**Károli Gáspár Református Egyetem**
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar
Szabadbölcsészet Tanszék
Szabadbölcsész BA

# SZAKDOLGOZAT

**A vallási élmény mibenléte Rudolf Otto *A szent* című könyve alapján – az életmű kontextusában**

*Témavezető*:
Dr. habil. Horváth Orsolya
egyetemi docens

*Készítette:*
Szijj Márton
IV. évfolyam

**I. Bevezetés …….. 3.**

**II. Eszmetörténeti háttér …… 4.**

**III. Rudolf Otto tudományos programja …….. 9.**

III/1. Céljai …… 9.

III/2. „Túl” a tudományon, avagy élete és tevékenysége …… 14.

III/3. *A szent* és az *élmény* ……. 22.

III/4. Ellentmondások a vallásokat érintő nézeteiben …….. 28.

**IV. Konklúzió …… 37.**

„*Having banished the transcendent from his horizon, modern man has chosen a wholly immanent mode of being, and thus can view the sacred only as the Other.”*[1]

[1] Gooch 213. (Az idézet eredeti forrása: Thomas Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* 24. [1963])

## I. Bevezetés

Ha ma valaki meghallja Rudolf Otto nevét és tudja, kiről van szó, valószínűleg azonnal *A szent* című könyv jut eszébe. Otto főműve a huszadik század vallástudományának és a hozzá közel álló tudományterületek egyik legmeghatározóbb műve Karl Barth Római levélhez írott magyarázatával együtt. Azonban ahogy az gyakran előfordul akár tudományos, akár szépirodalmat művelő szerzőknél, Otto esetében is azzal szembesülünk, hogy legismertebb kötete elhomályosítja más munkáit, rosszabb esetben egész életművét. *A szent* rendkívül széles körben kutatott és tárgyalt írás, amely nem csak a vallás területén ért el nagy hatást. Martin Heidegger, Edmund Husserl, Mahatma Gandhi és C. G. Jung is méltatói között voltak, [2] miközben további jelentős és érdekes kötetei sokkal kevesebb figyelmet kaptak.[3] Még kevésbé ismert, pedig nem kevésbé érdekes a szerző életrajza, amelynek részleges ismerete is új és hasznos szempontokat adhat az életmű vizsgálatához.

Rudolf Otto több évtizedes tevékenysége a vallásfenomenológia, a teológia és a vallástudomány – tehát a tudomány és a vallás – területeinek mezsgyéjén megérdemel egy olyan áttekintést, amely ahelyett, hogy csupán a szent és a numinózus elméleteit tenné vizsgálat tárgyává, megkísérli Otto egész életművét szem előtt tartva rekonstruálni annak legmeghatározóbb irányvonalait. Feltételezem, hogy Otto tevékenysége messze túlmutat *magnum opus*án, és hogy mindannak, amit kidolgozott vagy szándékai szerint kidolgozni igyekezett, ez a könyv csupán egy része – a kirakós egyetlen, bár legjelentősebb darabja.

[2] Gooch 7.
[3] Pl. West-östliche Mystik (1926), Reichgottes und Menschensohn (1934)

## I. Eszmetörténeti háttér

Ahhoz, hogy érthetőbb legyen Rudolf Otto célja és működése, érdemes megvizsgálni a korszak tágabb szellemi közegét,[4] másrészt Otto közvetlen környezetét és az őt ért hatásokat.

Otto vállaltan evangélikus hitű rendszeres teológus, aki a teológia, az összehasonlító vallástudomány és a vallásfenomenológia területein dolgozott. A vallási háttér egyáltalán nem mondható mellékesnek, ugyanis számára Luther és az ő toronyélménye az, amelyre az *élmény*hez való szoros kapcsolódása visszavezethető. Egész életművét áthatja a *racionális* és az *irracionális* kettőssége, ezek feszültsége, *kontrasztharmóniája*. Számára, ahogy ez később bővebben kifejtésre kerül, a vallási élmény irracionalitása, vagyis elemi, logikai-racionális szinten nem megfogalmazható, csupán csak körülírható aspektusa áll a középpontban. Az irracionális az élményhez kapcsolódik, míg vele, úgymond, ellentétes oldalon áll a puszta elmeműködés a racionalitással összefonódva. Otto fiatal korában eredetileg lelkésznek készült, egyházreform szerű törekvéseinek nagy részét pedig már ebben az időszakban is az a meglátás táplálta, hogy ez az irracionális aspektus hiányzik korának kereszténységéből.[5] Ahogy a keresztény egyházak intézményesültek, ahogy a dogmatikák megszilárdultak, úgy lett egyre merevebb a vallás, majd a felvilágosodás által hozott általános szekularizáció[6] és később a modernizmus által kiteljesített észkultusz fullasztó légköre arra sarkallta Ottot, aki magát *modern teológusnak* tartotta, hogy segítsen a kereszténységnek meghaladni akkori önmagát, és értékeit megtartva felzárkózni a korszak előrehaladottabb szellemiségéhez.

Legelső művében már kiviláglik, hogy a misztika fontos szereppel bírt számára.[7] A *Die Anschauung von heiligen Geiste bei Luther: Eine historisch-dogmatische Untersuchung* (1898) [a magyarul megjelent művek adatai mindig magyarul, a többi eredeti nyelvén kerül megjelölésre] című kötetben amellett foglal állást, hogy Luther nézetei és a protestantizmus gyökereiben – ellentétben a népszerűbb olvasatokkal – igenis jelen vannak misztikus elemek. Lutherben azonban nemcsak a hírhedt toronyélmény *orgé*ja, hanem a *Von der Freiheit eines Christenmenschen* a keresztény megigazulás extatikus örömérőll szóló írása is alapjaiban határozta meg nézeteit – innen eredeztethető a hit általi megigazulás tanának fontossága, mely egész életművében fellelhető.[8]

---

[4] Ez a dolgozat tárgyának minél sikeresebb szemléltetése érdekében, inkább Otto vélhető szemszögéből, mint objektivitásra törekedve történik.
[5] Almond 28.
[6] Gooch 184.
[7] Tillich 174.
[8] Davidson 21.

Karrierjének kezdeteitől az egész addigi életmű kulminációjáig, *A szent*ig tartó eszmei fejlődésével Gregory Alles tanulmánya foglalkozik nagyobb részletességgel. Ebben kiderül, hogy az 1888-as első egyetemi beiratkozását követő éveket az erlangeni és a göttingeni egyetemek közötti ingázás tarkította. Erlangeni beiratkozásakor még erős apologetikus célokkal lépett fel, amelyek arra irányultak, hogy megvédje a kereszténységet a történelem- és természettudományok „támadásaitól". Ez az ingázás azonban később már Ottonak azt a belső küzdelmét mutatja, mellyel igyekezett gyermekkori, erősen vallásos neveltetéséből fakadó érzelmeit kibékíteni a modern természet- és történelemtudományokkal. Alles szerint Otto így a későbbiekben két főbb teológiai irányt ötvöz majd. Az Erlangenben F. H. R. Franktól tanult neo-lutheranizmust hangolta össze a Hermann Schultz által Göttingenben számára közvetített liberális teológiával.[9] Ugyan *A szent*ben megvalósuló szintézis a vallástudomány köréhez kapcsolódik, azonban a rendszeres teológia egy ágához is – az apologetikához. Azonban ebben az esetben nem csupán keresztény apologetikáról, hanem *a vallás* apologetikájáról beszélhetünk. Eredeti célja ugyanis – feltehetőleg a neveltetéséből fakadó lutheranizmusa miatt – a kereszténységnek a korabeli tudományos felfogással szemben való védelme, azonban a göttingeni évek kiábrándító hatással voltak rá, melynek következtében átmenetileg elvesztette hitét és leghíresebb könyvének megjelenéséig nem rendelkezett szilárd hitrendszerrel. Ekkor adja fel a kereszténység apologétájának szerepét a modernista kritikával és a teológiai liberalizmussal szemben, és válik nem csupán a kereszténység, hanem általánosságban a vallás apologétájává – olyanná azonban, aki tudományos igénnyel lép fel nézetei igazolásakor, és nem a tudománytól és a korszellemtől való merev elzárkózást, hanem a vallás és a tudomány kibékítését tartja előremutató iránynak.[10]

Otto apologetizmusához mindenképpen ki kell térni Hermann Schultz nézeteire, akivel egyetemi évei alatt különösen szoros kapcsolatba került. Schultz alapvetően két feladatot rendel saját apologetikájához. Az első, hogy a világ varázstalanítására irányuló korabeli tendenciák között megőrizze a vallásos világkép érvényességét. A másik szerint érvényt kell adni a kereszténység azon állításának, miszerint az az általános értelemben vett vallás legtökéletesebb megtestesülése.[11] Ez így megegyezik az Ottoi iránnyal, amely lényegében a kereszténység *és* a vallás védelmére törekszik. Schultz azonban valójában háromfelé osztja ezt a két ágat: a vallásos világkép védelmére, a kereszténység védelmére, illetve

[9] Alles, *Toward a Genealogy of the Holy* 323.
[10] Uo. 328.
[11] Uo.

vallásfilozófiára és egyben a vallás történelem felől való szemléletére (*allgemeine Religionsgeschichte*).[12]

Mindebből remekül látszik Schultz erőteljes hatása, amely Otto műveiben sorra megjelenik. Az 1907-ben megjelent *Naturalistische und religiöse Weltansicht* a vallás materialista kritikával szembeni védelme, majd két évvel ezt követően a *Kant-Fries'sche Religionsphilosophie* egy szisztematikus vallásfilozófiai műnek tekinthető. *A szent* megjelenése után pedig Otto egy átfogó vallástörténeti munkába tervezett belekezdeni, ám ebből végül semmi sem lett – ugyanakkor az erre a munkára való anyaggyűjtés céljából 1911-ben több távol-keleti országot meglátogatott, amely utazások számtalan gyümölcsöt teremtek későbbi munkái számára.

Már *A szent* megjelenésének (1917) környékén is jól látszott, hogy nagy hatással voltak rá útjai, melyek során többek között Egyiptomba, Indiába és Japánba is eljutott, sőt Japánban egy ideig zen-szerzetesek között is élt. Ezek az információk Otto életéből azért is relevánsak, mert ahogy később még említésre kerül, bizonyítják, hogy nemcsak elméleti tudós volt, de gyakorlati tapasztalattal (pszichológiai zsargonnal élve: *saját élménnyel*) is rendelkezett. Még 1917-ben *Vischnu-Nârâyana: Texte zur indischen Gottesmystik* és *Siddhânta* des *Râmânuja: Texte zur indischen Gottesmystik* címmel ír könyveket. Ez azért is érdekes, mert szemmel láthatóan már számottevő műveltséggel rendelkezett az ind kultúra területén. Ha rátekintünk *ouvre*-jára, ez irányú érdeklődése egészen 1937-ben bekövetkezett haláláig fennmarad és több csúcspontot is eredményez. A *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (1926) Eckhart mester[13] és az indiai védánta irányzat saiva[14] filozófusa, Adi Sankara tanításainak hasonlóságait és különbségeit vizsgálja nagy részletességgel, a *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930) [angolul: *Christianity and the Indian Religion of Grace* (1928)] a szintén indiai bhakti[15] irányzat szótériológiáját veti össze a kereszténységével. Végül a *Der Sang des Hehr-erhabenen* [angolul: *The original Gita: The song of the Supreme Exalted One*], amely halála után két évvel jelent meg, a Bhagavad Gíta (a vaisnava-irányzat legszentebb műve) fordítását és hozzáfűzött kommentárokat tartalmaz.

Mindez mutatja, hogy habár egész élete során kitartott a kereszténység felsőbbrendűségének hite mellett, a szent és a numinózus koncepcióit nem korlátozta a

[12] Uo.
[13] Otto azért választotta Eckhart mester munkásságát elemzésre, mert csak a megváltással foglalkozik, kozmológiával nem – ellentétben Eriugenával vagy Jakob Böhmével.
[14] Siva-követő
[15] Visnu-követő

kereszténységre, hanem jelenvalónak tartotta egyéb vallások keretei között is. Erre jó példa lehet *A szent*nek a vallás evolúciójával foglalkozó fejezete, amelyben Otto minden vallásos élmény alapjának a „démoni respektus" érzését határozza meg.[16]

Göttingeni évei után 1917-ben, *A szent* megjelenésének évében Marburgba került professzorként, ahol egészen 1929-es korai nyugdíjba vonulásáig tevékenykedett. Itt került szorosabb kapcsolatba a huszadik század több nagy filozófusával és így a kor meghatározó szellemi áramlataival, mint Husserl és a fenomenológia, Heidegger és a hermeneutika. Heidegger szintén Marburgban tanított, így magasfokú szellemi egymásra hatás jött létre.

További három szerző maradt még, akikről szólnunk kell Otto lehető legjobb értéséhez. Kant a tizennyolcadik század két nagy eszmei irányzatának, az empirizmusnak és a racionalizmusnak ötvözésével kifejti, hogy sem egyedül az ész, sem önmagában a tapasztalat nem vezet kielégítő ismeretekhez, hanem csakis e kettő együtt juttathat el a megismerés lehető legmagasabb fokára.[17] Kant állítása szerint vannak a priori ismereteink a dolgokról, azonban e dolgokat teljességükben nem ismerhetjük meg, csupán azt láthatjuk, ahogyan azok számunkra megjelennek. Otto *A szent*je azért fenomenológia és nem teológia, mert nem Istennel foglalkozik, hanem az embernek a numinózusról való élményét teszi vizsgálata tárgyává.[18]

Még a század eleji göttingeni éveiben lett az 1843-ban elhunyt német poszt-kantiánus filozófus, Jakob Fries követője. Habár Otto soha sem vázolt fel saját szisztematikus metafizikát, *A szent*ben kulminálódó nézeteinek metafizikai megalapozását látta a friesi idealizmusban,[19] az efelé vezető útját pedig már jól mutatja az általam korábban említett műve, a *Kant-Fries'sche Religionsphilosophie* (1909).

Friedrich Schleiermacher azonban szembe megy Kant kritkai szemléletével, és a vallási érzést az észtől és az etikától független elemként mutatja be.[20] Szerinte a vallás ugyan tartalmazhat metafizikai és morális elemeket, de lényege sokkal inkább valami nem-racionális, intuitív megélésben rejlik. Olyan rétegekben mozog, ahol az univerzum legmélyebb lényege tárul fel előttünk – és ahová a tudomány által nem juthatunk el.[21] Valószínűleg Schleiermacher hatására kezdi Ottot foglalkoztatni a vallási a priori megtalálásának gondolata is. Almond idézi Ottot:

---

[16] *A Szent* 134.
[17] Kant (1781)
[18] Uo. 151.
[19] Davidson 133.
[20] Almond 38-39.
[21] Uo. 39.

> Ahogy Kant az érzékelés, az ítélőképesség, a megértés, az elméleti és gyakorlati ész képességeit kutatja és vizsgálja, hogy megtalálja a tudás, az erkölcsi cselekvés és az esztétikai ízlés lényegét, úgy keresi Schleiermacher az elme azon részét, amelyből a vallás ered.[22]

Otto azonban igaz, hogy sokat köszönhet Schleiermachernek, mégis az övétől sarkalatos pontokon, eltérő nézeteket vall. Otto szemében Schleiermacher a vallás egyfajta újrafelfedezője volt a felvilágosodás hatására túlracionalizálódott európai gondolati közegben, amennyiben a vallásos érzést elkülönítette a racionalitástól és a moralitástól. Schleiermacher vallásos érzése, az *abszolút függőség érzete* azonban Otto számára túlságosan immanensnek tűnt, és a maga nézeteiben ragaszkodott ahhoz, hogy a vallási a priori ehhez a világhoz képest valami *teljesen más*.[23]

*A szent*, a huszadik század első harmadának szellemi közege és ismereteink Otto életművéről és magánéletéről képet adnak egy elszánt tudósról, aki, Kierkegaard-hoz hasonlóan az *életet*, a személyes megélés fontosságát igyekezett hangsúlyozni egy olyan korban, amelyben a racionalitás és az ész a vallás felett is uralkodott. Otto megírta főművét, amely kezdeti nagy sikere okán híressé tette és amely több maradandó kifejezéssel (*numinózus*; *teljesen más* stb.) gazdagította a tudományos gondolkodást, azonban ez a – számos kritikus hang szerint nézeteiben elavult – könyv mégis csak egyetlen fejezet Otto életének könyvében. Véleményem szerint Otto nemcsak *A szent*tel alkotott maradandót, hanem mindenekelőtt – tudományos programjának sikere avagy sikertelensége ellenére – azzal a szándékkal, amellyel a nyugati tudományos gondolkodás és a vallástudomány akkoriban formálódó szellemi közegének színpadára lépett. Az élmény, az irracionalitás és az intuitív megismerés tudományos diskurzusba való beemelése, a mindeme logikus gondolkodáson *felül* álló rétegek nyelvi megfogalmazására tett kísérletei és végül, de nem utolsó sorban a vallások *mögötti* közös lényeg fellelésére és megfogalmazására tett kísérletei korát megelőző próbálkozások – mégpedig olyan próbálkozások, melyeket Otto, személyes hitével és magánéleti nehézségeivel való küzdelme mellett igyekezett nemcsak elméletben, de gyakorlatban is minél inkább realizálni.

---

[22] Uo. 42. A dolgozatban szereplő minden olyan fordítás, ahol nincs feltüntetve a fordító, a dolgozat szerzőjétől való.

[23] https://www.britannica.com/biography/Rudolf-Otto/The-Idea-of-the-Holy (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

## III. Otto tudományos programja

### III/1. Céljai

> *„On the contrary, it may be more accurate to suggest that Otto's analysis of religious experience in* Das Heilige*, and other, related works, was itself motivated by practical religious concerns that are not explicitly articulated in those works."*[24]

Az előző fejezetben több helyen röviden utaltam Otto pályájának hosszabb távú céljaira, illetve gondolkodását ért hatásokra. Ebben a fejezetben szeretném részletesebben kifejteni ezzel kapcsolatos nézeteimet, feltevéseimet.

Otto alapvetően élményközpontú filozófiájának eredője neveltetésében kereshető és a lutheri (és esetlegesen a páli[25]) élményhez vezető vissza. A szerinte a modern korra már régen elveszett *irracionális* (amit ezentúl az élmény szinonimájaként is használok a szóismétlés elkerülése végett) Otto szerint a világ nyugati felén Friedrich Schleiermacher által került újra „felfedezésre" és igaz, hogy később Otto több dologban is ellentmond majd szellemi elődjének, rá tett hatását nem lehet kétségbe vonni. A metafizikai, avagy filozófiai „legitimációs" kereteket pedig nézeteinek alátámasztásához a kanti és leginkább a friesi idealizmus határozza meg. Ami a praktikusabb jellegű célokat illeti (apologetika, kultúrák közötti közvetítés), ezeket egyéb hatások mellett természetesen a göttingeni és erlangeni évei alatt Schultz és Frank tanai befolyásolták erősen.

A fentieket további kettő, talán kevésbé jelentős, de mégsem elhanyagolható hatással egészíteném ki. Az első Platón anamnézis-elmélete, amely az irracionális és a *belátás*[26] témájánál lesz fontos, hiszen Otto részben ezzel igyekezett megalapozni az irracionális (jelen esetben intuitív) megismerésmód érvényességét. A második említendő hatásként Egyiptomban, Indiában, Japánban tett utazásait említeném. Az idő, amit zen kolostorokban töltött, illetve szanszkrit tudása és annak ismeretében, hogy indiai szent szovegeket fordított, egyértelműen állíthatjuk, hogy nagy műveltséggel bírt az ind kultúrák több ágában (főleg a bhaktiban és az advaitában) is. Hogy az Európán túli gondolati irányzatok mennyire befolyásolták nézeteit, arra nem tehetünk egyértelmű kijelentést, de bizonyos, hogy bennük való jártassága hozzátett gondolkodásához és szélesíthette látókörét.

---

[24] Gooch 202.
[25] *A szent* 107.
[26] Uo. 162.

Legyen a dolgozat témája bármilyen összetett, Otto célját végső soron episztemológiai irányúnak ítélem meg, és e cél egyetlen gondolatba sűrítve nem más, mint *egy teljesebb megismerés elérése*.

> A századforduló tudományos gondolkodásának alapos elemzése meggyőzte Ottot arról, hogy a tudományos naturalizmus teljesen figyelmen kívül hagyja az élet és az emberi személyiség jelentősebb és értékesebb aspektusait. A vallás gyökereit a spirituális tapasztalat olyan mélységeiben találta meg, amelyek teljesen kikerültek a természettudományok látóköréből.[27]

A fenti forrásrészlet alátámasztja nemcsak az utóbbi gondolatomat, de Otto kezdeti, apologetikai irányultságú lépéseit is. A szerző eredeti szóhasználata pedig („spiritual experience") előrevetít egy későbbi, hosszabb fejezetben tárgyalt problémát, magának az Ottoi élménynek pontosabb meghatározását.

Otto, ahogy a bevezetésben említésre került, magát modern teológusnak tartotta, nem volt ellene a fejlődésnek, sőt, alapvetően evolucionista nézetei[28] okán is gondolhatta, hogy a kereszténységnek igenis szüksége van a modern korszellemhez való felzárkózásra. Ezzel nem elutasító, túlzottan konzervatív álláspontot foglal el, de túlzottan liberálisat sem – itt is megjelenik a rendkívül fontossá váló kontrasztharmónia, az egymással ellentétben lévő erők kibékítésének, összhangba hozásának igénye. „Otto egyformán ellenezte a vallás tudományellenességét, de a vallást figyelmen kívül hagyó tudományt is. Ő maga mindkét nézőpont alkalmazásához ragaszkodott, hiszen céljuk egyaránt az, hogy a világot minél inkább megismerhetővé tegyék."[29] Nem önmagában a modern racionalitást látta problémának, hanem azt, hogy az ezen eszmén alapuló társadalom és gondolkodás mellőzi az ezt kiegészíteni hivatott aspektust, az élmény irracionális megnyilvánulását. A problémát nehezíteni látszik, hogy számára a modern racionalitástól már leszakadt Evangélikus Egyház sem birtokolta ezt az irracionális pólust. A racionalitás önmagában nem elég, mert nem vezet teljes megismeréshez, azonban önmagában az irracionalitás sem kielégítő, hiszen csakis a rá való reflexió, az élmény értelmezése és megfogalmazhatósága az, ami eredményre vezethet, a teljesebb megismerés lehetőségéhez. Ezért van szükség a kettő harmonikus egyesítésére, a kontrasztharmóniára. Ez az általam episztemológiainak tekintett törekvés pedig nem csupán elméleti, hanem gyakorlati igényű is.

---

[27] Davidson 12.
[28] Például *A szent*nek a numinózus elemeivel foglalkozó fejezeteiben részletesen kifejti ezirányú nézeteit.
[29] https://www.britannica.com/biography/Rudolf-Otto/The-Idea-of-the-Holy (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

> Általános pártatlanságát és fogékonyságát a gyakorlati életben is kamatoztatta. Politikusként 1913-1918 között a porosz állam Demokrata Pártjának képviselője volt. A szocializmus problémái és a vallási befolyás a munkásmozgalomra mélyen foglalkoztatták. A „vallásos emberi szövetség" volt munkájának fókusza, amely a nagyobb kultúrák vallásainak egymással szembeni kölcsönös megértését szorgalmazta személyes kapcsolatokon keresztül. A numinózussal szembeni elköteleződése okán munkáját a protestáns vallási reform elméletének és gyakorlatának szentelte.[30]

Véleményem szerint Otto a vallási a priori felkutatásában és meghatározásában gyakorlati céljainak elméleti megalapozását készítette elő – Ottoval kapcsolatban Almond megjegyzi, hogy számára a vallási a priori ismerete szükséges lenne a vallások tanulmányozásához és egyfajta vallástudomány létrehozásához[31] –, a numinózus és a szent elméleteiben azonban novum, hogy nem csupán *elméletről* van bennük szó, hanem tapasztalattal átélhető valóságról, amint egy későbbi fejezetben bővebben kifejtésre kerül.

A gyakorlati célok meglehetősen szerteágazók, és Otto, tudomásom szerint, soha nem fogalmazott meg kiáltványt vagy egyéb írást, amelyben koherensen kifejtené programját. Ugyanakkor az életmű különböző helyeiről és az azt feldolgozó szakirodalomból egyértelmű, hogy egyrészt egyházi, teológiai és politikai reformok foglalkoztatták (ezt mutatja a legutóbbi idézet is); a vallással foglalkozó tudomány (*Religionswissenschaft*) megalapozása; a különböző kultúrák és vallások közötti kapcsolat erősítése a bennük rejlő közös elemek felderítése által; egyfajta új, mélyebb kifejezésre alkalmas beszédmód megalkotása[32]; úgy a kereszténység, mint a tágabb értelemben vett vallás és vallási hagyomány védelme; ismét csak a tágabb értelemben vett vallás fogalmának megalapozása és a vallástörténet, valamint a vallásfilozófia fogalomrendszerének egységesítése.[33]

Nyilvánvaló, hogy ezen sokféle és eltérő célokat – melyek, ahogy az imént hivatkozott Pethő-tanulmány is rámutat, jóval túlmutatnak *A szent* keretein –, illetve ezek megalapozását nem lehet egyféle módszerrel végrehajtani. Mindazok a tárgyalt kérdések, a kutatott problémák és magának a vallási a priorinak meghatározása is olyasvalami, amit nem lehet egyértelműen a fenomenológia, a filozófia, a teológia, a pszichológia, a történelemtudomány vagy az összehasonlító vallástudomány keretei közé elhelyezni. Éppen ezért maga Otto sem egyetlen életprogram során kívánta volna a fentebb felsorolt célkitűzéseket mind megvalósítani, sokkal inkább a problémakör feltárását, és a maga javaslatait megtéve a

[30] Tillich 177.
[31] Almond 112.
[32] *A szent* 250.
[33] Uo.

lehetséges megoldások irányát jelölte ki. Mindeme tudományok határain egyensúlyozva rámutatott arra a nehézségre is, hogy az alapvetően racionális tudományos gondolkodás kategóriáin keresztül valószínűleg lehetetlen felfogni az irracionális aspektusait, hiszen az a valóság, amit a tapasztalat adni tud, sokkal mélyebb és árnyaltabb annál, mint amit a rá adott reflexió megfogalmazni képes.

Érdemes azonban kétfelé osztani Otto célkitűzéseit. Osztályozásom szerint vannak azok, amelyek már a vallási a priori keresése előtt a szeme előtt lebegtek (reformok, apologetika, vallástudomány megalkotása) és másik csoportba lehetne sorolni azokat, amelyeket a vallásos a priori feltevése vagy feltárása tett szükségessé (újfajta beszédmód, kultúrák közelítése, a vallás fogalomrendszerének szintetizálása).

Mindezeket a sokrétű és szerteágazó célokat az fogta össze, hogy Otto számára ideális esetben mindben ott lakozik az irracionalitás által kiegészített racionalitás, és így megvalósul a kontrasztharmónia, a két pólus harmonikus összecsengése ami, ahogy később részletesebben kibontásra kerül, magának a vallási a priorinak is esszenciája.

Mindezek után feltehető a kérdés, hogy mi lehetett Otto indoka és motivációja arra, hogy mindezeket feltárja, illetve megvalósítsa? Az egyházi és politikai reformok egyértelműen a vallás és az egyházak társadalmi szerepének csökkenésével függnek össze – az előbbi egy belső, az utóbbi külső irányba adott reflexió. A vallás társadalomra és egyénekre gyakorolt befolyása folyamatosan csökken és ezért maguk az egyházak is felelőssé tehetők – reformjuk logikus és elkerülhetetlennek tekinthető, sőt, ahogy a történelemből kiviláglik, lényegében állandó aktualitásban van. Otto a kereszténységről szerette volna leválasztani mindazt a „fölösleget" (leginkább a mitológiai, dogmatikai elemeket), amely a századok során rakódott rá, és csupán a belső, örök érvényű lényegét („spirituális" vagy irracionális dimenzióját) megtartani, és azt a jelen kor felfogásába beágyazni.[34] A teológiai reformok szerepe ezzel szorosan összefügg, hiszen a mindenkori egyházak tanításainak újrafogalmazása a közérthetőség jegyében, vagyis az általuk a hívők felé közvetített üzenet érvényességének biztosítása érdekében indokolt. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy soha nem szorgalmazta a kereszténységnek a modernitás értékeivel való kompromisszum lehetőségét, hiszen nyilvánvalóan a kereszténységet örökérvényűnek tekintette, míg a különböző „korszellemek" időhöz kötöttek és változásnak kitettek.

Egy kizárólag vallásokkal foglalkozó tudomány (*Religionswissenschaft*) megalapozása véleményem szerint a nyugati tudományos gondolkodás logikájából eleve adottnak tekinthető,

[34] Gooch 188-189.

hiszen a tudomány tendenciája szerint idővel egyre több, kisebb részterületre, szakirányra oszlik fel. Érthető tehát, hogy Otto egy ilyen tudományág érvényességét felismerve szorgalmazta annak létrejöttét, az pedig, hogy ez a szándéka már a vallási a priori keresését megelőzően is megvolt-e, vagy pedig csak utána lett számára fontos, eleve nem is lehet számunkra bizonyos.

A különböző vallások, kultúrák egymáshoz közelítése (vallásos liga, ökumenizmus, vallásos tárgyak múzeuma stb.) úgyszintén nem feltétlenül a minden vallás kulturális leple alatt rejlő belső megélések azonos jellegéből kell következzen, hiszen meglehet, ez is, mint a hozzá hasonló törekvések csupán a modernkori globalizáció sajátságos hajlamának megnyilvánulásai.

Az újfajta, vallással kapcsolatos beszédmóddal kapcsolatban sajnos eléggé töredékes forrásokra támaszkodhatunk, ennek irányultsága is inkább csak feltételezhető.[35] Nem is igazán nevezhető kifejezetten célnak ez Otto életprogramjában, inkább a numinózus irracionális minőségéből adódó logikus felvetésnek, mint egyfajta szemiotikai vagy szemantikai újítás, amely megérné ugyan a részletesebb feldolgozást, de jelen fejezetben erre nincs lehetőség kitérni.

Azonban akár egy ilyen nyelvi revízió által vagy anélkül, szintetizáló törekvése a vallástudomány fogalomrendszerének egységesítésére, illetve a vallás fogalmának deklarálására a vallástudomány megalkotásához ha nem is elengedhetetlen, de ésszerűnek tekinthető lépés. Mindaz a vallással legalább érintőlegesen foglalkozó tudomány és résztudomány és az ezen területek berkein belül alkotó tudósok zsargonjai és sok esetben értelmezési horizontjai is olyan mértékű eltérést mutattak, hogy az nagyban megnehezítette a bennük és közöttük való eligazodást.

A fejezet során vázolt törekvések után ismét hangsúlyoznám, hogy állításom szerint ezek csupán részcélok az életmű egészén belül. Maga a fő irány és cél a megismerésnek, a gondolkodásnak a „reformja” volna, a racionális és az irracionális gondolkodási módok összhangja társadalmi és személyes dimenzióban is. Ezt alátámasztandó, egy Ottotól származó idézettel zárnám a gondolatmenetet:

> Kutatásunk fő iránya nem a vallás története (ein religionsgeschichtliches) és nem a vallás pszichológiája (ein religionspsychologisches), hanem a teológia, és bevallottan a keresztény teológia felé haladt: nevezetesen afelé, hogy a szent illetve annak racionális és irracionális

[35] *A szent* 242.

> tartalmainak és ezek egymással való kapcsolatának és fúziójának vizsgálata által *felkészítsük* magunkat a bibliai és főleg az új testamentumi Isten kifinomultabb megtapasztalására.[36]

Ez az idézet egyben rámutat arra is, hogy Otto számára más vallások tanulmányozásának célja nem csupán azoknak önmagukért való megismerése volt, hanem egyben az is, hogy megismerésük által a kereszténységre is frissebb szemmel tekinthessünk.

## III/2. „Túl" a tudományon, avagy Otto élete és tevékenysége

A korábbiak fényében Rudolf Ottot nagyon nehéz lenne megérteni *A szent* elején található kulcsfontosságú szöveghely ismerete nélkül.[37] Jelen fejezet címe „Túl a tudományon" – ami természetesen az Ottoi gondolkodás azirányú tendenciájára tett utalás, hogy a tudományos objektivitás helyébe fokozatosan egyre inkább a személyes megélés, a ráció helyett az intuíció különféle formái lépnek játékba. Mindenfajta tudomány és filozófia, még ha alapvetően nem ontológiai irányultságú is, mégis a valóság részeivel foglalkozik, azokat igyekszik minél közvetlenebb módon megismerni. A tudomány tehát az *élettel* foglalkozik és Otto számára az élet nem képzelhető el élmény nélkül.

Korábban említésre került Luther és Pál hatása, vagy Platón, aki szerinte Arisztotelésszel ellentétben nem a racionális, hanem az irracionális elemeit hangsúlyozta, eddig azonban nem volt még szó Søren Kierkegaard hatásáról.

Véleményem szerint könnyedén vonható párhuzam a két szellemi közeg között, amely Ottot és Kierkegaard-t körbevette. Egyikben a hegeli idealizmus „észvallása", a másiban a modern kor szcientifizmusa – mindkettő a rációt, a fogalmiságot és a kognitív megismerést hangsúlyozza, és mindkettőben háttérbe szorul az egyéni egzisztencia, ha úgy tetszik a szubjektum nézőpontja. Kierkegaard egész életműve a kereszténység „megjavítására" tett kísérlet volt, ez pedig párhuzamba állítható Otto apologetikus törekvéseivel. Kierkegaard válasza az egyént elhanyagoló rendszerszemléletre az egyéni egzisztencia radikális hangsúlyozása,[38] Ottoé pedig a racionalitást meghaladó, de valamiként talán mégis magában

---

[36] Gooch 25.

[37] „Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát. Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet. Ha ugyanis valaki (...) sajátos vallási érzéseket nem tud felidézni, az aligha alkalmas arra, hogy vallástudománnyal foglalkozzon." – *A szent* 18.

[38] Otto azonban Kierkegaard-ral ellentétben kevésbé fektetett hangsúlyt a racionális nézőpontra, habár ő maga is rendszeresnek mondható.

foglaló intuitív megismerés, ami kierkegaard-i értelemben akár a racionalitás új vidékének is tekinthető – ami az Abszolúttal ha nem is abszolút, de az addiginál közelebbi kapcsolat lehetőségét hordozza magában. Nem utolsó sorban mindkettejüknél fellép az erőteljes igény egy, a fogalmiságot meghaladó újfajta kifejezésmód alkalmazására.[39]

Kierkegaard újítása az egyéni egzisztencia közvetlen beemelése (saját magát és életét teszi vizsgálat tárgyává) filozófiájába annak érdekében, hogy a szenvedélyt, illetve ennek egyik fontos megjelenési formáját, a hit fontosságát kihangsúlyozza. Hiszen a szorongás, a szenvedély és a hit központi problémák, ám sokkal árnyaltabb és gazdagabb megnyilvánulásai a létezésnek, hogy a kognitív gondolkodás hozzájuk tudna férni, továbbá az észközpontúság könnyedén elfedheti az élet ezen területeit a szemünk elől. De hogyan lehetne a hitről *beszélni*, ha az meghaladja a fogalmiság horizontját? Erről a küzdelemről szól a *Jób könyve*. Kierkegaard az ellentmondást úgy igyekezett feloldani, hogy a spekulatív, tudományos és egzaktságra törő filozófiai nyelvet elhagyva személyesebb hangvételű, gyakran ironikus, esszéisztikus stílust alakított ki. Szakított a direkt közléssel és igyekezett kialakítani egy másfajta értelmezésre hívó, indirekt közlésre alapuló filozófiai nyelvet, amellyel az ember nemcsak mint gondolkodó lény, hanem mint teljes emberi egzisztencia kerül megszólításra. Így kívánta Kierkegaard meghaladni az eddig létező, fogalmakon alapuló filozófiai rendszereket, hogy a hit, és a józan észnél sokkalta több és nagyobb, teljes *egzisztencia* jogait visszakövetelje.

Kierkegaard szemüvegén át nézve Otto egy, a hit lovagjához hasonló karakterként tűnhet fel, legalábbis olyasvalakinek, akire érezhetően hatással volt a kierkegaard-i egzisztencializmus, és aki úgy gondolta, hogy a hit irracionalitásának tudomásul vétele és elfogadása nélkül, csupán a racionális és kognitív felfogást alkalmazva nem képzelhető el a valóság, az *élet* minél teljesebb megismerése. Rudolf Otto élete és életműve egészében nézve pedig példa lehet arra, hogy a filozófia és a konkrét egyéni egzisztencia elválaszthatatlanok egymástól.

Az utóbbi gondolat, főleg utolsó mondatának alátámasztása végett érdemes röviden felidézni Otto biográfiájának egyes részleteit, valamint a már korábban említett, a tudományos életen kívül eső iniciatíváit, majd ezután feltennünk a lehetséges kérdéseket a numinózus élmény és az egyéni egzisztencia relációit illetően.

[39] Érdemes lehet itt megjegyezni, hogy Kierkegaard 1843-ban írott *Ismétlés* c. könyvében kifejezetten az Otto számára igencsak fontos *Jób könyvé*re reflektál.

Rudolf Otto 1869-ben, protestáns családban született a mai Németország területén. Egyetemi évei alatt teológiát és filozófiát hallgat, később, illetve időközben megtanul szanszkritül, héberül és koiné görögül is, a doktori értekezését pedig Lutherről írja. Rendszeres teológusként könyveket ír, illetve *A szent* megjelenéséig Göttingenben oktat. Ezután Marburgba kerül, ahol rektorként részt vesz a közéletben is, így öt évig parlamenti képviselőként dolgozik. Mielőtt azonban Marburgból nyugdíjazzák, számos kutatói minőségben tett utazása során értékes tapasztalatokat szerez Észak-Afrikában, Kínában, Palesztinában, Indiában és Japánban. Eközben Marburgban lehetősége nyílt személyes kapcsolatot ápolni több fenomenológussal, így Martin Heideggerrel és Edmund Husserrlel is, ahogy erre már korábban is utaltam.

Otto „egzisztenciájának" teljesebb megismerésében sokat segít Philip C. Almond vonatkozó kötete is, melyet a szerzőnek éppen az a szándéka hívott életre, hogy Ottonak *A szent*en kívüli munkásságát is ismertesse, illetve ehhez kapcsolódóan a könyv első fejezetei fontos információkkal szolgálnak életrajzáról. Ilyen érdekes részletek az alábbi idézetek is.

> Otto mély hite nem vonható kétségbe. (...) Mégis, ahogy tudományos munkája mutatja, küszködött is hitének megtartásával. Szilárdan elkötelezett volt a keresztény tanítás mellett, de közben teljes mértékben ismeretesek voltak számára más vallási hagyományoknak a kereszténység egyetemes igazságigényével kapcsolatban tett állításai. Kései éveit végigkísérte a vágy egy a pálihoz hasonló élmény után, amely feloldhatta volna belső küzdelmeit.[40]

Ez a mély hit pedig már gyermekkora óta vele volt, ahogy Otto maga megjegyzi: „Nem tudtam nyugodtan olvasni a történelemkönyveket (...), amíg előtte meg nem győződtem róla, hogy a bennük szereplő emberek is hívők, nem pedig katolikusok, zsidók vagy pogányok".[41] Amikor pedig jóval később, liberális teológiai nézetei miatt nem kapott (legalábbis 1915-ig) professzori kinevezést a Lutheránus Egyházban, erősen fontolgatta, hogy felhagy a teológiával, hogy lelkész legyen Párizsban, vagy Kínában végezzen missziós tevékenységet. Ebben az időszakban, ahogy Almond fogalmaz, „közel került az idegösszeomláshoz, de megmaradt teológusnak" *(sic!)* – nem kis mértékben Ernst Troeltsch támogatásának köszönhetően.[42]

Rövid politikai pályája mellett Almond említi továbbá utazásait, illetve két másik, vallástudományon kívül eső tevékenységét. „Ő volt az első német vallástudós, aki zen kolostorba látogatott, hogy az ott élő mesterekkel értekezzen, illetve hogy bevezessék a zen

[40] Almond 7.
[41] Uo. 9.
[42] Uo. 15-16.

meditáció gyakorlatába." Emellett előadást tartott a helyi szerzeteseknek a kereszténység és a buddhizmus közötti párhuzamokról, valamint Kínában járva mélyebben megismerkedett a taoizmussal is. Ahogy Almond rögtön ezután megjegyzi, ez az utazás mérföldkő volt karrierjében, hiszen útközben fogalmazódott meg benne először egy olyan gyűjtemény létrehozásának gondolata, amely különböző vallási tradíciók rituális és vallási tárgyait volna hivatott összegyűjteni – és amely kezdeményezés 1927-ben a német kormány támogatásával meg is valósult. Továbbá ez az utazás szolgálhatott ihletül a „Vallásos Liga" ötletéhez, melynek elméleti kereteit 1913-ban egy párizsi keresztény világkongresszuson ismertette.[43] Ez később szintén megvalósult: „1920-ban Otto nemzetközi egyesületet alapított (...) A 'Religiöser Menschheitsbund'-ként ismert szervezet morális és politikamentes tőkéjével kívánta kiegészíteni a Nemzetek Szövetségének munkáját."[44] – Közben azonban maga a szervezet politikai reformokra törekedett.

Beszédesek emellett Ottonak a *Religious Essays: A Supplement to 'The Idea of the Holy' (1931)* című, csak angol nyelven megjelent könyvében (amelyet sajnos nem volt módomban beszerezni) található következő fejezetcímek is: *Towards a Liturgical Reform; A Form of Divine Service; A Form for Celebrating the Lord's Supper*. Gooch pedig így ír Otto keresztény reformtörekvéseivel kapcsolatban: „A tanultabb társadalmi rétegek elidegenültségének ellensúlyozása érdekében a keresztény hit intellektuális modernizációját és újrafogalmazását hangsúlyozta, amelynek a gyakorlatban a vallási oktatás keretei között kell végbemennie."[45]

Miről van itt szó tulajdonképpen? Véleményem szerint a jelenlegi fejezet tétje két vizsgálható dimenzióban ragadható meg. Az első Ottonak a numinózus és az egyéni egzisztencia kapcsolatáról megfogalmazott nézetei, a másik pedig – valamelyest kívülről rátekintve – magának Ottonak az egzisztenciája úgy, ahogyan a numinózussal lévő kapcsolatában vizsgálható.

Ismereteim szerint Otto nem foglalkozott *kifejezetten* ennek a kérdésnek a megválaszolásával, azonban *A szent*ben a numinózus élménnyel kapcsolatban írt alapvető állításainak némelyikét segítségül hívhatjuk. A könyv második fejezetében ezt írja:

> .Az értelmezés, illetve az értékelés sajátos, numinózus kategóriájáról és valamiféle numinózus érzelmi hangoltságról beszélek, amely mindig ott bukkan elő, ahol ezt az értékelési kategóriát alkalmazzák, vagyis ahol úgy vélik, hogy egy tárgy numinózus. Mivel ez a kategória teljesen sui

[43] Uo. 19.
[44] Alles, *Rudolf Otto and the politics of Utopia* (oldalszám nem áll rendelkezésre)
[45] Gooch 201.

> generis, ezért – minden más primer és alapvető tényhez hasonlóan – szigorú értelemben véve definiálhatatlan, csak körülírható.[46]

A numinózus tehát, mellyel a *szent* kifejezést – de annak erkölcsi vagy morális felhang nélküli értelmezését – jelöli, Otto szerint lényegében objektív, *rajtam kívül* létező dolog. Mit mond ezután néhány oldallal később a misztériumról? „Ez a dolog azonban, vagyis a *vallási* szempontból misztikus valami, a valódi mirum – talán ez a legtalálóbb kifejezés – az *'egészen más'*, (...) ami idegen és ami álmélkodásra késztet, ami kívül esik a megszokott, a megértett és a meghitt területén, és ezért teljes egészében kívül esik azon és ellentétben áll azzal, és *ezért* lelkünket döbbent csodálkozással tölti el."[47]

Ezen fejezet keretei között nem áll módunkban részletekbe menően végigtekinteni a numinózus Ottoi elképzelését (ez a következőkben lesz esedékes), azonban annak *misztérium* és *tremendum* elemeit mindenképp ki kell emelnünk. A két kifejezés szinte inherensen kapcsolódik egymásba,[48] így a *misztérium tremendum*, vagyis a „rettentő titok" a numinózus alapvető eleme, melynek lényeges vonása, hogy a természetfelettivel (és kizárólag a természetfelettivel, soha nem a *természetes* felfokozásával), az *egészen mással* való találkozás mélységes döbbenettel, megrendüléssel, egyenesen irtózattal (Otto nyomán vö. *orgé*) tölti el az embert és amely rettenet vagy irtózat a maga mélységénél fogva egyfajta fenséggel (a majestas eleme) ruházódik fel, amely a fenséges hatalom, a numinózus abszolút fölényének érzetét kelti. Ez volna tehát a numinózus, igencsak tömören összefoglalva.

De milyen a numinózus és az egzisztencia kapcsolata? Otto ebben Schleiermacher nézetét veszi alapul, aki ezt az abszolút fölény átélésének tükrében az *abszolút függőség* kifejezéssel írja le. Csakhogy Otto kritikája szerint Schleiermacher a numinózus és az egyéb, természetes (pl. egy családtaghoz fűződő) függőség között csupán *mennyiségi*, nem pedig *minőségi* viszonyt feltételez, figyelmen kívül hagyva a numinózus *egészen más* voltát, így pedig, lényegében profanizálva azt.[49]

Ottonál ez az abszolút, „önmagát kinyilvánító"[50] függőség 1Móz 18,27-el kerül szemléltetésre: „Tudom, merész dolog, hogy szólok az én Uramnak, bár én csak *por* és *hamu* vagyok."[51] Ő maga továbbá így ír erről: „...elsődleges és alapvető tényről van szó, amely

[46] *A szent* 16.
[47] Uo. 35.
[48] Szathmáry 54.
[49] Alles, *Toward a Genealogy of the Holy* 325.
[50] *A szent* 19.
[51] Uo.

csupán önmagával meghatározható a lélek síkján".[52] Ezt tehát a természetfelettivel szemben érzett függőségérzet, amelynek Otto a *teremtményérzet* elnevezést adja – „ama teremtmény érzetének, aki elmerül saját jelentéktelenségében, és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll."[53] Nagyon fontos azonban egyfelől, hogy nem önmagában gondolja semminek és jelentéktelennek a teremtményt, hanem csupán az isteni mindenhatósághoz képest minősíti annak, másfelől, hogy a teremtményérzet kérdésében is Schleiermacherétől eltérő álláspontot van. Utóbbi ugyanis a „vallásos érzés" tartalmát magával a teremtményérzettel szándékozik meghatározni, ami Otto szerint „elsősorban ön-érzet volna, vagyis *ön*magam (...) sajátos meghatározottságának érzete".[54] Otto azonban azon az álláspontot van, hogy ez az érzet (szó szerint: „világos tapasztalati tény"[55]) már csak egy amolyan szubjektív következménye egy másik, rajtunk kívül álló dolognak, amely nem más, mint maga a numinózus tárgy. Mindez pedig azt kell jelentse, hogy a teremtményérzet csakis a numinózus jelenvalóként való megtapasztalásában lép fel – ez pedig így nem csupán vertikális, azaz fentről lefelé irányuló függőséget feltételez, hanem magába foglal egy mellérendelő viszonyt is, amennyiben „az én 'abszolút függőségem' érzetének a feltétele az, hogy érezzem az ő 'abszolút fölényét'".[56]

Miután tehát először is felidéztük a kierkegaard-i és otto-i *ars poetica*k párhuzamait, felidéztük Rudolf Otto életrajzának sarkalatos pontjait, illetve bepillantottunk személyes hitmegélésének kérdéseibe és áttekintettük a numinózus és az egyén kapcsolatáról alkotott nézeteit, fel is tehetnénk a kérdést: mindannak fényében, amit eddig ebben a fejezetben összefoglaltunk, kijelenthetjük-e, hogy a numinózusnak a *teljes* függőség érzetében megtapasztalt élménye a *teljes* egyéni egzisztenciát (annak racionális és irracionális[57] jellegeit egyaránt) áthatja?

Nézzük meg, mit mond ennek kapcsán Otto Pálról: „És ahogyan Pál számára az *orgé theou* több, mint a büntető igazságosság puszta érvényesülése – hiszen sokkal inkább áthatja a numinózusban rejlő tremendum –, s ugyanígy a megélt istenszeretetben lévő fascinans is, amely kiforgatja sarkaiból a lelkét és a harmadik égbe ragadja, több, mint a természetes-emberi gyermekségérzés puszta abszolútuma."[58] Pálnál pedig a numinózussal való erőteljes találkozás nemcsak egzisztenciájának irracionális (nevezzük ezt most lelkinek

[52] Uo.
[53] Uo.
[54] Uo. 20.
[55] Uo.
[56] Uo. 21.
[57] Nem összetévesztendő az „egészen más" irracionális voltával.
[58] Uo. 107.

vagy érzelminek) oldalát változtatta meg gyökeresen, hanem annak racionális részét is – hiszen mind életútja, mind gondolkodása és világnézete megváltozott.

És mi a helyzet Lutherrel és az ő toronyélményével?

> „Igaz" és „Isten igazsága" ezek az igék villámcsapásként hatottak lelkiismeretemre. Megborzadtam, amikor hallottam őket. Ha Isten igazságos, akkor büntetnie kell. De amint egyszer ebben a toronyszobácskában tépelődtem ezek fölött az igék fölött: „Az igaz ember hitből él" (Róm. 1, 17) és „Isten igazsága", Isten kegyelméből ezt gondoltam: Ha nekünk, mint igazaknak, hitből kell élnünk, és ha Isten igazsága minden hívőnek üdvösségére van, akkor az nem lehet a mi érdemünk, hanem csak Isten irgalmassága. Mert Isten igazsága az az igazság, mellyel minket Krisztus által igazzá tesz és megvált. Így ezeket az igéket megszerettem. A Szentírás értelmét ebben a toronyban tette világossá előttem a Szentlélek. (...) Ekkor úgy éreztem, mintha teljesen újjászülettem volna s mintha tárt kapukon át magába az Édenkertbe léptem volna be.[59]

Ebben az idézetben a numinózus minden főbb komponense szerepel: a szent borzadály (misztérium tremendum), a lenyűgözöttség és ünnepélyesség (fascinans), illetve a fenségesség (majestas) érzete is, mindennek végeredménye pedig egy gyökeresen transzformatív és eksztatikus élmény bekövetkezte: „mintha teljesen újjászülettem volna s (...) magába az Édenkertbe léptem volna be".

De vajon nem ebbe az irányba mutat-e magának a Krisztusnak, az istenembernek a lénye is, aki maga a logosz? Vagy a maga isteni hivatástudatát a gyakorlati, „racionális" világban megélni igyekvő kálvini protestáns életszemlélet? És a páli vagy lutheri kiválasztásban, avagy predesztinációban vajon nem a teljes egzisztenciának ettől a mindenható hatalomtól (misztérium tremendum és majestas) való alávetettség, az egyén semmi-jellege jelenik meg? Szerencsésebb azonban most megmaradni a szóban forgó gondolkodók – főként Otto – életrajzánál, és nem bocsátkozni teológiai fejtegetésekbe, hiszen ezek az irracionálist érintik, ám Ottonak és a dolgozatnak is az irracionális *és* a racionális együttvalójának vizsgálata a fő fókusza. Kétségtelen azonban, hogy Otto életét a keresés jellemzi, e keresés oka pedig nem más, mint a kíváncsiság. Otto esete tehát lehet annak példája, hogy az ember csakis az egész lényével lehet kíváncsi. És vajon ahogy mi az ő egész egzisztenciájára kérdezünk most rá, nem úgy kérdez-e rá Otto egész egzisztenciájával a numinózus élményére is?

Ha ezen nyomvonal mentén haladunk, legalább két további kérdéssel kell szembenéznünk. Az első, hogy lehetséges-e ezen *adott* feltételek között a módszertani ateizmus alkalmazása? Ha az ember már *eleve* teljes lényével benne van vizsgálata tárgyában,

[59] Virág ( https://mek.oszk.hu/02500/02567/html/ ), (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

akkor mennyiben volna képes zárójelbe tenni egzisztenciája irracionális oldalát a racionális kedvéért, főleg úgy, hogy vizsgálata tárgya éppen nem más, mint maga az irracionális? Lehete-e „esélye" a módszertani ateizmusnak, vagy jobb volna inkább zárójelbe tennünk a teljesebb megismerés érdekében?

A második kérdés talán ennél is nyugtalanítóbb: hogyan lehetséges, hogy valami, ami egészen más, *engem* mégis teljes mértékben áthat? Hogyan lehetséges, hogy ez a valami, a numinózus, tőlem teljesen független, ámde *én* mégis teljes mértékben függök tőle?
Mindezen kérdések mélyebb elemzésére jelen dolgozat keretei sajnos nem adnak lehetőséget, így a gondolatmenet lekerekítéseként két válaszlehetőséget fogalmaznék meg a legutóbbi kérdésre vonatkozóan a fejezet során előkerült motívumok segítségével. Az első lehetőség „egyszerűen" a kierkegaard-i hit lovagjaként beleugrani az abszurdumba, avagy a lutheri és a páli tanításnak megfelelően nem tenni mást, mint egyszerűen csak hinni – hinni mégpedig *éppen azért*, mert lehetetlen.

E paradox helyzet második lehetséges feloldása az, ha nem tekintjük paradoxnak. Feltehető ugyanis, hogy a numinózustól való függésem és a numinózus tőlem való függetlensége nem egymással *szemben*, hanem egymással *párhuzamosan*, egymás mellett megy végbe. Ez azt jelentené, hogy magában a numinózusban potenciálisan mindkét élménylehetőség adott, azonban az, hogy ezek közül melyik aktualizálódik, azaz a numinózus élmény átélője melyik aspektust éli meg (vagy éli meg jelenvalóbbnak), az csupán a szubjektum pillanatnyi létállapotától függ.

Mindezek a kérdések természetesen nyitva maradnak, sőt, újabb kérdésekhez és ellentmondásokhoz vezetnek bennünket. Ami azonban bizonyos, hogy Rudolf Otto életének minden területét befolyásolta és áthatotta a vallási érzület és a vallási élmény sui generisének, a vallás a priorijának keresésére irányuló motiváció, amelyben saját belső hitbeli élményei kulcsfontosságú szerepet játszottak.

### III/3. *A szent* és az *élmény*

*„Így mondjuk, hogy mégis mondjunk valamit."*[60]

[60] *A szent* 23.

Miután az előző fejezetekben megismerkedtünk az Ottot ért szellemi hatásokkal, életrajzának fontos elemeivel, illetve általam feltételezett céljai ismeretében megvizsgáltuk az irracionális élmény és az egyéni egzisztencia kapcsolatát, már csak két dolog maradt hátra a konklúzió felvázolásáig: az első annak lehető legpontosabb meghatározása, hogy mit is jelent voltaképpen az élmény Otto számára, a másik pedig, hogy ennek fényében mi az elgondolása úgy a kereszténységről, mint a többi általa vizsgált vallásról, illetve ezek egymáshoz való viszonyáról.

A vallásos élmény Ottoi koncepciója *A szent*ben kerül legteljesebb és legrendszeresebb megfogalmazásra. Szükséges is röviden áttekinteni a „numinózus elemeit", azonban előtte néhány alapvető dolgot meg kell határoznunk ezzel kapcsolatban.

Először is Otto nem teológiai munkát végez, hiszen nem közvetlenül Istennel foglalkozik, hanem azzal, amit az ember az isteniből megél, így tehát amit művel – habár teológiai célzattal teszi[61] –, lényegében mégis fenomenológia.

Másodszor, maga a *szent* kifejezés inkább szentségeset jelent[62], továbbá megjegyzendő, hogy magában foglalja nemcsak az irracionális (élményszintű), hanem a racionális (morális, etikai) dimenziókat is. Mivel Otto a vallási élménynek kizárólag élmény-jellegével kívánt foglalkozni, így a racionális komponenst leválasztva megalkotta a numinózus fogalmát – így alapvetően az irracionálist vizsgálva jelen dolgozatban is legtöbbször a numinózusra gondolunk.

Rendkívül fontos az is, hogy az élmény a priori, azaz tapasztalattól független, tiszta megismerés. Nem egy állapotot jelöl, hanem egyetlen mozzanatot, és még kevésbé jelöli a vallásos hit vagy világnézet megélésének, a „hívésnek" állapotát – tehát semmiképp nem teszi egyenlővé az ún. „devotional experience"-szel, ahogy azt William Wainwright és Ninian Smart állítják.[63]

Amire Otto kíváncsi, hogy mi is ennek az élménynek a sajátlagossága, sui generise? Mi teszi a vallási élményt vallási élménnyé, mi az, ami elkülöníti az esztétikai gyönyörtől, az elérzékenyüléstől vagy a szerelem érzésétől?

Foglaljuk tehát össze a numinózus részeit. Maga a szó a „noumen" szóból ered, melynek jelentése „isteni erő". Így lesz a numinózus vagy a szent az a kategória, amely nem közvetlenül Istent, de az Isten, vagy isteni létező megtapasztalásának élményét jelenti.[64]

[61] Gooch 26.
[62] Horváth 50.
[63] Schlamm 390-391.
[64] Mezei 123.

Ennek az élménynek differentia specificáját keresve Otto azzal az előfeltételezéssel él, hogy az emelkedettség élményei elkülöníthetők, így külön kategóriát képeznek az etikai emelkedettség, az esztétikai gyönyör, illetve a vallási áhítat élményei.[65] A fentebb vázolt kiindulópontok tudatában tekintsük át, hogyan ír Otto részletesen a numinózus elemeiről *A szentben*.

Az első a már korábban említett *teremtményérzet*, amely az *egészen más*nak való totális alávetettség élményét jelöli – amely Schleiermacher meghatározásával ellentétben nem csupán vertikális, de horizontális viszonyt is hordoz, hiszen a megtapasztalás feltételezi a megtapasztalót is, így a teremtményérzet csakis a teremtmény jelenvalóságában adódhat.

A következő a misztérium tremendum, a „rettentő titok érzete", mely a kirakós másik, talán legfontosabb darabja, hiszen Otto ebből az érzésből, az isteni harag (*orgé*) okán érzett „respektus" és irtózat élménykeverékéből vezeti le a mitológiák és vallási motívumok – tkp. a teljes vallástörténet – megnyilvánulásait. A tremendum, a megrázkódtatás az érzés, amely a hétköznapi létállapotból az embert kiemeli, a megszokott tapasztalásból elmozdítja. A misztérium tremendumnak egyéb komponensei is vannak, így a majestas (abszolút fölény, fenséges) érzése, aztán az *energikusság*, ami a lelket aktivizálja – ám erről Otto sajnos viszonylag szűkszavúan ír. Maga a misztérium (mirum: csodálkozás, megütközés) az *egészen más*, a megfoghatatlan és felfoghatalan elem, mely titokzatossággal ruházza fel az élményt.[66]

A könyv fejezeteihez igazodva a negyedik elemhez, a fascinanshoz („lenyűgöző") érünk. Itt merül fel először a kontrasztharmónia kérdése, Otto szerint ugyanis e két elem, a misztérium tremendum és a misztérium fascinans a megrázkódtatás és a lenyűgöző, elbűvölő elemei hasonlóképpen állnak egymással kontrasztharmóniában, mint a szent kategóriájának racionális és irracionális pólusai. A fascinans ekszatikus „dagályosságával" ellenpólusát képezi a borzalomnak.[67] A numinózus utolsó, ötödik eleme a *bámulatos*. Ezt Otto a *thumbosz* szóval jelöli (jel.: váratlan, a lelket zavarba ejtő dolog).

Mielőtt azonban továbblépnénk, meg kell emlékeznünk *Jób könyvé*ről és a majestas jelentőségéről. Otto számára a jóbi élményben a majestas (az „abszolút megközelíthetetlenség"[68]) élménye jelenik meg, amikor Jób azt mondja: „Nézd, parányi vagyok. Mit feleljek neked? A számra teszem a kezem."[69] Itt Otto szerint az értelmes

[65] Horváth 52-53.
[66] Ennek Otto három fejlődési fokozatát különíti el, a „csak álmélkodásra késztető", a „paradox" és az „antinomikus" szintet. – *A szent* 39.
[67] Uo. 55-56.
[68] Uo. 29.
[69] Jób 40,4

magyarázatok felett álló isteni akarat kiismerhetetlenségét láthatjuk, ahogy Jób a fenséges hatalom érzésével és az ebből fakadó túlerő és jelentéktelenség érzésével szembesül. Otto ebből vezeti le a teremtményérzet fogalmát – így tehát végső soron talán a majestas elemében rejlik a vallásos élmény sajátlagossága. Nem szabad azonban azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy Luther nyomán milyen fontos számára mindezen elemek mellett a numinózussal való kapcsolatban a meghittség és a bizalom jelenléte is.

Ezek tehát a numinózus elemei, de hogyan lehetséges a numinózushoz való hozzáférés? Milyen móduszai vannak? Otto egészen zavarbaejtően – és véleményem szerint inkonzisztens módon – számos fogalmat vezet be ebben a kérdéskörben. Talán a leghelyesebb azt az egyet bővebben ismertetnünk, amely külön fejezetet is kapott a könyvben, ez pedig a *divináció*. A divináció a numinózus élmény átélésére való képesség, egyfajta „vallási intuíció", mely az isteni világkormányzás megsejtésére[70] vonatkozik, azt teszi lehetővé. Ez a képesség Schleiermacher szerint látens módon mindenkiben megvan, ám mindenki eltérő mértékben aktualizálja azt – amennyiben aktualizálására sor kerül. Otto szerint azonban a „zenehallgatáshoz" hasonló képességről van szó[71], tehát amennyiben beszélhetünk zenei hajlamról vagy zenei tehetségről, úgy a numinózus átélése is egyfajta tehetséghez van kötve, mely nem minden ember kiváltsága. Otto számos megnevezése e képességet illetően azonban talán árnyalja a dolgot, így érdemes ezeket felsorolnunk. Otto nevezi tehát ezt a képességet *sensus numinis*nek, *vallásos ösztön*nek, *kontempláción*ak (szintén Schleiermacher nyomán), *misztikus intuíció*nak, *pneumatikus megismerés*nek – illetve a divinációban való részesülés aktusában a lélek egyesül a *lélek alapjá*val. A *vallásos intuíció* kifejezést is használja, ám ez jelentheti magát a képességet, de az intuíció puszta folyománya is lehet a divináció eseményének.

Otto minden esetben az egzegézis fölé helyezi a közvetlen élményt, ám úgy véli, arról beszámolni csupán képek és analógiák, körülírás, ideogrammák segítségével lehetünk képesek.[72] A következő érdekes kérdés, hogy mi is történik a divináció során? Erre lényegében azt a választ adja, hogy a divináció mozzanata egyfajta *belátás*.

> Itt nem az istenfogalom fensége és tisztasága a legfontosabb, sem pedig a fogalom magas fokú racionalizálása és erkölcsivé tétele, hanem az egyik oldalon Szókratész kijelentésének látszólagos dogmatikussága, ő ugyanis halvány kísérletet sem tesz arra,

[70] vö. Schleiermacher
[71] Cserháti 96.
[72] *A szent* 50.

> hogy *megindokolja* tételét, a másik oldalon pedig az, hogy Adeimantosz naiv meglepődéssel és mégis teljes bizalommal elfogad egy számára új dolgot. Mégpedig olyan módon, mintha *meggyőzték* volna. Nem a *hit* állítja Szókratész mellé, hanem a *belátás*. De éppen ez a jellemzője minden a priori ismeretnek, nevezetesen: hogy a saját belátásunk bizonyosságával jelenik meg egy állítás igazságában, mihelyt az állítást magát világosan kimondjuk és megértjük. Ami azonban Szókratész és Adeimantosz között itt lezajlott, az a vallás történetében minduntalan megismétlődött.[73]

Egyrészt logikusan jut arra a megoldásra, hogy mivel a prioriról van szó, tehát már eleve *van,* és *úgy van, ahogy van*, akkor, ha ezt az a priorit megismerjük, más már nem is történhet, mint annak *olyanságának* belátása. Másrészt érdekes, hogy habár végig a zsidó-keresztény hagyomány mentén foglalkozik a vallási élménnyel, gyakran *A szent*be is beemel ez esetben pre-keresztény, másutt iszlám vagy indiai forrásokat – leggyakrabban misztikusok beszámolóit. Mindez nyilvánvalóan nem véletlen, és e nyomon nemsokára tovább is haladunk, azonban először azt kell áttekintenünk, hogy ha az élmény maga belátással jár együtt, akkor mi is az, ami annak során beláttatik az ember számára? Így érkezünk el a *fejlődési fokok*hoz, ugyanis Otto határozottan kimondja, hogy a szentnek mind racionális, mind irracionális oldala keresztül megy a maga fejlődési útján:

> Amit a primitív vallásos érzés először mint „démoni respektust" ragad meg – s ami később majd kibontakozik, fokozódik és nemesedik – , még nem valamiféle racionális vagy erkölcsi, hanem épp csak valamiféle irracionális valóság (...). E tényező megtapasztalása (..) *önmagában* járja végig a saját fejlődési menetét. A démonival szemben érzett „respektus", miután maga is bejárt néhány fokozatot, az „istenektől való félelem" és az istenfélelem fokozatára emelkedik. A „daimónion" „theion"-ná lesz. A respektusból áhítat válik. Az elszórt és zavarosan feltörő érzésekből religio, az irtózatból pedig szent borzongás lesz. A numentől való függőség és a numenben megtalált boldogság viszonylagos érzései abszolúttá válnak. Eltűnnek vagy háttérbe szorulnak a hamis megfelelések és kapcsolatok. A numenből isten és isteni valóság lesz.[74]

Majd a racionális fejlődésével folytatja néhány mondattal később:

[73] Uo. 162.
[74] Uo. 134.

(...) az imént említett folyamattal nem teljesen, de majdnem egyidejűleg végbemegy a numinózus racionalizálása és erkölcsivé tétele. (..) A numinózus szinte minden területen magához vonzza a kötelező, a jogszerű és a jó társadalmi és individuális ideáljainak eszméit. Ezekből lesz a numen „akarata", a numen lesz ezeknek az eszméknek az őrzője, elrendezője és alapítója, alapja és ősforrása.

Az eddig a dolgozatban kifejtett gondolatok fényében idáig teljesen következetesen halad Otto gondolatmenete, azonban a bekezdést ezzel a zavarbaejtő megjegyzéssel zárja:

Ezek viszont egyre inkább behatolnak a numen lényegébe, és erkölcsivé teszik őt magát is. A „szent" „jó" lesz, és a „jó" épp ezáltal lesz „szent", „sacrosanct", mígnem a két momentum úgy összeolvad, hogy többé már szét nem választható, és kialakul a szent teljes, komplex értelme, amely szerint a szent az, ami jó és ugyanakkor sacrosanct. (..) A numinózus egyre tisztább, egyre erőteljesebb racionalizálása és erkölcsivé tétele a legfontosabb része annak, amit „üdvtörténetnek" nevezünk, és amiről azt hirdetjük, hogy magának az isteninek az egyre mélyülő önmegnyilatkozása. Ugyanakkor ráébredünk arra is, hogy az „isteneszme etikaivá tétele" (...) azt jelenti, hogy a numinózust új tartalommal *töltjük meg*, vagyis: az isteneszme etikaivá tétele a numinózusban megy végbe.[75]

Fontos megjegyeznünk, hogy nem az isteni létező fejlődik, hanem az ember, illetve az ember istenélményének mértéke és a differenciáltsága. Így amennyiben a racionális és az irracionális elem is a priori[76] és mindkettő fejlődik, egyedül az ember fejlettsége kell legyen annak mércéje, hogy az eleve adott isteni létezőből mennyit és milyen differenciáltan fog fel.

Ami azonban problémássá teszi Otto gondolatmenetét az az, hogy a racionális elem fejlődését – és így magát a racionálist is – belehelyezi az irracionálisba, ezzel pedig felrobbantja a racionális és irracionális közötti átjárhatóság és medialitás kérdését. Ha ugyanis alapvetően azt problematizálja, hogy az irracionálist lehetetlen teljesen racionálisan kifejezni, azaz racionálissá tenni, úgy teljesen abszurdnak tűnhet egyiket a másikba belehelyezni és azt mondani, hogy az egyik fejlődésével kialakul a másik is, eztán pedig a másik fejlődése az egyikben megy végbe. Ha ugyanis az erkölcsi-etikai dimenzió nem más, mint az irracionális aspektus fejlődésének derivátuma, akkor az eddigiekhez képest komoly ellentmondásba futunk bele. Ha a „numinózus racionalizálása" is irracionális, akkor mi az, ami egyáltalán racionális? Mit jelent az, hogy valami „racionális"?

[75] Uo. 135.
[76] Uo.136.

A fő kérdés azonban véleményem szerint az, hogy elfogadjuk-e ezt az állítást *szimplán* csak paradoxnak, vagy inkább azt állítjuk, hogy Otto gondolatmenetében akadt hibás ellentmondás. Utóbbi mellett érvelhetünk, ha felidézzük a fentebbi idézetek azon állításait, hogy az irracionális egyszerre „alapja" és „ősforrása" az erkölcsi-etikai dimenziónak, majd pedig, hogy utóbbi „egyre inkább behatol a numen lényegébe". De természetesen itt is érvényesíthetünk – akár az előző fejezetben – egy harmadik nézőpontot, miszerint e kettő, a racionális illetve irracionális egyszerre van egymástól külön, illetve benne egymásban – e két fennállás egymással párhuzamosan van jelen, és a kérdés csupán az, hogy a dologra milyen irányból tekintünk rá, és így melyiket látjuk éppen valódibbnak?

Otto ezt az ellentmondást is a kontrasztharmónia fogalmával oldja fel. Szerinte e két ellentét fokozatosan harmóniába kerül egymással, kiegészítik egymást, és e harmónia megléte és mértéke a mérce egy adott vallás fejlettségének megállapításában – azaz, hogy a numinózus élményjellege mennyire sikeresen egészül ki erkölcsi és etikai dimenzióval, vagyis az adott vallásban a szent milyen mértékben van jelen. Ahogy ő maga írja fentebb: „A numinózus egyre tisztább, egyre erőteljesebb racionalizálása és erkölcsivé tétele a legfontosabb része annak, amit 'üdvtörténetnek' nevezünk." Az „üdvtörténet" kifejezést külön ki kell emelnünk, hiszen Otto *természetesen* a kereszténységet tartja e tekintetben a legfejlettebb vallásnak.[77] E kontrasztharmóiában látja a kereszténység lényegét is: „A keresztény kultusznak, a keresztény igehirdetésnek, a keresztény hit tanításának az a dolga, hogy a keresztény isteneszme racionális elemét mindig irracionális mozzanatainak alapzatán tartsa fenn, így biztosítva annak mélységét."[78] Otto tehát – aki eleve a keresztény fogalomrendszerrel keresi a vallási élmény sui generisét – az általa bevezetett kontrasztharmóniát, ill. annak elméletét tartja a vallások és egyben a kereszténység velejének, s azt állítja, hogy e kontrasztharmónia aktualizálásában a kereszténység jár az élen.

Otto tehát ilyen beállítódással tekint a keresztény vallásra, és így fordul a világ többi vallása felé is. Ha azonban a numinózus élmény tisztán irracionális aspektusát vesszük ismét elő, akkor azt vesszük észre, hogy szerinte minden vallás mögött ugyanaz az élményalap rejlik, vagyis az általa elnevezett numinózus élmény a misztikusnak nevezett élmények formájában minden más vallásban is megvan. Erre a vallások fejlődésének parallelizmusából következtet,[79] másrészt specifikus összehasonlításokat tesz a misztikus élmény és Fichte

[77] Uo. 194.
[78] Uo.131.
[79] Almond 114.

rendszere között,[80] ill. a buddhizmus által szúnjátának nevezett állapotot a numinózus élménnyel azonosítja[81] – ám ez csak néhány példa. *A szent*ben egy teljes fejezetben fejti ki, hogy az irracionális élmény minden vallás jellemzője, és hogy ez megegyezik a misztikával.[82] Ezirányú nézeteit tömören és világosan összefoglalja poétikus mondata: „A Kelet Nyugat, a Nyugat pedig Kelet".[83] Máshol pedig kijelenti, hogy a misztikus élmény és a hit egymástól elválaszthatatlanok.[84]

„A vallási a priori, hogy így fogalmazzunk, logikailag lehetővé teszi a vallások tanulmányozását." – írja Almond.[85] Ha tehát Ottonak így már lehetőségében állt feltételezni a vallási a priori meglétét, nekiláthatott összehasonlító jellegű vizsgálódásainak.

### III/4. Ellentmondások a vallásokat érintő nézeteiben

Habár Otto célja *A szent*tel nem kifejezetten a keresztény teológia mibenlétének kifejtése volt, hanem inkább az egyetemes vallási létező feltárása, azt mégis keresztény szemmel kereste és vizsgálta. Ennek fényében nem igazán meglepő, hogy a vallások fejlődésére vonatkozó nézetei mentén a világ vallásait hierarchizálva a kereszténységet helyezte mind közül a legmagasabb polcra, azaz a saját maga által alkotott kategóriáknak vagy mércéknek a kereszténységet feleltette meg legteljesebben.

Mindemellett összehasonlító vallástudományi munkái szinte kizárólag az ind irányzatokkal kapcsolatosak,[86] ami figyelemreméltó annak tükrében, hogy mint már korábban említésre került, tanulmányozta utazásai során a zen buddhizmust vagy a taoizmust, emellett olvasott héberül és tanult arabul, tehát biztosan szerzett műveltséget több keleti és valamennyi ábrahámi vallásban is.

De mi is volt az összehasonlító kutatásai mögött rejlő motiváció és hogyan nyilvánulnak meg ezek műveiben? Egyrészt inherens nyitottsága folytán úgy gondolta, hogy a vallásos a priorihoz való eljutásnak hatékonyabb módja minél több vallás beható vizsgálata,

---

[80] *Mysticism East and West* V.
[81] Schlamm 394. – A „szúnjáta" szó szerint azt jelenti, „semmi".
[82] *A szent* 29-41.
[83] *Mysticism East and West* XVI.
[84] Almond 128.
[85] Uo. 112.
[86] Rollmannál (201.) szépen nyomon követhetjük: 1911-ben tett közzé először ind témájú szöveget, majd ezek a tanulmányok 1916-17 (*A szent* megjelenése előtt egy évvel!) környékén kezdenek megszaporodni, majd egészen haláláig évente többször is publikál a témában. Davidsonnál (208-209.) pedig olvasható, hogy az 1916 utáni tíz kötetnyi fordításából kilencnek indiai, leginkább a bhakti irányzathoz volt kötődése.

másrészt azt remélte, hogy a kereszténységgel kapcsolatban is új meglátásokra juthat ezáltal. Otto azonban nemcsak általánosságban a vallási élmény relevanciájának visszaállításában igyekszik közbenjárni, hanem mindvégig a kereszténység felsőbbrendűségét hirdeti.[87] De miért foglalkozott évtizedeken keresztül, egészen haláláig a hinduizmus bhakti irányzatával, ha már legkésőbb 1930-ban arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy a kereszténység annak fölötte áll?

Először is azt kell látnunk, hogy számára a szótériológia, a bűn és az attól való megváltás (üdvözülés) áll a középpontban – végső soron ezt tartja a *vallási élmény* csúcsának, egy valósan megtapasztalható tudatállapotnak. *A szentben* már nagyon tisztán, több helyen is értésünkre adja ezt:

> A kereszténység, ahogyan ma – mint nagy, ténylegesen létező „világvallás" – előttünk áll, igénye és ígérete szerint a szó legvalódibb és első értelmében „megváltó vallás". A kereszténység jellegzetes tartalmai napjainkban: az üdvösség és az üdvösség túláradása, a „világtól" való felszabadulás, továbbá a világ, a világhoz kötött létezés, sőt általában a teremtményiség meghaladása, az Istentől való távolság és az Istennel szemben érzett ellenségesség legyőzése, megváltás a bűn szolgaságától és terhétől, megbékélés és kiengesztelődés, ezáltal kegyelem és kegyelemtan, Lélek és a Lélek közlése, újjászületés és új teremtés: mindeme tartalmak közösek benne, annak ellenére, hogy sokféleképpen megoszlik egyházak, felekezetek és szekták között. A kereszténységet e tartalmak által jellemezhetjük a legélesebben és a leghatározottabban mint teljességgel „megváltó vallást", és ebben a tekintetben teljes mértékben összevethetjük a nagy keleti vallásokkal, amelyekben dualisztikus módon szemben áll az üdvösség és a kárhozat; s a kereszténység azzal az igénnyel lép fel, hogy a megváltás szükségességének és az üdvösség ajándékának vonatkozásában nem szorul a keleti vallások mögé, hanem mind e fogalmak fontossága, mind pedig e fogalmak minőségi tartalma tekintetében fölöttük áll. Kétségtelen, hogy ezekben a mozzanatokban rejlik a mai kereszténység „elve" és lényege.[88]

Illetve:

> Azok az anyagok ugyanis, amelyeket a vallási ösztön magában foglal, eleinte igen gyakran földi-világi jellegűek. Ilyen az eszkatologikus vágyakozás nyugtalansága, vagyis azé a vágyakozásé, amely a végső és végleges üdvösségre irányul, s ez mindig előrehajtó jellegű, eloldódás és elemelkedés a kezdetektől: éppen ezek a jellegzetes

[87] Gooch 22.: „Otto meg akarja mutatni (...), hogy Krisztus a szent legfőbb megjelenési formája."
[88] *A szent* 187.

> megnyilvánulások teszik nyilvánvalóvá belső lényegét, amely nem más, mint valódi törekvés a *megváltásra*, és egy megsejtett, túlcsorduló, „egészen más" jó megsejtése és megelőlegezése, amely mint „üdvösség" összevethető az üdvösségnek azokkal a javaival, amelyekre más vallások törekszenek, és egyúttal fölötte is áll azoknak – mégpedig olyannyira fölötte áll, hogy az ebben az országban megtalált úr, aki ennek az országnak az Ura, minőségileg magasabban áll, mint Brahma, Visnu, Ormuzd, Allah, és fölötte áll annak az abszolútumnak is, amit így nirvánának, kaivaljamnak, taónak vagy bármiféle másnak nevezünk.[89]

De milyen alapon állítja mindezt? Rollmann azt írja,[90] hogy Otto Indiával kapcsolatos érdeklődése is személyes lelki élménnyel kezdődött csakúgy, ahogy egy marokkói zsinagóga látogatása által megélt élmény adta számára az ihletet *A szent* megírásához. Nem sokkal azután kezdett el tanulmányokat írni az ind vallásokról, hogy Benáreszben meglátogatott egy hindu tanítót. Ezt követően második indiai útja során 1927-28-ban egy Siva-szobornál tett látogatásával kapcsolatban így idézi Ottot: „Már egyedül azért megérte Indiába utaznom, hogy ezt a helyet láthattam. Ennek a vallásnak a szelleméből egy óra kontemplációval többet lehet megtapasztalni itt, mint a világ összes könyvéből." Többek között e személyes tapasztalat fényében különösen érdekes, hogy Otto a kereszténységet és annak fogalmainak „fontosságát" és „minőségét" is a keleti vallások fölé helyezi. Ha a numinózus irracionális megtapasztalását valóban egyetemesnek tartja[91] – és itt most még szó sincs erkölcsről vagy etikáról (!) –, akkor miért állítja, hogy egyik vallás a másik fölött állhat e tekintetben? Különösen problémás a rész, ahol a keresztény Istenről ezt írja: „minőségileg magasabban áll, mint Brahma, Visnu, Ormuzd, Allah, és fölötte áll annak az abszolútumnak is, amit így nirvánának, kaivaljamnak, taónak vagy bármiféle másnak nevezünk." Otto alapvetően nem az isteni létezővel, hanem mindenkor annak megtapasztalásának aktusával foglalkozik. Milyen alapon jelenti most ki, hogy a keresztény abszolútum de facto „fölötte áll" más vallások abszolútumának? Egyáltalán hogyan beszélhet „abszolútumról", vagy miért ezt a fogalmat használja, ha azt állítja, hogy több is van az így jelzett „dologból"? Utoljára pedig megjegyezhetnénk, hogy egy ilyen kijelentéssel találkozva azt kellene feltételeznünk, hogy Otto külön-külön megélte úgy a keresztény üdvösség állapotát, mint a nirvanát, a taót vagy a kaivalját is. Azután pedig saját ellentmondásának mond ellent, amikor másutt olyan

[89] Uo. 189.
[90] Rollmann 199.
[91] Oldmeadow (8.) azt írja, hogy Otto szerint a zen meditáció a numinózus elérésének egy lehetséges módja.

kijelentést tesz, hogy a numinózus élmény megegyezik a zenben ismert szúnjáta élményével.[92] Megint máshol azt írja, hogy az, ami a kereszténységben átélhető, a más vallásokban megtapasztalható megváltásélményhez képest „teljesen más".[93]

Másik példa, már a vallások etikai dimenzióját érintve: Otto igen tájékozott volt a zenben, még kolostorban is gyakorolta a zazent (buddhista meditációs technika), beszélgetett szerzetesekkel, és így tovább – miért nem találta a zen buddhizmus kifinomult teológiai rendszerét és a tudatállapotok leírását vagy a meditációs technikák kifinomultságát eléggé érdekesnek? Hogy mondhatta a zen ismeretében ennyire könnyedén, hogy a kereszténység fogalomtára kidolgozottabb, mint a buddhizmusé, ami már-már „európai" mértékben aprólékos és részletgazdag? És ha ugyan elismeri a zent, mint az irracionálishoz való eljutás egy módját, akkor miért nem fordít figyelmet a buddhizmus etikai oldalára, miért gondolja, hogy a keresztény etika tanai minőségileg magasabban állnak, mint a Négy nemes igazság, vagy a „buddhista Tízparancsolat", a Nemes nyolcrétű ösvény?

Természetesnek mondható, hogy egy gondolkodó álláspontja élete során időről-időre változásokon esik át bizonyos dolgokban, azonban az a tény, hogy Otto sohasem dolgozott ki egységes metafizikát vagy más összegző munkát, igencsak problémássá teszi nézeteinek egyértelmű értelmezését.

Mindezek tudatában is érdemes azonban – sajnos a terjedelmi korlátok miatt most már csak rövidebben – áttekintenünk két legfontosabb (Bhagavad Gíta fordítása és kommentárja mellett) összehasonlító vallástudományi munkáját, a *Mysticism East and West*-et és az *India's Religion of Grace*-t.[94]

Előbbiben Eckhart Mester tanításait veti össze a hinduizmus egyik ágának, az advaita védanta Siva-követő irányzat legnagyobb tanítójának, Adi Sankarának filozófiájával, ahogy erre korábban utaltam. Sankara munkája, mely lényegében az egész saiva ág megújítását és feltámasztását jelentette akkoriban a vaisnavizmus (Visnu-követő) vonallal szemben, jelentőségben körülbelül Arisztotelész európai működéséhez mérhető, így az egyik legnagyobb – történelmileg is bizonyosan létező – indiai tanítóról van szó. De a másik írásában miért éppen Eckhartot választotta és nem valaki mást, mondjuk a platonizáló, az

[92] Schlamm 394.
[93] Gooch 15.
[94] A bevezetésben már említett *West-östliche Mystik* (1926) és a *Reichgottes und Menschensohn* (1934).

advaitával több tekintetben párhuzamba állítható nézeteket valló Eriugenát? Azért, mert Eckhart tanításában a megváltásnak jut a központi szerep.[95]

De mi is az advaita védanta? Az advaita jelentése „nem-kettős”, a létezés alapvető egységére vonatkozó negatív teológiainak tekinthető fogalom, a vedanta pedig az irányzatnak az *Upanisadokból* való eredetére utal, hiszen a legősibb hindu szent szövegeknek, a *Védák* lezárásának, végének vagy befejezésének az *Upanisadok*at tekintik, így a védanta szimplán azt jelenti: „a véda vége”. Az advaita védanta tehát egy szövegcorpuson alapuló spirituális tanítás, melyet hívei – egyben filozófia lévén – tudománynak is tekintenek. A filozófia kulcsfogalmai a maya, az avidya, a Brahman, a vidya és az atman. A tanítás elsőre talán különösnek tekinthető módon *valóban* összefoglalható kissé velősen: az atman (egyéni lélek) az avidya (nem-tudás) okán összekeveri a valóságot (amely maga Brahman, egyben a legfelsőbb és egyedüli létező) a mayával (illúzió, mely egyben a teremtett anyagi és szellemi világ is) és így saját magát a Brahmantól különállónak tekinti. Ez minden szenvedés oka. Az advaita azt tanítja, hogy a vidja (tudás) által a lélek rádöbben a létezés végső egységére, arra, hogy ő maga, de a maya is és vele együtt minden más egy Brahmannal – azaz megszűnik számára minden kettősség. Felismeri, hogy minden Brahman, így a létezés *egy*, azaz nem-kettő, és eléri a megszabadulást. Ez a „nem-kettősség” az advaita tanításának kiindulópontja és a különböző tanítók és azok kommentárjainak, tanításainak sokasága és bonyolultsága (így Sankara munkái is, melyek érezhető ihletettségük mellett is rendkívüli koncentrációt igényelhetnek) mind erre az „egyszerű” tételre vezethetők vissza.[96],[97]

Otto könyvét, melyben Eckhart és Sankara filozófiái „feszülnek egymásnak”, Davidson elemzi részletesebben. Ő e könyv elején abból indul ki, hogy Otto szerint Kelet és Nyugat vallásai *alatt* ugyanaz a vallási élménymag húzódik meg – így az irracionális aspektus nagyjából-egészbeli megegyezése mellett inkább a racionálisban talál különbséget. Sankara megszabadulástanát pusztán irracionális aktusként értelmezi, hiszen a lélek „csupán” eggyé válik az isteni létezővel és megszabadul a karma kötelékéből (a maya világából, az avidjától)

---

[95] Nagyon érdekes szöveghely a *Mysticism East and West*ben (252.), amikor Otto azt írja, a Buddha következő kijelentését „saját magára is vonatkoztathatná”: „Az én tanításomnak csupán egyetlen íze van, ez pedig a megváltás.”

[96] https://www.britannica.com/topic/Advaita-school-of-Hindu-philosophy (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

[97] Több későbbi advaita-kötődésű szerző egyébként ugyanezt a tant, illetve ennek velejét kb. úgy fogalmazza meg, hogy „csak a Van van” vagy „egyedül a Vagyok létezik”. Ezek nem szó szerinti fordítások, de ilyen megfogalmazások számtalanszor előfordulnak olyan szerzőknél, mint pl. Ramana Maharsi, Szvámi Véda Bhárati, Szvámi Ráma vagy Srí H. V. L. Púndzsa. Náluk sem történik más, minthogy a „Brahmant” „Létre” vagy „Vagyokra” cserélik. Az ilyen megoldásoknak gyakran az az oka, hogy igyekeznek az „örökkévaló” tant nyelvileg is aktualizálni a mindenkori befogadó számára. Érdekes lenne ezeket és a hasonló tanításokat összevetni 2Móz 3,14-gyel.

és így még a jócselekedetek terhétől is. Eckhartnál azonban, nagyon tömören, a megváltottak „jókká" válnak, aki pedig „jó", az hasonlatos Istenhez. Sankaránál az ember egyszerűen csak eggyé válik az Istennel, Eckhartnál azonban az ember egyben a Jósággal is egyesül. Otto értelmezésében Eckhartnál ez az erkölcsi vagy morális minősítés különbözteti meg a kétféle megváltástant. Sankaránál így csakis az irracionális elem van jelen, vagyis a *szent* – a racionális elem hiányában – nem tud megvalósulni, így nem állhat fenn a kettő közti kontraszharmónia, amely megvalósulásának mértéke jelzi Otto szemében egy vallás fejlettségének fokát.[98] A közös élményalap megtalálható, de az advaita Otto szemében amorális, bár azt azért az *India's Religion of Grace*-ben négy évvel ezt követően elismeri, hogy az Upanisadok nem puszta metafizika és filozófia, hanem egyben teológia és megváltástan is – sőt, tovább megy, amikor azt írja a keresztény és az indiai megváltásfogalmak kapcsán, hogy „pontosan ugyanezek a fogalmak játszák pontosan ugyanazokat a szerepeket az indiai vallásokban és azok teológiai nézeteiben."[99]

Utoljára ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy figyelemre méltó módon nem foglalkozik az antropomorf Sivával, aki az abszolútum személyes megjelenése az advaitában, pedig Ottonak, ahogy azt a bhakti irányzattal kapcsolatos nézeteiből látni fogjuk, az etikai dimenzió fejlettsége mellett a személyes istenkép megléte játsza a legfontosabb szerepet.

Otto a bhakti irányzat egyik legfontosabb tanítójának, Rámanudzsának tanítását és a Bhagavad Gíta filozófiáját veti össze a kereszténységgel. A bhaktit szemmel láthatóan magasabb polcra helyezi az advaitánál, amikor a fent említett könyvben (*India's Religion…*) kijelenti, hogy a vaisnavizmus bhakti irányzata lehet a kereszténység egyetlen „vetélytársa".[100] Ottonak itt már nehezebb dolga akad, ha el akarja „intézni" az elemzett irányzatot, hiszen, ahogy arra ő is felhívja a figyelmet, a két hagyomány között meglepően sok párhuzam található kezdve a két megváltó, Krisztus és Krisna alakjaitól a hiten és odaadáson (az egyiknél a *sola fide*, a másiknál pedig a *bhakti* egymásnak megfeleltethető fogalmak) át a személyes istenkép prominens jelenlétéig. A bhaktiban az advaitánál hangsúlyosabban van jelen a morális aspektus, azonban Otto számára a kereszténység etikailag mégis magasabb minőséget képvisel.

A bhakti irányzatot már sokkal nehezebb dolgunk lenne – főleg a hely hiányában – kielégítően bemutatni, így egy rövidebb összefoglalásra kell szorítkoznunk. Itt Visnu a főisten, aki egyszerre teremtője a világnak és azt mindenestül áthatva annak fenntartója is. Az

[98] Davidson 107.
[99] 12-13.
[100] Uo. 21.

évszázadok során több istenalakkal is egybeolvadt és így Ísvarává, személyes istenné alakult. Visnunak tíz földi inkarnációja volt, melyek közül a legismertebb Krisna, a Bhagavad Gítának, a legfontosabb bhakti szent szövegnek főalakja. Habár a vaisnavák a főistent megannyi megjelenésében tisztelik, a vallás alapvetően monoteistának vagy monistának tekinthető. Célja a születések és halálok ciklusából, a létforgatagból (szamszára) való megszabadulás (móksa vagy mukti) Visnu imádása és a hozzá való imádkozás által, várva hogy az isteni kegyelem megadja azt. A bhakti, melynek szó szerinti jelentése „odaadás", ezt a szeretetteljes elköteleződést jelenti.[101] Mivel Otto számára a megváltás a vallás legfontosabb eleme, ezért a keleti vallásokat csak annyiban tartja a kereszténységgel egy lapon említhetőnek, amennyiben a kereszténységéhez hasonló „mélységű" megváltástannal bírnak. Ennek fényében tartja a vaisnavizmust a „kegyelem vallásának",[102] így a kereszténység egyetlen keleti vetélytársának. Azt a vallást pedig, ahol nincs személyes istenalak, eleve csak filozófiai spekulációnak minősíti.[103] Azért választotta a középkori Rámanudzsát, mert ő a tanításaiban pontosan ezt a „személytelen", Sankara által képviselt irányzatot bírálta, azzal kívánt szembe menni, hangsúlyozva az Isten kegyelme általi megváltást. Hasonlóság azonban a nem-kettősség elve mindkét irányzatban – Rámanudzsa a maga exkluzív irányzatában (minden más vaisnava irányzatot eretnekségnek tartott, ami egyébként Indiában nem túl gyakori álláspont) is elismerte, hogy Brahman a legfőbb létező, azonban azzal ellentétben nem tagadta az érzéki világ létezését és annak sokrétű voltát sem. A bhaktinál alapvetően, ahogy a Gíta írja,[104] nincs szükség semmi erőfeszítésre a megváltáshoz, semmit nem kell tenni, sem áldozni vagy mantrázni vagy rítust végrehajtani, hanem pusztán *úgy lenni, ahogy*, és várni az Ísvara kegyelméből való megváltásra. Otto bírálja is a megváltás elérése céljából később kialakult módszereket és praktikákat (mantra, dzsapa stb.).

Azonban a jelentős karakterisztikai hasonlóságok mellett sem lehet Otto szerint a kereszténységet és a bhaktit egymásnak megfeleltetni, hiszen eltérő történelmi fejlődésük okán mindkettő „teljesen más tengelyen" („axis") működik. A legfőbb különbséget azonban mégsem az explicit teológiai rendszerükben, nem a két vallás „koncepciójában" fedezi fel, hanem azt mondja, a két vallásnak „eltérő szelleme" van.[105] Ottot valamelyest ismerve talán nem meglepő módon e két vallás szellemének eltérését közel sem kézzelfogható módon határozza meg, hanem azt mondja, ez a különbség csupán „érezhető", fogalmilag egyáltalán

[101] https://www.britannica.com/topic/Hinduism/Vaishnavism-and-Shaivism (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)
[102] *Indias Religion*… 17.
[103] Uo. 29.
[104] XVIII. 64.
[105] *India's Religion*… 68.

nem ragadható meg. India *szelleme* pedig, amely a Gíta által tapasztalható meg,[106] „össze sem hasonlítható" ahhoz az „élénk" és erőteljes szellemhez, amely a zsoltárokból vagy a próféták könyveiből vagy Pál leveleiből árad.[107] Hiányolja továbbá a Mennyei királyságot, a megváltás kollektív aspektusát és általában a közösségiséget – nem törődve egyébként például a *szangá*val (szó szerint kb.: „helyes társaság"), mely jelen van a hinduizmus számos ágában és a buddhizmusban is, és amely a hívek közösségét is jelenti, vagy a *szatszang*gal, amely a szanga és egy tanító jelenlétében zajló kollektív vallási rítus. Mindkét fogalom mutatja a közösségi dimenzió fontosságát. Arról persze lehet vitatkozni, hogy a közösségiségnek van-e akkora szerepe az ind tradíciókban, mint a kereszténységben, ám Otto nem vitatkozik, hanem figyelmenkívül hagyja ezeket, ahogy e vallások több más elemét is. Hiányolja azonban a Teremtés *gyönyörűségének* megvallását – hiszen a bhaktiban csak egyéni megváltás létezik, a Teremtés pedig – így Otto – semmi más, mint játék (lílá), vagyis a Brahmannak lényegében tét nélküli kedvtelése, önmaga szórakoztatása önmagán keresztül önmagában. Ekképpen tartja, véleménye szerint, India céltalannak és értéktelennek a teremtést.[108]

Ahogy a fejezet elején említésre került, Otto a különböző vallások „abszolútumai" között is fokozati különbségeket lát. Nincs ez másként a vaisnavizmus esetében sem, tehát nem csupán a vallás racionális vetületét nem tekinti kellően magas szintűnek, de azt is kijelenti, hogy a megszabadulás állapota, a Brahmannal való eggyéválás, habár tartalmazza a numinózust, de mégsem olyan jelleggel, mint a keresztény megváltás; itt a megszabadulás inkább a „legnagyobb derű", mintsem a „legnagyobb szentség".[109],[110]

A legnagyobb különbség a két vallás között mégis a megváltástanok közötti *minőségbeli* különbség. Az indiai személyes istenalak (Ísvara) a megmentő, aki a létforgatag és a karma bilincseitől megszabadít, a keresztény pedig a bűnbocsátó Isten, aki megváltja a bűnösöket – és itt ismét eszünkbe kell jusson Luther.[111] Fontos tehát Otto számára a bűntudathoz kapcsolódó lelkiismeretesség, amely egyfajta meghittséget kölcsönöz a keresztény teológiának, és amely meghittséget és lelkiismeretességet a vaisavizmusból hiányol. Szerinte indiai földön „soha nem is fejlődhetett volna ki" a lelkipásztori gondozás (vö. bűntől való megtisztítás).[112] E gondolatmenet zárásaként hadd idézzük Otto szavait: „Ez

[106] Davidson 55.: Otto szerint a Gítában a teremtményérzet is megjelenik.
[107] Uo.
[108] Uo. 71-72.
[109] Uo. 95.
[110] Ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy a Brahman fogalmán a vaisnavizmus és a saivizmus lényegében ugyanazt érti, azonban míg utóbbinál Otto érzelemmentes filozofálásnak titulálja a Brahmannal való egyesülést, addig az *India's Religion…*-ben ezt egy mélyen derűs-extatikus élményállapotként írja le.
[111] Uo. 101-102.
[112] Almond 123.

mutatja meg a *legnagyobb* különbséget a keresztény teológia és a bhakti-vallás teológiája és valamennyi indiai teológia között: Indiának nincs Keresztje, nincs Golgotája és nincs Megváltója sem."[113] A két vallást – ahogy semelyik két vallást sem – nem lehet Otto szerint „összemosni". Hiába tarthatják Indiában akár Krisztust is avatárának (Visnu egy földi manifesztációjának), szerinte minden egyes vallásnak megvan a maga „tengelye", amely a maga történelmi fejlődésének okán kiépült, így a párhuzamok és a közös numinózus alap ellenére sem lehetséges szinkretizmus.[114]

Összefoglalva tehát az a négy dolog, ami miatt Otto a kereszténységet felsőbbrendűnek tartja: a bűnbocsánat általi megváltás tana (mely számára morális tekintetben is előnyben részesíti azt), másodszor a megváltástan tekintetében pl. a bhaktival szemben a személyes istenséggel való kapcsolat minősége, vagyis a bensőségesség vagy meghittség megléte, harmadszor pedig a zsidó vallásból eredeztethető „dinamizmus", melyet a palesztin eredetű vallások sajátosságának tart.[115] Végül, ahogy fent említettük, magában a numinózus megszabadulás élményében is minőségbeli különbséget vél felfedezni.

Otto végig arra helyezi a hangsúlyt – életművében a legtöbb helyen azon az álláspontón van, hogy létezik közös vallási a priori (irracionális *és* racionális) –, hogy egy vallás fejlettségének mércéje az, hogy a valóban közös a priori milyen mértékben nyilvánul meg, azaz a szent mennyire tud benne kifejlődni, illetve az imént felsorolt módokon aktivizálódni.

## IV. Konklúzió

„*Unquestionably, Otto's approach has made an enduring contribution to the better understanding of religion. Until its uniqueness and independent significance have been reorganized, religion will inevitably appear to be no more than naive philosophy, once meaningful but now outgrown, or morality enlivened by emotion, or poetry beautiful and consoling yet largely illusory*."[116]

[113] *India's Religion…* 108.
[114] Uo. 102.
[115] Uo. 66.
[116] Davidson 179.

Otto életművének értékelése mindannak fényében, amiről eddig szó esett, nehéz feladat. Törekvéseinek központi magja még könnyen megfogalmazható: az élmény, a személyes megélés újrafelfedezése. Másfelől közelítve, amit Otto szeretett volna, leírható valamelyest az újravarázsosítás fogalmával is – tehetjük ezt már csak azért, mert ugyan soha nem távolodott el a klasszikus vallási hagyományok tanításaitól a vulgárisabb értelemben vett ezotéria felé, hitnézeteiben nagyon is dominált a miszticizmus – még Lutherről való gondolkodásában is, akit pedig nem minden vallástudós hoz szívesen kapcsolatba ilyesmivel.

Azonban innentől kezdve hamar kialakul a gordiuszi csomó, hiszen már ez az egy irány is több szálra bontható. Nemcsak az élmény fontosságának újrafelismerését hangsúlyozza, de a vallásnak egyfajta felzárkóztatását is indítványozza a modern gondolkodás mellé, illetve harmadszor, a kereszténység minden más vallással szembeni elsőbbségét is hirdeti.

Otto *megoldásának* kulcsa *A szent*ben megfogalmazott elmélet a racionális és irracionális kontrasztharmóniájáról, melyben az isteni létező megélését (irracionális) összekapcsolva az erkölcsi és kulturális (racionális) vetülettel, létrehoz egy mércét a vallások fejlettségének megállapítására. Ezzel egyszerre deklarálja az irracionális dimenzió megkerülhetetlenségét, a kereszténység felsőbbrendűségét és azt, hogy a vallás és a vallásos gondolkodás örökérvényű, tehát napjainkban is érvényes. Ahogy bemutatásra került, mind elméleti, mind gyakorlati munkái ezen a tengelyen forognak.

Ottoban nemcsak *A szent* a „lényeg” – életművének egésze sokkal fontosabb, márpedig teljes életműve arról a vágyról szól, hogy a nyugati gondolat újra felfedezze magának az átélést, hogy az elmélet mellé, sőt, az elé helyezze a gyakorlatot, a tapasztalatot, amelynek elméleti magyarázata másodlagos az élményhez képest.

Ambíciói, és alakjának jelentősége túlmutat a tudomány keretein, és nem csak azért, mert hosszú idő után beemelte az élményt és a megélést a nyugati tudományos gondolkodás áramába a filozófia keretein kívül is, hanem azért is, mert nézeteit és eredményeit mindjárt gyakorlatba is szándékozta ültetni. Megkísérelte azt, amiről a nyugati tudomány látszólag fokozatosan lemondott: a tudást és ismeretet kihozni az intellektus korlátai és az elvont elméletek világából, és minél több ember számára átélhetővé tenni, így téve valóságossá és érvényessé a misztikát, a vallásos élményt és magát a vallást is. Ez az elméleti tudással társuló átélés pedig megalapozza magának a tudásnak és a felismerésnek a realizálását, mindennapi életbe való átültetését. Ami végül is tekinthető a tudomány mindenkori feladatának.

Két dolgot azonban nem szabad elfelejtenünk. Az első, hogy Otto milyen pozícióból beszél hozzánk: protestáns, nyugat-európai és fehér keresztényként utazik „Keletre", vizsgálja a többi vallást és éli meg Nyugat-Európában az ateizmus és a fogyasztói társadalom felemelkedését és szimultán a kereszténység, vagyis Európában a vallás hanyatlását.

A másik, hogy életműve meglehetősen fragmentált. Habár *A szent*ben főleg a „numinózus elemei" című fejezetek szisztematikus kidolgozásra kerültek, valamelyest meglepő módon az ezt követő húsz évben nem követte a könyvet hasonlóan rendszeres folytatás. Nagyobb lélegzetű művei megoszlanak a kereszténység, az ind vallások és a vallástörténeti vizsgálódások tendenciái között[117] – miközben rengeteg fordítást és kisebb tanulmányt közöl. Emellett végez gyakorlati tevékenységeket is: vallási, politikai, oktatási reformok, ökumenikus kezdeményezések, vallásközi párbeszéd előmozdítására tett kísérletek. Mindez a töredezettség azonban aligha róható fel Otto számára. Észben tartandó, hogy mindvégig egyszerre egyensúlyozunk vele a teológia, a vallástudomány, a fenomenológia és talán a pszichológia határán is. De talán nem sugallja azt mindez, hogy valamiféle egységesítésre volna szükség?

Maga az Otto által tematizált problémakör (az irracionális racionalizálhatósága) is millió problémát és kérdést vet fel, és ezen nem segít sem az imént említett fragmentáltság, sem azok a hiányosságok és ellentmondások, melyeket az *Ellentmondások a vallásokat érintő nézeteiben* című fejezetben az imént viszonylag részletesen kifejtettünk.

Hadd emeljünk ki azonban – most csupán csak említés szintjén – még néhány kérdéses dolgot a dolgozat témájával kapcsolatban. Először is – véleményem szerint – a racionális és irracionális közötti közvetítés a jelenleg rendelkezésünkre álló nyelvi eszközeinkkel áthidalhatatlan. Nem véletlen, hogy Otto is *A szent*ben kénytelen a divináció képességét a művészethez hasonlítani[118] – ahogy minden bizonnyal az sem véletlen, hogy a „művészet" kifejezés nem kevesebb, mint huszonnyolcszor fordul elő a kötetben. Racionalitás és irracionalitás között közvetíteni rámutatással, körülírással és egyebekkel – a művészet eszköztárával – lehetséges. Éppen itt rejlik például az ateizmus felfogásának egyik problémája is. Aki ateistaként gondolkodik, nem fogja foglalkoztatni az, ami eleve irracionális, akinek pedig eleve „tehetsége" van az irracionálishoz, nem fogja megmozgatni az, ami csak racionális. Ehhez kapcsolódik, hogy az Ottot negatív kritikával illetők és a nézeteivel szembehelyezkedők nem ritkán a numinózust és a szentet is csupán elméletekként fogják fel,

[117] Itt illik megjegyeznünk *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) című, utolsó jelentősebb vallástörténeti kötetét, amelyet sajnos nem állt módomban megvizsgálni.
[118] *A szent* 144.

mikor a dolog lényege, hogy eleve több annál. Visszaérkezünk hát *A szent* elején álló Ottoi felszólításhoz, miszerint akinek nem volt még numinózus élménye, az jobb, ha be is csukja a könyvet és nem foglalkozik tovább ezzel a problémakörrel. Ebben a kérdésben tehát Otto segítségével, úgy tűnik, nem juthattunk sokkal előbbre.

Másik észrevételem, hogy Ottonak a valláshoz – és saját munkájához – való hozzáállása is helyenként ellentmondásos. A már elemzett önellentmondásokon túl megjegyzendő, hogy miközben névleg a közös vallási alapot is keresi és a vallásközi párbeszéd és ökumenizmus jegyében tevékenykedik, a vallások közti párhuzamokat igyekszik arra felhasználni, hogy saját hitét igazolja velük. A vallás apologétája kívánna lenni, azonban minden általa vizsgált vallást a kereszténységhez mér, illetve annak attribútumait keresi bennük, követeli meg rajtuk. Összehasonlító vallástudományi munkái is inkább polemikus jellegű munkák, melyek szakmai felkészültségük ellenére szándékosan vagy sem, de gyakran vagy túlzott általánosításokkal élnek, vagy meglepően prominens dolgokat hagynak figyelmen kívül – miközben a hitvitázás szembemegy a dialógus alapelveivel. Soha nem lehetünk tehát tisztában Otto műveit olvasva, hogy mikor mi is a célja: párbeszéd vagy apologetika. Arról az alapvető általánosításról pedig nem is szóltunk, ami egész munkásságát jellemzi. A kereszténység lett légyen igen sokszínű vallás, szinte minden esetben csak ezt az általánosító fogalmat használja, így nem bizonyos, hogy mikor melyik irányzatára gondol éppen. A keleti vallások esetében is ez a helyzet. A buddhizmus legtöbbször egyszerűen csak „a buddhizmus"; „a hinduizmus" pedig Ottonál egyrészt a Siva követők advaita irányzatának egyetlen tanítójának tanaiból, másrészt a Visnu követők bhkati irányzatának egyetlen tanítójának nézeteiből áll. Feltűnően leegyszerűsítő Otto hozzáállása ezekhez a vallásokhoz, ha figyelembe vesszük, hogy legalább huszonöt éven át foglalkozott velük.

Végül megjegyzendő, hogy életrajzának alaposabb kutatásával számos árnyalattal gazdagodhatna megértésünk, ám ha sokkal többre nem is, de Otto bizonyos kérdésekhez való hozzáállásával kapcsolatban legalább néhány „miért?"-jellegű kérdésre így is választ kaphatunk. Hogyan értékelhetnénk tehát Rudolf Otto törekvéseit eddigi ismereteink fényében?

Állításom szerint Ottonak a vallások mögött meghúzódó közös élményalappal kapcsolatos nézetei a legplauzibilisabbak, és az irracionális élmény sajátlagosságának kérdésében is olyan argumentumokat állított fel, amelyekkel lehet és szükséges is vitába szállni, de leaglábbis nehéz volna azokat figyelmenkívül hagyni. Könnyebben cáfolhatónak és sok helyen meglehetősen önkényesnek értékelhetők azonban a morális-etikai dimenzió

mentén való vizsgálatai és ezekből levont következtetései – ezekben az esetekben gyakran önellentmondásokba keveredik.

Eztán Otto nem szándékosan, hanem a maga működésével (mint „jelenség") teszi fel nekünk a kérdést: mennyire kell-érdemes-lehetséges az egyéni egzisztenciát zárójelbe tenni az irracionális dolgainak vizsgálatánál, ha ez az aspektus eleve teljes egzisztenciánkat áthatja? És hogyan hathat át bennünket valami, ami mégis hozzánk képest „teljesen más"?

Végül, és ami a legfontosabb: mit lehet kezdeni az irracionálisnak a racionálisba való átültetésével? Mivel Otto az irracionális feltárását a maga érvrendszerének többnyire megfelelően és meggyőzően ismertette, azonban ennek a racionálisban való megjelenését véleményem szerint nem sikerült hasonló magabiztossággal megfogalmaznia, ezért ebben a kérdésben Ottonak nem sikerült vágyott célkitűzését elérnie. Életművének egyik része így könnyebben értékelhető sikeresnek, mint a másik.

A legfontosabb azonban, hogy neki köszönhetően a Nyugat egy része újra „felfedezte" az élményt, és az így legalább egy időre ismét tudományos diskurzusok tárgyát képezhette. Emellett akár egyetértünk nézeteivel, akár sem, mégis megteremtette annak lehetőségét, hogy egy minden vallás közös alapjának tekintett létező létéből kiindulva közelebb hozzuk egymáshoz a világ különböző hagyományait.

De Rudolf Otto tevékenységének legnagyobb eredménye véleményem szerint az, hogy *rámutatott* bizonyos dolgokra, amelyekről Európában időről-időre hajlamosak vagyunk megfeledkezni, és habár határozott válaszokra kutatásai során nem lelt, de feltette azokat a mindannyiunk számára érvényes kérdéseket, amelyeket időről-időre valakinek muszáj feltennie. Élete során minden bizonnyal egyre inkább belátta, hogy az élményt ugyan nem lehet meghatározni, de évtizedeken átívelő, kitartó törekvései megmutatják számunkra, hogy nem lehetséges róla hallgatni sem.

# Bibliográfia


Otto, Rudolf. *Das Heilige*. Breslau, 1917. (25. Auflage, C. H. Beck, München, 1936)

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press, 1923.

Otto, Rudolf. *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. F. Bendl Júlia. Budapest: Osiris Kiadó, 1997.

Otto, Rudolf. *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*. L. Klotz. Gotha, 1930.

Otto, Rudolf. *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*. F. F. H. Foster. New York; London: Student Christian Movement Press, 1930.

Otto, Rudolf. *West-östliche Mystik*. L. Klotz. Gotha: 1926.

Otto, Rudolf. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. F. B. L. Bracey and R. C. Payne. London: Macmillan and Co., 1932.

Otto, Rudolf. *Der Sang des Hehr-Erhabenen. Die Bhagavad-Gita*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935.

Otto, Rudolf. *The original Gita: The song of the Supreme Exalted One*. F. J. E. Turner. London: Georg Alen and Unwin, 1939.

Otto, Rudolf. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. J. C. B. Mohr. Tübingen: 1904.

Otto, Rudolf. *Naturalism and Religion*. Williams and Norgate. London: 1907.

Otto, Rudolf. *Kant-Fries'sche Religionsphilosophie*. J. C. B. Mohr. Tübingen: 1904.

Otto, Rudolf. *The Philosophy of Religion*. Richard R. Smith. New York: 1931.

Otto, Rudolf. *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen: 1898.

Otto, Rudolf. *Vischnu-Nârâyana: Texte zur indischen Gottesmystik*. E. Diederich. Jena: 1923.

Otto, Rudolf. *Siddhânta des Râmânuja. Ein Text zur indischen Gottesmystik*. J. C. B. Mohr. Tübingen. 1923.

Alles, Gregory D. „Rudolf Otto and the Politics of Utopia" In *Religion* Vol. 21, Issue 3, (1991), 235-256.

Alles, Gregory D. „Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion" In *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 69, No. 2 (2001), 323-341.

Almond, Philip C. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Hely nélkül: University of North Carolina Press, 1984.

Cserháti Sándor ifj. „Rudolf Otto: A Szent" In *Credo* 1-2 (1998), 95-96.

Davidson, Robert F. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion.* Princeton: Princeton University Press, 1947.

Gooch, Todd A. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin; New York: de Gruyter, 2000.

Horváth Orsolya. „Vallási élmény és nemi vágy: Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal" In *Vallástudományi szemle* 13 (2017), 49-59.

Jung, C. G. *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. F. Bodrog Miklós. Budapest: Kossuth, 1996.

Kant, Immanuel. *A tiszta ész kritikája*. F. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2009.

Martin, Luther. *Von der Freiheit eines Christenmenschen.* Guetersloher Verlagshaus. 1993.

Mezei Balázs. „A szent antinómiája – Rudolf Otto: A szent" In *Pannonhalmi szemle* 5 (1997), 120-124.

Oldmeadow, Harry. „Rudolf Otto, the East and Religious Inclusivism" In *Religion and Retributive Logic: Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*. Szerk. Carole M. Cusack és Christopher Hartney, Leiden: Brill, (2010), 229-244.

Pethő Sándor. *Rudolf Otto – avagy az elrettentő titok filozófiája*. In: Otto, Rudolf. *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. F. Bendl Júlia. Budapest: Osiris Kiadó, 1997.

Rollmann, Hans. „Rudolf Otto and India" In *Religious Studies Review* Vol. 5 No. 3 (1979), 199-203.

Schlamm, Leon. „Rudolf Otto and Mystical Experience” In *Religious Studies* Vol. 27, No. 3 (1991), 389-398.

Schleiermacher, Friedrich. *A vallásról*. F. Gál Zoltán. Budapest: Osiris, 2000.

Szathmáry Sándor. „Isten szentségének titka – Isten titokzatos szentsége” In *Theologiai Szemle* 1 (1998), 53-57.

Tillich, Paul. *Rudolf Otto – Philosopher of Religion*. F. C. L. Firestone, N. Jacobs. London: Routledge, 2009.

Virág Jenő. Dr. *Luther Márton önmagáról*, https://mek.oszk.hu/02500/02567/html/ (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

https://www.britannica.com/biography/Rudolf-Otto/The-Idea-of-the-Holy (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

https://www.britannica.com/topic/Hinduism/Vaishnavism-and-Shaivism (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)

https://www.britannica.com/topic/Advaita-school-of-Hindu-philosophy (Utolsó letöltés ideje: 2022.09.21.)