

kozódás igénye. Így tehát meg kell vizsgálnunk, hogy az e helyütt javaslatként előterjesztett módszerek révén a vallásfilozófia segítséget nyújthat-e – ahogy elvárják tőle – a tájékozódásban. Csak ezután vizsgálható meg az, hogy az efféle módszereket alkalmazó vallásfilozófia elkerülheti-e a már említett veszélyt, vagyis hogy a vallási tapasztalat tartalmait aláveti-e az „intencionalitás uralmának”, és maga is megadja magát a „rendszer kényszerének” – azaz kivédi-e azt a két mozzanatot, amelyet a kritikusok a transzcendentális gondolkodás elkerülhetetlen és egyben mindent aláásó következményének tartanak.

1. A vallás racionalitása és kritikára való képessége

Korunkban, amikor egyfelől a valláskritika eredményeit olyan magától értetődően igazként fogadják el széles rétegek, hogy fölöslegesnek tűnik fáradságos érveléssel igazolni őket, másfelől a kultúra bizonyos területei, elsősorban a politika és a (környezeti) etika eddig nem tapasztalt módon szakralizálódnak, és ezért az eddigieknél erőteljesebben az ideológia gyanújába keverednek, a vallásfilozófiával szemben elsősorban két kérdés tisztázása fogalmazódik meg igényként: 1. *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 (lásd fentebb 189.)?* 2. *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 lehetlenné tesz minden felelősen vállalható elméletet és gyakorlatot (lásd fentebb 192.)?*

Ha azt kérdezzük, hogy a vallás magában foglalja-e a racionalitás sajátos módját, és ezzel együtt az önkritika sajátos képességét, azt kell megvizsgálnunk, miképpen vonatkozik a vallási aktus (noézis) a maga tárgyára (noéma). A vallási intencionalitás sajátos mivoltától függ ugyanis, hogy a vallási aktus különbséget és kapcsolatot tételez-e e tárgy igénye és ama mód között, ahogy megragadjuk azt. Hagyományos megfogalmazásban: teret enged-e a „mindig nagyobb igazságnak”, amelynek az emberi gondolkodásra és cselekvésre nézvést mérvadó jellegét a megismerő ugyan észreveheti, de úgy, hogy egyben az is világossá válik előtte, hogy észrevevése mindenkor mögötte marad az észrevett igénynek? Ha így van ugyanis, a vallási aktus

lehetővé teszi, hogy tartalmához kritikusan és egyben hermeneutikailag viszonyuljunk: kritikusan, mert megkülönböztethető az, ami megismerendő és az, ami megismert; illetve hermeneutikailag, mert az, ami megismerendő, feltárható a megismert mindenkor kritikára szoruló alakja alapján, amelyben jelenvalóvá válik számunkra.

A vallási nyelvből vett példák alapján kimutatható, hogy e nyelv a beszélőtől az elmondható határán mozgó beszédet követel, ami azonban nem jelenti azt, hogy kifejezésmódja nem pontos, és az, amit mond, nem egyértelmű. Éppen ellenkezőleg: az alkalmazott kifejezések nyelvtani formája és szemantikája közötti feszültségekre éppen azért hivatkoznak, hogy a beszéd módja alapján világossá tegyék az elmondhatóság határait és mindig nagyobb igényét annak, amiről a beszéd szól. A vallási nyelv ekképpen a tapasztalat olyan formáját tanúsítja, amelyben a tapasztalat alanya tapasztalatra (és ezért beszédre) való képességének határáig jut, de úgy, hogy nem némul el attól, ami ekképpen feltárul előtte. A vallási nyelv tehát a vallásra jellemző sajátos tapasztalat kifejeződésének, és egyben struktúrájának előzetes feltárulásának bizonyul.¹⁴ És az ebben a nyelvben alkalmazott kifejezések szemantikája, kivált az a sajátos mód, ahogy a vallási nyelvben alkalmazott istennevek az általuk jelölt valóságra vonatkoznak, csak akkor válik érthetővé, ha annak a viszonyoknak a kifejeződéseként fogjuk fel őket, amelybe a vallási nyelv használója azért bocsátkozik, hogy képessé váljon a vallási tapasztalatra.¹⁵

Ez a megközelítés feltárja, hogy a vallási szubjektivitás sosem jelent minden kétértelműséget kizáró önbizonyosságot. Ellenkezőleg: sajátos valóságához tartozik, hogy a vallási aktus végrehajtására való képességét a vallási szubjektum nem önmagának tulajdonítja, hanem annak a valóságnak köszöni, amelyre a vallási aktus irányul. Keresztény megfogalmazásban: a hithez hozzá tartozik, hogy önmagát annak az Istennek a kegyelmi adományaként fogja fel, akire maga a hit irányul. Egyben azonban a vallási aktust végrehajtó annak is tudatában van, hogy a maga szubjektivitásában nem meríti ki azokat a lehetőségeket, amelyek a „szem felnyílása” által objektíve feltárultak előtte. A vallási nyelvben kifejeződő vallási tapasztalat sajátos esete is áll tehát Husserl fenomenológiai alaptörvénye: a noézis és a noéma között „szigorú korreláció” áll fenn.¹⁶ A vallási aktusra és az irányultságának tárgyát képe-

¹⁴ Vö. R. Schaeffler: Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung. In W. Beinert et al.: *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*. Paderborn, 1978, 11–36.

¹⁵ Vö. R. Schaeffler: Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie. In M. Kessler et al.: *Fides quaerens intellectum*. Tübingen, 1992, 97–112.

¹⁶ Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. 232.

! | ző valóságra nézvést ez azt jelenti, hogy csak a vallási aktus számára „tárul fel eredeti módon” a vallási szempontból lényeges valóság (a szent), és csak a szent mint sajátosan vallási lényegű valóság jelenti a vallási aktus egyedülálló beteljesülését. A korreláció (a kölcsönös viszony) azonban nem szükségképpen szimmetria; és a vallási aktus sajátos esetében a noézis és a noéma viszonya egészen aszimmetrikus: a vallási noézis a hozzá tartozó noémának köszöni létét, de úgy, hogy sosem képes a maga egészében befognia. Sőt, ebben az esetben még minden karteziánus filozófia legfőbb alaptétele, az öntudat lényegi tévedésmentességének tétele sem érvényes. A vallási aktushoz hozzá tartozik annak a tudata, hogy nemcsak a szent valóságával kapcsolatban nem rendelkezik megfelelő szemléleti és fogalmi formákkal, de önmagát sem érti meg megfelelő módon, mert a szenttől származó megvilágítást, amely által mint vallási aktus lehetőségessé vált, nem képes megfelelően bevonnani önnön reflexiójába. Keresztény szóhasználat: az Isten kegyelmi adománnyaként felfogott hitaktus maga is a hit misztériuma.

1 | A fentebb megfogalmazott két kérdésre nézve ez a következőket jelenti: a vallási aktus lényegéhez hozzá tartozik egy sajátosan vallási, és pedig radikális önkritika. Ha ez nincs jelen, a vallás torzult formáival van dolgunk. Ezek a torzult formák az ideológiák kitüntetett forrását alkotják. Az ideológiai önfélreértések felfedése és elutasítása ezért azokhoz a feladatokhoz tartozik, amelyek a vallási tudat belső lényegéhez tartoznak, és ezért elengedhetetlenek. Éppen ezért a vallási tudat az olyan ideológiákkal szemben is rendkívüli érzékenységet mutat, amelyek nem saját magán belül, a vallás meghamisításaként jelennek meg, hanem rajta kívül. Ha az igazságra támasztott igény oly módon fogalmazódik meg, hogy mögötte egyének és részleges társadalmi csoportok érvényesülési törekvése húzódik meg, akkor a vallási tudat felismeri annak a tévútnak a veszélyességét, amelytől csak az önkritikára irányuló erőfeszítések révén szabadulhatott meg. A politika és a morál ideológiai szakralizálódására ez éppúgy igaz, mint arra a tudomány-ideológiára, amely már nem az érvelésre tett erőfeszítések révén biztosítja jogosultságát, és – önkritikát gyakorolva – már nem ébred önnön átmenetiségének tudatára, hanem minden képtelentől eltérően magától értetődősséggel emeli eredményeit az emberi élet minden jelensége – beleértve tehát a vallást is – megítélésének mértékévé.

1. | A vallásnak a valláskritikával és a szekularizált társadalommal vonható viszonyára nézve ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy, a noézis és a noéma rendkívüli aszimmetriája következtében a vallás a vele szemben ellenségesen fellépő valláskritikát úgy is megközelítheti, hogy olyan érveket keres, amelyeket önkritikájához felhasználhat; és ha ez a kritika a tudományos-technikai racionalitás – állítólag – magától értetődő bizonyosságán alapul, akkor fel kell fednie az efféle önbizonyosság ideológiai jellegét. A vallás ekképpen az érveket felsorakoztató valláskritikával szemben dialóguspartnerként, a magától értetődővé vált vallástalansággal szem-

ben éles kritikaként lép fel. De mindkét esetben képesnek bizonyul arra, hogy önnön, sajátosan vallási forrásai alapján elsajátítsa a racionális érvelés képességének sajátos módját.

Mindebből a fentebb a „politika és a környezetetika szakralizálódásának” nevezett jelenségek megítéléséhez is nyerhetünk kritériumokat. A noézis és a noéma rendkívüli aszimmetriájának gyakorlati téren ugyanis hasonlóképpen végtelen különbség felel meg: a vallásos ember tudata szerint rá ruházott feladat és cselekvésének önmaga számára meghatározható és önnön cselekvése által megvalósítható valamennyi célja közötti különbség. Önértelmezése szerint a vallási gyakorlat az embernek az isteni cselekvésben való részesedése, és nemcsak az istentisztelet keretében, hanem a világot alakító tevékenységének formájában is. A vallási gyakorlat félreérti önmagát, ha Istentől származó feladatát – tévesen – az emberi önmegvalósítás szakrális legitimációjaként értelmezi, vagyis ha például a politikai ellenfél erőszakos félreállítását a gonosz hatalmakra sújtó isteni ítéletet szolgáló tettként legitimálja, de akkor is, ha a teremtéskor kifejezett feladatot („hajtsátok uralmatok alá a földet”) a természet elvakult kizsákmányolásának igazolására használja fel. A vallás által gyakorolt kritika ekképpen éppúgy elejét veszi a forradalmi ideológia szakralizálódásának, mint a tudományos-technikai fejlődés ideológiája szakrális legitimálásának.

Persze a vallási kritika éppoly határozottan lép fel mindazokkal a kísérletekkel szemben, amelyek a tudományellenességet és a géprombolást vallásilag igyekeznek legitimálni. A „teremtés létben tartásában”, ebben az isteni tevékenységben való részesedés nem azáltal valósítható meg, hogy akadályokat állítunk a világ tudományos megismerésének és a világ technikai alakításának az útjába, úgy, hogy csakis a föld által „előhozott” dolgoktól várjuk azt, hogy a világ a következő nemzedékek számára is lakható legyen. Ekképpen ugyanis megtagadjuk a sajátosan emberi szolgálatot annak a Teremtőnek, aki teremtését nem fejezte be végérvényesen, hanem „mindmáig munkálkodik” (Jn 5,17). Ha az Istentől kapott feladat és az emberi teljesítmény végtelen különbségének tudata pusztán a cselekvés megtagadását eredményezi, azok újfajta ideológiája alakul ki, akik erkölcsi-vallási pátosszal igényt formálnak arra az előjogra, hogy a jövőről való cselekvő gondoskodást azokra hagyják, akiket a teremtés lekicsinylésével és a teremtést és a világ létben tartását megvalósító Istennel való szembehelyezkedéssel vádolnak.

A mondottak alapján végül a szakrális feminizmussal és a feminista teológiával kapcsolatban is konkrét állásfoglalást alakíthatunk ki. Ha az ideológiakritika a vallási tudathoz szervesen hozzá tartozó feladatok közé tartozik, akkor ez a kritika a patriarchátus ideológiájának valamennyi formájára is kiterjed, ha érvekkel kimutatható, hogy a „férfiuralom” fenntartásának érdeke állt vallási hagyományok tartalmának megszürése és értékelése vagy bibliai szövegek értelmezése mögött. Termé-

De-Ab'

szetesen azonban a kritika azokra a nem kevésbé ideológiai természetű kísérletekre is kiterjed, amelyek a vallástörténeti tényezők sokaságából a „nők érdekeinek” érvényesítésére felhasználható mozzanatokot igyekeznek kiválasztani vagy a bibliai szövegek olyan értelmezését részesítik előnyben, amelyek segítségével a nők vagy nők bizonyos csoportjai előnyre tehetnek szert társadalmi szerepük megnövekedéséért folytatott küzdelmükben. Mindkét esetben arról van szó, hogy az igazságra támasztott – vallásfilozófiailag vagy teológiailag megalapozott – igény a társadalom kisebb csoportjainak érdekeit – erőszakosan – védő eszközzé válik, annak ellenére, hogy e csoportok az emberiség egyik vagy másik felét képviselik. Elsősorban azonban a feministák részéről kifejtett érvek nagy része példázza az ideológia gyanújának egyetemessé válását, azt a folyamatot, amely teljes egészében lehetetlenné teszi az érvek és ellenérvek racionális mérlegelését: aki szerint a vallások és a teológiák teljes történetét csakis a „nemek harcának” megjelenési formái alkotják, az annak a gyanúját vonja magára, hogy az „igazságot” csakis saját érdekeit szolgáló társadalmi hatékonysága szempontjából engedi meg. Az ideológia gyanújának egyetemessé válása, mint mindig, itt is visszacsap – férfi és női – képviselőire.

Módszertani szempontból azonban az előbbi megfontolások kimutatták, hogy a vallási nyelv analízise révén határozható meg a noézis és a noéma sajátosan vallási viszonya. Másfelől ebből a viszonyból fakad a kritika képességének és a racionalitásnak a sajátosan vallási módja. A nyelvanalitikus és a fenomenológiai-transzcendentálfilozófiai módszerek összekapcsolása nyomán alakul ki tehát a kritikai önértelmezés sajátos, a vallási aktusra és ennek tárgyvonatkozására jellemző formája.

2. A vallás és a vallás torzulásainak megkülönböztetése mint a teológiai és a vallásfilozófiai érvelés feladata

Korunkban, amikor az „új vallások” különböző formái jelennek meg, amelyek az áthagyományozott vallásokhoz az eklekticizmus és a szinkretizmus módján viszonyulnak, különösen aktuálissá válik az a régi keletű kérdés, hogy miképpen határozható meg a „ténylegesen vallási” és a „csak látszólag vallási jelenségek” megkülönböztetését lehetővé tevő kritériumok. 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 kifejeződhet)? És milyen határokon belül legitim az a kísérlet, amely a vallási hagyományok „történelmileg esetleges mozzanatainak” kiiktatásával „örökké érvényes tartalmaikat” igyekszik megragadni (lásd fentebb 199.)? Ezzel azonban összefügg egy másik kérdés is: milyen formát ölt az az érvelés, amelynek a vallási tudatot meg kell

óvnia a végzetes lapítható meg eg velésen belül, az sajátos racionalit válaszolásához is

A vallási nyelv se, és egyben indítja, hogy az e pasztalat összefü vonatkozás a tart széd tartalmatlan fecsegésnek” ne lyen, hanem saját vizsgálnunk, hog talat dialektikája hogy van valami, általa támasztott kosnak bizonyul riumot, amelyne vallási tapasztala vallási „köntöset” timálni igyekvők feljogosítja arra, bizonyul a vallás szerzett igazságn nik meg.

A vallási tapasztalás természetesen azonosított pontra írá formái is létezne mértékei is vanna szélyére figyelme mondható határ pasztalat olyan fo lat alanya tapasztalás jelenségekben m ségszerűség és a járó ember „szer egyben a csodálk

óvnia a végzetes következményekkel járó önfélreértésektől; mert csak ekképpen állapítható meg egyben annak a kritériuma is, hogy „mi számít érvnek” a teológiai érvelésen belül, azaz mi bizonyító erejű (lásd fentebb 201.). Az, amit fentebb a vallás sajátos racionalitásáról és kritikára való képességéről mondtunk, e kérdések megválaszolásához is új lehetőséget tár fel.

A vallási nyelv, állítottuk fentebb, formája szerint a vallási tapasztalat kifejeződése, és egyben képessé is teszi a beszélőt a sajátosan vallási tapasztalatra, mert arra indítja, hogy az egyes szubjektív tapasztalati tartalmakat a sajátos jellegű vallási tapasztalat összefüggésében helyezze el. Ennélfogva a lehetséges tapasztalatra való vonatkozás a tartalmilag gazdag vallási beszéd megkülönböztető jegye a vallási beszéd tartalmatlanná válásával szemben, amit az Újszövetség *kenophoniának*, „üres fecsegésnek” nevez (1Tim 6,20; 2Tim 2,16). Minthogy azonban itt nem akármilyen, hanem sajátosan vallási tapasztalatok lehetővé tételéről van szó, meg kell vizsgálnunk, hogy az ekképpen kifejezettek tartalmában megjelenik-e ezen tapasztalat dialektikája. A vallási tapasztalat ugyanis mindenkor tudatára ébred annak, hogy van valami, ami nem ragadható meg és nem fejezhető ki megfelelően, mert az általa támasztott „mindig nagyobb” igény mellett minden emberi válasz fogyatékosnak bizonyul. Röviden: a sajátosan vallási önkritika mértéke jelöli ki azt a kritériumot, amelynek alapján a ténylegesen vallási beszéd és ezzel együtt a ténylegesen vallási tapasztalat megkülönböztethető egészen más jellegű aktusok és tartalmak vallási „köntösétől”. Ekképpen különösen a maguk igazságát saját maguk által legitimálni igyekvők kísérlete (és ez minden ideológia belső lényege, mert a beszélőt feljogosítja arra, hogy lehetséges ellenfelének eleve téves álláspontot tulajdonítson) bizonyul a vallási tudat eltorzulásának. És így annak kritikája, amit Pál önerőből szerzett igazságnak nevez, a teológiai érvelés egyik legfontosabb feladataként jelenik meg.

A vallási tapasztalatnak a vallási nyelvben kifejeződő dialektikájáról beszélve természetesen azonban nemcsak az ideológiakritika figyelmét kívánjuk egy meghatározott pontra irányítani. Az ideológiai torzulásokon kívül a vallásnak más látszatformái is léteznek, és ebből következően a teológiai érvelésnek más feladatai és mértékei is vannak, mint az, hogy az önerőből szerzett igazság mindig fennálló vesztélyére figyelmeztessen. Ha struktúrája szerint a vallási beszéd folytonosan a kimondható határain mozgó beszéd szükségességét tanúsítja, és ha ekképpen a tapasztalat olyan formáját teszi lehetővé és tanúsítja is egyben, amely által a tapasztalat alanya tapasztalatra való képességének határára jut, akkor a ténylegesen vallási jelenségekben minden esetben megjelenik valami abból a kontengenciából (a szükségyszerűség és a kikényszeríthetőség hiánya), amely az értetlenség szakaszát végigjáró ember „szemeinek felnyílását” jellemzi. A vallási aktus ennyiben mindenkor egyben a csodálkozó köszönetmondás aktusa is, amennyiben a vallási aktust végbe-

vivő ember nem saját magának tulajdonítja azt, hogy képes rá. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy szükségképpen a megvilágosodás és a megtérés meglepő és rendkívüli élményei mennek végbe ilyenkor. A vallási tapasztalatban „felvilágító” „új fény” (vagyis a megismerés megváltozott feltételei) egyben azonban feltárja az ember előtt „szívének vakságát”, amely mindeddig visszavetette őt abban, hogy megismerésre tett erőfeszítései révén belássa azt, ami most, szemének megnyílása után evidenssé vált számára.

A „ténylegesen vallásit” a vallás torzulásaitól vagy a „csak látszólag vallási jelenségektől” megkülönböztető sajátos jegyek között ezért azt is meg kell említenünk, hogy a vallási aktus a szubjektum számára kikényszeríthetetlen és irányíthatatlan tapasztalatból fakad, és egyben nyitott is a jövőbeli vallási tapasztalatra. A tapasztalat elméletének egyik alapvető szabályát ezért a következőképpen fogalmazhatjuk meg: egyetlen tapasztalat sem olyan jellegű, hogy fölöslegessé tenné a jövőbeli tapasztalatokat vagy ő maga jelentéktelenné válna későbbi tapasztalatok következtében. Ez a szabály különösen is igaz a vallási tapasztalatra, amelyet az jellemez, hogy a vallási aktus megragadja az irányultságának tárgyát képező valóság és önnön megragadásának és megértésének módja közötti végtelen különbséget is. Semmiféle vallási tapasztalat sem olyan jellegű, hogy ne engedné meg egyazon numinózus valóság újszerű, meglepő megnyilvánulásait. De a numinózus valóság mégoly újszerű megnyilvánulásai sem fosztják meg jelentőségüktől megtapasztalásának korábbi formáit.

Ez a szabály olyan kritériumot nyújt számunkra, amely révén felismerhető és kapcsolható a vallási tapasztalat két félreértése és a vallási magatartás – ebből következő – két torzult formája. Egyfelől ugyanis a vallási tapasztalat félreértését jelenti az a feltételezés, hogy alanya számára végérvényes, már semmiféle később feltáruló „nagyobb” igazságra nem szoruló tudást közvetít a szentről. Ebből következik a „vallásos emberek már nem taníthatók” tétele, s a „vallási bölcsek balgaságának” – ezen alapuló – elgondolása: ők ugyanis úgy vélik, hogy vallási világlátásuk eleve védve van minden jövőbeli megrázkódtatással szemben. Másfelől az is félreérti a vallási tapasztalatot, aki úgy véli, hogy a benne felragyogó fény újszerűsége merő látszatként és tévedésként tüntet fel minden korábban megtapasztalt és tudott dolgot. Ebből következik „a történelem elhagyásának” sajátosan vallási kísértése, jelentse bár ez a történelem az egyéni élettörténetet vagy valamely hagyományon alapuló közösség közös történelmét. Ezzel szemben a fentebb megfogalmazott szabály értelmében azt kell állítanunk, hogy minden egyes vallási aktus, amely számára a szent új, meglepő módon mutatkozik meg, visszatekintve a szenttel történt, egymást kölcsönösen értelmező találkozások jövőre nyitott, előre sosem kiszámítható és mégis összefüggő történetének részeként jelenik meg.)

Vagy negatív megfogalmazásban: a történelemből való kimenekülés igénye a val-

lasi tapasztalatot jellemző rendkívül gazdag jelentéstartalom és meglepő újszerűség következtében ugyan mindenkor közvetlenül megjelenhet, de a vallás nem hiteles alakjának bizonyul, amely szétforgácsolja a vallási aktus sajátos jellegét és a szent valóságához való viszonyát. A történelemtől való megfélelkezést és még inkább a történelem tudatos háttérbe szorítását ezért a vallás eltorzulása jelének kell ítélnünk.¹⁷

Természetesen azonban hibát követnénk el, ha a történelem és a történelmiség vallási összefüggéstől függetlenül kialakított fogalmát tennénk meg a vallási jelenségek megítélésének mértékéül. Éppen ellenkezőleg: a történelemhez való viszonyulás sajátosan vallási módját a vallási aktust és annak megnyilvánulásait vizsgálva kell meghatároznunk. Ez pedig különösen annak köszönhetően válik lehetségessé, hogy a vallási nyelv feltárja, miként kapcsolódik össze a vallási aktusban a társadalmi, normatívnak ítélt emlékezés és az egyéni tapasztalat. Mindig is a sajátosan vallási emlékezés és a jövő remény hordozta elővételezése rajzolja ki azt az összefüggést, amelyben – Kant kifejezésével – az egyes élmények úgy „betűzhetők” ki, hogy vallási tapasztalat tartalmaiként olvashatók. Az emlékezésnek és a jövő elővételezésének tartalmait pedig a vallási hagyomány és a vallási hagyomány nyelve közvetíti az egyénnek. És ha eltűnik ez az összefüggés, akkor többé nem lehetséges megkülönböztetni egymástól a vallási élmény pusztá szubjektivitását és a vallási tapasztalat objektív érvényét. Az új vallásosság számos formája, akár az „új vallásokról”, akár a meglévő vallási hagyományok radikális átértelmezésének kísérleteiről legyen szó, annak példaként tekinthetők, hogy a történelemből való „kilépés” kísérlete miként eredményezi egyben azoknak a kritériumoknak az elvesztését is, amelyek lehetővé teszik a vallási elgondolások szubjektivitásának és a vallási tartalmak objektív érvényének megkülönböztetését.

Mindez egyben segítséget nyújt annak a fentebb feltett kérdésnek a megválaszolásához is, hogy a teológiai érvelésen belül „mi számít érvnek” (lásd fentebb 201.). A hagyomány (különösen a vallási emlékezés és remény) tartalmi olyan instanciákká válnak, amelyekre a vallási kijelentések és magatartásformák megítélésakor támaszkodni lehet, nélkülük ugyanis nem áll elő az az összefüggés, amelyben a szubjektív megélésnek meg kell találnia a maga helyét, mert csak ekképpen ismerhető el vallási értelemben objektíve érvényesnek. Ha valami teljesen függetlenné válik a vallási hagyománytól, vallási elképzelések merőben szubjektív játékvá válik. A radikális reformátorok és az úgynevezett „vallásalapítók” is lényegi, belső kapcsolatban állnak a vallási hagyomány ama formáival, amelyekkel szemben kriti-

¹⁷ Vö. ezt illetően R. Schaeffler: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*. Freiburg/München, 1995; különösen A vallási tapasztalat világának szerkezete című fejezet.

kával lépnek fel. E hagyomány normativitása természetesen mindig is annak köszönhetően igazolódik, hogy a vallási tapasztalás új módjait teszi lehetővé. A vallási diskurzuson és különösen a teológiai vitákon belül tehát nemcsak a hagyományban szereplő tartalmakat emlékeztetbe idéző citátum „számít érvnek”, hanem az értelmezés is, amelynek hitelességét az igazolja, ha a hagyomány és a jelen tapasztalat között hermeneutikai jellegű kölcsönös viszonyt hoz létre, azaz ha a jelen tapasztalatot a hagyomány tükrében teszi érthetővé, de a hagyományt is „újraolvassa” az új tapasztalatok fényében.

A teológiai érvelés kísérleteinek megítélése szempontjából ez azt jelenti, hogy a vallási tapasztalat – a vallási nyelv struktúrája alapján megállapítható – öntörvényűségével annyiban tökéletesen összhangban van a transzcendentális érvelés, hogy képes megmutatni: a vallási igazság nemcsak a természetfeletti valóságok szférájára vonatkozik, hanem az emberi szellem számára lehetővé teszi, hogy új módon találkozzék mindazzal, ami csak elébe kerülhet. A transzcendentális érvelés azonban elhibázza célját, ha a vallási tapasztalat kontingens tartalmát olyan a priori tudással igyekszik alakítani, amely már mindig is – noha rejtett módon – rendelkezésre állt az embernek, és már mindig is meghatározta azt, ahogyan a világ valóságára tekintett.

Hasonló ítéletet formálhatunk arról a teológiáról, amely a vallási tapasztalat képességét nem a priori fogalmakra vezeti vissza, hanem képek létrehozásának velünk született képességére; ezek a képek pedig a lélek mélyrétegeiben nyugszanak, és mintaként szolgálnak az élmények minden fajtájának értelmezéséhez. Az ilyen mélypszichológiai alapokon nyugvó teológia vagy általános valláselmélet magyarázatot adhat egyfelől arra, hogy a vallás nyelvében – és így a Biblia nyelvében is – lényeges szerepet játszanak a képi megfogalmazások, másfelől arra, hogy ezek a képi megfogalmazások csak akkor válnak érthetővé, ha az emberi élet bizonyos alaptapasztalatait az ő fényükben értelmezzük. Az efféle teológia és valláselmélet azonban elhibázza érvelésének célját, ha az ilyen képekről birtokolt ismeretei és az ilyen képekről kifejtett értelmezései alapján a legkülönbözőbb, mindenkor esetleges és meglepő vallási tapasztalatok tartalmait velük azonos jelentésűnek tartja. A lélek mélyéről származó képek hitelességét ugyanaz igazolja, mint a transzcendentális fogalmak helyállóságát, vagyis az, ha lehetővé tesznek olyan tapasztalatokat, amelyeknél „eredetibb” szférát az elmélet nem tárhat fel, nem pedig az, ha olyan – állítólagosan – a priori tudást közvetítenek, amely a tapasztalat tartalmainak különbségét lényegtelennek tünteti fel. Aki ugyanis úgy véli, hogy eleve ismeri a vallási jellegű képes beszéd – állítólagosan – minden esetben azonos jelentését, azt már nem lepheti meg és tudásában nem gazdagíthatja egyetlen ilyen megnyilatkozás sem; a vallási megnyilatkozások figyelmes hallgatása pedig értelmezőjük monológiává alakul.

Annak a teológiai vagy akár vallásfilozófiai érvnek tehát, amely megóvjja a vallási tudatot a mindent aláásó önfélreértésektől, először is önmagát kell megvédenie a mindent aláásó önfélreértéstől: az efféle érvelésnek az is feladata, hogy transzcendentális vagy akár pszichológiai megfontolások nyomán feltárja a vallási tapasztalat lehetőségének alapját, és közelebbről meghatározza e tapasztalat minden egyéb tapasztalati formától különböző sajátos jellegét. Éppen ezért hibázza el tárgyát a teológiai vagy vallásfilozófiai érv, ha olyan jellegű – állítólagosan – a priori tudást hoz létre, amelynek már nincs szüksége a mindenkor esetleges és előre kiszámíthatatlan vallási tapasztalatra, vagy ennek tartalmait egymással azonos jelentésűnek nyilvánítja. Teológiai összefüggésben ezért az számít ténylegesen érvnek, ami képes vallási aktusokról (tapasztalatokról) szóló megnyilatkozásokat úgy értelmezni, hogy az adott megnyilatkozás hallgatója vagy olvasója, aki az értelmezés címzettje, egy hagyományon alapuló közösség tagjává válik: az pedig, hogy képessé vált egy hagyományban való aktív részesedésre, abban mutatkozik meg, hogy az ige hallgatója által önálló tapasztalatra válik képessé, önnön tapasztalata pedig hozzásegíti az ige megértéséhez. A vallásfilozófia helytállóságát az igazolja, ha a vallási nyelv elemzése által s a vallási aktusról és ennek a vallási valóságra irányuló sajátos vonatkozásáról nyújtott fenomenológiai leírás révén feltárja annak az összefüggésnek a struktúráját, amely lehetővé teszi a vallási tapasztalatot. Ez az összefüggés azonban mindenkor egyben egy olyan hagyományon alapuló közösség társadalmi összefüggése is, amelyet a hagyomány tartalmi és a mindenkori új tapasztalatok hermeneutikai kölcsönhatása épít fel.

Míthogy a teológiai érvelés minden formájának az a célja, hogy hozzájáruljon a vallási hagyományon alapuló közösség felépítéséhez (*oikodomé*), Pál nyomán az „építés” képességét a feladatának megfelelő teológiai hermeneutika ismertetőjegyének tekinthetjük. „Azon legyetek, hogy az egyház épülésére gazdagodjatok. Éppen ezért, aki nyelveken szól, imádkozzék, hogy meg is magyarázza” (1Kor 14,12 sk.). A hermeneutikai beszéd *pragmatikai funkciója*, vagyis az, hogy a hallgatót egy olyan közösség tagjává tegye, amelyben a hagyomány az új tapasztalat fényében, a mindenkori új tapasztalat a hagyomány fényében érthető meg, egyben *annak jele is, hogy az ilyen beszéd szemantikailag helyes*, azaz megfelel annak a tárgynak, amelyről beszélni kíván.

3. Vallás, kultúra és társadalom

Korunkban, amikor a kultúrák kölcsönös kapcsolatának megélénkülése nyomán a vallások közötti párbeszéd szükségességét is új formában ismerték fel, különösen aktuálissá válik a vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának régi keletű kérdése.

Ez a kérdés közelebbről 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. Vagy általánosabb megfogalmazásban: ebben a helyzetben a vallásfilozófiának az is feladatává válik, hogy a vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának újszerű meghatározását nyújtsa (lásd fentebb 193.). A nyelvfilozófiai, fenomenológiai és transzcendentálfilozófiai módszerek már többször leírt összekapcsolása révén módunkban áll megközelítő választ adni erre a kérdésre.

A vallási nyelv ugyanis nemcsak kifejeződési formája és egyben feltétele a vallási tapasztalatnak, hanem egyszersmind – mint minden nyelv – tanúsít is egy olyan hagyományt, amely – mint feltétele – megelőz minden individuális beszédet. Az a nyelv, amelyet beszél, a beszélő számára eleve adott; és mégis csak azért „van” nyelv, mert egyének beszélnek, s mindig is abban az alakban létezik, amelyet beszélőjének „használata” által nyer. A tapasztalat, különösen a nyelvfilozófiai szemlélet keretében, nem egymástól elszigetelt egyének teljesítményeként jelenik meg, hanem egy nyelvi közösséghez való feszültséggel teljes viszonyt tanúsít. A nyelv ennélfogva mindenkor kitüntetett alapot biztosít ahhoz a vizsgálódáshoz, amely a tapasztalat feltételei és a társadalom, illetve annak története közötti viszonyt igyekszik meghatározni. Mindez igaz a vallási nyelvvel kapcsolatban is: a vallási nyelvet beszélő nemcsak a maga egyéni tapasztalatait juttatja kifejezésre, hanem azt a módot is, ahogy a vallási hagyományon alapuló közösség belső valóságával számot vetve képessé vált a maga egyéni tapasztalati módjára. A vallási nyelv és egyazon nyelvi terület más, profán nyelvi formáihoz való viszonya alapján megállapítható, hogy a vallásnak milyen szerepe van a társadalom mindenkor sajátos történelmében és kultúrájában. És az, ahogy a vallási nyelvre – számos vonatkozásban – hatással van beszélőjének más kultúrákkal kialakuló kapcsolata, mintegy kitüntetett példát biztosít a „transzkulturalitás” és az „inkulturáció” problémáinak tanulmányozásához.

A vallási nyelv efféle vizsgálata pedig egyképpen jelentős fenomenológiai és transzcendentális szempontból: transzcendentális szempontból azért, mert valamely nyelv történetét (és így a vallási nyelvét is) mindenkor meghatározza az is, hogy a beszélők új és új nemzedékei megpróbálják kifejezni a maguk új és új tapasztalatait az áthagyományozott nyelven. Az áthagyományozott nyelv pedig ekképpen úgy változik meg, hogy új struktúrája lehetővé teszi a szubjektív benyomások szintézisének új módját és ezzel objektíve érvényes tapasztalat tartalmaivá történő átalakulásuk új módjait is. Azok az összefüggések, amelyekben minden tapasztalat-tartalomnak meg kell találnia a maga helyét, úgy változnak tehát, hogy változásuk a különböző minőségű beszédmódoknak és ezek grammatikai formájának a törté-

netében nyilvánul meg. Az ilyen diakronikus nyelvszemlélet egyben fenomenológiai szempontból is jelentős, mert a különböző minőségű beszédmódok, például a vallási beszédmód története egyben a szubjektivitás és tárgyvonatkozása történetét is kifejezésre juttatja. A nyelvfilozófiai szemléletmód tehát lehetővé teszi a transzcendentális és a történeti módszer összekapcsolását, ekképpen pedig láthatóvá válik a szubjektum történelmisége és tárgyi világ felépítésére irányuló képessége, vagyis az, amit Husserl az „értelemszedimentáció” és a „habitusgenesis” fogalmaival fejezett ki: a korábban felfedezett „értelem” beleágyazódik a tárgyak későbbi megragadásának módjába; a korábban végbevitt aktusok új „habitus” hoznak létre, amely meghatározza az aktusok végrehajtásának későbbi módjait.

Az ilyen jellegű szemlélet világgossá teheti, hogy a vallási nyelv valamennyi kultúrán belül az interszubjektív nyelvi magatartás autonóm egészét („autonóm nyelvjátekot”) alkotja, és ekképpen feltárja, hogy a vallási aktus az intencionalitás önelvű módját jelenti, amely a noézis és a neki megfelelő noémákhoz való viszonya más formáival szemben érvényre juttathatja a maga önállóságát. Nem állítható tehát, hogy a vallás kizárólag kifejeződési formája annak a kultúrának, amelyben él. Ennek következtében nemcsak képes kritikát gyakorolni a maga saját kultúráján, hanem egyben jelentősége lehet más kultúrák számára is (azaz „transzkulturális”).

Másfelől autonómiája ellenére a vallási nyelv nem önmagát megalapozó rendszer, hanem, valamennyi kultúrában, kölcsönös kapcsolatban áll más nyelvi formákkal; hatást gyakorol rá a költészet nyelve, de a politika, sőt a tudomány nyelve is, és maga is hatást gyakorol ezekre a „nyelvtérületekre”. Ez azt jelzi, hogy a vallás aktusformája és tárgyvonatkozása kölcsönös viszonyban áll a szubjektivitás és a tárgyviszony más formáival. Az, amit különböző esetekben „kultúrának” nevezünk, nem utolsósorban a különböző „kultúrterületek” és ezek sajátos nyelvi formájának kölcsönös hatásán nyugszik. Ebből pedig az következik, hogy a vallási aktus nem vihető végbe a maga természetének megfelelő módon, ha nem áll kapcsolatban másféle struktúrájú aktusokkal – és különösen a vallási tapasztalat válik sivárrá, hanem nem kapcsolódik az esztétikai, az etikai, a politikai stb. tapasztalathoz. Bár kritikus távolságot tart a kultúrával szemben, a vallásnak szüksége van arra, hogy a kultúra különbözőképpen strukturált megjelenési formáihoz kapcsolódjon. A nem „inkulturált” vallás fogyatékos vallás.

Az „inkulturáció” kifejezést természetesen többnyire szűkebb értelemben használják: általában nem a vallásnak valamely kultúra átfogó összefüggésében való meggyökerezését jelöli, hanem a más kultúrákból származó vallási hatásoknak a saját kultúrára jellemző elsajátítását fejezi ki. E folyamat pontosabb leírásához is segítséget nyújthat a vallási nyelv vizsgálata.

A különböző sajátos területek nyelvei, amelyeket az egyes kultúrákban beszélnek, kölcsönösen hatással vannak más kultúrák megfelelő sajátos területeire: min-

den egyes kultúra költészetére hatnak más kultúrák költészetei, és maga is hatást gyakorol azok nyelvére. Ugyanez állítható a politika, a gazdaság és a tudomány nyelvéről is. Valamennyi, legalábbis minden magasabban differenciált kultúra, ezeken a sajátos területeken kidolgozza a maga egyéni és páratlan nyelvét. De egyetlen kultúra, legalábbis egyetlen magasabban differenciált kultúra sem beszél egy ilyen területen sem olyan nyelvet, amely ne állna kapcsolatban más kultúrák megfelelő sajátos területének nyelvével, úgy, hogy kölcsönösen hatást gyakorolnak egymásra. Az a mód, ahogyan valamely kultúra a tudományos nyelv, a költészet, a politikai vagy etikai diskurzus nyelvi formáit beleágyazza a saját beszédébe, és így egyéni és páratlan jelleggel ruházza fel, a más kultúrákból származó hatások valamely kultúrára jellemző átvételének szüntelen folyamatát jelzi. Ennélfogva pedig itt nem a vallások viszonyának és kölcsönös hatásának sajátos problémájáról van szó, hanem a kultúrák kölcsönhatásának általános jelenségéről, amely a nyelvek kölcsönhatásában különösen világosan megfigyelhető. Nemcsak a különböző szellemi területekre és ezek nyelveire, hanem a kultúrákra is igaz: önálló (autonóm) valóságokként viszonyulnak egymáshoz, de nem elégségesek önmaguknak (nem autarkok).

Ha azonban a kultúra valamennyi területén folytonosan „inkulturáció” történik, részét képezve a kultúra egésze történelmének, akkor elvi szempontból a sajátos vallási „inkulturáció” sem jelent veszélyt arra a kultúrára, amely magába építi egy másik kultúra hatásait. A konkrét esetek tekintetében azonban mindenkor tisztázni kell két kérdést: lehetséges-e e hatásokat valamely kultúra sajátos módján elsajátítani? És az ilyen jellegű elsajátítás során megmarad-e az a jelentéstartalom, amely az átvett tartalmaknak ama kultúra történetében vált sajátjává, amelyből származnak?

A vallástörténet területén e két kérdés akkor válik igazán élessé, ha olyan kísérletekkel találkozunk, amelyek nemcsak a vallási hagyomány meghatározott elemeit igyekeznek átvenni valamely kulturális összefüggésből egy másikba (ez a vallástörténet során folytonosan megtörténik), hanem valamely vallási tanítás és gyakorlat ama középponti tartalmait is, amely révén egy meghatározott vallás a maga egészében különbözik más vallásoktól. Ez különösen ama vallások esetében figyelhető meg, amelyek valamely másik vallás isteneit hamis isteneknek (bálványoknak) ítélik, és ezért ezeknek az isteneknek a tiszteletét a vallás torzulásaként (bálványimádásként vagy babonaként) elvetik. Ez éppúgy áll Zarathusztra vallására, mint a zsidóságra, a kereszténységre és az iszlámra. Sajátos esetet képvisel a buddhizmus, amely a maga eredeti formájában szigorúan „kizárja” az isteneket. Az efféle vallások azoktól, akik hallgatják igehirdetésüket, döntést kívánnak („Válasszatok ma, ahogy tetszik: melyik isteneknek akartok inkább szolgálni” – Józs 24,15), és megtérésre szólítják fel őket („ezektől a hamis istenektől térjete meg az igaz Istenhez” – ApCsel 14,15), mert az „igaz Istennel” való közösség nem fér meg a „hamis bálványokkal” való közösséggel („Nem lehettek részesei az Úr asztalának és a démonok

asztalának” – 1Kor 10,21). Kérdésünket tehát így fogalmazhatjuk meg konkrétabban: lehetséges-e egy monoteista vallást vagy akár egy „Isten nélküli vallást” olyan kultúrákba inkulturálni, amelyek a kulturális élet minden területén (például művészetükben, költészetükben, jogrendjükben, de világtérképük és erkölcsi gyakorlatuk sajátos formájában is) politeista vallások hatása alatt állnak? Vagy ilyen esetekben az inkulturációra tett minden kísérlet előtt két lehetőség áll: vagy belülről szétforgácsolja a befogadó kultúrát, vagy megfosztja eredeti tartalmától azt a vallási üzenetet, amelynek be kellene ágyazódnia ebbe a kultúrába?

E kérdések megválaszolásához először is arra van szükség, hogy megvizsgáljuk, milyen szerepe van a „hamis istenektől” való elfordulásra intő felszólításnak azoknak a vallási hagyományon alapuló közösségeknek a történelmében, amelyekben felhangzik. Ha ebből indulunk ki, nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy azok a vallások, amelyek a „hamis bálványoktól” vagy általában az istenek tiszteletétől való elfordulást követelnek, azokban a kultúrákban sem honosodtak meg minden probléma nélkül, amelyekben hatékony tényezővé váltak. Ellenkezőleg: a meghatározott istenektől (a bibliai vallás esetében ezek az „atyák és a föld istenei”, akiket József szembeállít az „Egyiptomból kivezető Istennel”) való elfordulásra intő felszólításban az adott vallás és kultúra mélységes válsága tükröződik. E vallások követőinek tudatában – Husserl kifejezéseivel – „szedimentálódtak” ezek a válságtapasztalatok, és „habitualizálódtak” a vallási ítélet ezekből fakadó formái. És még mielőtt ez a választás a hithirdetés keretében követelményként megfogalmazódik más kultúrák tagjaival szemben, az eredeti kultúrán belül e válságok leküzdésére felszólító intésként jelenik meg, és a későbbiekben is a hasonló válságok lehetséges megismétlődésére figyelmeztet.

Konkrétabban, a monoteista és az isteneket nem ismerő vallások egyképpen abból a folytonos tapasztalatból táplálkoznak, hogy az élet bizonyos területeinek – a nemzetségnek és a termékeny „rögnek”, a vérnek és a földnek, némileg aktualizálva talán még azt is állíthatjuk: a társadalomnak (amelynek legfontosabb sejtje a nemzetség) és a gazdaságnak (amelynek ősalakját a szántóföld megművelése képezi) – szakralizálása olyan kísértő erőt foglal magában, amely szétforgácsolhatja a vallási aktust és vallási valóságra irányuló vonatkozását. Új nyelvi képződmények, mint például a „bálványok” (a Bibliában „semmiistenek”) és a „bálványimádás” kifejezések, hasonlóképpen olyan ritualizált nyelvi formák, mint a döntésre felhívó istentiszteleti felszólítás („ellentmondasz-e a sátánnak – és minden cselekedetének – és minden csábításának”) csak akkor jöhetnek létre, ha valamely hagyományon alapuló közösség szert tesz a vallási tudat félrevezethetőségének s a vallási elgondolások és magatartásformák esetleges félrevezető jellegének tapasztalatára.

Amikor tehát a hitet hirdető misszionáriusok más kultúrák tagjaival szemben azt a felszólítást fogalmazzák meg, hogy vessék el a „hamis isteneket”, annak háttéré-



D. 1



ben nem az a felfogás húzódik meg, hogy a maguk kultúrája értékesebb azokénál, hanem az a meggyőződés, hogy az ebben az esetben „bálványimádásnak” nevezett szétforgácsoló hatású önfélreértése nemcsak a saját kultúrájukat sodorta válságba a távoli múltban, hanem ez a veszély mindenütt és mindenkor fenyeget, s ezért más kultúrák tagjait is fel kell szólítani arra, hogy tudatosítsák ezt a veszélyt, és megtegyék azt, ami elkerüléséhez szükséges. Ennyiben a monoteisták vagy az isteneket nem ismerő vallások követői, vallástörténeti szempontból, „már megégették a kezüket”, és ezért a maguk válság-tapasztalatát gyümölcsöztetni kívánják mások figyelemzetetésére és útmutatására.

Ebben az összefüggésben az „inkulturáció” elsősorban az eredeti vallási-kulturális közösséghez intézett felszólítást jelent: a súlyos vallási és általános kulturális válság tapasztalata, amely akkor alakul ki, ha az Isteni tisztelete maga is sajátos megtévedés forrásának bizonyul, szerves részévé kell hogy váljon ama közösség vallási hagyományának, amely szert tett erre a tapasztalatra. Bibliai kifejezésekkel: Józsué felszólításának („Válasszatok ma, ahogy tetszik: melyik isteneknek akartok inkább szolgálni. [...] Én és házam azonban az Úrnak fogunk szolgálni.”) nemzedékről nemzedékre fel kell hangzania, hogy újra és újra erőteljesebben tudatosítsa a megtévedés fenyegető veszélyét. Csak így „szedimentálódhat”, magában a vallási közösségben, a válság tapasztalata, és csak így „habitualizálódhat” benne az ekképpen követelményként megjelenő döntés. És nem véletlen, hogy ez a felszólítás ténylegesen elsősorban olyan elbeszélésekben jelenik meg, amelyek a hagyományon alapuló közösség számára normatív emléket őriznek, és ennek az emlékeknek a fényében értelmezik a mindenkori aktuális tapasztalatokat: az arról szerzett tapasztalatokat, hogy azok, akik úgy vélik, az „igaz Istent” tisztelik, nemritkán valójában „aranyborjúkat” imádnak, s hogy minden nemzedéknek újra fel kell fedeznie, mit jelent számára „a bálványok eltörlése”.

Az ekképpen „habitualizált” éberségnek azonban meg kell találnia a helyét abban a kultúrában, amelynek válsága belevésődött a maga emlékezetébe vagy – Husserl-lel szólva – „szedimentálódott” benne. A bibliai vallás esetében ez azt jelenti, hogy a nemzetség és a termőföld szakralizálásától óvó intésnek hatással kell lennie a társadalom és a gazdaság, a művészet és a tudomány kialakítására, ha az említett válságból kialakult „monoteizmusnak” meg kell gyökereznie a hagyományon alapuló közösség kultúrájában. A saját vallásosságával szemben is kritikussá vált vallási szubjektum új tudata annak függvényében bizonyul hitelesnek, miképpen tekint – új módon – a tapasztalati valóságra, nem olyan vallásellenes szkepticizmus keretében, amelyben a bálványimádás gyanúja egyetemessé nő, és a vallási magatartás minden formáját babonassággal gyanúsítja, hanem olyan kritikus szemlélet keretében, amely különbséget tesz a tiszteletben részesítendő Isten és az isteni cselekvés megnyilatkozásának világi formái között.

Ha „inkulturálódott” az eredeti kultúrában, a bálványimádástól óvó intés csak akkor tárható – a hithirdetés keretében – más vallási közösségek elé is, annak érdekében, hogy képessé tegye őket a tapasztalat két fajtájára: egyfelől arra a tapasztalatra, hogy a saját istentiszteleti formájuk is lehet a megtévedés forrása, másfelől annak tapasztalatára, hogy a vallás fokozottan önkritikus felfogása miként változtathatja meg a vallás saját kultúráját, és miként járulhat hozzá fejlődéséhez. Ha így fogjuk fel, a „hamis istenek eltörlésére” intő felszólítás nem arra indít, hogy jelentéktelennek ítéljük saját történelmünket, hanem arra, hogy újra és újra kritikusan értsük meg. A hithirdetés összefüggésében is helyesnek bizonyul tehát az a szabály, hogy a vallási igehirdetés a legkevésbé sem az istenfélő lélek monológja, mert nemcsak az istentelenséget, hanem az istenfélelmet is ítélet alá vonja. Ám azt, aki hallgatja, nem kényszeríti elnémulásra, hanem önálló tapasztalatokra teszi képessé, amelyeknek, a hallgatott ige fényében, alanya lehet, s amelyeket tanítói előtt is tanúsítani tud. A vallási ige nem teszi fölöslegessé az őt hallgató ember tapasztalatát, hanem lehetségessé teszi új módját, és azoknak a tapasztalatoknak a fényében, amelyekre a hirdetett ige képessé teszi azt, aki hallgatja, az az üzenet is új módon válik érthetővé, amelyet elé tártak. Ha a transzcendentálfilozófia arra a felismerésre vezet, hogy minden tapasztalat dialogikus jellegű, s ha a nyelvfilozófia megerősíti ezt a belátást, feltárva, hogy a hallgatás a válaszadásban bizonyul hitelesnek, s hogy a válaszadás révén fejlődik a közösen beszélt nyelv – mindebből tehát az következik, hogy a hithirdetés keretében megvalósuló inkulturáció is dialogikus történet, amelyben azoknak, akik a hallgatás helyzetében vannak, az mondatik el, amit ők maguk, a saját tapasztalatuk alapján nem tudnának elmondani, s amelyben e hallgatók az üzenetre olyan választ adnak, amit a hithirdető olyasmiként hallgathat, amit ő maga nem tudott volna elmondani.

4. Az intencionalitás uralma? – Megjegyzések a már említett módszertani kérdéshez

A fentebbiekben arra tettünk kísérletet, hogy legalább nagy vonalakban felvázoljuk, hogy a nyelvanalitikus, transzcendentális és fenomenológiai módszer általunk javasolt összekapcsolását ténylegesen megvalósító vallásfilozófia miként oldhatja meg azokat a kérdéseket is, amelyeket korábbi társadalmi folyamatok állítottak elé: a maga módján és a maga határain belül eleget tesz annak a „tájékozódási igénynek”, amelyről e „kiegészítések” elején ejtettünk szót (lásd fentebb 185–202.).

Az általunk kifejtett kísérlet eredményeinek helyességét e helyütt nem igazoljuk további érvekkel, hanem az olvasó ítéletére bízunk őket. Végezetül azonban még megpróbálunk válaszolni arra az ellenvetésre, amely újabban számos formában