

# **A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában**

**(Kritikai megjegyzések  
Richard Swinburne elmélete kapcsán)**

LOSONCZI PÉTER

## **I. A vallási tapasztalat kérdésének relevanciája**

– történeti és tematikus bevezetés –

### **1.1 Schleiermacher és a posztkritikai vallásfilozófia: apologetika a vallás mellett**

A vallási tapasztalat kérdése a tizenkilencedik-huszedik század vallásfilozófiai és teológiai gondolkodásában az egyik legtöbbet tárgyalt probléma. Számatalan szerző a legkülönbözőbb elméleti keretek között és módszertani eszközökkel tárgyalta és tárgyalja a kérdést. Jelen dolgozat célja a kortárs analitikus teizmus egyik legmeghatározóbb alakjának, Richard Swinburne-nek a vallási tapasztalattal kapcsolatos megfontolásait elemezni és értékelni. Ahhoz azonban, hogy ezt az értékelést elvégezhessem, szükségesnek látom felvázolni, hogy miért tehetett szert a vallási tapasztalat kérdése ilyen jelentőségre, s miképpen ment végbe ez a folyamat. Ennek megfelelően dolgozatom első része a vallási tapasztalat problematikájának történetében meghatározó szerepet játszó szerzők főbb megfontolásait ismertetem – természetesen a teljesség igénye nélkül. Módszertani szempontból fontos megjegyezni, hogy a vallási tapasztalat fogalmát itt egyfajta gyűjtőfogalomként használom, s arra a sajátos észlelési módra vonatkozatom, amelynek révén *bármit is, ami tudomásunkra jut*

(legyen az objektív tárgy-észlelet, belső észlelet stb.), vallási jelentéssel bíró tárgyként ragadunk (ragadhatunk) meg.

A vallás tapasztalati, élmény-jellegű megalapozása – bár nem előzmények nélkül való – a tizennyolcadik és tizenkilencedik század fordulóján alkotó Friedrich Schleiermacher *A vallásról* című korszakalkotó munkájában jelenik meg.<sup>1</sup> Schleiermacher célja e műben a vallásnak a modern filozófiában megvalósuló redukcionista felfogása ellen érvelni, valamint az ortodox protestantizmus racionalizmusával szemben teológiai alternatívát felmutatni. A felvilágosodás gondolkodásában kiteljesedő redukcionista megközelítés alatt itt – valójában minden vallásfilozófiai redukcionizmus gyökereként – a vallásnak a metafizikával és/vagy a moralitással való azonosítását kell értenünk. A vallási eszmék ezek szerint valójában vagy a metafizika, vagy a morálfilozófia területén kifejtendő gondolatok egyfajta duplikált, s különböző „rárakódásokkal” terhelt megjelenési formái. A filozófia célja az volna, hogy megtisztítsa ezeket a gondolatokat ezektől az irracionális rárakódásoktól, egyfajta észelvű vallás – a *természetes vallás* – fogalmát kimunkálva. A redukcionista szerzők, még akkor is, ha elismerik a vallásnak az emberi életben betöltött pozitív szerepét (Spinoza, Hume, Kant) – nem is beszélve az ateisztikus felfogásokról – a vallási gondolkodásnak, pontosabban: magának a vallás saját világának legitimitását és autonóm mivoltát tagadják. Schleiermacher ezzel szemben „a vallást megvető művelt közönséghez” címezve munkáját a vallást mint az emberi létezés önálló megismerési móddal és logikával rendelkező területét mutatja be. A vallás lényegének meghatározásával – „nem gondolkodás és nem is cselekvés, hanem szemlélet és érzés”,<sup>2</sup> mégpedig az univerzumtól való feltétlen függés érzése – a vallást világosan elkülöníti mind a racionális megismeréstől, mind pedig a moralitástól. Mint azt a mű első fejezetének címe is jelzi, a munka *apológia* a vallás mellett általában, még akkor is, ha ez a szándék – mint azt egyéb munkái is világossá teszik – egy speciálisan keresztény apológia kimunkálását célozza.

Miért van szükség erre az „univerzális apológiára”, amely valójában a speciálisan vallási beállítódás védelmét jelenti első szinten? Azért, mert a modernitásban alapvető változás állt be a vallási-teológiai gondolkodás kognitív stratégiai terén. A középkor gondolkodásában a kinyilatkoztatott igazság paradigmaticus státusza magától értetődő volt. Ez nyújtott anyagot a középkori teológia és filozófia *summáinak*, melyek – mint arra Heidegger felhívja a figyelmet – valójában a „tudástartalom tanításra alkalmas közlé-

<sup>1</sup> Friedrich Schleiermacher: *A vallásról*. Budapest, Osiris, 2000. Ford.: Gál Zoltán.

<sup>2</sup> Schleiermacher: i.m., 31. o.

sének formái” voltak.<sup>3</sup> A tudástartalom meghatározó forrása és irányító elve az értelmet meghaladó kinyilatkoztatott igazság volt – a filozófiai érvelés ennek az igazságnak az explikálását jelentette. Tartalmilag ez az igazság a világ létezésének és az emberi egzisztenciának – mind eredetét, mind célját tekintve – egy transzcendens valóságra való vonatkozását hordozta. Az apologetika célja ennek az igazságnak a felmutatása volt, de az a meggyőződés, hogy a kinyilatkoztatás elvileg minden emberhez eljuthat, s hogy, mint ilyen, legitim forrása a gondolkodásnak, magától értetődő volt. Ebben az értelemben egyfajta offenzív jellegről beszélhetünk, s ezt nem ideológiai vagy hatalmi értelemben kell értenünk: valójában a pogányok és az eretneknek nyilvánított gondolkodók is a „kinyilatkoztatás paradigmája” körén belül álltak.

A racionalizmus – igen komplex és messze nem vallásellenes indíttatású – megjelenése vezetett aztán ahhoz a fokozatosan kibomló és a felvilágosodásban beteljesedő folyamathoz, amely az ezzel a paradigmával ellentétes beállítódás széleskörű elterjedését eredményezte a filozófián belül, míg a teológiát – sokszor saját magának köszönhetően is – deffenzívára kárhóztatta. Nagy vonalakban az volt jellemző, hogy a *kritikai vallásfilozófia* pozíciói egyre erősebbé váltak, míg a teológiai gondolkodás adós maradt az eredeti válaszokkal: vagy követni próbálta a racionalizmus megszabta irányt, vagy a filozófiával való üres konfrontációt választotta. Röviden ez volt az a szituáció, amelyre Schleiermacher munkássága reagált. A vallás mellett szóló apológia tehát azt a feladatot vállalja fel, hogy a kinyilatkoztatásnak mint sajátlagos ismeretforrásnak és világlátásnak az eszméjét védje meg egy *anti-redukcionista* és *posztkritikai* vallásfilozófia keretei között.

## 1.2 A német vallástörténeti iskola: a vallás ideáltipikus leírása

Ugyancsak a vallási tapasztalat problematikájának jelentőségét növeli a német vallástörténeti iskolához tartozó gondolkodók munkássága. Ennek az irányzatnak jellemzésére Max Müller – Goethét parafarzáló – *ars poetica*-ját idézhetjük a vallás vizsgálatával kapcsolatban: aki egy vallást ismer, az egyet sem ismer<sup>4</sup>.

A vallástudománynak tehát ki kell lépnie mindenfajta konfessionális elkötelezettség ernyője alól, s a hozzáférhető vallási formációk, hagyományok mindegyikének vizsgálata révén kell a vallás fő jellemzőit leírnia, s ezekből következtetést levonnia –

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Budapest, T-Twins, 1993. Ford.: Boros Gábor

<sup>4</sup> Max Müller: „Introduction to the Science of Religion...” In: Jacques Waardenburg (szerk.): *Classical Approaches to the study of Religion*. Mouton, Hague, 1973.

amennyiben ez lehetséges – a vallás lényegét illetően. A vallástudomány első alakjai – a már idézett Max Müller, P. D. Chantepie de la Saussaye és Cornelis Petrus Tiele.

Müller az akkoriban nagy fejlődésnek induló *filológia* irányából jutott el a vallás tanulmányozásához. A nyelvéség – mint eredendő és alapvető emberi fenomén – vizsgálata nála a mitológia rendszeres kutatásával kapcsolódott össze. Ehhez – mind a filológiai, mind a mitológiai tárgyú – kutatásokban az *összehasonlító* módszert alkalmazta. A nyelvéséget és a vallást olyan eredendő jelenségeknek tekintette, amelyek az emberiség történetének kezdeteitől jelen vannak, amelyek története valójában nem más, mint az emberi tudat eredendő formáinak (*primum cognitum*) megnyilvánulásai. Ez a felfogás tehát tételez valami lényegi egységet a vallásokon belül, amely különböző struktúrákban nyilvánul meg. E lényegi egység feltárása csakis e struktúrák vizsgálata révén közelíthető meg.

Ez a vizsgálat a vallás esetében egyaránt különbözik a teológiai és a filozófiai vizsgálatától. A dogmatikus teológiai vizsgálattól annyiban, hogy nincs tekintettel semmilyen előzetes megfontolásra, amelyre annak lényegénél fogva szükségszerűen tekintettel kell lennie. A filozófiai vizsgálattól pedig annyiban, hogy a vallás a priori lényegét nem valamilyen intuitív beleérzés révén igyekszik megérteni, hanem azon történeti formációk összegző leírása révén, amelyeken keresztül e lényeg megnyilvánul.<sup>5</sup> Mint Müller írja, „minden magasabb rendű tudományra az összehasonlító vizsgálat révén tehetünk szert, alapjait az összehasonlító vizsgálat révén dolgozhatjuk ki.”<sup>6</sup> Ez az összehasonlító vizsgálat szolgálhat információval a vallás lényegét és az annak – különböző konfesszionális struktúrákban kifejlő – megragadását, felfogását lehetővé tevő képességet illetően.

Max Müller szerint ez az a priori képesség a „*végtelenre való képesség*” vagy „*a hit képessége*”<sup>7</sup>. Müller eme képességet bármilyen vallási megragadás lehetőségfeltételeként fogta fel, ám az egyértelmű, hogy nem azonosította annak valamelyik – történetileg megjelenő – elemével. Hangsúlyozza, hogy „[a]mikor azt mondjuk, hogy a vallás különbözteti meg az embert az állattól, akkor ez alatt nem a keresztény vagy a zsidó vallást, nem is valamely más speciális vallás értjük. Ilyenkor egy mentális képességre vagy diszpozícióra gondolunk, amely független az érzékektől és az értelemtől – sőt: ellentmond annak –, s amely képessé teszi az embert a Végtelen – különböző nevek és változatos álarcok alatti – megragadására. Enélkül a képesség nélkül nem volna lehetsé-

<sup>5</sup> Linda Mea Tober: *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*. University microfilms international, Ann Arbor (Mich.), 1992. 15. o.

<sup>6</sup> Müller: i.m., 91. o.

<sup>7</sup> Tober: i.m., 20. o.

ges sem a vallás, sem a legalacsonyabb rendű bálványok és fétisek imádata...”<sup>8</sup>. Ez a képesség Müller szerint – lévén általános és univerzális – alapul szolgálhat a vallástudomány kidolgozásában. Az érzékeléstől és az észről való megkülönböztetés érdekében a diszpozíció avagy kapacitás fogalmait alkalmazza e képesség leírásában.<sup>9</sup> Ahogy a beszéd, úgy a végtelen megragadásának képessége is az emberi létezés sajátos dimenziója, az emberi aktivitás egy lehetséges módja. Ez az a képesség, amely miatt a különböző vallási megnyilvánulásokat egyáltalában vallásiakként ragadhatjuk meg.

Ennek a képességnek elkülönített vizsgálatára azonban nem kerül sor. Müller hangsúlyozza, hogy magát ezt a képességet csak a vallási formák strukturális vizsgálatán keresztül közelíthetjük meg. Müllernél tehát a végtelen megragadásának képessége mint előzetes (a priori) adottság tételeződik – s ennyiben a vallás lehetőségét alapozza meg –, ennek a képességnek elkülönült vizsgálata nem lehetséges. Mint azt Linda Mea Tober írja: „az igazi gyakorlethez vezető út a vallások összehasonlító vizsgálatának gyakorlati munkáján keresztül vezet.”<sup>10</sup>

### 1.3 A vallás mint érték kategória: Rudolf Otto és a transzcendentális vallásfilozófia

A történeti iskola és a schleiermacheri vallásfilozófia egyaránt lényegi módon befolyásolta a huszadik századi vallásfilozófia meghatározó alakjának, Rudolf Otto-nak gondolkodását, annak ellenére, hogy elméletének kimunkálásában fontos szerepet kap Schleiermacher kritikája is. Otto *A szent* című művében az Isteniség racionális és irracionális – misztikus – megragadásának különbségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a két felfogás közti különbség *nem* abban rejlik, hogy az előbbi rendszeres kifejtésre törekszik, míg az utóbbira ez nem jellemző. Rámutat, hogy a differencia a vallási életre sajátosan jellemző mentális attitűd és az emocionális tartalom *minőségi* jellegében van.<sup>11</sup> E minőségi jelleg hangsúlyozására kerül sor az Otto-féle Schleiermacher-kritika kifejtése kapcsán is. Ugyanis Otto szerint Schleiermacher a vallási függőség érzetének leírásakor a feltétlen és relatív függőség elkülönítésével pusztán fokozatbeli különbséget állapít meg.<sup>12</sup>

Ugyancsak a schleiermacheri elemzés hiányosságaként rója fel Otto azt, hogy amikor a függőség érzetét jelöli meg a vallásos érzés tulajdonképeni tartalmaként, akkor elvételi e meghatározott-

<sup>8</sup>I. m., 21. o.

<sup>9</sup>Uo.

<sup>10</sup>I. m., 28. o.

<sup>11</sup> Rudolf Otto: *A szent*. Budapest, Osiris, 1997. Ford.: Bendl Júlia.

13. o.

<sup>12</sup>I. m., 18–19. o.

ság logikájának leírását. Schleiermacher ugyanis úgy látja, hogy az istenihez – e meghatározottsághoz mintegy külső okot rendelve – következtetés útján jutunk el. Azonban, érvel Otto, e megközelítés értelmében „a vallásos érzés közvetlenül és elsősorban ön-érzet volna, vagyis *önmagam*, pontosabban függőségem sajátos meghatározottságának érzete”.<sup>13</sup> Otto szerint azonban a dolog éppen fordítva áll. Szerinte a függőség érzete (a „teremtmény-érzet”) csupán szubjektív kísérőeleme valamilyen eredendőbb élménynek, amely azonban egy objektív tárgyra vonatkozik. Szerinte ez a tárgy a *numinózus tárgy*.<sup>14</sup>

A *numinózus* terminusa az Otto-féle vizsgálat kulcsfogalma. Ezt a fogalmat a „szent” szó jelentésrétegeinek elemzése révén különíti el. Arra mutat rá, hogy míg e fogalomnak létezik – s igen elterjedt – alapvetően morális jelentéstartalmat hordozó használata (*sanctus*), addig a „szent” teljesebb értelme egy sokkal összetettebb, a jóság fogalmát meghaladó jelentéstartalmat hordoz. Ez az, amit Otto a *numinózus* érték kategóriájaként és tudatállapotként határoz meg. Ez a tudatállapot semmilyen más tudatállapokra vissza nem vezethető, s hasonlóan az egyéb abszolút módon elsődleges és feltétlen szemléletekhez, nem teljességgel definiálható. Az Otto-féle „redukció” lényege abban áll, hogy a szent fogalmát önmagában próbálja felmutatni, megfosztva mind a morális, mind a racionális aspektustól.<sup>15</sup> Szándéka az, hogy az „elme *numinózus* állapotát” mutassa föl. Azt már a kezdetekben kifejti, hogy ez a sajátos állapot nem ragadható meg egy az egyben: „a mi ismeretünk a szó szoros értelmében nem tanítható, csak ösztönözhető, fölkelthető – mint minden, ami ‘Lélektől’ való”.<sup>16</sup>

A tudatnak ezt a nem-racionális elemét – Kantot követve – úgy írja le, mint az elmében adott formális képességet, amely a tiszta észnél mélyebb szintet képvisel, mint *fundus animae*, a lélek alapja. A lélek e mélyen fekvő adottsága számára a tapasztalat szolgáltat alkalmat az aktualizálódáshoz. Az aktivizálódás révén meginduló lelki folyamatok mintegy „predesztinálják” az individuumot vallásossá lenni. Eme előzetes adottság aktivizálódásának folyamatában fejlődik ki az az általános *vallásos impulzus*, amely mind az egyén, mind a közösség szintjén meghatározó jelentőségű.<sup>17</sup> Otto szerint a vallásos megnyilvánulások minden szintje mögött – így a teleologikus és morális gondolkodás mögött is – ez a sajátos, a priori karakterű tényező áll. A vallás racionális és nem-racionális elemeinek egységes hátterét is ez az adottság képezi.

<sup>13</sup> I.m., 20. o.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> I.m., 16. o.

<sup>16</sup> I.m., 17. o.

<sup>17</sup> I.m., 112–116. o.

#### 1.4 A vallási tapasztalat kérdése a teológiában

Az eddig tárgyalt szerzők mind arra törekedtek, hogy a vallás lényegét valamilyen önálló, az egyéb felfogásmódoktól különböző jelenségben határozzák meg. Hasonló törekvéssel találkozunk a huszadik századi teológiai gondolkodás olyan jelentős alakjainál, mint például Karl Rahner. Azonban, szemben a vallásfilozófia és vallástörténet eddig ábrázolt stratégiájával, a dogmatikus teológia megközelítése *szükségszerűen és kezdettől* normatív.<sup>18</sup> Ezt akkor is be kell látnunk, ha a dogmatikát nem előítéletek halmazaként, hanem „egy reflektált következetességgel végrehajtott”, ámde *elkötelezett* „olvasási módként” fogjuk föl.<sup>19</sup> Úgy vélem, hogy ezt minden vallási hagyománnyal kapcsolatban beláthatjuk, hisz minden történeti alakzat egy bizonyos „dogmatikai minimum” – tehát egy központi üzenet – köré szerveződött, amelyhez képest kerülhetett meghatározásra bármilyen megnyilvánulás hagyományon belüliként vagy azon kívüliként.

A dogmatikus teológia számára már eleve és szükségszerűen adottak azok a keretek, melyeken belül a vallási tapasztalatról gondolkodhat, azt értelmezheti, jelentését feltárhatja. Ezek a keretek a hagyomány „újraolvasásának” folyamatában is elengedhetetlen mércéül szolgálnak. Mint azt például a katolikus dogmatika kézikönyvében olvashatjuk, „minden korszak újra kitűzi a feladatot, hogy egyrészt megőrizze a keresztény istenhít azonosságát, másrészt annak jelentőségét kimutassa avval, hogy elevenen összekapcsolja az istentapasztalat tanúságtételét és a jelenkori kérdésfölvetéseket, ellenvetéseket.”<sup>20</sup>

A hagyomány központi üzenete és lényege – például „a keresztény istenhít azonossága” – és az időben és történetileg adott tényezők – az „istentapasztalat tanúságtétele”, valamint a „jelenkori kérdésfölvetések, ellenvetések” – *összekapcsolása* történik meg tehát. Az istenhít azonossága – mint történelmen kívüli momentum – *jelentőségét* éppen azáltal mutathatja föl, hogy válasz lesz (lehet) a történetiség síkján fölmerülő kérdésekre. Ebben rejlik a *teológiai kör* (Tillich) sajátos jellege – a teológusnak belül kell maradnia ezen a körön, máskülönben megszűnik teológusnak lenni. Ha kilép – vagy legalábbis kívül marad –, akkor filozófussá lesz, elveszíti azt a sajátos egzisztenciális meghatározottságot, ami a teológiai körön belül az adott *igazság*-struktúra iránti elkötelezettségből fakad. Mint Tillich írja: a teológus „nem tart távolságot

<sup>18</sup> Vö.: Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I.* Budapest, Vigília, 1996. Ford.: Fila B., Lukács L., Orosz L., Várnai J. 3. o.: „A dogmatika megfogalmazza és konkretizálja az Istenről szóló ‘tárgyilagos’ beszéd normáját, miközben arra törekszik, hogy Istent önközlésében megértse.”

<sup>19</sup> Schneider: i. m., 4. o.

<sup>20</sup> I. m., 55. o.

kutatási tárgyától (...); tárgyára (amely meghaladja a tárgyi létet) szenvedéllyel, félelemmel és szeretettel tekint”<sup>21</sup>

Látnunk kell azonban azt is, hogy a dogmatikus teológiai álláspont ilyen leírásának a lehetősége nem mindig volt adott. Míg ugyanis a tizenkilencedik század fundamenátlis teológiája egy általános séma szerint a teodiceától elindulva – különböző alapelvek igazolása és kifejtése során – jut el – adott esetben – a katolikus egyház tanítóhivatala egyetemes és kitüntetett szerepének kifejtéséig<sup>22</sup>, addig a huszadik században megfogalmazódik az igény arra, hogy mindennek lehetőségét előzetesen *az ember felől* is megvizsgáljuk, *a hit lehetséges elvi megalapozásának* feladatát elvégezve.<sup>23</sup> Egy ilyen előzetes vallásfilozófiai munka – bármilyen módszerrel is dolgozzon, bármilyen úton is kísérelje meg célja beteljesítését – valójában nem más, mint annak a lehetőségnek az analitikája, amely lehetővé teszi, hogy az ember észlelje Isten kinyilatkoztatását.

## **II. A vallási tapasztalat analitikus felfogása: Davies és Swinburne**

### **II. 1. A vallási tapasztalatra alapozott érvelés argumentatív értéke: a davies-i kritika**

Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalat kérdése döntő jelentőséggel bír a vallásfilozófia és a teológia meghatározó alakjai szerint, ugyanis szerintük ebben a fenoménben ragadható meg a vallás sajátos természete, megérthetővé válik a vallásos gondolkodáshoz tartozó sajátos perspektíva, amelyre tekintettel kell lennünk a vallásfilozófiai és teológiai munkában.

Az is tény ugyanakkor, hogy a vallási tapasztalat episztemológiai karakterét tekintve komoly kihívást jelenthet a filozófus számára – már amennyiben ragaszkodunk egy racionalista filozófia-képhez. Mivel Swinburne ezen a talajon áll, érdemesnek tartom az ugyancsak az analitikus teizmus álláspontját képviselő Brian Davies-nek a vallási tapasztalattal kapcsolatos megfontolásait elemezni, aki szerint a vallási tapasztalat vallásfilozófiai relevanciája kérdéses.

<sup>21</sup> Paul Tillich: *Rendszeres Teológia*. Budapest, Osiris. 38.o. Ford.: B. Szabó István.

<sup>22</sup> Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. Budapest, Gondolat, 1991. Ford.: Gáspár Csaba László. 28. o.

<sup>23</sup> Uo.



Davies *Bevezetés a vallásfilozófiába*<sup>24</sup> című munkájában az analitikus teizmus olyan változatát fejti ki, amelyben tagadja a vallási tapasztalat bármilyen formájának argumentatív értékét.

Davies kifogása alapvetően episztemológiai: a vallás tapasztalati megalapozása szerinte maximum erős bizonyosságérzethez vezethet, de nem helyes ismeretéhez.<sup>25</sup> Davies maga is a *teista hipotézis* védelme érdekében érvel, ám a vallási tapasztalat elméletének – többek között annak Swinburne által megfogalmazott formájának – az érvelésből való kizárásával. Davies tagadja, hogy figyelembe kellene vennünk azt az említett „más”-ságot, amelyről itt beszélünk. Nem a teljes elutasításáról van itt szó, inkább a szigorú értelemben vett racionalitás kritériumainak hangsúlyozásáról. Kérdés azonban, hogy mennyiben védhető ez az álláspont.

Mint kifejtettük, a vallási tapasztalat fogalma nem másról próbál számot adni, mint a vallás „alapító eseményéről”, az epifániáról, a kinyilatkoztatásról – értsünk most bármit is ezen. Ha az epifánia jelenségétől eltekintünk, akkor valóban felfoghatjuk a vallást egyfajta hipotézisként, amely mintegy proto-filozófiai jelleggel állít a világról valamit. Ekkor azonban éppen arról a momentumról nem veszünk tudomást, amely minden vallásfilozófiai és teológiai érvelést lehetővé és szükségessé tesz. Egyszerűen szólva: ha nem volna kinyilatkoztatás, akkor nem volna teológia sem. A gyenge „argumentatív értékkel” bíró tapasztalati mag *generálja* a „helyes ismeretre” való törekvést. Mit is értsünk ez alatt?

Davies vallásfilozófia-fogalma a theologia naturalis hagyományának folytatását jelenti, központi problémája az, hogy a filozófia segítségével válaszolja meg, el kell-e fogadnunk a vallási hitet vagy sem.<sup>26</sup> Azaz olyan kijelentések racionális védhetőségét taglalja, mely kijelentések vallási jellegűek. Vegyük mármost a legalapvetőbb vallási tételt, az „Isten létezik” kijelentést! Ez a kijelentés a „mindennapi hívó” számára magától értetődő. A filozófus dolga volna tehát megvizsgálni, hogy e kijelentés mennyiben tekinthető ésszerűnek. Eltekintve attól a vitától, hogy mennyiben és milyen értelemben jogos egyáltalán az az elvárás, hogy a vallásnak az ész ítélőszéke előtt kelljen hitelesítenie magát, fontosnak tartok hangsúlyozni egy igen lényeges tényre, ami sokszor elsikkad: nevezetesen azt, hogy a vallásfilozófia anyaga – tehát az alapvető „vallási kijelentések” – a vallási életvilágból származnak, *a vallásfilozófia talaja a vallás, nem pedig a filozófia*. A vallási kijelentések elsődleges és eredendő elsajátítása abban a kontextusban megy végbe, amelyet éppen az epifánia – racionálisan kontrollálhatatlan – fenoménje határoz meg. Kérdés mármost, hogy mennyiben vonatkozathat el ettől a tényről – illetve az ab-

<sup>24</sup> Brian Davies: *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Budapest, Kossuth, 1999. Ford.: Rakovszky Zsuzsa és Vassányi Miklós.

<sup>25</sup> Davies: i.m., 153. és 155. o.

<sup>26</sup> Vö.: i.m., 11. o.

ból adódó következményektől – a vallásfilozófia. Az a *bizonyosságérzet*, amelynek argumentatív értékét Davies vitatja, mindent megelőző, ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy ez a bizonyosságérzet nem tisztán episztemikus jellegű, hanem – mint azt láttuk – alapvetően *érték-kategória*.<sup>27</sup> Miként azt Franz Rosenzweig írja: „Isten éppen nem a vallást, hanem a világot teremtette. S ha kinyilatkozik, attól még a világ körös-körül fennmarad, sőt, *utána van csak igazán megteremtve*”<sup>28</sup>. A kinyilatkoztatás – illetve a vallási tapasztalat – útján az ember *tudomást szerez* valamiről, s *ennek következményeként* radikális beállítódás-váltás következik be. A „szent”-ség tehát nem a tárgyiség értelmében vett tulajdonság, hanem *valóságkonstituáló* elem.<sup>29</sup> A szent megtapasztalása révén nem pusztán a „valóság” (egy dolog, egy érték, vagy a világ) és a „szentség” egyfajta összekapcsolása, logikai mellérendelése történik meg, hanem a *valóság szentként* való (a valóság *mint szent valóság*) tapasztalása valósul meg.

Eme belátások tükrében azonban azt kell mondanunk, hogy, bár lehetséges olyan vallásfilozófia, amely eltekint a vallási tapasztalat által konstituált vallási életvilág sajátosságaitól, ebben a megközelítésben egy olyan *hermeneutikai úr* tátong, amely nehezen áthidalható. A hit ésszerűségét hirdató filozófus éppencsak *a hit hitszerűségéről nem vesz tudomást*, ami logikailag is nehezen védhető álláspont. Ennek tükrében azonban a Davies-féle érvelést – annak ellenére, hogy munkája számos fontos megfontolást tartalmaz az analitikus vallásfilozófia összefüggésében – legalábbis problematikusnak kell tekintenünk.

### II.2.1 Swinburne a vallási tapasztalatról

A swinburne-i theologia naturalis központi műve a *The Existence of God*.<sup>30</sup> E munkájában az angol gondolkodó – tudományelméleti alapvetés, valamint a különböző istenérvek tárgyalása után – a vallási tapasztalat kérdését, valamint annak a teodicea általános feladatának teljesítésében elfoglalt lehetséges szerepét vizsgálja meg. Dolgozatom célja az, hogy összefoglaljam Swinburne-nek a vallási tapasztalatról kifejtett felfogását, valamint hogy bizonyos kritikai megjegyzéseket fűzzek a swinburne-i elmélethez. Észrevételeim lényege az, hogy Swinburne, bár kihasználja a vallási tapasztalat sajátosságaiban rejlő – és érvelése szempontjából lényeges – elemeket, végső soron mégis eltekint attól,

<sup>27</sup> L. ehhez még: Gáspár Csaba László: *Isten és a semmi*. Budapest, Harmat, 2000.

<sup>28</sup> Franz Rosenzweig: „Az új gondolkodás”. n: *Nem hang és füst*. Budapest, Holnap Kiadó, 1990. Ford.: Tatár György. 134. o. Kiemelés tőlem.

<sup>29</sup> Mezei Balázs: *Zárójelbetett Isten*. Budapest, Osiris, 1996. 401. o.

<sup>30</sup> Richard Swinburne, *The existence of God*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

hogy számot vessen a vallási tapasztalatnak a vallásfilozófia által igen gyakran leírt eredendő jellegével. Ez azonban – véleményem szerint – oda vezet, hogy jelentős feszültséget mutathatunk ki a vallási tapasztalat problémájának az általános teológiai struktúrába való illeszkedésével kapcsolatosan. Jelen dolgozatban nem térek ki a Swinburne által felvetett esetleges ellenvetésekre, illetve más szerzők munkáira való reflexiójára, pusztán álláspontjának fő vázlatát igyekszem kifejteni.

## II.2.2 Az észleletek swinburne-i osztályozása

A műnek a vallási tapasztalattal foglalkozó fejezete nem magának a fogalomnak az elemzésével foglalkozik, hanem először is érvvel szolgál arra, miért emeli be a problémát vizsgálati körébe. Mint azt a könyvnek a bűn problematikáját tárgyaló fejezetében Swinburne kifejti, s ehelyütt megismétli, véleménye szerint Isten közvetlen, általános (mindenkire kiterjedő) és teljes ismerete az emberi szabadságot kurtítaná meg.<sup>31</sup> Ennek ellenére nem kizárható, hogy Isten alkalmanként és személyes módon mégiscsak megnyilvánul az emberek számára. A vallási tapasztalatra apelláló érvek azt állítják, hogy ez valóban megtörténik.

Swinburne mindenekelőtt magának a vallási tapasztalat fogalmának a tisztázására törekszik. A vallási tapasztalat Swinburne szerint *bensőleg leírható* (internal description) *tapasztalat*, azaz – a tapasztalat leírásának általa adott kettős meghatározása szerint – a tapasztalat mint mentális történet olyan leírása, amelyre alapozva nem hihetünk bármely olyan külső tárgy létezésében (vagy nem-létezésében), amelyre az adott tapasztalat vélhetően vonatkozik. A tapasztalat benső leírása arra vonatkozik, hogy a dolgok hogyan *jelennek meg* vagy *tűnnek* az alany számára.

A tapasztalat jellegének osztályozása kapcsán Swinburne Chisholm nyomán még egy megkülönböztetést tesz. Eszerint az olyan igék, mint a „látszik”, „tűnik”, „megjelenik”, kétféle értelemben használhatóak. Az egyik az ismereti (epistemic) értelem, a másik az összehasonlító (comparative) értelem.<sup>32</sup> Az előbbi azt jelenti, hogy a tapasztaló szubjektum mit hajlamos vélelmezni (inclined to believe) a pillanatnyilag adott érzéki észlelet alapján. Az utóbbi pedig azt, hogy – mint azt a *Van Isten?* című műben írja – „a kérdéses dolog – összevetve a dolgok szokásos megjelenési módjával – minek tűnik”<sup>33</sup>.

Mindezek után teszi föl a kérdést: mi konstituálja a vallási tapasztalatot? A filozófiai argumentáció értelmében ugyanis a mindennapi használatnál konkrétabb formában kell körülírnunk ezt a

<sup>31</sup> Swinburne: i.m., 212. és 244. o.

<sup>32</sup> I.m., 245.o. A swinburne-i terminusok alkalmazásánál Swinburne: *Van Isten?* című művének Szalai Miklós által készített fordítására támaszkodom (Budapest, Kossuth, 1998.).

<sup>33</sup> Swinburne: *Van Isten?* Id. kiad., 151–152. o.

fogalmat. A swinburne-i definíció szerint a vallási tapasztalat alapvetően olyan tapasztalat, amely a tapasztaló szubjektum számára (ismereti értelemben) Istenről – vagy más természetfölötti dologról – való tapasztalatnak tűnik. Swinburne szerint egy tapasztalatot az a *mód* tesz vallási tapasztalattá, ahogy az a szubjektum számára megjelenik. Ebben a megállapításban Swinburne arra az általános meggyőződésre támaszkodik, mely szerint az efféle tapasztalatok valamiképpen magukon viselik vallási eredetüket.<sup>34</sup> Ezen kívül azt is hangsúlyozza, hogy az észlelés nem feltétlenül a hagyományos érzékszerveken keresztül történik. Az „észlelni” ige Swinburne szerint annyit jelent, hogy valaminek vagy a hagyományos érzékelési formák (látás, szaglás, stb), vagy ettől eltérő módon vagyunk tudatában. Akkor és csak akkor mondhatjuk, hogy *S* *x*-et észleli, ha ennek tapasztalata *S* számára (ismereti értelemben) úgy tűnik fel, hogy *x* megjelenését *x* valós jelenléte váltotta ki. Tehát akkor és csak akkor mondhatjuk, hogy *S* Istenről szóló tapasztalattal rendelkezik, ha számára úgy tűnik, hogy Isten számára való megjelenését Isten aktuális jelenléte okozza.

Mindemellett Swinburne a vallási tapasztalatot *privát tapasztalatként* definiálja, azaz olyan tapasztalatként, amely nem biztos, hogy mindenki számára adott lehet. Ugyanakkor arra is utal, hogy a tapasztalatokban lehetséges egyfajta – mondjuk így – rétegeltség. Egy konkrét dolgot valami más dologként is észlelhetek egy és ugyanazon időpontban. Például, ha egy sajátos formájú bemélyedést észlelek a homokban, akkor ezt egyben egy medve lábnyomaként is észlelhetem, ám nem biztos, hogy valaki más is egy medve lábnyomaként észleli ugyanezt a bemélyedést.

### II.2.3. A vallási tapasztalat típusai Swinburne szerint

Swinburne a vallási tapasztalat öt típusát különbözteti meg.

a.) Bizonyos tapasztalatok a szubjektum számára olyanoknak tűnnek, mint amelyekben Isten maga vagy valami más természetfölöttiként jelenik meg, de mindez egy egyszerű, nem-vallási tárgy észlelése kapcsán történik. Például mikor valaki az éjszakai égre tekint, s azt hirtelen Isten keze munkájaként látja. Swinburne ezt a *kontingencia tapasztalatának* nevezi.

b.) Más tapasztalatok rendkívül szokatlan nyilvános tapasztalatok – mint például Jézus megjelenése a tanítványoknak. Itt a tanítványok Swinburne szerint egy számukra megjelenő embert mint a feltámadt Jézust észleltek. Mindez úgy és annyiban vallási tapasztalat Swinburne szerint, hogy a tanítványok Jézust ismereti értelemben látták, s ilyenként fogadták is el. Swinburne szerint egy szkeptikus ugyanebben a helyzetben rendelkezhetett volna ugyanazzal a vizuális észlelettel anélkül, hogy vallási tapasztalata

<sup>34</sup> Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 247. o.

lett volna – azaz, tehetjük hozzá, anélkül, hogy episztemikus értelembe fogná föl és fogadná el.

E két típus Swinburne szerint nyilvános vallási tapasztalatként értelmezhető, míg a továbbiak nem foglalnak magukban ilyen nyilvánosan megjelenő jelenségeket.

c.) Ezek egyike olyan tapasztalat, amely személyes jellege ellenére leírható – például József álma. Ami Swinburne szerint egy álmot vallási tapasztalattá tesz, az az álom során fellépő észlelet és ennek utólagos elfogadása valóságos történésként és valóságos következményekkel járó eseményként.

d.) A negyedik típusba azokat a tapasztalatokat sorolja, amelyek szintén személyes jellegűek, ám leírásukra nem rendelkezünk megfelelő szókészlettel. Ezen észlelési típus esetén a hagyományos észleléssel analóg, ám *csupán* analóg módon történik az észlelés, mintegy valamiféle hatodik érzék segítségével. Swinburne a misztikusok tapasztalatait sorolja ebbe a kategóriába.

e.) Végül azokról a tapasztalatokról beszél, amelyeket a szubjektum nem észlelés útján tapasztal meg. Ez is a misztikusok tapasztalatainak egyike, mikor egy időtlen létezőt, vagy ehhez hasonló dolgot tapasztalnak meg, ám mint „semmit”, „sötétséget” – tehát tapasztalatuk nem valamiféle észlelésen keresztül kerül közvetítésre.

Mint említettem, dolgozatomban nem térek ki a swinburne-i gondolatmenet minden részletére, így nem ismertetem azokat az érveléseket, melyeket a szerző e tapasztalat-típusok kapcsán alkalmaz, hanem áttérek gondolatmenetének arra a részére, ahol a szerző e tapasztalatok evidencia-értékével kapcsolatos vizsgálatot végez el.

#### II.2.4 A vallási tapasztalat evidenciája Swinburne szerint

Swinburne a vallási tapasztalat evidencia-értékét az általános tapasztalatelméleti kontextus részeként elemzi. Szándéka az, hogy ily módon mutassa ki: e tapasztalati forma észleléseleméleti szempontból ugyanolyan legitimitással bír, mint bármely más észleleti forma vizsgálata. A vizsgálat során két alapelvet különböztet meg, amelyek bármely észlelet evidencia-értékének szempontjából relevánsak lehetnek. Az egyik a *hiszékenység elve* (Principle of Credibility), a másik a *tanúságtétel elve* (Principle of Testimony).

##### II.2.4.1 A hiszékenység elve

A hiszékenység elve Swinburne szerint – mint azt a *Van Isten?* című műben kifejti – a racionalitás egyik alapelve. Eszerint „mindaddig hinnünk kell, hogy a dolgok olyanok, mint amilyenek mutatkoznak (a szó ismereti értelmében), amíg adott esetben be nem bizonyosodik, hogy tévedtünk”<sup>35</sup>. A vallási tapasztalat esetén

<sup>35</sup> Swinburne: i. m., 152. o.

ez azt jelenti, hogy – különleges megfontolások hiánya esetén – e tapasztalatokat a tapasztalat alanyainak eredendő tapasztalatokként kellene kezelniük, s ebből következően olyanokként, melyek lényegi alapot szolgáltatnak a megjelenített tárgy létezésével kapcsolatos hitre.<sup>36</sup> A hiszékenység elve minden észleleti ismeret alapját szolgáltatja, mivel ha soha nem adhatnánk hitelt észleleteinknek azelőtt, hogy valóságukról megbizonyosodtunk volna, akkor semmiféle észleleti ismeretre nem tehetnénk szert. A hiszékenység elvének egyik legfontosabb következménye az, hogy Swinburne szerint ennek alapján a dolgok hogyan-léte pozitíve evidensnek tűnhet számunkra, viszont a dolgok hogyan-nem-létével kapcsolatban nem juthatunk ilyen evidenciára, csupán feltételezésre. A hiszékenység tételével kapcsolatos lehetséges ellenvetések kizárása után Swinburne megfogalmazza a tételből eredő álláspontját, mely szerint „[h]a (ismereti értelemben)  $S$  számára úgy tűnik, hogy  $x$  jelen van, akkor – különleges megfontolások hiánya esetén –  $S$  jó okkal hisz abban, hogy  $x$  jelen van – bármilyen is  $x$ ”.<sup>37</sup> Miután különböző érvek felvonultatásával körülhatárolja a hiszékenység elvének érvényességét, Swinburne végső soron arra a következtetésre jut, hogy az, aki úgy véli, hogy Istennel kapcsolatos vallási tapasztalata van, az *kellő erejű ellentétes bizonyíték hiánya esetén* jó okkal fogadja el, hogy valóban ilyen tapasztalata van.

#### II.4.2.2A tanúságtétel elve

A hiszékenység elvének kiegészítésül dolgozza ki Swinburne a tanúságtétel elvét. Ez nem a saját tapasztalatban való bizalomra, hanem másoknak a maguk tapasztalatairól szóló beszámolóinak hitelességében való bizalomra épít. Ez az elv is általános megismeréseméleti elv Swinburne szerint, s minden olyan ismeretre vonatkoztatható, amelyre nem saját tapasztalat, hanem mások által adott beszámoló, tanúságtétel révén teszünk szert. Ezzel kapcsolatban is kijelenti, hogy mindaddig, amíg ezzel ellentétes rendkívüli körülmények fenn nem állnak, elfogadhatjuk másoknak a saját tapasztalataikról szóló beszámolóját – s ez áll a vallási tapasztalatra is.

#### II.4.3 A vallási tapasztalat evidenciája

Swinburne a *The Existence of God*-ban az általa felsorakoztatott érvek érvényességének vizsgálatában a Bayes-tétellel támaszkodik, kimutatva, hogy adott feltételek esetén a teista – tehát egy mindenható, feltétlen erővel és tudással rendelkező lény létezését állító – koncepció tételezése nagyobb valószínűséggel magyarázza a vizsgált jelenséget (pl. a világ „finomhangoltsága”, a tudat léte), mint egy ateista magyarázat. A különböző érvek egy olyan argu-

<sup>36</sup>I. m., 254. o.

<sup>37</sup>I. m., 260. o.

mentatív hálót képeznek Swinburne számára, amely a teista koncepció nagyobb valószínűségét hivatott demonstrálni.

Ezen érvek között szerepel a vallási tapasztalatról szóló érv is, s azokat sajátos formában egészíti ki. Érvelésének lényege az, hogy a vallási tapasztalatról szóló érvek erősítik a teista koncepció érvényességének nagyobb valószínűségét a nem-teista koncepcióéval szemben. Szimbolikus nyelven kifejezve ez azt jelenti, hogy, ha  $h$  a „létezik Isten” kijelentést,  $e$  a vallási tapasztalatok evidenciáját,  $k$  pedig az egyéb bizonyítékokban szereplő jelenségeket jelöli, akkor  $P(h/e.k) > P(h/k)$ , s ebből következőleg  $P(h/e.k) > P(e/frk) > P(e/k)$ , és ezért  $> P(e/-h.k)$ .<sup>38</sup>

### III. Nagyobb valószínűség vagy mysterium tremendum?

#### Kritikai megjegyzések – a paradoxon problematikája

Swinburne célja tehát egy olyan teológiai struktúra kiépítése, amelyben az említett érvelési háló a teista koncepció nagyobb valószínűségét demonstrálja. Ebben a vallási tapasztalat problematikája mintegy „megfejezi” a hagyományosabb érvelési stratégiákat. Isten létezésének bizonyítására annyiban használható a vallási tapasztalaton alapuló érv, amennyiben – kellő ellenérv hiányában – „Isten javára kell billentenie a mérleget”, illetve Isten nemlétének szigorú bizonyítása hiányában „jelentős mértékben alátámasztja azt a tételt, hogy van Isten”<sup>39</sup>. Ugyanakkor a másik oldalról – s ez igen problematikussá teszi az érvelést – Swinburne szerint „az Isten létezésére vonatkozó állításnak is rendelkeznie kell bizonyos fokú (...) kezdeti valószínűséggel ahhoz, hogy a vallási tapasztalatot valóságosnak minősítsük”<sup>40</sup>.

Úgy tűnik számomra, hogy az egész swinburne-i érvelés egy sajátos spirált képez, ahol a különböző érvek erősíteni hivatottak egymást, s – amennyiben a mű apologetikai céljait is figyelembe vesszük – mintegy addig kell növelniük a teista koncepció valószínűségét, míg az „érvényt nem szerez magának”. Ennek tükrében az egész szellemi vállalkozás egyfajta mérlegelés-sor eredményeként töltene be feladatát, melyben a vallási tapasztalatra alapuló érv sajátos szerepet töltene be. Kérdés mármost, hogy elégséges-e mindez, s hogy nem hagy-e figyelmen kívül egy olyan alapvető momentumot, amellyel mindenképpen számolnunk kell a vallási tapasztalat elemzése kapcsán.

Itt arra a sajátos *minőségi jellegre* gondolok, melyet Rudolf Otto a szent megtapasztalásának elemzésekor hangsúlyoz, s amelynek vallásfilozófiai jelentőségéről fentebb szözlünk. Egy

<sup>38</sup> I. m., 275. o.

<sup>39</sup> Swinburne: *Van Isten?* Id.kiad., 157. és 158. o.

<sup>40</sup> Swinburne: i. m., 160 skk. o.

észlelett ismeret ugyanis *önmagában* – s ezt Swinburne is kijelenti, például mikor arról beszél, hogy Krisztusnak a tanítványok számára való megjelenését egy szkeptikus is érzékelhette volna mint egy ember megjelenését, anélkül, hogy egyben a feltámadt Krisztust (tehát vallási tapasztalatot) észlelte volna – tehát egy észlelett ismeret önmagában még nem vallási tapasztalat. Valamiféle többlet kell ehhez – amit Swinburne, mint láttuk, úgy ír le, hogy a vallási tapasztalatok mintegy magukon viselik megkülönböztető jegyüket –, amitől a szubjektum *valóban* vallási tapasztalatként éli meg az adott észleletet. Sem az éjszakai égbolt, sem egy álom, sem egy fehér ruhába öltözött alak, sem egy hatodik érzék által nyújtott észlelet, sem pedig a „semmi” megtapasztalása nem vallási tapasztalat önmagában, hacsak a szubjektum nem olyanként értelmezi.

Úgy vélem, hogy az észleletek osztályozásakor Swinburne megpróbál tekintettel lenni ezekre a sajátosságokra. *A privát tapasztalat fogalma* éppen annak a *kontextusosságnak* egyfajta leképezését végzi el, amelyet a dolgozat első részében hangsúlyoztunk a vallási tapasztalat összefüggésében. Természetesen abban Swinburne-nek igaza van, hogy a tradíció, mások beszámolóit és más tényezők erősíthetik annak lehetőségét, hogy egy adott személy a saját tapasztalatát *végülis* vallási tapasztalatként értelmezze, ám ehhez szükséges az, hogy *valamikor* megtörténjék az a fordulat, ami ezt egyáltalán lehetővé teszi a számára. Magyarul: valamiféle beállítódás-váltás szükséges mindehhez, a vélekedést, az erős valószínűséget felülíró mozzanatot. Ha például, mint Swinburne írja, „vannak emberek akiknek számára az egész élet egy hatalmas vallási tapasztalat”<sup>41</sup>, akkor felvetődhet a kérdés, hogy maga ez a tapasztalati forma nem implikálna-e bizonyos filozófiai következményeket, amelyekre ugyancsak tekintettel kell lennünk.

Az észleletek tipologizálásakor Swinburne-t az vezérli, hogy a vallási tapasztalat is az általános tapasztalati horizonton kerülhessen elemzésre, s ezáltal az evidencia-probléma is legitim módon kerülhessen felvetésre. Ám ez még csak ahhoz elégséges, hogy a teista koncepció erős – akár az ateista koncepciót meghaladó – valószínűségét bizonyítsa. A vallásban azonban, Swinburne-nel szólva, adott vizuális észleletek sajátos (vallási) értelemben vett ismereti értelemmel rendelkeznek. A vallás generál tehát egy sajátos „ismeretformát”, amelynek tárgya alapjában és többnyire azonos a nem-vallási ismeretformák tárgyaival, mégis radikálisan új *minőséget* hordoz a megismerő szubjektum számára. Ennek az új minőségnek köszönhetően egy olyan *kontextus* adódik, amely irányítja a további megértés kereteit. A világ Isten keze munkájaként jelenik meg, az élet sajátos értelmet nyer, a moralitás meg-

<sup>41</sup> Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 252. o.



határozott keretek között kerül megfogalmazásra – mindez „csupán” attól, hogy sajátos módon tapasztalunk, pontosabban attól, hogy egy sajátos tapasztalatban van részünk. Véleményem szerint Swinburne maga is számot vet mindezekkel a tényezőkkel, amikor a vallási tapasztalat privát jellegéről, a tapasztalat rétegeit-ségéről beszél. Kérdés azonban, hogy kellő mértékben figyelembe veszi-e azokat. A vallási tapasztalat eme sajátosságai olyan kihívást jelentenek véleményem szerint, amelyek – legalábbis az analitikus filozófia hagyományos szemléletmódján belül – nehezen kezelhetők. Davies ezt látja be, amikor a vallási tapasztalat argumentatív értékét vitatja. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a davies-i argumentáció komoly feszültségeket hordoz – amennyiben a vallási jellegről komolyan tudomást veszünk. A vallási tapasztalatban egy olyan momentum rejlik, melyet nem tudunk összhangba hozni az ésszerűség analitikus fogalmával. Ez az a momentum, amellyel Swinburne ugyan számot vet a privát tapasztalat fogalmának bevezetésével, de amelynek lényegi mozzanatai sikkadnak el az általa kifejtett érvelésben is.

Ezt a momentumot magam *paradoxonnak* nevezem. Ha filozófiai megfontolások tárgyává tesszük is, a paradoxon marad az, ami: paradoxon. Ahogy az marad a vallási tapasztalat szubjektuma számára is, aki, meglehetősen teljes életét ennek az élménynek a tükrében fogalmazza újra. Új *jelentésség* előállásáról van szó tehát, ahogy az éjszakai égbolt immáron nem pusztán csillagászati és meteorológiai koordináták összessége, s nem is pusztán csak „éjszakai égbolt”, hanem Isten teremtménye. Egy álom nem egy kiadós vacsora (vagy annak hiányának) következménye, hanem akár egy életprogram kijelölésének terepe.

Ahogy Rudolf Otto írja, a vallási tapasztalatban az ember vallási olyan, tőle radikálisan, abszolút értelemben különböző valósággal szembesül, amihez képest ő maga semmi. Ez Otto szerint a *teremtényérzet* lényegi mozzanata.<sup>42</sup> Mindazok az összetevők, melyeket Otto a vallási tapasztalat kapcsán elemez – a tremendum (rettentő jelleg), a majestas (fenséges hatalom), az energikusság, a misztérium és elemei (mirum, stupor); a majestas ellenpárja, a fascinans és a többi – ezek az összetevők mind ennek a sajátos és *irracionális* tapasztalatnak a konstituensei. Ez az irracionális nem észellenességet jelent, hanem azt, hogy itt egy nagyon mélyen, minőségileg különbözően megélt tapasztalatról van szó. Otto szerint ez az irracionális mag az, ahonnan a későbbi racionális megfogalmazások is eredeztethetők, a racionális tényezők a vallásos gondolkodásban az irracionális tényezők sémáinak tekinthetők. A vallási a priori működése az, ami mindezt lehetővé teszi – amit végső soron Swinburne is posztulál, mikor arról beszél, hogy egyesek érzékenyek, mások érzéketlenek

<sup>42</sup> Otto: i. m., 20. o.

a vallási valóságra.<sup>43</sup> A vallási tapasztalat tehát mindig valami többlet megtapasztalásaként adódik. *A profán megszenteltségként.*

A swinburne-i elemzés episztemológiai szempontból igen meggyőző, ám ennek a meggyőző erőnek ára van. Ha a szent az *értékelés* sajátos kategóriája (Otto)<sup>44</sup> – s ezt mindenképpen fenn kell tartanunk, ha el akarjuk kerülni a redukcionizmus valamilyen formáját –, akkor – Gilbert Ryle-t parafrázálva – elmondhatjuk, hogy *kategória-hibát* követünk el, ha erről a sajátos karakterről nem veszünk tudomást, illetve ha – miként azt Swinburne teszi – tudomást veszünk róla, de következményeivel nem számolunk. A vallásos ember számára a vallási tapasztalat bizonyosságot, nem pedig nagyon erős valószínűséget jelent. Swinburne sokat tesz azért, hogy az ilyen tapasztalatok argumentatív értékét növelje, s ezáltal a vallási-teológiai problémák filozófiai relevanciáját felmutassa. Ugyanakkor – mint láttuk – maga sem biztos abban, hogy a vallási tapasztalat helyét hol is jelölje ki – tehát hogy e tapasztalat szolgált-e Isten létezésére, avagy Isten létezéséről való előzetes ismereteink megerősítését szolgálja-e? Otto-nál ez egyértelmű: bármilyen valódi vallási vagy teológiai gondolkodás ezzel a tapasztalattal veszi kezdetét, így bármilyen racionális teológiai érvelés is. A swinburne-i vállalkozás leginkább azért problematikus, mert bár a teista hipotézist mint hipotézist kezeli, célja mégis e hipotetikus jelleg meghaladása. Ugyanakkor – mivel a szigorú értelemben vett racionalitás mezején belül kíván maradni – bizonyos korlátokat nem léphet – vagy nem léphetne – át. A vallási tapasztalatnak az érvelésbe való beemelésével azonban elér ehhez a határhoz, s a határvonalon *innen* hivatkozik az azon *túl* értelemmel bíró jelenségekre (hatodik érzék stb.). Ennek következtében azonban a tárgyatól eltérő természetű – kategóriájú – következtetésre jut: erős valószínűséggel állíthatja, hogy Isten létezik. A vallási tapasztalat – véleményem szerint – éppen az erős valószínűség és a mindent meghaladó, az adott személy teljes személyiségét és életét meghatározó bizonyosság (erre a momentumra maga Swinburne is hivatkozik a tanúságtétel elvének kifejtésekor<sup>45</sup>) közti szakadékot hidalja át, avagy inkább a kierkegaard-i ugrás megtételére késztet. Ez az a momentum, melynek nyomán – a swinburne-i terminusok között – adott vizuális észleletek ismereti értelemként kerülnek elfogadásra. Ez az

<sup>43</sup> Swinburne: *Van Isten?* Id. kiad., 154. o. Egy másik fontos párhuzam a két szerző között, hogy mindketten egy adott vallás fogalmi tisztázottságától teszik függővé annak magasabbrendűségét, s mindketten a kereszténységet igyekeznek ily módon a legmagasabbrendű vallásként ábrázolni. Ennyiben tehát mindketten a racionalitás talaján fogalmazzák meg apologetikai mondandójukat.

<sup>44</sup> Otto: i. m., 15. o.

<sup>45</sup> Swinburne: *The Existence of God*. Id. kiad., 272–273. o.

ugrás a világon belül történik meg, s következményei a világra vonatkoznak: ezután tűnik a világ valóban teremtett világnak. Ezért, bár episztemológiai karakterét tekintve akár párhuzamba is állítható az egyéb tapasztalatokkal, *következményeit tekintve* semmiképpen. Az éjszakai égbolt mint pusztán éjszakai égbolt ugyanaz, mint az Isten keze munkájaként megtapasztalt éjszakai égbolt, mégis egészen más. Itt egy olyan *minőségi* különbségről van szó, amely véleményem szerint semmiképpen sem megkerülhető – erre kívántam utalni a paradoxon fogalmának bevezetésével. Ezt a minőségi különbséget Swinburne is deklarálja, ám következményeit figyelmen kívül hagyja. Emiatt egy teista (vallási) álláspont szempontjából kevés, amit állít, ateista szempontból viszont – meglátásom szerint – túl sok. A vallási tapasztalatra apelláló érvei ugyanis más jellegű problémát érintenek, mint teodiceájának egyéb elemei. S ezt akkor is elmondhatjuk, ha nem azonosulunk Otto véleményével, akinél – mint láttuk – a vallási tapasztalatnak a vallási-teológiai gondolkodásban elfoglalt *logikai* státusza más, mint Swinburne-nél. A swinburne-i teológia naturális tehát vallásfilozófiai szempontból tehető problematikus-sá, és ez *minden valószerűség szerint* érinti az egész vállalkozás *koherenciáját*.

### Záró megjegyzések

Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalat fogalma szétfeszíti egy hagyományos racionalista teológia kereteit, legalábbis ha a modernitásban kibomló racionalitás-fogalmat vesszük tekintetbe. A tizenkilencedik és huszadik században végbement ennek az észfogalomnak a kritikája, aminek komoly vallásfilozófiai és teológiai következményei voltak. Azt mondhatjuk tehát, hogy a huszadik századi filozófia meghatározó élménye sajátos módon egybevág(hat) bizonyos vallásfilozófiai-teológiai megfontolásokkal. Számos kortárs gondolkodó (Ricoeur, David Tracy, Lévinas, Marion, Hent de Vries<sup>46</sup>, vagy – a politikatudomány területére is kilépve – John Milbank<sup>47</sup> vagy a hazaiak közül Mezei Balázs és Gáspár Csaba László) filozófiai iránykeresése arra mutat, hogy a posztmodernitás közege a modernitás öndefinícióját jelentős mértékben meghatározó *szekularizáció* filozófiai meghaladását, egyfajta *posztszekuláris filozófia*<sup>48</sup> kimunkálását generálhatja. Ennek

<sup>46</sup> Hent de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1999.

<sup>47</sup> John Milbank: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell, 1994.

<sup>48</sup> A posztszekuláris filozófia fogalma Phillip Blondtól származik. Vö.: Blond (szerk.): *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. London, Routledge, 1998.

nem szükségszerűen kell a racionalista tradíció teljes elutasítása mellett végbemennie – példa erre Mezei Balázs közelmúltban megfogalmazott programja<sup>49</sup> –, de akár az ész-fogalom „újrafogalmazása” révén is lehetséges – ahogy azt Lévinas – vagy Gáspár Csaba – teszi. Ez a filozófiai stratégia véleményem szerint igen széles spektrumon teszi lehetővé hagyományos filozófiai problémák újrafogalmazását<sup>50</sup>, ugyanakkor nem mentesülhet a sajátlagos módszertani problémákkal való szembesüléstől sem.

<sup>49</sup> Vö.: Mezei Balázs: „Megjegyzés a vallásfilozófiai irodalom bibliográfiájához”. In: Davies: i.m., 285–289. o., ill. „Kortárs vallásfilozófia: új rendszeres-kritikai vázlat”. *Valóság* 2000. 6., 1–17. o.

<sup>50</sup> Magam „Imádkozom, tehát vagyok: kísérlet egy posztsekuláris ego-fogalom kimunkálására” címmel tartott előadásomban tettem ilyen irányú lépéseket (kézirat, megjelenése 2001-ben várható a Koinonia Kiadónál (Kolozsvár)).