

# Függelék

## Kiegészítések a 2. kiadáshoz

### A. A TÁJÉKOZÓDÁS IGÉNYE A MEGVÁLTOZOTT KÖRÜLMÉNYEK KÖZÖTT

A társadalmi fejlődés négy olyan mozzanatát nevezhetjük meg, amelyek a legnagyobb szerepet játszották abban, hogy könyvünk első kiadásának megjelenése óta a vallásfilozófia területén is változások következtek be: 1. a szekularizáció folyamata felgyorsult, 2. ezzel párhuzamosan a kultúra bizonyos területei, kivált a politika és a környezetetika szakralizálódtak, 3. a kultúrák között és ennek nyomán a vallások között is sokrétű kapcsolatok alakultak ki, és 4. „új vallások” jelentek meg a világ legkülönbözőbb részein. Ezekkel a folyamatokkal összefüggésben 5. a teológián belül bizonytalanság alakult ki, a teológia nem képes tiszta képet alkotni magának, ez pedig úgyszintén azt az – új folyamatok nyomán előálló – igényt támasztja a vallásfilozófiával szemben, hogy nyújtson segítséget a tájékozódásban.

#### 1. A szekularizáció folyamata mint a vallásfilozófiához intézett kérdés

A 18. század óta kibontakozó szekularizáció az elmúlt évtized során újabb területeken fejtette ki hatását. A népesség egyre nagyobb hányadának „semmi sem hiányzik”, ha életének kialakításában nem játszanak szerepet a keresztény meggyőződések és az értékekre vonatkozó keresztény elgondolások. Azoknak az embereknek, akik a keresztény hagyomány sajátos tartalmait nem tartják lényegesnek életükre nézvést, csak egy része (és feltehetően a kisebbik része) keres kapcsolatot más vallási közösségekkel. Az egyháztól – formális kilépés útján vagy anélkül – elszakadók túlnyomó többsége általában a vallást a múltból itt ragadt, mindenestől nélkülözhető maradványnak tekinti.

E folyamatok nyomán elsőként is a *valláskritika* funkciója változott meg. Míg a 18. századtól a 20. század közepéig a vallási hagyományokkal és intézményekkel

szembeni függetlenség kivívásának szolgálatában állt, a jelek szerint mára már lényegében tárgyát veszítette a valláskritika mérhetetlen hatása ellenében hatni igyekvők küzdelme. A valláskritika elveszítette egykor oly nagy erejű ellenfelét, és olyan módszerré vált, amelynek segítségével feltárhatók a szekularizáció lényegében véve befejeződött folyamatának okai. És minthogy ekképpen csak azt világítja meg, ami a társadalmi valóságban már hosszú ideje konkrétan kialakult, megállapításainak helytállósága széles rétegek számára belátható, s ezt már nem nagy gonddal kifejtett érvelés útján kell elérni, hanem már-már magától értetődő adottság.

Korunk átlagembere már hosszú ideje tudni véli azt, amit Feuerbachnál olvashat: azt, hogy a vallási állítások nem Istenről és az istenekről közölnek felvilágosítást, hanem azokról az emberekről, akik efféle képet alkotnak Istenről és az istenekről. Az ilyen emberek ugyanis – anélkül, hogy tudnák – vallási elképzeléseiken keresztül tulajdon lényegükhöz viszonyulnak, amely csak ekképpen tudatosul bennük. Az ma már természetesen nem tűnik elfogadhatónak, hogy – Feuerbachhoz hasonlóan – a szellem metafizikájából vezessük le azokat a „kivetítéseket” és „externalizációkat”, amelyek által magában az emberben lévő mozzanatok kívülre helyeződnek vagy kivetítődnek („felfelé”). (A legfontosabb vonatkozó okfejtés szerint a szellemnek elsőként önmagát kell szemlélnie, aszerint, hogy a létrehozás képességével rendelkezik, s csak ezt követően ismerheti meg önmagát a létrehozott dolgok alkotójaként.) Ezzel szemben széles rétegek szemében magától értetődőnek tűnik, hogy a képek létrehozása nem metafizikai, hanem pszichológiai szükségszerűségből fakad. A lélek mélyén ősképek (archetípusok) létrehozására indító erő fejt ki hatását, s e képek ugyan különböző formát öltenek, és különféle módon kapcsolódnak össze, lényegük szerint megjelennek az egyes emberek álmaiban és a népek vallási hagyományaiban. Carl Gustav Jungnak a „kollektív tudatalattiról” és a benne megképződő „archetípusokról” kidolgozott elmélete éppúgy a valláskritika széles körben elfogadott evidenciái közé tartozik, mint Feuerbach „kivetítésemélete”. És mivel egybevégt az általános tapasztalattal, hogy az egyén pszichikai fejlődése során az éretté válásnak krízisei is vannak, amelyek pszichikai betegségeket eredményezhetnek, Sigmund Freud vallásfelfogása (a vallás efféle válságok kifejeződése) szintén minden további nélkül elfogadhatónak tűnik. A „rossz közérzet a kultúrában”, amely napjainkban ugyan számos tekintetben szabadságot szül, de nem teszi lehetővé a védettség érzését, az érés folyamata során a valódi-földi apa súlyként rá nehezédő hatalma alól felszabaduló emberben a személyes elfogadottság új formái iránt kelt vágyat; és minél inkább megtagadja tőle környezetete ezt a tapasztalatot, annál nagyobb a valószínűsége, hogy vallási üzenetekben igyekszik otthont lelteni, minthogy ezek azzal biztatják, hogy felnőttként is egy mennyei atya gyermeke le-

het. Minden arra mutat tehát, hogy a vallás azok sajátja, akik a felnőtté válás eseményében sérüléseket szenvedtek. Az efféle magyarázat arra, hogy miért maradt eleven a vallás felvilágosult társadalmakban is, napjainkban még inkább helytállóknak tűnik, mert többek között a fiatalokat tömörítő szekták számának ugrásszerű megemelkedését is érthetővé teszi. Más természetű megközelítés ugyan, de napjainkban hasonlóképpen egyértelmű elfogadásra talál a marxista ideológiakritika. Még ha a gazdasági-társadalmi viszonyokról és ezek fejlődéséről kialakított elméletként nem is fogadják el a marxizmust, számosan a társadalmi hatalomra törő akarat kifejeződésésként „leplezik le” a vallási hagyományok és intézmények tekintélyre támasztott igényét, amennyiben azok önértelmezésük szerint nem csak a pszichikai érés folyamatában segítséget nyújtó instanciák.

Az effajta magától értetődően elfogadott elgondolások azonban ismételten a filozófusok figyelmének fókuszába kerülnek, hiszen azok az elképzelések, amelyek valamely társadalomban olyannyira mentesek a kételytől, hogy a jelek szerint már nem is szükséges vitát folytatni róluk, egyre azt a gyanút keltik, hogy általuk a problémák nem megoldódnak, hanem a feledés homályába hullanak. Ebben a helyzetben a vallásfilozófia feladata a valláskritika efféle általánosan elfogadott evidenciáinak kritikai felülvizsgálata lesz. A vallásfilozófus így pedig elsőként azt a kérdést fogalmazza meg, hogy általános elfogadottságát a valláskritika vajon ténylegesen érveivel meggyőző erejének köszönheti-e, amelyek helytállóságát az idő során az emberek egyre tágabb köre látta be. Vagy pedig úgy áll-e a helyzet, hogy a valláskritika kezdettől fogva – „akkoriban” is, amikor a legkevésbé sem volt magától értetődő, hanem aprólékosan kifejtett érvelésre volt szüksége ahhoz, hogy általánosan elfogadják – elsősorban nem érvek együttesét alkotta, hanem a ténylegesen már „akkoriban” is folyamatban lévő szekularizáció folyamatának tükröződése volt? És ha ez a folyamat nem a valláskritikusok érveinek köszönhetően volt folyamatos és hódított meg egyre nagyobb területeket, hanem azért, mert a népesség egyre tágabb rétegei helyezkedtek bele a természettudományos-technikai racionalitás közegébe, amely lényegében kizárja magából a vallást – nos, akkor meg kell vizsgálnunk, hogy ez a fejlődés mára nem érkezett-e el egy bizonyos határhoz.

Az újkori természettudomány és technika alapját képező sajátos racionalitás nyilvánvaló válsága elsősorban azt az általános filozófiai kérdést veti fel, hogy nem lehetséges-e az érvényességre támasztott igények kritikai felülvizsgálatának egyéb formáit is meghatározni. És sajátosan a vallásfilozófiának kell megvizsgálnia, hogy az érvényességre támasztott igény kritikájának és a felülvizsgálatának efféle, a tudományos-technikai eljárás módtól különböző formái nem alakultak-e ki éppen a vallási összefüggéseken belül. Ebben a megközelítésben tehát a vallás nem a még nem racionális tudat kifejeződése, hanem a kritikai racionalitás sajátosan struktu-

rált, a technikától és a tudománytól különböző formája.<sup>1</sup> Napjaink társadalmi és szellemi helyzetében az efféle érvelésmódok különösen aktuálisak, és azt a feladatot állítják a vallásfilozófia elé, hogy a nem tudományos gondolkodási formák érvényességének helyreállítása révén alternatívákat nyújtson a válságba jutott tudományos-technikai racionalitással szemben. Ez az erőfeszítés jelenik meg például a Kurt Hübnernél, aki – több helyütt is – konkrét érveket fejtett ki a mítosz rehabilitálása érdekében.<sup>2</sup>

Másfelől a vallásfilozófia sürgető feladata, hogy kimutassa azoknak az irracionalista gondolkodásformáknak a tarthatatlanságát, amelyek most, az újkori tudomány válságának idején vallási hagyományokra hivatkoznak. A vallásfilozófiának fel kell tennie a kérdést: a mai társadalmi feltételek mellett a vallás valóban nem több-e immár olyan túlzott kompenzációnál, amely bizonyos emberek számára elviselhetővé teszi az újkori racionalitás által támasztott túlzott követelményeket? Vagy inkább azt kell állítanunk, hogy felelősen vállalható és a racionális igazolást lehetővé tevő módon olyan kiiktathatatlan feladatoknak tesz eleget, amelyek megoldására a tudományos-technikai tudás nem képes? Niklas Luhmann *Funktion der Religion* [A vallás funkciója]<sup>3</sup> és Heinrich Lübke *Religion nach der Aufklärung* [A vallás a felvilágosodás után]<sup>4</sup> címmel kiadott vizsgálódásai ebbe az irányba mutatnak. A „vallások igazságra támasztott igénye” témájának szentelt konferenciák Willy Oelmüller által kiadott anyagai hasonlóképpen azt a kérdést vizsgálják, hogy technikai-tudományos korunkban a vallás az igazság kifejezése tudatának és ezzel egyben a racionalitás igényének miféle formáját valósíthatja meg. Az efféle vallásfilozófiai erőfeszítések egyképpen arra törekednek, hogy egyfelől kiiktassák annak a valláskritikának a „rossz”, mert a problémákról megfélemedező magától értetődőséget, amely úgy véli, a vallás problémáján végérvényesen túllépett, másfelől éppen korunkban, a tudománykritika korában fellépjenek azok kísérleteivel szemben, akik a legkülönbözőbb észellenes elképzeléseket a vallásra való hivatkozás révén igyekeznek legitimálni.

Röviden: abból, hogy a jelek szerint a szekularizált társadalomban a valláskritika magától értetődő tényezővé vált, továbbá abból, hogy a valláskritikát mind ez ideig legitimáló tudományos-technikai racionalitás válságba került, a következő kérdés

<sup>1</sup> Vö. R. Schaeffler: *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg/München, 1973.

<sup>2</sup> Vö. K. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg/München, 1978; uő: *Die Wahrheit des Mythos*. München, 1985; továbbá a neki szentelt emlékkötet: *Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*. Freiburg/München, 1986.

<sup>3</sup> Frankfurt a. M., 1977.

<sup>4</sup> Graz, 1986.

adódik: magában foglal-e a vallás egy csakis rá jellemző racionalitást, amelyet egyfelől a klasszikus valláskritika nem ismert fel, amely azonban másfelől érvényteleníti azt a kísérletet, amely a nemritkán a tudományos-technikai racionalitás keltette csömörből fakadó irracionalizmust a vallásra hivatkozva igyekszik igazolni?

## 2. A politika és a környezetetika szakralizálódása és a vallásfilozófiai tájékozódás igénye a megváltozott körülmények között

A szekularizáció folyamata olyan méreteket öltött ugyan, hogy a vallás (és különösen a kereszténység) már nem játszik szerepet a társadalmi életben, és egyre csekélyebb a jelentősége a magánszférában is, de mégsem torkolt a vallás „kihalásába”, amire pedig számos szerző igencsak számított. Azzal párhuzamosan, ahogy a kultúra sajátos, intézményes jelleget öltött (azaz jövőző nemzedékek sorát szem előtt tartó) istentiszteletben központosuló és a művészetre, a tudományra, a politikára és az erkölcsre kisugárzó területe, a vallás visszaszorult, más, mindeddig „profánnak” számító kulturális szférák „szakrális” jellegűvé váltak.

A hetvenes években gyakorta a politika által felvetett döntési lehetőségeket tárgyalták elénk – hogy valamelyik mellett elkötelezzük magunkat – az üdvösség és a károkozás közötti választás súlyát kifejező vallási pátozzsal. Elsősorban szocialista programok léptek fel annak örököseként, amit – többek között a bibliai prófétára, Ámoszra hivatkozva – „prófétai szocializmusnak” neveztek, vagy – (Deutero-) Izajásra és az általa „a kardok ekevassá kovácsolásáról” mondottakra hivatkozva – „prófétai pacifizmusként” hirdettek. És itt nem az történt, hogy a politika mint a kultúra eredetileg profán területe másodlagosan szakrális vonásokat öltött, ami többek között abból vált egyértelművé, hogy az ekképpen vallási tekintéllyel felruházott politikai programokat nem vallási összefüggésekből kiindulva dolgozták ki, és nem sajátosan vallási érvekkel legitimálták őket, hanem más természetű források alapján igazolták helytállóságukat. A vallási képek és fogalmak másodlagos alkalmazásával magyarázható, hogy bizonyos politikai-erkölcsi programok olyannyira az abszolút érvényesség igényével léptek fel, hogy a politikai vitákat egyenesen az eljövendő istenuralom szolgái és „e világ fejedelmének” seregei között dúló háborúként jelenítették meg (minderre elsősorban Ernst Bloch műveiben találunk példákat).

A nyolcvanas években az „ökológiai mozgalom” öltött fokozódó mértékben vallási vonásokat. A mozgalom, többek között „a teremtés megóvását” zászlójára írva, keresztény kifejezéseket is felhasznált programja megfogalmazásához, és nem akadt fenn azon, hogy a *conservatio mundi* kifejezés eredetileg Isten tevékenységét

Polin

jelölte, akinek teremtése (a világ létrehozása) a világ létben tartásaként folytatódik az idők során. Az ökológiai mozgalom másfelől a „világ istenségének megszüntetését”, amit a Biblia hirdet, a termékenységi és halálkultuszok tilalmát, továbbá a vér és a föld numinózus hatalmainak – az előbbiekből következő – démonizálását okolja azért, hogy megszűnt a természet tisztelete. Az ökológiai válságból kivezető útként ezért a természeti istenségek, különösen is az anyai princípiumot megtestesítő istenségek rangjának visszaállítását ajánlotta. E vonatkozásban is kimutathatóan a kultúra egy lényeges területének, a nem emberi valóságához való viszonyulás etikájának másodlagos szakralizálása történik. A környezetetika ugyanis nem vallási összefüggésekből kiindulva dolgozza ki céljait és programját, hanem már korábban rögzített értékítéletek és cselekvési útmutatások alapján határozza meg azt a kritériumot, amelyhez mérve eldönthető, mely vallási hagyományok értékesek, és miként kell értenünk őket.

A szakralizált környezetetika bizonyos esetekben összefonódott annak a nem kevésbé szakralizált feminizmusnak a különböző válfajaival, amely vagy arra törekedett, hogy a bibliai pátriárka-valláson túllépve visszaállítsa helyére az archaikus anyaistenségek tiszteletét vagy – a „feminista teológia” formájában – magában a bibliai hagyományban igyekezett feltárni azokat az elfedett nyomokat, amelyek „Isten anyasága” tiszteletének és a „természet megszentelésének” archaikus egységére utalnak. A vallástörténeti vagy akár teológiai megközelítést képviselő feminizmus számos válfajában azonban szintén azzal találkozunk, hogy a nőiség szakrális méltóságára irányuló kitüntetett figyelem elsősorban nem vallástörténeti vagy teológiai kutatások eredményeként alakul ki, hanem az az uralkodó szempont, amely már eleve megszabja a hagyományok anyagának kiválasztását, értékelését és értelmezését. A feminista kutatás e formájának célját mindenestől legitim igény: a nő pozitívabb társadalmi megítélése határozza meg.

A vallásfilozófia elé mindez azt a feladatot állítja, hogy kidolgozza annak kritériumait, miként ítélné meg, ha politikai-erkölcsi meggyőződések kifejezésére felhasználják a vallási nyelv elemeit, és ezzel összefüggésben azt a vallási beszédmódot, amely az üdvösség távlatát tárja az ember elé, illetve a kárhózat fenyegetésére figyelmeztet. A filozófiai ideológiakritika hagyománya (amely egészen az ókorig nyúlik vissza) e ponton kitüntetett jelentőséget nyer, bár természetesen az is nyilvánvaló, hogy e kritika elhibázza a célját, ha egyetemessé válik, és mindenütt ideológiát sejt.

ideológia

A szó immár klasszikussá vált értelmében ideológiáról akkor van szó, ha az igazság birtoklására fenntartott igényt valamely csoport olyan eszközként használja fel, amely révén egyéb csoportokkal folytatott küzdelmében előnyre tesz szert a többiekkel szemben, minthogy az igazság birtoklása tudatának fényében az ellenfél a hazugság foglyaként, az azonos elkötelezettségűek viszont az igazságért küzdő tár-

sakként tűnnek fel. Aki elismeri az ekképpen előterjesztett igazságigényt, egyben alá is veti magát az „igazság” előterjesztője által megszabott céloknak. Ha pedig az igazság kifejezésének tudata sajátosan vallási összefüggésben jelenik meg, akkor – állítják az ideológiakritikusok – az alávetésre irányuló készség, amelyet ez magában foglal, egyenesen abszolút: az ellenfél (ebben az esetben tehát a „polgári reakció-sok”, akik ellene szegülnek a „prófétai szocializmusnak és pacifizmusnak”, illetve a „nyereségközpontú gazdaság érdekeit képviselők”, akik megsértik a természet „szentségét”, és ezért kihívják magukra haragját) itt nem pusztán a hazugság foglyaként, hanem istenellenes hatalmak szolgájaként jelenik meg – ezért pedig közvetlenül a Szentnek tesz szolgálatot, aki nem engedi, hogy részt vegyen a társadalmi élet alakításában. Az ekképpen felfogott politikai küzdelem, akár a szocialista forradalomnak, akár a természet ökológiai megmentésének érdekében kezdeményezték, a „szent háború” jellegét ölti magára.

Nem szorul magyarázatra, hogy a politika vagy a környezetetika szakralizálásának az előbbiekben leírt jelenségeivel kapcsolatban a filozófiai ideológiakritikus szükségképpen szót emel. Ebben az összefüggésben is érvényes azonban a figyelmeztetés: „aki túl sokat bizonyít, semmit sem bizonyít”, vagyis az az érv, amely oly általános, hogy – úgy tűnik – nyilvánvalóan téves dolgokat is megalapoz, az érvelésen belül elkövetett hiba nyomán jöhet csak létre, és e hiba következtében nem alkalmas arra sem, hogy nyilvánvalóan igaz dolgokat visszavezessen a maguk okaira. Ha az ideológiakritika egyetemessé válik (ezt fejezi ki például az a kritikai álláspont, hogy „aki igazságról beszél, csakis alávetésre gondol”), kioltja a párbeszéd minden lehetőségét, hiszen a párbeszéd keretében az egymással szemben állók is fenntartják, hogy a másik állíthat valami igazat. És ha sajátosan az ideológiaelméleti valláskritika válik egyetemessé („aki azt állítja, hogy Isten akaratát hirdeti és cselekszi, ellenfelét magának az ördögnek kiáltja ki, és ekképpen védetté teszi magát a nézeteit és céljait érő kritikával szemben”), általában a felelősen vállalható elmélet és gyakorlat előfeltételét oltja ki, hiszen ennek alapja az a bizalom, hogy az emberi vélekedés és akarás sosem végérvényes, és ezért mindenkor kritikára szoruló tartalmaiban az abszolútum megjelenésének és jelenlétének sajátos formájával találkozhatunk; mert az abszolútum nem lép eléink másként, csakis a világban létező „kép-másában”. Ha nem táplálnánk ezt az alapjában vallási természetű bizalmat, vagyis ha nem bíznanék benne, hogy az Isteni jelen van abban a sajátos lényegével sosem összhangban lévő alakban, amelyet az emberi vélekedés és akarás képez, akkor az emberi elmélet és gyakorlat újra és újra a dogmatizmus és a szkepticizmus egymást kizáró alternatíváinak terébe szorulna. E vonatkozásban a dogmatizmus azt jelentené, hogy azt, amit megismerhetünk és a gyakorlatban is megvalósíthatunk, azonosítjuk az abszolút igazzal és jóval, míg a szkepticizmus annyit jelentene, hogy – mivel tudatában vagyunk a köztük lévő különbségnek – egyben minden kapcsolatot is

kizárunk az abszolút érvényes valóság és mindenkor merőben esetleges megjelenési formája között.

711

! ①

ideológi

Ebben az összefüggésben a vallásfilozófia kérdése a következő: miként lehetséges, a kritika jegyében, úgy érvényt szerezni az ideológiaelméletnek a vallással – és kivált a kultúra különböző területeinek szakralizálásával – szemben, hogy az egyetemes rangra emelt ideológiakritika hatására, nem esünk annak a szkepticizmusnak a csapdájába, amely lehetetlenné teszi az elméleti és gyakorlati problémákkal kapcsolatos döntéseket, és ekképpen a kritikát nélkülöző dogmatizmus képviselőinek engedi át az elmélet és a gyakorlat területét? Ezt a kérdést azonban megelőzi egy másik: miképpen viszonyul egymáshoz, vallási értelemben, a feltétlen, amelyhez az emberi megismerés és létrehozás minden kísérletének mérnie kell magát, és megjelenésének formái, amelyek minden esetben kritikára szorulnak? Léteznek-e a vallás önmagán gyakorolt kritikájának sajátosan vallási indítékai és sajátosan vallási lépései? És vajon ezen önkritika sajátosan vallási formája alapján megállapíthatók-e olyan kritériumok, amelyek lehetővé teszik, hogy az etika és a politika szakralizálását (amely nem más, mint bizonyos csoportok szemléletének és cselekvési formájának abszolút rangra emelése) a vallás téves formáiként leplezzük le? Az olyan ideológiakritika lehetőségének kérdése, amely kivédi a mindenütt ideológiát gyanító szemlélet egyetemessé és ezzel rombolóvá válását, ezért átalakul, és annak a kérdésévé válik, összekapcsolódhat-e a feltétlenség igénye és az önkritika sajátosan a vallásra jellemző módon, milyen feltételei vannak ennek az összekapcsolódásnak, és milyen következményekkel jár a vallási (vagy csak látszólag vallási) jelenségek megítélésére nézvést.<sup>5</sup>

Röviden: minthogy napjainkban a kultúra bizonyos területeinek (elsősorban a politikának és a környezeti etikának) a szakralizálása figyelhető meg, és mivel egyre inkább radikalizálódik az az ideológiakritika, amely felemeli a szavát az elméleti igazságra és a gyakorlat feltétlen szabályozására támasztott minden igénynyel szemben, felmerül a kérdés: megállapítható-e a vallások (ha nem eleve a vallási minden megjelenése) alapján, miként lehetséges összekapcsolni az igaz és a jó feltétlenségébe vetett bizalmat az emberi megismerés és akarás minden formájának önmagára irányuló kritikájával? És a kritika e sajátosan vallási formájában felfedezhető-e vajon arra utaló jel, miként lehetséges olyan ideológiakritika, amelynek belső logikája nem követeli meg az ideológia gyanújának egyetemessé válását, vagyis nem torkoll olyan szkepticizmusba, amely lehetetlenné tesz minden felelősen vállalható elméletet és gyakorlatot?

<sup>5</sup> Vö. R. Schaeffler: *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg/München, 1973.



### 3. A kultúrák közötti kapcsolatok és a vallások párbeszéde

Míg Európának a szekularizáció következtében fellépő problémákkal kell foglalkoznia, azt tapasztaljuk, hogy a világ egyéb részein újult erőre kapnak az ott honos vallások, nemritkán egyképpen szembeszegülve a keresztény misszióval és az európai szekularizmussal. Eredeti földrajzi közegükön belül az iszlám, a hinduizmus és a buddhizmus, nemkülönben az afrikai törzsi vallások is figyelemre méltó módon reneszánszukat élik. Az iszlám és a buddhizmus ezenfelül újszerű missziós tevékenységet is kifejt Európában és Amerikában. A nem európai vallások belső erejének megnövekedése pedig nyilvánvalóan szorosan összefügg azzal, hogy újszerű módon ébredtek önnön értékük tudatára azok a kultúrák, amelyek a bennük kialakult vagy formát öltött vallásokban olyan hatékony eszközt fedeztek fel, amelynek segítségével felszabadulhatnak a rájuk nehezedő európai befolyás alól.

Ezzel egyidejűleg az országok közötti lakhelyváltogatások számának megnövekedése következtében egyes országokban új vallási kisebbségek jönnek létre: Afrikában a hinduk, Európában és Amerikában a muszlimok követelik vallási-kulturális önmeghatározásuk elfogadását, s egyben azt kívánják, hogy választott hazájukban a társadalom teljes értékű tagjaként élhessenek.

E jelenségek következtében új színben jelenik meg a *vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának* régi keletű kérdése. Vajon olyannyira kifejeződése-e a vallás valamely konkrét kultúrának, hogy egy más kultúrából származó vallás elfogadásával a kultúrák szükségképpen szétforgácsolódnak, és idegen kulturális imperializmusnak vetik alá magukat? Megfordítva a kérdést: ha arra törekszünk, hogy valamely vallás „inkulturálódjék” egy tőle mindaddig idegen kultúrában, szükségképpen csak az adott vallás sajátos jellegének elmosásával érhetjük-e el célunkat? Még néhány évvel ezelőtt is – negatívnak ítélve a folyamatot – a kereszténység „hellenizálódásáról” beszéltek: az eredetileg a zsidóságon belül honos kereszténységnek a görög–római világban való inkulturációját célzó erőfeszítések nyomán a kereszténység által képviselt üzenet több szempontból is eltorzult, és ezek a torzulások csak ma ismerhetők fel és korrigálhatók. A misszió elméletével foglalkozó szakemberek ezzel szemben ma – pozitív értékítéletet formálva – „a kereszténység afrikanizálódásáról” beszélnek, és ekképpen annak a reménynek adnak hangot, hogy a keresztény hit felszabadulhat a kialakulását jellemző kultúrafüggőség alól (legyen ez a kultúra akár a zsidó, akár a görög), aminek köszönhetően megjelenhet „transzkulturális jelentősége”. A vallási „kulturimperializmussal” szemben kifejtett tiltakozás azon a feltételezésen nyugszik, hogy a vallás és a kultúra között igen szoros kapcsolat áll fenn, így pedig egy adott kultúra nem közvetíthető a hagyományosan hozzá tartozó vallás nélkül. Az „inkulturáció” lehetséges útjai körül folyó viták ezzel szemben azt feltételezik, hogy a vallás és a kultúra egymástól különböző, noha egymással összefüggés-

ben álló valóságok: a köztük lévő különbség az alapja a konkrét vallási hagyományok „transzkulturális”, és nem merőben az eredetileg az adott valláshoz tartozó kultúrára vonatkozó jelentőségének; másfelől az, hogy kapcsolódnak is egymáshoz, azt a feladatot alapozza meg, hogy a vallás mindenkori összefüggésrendszerét a kultúrában, és pedig mind kialakulása földrajzi közegének, mind a lehetséges misziós területek kultúrájában jelöljük meg.

12 A vallás és a kultúra viszonyának kérdése mellett megjelenik a kultúra és a társadalom viszonyának a kérdése is, mihelyt egy társadalomban – főként a bevándorlás nyomán – olyan kisebbségek jelennek meg, amelyek nemcsak szabad vallásgyakorlatra, hanem egyben kulturális önmeghatározásra is igényt formálnak. A vallásgyakorlás szabadságát kezdetben egyéni szabadságjogként fogták fel, a társadalmi szerepvállalást ellenben a közös kultúrába történő beilleszkedés képességéhez kötötték. (Ezért van nagy jelentősége iskolák és főiskolák elvégzésének a vallási kisebbségek számára is, például a németországi zsidóknak, akik vallási sajátosságaik feladása nélkül, a német kultúrközösség és ezért egyben a német társadalom teljes értékű tagjainak kívánják bizonyulni.) Ekkor azonban, minthogy már nemcsak a vallási, hanem a kulturális autonómia igénye is felmerül, megjelenik a „multikulturális társadalom” célképzete: már nemcsak a vallás, hanem a mindenkori sajátos jellegű kultúra sem lehet a társadalom egészének közös ügye, hanem a társadalmon belüli részleges csoportokhoz rendelődik. És ahogy az államnak semlegesnek kell maradnia az egymástól különböző vallásokkal szemben, immár a társadalomnak is semlegesnek kell lennie az egymástól különböző kultúrákkal szemben, és arra kell szorítkoznia, hogy teret biztosítson számukra, s konfliktusok esetén biztosítsa a békés rendezés feltételeit.

Ezek a részben kívánalomként megfogalmazódó, részben már ténylegesen megvalósult történések a következő szempontok szerint foglalkoztatják a vallásfilozófust: egy nagymértékben szekularizált társadalomban mi a kultúrának a társadalom egészére kiterjedő feladata? Ha a társadalomnak az egymástól különböző vallásokhoz semlegesnek kell viszonyulnia, mennyiben veszi át a kultúra mint a társadalom integrációjának instanciája azokat a funkciókat, amelyeket korábban a vallás töltött be? Ha a szekularizáció folyamata felmenti a vallást a társadalom egészének integrációjával összefüggő feladatai alól, annak vajon az-e az ára, hogy immár a kultúra egységének kell elvégeznie azt, amit a vallás egysége már nem tud megtenni: a kultúrának kell kialakítania egy olyan *forma mentis*t, amely nézeteik és céljaik minden tartalmi különbözőségén túlnyúlva összekapcsolja egymással a társadalom tagjait, és ekképpen képessé teszi őket párbeszéd folytatására? És mit jelent az efféle társadalom szempontjából, ha a vallási egység után immár a kulturális egység is sokféleséggé alakul át? Vagy röviden megfogalmazva: megkönnyíti-e a vallás egysége a multikulturalitás kialakulását (például a kereszténység különböző kultúrákhoz kö-

tődő formájának kibontakozását), míg ellenben a szekularizált társadalomra nézve jóval nagyobb veszélyt jelent kulturális egységének megszűnése? És milyen következményekkel jár a vallás és a társadalom viszonyát illetően, ha a szekularizált társadalmon belül a vallás vagy a vallás részleges megnyilvánulásai olyan jegyekké válnak, amelyek azt fejezik ki, hogy a velük azonosuló személy valamely részleges kultúrközösséghez tartozik (ha például egy nyugati országban élő, a vallásától „elidegenedett” arab is szükségét érzi annak, hogy részt vegyen az iszlám bizonyos vallási ünnepein, hogy egy meghatározott részleges kultúrközösség tagjaként mutassa meg magát)? A vallás és a kultúra viszonyát tehát éppen a szekularizált és egyben fokozatosan multikulturálissá váló társadalom esetében kell új módon meghatároznunk.

Röviden: mivel a vallások és a kultúrák között egyre elevenebb kapcsolat alakul ki, különösen aktuálissá válik a vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának régi kelletű kérdése. Ez a kérdés közelebről egyrészt az egyes vallások bizonyos mozzanatainak „transzkulturalitását” lehetővé tevő feltételeket érinti (vagyis azt, milyen jelentőségük lehet azon a kultúrkörön kívül, amelyben a szóban forgó vallás kialakult vagy leginkább termékeny hatást fejtett ki), másfelől a vallások olyan társadalmakban való „inkulturációjának” feltételeire vonatkozik, amelyekben eredetileg nem voltak jelen. Az utóbbi időkben a vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának kérdése különös élel vetődik fel a vallási közösségek szekularizált társadalmakon belüli társadalmi helyzetét illetően, kivált a vallási kisebbségek helyzetének vonatkozásában, amennyiben nemcsak vallásuk szabad gyakorlására, hanem ezzel együtt kulturális autonómiára is igényt tartanak.

#### 4. Az „új vallások” és a „ténylegesen vallásit” a „csak látszólag vallási jelenségektől” megkülönböztető jegyek kérdése

A konkrét vallási hagyományon alapuló közösségek egymással kialakuló kapcsolataitól és a vallások közötti párbeszéd, valamint a multikulturalitás ebből következő problémáitól meg kell különböztetnünk az „új vallások” esetében megfigyelhető jelenségeket, vagyis a vallási elemek kiválasztását és összekapcsolását.

a) *A hagyomány elemeinek szokatlan kezelése:  
eklekticizmus, szinkretizmus, allegorikus értelmezés*

Korábban már szóltunk arról, miként szakralizálódnak bizonyos politikai-erkölcsi meggyőződések; a folyamat sajátosságai az „ökológiai mozgalom” követőinek ma-

gatartásában különösen világosan megfigyelhetőek. Azt is láttuk, hogy e mozgalom összekapcsolódhat olyan törekvésekkel, amelyek „a világ isteni vonásainak kioltását” eredményező bibliai szemlélettől eltávolodva a vallás archaikus, „természetközeli” formáihoz igyekeznek visszatérni. Azzal együtt tehát, hogy a jövő érdekében kívánnak szolgálatot teljesíteni és ezzel összefüggésben kritikát gyakorolnak a jelenen, a mozgalom követői egy távoli, sőt archaikus múlt felélesztését is célul tűzik ki. Ekképpen pedig az érvelés olyan mintája áll elő, amellyel a vallástörténet során újra és újra találkozhatunk: az eredeti állapot felidézése megszünteti a jelen legitimitását („kezdetben nem így volt”), és lehetővé teszi a jelen viszonyok radikális – a jövő előkészítéseként felfogott – átalakítására szólító intést. Ez a – többnyire vallási jellegű remény tárgyaként megjelenő – jövő kezdetben még csak ígéret volt, most azonban, állítja az intés megfogalmazója, küszöbön áll ennek az ígéretnek a beteljesedése. „A progressziót szolgáló regresszió”, ez a vallástörténeteszek által más összefüggésben kidolgozott fogalom az új vallási archaizmus e formáira is alkalmazható.

Egyértelmű persze, hogy jellegzetesen szelektív megközelítés eredményei azok az archaizmusok, amelyek révén az „új vallások” az ókori keleti, az indiánok körében élő vagy az indiai természetisten-tiszteletet szembeállítják a történelem Istenével, akit a zsidó, a keresztény és az iszlám vallás követői hirdetnek. Noha egyesek nagy erővel igyekeznek rehabilitálni a „magna mater” tiszteletét, általában – szerencsére – nemigen tűzik ki célul az ezzel eredetileg összefonódó kultikus prostitúció helyreállítását. És bármennyire is nagyra tartják mások az indiánok körében eleven naptiszteletet, a meghaló és feltámadó Nap mítosza révén megalapozott emberáldozatot a legkevésbé sem kívánják vissza. És a védikus költészet mégoly nagyfokú tisztelete sem eredményezi általában annak a radikális aszkézisnek az elsajátítását, amely révén az indiai „szent” megpróbál felkészülni a megvilágosodásra és az egyéni atmannak a mindent átjáró Brahmannal történő felszabadító egyesülésére.

Az archaikus szövegeket és szertartásokat felélesztők nemcsak a konkrét összefüggéstől vonatkoztatnak el, hanem a társadalmi összefüggésre sincsenek tekintettel, minthogy lényegtelennek tartják, hogy a vallási magatartás aktualizált elemeit beágyazzák a konkrét vallási hagyományon alapuló közösségek életébe. Az „új valóságosság” összefüggésében ugyanis megesik, hogy valaki vallási tisztelettel idéz szakaszokat a Rig-Védából, de közben nem kíván egy konkrét védikus közösség tagjává válni. Mások időnként megzendítenek egy indiai kultikus gongot vagy megpörgetnek egy lámaista „imamalmot”, és minden fordulatkor elmormolják a szent szöveget („Ó, te titok, drágakő a lótuszvirágban” – „Óm mani padmé Hum”), de a hinduk vagy a lámaisták egyéb vallási szövegeit és cselekményeit nem teszik magukévá. Megint mások nyolc egymást követő téli estén felragyogtatják a zsidó hanukagyertyatartó nyolc fényét, vagy, amikor a nappalok egyre hosszabbá kezdenek válni, elmondják a János-evangéliumnak az életről, az emberek világosságáról szóló

prológusát, de közben eszükbe sem jut, hogy egy zsidó kultuszközösségbe vagy egy keresztény egyházba kérjék felvételüket.

Ezekben az esetekben tehát a különböző vallási hagyományokból származó szövegek és cselekmények kiszakadnak a maguk eredeti összefüggéséből, és úgy kapcsolódnak össze egymással, hogy új jelentésre tesznek szert. Ezek a folyamatok nem ritkán egészen önkényesnek látszanak, és azt a gyanút ébresztik, hogy a vallási magatartásnak nem új formáit, hanem torzulásait hozzák létre. A „ténylegesen vallási” és a „csak látszólag vallási jelenségek” megkülönböztetését lehetővé tevő kritériumok (vallásfilozófiai) kérdése az efféle jelenségek következtében pedig különösen aktuálissá válik. A különböző vallási hagyományokból származó elemek egymáshoz illesztése felvetette vallásfilozófiai probléma elsősorban az összetevő és az összefüggés viszonyát, másodsorban pedig a vallás és a történelem kapcsolatát érinti (és utóbbi mindenkor konkrét hagyományon alapuló közösségek történelme).

#### b) Az ítéletalkotás megfelelő kritériumainak kérdése

Az előbbieken leírt jelenségeket illetően nem szabad elhamarkodott ítéleteket hoznunk: a saját hagyományuk elemeit azok eredeti összefüggésével ellentétes módon felhasználók és a más vallási hagyományokból származó mozzanatok csak sajátos szelekcióval átvevők eljárása egyaránt oly gyakran megfigyelhető a vallások történetében, hogy valószínűnek tűnik a feltevés, az efféle eljárás, amely ellentétben áll a mai hermeneutika minden egyes szabályával, sajátosan vallási természetű okra vezethető vissza. Saját hagyományuk elemeit azok összefüggésével ellentétes módon például azok használják fel, akik bizonyos verseket egy másik, formai és tartalmi szempontból teljesen más jellegű zsolttárba ágyaznak; akik valamely próféta mondást szóról szóra átültetnek egy egészen más természetű vallási megnyilatkozásba; akik egy konkrét szertartást egy egészen más istentiszteleti összefüggésben is megtartanak. A szóbeli megnyilatkozások és cselekvési formák efféle felhasználását „allegorikusnak” nevezhetjük, mert a megőrzött mozzanat egyrészt folytonosságot jelöl, másrészt az új összefüggésen belül megváltozik a jelentése, és ekképpen „valami mást mond” – „alla agoreuei”. Más hagyományok elemeinek szelektív átvételéről például azok esetében beszélhetünk, akik valamely „idegen” istent felveszik a maguk istencsarnokába; akik egy más közösségen belül élő elbeszélést az általuk vallott ősatyára vagy *heros eponymosra* vonatkoztatják; akik átszerkesztve megváltoztatnak, és ekképpen átértelmeznek olyan istentiszteleti énekeket, amelyeket valamely más kultuszban fedeztek fel, és a saját istentiszteletük keretében kívánnak hallani. Ezekben az esetekben az átvétel szelektív, és éppen a más hagyomány elemeit átvevők saját hagyománya képezi a kiválasztás kritériumát; az átvétel során

pedig az a szándék mozgatja őket, hogy a nem saját hagyomány elemeit a saját hagyományuk újszerű megértésének eszközeként tegyék magukévá. Eljárásuk ezért eklekticista és egyben szinkretista.

Az a pusztán tény, hogy az „új vallások” már meglévő szövegeket és szertartásokat új jelentésben használnak (azaz allegorikus módon alkalmazzák őket), s eklekticista és szinkretista módon nyúlnak a különböző hagyományok elemeihez, önmagában véve tehát még elégséges okot szolgáltat arra, hogy másként és kedvezőtlenebbül ítéljük meg őket, mint más vallásokat, amelyek körében ugyancsak találkozunk efféle jelenségekkel. Egy ilyen kedvezőtlen ítélet csak akkor iktatható ki, ha először sikerül meghatároznunk az allegorikus értelmezés és az eklekticista-szinkretista átvétel sajátos értelmét, majd megjelöljük, melyik az a pont, amelyen túl az efféle eljárások vallási szempontból már nem értelmesek; csak ezután vizsgálhatjuk meg ugyanis, hogy az „új vallások” átléptek-e ezen a ponton.

Ezt illetően pedig kimutatható, hogy az eleve adott hagyomány tartalmi allegorikus értelmezésének és a más hagyomány-összefüggésekből származó mozzanatok szelektív átvételének egyképpen megvan a maga funkciója a vallási hagyományokon alapuló közösségek önnön történelmükre irányuló reflexióján belül. Az eleve adott hagyomány elemeinek allegorikus alkalmazása (és ezt behatóbban fel kellene tárunk) azt tükrözi, hogy történetének különböző korszakai és a recepció – ebből adódóan – más és más feltételei ellenére a hagyományon alapuló közösség tudatában van önazonosságának és a belső lényegéhez szervesen hozzá tartozó emlékezés változatlanságának. A más vallási hagyomány elemeinek szelektív átvétele azt fejezi ki, hogy a vallásokkal kialakított kapcsolat konstitutív jelentőségű lehet egy hagyományon alapuló vallási közösség önnön történelme szempontjából. Az állítható ezért, hogy sem az eredeti hagyomány tartalmainak allegorikus értelmezése, sem más hagyomány meghatározott tartalmainak átvétele nem szakítja át az eredeti hagyomány történetének összefüggését. Ettől azonban élesen különbözik mind ama felvilágosult vallásfilozófia értelmezéseinek és átvételeinek módja, amely az „esetleges történeti formákból” ki akarja fejteni „az örök észigazságok magját”, mind az értelmezésnek és az átvételnek az a formája, amellyel az „új vallások” követőinél találkozunk, minthogy ez olyan összimbólumok feltárására irányul, amelyek vallási tapasztalatot közvetítenek, de lényegében nem kötődnek konkrét közösségekhez és ezek történelméhez.

Ha ugyanis az „új vallások” követői egyáltalán jelentőséget tulajdonítanak annak, hogy érvekkel alátámasszák eljárásukat, akkor azt állítják, hogy folytonos feladatot jelent a vallási hagyományok igazi lényegének a téves értelmezésen alapuló átalakításoktól történő megkülönböztetése és megszabadítása; ez pedig érvényes az egészen korai vallásokra is, amelyek sosem hagyományozódnak át eredeti tisztaságukban, hanem történeti és ezért kritikára szoruló formában ismerjük meg őket. Kórnunk számára is irányt mutató igazságuk csak kritikus átvétel és elsajátítás révén

tűnhet elő, állítják, szellemtelen utánzásukkal sosem. Ehhez azonban az szükséges, hogy a szóban forgó szövegek és cselekmények „önmagukért beszélhessenek”, vagyis hogy ne vegyük figyelembe azokat a jelentés-összefüggéseket, amelyek különböző hagyományozási közösségekben a történelem során hozzájuk kapcsolódtak. Ha pedig így teszünk, nem vetjük el a zsidóságot, a kereszténységet és az iszlámot, előnyben részesítve a jogaikba visszaállított természeti vallásokat, hanem a mono-teista vallások esetében is kiemeljük a valódi, szellemi lényegét a történetileg köréjük képződött, megtévesztő megjelenési formából. Az „új vallások” képviselői azt a reményt táplálják, hogy ekképpen feltárul a vallások közös lényege – a vallások ugyanis nem „valódi magjuk” következtében, hanem a történelem során köréjük képződött megjelenési formák okán kerülnek ellentétbe egymással.

Noha a felvilágosult észvallás és az inkább irracionálisra hajló „új vallások” lényegesen különböznek egymástól, megítélésük egyazon kérdés függvénye: mennyiben játszik lényeges szerepet a vallás szempontjából, hogy a vallási tartalmak mérvadó jellege konkrét hagyományközösségeket és ezek történelmét hozza létre? Hogyan jelölhető meg az a pont, amelyen túl az efféle hagyományon alapuló közösségek történelmének és minden „történelmi esetlegességeinek” figyelmen kívül hagyása egyben a vallási aktus kiüresedését és sajátos intencionalitásának eltorzulását eredményezi?

Röviden: az „új vallások” nyomán különösen aktuálissá válik az a kérdés, miképpen rögzíthetők a „ténylegesen vallási” és a „csak látszólag vallási jelenségek” megkülönböztetésének kritériumai. Ebben az összefüggésben a vallásfilozófia elsősorban két problémával szembesül: mennyiben lényeges a vallás szempontjából, hogy tudatosítsa magában önnön történelmét (és ez a tudat az eredeti hagyomány allegorikus értelmezéseiben és a más hagyományelemek átvételében is kifejeződéhet)? És milyen határokon belül legitim az a kísérlet, amely a vallási hagyományok „történelmileg esetleges mozzanatainak” kiiktatásával „örökké érvényes tartalmaikat” igyekszik megragadni?

## 5. A teológia által a vallásfilozófiához intézett kérdések

Végezetül hadd szóljunk néhány szót az egyház és a teológia területén válságot eredményező történések nyomán megjelenő tájékozódási igényről. E történések következtében ugyanis szintén újfajta elvárások fogalmazódtak meg a vallásfilozófiával szemben.

a) A szekularizáció folyamatának tényerése nemcsak hogy súlyosan érinti az európai egyházakat, hanem létükben fenyegeti őket. Az egyházak fájdalommal állapít-