

Hiper-kantiánizmus és hermeneutika: vázlatok egy vallásközi hermeneutika kidolgozásához

Endreffy Zoltán emlékének

*Világnak Ura,
Kérlek, váltsd meg Izraelt!
Ha pedig ezt nem akarod tenni,
Váltsd meg a többi népeket!*

Haszid imádság

Dolgozatom valójában egy átfogó filozófiai-vallásfilozófiai jellegű vizsgálat bevezetésének tekinthető, melyet a vallási párbeszéd kérdésének szeretnék szentelni a jövőben. Írásom három fő részből épül majd fel. Először John Hick „hiper-kantiánus” vallásfilozófiai módszerét ismertetem. Ezután néhány kritikai megjegyzést teszek, melyek most elsődlegesen a Hick hiper-kantiánizmusának az ún. pluralista hipotézis kidolgozásában betöltött ismeretelméleti összefüggéseit illetik. Ennek kapcsán szeretném megfogalmazni a *pluralisztikus antinómia* téziséit, mely véleményem szerint a következőket végigvitt hiper-kantiánizmus következménye kell legyen a pluralista hipotézis kapcsán megfogalmazódó normatív kijelentések esetében. Innen továbblépve pedig röviden szeretném megmutatni, hogyan generálhatja ez az antinomikus jelleg egy olyan hermeneutika szükségességét, mely véleményem szerint egyaránt alkalmas lehet a vallási pluralizmus elméleti és gyakorlati jellegű problémáinak megközelítésére. Végül pedig az általam a *részesítés hermeneutikájaként* aposztrofált pozíció kimunkálásához kívánok néhány összetevőt bevezetni.

Mielőtt azonban rátérnék Hick gondolatainak tárgyalására, röviden szeretném világossá tenni, mit is kell hiper-kantiánizmuson értenünk. A hiper-kantiánizmus fogalma Forgie-től származik, aki a misztikus tapasztalat kérdését tárgyaló kortárs irodalom ama szerzőit sorolja a hiper-kantiánizmus képviselői közé, akik általános értelemben kantiánusnak tekinthető keretek között fogalmazzák meg mondandójukat, de Kanton túllépve olyan fogalmakat – bizonyos, csak partikuláris körben használt fogalmakat – is kategoriális értelemben használnak a tapasztalat leírásában, melyeket Kant nem használt így. Számos szerzőt említve Forgie Bruce Garside és Steven T. Katz munkáit elemzi részletesen, de Hicket is ezen szerzők közé sorolja.

1 A dolgozat a „Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák” c. konferencián (ELTE-BTK, 2004. szeptember) „Hiper-kantiánizmus és hermeneutika” címen tartott előadás átdolgozott és bővített változata.

I. A pluralista hipotézis: klasszifikáció és módszertani kérdések

John Hick a kortárs vallásfilozófia egyik legtöbbet tárgyalt alakja, az ún. pluralista teológia legmeghatározóbb alakja. Munkássága szorosan összefügg személyes hitbéli látásmódjának változásával. Ortodox presbiteriánus szemléletmódja a más vallási hagyományokkal és kultúrákkal való személyes találkozás élményének hatására jelentősen megváltozott², s munkásságát olyan elméleti álláspont kidolgozásának szentelte, melynek két legfőbb vonását a *realisztikus* és a *pluralisztikus* jelzőkkel adhatjuk vissza.

Realisztikus, mivel a vallást mint jelenséget olyan fennállásra vezeti vissza, mely a vallásos szubjektumtól különálló, valós léttel rendelkezik. Ennyiben szemben áll egyrészt a redukcionista vallásfilozófia és/vagy a valláskritika képviselőivel, akik szerint a vallás valójában valamely másik emberre jellemző jelenség (társadalmiság, etika stb.) duplikációja, vagy pusztán projekció. Ily módon ugyancsak szemben áll a szigorú értelemben vett wittgensteini ihletettséggű vallásfilozófiai trenddel – melynek legismertebb képviselője Z. D. Phillips –, illetve a Don Cuppitt nevével fémjelvezhető szimbolista-lingvisztikus vallásfilozófiával is, melyek szerint a vallás valósága a vallási nyelvjátékban, illetve a szimbólumok nyelvi formában való kifejezése révén konstituált valóság, amely ugyan teljességgel pozitív tartalommal bír, ám nem rendelkezik objektív referenciával.

A hicki vallásfilozófia *pluralisztikus* jellege ennek a gondolati vállalkozásnak a lényegét alkotja. Hick kidolgozza az ún. pluralista hipotézist, mely szerint az összes vallási hagyomány – pontosabban azok a hagyományok, melyeket Jaspers tengelyidő fogalma nyomán *poszt-axiális* vallásoknak nevezhetünk, s melyeket egyaránt szoteorológiai jellegüként írhatunk le³ – *partikuláris kultúrák révén meghatározott válasz egyazon feltétlen Valóság megnyilvánulására* (fontos megszorítás még, hogy az ún. „új vallási jelenségeket” nem vonja be vizsgálódásaiba, bár nem zárkózik el az elől, hogy idővel ezek a mozgalmak is beilleszthetőek lehetnek az általa vizsgált hagyományok körébe). Hadd vizsgáljam először is a hicki elmélet eme két fő látásmód-beli és – ebből következően – módszertani jellemzőjét.

Mezei Balázs két fő definíciótípust különít el a vallás formális meghatározása kapcsán, alkalmazva a skolasztikus metafizika kapcsán ismertté vált terminológiát. *Vallásfilozófiai nominalizmusként* aposztrofálja azokat az elméleteket, melyek szerint vallás általában véve nem létezik, hanem „[...] konkrét vallások léteznek, melyek rendelkeznek egy jól körülhatárolható praxissal [...] illetve egy noétikus vonatkozással, melybe beletartozik az adott vallás tanrendszere, illetve az, amit tág értelemben

2 Vö.: Hick, John: *A spiritual journey*. In: Hick, John (ed.): *God has Many Names*. Philadelphia, 1980 (1982).

3 Vö.: Hick, John: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Houndmills, 1989. 30–31.

ilyennek lehet tekinteni”⁴. A másik – Mezei által két alcsoportba sorolt – felfogástípus a *vallásfilozófiai realizmus*. Hangsúlyozni kell, hogy ez nem teljességgel azonos a Hick kapcsán említett realizmussal, tehát azzal a felfogással, hogy a vallás objektíve létező tárgyi vonatkozással bír, hiszen ez a Mezei által említett formális vallásfogalmakkal dolgozó vallásfilozófiák mindegyikét jellemzi. A Mezei által kidolgozott klasszifikációban a realizmus azokra az elméletekre vonatkozik, melyek szerint létezik „a” vallás mint olyan (tehát nem a tárgyi vonatkozás, hanem az ideáltipikus jelleg összefüggésében beszélhetünk realizmusról). A realista megközelítésen belül Mezei megkülönbözteti a *pozitív* vallásfilozófiai realizmust – mely szerint ugyan a voltaképpeni vallás minden hagyományban jelen van töredékesen, ám teljes alakjában csak egyetlen egyben (pl. a judaizmusban vagy az iszlámban) –, míg az *idealista* vallásfilozófiai realizmus, mely szerint a konkrét vallási formációk nem azonosíthatók a voltaképpeni vallással, ám *valamelyikük* a lehetőségek szerint megközelíti azt, még ha nem meríti is ki.⁵ Hick elmélete, úgy tűnik, nem besorolható a Mezei által kidolgozott klasszifikáció osztályai alá. Világos, hogy nem a vallásfilozófiai nominalizmus egy változatával van dolgunk. A hicki felfogás a Mezei-féle tipológia szerint a vallásfilozófiai realizmus alosztályaként kerülhet leírásra, ám véleményem szerint itt tiszta formájában sem a pozitív, sem pedig az idealista vallásfilozófiai realizmus fogalma nem alkalmazható. Ugyanis Hick szerint *létezik* a tulajdonképpeni vallás, ám azt nem fogadja el, hogy eme vallás mint olyan teljes alakjában *csupán egy* vallásban jelenik meg, sem azt, hogy *csupán egy* vallás közelíthetné meg ezt az „ideális vallási lényegét”. Hick éppenséggel azt állítja, hogy létezik a vallás mint olyan, s egyben *azt is* kijelenti, hogy a különböző vallási hagyományok *egyaránt* eme vallási lényeget fejezik ki különböző kulturális és történeti kondíciók keretei között. Mint később látni fogjuk, Hick beszél arról, hogy nem kizárható: egyes tradíciók autentikusabban nyilvánítják meg ezt a vallási lényegét, mint mások, de alapvetése mégis az, hogy a különböző vallásokat mind a tulajdonképpeni vallás legitim megnyilvánulásainak kell tartanunk. Ezért – bár fontos *idealisztikus* vonásokkal bír – Hick elméletét a *pozitív vallásfilozófiai realizmus pluralisztikus változata*ként lehetne klasszifikálni.

De miért is fontos számunkra a klasszifikáció kérdésének vizsgálata? Amellett, hogy lehetőséget nyújtott a Mezei-féle osztályozás finomítására, továbbvezethet bennünket Hick módszerének tárgyalásához, ami egyben a „hiper-kantiánizmus” problematikáját is bevezetheti. A következőkben tehát Hick vallásfilozófiájának ismeretelméleti hátterét fogom röviden ismertetni, majd rátérek azokra a vallásfilozófiai tézisekre, melyeket eme ismeretelmélet alapján dolgoz ki.

4 Mezei Balázs: *Kortárs vallásfilozófia: szisztematikus vázlat*. In: n.n.: *Vallásfilozófia Magyarországon*. Budapest 1995. 10.

5 Uo.

II. Hick kantianizmusa és a pluralista hipotézis

II.1. Az exkluzivitás dilemmája és a pluralista hipotézis

Mint említettem, a pluralista hipotézis azt mondja ki, hogy az egyes vallási hagyományok (mint pl. a kereszténység, a hinduizmus, a taoizmus, az iszlám stb.) egyazon vallási lényegre való válaszként alakulnak ki, s eme hagyományok különbözősége pedig kontingens kulturális-történeti körülmények következtében áll elő. Ezt a vallási lényeget Hick a Valóság (avagy Valóságos – Real) fogalmával írja le. Hick szerint *minden* vallási tapasztalat a Valóság(os)ra⁶ vonatkozik. A pluralista hipotézis bevezetésére – a korábban említett személyes élményeken túl – részint elméleti, részint pedig morális megfontolásokból vállalkozik. Az alapvető elméleti indok Bertrand Russel megjegyzése, mely szerint logikailag szükségszerű, hogy a különböző tanítással rendelkező vallások közül legfeljebb egy lehet az igazság birtokosa⁷ (azaz: *ha egyáltalán* lehetséges, hogy a vallás tanítása igaz legyen, akkor csak egynek lehet igaza a sok vallás közül). A morális indok az, hogy Hick szerint a különböző vallási tradíciók által megfogalmazott *kizárólagos* igazságigény erőszakhoz, elnyomáshoz, rasszizmushoz, imperializmushoz vezetett és vezet. Ez a két tényező egyaránt köthető ama problémához, melyet másutt az *exkluzivitás dilemmájának* neveztem.⁸ Ennek lényege a következőképpen adható meg: a különböző vallások egyaránt azzal az igénnyel lépnek föl, hogy tanrendszerük az *univerzális* és lényegileg *kizárólagos igazság* foglalata, illetve – ezzel párhuzamosan – azt képviselik, hogy a más vallások vagy tévesek, vagy csupán töredékesen tartalmazzák az igaz tanítást. Az utóbbira példaként szolgálhat – az élesen exkluzivista álláspont enyhítését szolgálják az ilyen elméletek – Karl Rahnernek az anomim kereszténységről kidolgozott tézise (ami valójában a *pozitív* vallásfilozófiai realizmus egy változata). Hick azonban ezt a megoldást sem tartja elfogadhatónak, alapjában véve morális indokok alapján. Mivel világos, hogy a morális dilemma (tehát az exkluzivizmus igényéből eredő morálisan elítélhető magatartás) az *igazság* problémájára vezethető vissza, Hick olyan *ismeretelméleti* megalapozást kíván adni a pluralista hipotézisnek, mely aztán a morális dilemmára is megoldással szolgálhat.

6 Egy korábbi írásomban a Hick-féle Real-t „Valóság”-nak fordítottam (vö.: Losonczy Péter: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*. Losonczy Péter–Xeravits Géza (szerk.): Vita és párbeszéd: a monoteista hagyomány történeti perspektívában. Budapest, 2004.). Ugyanakkor Karl-Heinz Menke *Krisztus a létezés értelme: krisztológia a relativizmus korában* (Budapest, 2002. 94–121.) c. művének Hicket illető részében a „Valóságos” formula szerepel. Úgy vélem azonban, hogy a Real terminusa mind a „Valóság” által visszaadható *ontológiai* jellegű, mind pedig a „Valóságos” által visszaadható *minőségi* jellegű jelentéstartalmat hordozza, s ezért döntöttem „összevonásuk” mellett.

7 Vö.: Russel, Bertrand: *Why I am not a Christian?* London, 1957. ix.

8 Losonczy: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 159.

Hick egyrészt kifejti, hogy a vallásokat a Wittgenstein *családi hasonlóság*-fogalmát alkalmazva tudjuk meghatározni vallásként.⁹ Ezek szerint – Wittgenstein saját gondolatmenetét figyelembe véve – a vallás fogalmának használata sajátos nyitottsággal rendelkezik, nincsen szabályozva.¹⁰ Hick formális definíciója szerint a vallás „egy magasabb rendű láthatatlan hatalom” tisztelete.¹¹ Eme formális definíció tehát a vallás ideáltipikus, mondhatnánk: kvázi-fenomenológiai meghatározását adja. Mint már említettük, Hick szerint a vallások alapja a vallási tapasztalat. A tapasztalat fogalmát Hick a „tudattartalomban bekövetkező módosulásként” definiálja. A külső tárgyról való tapasztalatot Hick intencionális tapasztalatnak nevezi (fontos, hogy itt nem a husserli fenomenológia szókészletével van dolgunk!), és ezeket a tapasztalatokat – ugyancsak wittgensteni fogalomra építve – az „úgy látni, mint”, „úgy tapasztalni, mint” jellegű tapasztalatokként írja le. A tapasztalat tehát önmagában értelmezésként kerül leírásra Hicknél: annak az „információnak” az értelmezéseként – vagy félreértelmességeként –, mely egy külső forrás hatása révén jut el hozzánk.¹² Hick továbbá kijelenti, hogy ez az értelmezési aktus mindig *fogalmak* alkalmazása révén megy végbe. Ezek nyomán vallási tapasztalatként Hick azokat a tapasztalatokat definiálja, amelyeknek a „kialakulásában jellegzetesen vallási fogalmak kerülnek alkalmazásra”.¹³ Itt – mint azt Hick írja – a családi hasonlóságfogalomban rejlő nyitottság megkettőződése érhető tetten, mert sem a vallási tapasztalat fogalma maga, sem pedig a vallási fogalmak köre – Wittgenstein imént említett megállapítását idézve – nincsen szabályozva. Ám, mint említettük, Hick vallásfilozófiája realiztikus, azaz számol egy olyan objektív tárgyi elemmel, amely a vallási tapasztalatban lesz hozzáférhető. Ez az, amit a Valóság(os) fogalma jelöl. Ám a Valóság(os)ról alkotott tanrendszerek, mint az egyes vallási hagyományok tartalmi elemei rendkívüli módon eltérnek egymástól. Hogyan lehet *ismeretelméletileg* feloldani ezt a dilemmát?

Hick itt fordul Kanthoz, s több ponton módosítva az eredeti kanti felfogáson, mégis *kantiánus filozófiai keretek között*¹⁴ dolgozza ki saját megközelítését. Ám kantiánizmus sokban eltér pl. Rudolf Otto transzcendentális vallásfilozófiájától.¹⁵ Építve a jól ismert kanti megkülönböztetésre a jelenségszerű dolgok világa és az önmagában való dolgok világa között – ám módosítva annak kiterjedésén – Hick amellett érvel, hogy a Valóság(os) *an sich* nem hozzáférhető és megismerhető, ám a *jelenségek* szintjén – azaz a különböző tradíciókban artikulálódó formáiban – igen.¹⁶ Véleménye szerint ennek a lépésnek a *teológiai* legitimitását az isteni felfoghatatlanságról szóló tan adja, mely minden nagy tradícióban fellelhető.¹⁷ A Hick által feltárt különbség a

9 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 3–5.

10 Vö.: Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, 1992. 58–59.

11 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 3–5.

12 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 153.

13 Uo.

14 Hick: *A spiritual journey*, 83.

15 Otto, Rudolf: *A szent*. Budapest, 1997.

16 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 240–249.

„hiper-kantiánizmus” és Kant saját gondolkodása között az, hogy az, amit Kant a noumenális szférához sorol – Isten –, az ebben az esetben a fenomenális funkcióját tölti be.¹⁸ Másként fogalmazva: Kant *posztulálja* Istent, s nem tapasztalati jellegű belátásról beszél, míg Hick maga az Istennel kapcsolatos tapasztalati ismeret lehetőségét állítja. Ugyancsak fontos különbség, hogy Hick sajátos módon *átolja* a posztulálás mozzanatát: nem a moralitás előfeltételeként tételezi, hanem a vallási tapasztalat és a vallási élet lehetőségi feltételeként. Kérdéses lehet, persze, hogy mennyiben legitím a kanti magánvaló *elméleti* és a posztulálás *gesztusának gyakorlati* kontextusát így egymásra vetíteni, ám a hicki érvelés belső összefüggéseit ez a probléma nem érinti. A vallási tapasztalatok sokasága, a különböző istenesiszmék és misztikus tanításokban megjelenő szellemi valóságok mind *jelenségszerű* megnyilvánulásai az *önmagában valóként hozzáférhetetlen* Valóság(os)nak. Mint írja: „a Valóság(os) megtapasztalható az emberi lények számára, ám olyan értelemben, amely analóg azzal a megközelítéssel, amit Kant ad a világgal kapcsolatos tapasztalatról: nevezetesen, hogy a külsődleges valóság által szolgáltatott bemeneti információt az elme a saját kategóriális sémája szerint értelmezi, s ily módon áll elő a jelentéssel bíró tapasztalat a jelenségről”.¹⁹ Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalatban felfedhető fogalmi sémák Hick szerint kategóriális jelleggel bírnak. Itt a legalapvetőbb kategóriális séma Hick szerint a Valóság(os) *személyes* illetve *személytelen* jellegű felfogása, mely vonatkozást másutt szintén részletesen tárgyalja, ám amire itt nem térhetünk ki. Hick tesz még egy fontos kijelentést, ami alapvetően megkülönbözteti a hiperkantiánizmust és Kant elméletét. Hick ugyanis tarthatónak látja azt az álláspontot, hogy a vallási tapasztalat kategóriái *nem egyetemesek és változatlanok*, hanem *kultúrafüggők*.²⁰ Az egyik oldalról tehát *posztuláljuk* a Valóság(os) jelenlétét az emberi életben mint annak alapját, a másik oldalról pedig adott az emberi tudat ama képessége, hogy válaszoljon a környezete jelentéseire és jellemzőire, beleértve a vallási jelentés jelleget is.²¹ Informatikai hasonlattal élve Hick így világítja meg elképzelését: a transzcendens forrástól adatátvitel történik az emberi elme/agy felé, majd ezt az elme/agy átalakítja tudatos tapasztalattá.²² A Valóság(os) „jelenléte” ama információ hozzáférhetőségében rejlik, mely azután a vallási tapasztalat formájában kerül átalakításra. Azt pedig, hogy a kategóriális jellegű jellemzők különbsége (személyesség vagy személytelenség) nem okoz elméleti problémát, Hick azzal indokolja, hogy ahogy a fény hullám jellegű és részecske jellegű természetéről vallott elméletek sem

17 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 236–240.

18 Hick. *A spiritual journey*, 83.

19 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 243.

20 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*., 244.

21 Hick ezt a problémát is tárgyalja az Univerzum naturalisztikus és vallás értelmezhetősége (azaz az Univerzum vallási kétértelműsége) összefüggésében, ám itt nem térhetünk ki gondolkodásának erre az aspektusára. Vö.: Hick *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 1, ill. ld. ehhez Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 155–157.

22 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 244.

zárják ki egymást, hanem különböző megfigyelési feltételek között különbözőnek bizonyul a fény természete, úgy a különböző „megfigyelési feltételek” – azaz kulturális háttér – megléte esetén a Valóság(os) is ilyenként vagy olyanként kerül megtapasztalásra. A vallási tanítások mindazon elemeit, melyek ezen a szinten túl megfogalmazódnak, Hick *mitologikus* kijelentésekként aposztrofálja, s mint ilyeneket *vallásfilozófiai-episztemológiai* szempontból lényegtelennek ítéli. Ebben annyira radikális, hogy a kereszténység alapvető tanítását, mely szerint Jézus *maga* a megtestesült Isten, szintén mitologikus kijelentésként azonosítja, s úgy érvel, hogy ez a tanítás idegen Jézus saját „önmeghatározásától”.²³ Szerinte a különböző vallások részéről megfogalmazódó különböző igazságkijelentések valójában a Feltétlen *különböző* megnyilvánulásai a különböző kultúrákban és vallástörténeti szituációkban kialakult különböző emberi gondolkodásmódok irányába.²⁴ Világos – és ezt Hick is hangsúlyozza –, a hiper-kantiánizmus számos ponton radikálisan eltér az eredeti kanti elfogástól. Am Hick úgy véli, hogy *nem inkompatibilis* azzal.²⁵ Nem is célokom most az, hogy vitassam ezt a hicki meggyőződést. Am szeretnék további megfontolásokat elővezetni a hiper-kantiánizmus belső problémái elemezve.

II.2. A „pluralisztikus antinómia”: a hiper-kantiánizmustól a hermeneutikáig

Másutt kifejtettem, hogy Hick – bár maga is szemben áll a klasszikus vallásfilozófiai redukcionizmusok szemléletmódjával – maga is sajátos redukcionista eljárást valósít meg: a pluralisztikus redukcionizmusét.²⁶ Most arra szeretnék rámutatni, hogy e lépés mögött a hiper-kantiánus álláspont *téves* ismeretelméleti meggyőződése áll. Hick ugyanis olyan implicit igazság-igénnyel lép fel, amely egyrészt konkurál a vallási hagyományok saját önértelmezésében megnyilvánuló igazságigénnyel, másrészt pedig – s számunkra most ez lesz a fontosabb momentum – a hiper-kantiánizmus keretein belül is kritikával illelhető lépés.

Láttuk, hogy Hick szerint a Valóság(os) *an sich* az emberi megismerés számára hozzáférhetetlen. Azonban a vallások empirikus-tartalmi vizsgálata során adott ideáltípusos leírás Hicknél kiegészül a poszt-axiális vallások autenticitásának és effektivitásának egy teleologikus eszme szerinti értékelésével. Ez a mozzanat azonban azt az implicit feltételezést hordozza magában, hogy a pluralista teológus valamilyen módon hozzáférhet a Valóság(os)hoz *an sich*, hiszen az autenticitás kifejtésekor tételzett igazság-igény szükségszerűen megkíván a Valóság(os)sal kapcsolatos valamilye ismeretet is. Ugyancsak ilyen hozzáférésgyanú merül fel akkor, mikor Hick

23 Hick, John: *The Myth of God Incarnate*. London, 1978; Hick, John: *Is Christianity the only true religion, or one among the others?*. www.johnhick.org.uk/article2.pdf, 2001.

24 Hick: *Is Christianity the only true religion, or one among the others?*

25 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 244.

26 Vö.: Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 162.

kijelenti, hogy a különböző vallások *egyaránt* a Valóság(os) legitim kifejeződési formái. Hasonlattanlva: Hick azt állítja, hogy a vallások egy láthatatlan testű, végtelen számú karral rendelkező polip karjai, melyeket *egyaránt* ez a polip mozgat, bár sokan csak egy-egy karról állítják, hogy valóban a poliphoz tartozik. Ám ha azt *állítjuk*, hogy ezek a karok *egyaránt* a polip karjai, s hogy *mindet* a polip mozgatja, ugyanúgy vindikáljuk magunknak azt a pozíciót, hogy tudunk valamit a polipról *an sich*, mint azok, akik azt a meggyőződést osztják, hogy csak az egyik kar a polip „tartozéka”. Véleményem szerint a *hiper-kantiánizmus értelmében* csak *antinomikus* kijelentést tehetünk a Valóság(os) és a konkrét vallások közötti viszonyról. Az ideáltipikus leírás szintjén kizártuk az igazság-igény kérdését. De ez a szint jellegénél fogva nem is szolgálhat olyan adattal, ami ebben a kérdésben segítheti döntésünket, s *bármilyen irányba* lépünk is ki ebből a pozícióból, az igazság-igény (még ha a pluralista hipotézis nyomán megfogalmazódó igazság-igényről van is szó) szükségszerűen sérteni fogja a hiper-kantiánizmus ismeretelmélet által ránk rótt elméleti kereteket. Tehát azt az antinomikus kijelentést fogalmazhatjuk meg (s a vallási tapasztalat vizsgálata erre lehetőséget biztosít, ám csupán erre), hogy a vallási tapasztalatra alapozó valláselméleti kontextusban két, egymást kizáró álláspont egyaránt megfogalmazható. 1, csak a konkrét tradíciók egyikében nyilvánítja meg magát a Valóság(os) – esetleg néhányban azok közül – (ez az exkluzivizmus és az inkluzivizmus pozíciója), 2, mindegyikben megnyilvánítja magát, konkrét kulturális és mentalitásbeli körülmények között (ez a pluralista teológia pozíciója). A vallási tapasztalatra alapozó vallásértelmezés nem képviselhet más álláspontot, mint az antinomikus pozíció. Lehetséges ugyanis egy redukált vallási tapasztalatfogalom kidolgozása, az „univerzális vallási tudat” ideáltipikus leírása, ám ennek a tapasztalati típusnak a fogalma csupán a konkrét vallási hagyományokon belüli tapasztalati mezők feltárása révén konkretizálható. Annak eldöntése azonban, hogy a sajátosan vallási jelleg – mely csak a konkrét tradíciók tapasztalati anyaga (tehát a „mitologikus szféra”) révén hozzáférhető – valóban a tiszta, transzcendentális Valóság(os) valamilyen „kaleidoszkópszerű” megnyilvánulásának tudható be, avagy csak bizonyos konkrét vallási tradíciókéban, a hiper-kantiánus perspektívából nem eldönthető. Az antinomikus jelleget a pluralisztikus teológia sem írhatja fölül, feltéve, hogy következetesen alkalmazza a hiper-kantiánizmus ismeretelméleti elveit.²⁷ Ezt az antinómiát *pluralisztikus antinómiának* nevezem.²⁸

A pluralisztikus teológia kapcsán felmerült *elméleti* nehézségek azonban nem jelenthetik sem a vallási párbeszéd *gyakorlati* szükségességének és lehetőségének tagadását, sem pedig azt, hogy ne próbálhatnánk meg *más* utakon kidolgozni (a gyakorlati aspektus szem előtt tartásával)²⁹ bizonyos elméleti támpontokat, melyek a vallásközi párbeszéd háttéréül szolgálhatnának.

27 Illetve csak akkor, ha már vállaltan *teológiai* igényekkel lép föl a vallásfilozófiaiak helyett (Hick olykor megfogalmaz ilyen igényeket).

28 Bár az antinomikus jelleg vallásfilozófiai alapokon kerül megfogalmazásra, a probléma sajátosságai indokolják a pluralisztikus jelleg kiemelését.

29 Vö.: Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 165.

Láttuk tehát, hogy Hick a hiper-kantiánizmus kidolgozása révén próbálja megválaszolni az exkluzivitás dilemmáját, de az is világossá vált, hogy elmélete kapcsán kimutatható, hogy – egyéb problémák mellett – túllép a maga által szabott elméleti kereteken, és ezáltal teoretikus szinten problematikussá teszi a pluralista hipotézis elméleti védhetőségét. Mint rámutattam, a hiper-kantiánizmus ismeretelméleti kidolgozása a *pluralisztikus antinómia* megfogalmazását teszi lehetővé. Ám ez nem feltétlenül negatív eredmény. Ugyanis olyan teret nyit meg, amelyben a *dialogus* lehetősége is megmutatkozik. Ebben a térben mehet végbe az az alapvetően *hermeneutikai* jellegű munka, mely az egyes tradíciók párbeszédét segítheti – s melynek tárgyalására most nem keríthetünk sort. Be kell látnunk, s el is kell fogadjuk, hogy a pluralisztikus beállítódás csak egy a lehetséges reakciók közül a vallási sokszínűség tényére.³⁰ Az a hermeneutikai jellegű megközelítés, amire utalok, nem kívánja meg a Hick által végrehajtott redukcionista lépés bevezetését, hanem inkább a (lehetséges) igazság-kijelentések mátrixaként, a saját igazságigény fenntartása mellett, járulhat hozzá a párbeszéd lehetőségének és kereteinek tisztázásához.

III. Vázlatok a részesítés hermeneutikájához

A továbbiakban vázolni szeretnék néhány olyan szempontot, melyek véleményem szerint lényegesek lehetnek egy ilyen hermeneutika kidolgozásában. Ennek a hermeneutikai pozíciónak fontos jellemzője az, amit David Tracy emel ki saját álláspontjának kidolgozásakor. Ezek szerint a vallásközi párbeszéd kérdését vizsgálva az elmélet és a gyakorlat összefüggését előzetesen tisztáznunk kell, mert ez befolyásolja az „útválasztást” is.³¹ A gyakorlati aspektust nem a pusztán „praktikus” (*practical*) – mondhatjuk úgy: pragmatikus, tisztán a végrehajtás technikáját érintő, a konkrét cselekvés kontextusától eltekintő – értelmében látja lényegesnek, hanem a *praxis* – az elmélet által megvilágított gyakorlat – módján.³² A vallásközi párbeszéd esete különleges feltételek mellett kialakítható hermeneutikai álláspontot implikál. Ha figyelembe vesszük Raimon Panikkar tézisének, mely szerint itt a husserli epoché gesztusa nem alkalmazható³³ – azaz a saját meggyőződés zárójelezése nem hogy hasznos, de kifejezetten káros gesztus lenne –, akkor az is világossá válik, hogy a hermeneutikai álláspont elfoglalása *megkerülhetetlen*. Hick éppen ott véti el a kérdés megfelelő kezelését, hogy a transzcendentális-univerzális alapokra redukált leíró-absztrakt fogalmi sémát behelyettesíthetőnek tekinti a konkrét, konfesszionális – s egyben identitást és életvilágot konstituáló – elkötelezettség szituációjával. Márpedig az

30 Vö.: Tracy, David: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco, 1987. 90.

31 Vö.: Tracy: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 10.

32 Uo.

33 Panikkar, Rajmundo: *The Intrareligious Dialogue*. New York, 1999. 73–83.

előbbi a párbeszéd szituációjában legjobb esetben is másodlagos szintet és aspektust jelenthet. A vallások közötti párbeszéd mindig olyan személyek közt zajlik, akik

1. meghatározottak személyes elkötelezettségül által, amely éppen annak az univerzálisnak tekintett meghatározottságnak, amely így a *feltétlenség* nem pusztán absztrakt, hanem éppen *nagyon is személyes* (egzisztenciális) pozícióját implikálja;

2. a párbeszéd folyamán többnyire nem pusztán személyes álláspontot képviselnek, hanem – legalább implicit módon – egy *közösség* és egy *hagyomány* képviselőiként vannak jelen. Azaz – mint korábban ezt kiemeltük – kontextusba ágyazottan lépnek be a párbeszéd terébe, s végső soron sajátos egyediséget – mégpedig a feltétlenség révén meghatározott egyediséget – tulajdonítanak e kontextusnak.

Egyéb fontos összetevők mellett ez az a két tényező, amire mindenképpen tekintettel kell legyünk, ha a vallásközi párbeszéd *praxisa* foglalkoztat bennünket. Különösen fontos itt tekintettel lennünk arra, amit Waldenfels a rezponzív differencia kérdéséről ír: ama hermeneutikának, amelyről beszélünk, folyamatosan tudatában kell lennie annak a sajátos veszélynek, ami abban rejlik, hogy „valamit mint valamit” fogunk föl³⁴, vagy értünk meg. Mint Waldenfels rámutat, a saját és az idegen között soha nem teremthetünk szimmetriát.³⁵ Azonban az is nyilvánvaló – s a vallások közötti interakció története erre is jó példákkal szolgál –, hogy a Hick által feltárt absztrakt, transzcendentális alap *vonatkoztatási pontként* képes egyfajta szerepet betölteni. A rezponzív differencia faktumának folyamatosan figyelmeztetnie kell bennünket arra, hogy a transzcendentális alap absztraktuma és a saját/idegen konkrétuma közül az utóbbi írja körül a dialógus terét és szabja meg annak kondícióit. Éppen ezért a megértés és a megértetés mindig „rész szerint való” lesz. A megértés – a *meghatározhatatlanul* teljes vagy csekély megértés – legalább annyira foglalja magában a „valaminek mint valaminek” a megértését, mint ugyanennek a valaminek mint *nem* valaminek – mint általam *nem* elsajátítható, számomra *nem* maradéktalanul megérthető valaminek – a felismerését. Éppen ezért az itt kialakítható hermenutika a *részesítés* hermenutikája: elvi szinten csak részleges megértés és befogadás valósulhat meg. A transzcendentális szintjén *részesülhetek* a „valamiben” és *részesíthetem* a másikat abban, ami az enyém. Ugyanis világosan látnunk kell, hogy ebben a párbeszédben a *megértés teljessége már a megtéréssel lenne (lehet) egyenrangú*. Ez a belátás olyan alapvető momentum, amely egyben meg is jelöli a vallásköziség hermenutikájának határait. Ezáltal hozzájárulhat annak a sajátos naivitásnak a kiiktatásához is, amely véleményem szerint Hick megközelítését is jellemzi.

34 Vö.: Waldenfels, Bernhard: *Felelet arra, ami idegen*. In: Gond, 20 (1999). 11.

35 Waldenfels: *Felelet arra, ami idegen*, 16.