, Otto gondolati küzdelmét a vallásfenomenológia „első kezdetének” tartja, ami nem kevesebbet jelent, mint hogy *A szent [Das Heilige]* Husserl számára a vallási tapasztalatot megközelítő fenomenológia úttörő munkájának számít, egy 1919-ből való kijelentése alapján.<sup>18</sup> Meglátásom szerint Otto racionális-irracionális fogalompárja valóban úgy válik az elemzések vezérfonalává, hogy előzetesen nem kerül sor a tisztázásukra. Ám, és ebben a tekintetben én inkább Husserlrel tartanék a könyv megítélésében, erről Otto nem feledkezik meg. Azaz miközben az irracionális a vallási élmény alapkarakterének meghatározásául szolgál, az élmény fogalmi megközelítését nem tekinti lezártnak, hanem – ahogyan épp a szerelmi élménnyel való, újra és újra megnyíló küzdelmeiből is látható – a gondolatmenet egészen végig hömpölyög ez a vállalt lezáratlanság. Bár Otto az irracionális fogalmát előzetes tisztázás nélkül alkalmazza a vallási élményre, az egész tanulmány a vallási-irracionális élmény meghatározására tett erőfeszítés dokumentuma, amelynek ráadásul a befejezhetetlenségét maga Otto hangsúlyozza. Ehhez járul hozzá az a megragadási kísérlet, amit az imént az ismerős/racionális – idegen/irracionális, avagy meghitt/racionális – idegen/irracionális ellentétpárban igyekeztünk felmutatni Otto elemzéseiben. Ez a gondolat-kísérlet persze nem tekinthető tisztázásnak, ám mégiscsak jelez egy még kidolgozatlan lehetőséget.

<sup>16</sup> Érdemes lenne egyszer végigkövetni, hogy ki milyen művet tekint, vagy nem tekint (vallás) fenomenológiának, s vajon ennek során milyen értelemben veszi a kifejezést. Láttuk, Husserl fenomenológiának tekinti Otto munkáját, Heidegger nem. Érdekes, hogy Otto SCHLEIERMACHER *Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* című írását (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* – magyar fordításban: *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, fordította Gál Zoltán, Osiris, Budapest, 2000.), amelynek kétségtelenül a legdöntőbb hatása volt *A szentre [Das Heilige]*, ugyancsak fenomenológiának tekinti – persze korántsem világos, milyen értelemben. (Lásd: GOOCH: i. m. 110.) A sort hosszan lehetne még folytatni, és az ez irányú vizsgálódás minden bizonnyal távolról sem lenne érdektelen.

<sup>17</sup> HEIDEGGER (GA 60): i. m. 333.

<sup>18</sup> „Husserl an Otto 1919. 03. 05.” I. m. 207.

## A DÉMONI JELLEG

Hogyan viszonyul egymáshoz az így értett racionális és irracionális meghatározottság az emberben? Az iménti idézetben Otto arról beszél, hogy a racionális-otthonosba az irracionális-nem-otthonos mintegy betörhet, mégpedig két irányból. Ahogy megfogalmazza: „alulról” és „felülről”. Ez a megfogalmazás nyilvánvalóan képies, viszont tagadhatatlanul értékítéletet mutat. A nemi ösztön az ember mélyebb rétegeiből fakad, míg a numinózus az ember valóságán túlról. Ám mindkettő valahogyan a racionálisba hatol be. Amikor a nemi ösztön behatol a racionálisba, akkor beszélhetünk csak erotikáról – így Otto. Amikor pedig a numinózus tör be a racionalitás terébe, ha minden igaz, akkor beszélhetünk vallási élményről. A gondolatmenetnek ezen a pontján Otto maga is a párhuzamot hangsúlyozza a két terület között. A szerelmi átélésben, ahogyan a vallásban is az ismerős keveredik az ismeretlennel. A vallási élmény kapcsán Barth minden bizonnyal hevesen tiltakozna ez ellen az értelmezés ellen, a leírás viszont számunkra felmutatja, hogy ha a vallási élmény sajátlagosságát kutatjuk, akkor az élmény fenomenológiája szempontjából a szerelmi élmény jelenti az igazi kihívást. Hiszen a nem-megértett irracionális komponens bejelentkezhet alulról éppúgy mint fölülről – és hogyan ragadhatjuk meg, ha még csak rámutató, körüljáró jelleggel is ezt az *alulról* és *felülről*? Otto elemzéseiben ebben nem segítenek, sőt mintha csak méginkább erősítené a két élmény közötti párhuzamot, és ezzel a zavart. Ugyanis Otto a vallási élmény mind statikus – ilyet fentebb láttunk is –, mind történeti leírásaiban külön kiemeli, hogy a vallási átélésnek van „vad, démoni” megjelenése is. Ez bizonyára a vallásinak az a szintje, Otto történeti elemzéseit szem előtt tartva, ahol a racionalitás még kevésbé hatja át az élményt. Ezt a démonit mint irracionálist azonban Rudolf Otto ugyanahhoz az „a priori vallási érzékhez” kapcsolja az emberben, amely a numinózusnak is feltétele. Anélkül, hogy Otto sokat vitatott Kant értelmezésébe belefutnánk,<sup>19</sup> azt látjuk, hogy a numinózus-élmény vad, démoni formáját is a minden emberben potenciálisan benne lévő a priori vallási érzék, vagy ahogy Otto ugyancsak nevezi: ösztön nyitja meg számunkra, ám ezen a ponton könnyen végképp eltévedtnek érezhetjük magunkat. Ha a démoni is a numinózus-élmény formája, sőt a numinózus megélésének démoni és „magasztosabb” formáját is ugyanaz a vallási a priori teszi lehetővé, akkor hol marad akár egy résnyi helye is a szerelmi élménynek? A démoni tematika beemelésével Otto csak méginkább megnehezíti a vallási és a szerelmi megélés különválasztását.<sup>20</sup> Mindezt szem előtt tartva mi a különbség a nemi ösztön és a vallási ösztön között? Mi lehet egyáltalán

<sup>19</sup> Lásd ehhez többek között: ALMOND: i. m. 93kk., GOOCH: i. m. 52kk., 123kk.

<sup>20</sup> Vö. „A numinózus érzése a magasabb szinteken igen távol áll attól a respektustól, amelyet a pusztán démonival szemben érzünk. Eredetét és rokonságát itt sem tagadja meg.” (OTTO: i. m. 26.)

a különbség a numinózus vad, démoni megélése és a szerető eszeveszett kéjben való megtapasztalása között?

## KONTRASZTHARMÓNIA

Lépjünk még közelebb Otto beszámolójához a vallási élményről, hogy kiderüljön, mihez tudunk kezdeni az itt vázolt, sőt elmélyített zavarral. Rudolf Otto vallási élmény meghatározását igen gyakran a rettentő titok érzeteként definiálják, holott Otto vallási élményről adott körülírásának döntő mozzanata, hogy azt *mysterium tremendum et fascinans*ként írja le, azaz elrettentő és egyúttal lenyűgöző, és ily módon az elrettentésben is vonzó titok érzeteként. A vallási élményben adódó titok tapasztalásának a lényege tehát egy kontrasztharmónia, amelyben a két, egymással – maradvá Otto szóhasználatánál – kontrasztban álló oldal nem választható külön. Pontosabban, a történeti szempontot is érvényesítve, a vallási élmény egyre kifinomultabbá válásával e két oldal egyre határozottabban és ugyanakkor egyre elválaszthatatlanabban jelenik meg. Ebben az élményben tehát a rettentőtől való akaratlan visszahőkölés és az ehhez való ellenállhatatlan vonzódás nem feszültséget teremt, hanem egy különös, dinamikus harmóniát, amely a vallási élmény alapkaraktere. Ha a visszahőkölés és a vonzódás nem rendeződne egy sajátos, és persze érthetetlen harmóniába, akkor nem beszélhetnénk vallási élményről. Bár időnként úgy tűnhet, hogy Rudolf Otto számára nem a *mysterium tremendum* és *mysterium fascinans* együttállásának kontrasztharmóniájában áll a vallási élmény lényege, a vallási élmény szerinte fejlődésének történetében mégis ez a megfogalmazás járja körül legszorosabban a fejlődés csúcán álló vallási tapasztalást. Ez a csúcspont Rudolf Otto számára a kereszténység Isten-élménye, ezt párszor ki is jelenti a vizsgálódások folyamán (sőt azt is, hogy Martin Luther *A szolgálói akaratáról* szóló írása döbentette rá a vallási élmény irracionális alapkarakterére). Akárhogy is értjük azonban Ottot, akár úgy, hogy a minden numinózus-élményben jelen lévő karakter csupán a *mysterium tremendum*, akár úgy, hogy a numinózus-élmény legsajátabb lényege a *mysterium tremendum* és *fascinans* kontrasztharmonikus együttállása, az valószínűleg vitathatatlan, hogy a vallási élmény ez utóbbi körüljárása esetében lehetségesnek tűnik fel a vallási és a szerelmi megélése megkülönböztetése, míg az előbbi esetben erre nem tűnik túl nagy az esély. A kérdés tehát most az, hogy a rettentő és egyúttal lenyűgöző, vonzó titok harmóniájának tapasztalatával megtaláltuk-e a vallási élmény *differentia specificáját*. Az a gyanúm, hogy – Otto intencióinak megfelelően – bármennyire is szeretnénk, nem. Mert ha a szerelmi megéléseben ritkán is, akár csak pillanatokra, akár csak az emlékezésben, akár csak önhuzugság árán, de megvan az esély erre a különös, ritka élményre, amelyben a másik másságában elrettent, visszahőkölésre késztet, csodálattal vegyes félelemmel

viseltetem iránta, miközben nincs hatalmamban nem vonzódni, nem közeledni hozzá, és ebben a kettősségben – valószínűleg a valódi, vagy hazudott, ez esetben egyre megy, viszonzás nyomán – mégis egy harmonikus, nem szétszaggató, megőrijtő, de nagyon is dinamikus élmény adatik, akkor a vallási élmény sajátlagosságát nem sikerült körüljárjunk. Márpedig ilyen szerelmi élményt ismerünk. Ha pedig így van, akkor a szerelmi élményt még mindig nem sikerült leválasztani a vallásiról, pontosabban a vallásit a szerelmitől, azaz a zavar még mindig nem oszlott el.

## KÍSÉRLET A ZAVAR FELOLDÁSÁRA

Lehetséges, hogy a két élmény-típust a fenomenológiai megközelítés során nem tudjuk különválasztani? Ugyanakkor felmerült bennem, hogy Rudolf Otto talán azért nem találja a vallási élmény sajátlagosságát, mert az elrettentő és lenyűgöző titok kontrasztharmóniáját magába az élménybe helyezi. Mi lenne, ha megpróbálnánk ezt a kontrasztharmóniát az élményből átemelni abba a realitásba, amely az élményben adódik, és amelyről korábban szóltam. Azaz a kontrasztharmóniára úgy tekintenénk mindenekelőtt, mint ami az élmény tárgyának, tehát a numinózusnak a sajátja, nem pedig pusztán a numinózus tapasztalatának a karaktere. Nem önkényesen próbálkoznék ezzel. Hanem a keresztény hit – amely Otto számára a vallási élmény csúcsa – azon sajátosságánál fogva, hogy benne mint élményben az emberré lett Isten az adódó realitás. Ebben az esetben tehát az emberré lett Isten – Jézus Krisztus – maga a kontrasztharmónia maximuma. Ha azután az ebben a körben megjelenő vallási élményről mint ehhez a kiinduló, rajtam kívülről adódó totális kontrasztharmóniához való viszonyulásról próbálnék legalább körülírást adni, akkor az itt adódó vallási élmény nem egyszerűen kontrasztharmónia lenne, hanem az élményben adódó realitás totális kontrasztharmóniájához viszonyuló kontrasztharmonikus élmény. Mindez új mélységeket adhatna a körüljárásnak, sőt talán érdemben járulhatna hozzá, hogy a szerelmi és vallási élmény megkülönböztethetőségének nyugtalanító problémájáról új módon gondolkodhassunk. Ezzel a megközelítéssel ugyanakkor nemigen tudnánk elérni a kereszténység vallási élményén túl a vallási élményt egyáltalán. Egyúttal pedig az itt vázolt irány azt jelzi, hogy az élményben adódó realitás további karakterizálása nélkül korántsem biztos, hogy megragadhatjuk a vallási megélés sajátlagosságát.

## A VALLÁSI CSALÓ

Végső soron a vallási élmény *differentia specificáját* illető kérdés a szerelmi élmény vonatkozásában megválaszolatlan marad. Lehet, hogy a vallás fenomenológiájának alapjairól, kiinduló előfeltevéseiről kellene mindenekelőtt gondolkodni, hisz' meglehet, hogy nemcsak arról van szó, ahogy Otto is írja, hogy a vallási élmény jellegénél fogva fogalmilag megragadhatatlan, csupán csak jelezhető, és körüljárható, hanem arról, hogy amit körül tudunk járni, amit jelezni tudunk az nem kizárólagosan a vallási megélésre jellemző. Arra is, de nemcsak arra. A szerelmi élményt csak az ismeri, írja Otto, akit Amor maga tanított meg rá. És nem véletlenül kezdi azzal gondolatait, hogy: „Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát. Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet.”<sup>21</sup> Ő maximum felidézni tud, tanítani nem. De akkor miről is szól ez az egész erőfeszítés? Aki megtanított a vallási megélésre, az anélkül is tudja, hogy milyen az, hogy velünk együtt töprengene. Aki meg nem, annak hiábavaló még csak az olvasás is róla, attól nem fogja megtudni, milyen az. Akkor mi az értelme? Hiszen távolról sem egy mindenki által ismert élményről van szó.

Talán egy elsöre különösnek ható szempontot hadd vázoljak e kérdés kapcsán, amivel csupán jelezni szeretném ez utóbb felvetett problémahorizont tágasságát. A vallásnak elhagyhatatlan közösségi és praktikus aspektusa van. Ezért a vallásra apelláló, a vallási élményt imitáló csalások leleplezhetetlenek maradnak, ha a vallási élményt nem tudjuk körüljárni. Persze meglehet, hogy a lényegéhez tartozik, hogy ilyen módon körüljárhatatlan. Ha azonban így van, akkor egyúttal az is a lényegéhez tartozik, hogy nem szűnő kihívás marad a gondolkodás számára. Rudolf Otto egy helyen így ír: egyes helyeken „[...] testvéri közösségek jönnek létre, vagy már létező közösségek bővülnek tovább. A középpont azonban mindig ez az ember, egy élő »szent«, és a mozgalmat mindig személyes lényének és hatásának numinózus jellege és ereje viszi előre. Szakértők állítják, hogy ezeknek a »szenteknek« kilencvennyolc százaléka csaló. Nos, akkor két százaléuk nem az: bámulatosan magas százalék ez egy olyan dolognál, amely ennyire csábít a csalásra, és ennyire megkönnyíti azt.”<sup>22</sup> És mihez kezdünk a kilencvennyolc százalékos csalóval? Ki egyáltalán a csaló? Ez az az aspektus, ami kihívóan kínálja magát a továbbgondolásra, amelyre azonban Rudolf Otto nem fordít kifejezett figyelmet. Talán mert 1917-ben vagyunk, és nem 2017-ben.

<sup>21</sup> OTTO: i. m. 18.

<sup>22</sup> OTTO: i. m. 181.