

A vallási jelenség sajátos vizsgálata

Önfeltáró misztérium, hit és teológia

SZABÓ BALÁZS

Pécsi Tudományegyetem / University of Pécs,
Pécs (HU)
szabo.balazs@pte.hu

Title: *A Specific Examination of the Religious Phenomenon: Self-Revealing Mystery, Faith and Theology*

Abstract: *This paper aims to facilitate interreligious dialogue by identifying a key element present within religious traditions, which facilitates meaningful Christian engagement. It begins with an analysis of the Second Vatican Council's document *Nostra Aetate*, which serves as a foundation for understanding authentic religious encounters. These encounters, particularly those involving hierophany and theophany, represent moments when divine revelation intersects with human life, highlighting the active presence of the divine. For such encounters to occur, individuals must be open and receptive to these divine expressions, promoting a faith that is grounded in existential trust and belief. This faith, in turn, forms the cornerstone of how one understands their existence and their relationship to the divine. The paper also touches upon the dynamic relationship between religious reflection, or theology, and philosophy, with an emphasis on how faith precedes theological constructs. This prioritization of faith is essential for anyone engaging in interreligious dialogue. In conclusion, I explore how the articulation of foundational religious experiences within theological frameworks plays a vital role in furthering understanding across different faith traditions.*

Keywords: *religion; dialogue; theophany; phenomenology; trust.*

Bevezetés

A vallási párbeszéd napjainkban egyre nagyobb jelentőségre tesz szert. Azonban ennek valódi előmozdítása nem kis feladatot jelent a dialóguspartnerek számára. Szükség van ugyanis hozzá a találkozás őszinte gesztusának megtételére. Másrészt tisztában kell lenni a voltaképpeni céllal is, azaz a kommunikáció szándékával, irányultságával – vagyis azzal, hogy egyáltalán miért is teszünk meg ilyen lépéseket. Harmadrészt pedig szükség van az egyes vallási hagyományok világára való, ha nem is feltétlenül akadémiai szintű és részletességű, de metafizikai mélységű rálátásra, melyet a kereszténység esetében mindig a kinyilatkoztatás mint alapvető vezérfonál mentén kell megvalósítani. Következésképp vallásközi párbeszéd nem bontakoztatható ki egy tetszőleges, ha tetszik neutrális pozícióból, ugyanis maguk a vallási hagyományok már eleve egyfajta keretet biztosítanak, szabnak meg a diskurzus résztvevői számára. Ennek nyomán jogosan vethető fel a következő kérdés: remélhető-e egyáltalán az, hogy valódi párbeszéd bontakozik ki az egyes vallások – szempontunkból pedig különösen is a kereszténység és a többi vallási hagyomány – között? Azt hiszen, a válasz igenlő, melynek rövid kifejtése jelen tanulmány célja; hozzátéve, hogy mivel neutrális álláspont nem képzelhető el, így olyan szempontot kell találni, amely úgy veszi figyelembe az embert, mint aki csak az isteni valóság felől érthető meg igazán. Ebből már minden bizonnyal sejthető, hogy a továbbiakban lényegét tekintve a fentebb említett harmadik követelménnyel, a metafizikai-vallás-fenomenológiai kérdéskörrel foglalkozom.¹

¹ E helyütt szeretném megjegyezni, hogy a keresztény szemléletmódból fakadóan nem gondolkodhatunk és tehetünk úgy, mintha az eredményes párbeszéd pusztán a felvázolt tényezőktől függene. Vagyis sikeres dialógus nem mechanikusan bontakozik ki, hanem ahogy az összes létmozzanatnak, ennek is Isten a lehetőségi feltétele – azaz csak egy Istenre „tekintő” helyzetből képzelhető el mindennek a megvalósulása. Amint Pál írja: „Nem számít sem az, aki ültet, sem az, aki öntöz, hanem csak a gyarapodást adó Isten. Az ültető és az öntöző egyek, el is nyeri mindegyik a jutalmát fára-

Ezek után hadd idézzem a katolikus vallásközi párbeszéd tekintetében központi jelentőségű *Nostra Aetate* kezdetű zsinati dokumentum alábbi szakaszát:

Korunkban, amikor az emberi nem egysége napról napra szorosabbá válik és sokasodnak a különböző népek közötti kapcsolatok, az Egyház fokozott figyelemmel veszi szemügyre, milyen kapcsolata legyen a nem keresztény vallásokkal. Mivel feladata, hogy az emberek, sőt a népek közötti egységet és szeretetet ápolja, most elsősorban azt veszi fontolóra, ami az emberekben közös és közösségre vezetni őket.

Az összes nemzet ugyanis egy közösség, közös az eredetük, (...) ugyanaz a végső céljuk is, tudniillik Isten. (...)

Az emberek a különböző vallásoktól várnak választ az emberi lét rejtélyeire, melyek ma épp úgy, mint régen, a szíve mélyén nyugtalanítják az embert: mi az ember? Mi az élet értelme és célja? Mi a jó és mi a bűn? Honnan ered a szenvedés és mi a célja? Melyik út vezet az igaz boldogsághoz? Mi a halál, az ítélet és a halál utáni megfizetés? S végül mi az a végső és kimondhatatlan misztérium, mely átöleli létünket, melyből eredünk, s mely felé tartunk?²

A fenti passzus arról tanúskodik, hogy az Egyház már a 20. század derekán eljutott arra a felismerésre, miszerint a nem keresztény vallási hagyományokkal elengedhetetlenül dialógust kell folytatnia. Mindezt pedig azért teszi, mert „feladata, hogy az emberek, sőt népek közötti egységet és szeretetet ápolja”. Mindez még világosabbá válik akkor, ha figyelembe vesszük a *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció első sorait, amely kiemeli a minden emberért érzett felelősséget, hiszen Krisztus az összes nép és nemzet világossága;³ majd így folytatja: „Mivel pedig az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem

dozásához mérten. Istennek vagyunk ugyanis munkatársai” (1Kor 3,7–9). A tanulmányban minden szentírási utalás, idézet Gál et al. (2015) bibliafordításából származik.

² Diós 2000b, 399.

³ Diós 2000a, 141.

egységének, a korábbi zsinatok nyomában járva híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését. Korunk sajátos körülményei sürgőssé teszik az Egyháznak e feladatát, hogy a társadalmi, technikai és kulturális kapcsolatokban egymáshoz egyre közeledő emberek Krisztusban is megtalálják a teljes egységet.”⁴

Az Egyház tehát a maga katolikus dimenzióját emeli ki akkor, amikor az „egész világért” kíván tevékenykedni akár a párbeszéd révén, akár más módon. Az Egyház ugyanis „Krisztusban mintegy szentsége” a valódi egységnek. Figyelemre méltó az is, hogy az utóbbi zsinati irat is hivatkozik a szocikulturális „szövet” egyre sűrűbbé válására, arra, hogy a kapcsolatrendszer a globalizáció révén mindinkább közel hozza azokat is, akire évszázadokkal korábban távoliként tekinthettünk. A *Nostra Aetate* szintén erre hívja fel a figyelmünket. A hivatkozott dokumentum azt is érzékelteti, hogy a kapcsolatfelvételnek az üdvtörténeten belül létezik egy természetes alapja, nevezetesen a „közös eredet”. Nem belebocsátkozva a *mono-* és *poligenizmus* vitájába, azt mégis meg kell említenünk, hogy antropológiai szempontból az emberiség valóban közös eredettel bír, hiszen az ember *capax Dei*, azaz Istenre fogékony (*gen. obj.*) létező. Ebből adódik, hogy a természetes, antropológiai kapcsolat egyben a természetfelettitől áthatott, hiszen Isten az, aki az embert létbe hívta, megszólította (lásd Gen 2,7; Jer 1,5; Zsolt 139,13–15). Így pedig Isten minden ember és szociokulturális entitás végső célja is, amely a vallásközi párbeszédet eszkatologikus távlatba helyezi. Pontosan emiatt állítható, hogy bizonyos mértékig minden vallási hagyomány az emberi egzisztenciát hordozó, illetve annak mélyén megnyilvánuló transzcendens mozzanat egyfajta kifejeződése. Olyan megnyilvánulása, mely egyebek mellett az „emberi lét rejtélyeire” keresi a választ, még ha ezt nem is tudatosítja, explicálja. Ezzel a törekvésével „a végső és kimondhatatlan misztérium” erőterében létezik, mely titok – a zsinati dokumentum szerint – létünk eredete és célja.

⁴ Diós 2000a, 141.

A bevezetés elején felvázolt gondolataimat némileg pontosítva, konkretizálva, írásomban e „kimondhatatlan titkot”, illetve a vele szembeni emberi alapmotívumot szeretném – a terjedelmi korlátokat szem előtt tartva – vallásfenomenológiai szempontból körüljárni. Ezt egyrészt két kiváló szerző segítségével hívásával kívánom megtenni, akik egyike Rudolf Otto, másika pedig Mircea Eliade. Azt hiszem, hogy ezen személyek munkássága segíthet a vallásközi párbeszéd megalapozásában, hiszen a magát közlő misztérium kérdésköréhez olyan módon közelítenek egyes műveikben, amely erre módot ad. Másrészt a vallásfenomenológiai reflexió körébe be szeretném vonni a létbizalom kérdését is, amely a titok „megpillantását” illetően meglátásom szerint elengedhetetlen, és Otto, valamint Eliade nézeteit szervesen kiegészíti.

A misztérium valósága

A titok mibenlétét, annak a mély valóságát Rudolf Otto *A Szent* főcímet viselő művén keresztül szeretném ebben az egységben megközelíteni. Kétségtelen, hogy a szerző a *szent* megjelölést a vallásfenomenológiai elemzése középpontjába állítja, így az már munkája elején megjelenik.⁵ Otto így fogalmaz: „Az, hogy valamit mint »szentet« ismerünk meg és ismerünk el, elsősorban az értékelés sajátos kategóriája, amely *ily módon* csak a vallás területén fordul elő. Ez azonnal kihat ugyan más területekre is (...), maga azonban nem valami másból származik. Találunk benne egy teljesen sajátos, csak erre a fajtára jellemző tényezőt, amely a fenti értelemben vett racionalitáson kívül esik, és amely kimondhatatlan (...), amennyiben *fogalmi* megközelítéssel teljesen hozzáférhetetlen.”⁶

Vagyis a szent tapasztalata egy másra vissza nem vezethető valóság, amelyet az ember képes „felismerni és elismerni”. Egy

⁵ Otto 2001, 15.

⁶ Otto 2001, 15.

olyan alapkategória, amely aztán áthat más tapasztalati és eszmei mozzanatokot. Ugyanakkor a fogalmiságot meghaladva nyilvánul meg, ilyen módon nem racionális. Emiatt sokkal szerencsésebbnek tartom a transzracionális, mint a szerző által alkalmazott irracionális⁷ megjelölést. Amiről tehát itt szó van, az úgy alapoz meg mindent, hogy maga megalapozhatatlan.

Később Otto a szent fogalmakkal nem megragadható (meta) fogalmát kapcsolatba hozza a vallásokkal, mikor az alábbi jegyzi meg: „Amiről beszélünk és amint szeretnénk valamennyire megjelölni, vagyis éreztetni, az benne él *minden* vallásban, mint azok legbelső lényege, s nélküle a vallások egyáltalán nem léteznének.”⁸

Eszerint a szent az egyes vallási jelenségek és tartalmak igazi centruma. Ezen vallásoktól pedig az emberek a leglényegesebb létkérdésekre, sőt létrejtélyekre várnak választ, ahogy azt a fent idézett *Nostra Aetate* mondja. Minden bizonnyal azonban ezek a kérdések már eleve csak azért vethetők fel, mert az ember lényé legmélyén *homo religiosus*, így azok már eleve a szenttel való találkozáseseeményből fakadnak.

Jogosan juthatnak e ponton eszünkbe Pál apostol szavai: „²⁹Vajon csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is. ³⁰Ugyanaz az Isten teszi megigazulttá a hitből a körülmetéltet éppúgy, mint hite által a körülmetéletlent.” (Róm 3,29–30)

Isten tehát nem sajátítható ki, nem birtokolható, ugyanakkor nincs elzárva senki elől sem. Azt hiszem, az egyik leginkább adekvát tapasztalat a titok előtti megrendültséggel írható le, amely majdhogynem a „színe elé” viszi azt, aki átéli.⁹ Arról van szó, amit Péter és az ő társai átéltek a Lk 5,1–11 szakasza szerint; valamint amit az üres sírtól távozó asszonyok tapasztaltak a Feltámadotról szerzett értesülésük kapcsán (lásd Mk 16,1–8). Az elsőben azt olvassuk ugyanis, hogy Pétert „a szerencsés halfogás láttán társaival együtt félelem töltötte el” (Lk 5,9); a második

⁷ Otto 2001, 11–14.

⁸ Otto 2001, 16.

⁹ Otto 2001, 22–23.

egység pedig a feltámadás első tanúit illetően így szól: „kijöttek a sírból és elfutottak, mert félelem és szorongás vett rajtuk erőt” (Mk 16,8).

Azt hiszem, a fentiekben vázolt megközelítés- és szemléletmód olyan bázist nyújthat, amely a vallásközi párbeszédet képes termékennyé tenni. Arra mutat rá, hogy a vallásos értékek és hasonlóságok gyökerében maga Isten áll. Ez a látásmód támpontot tud továbbá adni a vallásos lét, életforma lényegisége kapcsán is, amelyből olyan anyagi és szellemi struktúrák, alkotások szülehetnek, melyek a *szent* által megragadott ember önmagán túli lehetőségeit állítják elénk. Már ezen a ponton láthatóvá válik tehát, hogy nem pusztán arról van szó, miszerint a diskurzív-rationális szinten folytatunk párbeszédet, hanem sokkal inkább arról, hogy a saját autentikus vallási hagyományunk kontextusából, mintegy „atmoszférájából” merítve kell igyekeznünk a közös tapasztalat mélyére tekinteni. Itt azonban nem szabad megállni, hanem tovább szükséges mélyíteni az eddigieket újabb vallásfenomenológiai megfontolásokkal.

A szent Eliade szerinti vallásfenomenológiai aspektusa

Eliade nem követi Otto útját, hiszen ő nemcsak az értelmileg megközelíthetetlen *mysterium tremendumot*, a megnevezhetetlen, közönséges tapasztalaton túli „egészen mást” állítja *A szent és a profán* című ismert munkája középpontjába, hanem a szentet mint olyat, méghozzá mint megnyilvánulót.¹⁰ Ez utóbbi kapcsán különösen figyelemre méltóak, elgondolkodtatóak Eliade sorai: „(...) [A] vallások története, a legkezdetlegesebbektől a magasan kifejelettekig – nagyszámú hierophániából, vagyis szent valóságok megnyilatkozásából áll. Töretlenül folytonos út vezet a legelemibb hierophániától (például a szent megnyilvánulásától valamilyen tárgyban, kőben vagy fában) a legmagasabb rendű hierophániáig

¹⁰ Eliade 2014, 7–8.

(a keresztény ember számára Isten Jézus Krisztusban való megtestesüléséig). Mindig ugyanazzal a titokzatos folyamattal állunk szemben; az »egészen más«, nem a mi világunkhoz tartozó valóság olyan tárgyakban nyilatkozik meg, amelyek »természetes«, »profán« világunk szerves alkotórészei.”¹¹

Vagyis a szerző szerint a közönséges tapasztalati világegészen belül az isteni valóság képes egyes entitások révén megnyilvánulni, pontosabban, ezeket az önkinyilvánítás eszközeivé tudja tenni, de úgy, hogy „egészen más” volta nem vesz el, nem oldódik fel a profanitás szférájában. Ugyanakkor a szent „hordozója” is valamilyen értelemben „egészen mássá” válik, anélkül persze, hogy asszimilálna az isteniben.¹² Ezek a megállapítások a vallások között egy olyan kapcsolódási pontot jelentenek, amelyek ismét a misztérium mélysége irányába, mint „közös eredet” felé mutatnak – újfent felidézve a *Nostra Aetate* dokumentum gondolatvilágát. Ugyanis a vallásos létnek elemi motívuma, hogy egy szakrális egészben, kozmoszban éljen,¹³ vagyis a megnyilvánuló isteni valóság erőterében.

Az iménti vallásfenomenológiai törekvés, szemlélet ugyan lehetőséget ad a közös pontok emlegetésére, mégsem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Jézus Krisztus nem csaupán egy isteni megnyilvánulás a többi között, hanem olyan centralitás, akiben minden kinyilatkoztatás összegződik – mint valamiféle unikális „ősképben” – (lásd Zsid 1,1–3; Kol 1,15) méghozzá fundamentális módon, hiszen Jézus Krisztus a világ alapja, az Atya autentikus kifejeződése (lásd Jn 1,1–18). Következésképpen minden egyes olyan szándék, amely a kereszténység relativizálására törekszik – mondjuk a korszellem jegyében –, valójában a többi vallás ellen is vét, hiszen az a tapasztalat, felismerés, amely azokat hordozza, nem függetleníthető a Jézus Krisztusban mint üdvtörténeti középpontban megnyilvánuló Istentől, tehát a szentnek a legteljesebb „artikulációjától”. Mindezek fényében úgy értékelhetjük az eddigiekben leírtakat a vallásfenomenológia szemszö-

¹¹ Eliade 2014, 8–9.

¹² Eliade 2014, 9.

¹³ Eliade 2014, 10.

géből, hogy a kinyilatkoztatás tagolt, hierarchizált valóság, így egyrészt az egyes vallások egymással nem tetszőlegesen felcserélhetőek, helyettesíthetőek, másrészt azok csakis a teljesebb, sőt legteljesebb isteni megnyilvánulás felől értelmezhetőek helyesen. Ez az interpretációs vállalkozás, szándék viszont vallásos hitet kíván, valamint annak valamiféle megfogalmazását feltételezi, amely továbbvezet bennünket a dolgozat következő egységére.

Hit és értelem vallásfenomenológiai jelentősége

Meglátásom szerint maga a létbizalom, a hit is egy olyan mozzanat, amely bármely dialógus tekintetében – így a vallásközi párbeszéd szempontjából is – megkerülhetetlen. Ugyanis bizalmi reláció nélkül az élet válik lehetetlenné, aki pedig erre törekszik, az önnön létfeltételeit ássa alá. Ez a létbizalom ahhoz a titokhoz kötődik, „mely átöleli létünket” – hogy ismét a már többször citált zsinati dokumentum szavaival éljek. Utóbbi azonban egy mély ismeret is egyben, melyre a továbbiakban kívánok rámutatni. Már ezen a ponton előrebozsátom, hogy a létbizalom vagy hit egyben egy megismerési módozat is, amely a „velem szembenálló”, az általam tapasztalt valóság autonómiájának „mértékétől” függ. Minél kevésbé autonóm valami, azaz minél inkább a természet körébe sorolható, annál inkább képes a természetes értelem „birtokba venni” azt. Ha viszont a természetén túli mozzanat „felerősödik”, akkor már a természetfeletti értelem – azaz a hit – is szükséges a megismerés során.¹⁴ Emiatt ebben az egységben ki kell térnem a hit és megismerés viszonyára is.

Az igaz ismeret lehetőségességének kérdése tekintetében Weissmahr hosszasan foglalkozik az én- vagy öntudatban megnyilvánuló és megragadható transzcendentális tapasztalattal, amely a feltétlenség közvetlen, azonban nem tematikus, nem kifejtett megta-

¹⁴ Stein 2009, 9–15.

pasztalását adja.¹⁵ Tehát nem teoretikus ismeretről van szó, hanem Szemjon L. Frank kifejezésével élve, *élő tudásról*,¹⁶ másként szólva olyan *élettevékenységről*, amely nem pozitív, sematikus és elvont, hanem az *elkötelezettséghez* és *normativitáshoz* kötődik.¹⁷ A megismerésnek ez a mozzanata egyben azt is jelenti, hogy az egyes létező, továbbá a léteгész nem választható el, hanem a létkontextus különbözősége, „más” volta és a létező önazonossága bizonyos tekintetben összekapcsolódik, analógiás értelemben egybeesik, de anélkül, hogy egyik a másikat felszámolná, asszimilálná.¹⁸

Mielőtt a hit és megismerés kapcsolatára reflektálnék, elsőként a heideggeri meglátásokat vizsgálom meg a szerző vallás-fenomenológiai megfontolásait illetően. Ezek a megállapítások, mint látni fogjuk, egyéb „hozadékkal” is rendelkeznek, mert nemcsak hogy továbbvisznek a vizsgálódásaim tekintetében, hanem a teológiával és a vallásos lét valóságával kapcsolatban is támpontul szolgálnak. Heidegger szerint ugyanis a teológia a hitből, mint a hívő ember lényegi diszpozíciójából ered, ennek fogalmakkal történő kifejezése.¹⁹ Azonban a hit túl van minden teoretikus rendszeren, lényegét tekintve a hívő személy sajátos létéhez tartozó beállítódás.²⁰

Elfogadhatjuk-e, amit Heidegger fejteget? Vagyis a hit mint élettevékenység tényleg csak a hívő, vallásos ember jellegzetessége? A válasz ugyan a fentiekből már részben sejthető, de annak érdekében, hogy megalapozottabb feleletet adhassak, további vizsgálat tárgyává fogom tenni azt, hogy egyáltalán mit is jelent a hit. Ennek kapcsán rögtön le szeretném szögezni, hogy mindaz, aki olyan „olcsó”, illetve klisészerű megállapításokat tesz, miszerint „ahol a tudás véget ér, ott kezdődik a hit”, meglátásom szerint helytelenül vélekedik, és tudás alatt szinte minden esetben valami elvont, a (modern) tudományos standardoknak megfelelő ismeretet ért. Azonban a tudomány minden érdeme ellenére első-

¹⁵ Weissmahr 1978, 57–77.

¹⁶ Szombath 2009, 201–202.

¹⁷ Weissmahr 1978, 78–103.

¹⁸ Weissmahr 1978, 107–109, 123–140.

¹⁹ Fehér 2020, 48.

²⁰ Fehér 2020, 48.

sorban csak korlátozott és absztrakt ismeretet képes nyújtani.²¹ A szóban forgó hibás vélekedés mégis elárul valamit abból, hogy a bizalom nem ebben a redukcionista irányban keresendő, hanem a szabadság alapélményében.

Azt gondolják ugyanis egyesek, hogy mindaz, ami kiszámítható, vagy legalábbis formális keretek közé szorítható és ilyen módon kontrollálható, biztos ismeretről tanúskodik. Vagyis az igaz ismeretet a szabadság „kiszorításával” kívánják elérni. Nem lehet viszont tagadni, hogy az öntudatos létezők (nevezetesen az emberek) valamilyen fokú szabadsággal kétségkívül bírnak, így nem redukálhatók pusztán „külsődleges” folyamatokra, szétfeszítve ezzel a tudományos kereteket. Hiszen ha levezethetők volnának, ez esetben egyáltalán nem lennének képesek reflektív módon önmagukra tekinteni, mert teljesen feloldódnának a világ-folyamatokban. A szabadságot viszont egyáltalán azért ismerhetjük fel, mert a reflektált önátélésben közvetlen tapasztalatunk van arról, hogy mit jelent szabadnak lenni.

Következésképp a transzcendentális tapasztalat hordozza a szabadság azon alapélményét, amelyet identitásunkon keresztül ragadhatunk meg. Az identitásnak ez az aspektusa ugyanis az a létmozzanat, mely nem redukálható semmiféle világfolyamatra, így a kontingens létkontextus egyetlen részmozzanatára sem. Mindez viszont nem jelenti az ember izoláltságát, hiszen saját egyedülálló mivolta a létkontextussal együtt nyilvánul meg. Sokkal inkább úgy értendő, hogy ami a transzcendentális tapasztalatban megragadható, tehát az ember önnön létének lehetőségfeltételét adó feltétlen valóság, az alapozza meg az igazi önazonosságát.

Ezek alapján az identitástapasztalatban megragadható a személyes szabadság, valamint az önmeghatározási képesség. Ennek megfelelően a hit vagy bizalom a valóságban megnyilvánuló személyes szabadsággal szembeni alapvető beállítódás.²² Olyan

²¹ Weissmahr 1978, 8–9, 85.

²² A hit a „másik” személyes megismerésében eminens módon tapasztalható meg (Weissmahr 1978, 103–106). (Ez utóbbit kifejezetten is hangsúlyozni kívánja a *perszonalizmus*.)

egzisztenciális diszpozíció, amely alól egyikünk sem kivétel. Ezenkívül az eddigiekből már az is világos kell hogy legyen, miszerint a hit, valamint a transzcendentális tapasztalat lényegükénél fogva elválaszthatatlanok egymástól. Tehát az igaz ismeret lehetőségi feltétele egyben rámutat az ember világra való *nyitottságára*,²³ illetve létbizalmára, hitére. Ilyen módon maga a hit kifejezi a szellemi vagy szubjektumlét első- és felsőbbségét a pusztán tárgyasult valósággal szemben – amire Jézus többször is ráirányította hallgatói figyelmét.²⁴ Ennek tükrében a hit heideggeri megközelítése leszűkítő értelműnek tűnhet, ezért megállapítása is némi korrekcióra szorul, ugyanis a vallásos ember hite osztozik az ember általános létbizalmában, ugyanakkor annak sajátos artikulációja.

A létbizalom motívumát illetően ezen a ponton szintén Heideggert hívom segítségül, oly módon, hogy kapcsolódóm a szerző hermeneutikai megfontolásához.²⁵ Mivel rávilágítottam a hitnek és a megismerésnek mint élettevékenységnek az egységére, ezért merem azt állítani, hogy a nem tematikus megér-

²³ Pannenberg 1998, 8

²⁴ Szombath 2009, 230

²⁵ Heidegger (2019, 173) *magnum opus*ában a hermeneutika kapcsán így ír: „A jelenvalólét mint megértés lehetőségekre vetíti ki létét. Ez a lehetőségekhez visszanyúló megértő lét maga is egy lenni-tudás, mégpedig azáltal, hogy e feltárult lehetőségek visszahatnak a jelenvalólétre. A megértés lehetősége rendelkezik a megformálás saját lehetőségével. A megértés megformálását nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértőn sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik. Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. (...) A megértés a jelenvalóság feltárultságaként mindig a világban-benne-lét egészére vonatkozik. A világ minden megértésén veleértjük az egzisztenciát és megfordítva. (...) Minden értelmezésnek, amely hozzájárul a megértéshez, már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt.” Tehát az értelmezés előfeltétele a megértés (Fehér 2020, 49). A megértés és értelmezés dinamizmusa arra mutat rá, hogy mindig már valami eleve megértett kerül kifejtésre, megvilágításra az értelmezés során, ezek azonban nem egymástól elhatároltan, hanem egymást átjárva vannak jelen. Nem arról van szó, hogy a létkontextusban – ha tetszik létegeszben – álló véges létezői részmozzanat implicit létmegértése az időben megelőzi az értelmezést, hiszen mindig is egy értelmezett világban találjuk magunkat – a világ sosem teljesen idegen. Sokkal inkább az a helyzet, hogy a megértés az értelmezés lehetőségi feltétele.

téshez és az értelmezés „hermeneutikus köréhez” kapcsolódóan a teológia a burkolt, azaz nem kifejtett – vallásos – létbizalomnak az explikálása, hiten alapuló artikulációja.²⁶ Vagyis: „A teológia a hitből nő ki, s a hit kiépüléséhez hozzájárulva, döntő módon visszahat rá. Hit és teológia: éppoly kevésbé függetleníthető egymástól, mint fakticitás s annak hermeneutikája.”²⁷ A hit mint bizalomteli komolyanvétel – különösen egy személyre irányultan – olyan tett, amely ellehetetlenít, aláás minden elbizonytalanító kételet. A bizalom egzisztenciális eseménye kontextust, összefüggésrendszert teremt, amely aztán a továbbiakban interpretációs közegként működik.²⁸ E közeg viszont sosem statikus, hanem a létezés mozgása, dinamikája révén változik, ennek nyomán újabb és újabb „jelentésárnyalatokat” adva az értelmezetteknek. Vagyis a kiinduló heideggeri megállapítással végső soron egyet lehet érteni, ám csak úgy, ha tekintetbe vesszük a fentebb írtakat is.

Látni kell tehát a megismerés és a hit – így a filozófia és a teológia – kapcsolatát, és azt is, hogy a „filozófia éppúgy nem tud a létmegértés mögé visszamenni, ahogy a teológia a hit mögé”.²⁹ Ezenkívül arra is szükséges rámutatni, hogy a hit a szabadág olyan alapmozzanata, amelyet az összes emberi tett alátámaszt (hiszen az ember hit nélkül pont úgy nem képes élni, ahogy remény nélkül sem), emiatt annak kétségbevonása magában a tagadás aktusában eleve ellentmondást hordoz. A teológia azonban okvetlenül másodlagos a vallásos hithez képest, utóbbinak „mindössze” reflektált magyarázata olyan módon, amely tekintettel van az ember időbeli létére, valamint az időben megnyilvánuló isteni önközlésre is – azaz narratív természetű. Így a hit tematikus kifejtésének „kísérlete” arra az önmagát feltáró misztériumra figyel, amely a közvetlen léttapasztalattal sosem ellentétben, hanem összhangban áll.

²⁶ Fehér 2020, 49.

²⁷ Fehér 2020, 50–51.

²⁸ Ilyen interpretációs közeg a keresztény – és adott esetben más vallási – közösségnek az isteni önfeltárlásból táplálkozó vallásos léte is.

²⁹ Fehér 2020, 57. Sőt szenttamási értelemben a filozófia függ a hittől, így a teológiával való kapcsolata sem kérdéses – „létmegértés” és a „hit” összefüggés kapcsolódik (Stein 2009, 13).

Következésképp igazi teológia nem lehetséges a feltétlen isteni valósággal való személyes ismeret, valamint ismertség egzisztenciális „kalandja” nélkül.

Természetesen maga a reflexió mindössze a valóság részleges megragadására képes, így előfordulhat a részletszempontok egyoldalú, a további szempontokat figyelmen kívül hagyó, azokra kevésbé nyitott hangsúlyozása.³⁰ Ez pedig teoretikus, sőt végeredményben normatív *tévedés*hez vezethet, amelyért mindennek előtt a téves értékrendi irányultság, bizonyos esetekben pedig a kulturális és társdalami kontextus felelős.³¹ Mindennek óvatosságra, illetve alázatra kell intenie a teológia művelőit, továbbá a vallásközi párbeszéd résztvevőit is, ezenkívül a nyitottság folyamatos fenntartására szükséges őket ösztönöznie.

Nem másról van tehát szó, minthogy a hit nyitottságán alapuló valódi, hiteles – mondhatjuk azt is, hogy párbeszédképes – teológia az értelmezésnek és megismerésnek egy olyan normatív alapmozzanata, amely alapvetően a szeretet jegyében áll. Hogy ezt még inkább megalapozzam, a következő sorokat idézem: „Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem. Aki szeret engem, azt

³⁰ Weissmahr 1978, 91–93. Alapvetően minden pillanatban már egy értelmezett valósággal szembesülünk (Weissmahr 1978, 91), ha tudatosítjuk ezt, ha nem. Abban az esetben, ha tudatosan interpretálunk valóságmozzanatokat, ehhez támpontot nyújt az átfogó világnézetünk (Weissmahr 1978, 81). Az értelmezés azonban visszahat valóságsszeméletünkre, így az értelmezendő objektumok is eltérő kontextusba kerül(het)nek. (Mindez persze mit sem változtat a kifejtéhetetlen tapasztalatunk feltétlenségén, és ezzel együtt azon, hogy a személyes önmeghatározás képessége – a szabadság – állandóan jelen van minden döntésünkben, amely alól az interpretáció sem kivétel).

³¹ Weissmahr 1978, 91, 94–95. Vegyük figyelembe, hogy valójában nem létezik nem elkötelezett, semleges megismerés, ezért a tévedés valóban mindig normatív jellegű is. Bármilyen tevékenység, beleértve még a legabsztraktabb szellemi erőfeszítést is, értékvezérelt. Fontos látni továbbá, hogy a hangsúlyeltolódás már eleve egy téves értékelési és értékrendi irányultságból fakad, abból, hogy a szempontok jelentőségének meghatározása nem alkot harmonikus egészet – egyes részleteket túl-, míg másokat alulértékelünk. (Ez pedig arra figyelmeztet minket, hogy sosem okolhatjuk pusztán a körülményeket egy helytelen döntésért, különösen, ha tekintetbe vesszük az identitásban rejlő önmeghatározási képességet is. Tehát tévedéseit tekintve végeredményben senki sem a „körülmények áldozata”).

Atyám is szeretni fogja. Én is szeretni fogom, és kinyilatkoztatom magam neki. (...) Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket.” (Jn 14,21; 15,12) Másként fogalmazva, az istenszeretet kontextusában valósul meg a kinyilatkoztatás autentikus eseménye, a Jézus személyével való – burkolt vagy nyílt – találkozás, amely a valóság leglényegét tárja fel (lásd Jn 14,6). A bizalom és a szeretet alapmozzanata helyez tehát bele abba az összefüggésbe, amely a helyes megértés és párbeszéd alapfeltétele.

Konklúzió

Dolgozatom célja, hogy röviden, ugyanakkor sajátos módon, jól meghatározott szempontok mentén körbejárja a vallás – ha tetszik –, a vallási jelenség témáját a *Nostra Aetate* zsinati dokumentum egyes megállapításaiból kiindulva. Az említett szempontok a szent misztériuma és az ehhez kapcsolódó létbizalom voltak.

Az ember eredete és célja szerint Istenre hangolt, így kétségtelen, hogy nemcsak lehetséges, hanem szükséges is a vallásközi párbeszéd, melyért erőfeszítéseket tenni feladatunk. Ez utóbbi viszont kizár minden fölényes felsőbbrendűséget, és megköveteli az alázat és a megrendültség gesztusát, tudva azt, hogy Isten szándéka az emberek üdvössége és igazságismeretük növelése: „³Ez jó és kedves üdvöztető Istenünk szemében, ⁴aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére.” (1Tim 2,3–4).³² Mindez pedig egyszerűen nem lehetséges akkor, ha

³² A fenti bibliai iratból idézett rész kiegészíthető az alábbi zsinati szakasszal, amely kulcsfontosságú újszövetségi gondolatokat összegez (vö. 2Pt 1,4; Róm 5,12–21; Kol 1,12–13), lényegében megismételve a *Nostra Aetate* azon megállapítását, miszerint az ember saját kiteljesedését, egzisztenciájának értelmét és célját Istenben találhatja meg: „Az örök Atya bölcsességének és jóságának teljesen szabad és titokzatos terve szerint teremtette az egész világot, elhatározta, hogy az embereket fölemeli az isteni életben való részesezésre, s amikor Ádámban elbuktak, nem hagyta el őket, hanem Krisztusra, a Megváltóra való tekintettel »aki a láthatatlan Isten képmása és az egész

figyelman kívül hagyjuk az identitást meghatározó vallástörténeti háttérrel, valamint örökséget, nem utolsósorban pedig azt a létezésben elfoglalt helyzetet, melyben a párbeszédben érintett felek osztoznak.

Szándékom szerint tehát e mostani munkám az említett közeledés megalapozásához való tiszteletteljes hozzájárulás jegyében született; továbbá – az előbbivel szoros összefüggésben – a létezésben, Istennel szemben elfoglalt pozíció bizonyos mértékű megvilágítására törekedett. Pontosan ebből fakadóan szerettem volna többszörösen is, más-más nézőpontból rámutatni arra a helyzetre, amelyben az ember – akár tud róla, akár nem – találja magát, nevezetesen az isteni titok létbizalmat igénylő vonzásának alapszituációjára, illetve tudatos elköteleződést követően az ebből létrejövő teológiák világában.

Ez egyben jó kiindulópont lehet annak a megalapozása szempontjából is, hogy noha a közös eredet és cél okán a szent tapasztalata, az isteni világosság megjelenhet az egyes vallásokban, de – a metaforánál maradva – ennek a fénynek az ereje már korántsem azonos mindenütt. Tehát kétségtelenül van egy normatív rend a vallásokkal illetően, ezért bármilyen relativista hozzáállás nemcsak, hogy elfogadhatatlan, de egyben komoly vétség a vallásokkal szemben. Egyszóval reményemet fejezem ki az iránt, hogy a dolgozatom tartalma lehetőséget teremt arra, hogy bizalmon és szereteten alapuló lépéseket tehessünk „az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít” (Jn 1,9), a szent legteljesebb megmutatkozása és az erre alapozott vallásközi párbeszéd irányába.

teremtés elsőszülötte» (*Kol 1,15*) mindig segítséget nyújtott az üdvösséghez. Az Atya az összes választottat öröktől fogva »előre ismerte és arra rendelte őket, hogy Fiának képmását öltse magukra, hogy Ő legyen az elsőszülött a sok testvér között» (*Róm 8,29*).” Lásd Diós 2000a, 141.

Irodalomjegyzék / Bibliography

- Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor és Tarjányi Béla, ford. 2015. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent István Társulat.
- Diós István, szerk. 2000a. *Lumen Gentium*. Dogmatikus konstitúció az Egyházzól, fordította Kelemen Vendel. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerkesztette Diós István, 109–207. Szent István Kézikönyvek 2. Budapest: Szent István Társulat.
- Diós István, szerk. 2000b. *Nostra Aetate*. Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, fordította Horváth Lóránt és Kovács József. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerkesztette Diós István, 391–404. Szent István Kézikönyvek 2. Budapest: Szent István Társulat.
- Eliade, Mircea. 2014. *A szent és a profán*, fordította Berényi Gábor. Budapest: Helikon Kiadó.
- Fehér M. István. 2020. *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)* 2. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Heidegger, Martin. 2019. *Lét és idő*, fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István Osiris Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest: Osiris Kiadó.
- Otto, Rudolf. *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalitáshoz*, fordította Bendl Júlia. Osiris könyvtár – Vallástörténet. Budapest: Osiris Kiadó.
- Pannenberg, Wolfhart, 1998. *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*, fordította Boros István, Gáspár Csaba László, Váradai Mónika és Magyar István. Egyházfórum Könyvei. Budapest: Egyházfórum Kiadó.
- Stein, Edith. 2009. Husserl fenomenológiája és Aquinói Szent Tamás filozófiája. Egy összehasonlítási kísérlet, fordította Szalay Mihály. In *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához*, szerkesztette Szalay Mihály és Sárkány Péter, 7–35. Paideia Könyvek. Budapest: Jel Kiadó.
- Szombath Attila. 2009. *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Weissmahr, Béla. 1978. *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Teológiai Kiskönyvtár I/2. Róma: Teológiai Kiskönyvtár Szerkesztőbizottsága.