

BACSÓ BÉLA:

## A vallásról

- F. D. E. Schleiermacher: A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez. Fordította és az utószót írta: Gál Zoltán. Osiris Kiadó, 2000. 171 oldal, 1480 Ft
- G. W. F. Hegel: Vallásfilozófiai előadások (1827). Az előszót írta, szerkesztette: Walter Jaeschke. Fordította: Csikós Ella, Czirják József, Nyizsnyánszky Ferenc, Rózsa Erzsébet, Szívós Mihály, Zoltai Dénes. Atlantisz Kiadó, 2000. 343 oldal, 1795 Ft
- Kelemen János: Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei. Atlantisz Kiadó, 2000. 265 oldal, 1595 Ft

Franz Rosenzweig figyelemre méltó megállapítást tett főművének bevezetőjében, amit a most bemutatandó művek háttereként szeretnék mindvégig felmutatni. A megállapítás úgy hangzott, hogy a kozmosz Parmenidésztől egészen Hegelig Isten viszonylatában, Istenre vonatkozásában biztos, biztonságos, sőt mondhatjuk úgy, az embert az Isten előtti nyugalom tölthette el - securus adversus deos. A poszthegeiánus kozmosz többé nem élvezte ezt a biztonságot, hiszen Rosenzweig átható megfigyelése szerint, válaszaik éppen ennek a nyugtalanító távollétnek, hiánynak és növekvő bizonytalanságnak a jegyében hívták életre a modernitás filozófiáit, s kétségtelen, hogy a Hegel utáni kor valóban jellemezhető így.



A három könyv közül a legkorábbi (1799) és a szerző nevével elválaszthatatlan mű, Schleiermachernek az első ízben még név nélkül kiadott A vallásról (Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez) című könyve. Mint ismeretes, ez az írás máig meghatározó és megújító műve a református teológiának és döntő hatással volt századunkban az úgynevezett dialektikus teológiára, de nem kerülhette el például Hegel kritikáját. A mű eredeti alcíme, amit Schleiermacher megváltoztatott, azokat a "felvilágosultakat" vagy inkább "felvilágosítottakat" célozta, akik a vallástól már nem vártak semmit. A változtatásba belejátszott persze az is, hogy az egy évvel korábban kirobbant "ateizmusvitában", amit Fichtének Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapjáról szóló írása váltott ki, nem kívánta, hogy könyvét mint az egyik oldal

védelmét olvassák. Főként azt nem, hogy Fichte ellenében bárki is az ő művére hivatkozhasson. Fichte talán semmi egyebet nem tett 1798-ban közölt szövegében, mint Kantnak azt a máig megfontolásra méltó gondolatát vitte végig, amely szerint "nem lényeges, s éppen ezért nem is kell mindenkinek tudnia, hogy Isten mit tesz vagy mit tett üdvösségéért, annál inkább szükséges tudnia, hogy neki magának mit kell tennie, hogy e segítségre méltóvá váljék." (Kant - A vallás a pusztá ész határain belül. Gondolat, 1974; ford. Vidrányi Katalin, 186. o.) Fichte állítja, hogy az igaz hit mint morális rend az isteni, s hogy éppen "az eleven és ható morális rend maga az Isten". Fichte folytatva a kanti hagyományt, fenntartja a morális világregend és Isten összetartozását, egyszersmind Goethe Faustjával mondja, hogy "Gefühl ist alles", minden érzés és érzület, amellyel az ember önmagán túl részévé válhat annak a világregendnek, ami Istennel összekapcsolja. A hangsúlyok különbsége ellenére, Schleiermachernek A vallásról című műve elkötelezett ennek a gondolatnak. A második beszéd szerint: "A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés." Joggal gondolta, hogy ez a hangsúlyeltolódás nem fog majd tetszeni Fichtének (Schleiermacher levele H. Herznek, 1799. július 5.), hiszen minden filozófiai okoskodás ellenpontjaként beszél a vallásról. Ugyanebben a beszédben így fakadt ki: "Így tehát kérdezlek benneteket: mit csinál a ti metafizikátok [...] mit csinál a ti transzcendentálfilozófiátok? Klasszifikálja, és ilyen-olyan lényegekre osztja az univerzumot, utánajár minden létező alapjainak, dedukálja a valóságos szükségszerűségét, és saját magából fejt ki a világ realitását és törvényeit." (27. o.) A vallás azonban éppen a gondolat béklyói ellenében a szabadságot hozza el, "a korlátlan szabadság állapotát". Friedrich Schlegel, a barát és a mű első, nem is oly kíméletes recenzense az Athenäumban úgy fogalmazott, hogy az izolált filozófia vallás nélkül szétroppantaná azt, ami az emberiséghez legbensőbb módon tartozik hozzá. Ugyanakkor Schlegel egyfajta regényként történő olvasással ki is oltja a vallás mint érzés gondolatát, s benne pusztán valami magasabb vallásosságra történő ösztönzést lát, amelyben azonban minden teljességgel a szubjektivizmus áldozatául esik. Ennyiben Hegel későbbi kritikáját készíti elő ez az olvasat. Kétségtelen, hogy nem összehasonlítható a mű jelentősége a későbbi Hittannal, mégis Karl Barth ebben a műben látja a vallási megújulás, a vallás megújításának, egyben Isten és az ember közti megrendült viszonynak egy lehetséges helyreállítási lehetőségét. Annak a kísérlete ez, hogy az

ember törekedjen "több lenni önmagánál" (72. o.), de ezt nem valami pusztán előírás vagy politikai elgondolás uralta vallásosság vezérli, hanem az az ember mivoltunktól elválaszthatatlan törekvés, amit így foglal össze a második beszéd végén: "Egyé lenni a végesben a végtelennel, és örökkévalónak lenni a pillanatban, ez a vallás halhatatlansága." Ennek az egy-létnek, amely nem enged a korlátozásnak, amely ellene van minden olyan "politikai egzisztenciának", ami a vallási közösséget a politikai hatalom alá kívánja vonni, s ha ez megtörténik, akkor az "félelmetes medúzafeként hat a vallásos közösségre: mihelyt ez megjelenik, azonnal megkövül minden" (113. o.). Schleiermacher egyértelművé teszi, a vallás célja nem más, mint "az ember fölött és túl az emberen felfedezzük az univerzumot", vagyis annak a hitbéli paradoxonnak a megértése (Mt. 16,25), hogy az ember végre ismerje fel, nem azért kell aggódnia, mi lesz vele és mivé lesz, hanem azt kell félnie, mivé lett (72. o.). Akinek ugyanis van múltja, annak lesz jövője. A fiatal Heidegger nem véletlenül kapcsolódik ehhez az íráshoz a vallási élet fenomenológiájának felvázolásakor és állítja: a vallás által elveszíteni az elkülönült létezését, visszakerülni abba az eleven közösségbe, ami újra a másikkal kapcsol össze, s a vallásos érzés által visszajutni az élet benső egységébe. Ez Schleiermacher "romantikus" művének szép ígérete.



Mint már említettem, Hegel vallásról tartott előadásaiban egy teljességgel más felfogást képviselt. H. Fr. W. Hinrichsnek, a *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* című 1822-ben megjelent művéhez írott bevezetőjében könyörtelen szarkazmussal hátrítja el a vallás és érzés azonosítására irányuló kortárs törekvéseket; ha ugyanis a vallás az emberben az érzésen alapul kizárólag, akkor minden más meghatározást nélkülözve, függőségének érzése adja a vallási érzést, akkor a kutya lenne a legjobb keresztény.

A most idézett bevezető egy évvel az első vallásfilozófiai előadás után jelent meg, és ebben a szerző vallásfilozófiájának foglalatát találjuk meg. Hegel négy ilyen tárgyú előadása maradt fenn az 1821 és 1831 közötti időszakból, a magyar kiadás az 1827-es előadást vette alapul, és jegyzetben közöl néhány fontosabb kiegészítést a későbbi szövegváltozatokból. A Walter Jaeschke által véghezvitt ragyogó rekonstrukciós munkának magyar partnerei voltak Zoltai Dénes, Csikós Ella, Rózsa Erzsébet, Czirják József, Nyizsnjányszky Ferenc és Szívós Mihály. Jaeschke a

magyar kiadáshoz írott bevezetőben megállapítja: "Hegel értelmezése kiszabadítja a vallást a kései felvilágosodás tisztán morális vallásfogalmának szorításából, mely a vallásban nem lát egyebet az erkölcsi kötelességek isteni parancsként való olvasatánál." (8. o.) Mint tudjuk, éppen a fent említett nyugtalanító elem készítette Hegelt a maga módján egy válaszra, amely A szellem fenomenológiájában így hangzik: "diese Unruhe aber ist das Selbst". Vagyis az önmaga akkor mozdul túl önmagán, bomlik ki, mint mozgás és levés, ha az abszolút szubjektum. Önmaga nyugtalansága és nem-bizonyossága magán kívül semmiféle bizonyossággal nem rendelkezik. Az ember, miközben függő, jóllehet függésének mint ember nincs tudatában, ez a közvetlen tudás ("csak az közvetlen, ami elvontan Egy" - 81. o.), amelyben az ember minden különbség távol-létében egy létével (74. o.). A nyugtalanság folytán, ami vallási tudásként közvetett, annak a közvetlenségnek a megszûnte, hogy ő ténylegesen egy. Az ember azonban Isten előtt, vagy inkább Isten viszonylatában az a mozgás, "belső mozgás", ami felemel, azaz kimozdít a közvetlen vagy éppen elvont fogalmi egy-ségből. Jó felidézni Heidegger finom megkülönböztetését az "aufheben" gyanús és lejáratott kategóriáját illetően (v. ö. előadás A szellem fenomenológiájáról, 1930-31. G. A. 32. kötet 1980., 39. o.). A felemelés alapvetően valami pusztán látszatszerűnek az elvétele (tollere), megőrzése valaminek, amit a tapasztalat részévé teszünk (conservare) és végül tényleges kiemelés, amit az önmaga tudásának, a tudottnak egy magasabb fokára juttatunk (elevare). Ez a folyamat nem az ember önistenülése, hanem az a megszüntethetetlen és nyugtalanító nem-egy, amit nekünk Isten mindörökké jelent. Az ember véges létező, önnön korlátjának és korlátozottságának ütközve éppen a végesség az, ami megnyitja a felemelkedés lehetőségét. "A végesnek ez a nem-léte pozitív formában önmagában véve affirmatív; a nem-véges lét affirmatívan nem egyéb, mint a végtelen, az abszolút lét, s az Istenről kezdetben csak ezzel a meghatározással rendelkezünk." (86. o.) S ha megértjük Hegelnek azt a kijelentését, hogy a véges, "aminek nem önmagában van az alapja, ami esetleges" (85. o.), akkor azt is értjük, hogy valami másban van megalapozva, azaz az emberi egzisztencia alaptalan, de magán túlemelkedő lét. "Az Istenről való tudás éppen ez a felemelkedés." (89. o.) Ezért írta joggal, korábbi előadásain épülő és végül 1947-ben megjelent Hegel-könyvében A. Kojeve, hogy Hegel számára az abszolút nem identitás, hanem az ige által, a logoszon keresztül kinyilvánított lét, ám míg a

keresztények számára a traszcendens Isten az abszolút szellem, addig Hegel számára az abszolút szellem "az ember-a-világban", hiszen Hegelnél a szellem nem örök és időtlen, hanem lényege szerint véges és halandó. "...a szellem levése, önlétrehozása; a szellem csak akkor szellem, ha ilyen módon szüntelenül, újra és újra létrehozza magát." (245. o.) Persze tudjuk, hogy néhány év múlva Kierkegaardot már mennyire nem elégíti ki a negáció, az átmenet és közvetítés biztosította nyugalom és a szükségképpen felemelkedés. Vagy emlékezhetünk Schellingnek, az ugyancsak 1827-ben tartott müncheni filozófiatörténeti előadásának Hegelt célzó kijelentésére: "Isten nem mentes/szabad a világtól, hanem megterhelt vele."

Az olvasó persze a vallásfilozófiai megállapításokon túlmenően történeti vázlatokat is talál a műben, amelyek az akkor kibontakozó öszszehasonlító kutatásokra vagy utazók feljegyzéseire épültek. A vallás egyfajta szellemi geográfiájának rajzát is elvégezte, s ennek a történeti rajznak még akkor is megvan az érdekessége, ha mint Jaeschke másutt említi, aligha tartható fenn a vallás fogalmának hegeli logikája. A vallás Hegel szerint a felvilágosodás nyomán egy olyan fordulatot vett, amely növekvő mértékben veszített "objektív tartalmából és tudatosított igazságából", történeti ismeretté vált, más esetekben a szubjektív érzés szűkös kibontásává sorvadt. "'Isten halott", szól az egyik lutheránus ének, kifejezve azt a tudatot, hogy az emberi, a véges, a törékeny, a gyenge, a negatív - isteni mozzanat, Istenben létezik; hogy a végesség, a negativitás, a másság nem Istenen kívüli, s mint másság nem akadályozza az Istennel való egységet." (289. o.) A fenomenológia szerint Isten pusztán név, ugyanakkor Isten a legszélsőségesebb széttagoltság és szétszakítottság, a nem név alá foglalható, ám annak lehetősége, hogy Isten viszonylatában az ember szabad legyen és tudja, ami igaz, azaz véges létében is jövője legyen (15. o., 286. o.).



Kelemen János: Az ész képe és tette (A történeti megismerés idealista elméletei) című tanulmánykötetének egyik írásában Hegel vallásfilozófiáját filozófiailag feldolgozott vallástörténetnek nevezi (103. o.), s ezzel jogosultan utalt arra a sajátos történeti helyzetre, amelyben a gondolkodók azzal szembesültek, hogy a történeti logikáját a filozófia igyekezett a vizsgált történeti anyagba belevinni, legyen az a művészet, vagy akár a vallás története. Friedrich Meinecke egy pontos megfigyelése

szerint: "A történelemben minden hirtelen másként nézett ki, mint eddig, többé nem volt sima, egyszerű és áttekinthető, hanem egy adott perspektívában felmérhetetlen háttérrel rendelkezett, nem tért benne vissza semmi azonos módon, hanem a sajátos és a nem-összehasonlítható örök születésének lettek tanúi. Ez a gazdagabb és mélyebb világkép, amit a létrejövő német historizmus alkotott, egy hajlékonyabb gondolkodást és egy komplikáltabb, fantáziadúsabb, a misztikus homályig előremerészkedő fogalmi nyelvet követelt meg." (Die Idee der Staatsräson, 1957.) Kétségtelen, hogy a történetiről kialakult beszédmódot mindinkább az a paradox szituáció jellemzi, amit Th. Litt úgy fogalmazott meg, hogy a történelem értelmére vonatkozó kérdést egy olyan lény teszi fel, akit maga a történelem fog körül. Vagyis az ember által létrehozott világ, a maga teremtette történeti kozmosz az örökkön esetleges és időnek kitett, azaz egyszer és mindenkorra távol kerül attól, ami örök (v. ö. még L. Strauss: Természetjog és történelem). Kelemen ebben az erőterben veszi fel a vitázó felekkel a beszélgetés fonalát, és azt a kétségtelenül meghatározó vitát mutatja be először, amit Herder és Kant folytatott egymással. Már Kant is azt vetette Herder szemére, hogy az egymással nem összemérhető felől nézett történelem miatt véglegesen le kell mondani arról, ami benne értelmes (42., 43. o.). Nem lehet ugyanis az egyén boldogsága és boldogulása felől a történeti értelmét megjelölni, de meg lehet-e jelölni egyáltalán akkor azokat a törvényeket, amelyek az adott jelentésszerűségként és azonos módon juttatják el oda, amit vártunk. Minden történeti gondolkodás dilemmája ez, s ami a törvények érvényességét még ha nem is érintette, akkor sem kerülhette el azt a növekvő bizonytalanságot és ürességet, vagy ahogy Karl Löwith fogalmazta, azt a világvesztést, ami a modern embert végletesen érinti és ekként teljességgel magára hagyja vissza. S önmaga vizsgálatával (antropológiai fordulat) kísérel meg a helyzetet, melyet önmagának okozott, orvosolni, s úgy véli, tulajdonképpen már Rousseau óta, hogy ha az épület tartópilléreit takaró port és homokot eltávolítjuk, akkor megóvhatjuk az alapokat (Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól). Ám ez az igyekezet ott van és ott lesz minden történetfilozófiai konstrukcióban, amelyek távolabb és távolabb kerülnek attól, ami a történelem. Ez pedig éppen az, ami a pillérekkel állandóan elfedi. Kelemen kitartóan, lépésről lépésre mutatja meg a gondolkodás állagmegőrző kísérleteit, a pillérek vízmentesítését és javíthatóságát. Élesen elválnak az, amit úgy nevez, tanulni a történelemből és megismerni azt (81. o.). A történelemből szőtt

racionális konstrukciók, amikor eléri a vázat, éppen önnön tárgyuktól válnak szabaddá, holott minden a történelemben plántált a priori elv pusztán regulatív hipotézis (98. o.). Kelemen János a szerzők pontos történelmi olvasatán túl, éppen ezt a racionalitást teszi vizsgálat tárgyává, miközben megállapítja, hogy nincs ennek egyetlen és mérvadó formája (167. o.): "csak a racionalitás történelmi típusai mutatják meg, mi racionális, mert rajtuk kívül nincs más támpontunk". Ezzel persze világossá válik, hogy miként Minerva baglya, állandóan, a történelmi esemény után tartunk terepszemlét, és felmérjük a pillérek körül összegyűlt és lerakodott "réteget". Tudjuk, azt megérteni, ami itt van, éppen azzal kezdődik, hogy felismerjük, hogy az a jelen nincs is, amit vizsgálat alá akarunk vonni (ez Gadamer döntő vitapontja Collingwooddal). A történelem sajátos narratív logikája azt is kimondja, hogy ami van, az másként is mondható (169. o.). A metodológiának elkötelezett historizmus utolsó nagy, e századi kísérletéről szól a Collingwood-írás a kötetben, valamint Kant Kis János által újrafordított főművének, az újrafordítás filozófiai jelentőségének, valamint egy lehetséges olvasatnak az átnyújtásával zárul a kötet.

Szerencsés véletlen folytán ezek az írások együtt olvashatók a hegeli vallásfilozófiai előadással, hiszen a hegeli válasz eldöntetlensége éppen az, hogy a történelemben a szellem csak időlegesen jut el önmagához, s akkor is mintegy rászedve az egyes embert. Hegel azzal zárta a vallásról szóló előadását, hogy a kibékülés a filozófia, ami azonban csak a legszélsőségesebben egymásnak szegülők közepette történhet meg. "A filozófia ennyiben teológia; Istennek önmagával és a természettel való kibékülését mutatja be, azt, hogy a természet, a máslet magánvalóan isteni, s hogy a véges szellem egyrészt önmagában, másrészt a világtörténelemben eljut ehhez a kibéküléshez, megteremti azt. Ez a kibékülés azután Isten békéje, amely nem magasabb rendű, mint az ész, hanem olyasmi, ami épp az ész által válik tudottá, elgondoltta és igazságként megismertté." (Fil. 4,7., Hegel 306. o.)

Vagyis a legszélső pontig vitt ellentmondás juttat el ahhoz, hogy tudjuk, mi az, ami elgondolásra méltó, s ami minket lényege szerint illet, s ekként igaz, s ily módon tudjuk azt, hogy a történelmünk nem annak a jelennek a magasztalása, ahol "az egyházban is egyfajta szellem nélküli világosság lép előtérbe, pontosan azért, mert a világiból hiányzik a megbékélés." (Hegel, 301-302. o.) Isten békéje a különbségek világossá válása.