

MINDEN DOLOG KEZDETE ÉS VÉGSŐ CÉLJA

VARIA THEOLOGICA 12

MINDEN DOLOG KEZDETE ÉS VÉGSŐ CÉLJA

Istentani kérdések egykor és ma



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2021

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
GÁRDONYI MÁTÉ

A SZÖVEGET GONDOZTA

GÁRDONYI MÁTÉ

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 934 8

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

Tartalom

Előszó	7
RACS CSABA Isten nevei az Ószövetségben	13
BODOR ATTILA Bibliai teremtésteológia újrátöltve. Ter 1–2 értelmezése napjaink bibliatudományának fényében	27
KOCSIS IMRE Teremtett világ – emberi értelem – istenhit. Biblikus teológiai megfontolások a Róm 1,18–23 és az ApCsel 17,22–31 alapján	55
MEZEI BALÁZS Mai vallásfilozófiai irányzatok	67
GÁJER LÁSZLÓ A lét előtti elcsendesedés és a filozófiai hit Karl Jaspers gondolkodásában	86
VINCZE KRISZTIÁN A keresztény bölcsélet kompetenciája az ateizmus és a <i>ratio fidei</i> tükrében	112
TÖRÖK CSABA Új ateizmus – új apologetika?	128
PERENDY LÁSZLÓ A II. századi görög apologéták istentana	154
TÓTH BEÁTA Isten szenvedésmentessége és/vagy szenvedése: egy rejtélyes isteni tulajdonság nyomában	174
VISKY S. BÉLA A filozófusok Istene: Vladimir Jankélévitch metafizikájáról	196

ANDRÁS SZABOLCS

- A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja – megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában 237

GÖRFÖL TIBOR

- A Szentháromság és a világvallások. Újabb fejlemények a vallások teológiai megközelítésében 252

KRÁNITZ MIHÁLY

- A hit fejlődése az I. és a II. Vatikáni Zsinaton, és hatása napjainkig 267

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

- Az igazság keresése és elfogadása mint egyházfegyelmi alapelv az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* kezdetű konstitúciója fényében 288

Előszó

„Minden dolog kezdete és végső célja” – ezt a címet viseli a kötet, melyben az I. Vatikáni zsinat *Dei Filius* konstitúciója (1870. ápr. 24.) megjelenésének 150. évfordulóján, a PPKE Hittudományi Karán tartott Teológiai Tanári Konferencia keretében (2020. jan. 23–24.) elhangzott előadások szerkesztett anyagát adjuk a kedves olvasó kezébe. A cím a Zsinat hittani rendelkezésének második fejezetében használt dogmatikai formulát idézi fel, mely Istenről hitvallásként állítja, hogy Ő „minden dolog kezdete és végső célja” (*rerum omnium principium et finis*: DH 3004). A kifejezés a Biblia szent szövegeiből származik. Mindenekelőtt az Ószövetség monoteista hitvallása visszhangzik benne, ahogy az Deutero-Izajás igehirdetésében Isten Én-beszédeként öltött alakot: „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten” (Iz 44,6). Isten a kezdet és a vég, az első és az utolsó, aki Elsőként és Utolsóként mindeneket átfog: az egész történelmet és az egész teremtetést. Igazságos és irgalmas királyi uralmat gyakorol mind a kozmoszban, mind az emberi történelemben. Az ő kezében van az abszolút kezdeményezés és a végső beteljesítés, övé az első szó és az utolsó szó, a létbe szólító és a történelmet alakító teremtető szó, de övé a történelem szereplői-eseményei feletti ítélő szó is. A Zsinat dogmatikai formulájában azonban a Jelenések könyvének „Én vagyok” – kijelentései is visszhangoznak, melyek a Biblia utolsó szent iratának első és záró fejezeteiben (Jel 1,8; 1,17; 21,1; 22,13) kétszer-kétszer megismétlődve mintegy keretbe foglalják és magukba sűrítik az egész könyv, sőt bizonyos értelemben a teljes Szentírás üzenetét. „Én vagyok az alfa és az ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég” (*egó to alpha kai to ómega, ho prótosz kai ho eszkhatosz, hé arkhé kai to telosz*; Jel 22,13). Az Én-beszéd alanya itt egyszerre a mindenható Isten és a vele egy trónon ülő leölt, de mégis élő Bárány, a föltámadt Krisztus. Az Úris-

ten és a vele elszakíthatatlan egységben levő Úr Jézus „az alfa és az ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég” minden dolog vonatkozásában: az egész történelem és az egész teremtés, minden létező és történés abszolút kezdete és végső célja. A történelem, mely a teremtés isteni művével indul és az újjáteremtés isteni művével végződik, egyetlen nagy körpályát ír le, melynek abszolút kezdete/forrása, de vége/végcélja is ugyanaz: Isten a maga Szentháromságos egységében. S ugyanígy ő a végső forrása és a végső célja mindannak, ami az egyetlen nagy történelmi körpálya ívén végbemenő mindig új és levezethetetlen üdvesemény. Ám a „minden dolog kezdete és végső célja” formula nemcsak a Bibliának és az egyháznak a hitvallása Istenről, hanem a minden létező létének, érthetőségének és törekvésének végső eredetét és célját kutató filozófiai eszmélődésnek is alapállítása. Minden megmaradó különbségük dacára ebben a kijelentésben kétségtelenül érintkezik egymással a kinyilatkoztatásteológiai és a filozófiai isteneszme, a bibliai istenhit- és tapasztalat monoteizmusa és a görög bölcsélet legkiválóbb hagyományainak filozófiai monoteizmusa. Nem véletlen, hogy a *Dei Filius* konstitúció éppen ennek a kapcsolatnak, a természetes és a természetfeletti, a filozófiai és a teológiai istenismeret viszonyának a tisztázására kitüntetett figyelmet szentelt.

„*Istentani kérdések egykor és ma*” – konferenciakötetünk ezt az alcímet viseli. Arra utalunk ezzel, hogy a 2020 január végi Teológiai Tanári Konferencia a *Dei Filius* konstitúcióhoz kapcsolódóan érdeklődése fókuszába istentani kérdéseket állított, de nem elégedett meg a zsinati dokumentum pusztá elemzésével vagy hatástörténeti horderejének feltárással, hanem arra törekedett, hogy számot vessen a ma jelentkező istentani kérdésekkel. Az „egykor” és a „ma” történeti szituációja hasonló: ismét szükség van a hit és istenismeret fundamentumait érintő alapvető kérdésekkel való szembenézésre. A 150 évvel ezelőtt keletkezett hittani rendelkezés nagy témakörei a következők: ateizmus, Isten tulajdonságai, Isten és a világ viszonya, az istenismeret útjai (kinyilatkoztatás, hit, értelem), hit és értelem (teológia és filozófia) viszonya. A jubileumi évfordulón tartott konferencia hasonló kérdésköröket vett napirendre azzal az igénnyel, hogy az elmúlt másfél évszázad fejleményeit és a kortárs megközelítéseket is szem előtt tartva mintegy mérleget

készítsen és számot adjon alapvető istentani kérdésekről. A biblikus megközelítések csoportjában *Racs Csaba* írása feltárja, hogy Isten bibliai nevei milyen vallástörténeti kontextusba ágyazódnak, milyen istentapasztalatokat tükröznek, s milyen isteni tulajdonságokat hangsúlyoznak. *Bodor Attila* és *Kocsis Imre* tanulmánya a teremtéstan két olyan témakörével foglalkozik, melyek a zsinati konstitúcióban is megjelennek. Ennek kapcsán az előbbi az Ószövetség két teremtésselbeszélésének kutatásában bekövetkezett újabb meglátásokkal vet számot, az utóbbi a teremtésből kiinduló istenismeret lehetőségéről szóló páli (Róm 1,18-23) és lukácsi (ApCsel 17,22-31) tanúságtételt vizsgálja, mely hivatkozási helyként szolgált a később éles kritikákat is kiváltó zsinati tanítás számára a természetes istenismeret alátámasztására.

Ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a *Dei Filius* konstitúció milyen kiütemezett figyelmet szentelt a természetes és a természetfölötti istenismeret, valamint az értelem és a hit viszonya kérdésének (a hittani rendelkezés 2. és 4. fejezetének témái), akkor nem lepődhetünk meg azon, hogy a konferencia is tág teret szánt az istentani kérdések filozófiai megközelítéseivel történő számvetésnek. A zsinati tanítás elutasító választ kívánt adni a 19. századi ateista és materialista filozófiákra, Isten és a világ viszonyának panteista értelmezésére, de Isten megismerése területén az értelmi erőfeszítést és a filozófiai kutatást alapvetően megkérdőjelező szkeptikus irányzatokra is, melyek az ateista valláskritika rendszereiben (Feuerbach, Marx, Nietzsche), Hegel vallásbölcseletében és Kant metafizikakritikájában öltöttek testet. A konferencián filozófusok és teológusok reflektáltak az istentani kérdések filozófiai megközelítéseire, ezek határait és teológiai jelentőségére. *Mezei Balázs* tanulmánya átfogó panorámát ad a kortárs vallásfilozófiák típusairól, nem feledkezve meg a magyar vallásbölcseleti hagyomány kiemelkedő alakjairól sem, s hangsúlyozva a „reveláció” és az „apokaliptika” fogalmainak kulcsszerepét egy világvallásfilozófia megalkotásában. *Gájer László* írásában Karl Jaspers egzisztenciabölcseleti hangoltságú vallásfilozófiájával vet számot, melynek középponti fogalma a dogmatikai hittel szembeállított „filozófiai hit”. Az ateizmus témájával két tanulmány is foglalkozik. Míg *Vincze Krisztián* az ateizmussal számot vető fundamentálteológiának segítségére siető keresztény bölcselet különböző alakza-

taít mérlegeli, kiemelkedő szerepet tulajdonítva Bernhard Welte keresztény vallásbölcseletének, addig *Török Csaba* a klasszikus ateizmust napjainkra felváltó, az új humanizmus programját is meghirdető új ateizmus jelenségét elemzi, s ennek érveit cáfolni képes új apologetika körvonalait vázolja, mely a hagyományos istenképek revízióját és istenérvek revidálását is igényli.

Első fejezetében a *Dei Filius* konstitúció felsorolja Isten lényegi tulajdonságait (DH 3001) és rögzíti a teremtő és gondviselő Isten teremtet világhoz való viszonyának lényegi jellemzőit (DH 3002-3003). A konferenciakötet három tanulmánya kapcsolódik ehhez a témakörhöz. Míg *Perendy László* írása a II. századi görög apologeták istentanáról vázol átfogó képet, addig *Tóth Beáta* Isten változhatatlanságának tételéből fakadó szenvedésmentessége állításának teológiatörténeti áttekintését kínálja a patrisztikától elindulva Aquinói Szent Tamás teológiáján át Rahner és Balthasar értelmezéséig húzva meg reflexiójának gondolati ívét. *Visky S. Béla* egyetlen szerző belátásaira fókuszálva tárgyalja Isten és a világ viszonyát, amikor immanencia és transzcendencia kapcsolatát vizsgálja az orosz zsidó származású francia morálfilozófus, Vladimir Jankélévitch gondolkodásában. Annak fényében, hogy a *Dei Filius* hittani rendelkezés nem foglalkozott szentháromságtani kérdésekkel, joggal lepődhet meg az olvasó azon, hogy a kötetben több tanulmány is trinitárius témát dolgoz fel. Ezen a ponton érzékelhető leginkább a könyv alcímében szereplő „egykor” és „ma” különbsége. A „De Deo uno” és a „De Deo trino” traktátusok skolasztikus szétválasztását a 20. század folyamán a keresztény teológián belül ért jogos kritikák után, s még inkább a bibliai monoteizmust az utóbbi évtizedekben támadó külső bírálatokat követően immár nem lehet úgy Istenről szólni, hogy zárójelbe tesszük akárcsak átmenetileg is azt a legalapvetőbb hitigazságot, hogy Isten: Háromságos Egy Isten. *András Szabolcs* írása a Szentlélek származásának a teológia történetében sokat vitatott témáját taglalja az ökumenikus közeledés elősegítésének igényével, amikor számot vet a Filioque-kérdés megközelítésének politikai beágyazottságával is. A Szentháromság misztériumából kiindulva lehet megfelelően feltárni Isten és a világ viszonyát, de a keresztény vallásteológiát is trinitárius horizontra kell emelni. Ennek példaszerű bemutatását végzi *Görföl Tibor* írásában, ami-

kor a világvallásokat a Szentháromság felől értelmező újabb gondolatki-
sérleteket vázol. Végül a konferenciakötet utolsó két tanulmánya a *Dei
Filius* konstitúció jelentőségére reflektál. *Kránitz Mihály* a „hit” fogalmá-
nak az I. és a II. Vatikáni zsinaton kifejtett értelmezését hasonlítja össze,
míg *Szuromi Szabolcs Anzelm* az I. Vatikáni zsinat hittani rendelkezésé-
nek az igazság kereséséről és elfogadásáról szóló tanításának egyházfe-
gyelmi hatását vizsgálja a kánonjog 20. századi történetében.

Puskás Attila

RACS CSABA

Isten nevei az Ószövetségben

1. A név funkciója az Ószövetségben, illetve az ókori Közel-Keleten

Modern megközelítésben a „név” fogalma általában a személy, a személyiség, az egzisztencia, és az identitás képzeiteivel kapcsolódik össze. Az ókori Kelet, és vele együtt, ahogy azt az Ószövetség szövegeiből rekonstruálhatjuk, az ókori Izrael névről alkotott felfogása ettől eltérő, modern fogalmainkkal nem írható le. Így „Isten neve[i]” fogalmának megértéséhez először néhány általánosabb megjegyzést érdemes tenni.¹

a.) Isten bibliai megnevezéseinek vizsgálatához mindenekelőtt figyelembe kell venni azt az adottságot, hogy az Ószövetség elnevezéseinek tágabb kontextusát az ókori keleti vallások hitvilága, az azokban megjelenő istenségek, illetve az ott szereplő megnevezések adják.

b.) Etimológiai szempontból nézve az ókori Kelet és benne a bibliai Izrael felfogásában a név, a Elohim , illetve a háttérében álló szemita **šm* gyök,² legtöbbször egy megkülönböztető jegy, „marker”. Ez a szemléletmód a teremtett világból, annak rendjéből indul ki, amely az egyes teremtett valóságokat ebben a rendben próbálja precízen elhelyezni.

¹ Vö. MARTIN ROSE, *Names of God in the OT*, in *The Anchor Bible Dictionary* 4. (szerk. DAVID NOEL FREEDMAN), New York 1992, 1002.

² Vö. ADAM SIMON VAN DER WOUDE, Elohim , in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloh 1994⁵, 963. A Elohim teológiájához lásd az előbbi idézett szócikk teljes tartalmán túl lásd még FRIEDRICH VINZENZ REITERER – HEINZ-JOSEPH FABRY, Elohim , in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 8. (szerk. HEINZ-JOSEPH FABRY – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1995, 122-176.

Ennek megfelelően az ókori Keleten a név fogalmához sokkal inkább a következő konnotációk illenek: különböztetni, strukturálni, rendezni. Ezt a szemléletet kifejezetten tükrözi a P teremtéstörténet szimmetrikus rendszere, benne az teremtett valóságok neveivel, illetve a ארץ („nevezni”) ige négy előfordulása összekapcsolva a teremtett valóság alapelemével („világosság” [Ter 1,5]; „ég” [Ter 1,8]; „szárazföld” és „tenger” [Ter 1,10]).³

c.) Ebben az értelemben a név nem individuumként, hanem a teremtés, az egész rész-ként értelmezi annak viselőjét. Kivételt mind az ókori Keleten, mind Izraelben egyedül az istenségek, illetve Isten képeztek. Ők ugyanis nem részei a teremtett mindenségnek, hanem annak csúcán, a teremtett valóság létrehozóiként foglalnak helyet. A babiloni teremtesmítosz, az Enuma Eliš (I.1köv.) azzal indokolja, hogy az istenség nevét miért nem lehet kiejteni, hogy szemben a többi teremtett létezővel, az istenséget senki sem hívta létbe.⁴ Ennek fényében még érthetőbbé válik, hogy Izraelben honnan Isten nevének szigorú kiejtési tilalma.

d.) A Ter 2,19-ben, a férfinak társat keresendő, az Isten az állatokat az ember elé vezeti, hogy lássa, hogy az ember milyen nevet ad nekik.

A teremtes eseménye, őseredeti történésként, arra utal, hogy mivel a név a létező lényegét jeleníti meg, valamilyen formában az egészség, az egész-ségesség jelentésárnyalatát is magában hordozza. Tehát a létező ősmintája az a teremtmény, akit Isten az ember elé vezetett, illetve, akiknek az ember nevet adott, azaz meghatározta lényegét, hasznosságát, funkcióját.

Másképp a név ismerete teszi lehetővé a kommunikáció és az a társas mivolt valamiféle emberi dimenzióját. Így az ember esetében az ember vagy Isten nevének ismerete nyitja meg az Isten és ember közötti kommunikációt és személyes kapcsolatot.⁵

³ A Ter 1,1-2,a szerkezetének elemzéséhez lásd: RÓZSA HUBA, *A Genesis könyve I.*, Budapest 2002, 73-76.

⁴ JAMES B. PRITCHARD (szerk.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 60-61.

⁵ M. ROSE, *i. m.*, 1002.

e.) A bibliai felfogás szerint a név bizonyos értelemben nem teljesen azonos annak viselőjével. Így is összefügghet a tartósság, illetve az egészség gondolati tartalmaival. A név, szemben az emberi mulandóság mindennapos tapasztalatával, a tartósság hitét hordozza.⁶

A bibliai szövegek szerint az emberi név tartóssága alapvetően két területen fogható.⁷

Az egyik terület a nemzedékek egymásutánisága. A Második Törvénykönyv például, a sógor-házasság egész ókori Keleten ismert kötelezettségével összefüggésben, kifejezetten említi, hogy az elhunyt férj testvére azért köteles feleségül venni özvegyen maradt sógornőjét, hogy elhunyt fivérének neve fennmaradjon Izraelben, azaz utódai által ő maga és a nemzetsége (MTörv 25,7; vö. még 2Sám 14,7; Rut 4,5.10). A másik, hogy valamilyen kiemelkedő, nagyszerű tettel az ember tartóssá teszi a nevét. Ezt ma úgy mondanánk: „hírnevet szerez magának”. Jó példa erre a bábeli torony építésének a története, ahol torony építésével az építők kifejezett célja a név, azaz hírnév szerzése. Illetve az Enuma Eliš fentebb már említett részletére utalva, hogy Isten pozícióját megszerezzék, az emberek maguk próbálják a nevüket megszerezni; így nekik senki sem kell nevet adjon (Enuma Eliš, I.1köv.; Ter 11,4; vö. 2Sám 8,13).

2. Isten nevének ószövetségi megközelítése

Isten nevének ószövetségi alkalmazása, mivel jelentősebb teológiai mondanivalót is hordozhat, több a megkülönböztető jegy („marker”) kategóriájánál. Isten neve egyaránt kifejezheti az ő transzcendenciáját (égi egzisztencia; lásd alább) és immanenciáját (Isten jelenléte a templomi szertartások alatt). E kettősség különösen is tudatosan jelenik meg Salamon templomszentelési imájában (1Kir 8,27-30). Hasonló jelenséget az ókori Kelet más kultúráiban is láthattunk. A különbség az istenség és annak jelenléte között a név önálló lényeggé válását eredményezheti. Mindenesetre Isten kimondhatatlan és az ember számára

⁶ Uo. 1002.

⁷ Vö. Uo. 1002.

felfoghatatlan mennyei jelenléte ellenkezne nevének kimondhatóságával.⁸

3. A יהוה istennév, a tetragrammaton⁹

Izrael bibliai, ószövetségi hagyományának egyetlen erősen kultikus vonatkozású isten- neve: mind Izrael, mind az emberiség (Ter 4,26) יהוה nevét „hívta segítségül”.¹⁰

A יהוה görög eredetű elnevezése, úgymint „tetragrammaton”, a héber személynév mássalhangzóinak négyes számára utal. A יהוה istennév jelentése a Kiv 3,14 etimológiája szerint:

„Én vagyok az, 'Aki vagyok'”.¹¹ Ez az etimológia egyértelműen a szemita יהוה/יהו, illetve az észak-nyugati szemita héber יהי („lenni”) létigét tekinti a יהוה istennév gyökerének. A יהי ige prefixumos, י-dal kezdődő „nyelvtani értelemben lehetetlen”, alakjának befejezetlen (múlt, jelen és jövő időben), aktív, dinamikus és lehetőségeket (modalitást) magában hordozó jelentéstartalma alapján „segítő/erőteljesen hatásos jelenlét” értelmében, mint „jelen lenni” (támogatás, megjelenni, esemény) értelmezik a יהוה istennevet. Ezt a típusú értelmezést maga az Ószövetség is alátámasztja, ahol יהוה-ét a történelem, benne Izrael, történelmének egyetlen uraként (אלהים) nevezik meg; állítva Izrael nemzeti Istenének erőteljes, aktív hatásosságát.

A יהוה megnevezés szoros kapcsolatban áll Izrael történelmének alapvető történeti-teológiai jelentőségű eseménysorozatával, az Egyiptomból való kivonulással, valamint ezzel összefüggésben, magának a

⁸ Uo. 1002.

⁹ A יהוה istennév jelentéséhez és alkalmazásához vö. ERNST JENNI, יהוה, in Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 1. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 701-707.; DAVID NOEL FREEDMAN – MICHAEL P. O'CONNOR, יהוה, in Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 3. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1982, 533-554.

¹⁰ *Kálldi Neovulgáta*, Budapest 1997.

¹¹ Vö. M. ROSE, i. m., 1002-1003.

hwwhy névnek a kinyilatkoztatásával (Kiv 3,14). Ennek megfelelően a hwwhy megnevezés Istenre Izrael saját, kizárólagos, nemzeti Isteneként tekint. Itt három vonatkozást érdemes kiemelni.¹²

a.) A legelső erre utaló szöveg, egyben az Ószövetség legősibb költői szövege, a Debóra-ének (Bír 5,1-31): „יהוה Izrael Istene” (Bír 5,3). A Debóra-ének szintén az Egyiptomból való kivonuláshoz, illetve az ezt átélő Palesztinába délről érkező nomád vagy félnomád csoportokhoz, köti Istennek ezt a megnevezését. Idővel a „יהוה Izrael Istene” az Ószövetség egyik leggyakoribb mondatává vált, az Istennel való élő kapcsolat és a hit archaikus kifejezőjévé.

b.) A MTörv legősibb része, a deuteronomiumi törvénygyűjtemény (MTörv 12-26. fej.) is יהוה és népe Izrael viszonyának kizárólagosságára és kölcsönösségére utal: יהוה, Izrael Istene; illetve Izrael, יהוה népe (MTörv 26,16-19; MTörv 26,16.17.19; „יהוה a te Istened” [יהוה אלהינו]). A MTörv teológiai alapjaira helyezkedő deuteronomisztikus teológia יהוה és Izrael exkluzív kapcsolatát, amellet, hogy szintén az egyiptomi kivonulás történeti-teológiai eseményéből eredezteti, az Isten és Izrael közötti szövetség kontextusába helyezi. Isten és az ő népének kizárólagos kapcsolata, a szövetségi hűség és a vele együtt járó, Istentől származó életrend az Isten által adott haza megtartásának a feltétele (Moáb síkságán kötött szövetség: MTörv 29-30. fej.).¹³

c.) Jozija király (Kr. e. 639-609) Kr. e. 622-es vallási reformja, és azt követő vallási és nemzeti ébredés a MTörv, illetve a deuteronomista hagyomány fentebb vázolt teológiai koncepcióját tükrözi. Ennek súlypontja az Isten és az ő népe közötti szövetségi kötelék: Izrael יהוה kiválasztott népe. Ez a יהוה és Izrael közötti kizárólagos viszony nem engedi meg más, korábban még az izraeli monarchia által tolerált, vallások, sőt az izraeli monoteizmushoz tartozó, de eltérő teológiai irányvonalak jelenlétét sem. A Jozija-féle vallási reform fontos része volt, az Istennel kötött szövetség megújítása mellett, a kultuszcentralizáció. Ez a jeruzsálemi szentély egyetlen, kizárólagos, legitim kultikus helyévé tette és az alternatív szentélyek megszüntetése mellett, a יהוה-val párhu-

¹² Vö. M. ROSE, i. m., 1002-1003.

¹³ A MTörv teológiájának azon részéhez, amely Izraelt Isten népeként mutatja be vö. RÓZSA HUBA, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest 2016, 242.

zamosan létező, de a deuteronomizmushoz képest alternatív teológiai konnotációkat is hordozó, egyéb izraelita istennevek háttérbeszorulását is magával hozta.

Jozija reformja a MTörv szellemiségét tükröző teológiát dominánssá tette, amit az Ószövetség szövege jól tükröz. Ebben Izrael hitének megvallását a „יהוה, Izrael Istene” kifejezés foglalja össze. A MTörv beszédgyűjteményeivel ehhez a hitvalláshoz egyfajta kommentárként szolgál. A Deuteronomisztikus Történeti Mű pedig bemutatja, hogy Izrael Istene hogyan jelenik meg népe történelmében, illetve hogy Izrael hogyan szegi meg folyamatosan a szövetségi hűségét. A MTörv deuteronomista teológiája Isten jelenlétét illetően hangsúlyozza az immanencia és transzcendencia megkülönböztetését: Isten jelenléte, az Ő mennyei lakhelyén; emellett az Ő nevének lakhelye a földi szentélyben, földi lakhelyén.¹⁴

Fontos hangsúlyozni, mint ahogy fentebb is említettük, hogy mindannak, ami ezen a viszonyrendszeren túl esik, még akkor is, ha Izrael monoteizmusához tartozik is, nincs létjogosultsága. Ebben az értelemben a deuteronomisztikus teológia az 1. parancsot fogalmazza meg radikális módon: „ne legyen előtted más isten”; „nevüket el kell pusztítanod arról a helyről” (MTörv 12,2-3). A MTörv deuteronomista teológiája szerint יהוה neve nem tolerál más, nemcsak idegen, isteni nevet sem.¹⁵

4. A יהוה melletti istennevek

4.1. אל („Istenség”)¹⁶

Az אל nem istennév, hanem az istenség közös, „nemzetközi karakterű”, szemita megnevezése, mely helységek nevében (pl.: Bétel; Ter

¹⁴ Vö. M. ROSE, *i. m.*, 1003.

¹⁵ Uo. 1003.

¹⁶ Az אל kifejezéshez lásd: M. ROSE, *i. m.*, 1004-1005.; WERNER H. SCHMIDT, אל, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloh 1994⁵, 142-149.; FRANK MOORE CROSS, אל, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1973, 259-279.

35,7: אֱלֹהֵי בִרְיָהּ) és epitetonként is felbukkan (pl.: Bír 9,46: אֱלֹהֵי בִרְיָהּ [„szövetség Istene”]). A legfőbb istenség, viharisten, teremő isten (Ugarit) megjelöléseként a Kr. e. II. évezred végének kánaánita vallásgyakorlatának része.¹⁷

Az אֱלֹהִים izraelita használata magának Izraelnek a kialakulását tükrözi. Az אֱלֹהִים istennév izraelita alkalmazásának kezdete a félnomád és nomád népcsoportok és a megművelt területek megtelepült népességének, mely az אֱלֹהִים megnevezést használta, találkozásához kötődik. Ez az a folyamat, melyből az ószövetségi Izrael kialakult.¹⁸ Talán erre utalhat az אֱלֹהִים Izrael nevének אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל teofórikus elemeként, mely a יְהוָה elnevezés alternatíváját is adja. Ugyanakkor a יְהוָה Izrael Istene” deuteronomista hitvallás (lásd fentebb) arra enged következtetni, hogy יְהוָה tisztelete sem független az Izrael nevű vallási/politika egység létrejöttétől. Isten két nevének találkozása Izrael létrejöttének egyik legősibb tanúja: a יְהוָה-ba vetett hit összekapcsolódik אֱלֹהִים tiszteletével (Jákob oltára Szichemben; Ter 33,20).

4.1.1. אֱלֹהֵי מַגְלִיץ („Magasságbeli Isten”)¹⁹

Igen ősi, talán nomád eredetű (?) elnevezés, mely később a teremés és a királyság eszméjével gazdagodott. A Ter 14,22 egyértelműen יְהוָה-val azonosítja, ami már feltehetően csak a végső állomása a név átvétele folyamatának. Az אֱלֹהֵי מַגְלִיץ „magasságbeli” megnevezés kánaánita eredetű, a bibliai használatban a teremő, illetve a világot fenntartó Istent jelöli. A nemzetek felett áll és örökrészt adott azoknak (MTörv 32,8-9). A Zsolt 82,1-6-ban úgy tűnik mintha a zsoltáros megkülönböztetné Izrael Istenétől.

¹⁷ M. ROSE, i. m., 1004.

¹⁸ Vö. RÓZSA HUBA, *Izrael története*, Budapest 2019, 27-28.

¹⁹ Az אֱלֹהֵי מַגְלִיץ istennévhez lásd részletesebben: GERHARD WEHMEIER, אֱלֹהֵי מַגְלִיץ in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 285-287.; HANS-JÜRGEN ZOBEL, אֱלֹהֵי מַגְלִיץ in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6. (szerk. HEINZ-JOSEPH FABRY – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1989, 131-151.

Az אלֹהִים jelző az Isten névvel közvetlenül a Ter 14,22-ben kapcsolódik össze: אלֹהִים („magasságbeli Isten”; vö. Zsolt 73,11; 107,11). A héber Biblia a megnevezést Sálemhez, azaz Jeruzsálemhez, Sionhoz köti (vö. Zsolt 76,3). Elképzelhető, hogy Izrael Jeruzsálem kánaánita városállam közvetítésével találkozott אלֹהִים vagy אלֹהִים tiszteletével. Talán először a Jeruzsálemtől északra megtelepedő benjáminiták találkozhattak kultuszával, majd, miután Dávid meghódította Jeruzsálemet, egész Izrael.²⁰

4.1.2. אלֹהִים („Örökkévaló Isten”)²¹

Az אלֹהִים „örökkévaló Isten” név használatát a Ter 21,33 Beer-Seba kultikus gyakorlatahoz köti, és magát a nevet אלֹהִים -val azonosítja. Hasonlóan az אלֹהִים -hoz a „királyság” fogalmához kapcsolódik. Ugyanis az אלֹהִים epitheton által jelölt örökkévalóság, a transzcendencia a király, illetve királyi dinasztia uralmában volt leginkább megragadható.

4.1.3. אלֹהִים („hatalmas/erős Isten”)²²

Az Ószövetségben az alcímekben szereplő hosszú forma, אלֹהִים (8x), mellett rövid alakja is használatos, úgymint אלֹהִים („hatalmas”; „erős”; 40x). A Kiv 6,3-ban Isten magáról állítja: „megjelentem Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak mint אלֹהִים ”.

A megnevezés etimológiája igen bizonytalan, mivel a fordításai meglehetősen változatosak, és néha talán önkényesnek is tűnhetnek: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\Sigma\alpha\delta\delta\alpha\iota$ (Ez 10,5); $\acute{o}$ $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\iota\acute{o}\varsigma$ (Zsolt 68,15); $\acute{o}$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$

²⁰ M. ROSE, i. m., 1004.

²¹ Vö. ERNST JENNI, I/1, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 285-287.

²² A אלֹהִים istennévhez lásd bővebben: MANFRED WEIPPERT, אלֹהִים , in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 873-881.; HERBERT NIEHR – GEORG STEINS, אלֹהִים , in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 7. (szerk. HEINZ-JOSEPH FABRY – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1993, 1078-1104.

(Zsolt 91,1); [ó] ἰκανός (Ez 1,24 G^A; Jób 21,15; 31,2; 40,2); [ó] κύριος (Jób 6,4.14; 13,3; 21,20; 22,3.23.26; 24,1; 31,5); κύριος παντοκράτωρ (Jób 15,25); πάντα ποιήσας (Jób 8,3); παντοκράτωρ (Jób 5,17; 8,5; 11,7; 22,17.25; 23,16; 27,2.11.13; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,23). Elsősorban a korábbi szövegeknél a LXX többnyire csak a hosszabb formát fordítja θεός-szal, hozzáátéve az esetleges birtokos névmást (Ter 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 49,25; Kiv 6,3).²³

A *Targumok* a hosszabb forma esetében átírják a héber szöveget, a rövidebb formánál változtatatosan fordítanak: „Isten” (Szám 24,4-16; Ez 1,24; Józs 1,15; Zsolt 68,15; 91,1; Jób 21,15.20; 22,17.23.25; 24,1; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,12; 35,13; 40,2); „erős” (Jób 5,17; 6,4; 8,3.5; 11,7; 13,3; 15,25; 27,2.10.13; 29,5; 37,23); „magas(ságos)” (Jób 6,14). Szent Jeromos a fordítást illetően csaknem teljesen a LXX-től függ. A hosszabb, ʾִלְיָהּ fordítása konzekvensen „deus omnipotens”. A rövidebb, ʾִלְיָהּ alakot ő is többféle kifejezéssel fordítja: „deus” (Jób 22,3; 40,2); „dominus” (Iz 13,6; Jób 5,17; 6,4.14); „excelsus” (Zsolt 91,1); „omnipotens” (Ter 49,25; Szám 24,4.16; Jób 8,3.5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 21,17.23.25.26; 23,16; 24,1; 27,2.10.11.13; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; Rut 1,20.21); „potens” (Józs 1,15); „robustissimus” (Zsolt 68,15); „sublimis deus” (Ez 1,24).²⁴

A fordításokhoz kapcsolódó megnevezések és képzetek: Isten, erő, magasság, mindenhatóság, hatalom, felsőség, felsőbbrendűség. Ezek egyrészt, a korabeli világképnek megfelelően, utalnak a teremtet világ, a szilárd boltozat, felett létező Istenre; másrészt Isten hatalmára, erejére és mindenhatóságára.

A fordítások szerint a ʾִלְיָהּ mögött álló *šdd gyök Isten szentségének, transzcendenciájának hatalmas, fenyegető mivolta állhat, mely akár pusztulással is fenyegethet. Bár, paradox módon, az sem kizárt, hogy az isteni áldás kultikus dimenzióját takarja ez a megnevezés.²⁵

²³ Uo. 874.

²⁴ Uo. 874-875.

²⁵ M. ROSE, i. m., 1005.

4.2. אֱלֹהִים („Isten”)²⁶

Etimológiai szempontból az אֱלֹהִים nyelvi gyökéhez tartozik. Jelentését tekintve az אֱלֹהִים-lel parallel, felcserélhető vele.²⁷ Formáját illetően az אֱלֹהִים többes számú. Az אֱלֹהִים esetében valódi többes számú értelemmel csak ritkán találkozhatunk (pl. a Kiv 12,12-ben, ahol a szöveg „Egyiptom isteneiről” beszél). Az előfordulások többségében a többes forma intenzív többes számként vagy pluralis maiestaticusként, mely az adott létező esetében a jelentőség, a minőség kiválóságát fejezi ki: „erő”; „(faj)súly”; „fenség”.²⁸ Ez utóbbi értelemben az אֱלֹהִים jelentése: „legfőbb, legfőbbesbb

Isten”; „legfőbb Isten”. Ez utóbbi jelentéskör lehetővé teszi, hogy az אֱלֹהִים a יהוה elnevezés helyett álljon. Így találkozhatunk vele a Ter 1,1-ben, ahol a fogság utáni papi szerző így váltja ki יהוה használatát (talán babiloni hatásra). A két istennév felcserélhetőségének másik bizonyítéka a יהוה alternatív maszoréta pontozása, ahol a יהוה magánhangzói alá az אֱלֹהִים mássalhangzóit pontozták (az אֱלֹהִים magánhangzói helyett). Így elkerülendő a יהוה kiejtését, אֱלֹהִים-ot kellett olvasni.²⁹

Isten két elnevezésével kapcsolatban annyit feltételezhetünk, hogy a יהוה név Isten eredeti izraelita neve, míg az אֱלֹהִים inkább Isten „nemzetek feletti” vagy „nemzetközi” neve.³⁰

²⁶ Az אֱלֹהִים istennévhez lásd bővebben: WERNER H. SCHMIDT, אֱלֹהִים, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994, 153-167. HELMER RINGGREN, אֱלֹהִים, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1973, 285-305.

²⁷ Egyedül a mediális ה jelenléte vitatott, amely arám vagy arab megfelelőiben is meglévő közbülső hang (vö. még Ugarit). Vö. M. ROSE, i. m., 1006.

²⁸ PAUL JOÜON – TAKAMITSU MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica, 27), Roma 2006, 468-471.

²⁹ M. ROSE, i. m., 1006.

³⁰ UO. 1006.

4.3. אֲדֹנָי („Úr”)³¹

Az אֲדֹנָי („úr”) főnév az עֶבֶד („szolga”) ellentétpárja. Nem egyszerűen tulajdonos („birtokos”; vö. alább בֶּעָל), hanem sokkal inkább tekintélyi megjelölés. A tulajdon, a vagyon birtoklásából származó, azzal járó tekintély. Így ez a kifejezés, bár nem kizárólagosan, leginkább az uralkodóra, a királyra vonatkozhat. Az ősi királyi tradíció megjelenítőjeként előszeretettel használják a prófétai irodalomban (449x); ezen belül is kifejezetten Ezekiel könyvében (217x). Konkrét lenyomatait pedig: Izajás próféta meghívásának bizonyos elemei (Iz 6. fejj.; például:

6,1: „...láttam az Urat [אֲדֹנָי], amint magas és kiemelkedő trónon ült”); és a prófétai igehirdetés egyik állandósult formája, a *hírnökformula* (Botenformel; כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה: „Így szól [az] Úr Isten...”), mely az uralkodó üzenete átadásának mintáját őrzi.³²

5. Egyéb, nem tradicionálisan izraelita, feltehetően idegen eredetű istennevek

5.1. אֲבִיר („Erős”)³³

Maga az אֲבִיר („erős”) jelző eredetileg a nyers, pusztá emberi és állati erőre vonatkozhatott. A Zsolt 78,25 mannára vonatkozó kifejezése, „erősek kenyere”, Istenre utalhat, talán olyan tulajdonságot feltételezve, mely felülmúlja az Isten és ember közti különbséget. A „Jákob erőse” (אֲבִיר יַעֲקֹב Ter 49,24 [Jákob áldása Józsefnek]; Iz 49,26; vö. Zsolt

³¹ Az אֲדֹנָי-hoz lásd: ERNST JENNI, אֲדֹנָי, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 31-38.; OTTO EIBFELDT, אֲדֹנָי, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1973, 62-78.

³² Uo. 1008.

³³ M. ROSE, i. m., 1005. Vö. még ARVID SCHOU KAPELRUD, אֲבִיר, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1973, 43-46.

132,25) kifejezés északi eredetű, és a későbbi szövegekben fordul elő, Deutero-, illetve Trito-Izajásnál (Iz 49,26; 60,16; vö. még Iz 1,24: יְשׁוּעָה אֶל־יִשְׂרָאֵל [„Izrael erőse”). Mind a három idevágó szöveg a יְהוָה-tól érkező szabadítással köti össze az אֱלֹהִים-t. A teremtő Isten, aki megszabadítja az ő népét.

5.2. פֶּחַד („Félelem”)³⁴

Az archaikus megnevezés alapjelentései: „rettegés”; „ijedelem”; „félelem”. A héber Biblia a pátriárkákkal összefüggésben nevezi így Istent: „Izsák félelme”; „Izsák félelmetes Istene” (Ter 31,42.53b). Az 1Sám 11,7-ben Izrael ellenségeinek יְהוָה-tól való félelme. Bár az אֱלֹהִים („erős”) istennévhez hasonlóan itt is erős az isteni védelem gondolata, de a פֶּחַד alapvetően a szentséggel való találkozás emberi félelmét fejezi ki.³⁵

5.3. צָבָאוֹת („Seregek”)³⁶

A צָבָאוֹת forma a צָבָא („sereg”) főnév intenzív többes száma vagy pluralis maiestaticusa.³⁷ Alapjelentéséhez kapcsolódik a katonai erő, mely az alá-fölé rendeltségi viszonyt is takar. Izraelt olyan népként mutatja be, mely Isten szolgálatára rekrutálódott, ahol Isten a legfőbb hadúr (1Sám 17,45; vö. Bír 5,20). Másrészt a kifejezés a babiloni asztronómia

³⁴ Vö. még: HANS-PETER STÄHLI, פֶּחַד in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 412-413.; HANS-PETER MÜLLER, פֶּחַד in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6. (szerk. HEINZ-JOSEPH FABRY – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1989, 552-562.

³⁵ M. ROSE, i. m., 1005.

³⁶ A צָבָא főnévhez és többes számához lásd bővebben: ADAM SIMON VAN DER WOUDE, צָבָא in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994⁵, 963.; HELMER RINGGREN, צָבָא in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6. (szerk. HEINZ-JOSEPH FABRY – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1989, 871-876.

³⁷ Lásd fentebb az אֱלֹהִים istennévnél: P. JOÜON – T. MURAOKA, i. m., 498-507.

hatását is tükrözi, igaz mítosztalanítva: az égítetek יהוה egyfajta udvartartása (1Kir 22,19).³⁸

5.4. בַּעַל („Birtokos”)³⁹

A vallásos és profán használatú „birtokos”, „polgár”, „férj” alapjelentésű בַּעַל istennév háttérében a valami vagy valaki feletti rendelkezési jog, az abban való részesedés áll: amint az ókori Keleten elképzelték azt a módot, ahogyan az istenség a fennhatóságát gyakorolta.

A fentiekből jól láthattuk és általánosságban is elmondható, hogy a bibliai Izrael sikeresen integrálta az Isten megnevezésének előizraelita és Izraelen kívüli hagyományait. A בַּעַל megnevezéssel kapcsolatban azonban más volt a helyzet. Izrael nem volt képes integrálni sem a בַּעַל-hoz kapcsolódó tradíciókat, sőt magának az istenség nevét sem.⁴⁰

Ennek több oka is volt. A nyugati szemita, többek között kánaánita, hitvilágban Baal a viharisten dinamikus, aktív („aki a felhőkön lovgol”). Kánaán területén, ahol a babiloni fogság előtti időszakban a zsidó lakosság nagy számú kánaánita népeiséggel élt együtt (síksági és északi területek, vagy éppen maga Jeruzsálem) Baal kvázi riválisa volt יהוה-nak, egymásnak inkompatibilis alternatívái voltak. Emellett fontos tényező volt még, hogy Salamon az amúgy is kánaánita alaplakosságú Jeruzsálemben tíruszi építőmesterek segítségével, az ő Baal szentélyük mintájára, építtette fel יהוה templomát.⁴¹ A két istenség közötti versengést még erősítette az északi királyság, Izrael valláspolitikája, különösen is az Omri-dinasztia idején (Kr. e. 882-845), amely a zsidó és a kánaánita lakosság közötti különbségek kiegyenlítésére törekedett. Így gyakorlatilag vallásszabadságot biztosított a Baal-kultusz

³⁸ Vö. M. ROSE, *i. m.*, 1008-1009.

³⁹ A בַּעַל kifejezéshez lásd: JOHANNES KÜHLEWEIN, בַּעַל in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN), Gütersloch 1994/5, 327-333.; JOHANNES CORNELIUS DE MOOR – MARTIN JAN MULDER, בַּעַל in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. GERHARD JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN), Stuttgart 1973, 706-727.

⁴⁰ Vö. M. ROSE, *i. m.*, 1007.

⁴¹ Vö. Uo. 1007.

követői számára. Mindennek fontos elemei voltak: külön főváros (Jez-reel) a kánaániták számára, az uralkodó magánterületének számító fővárosban, Szamariában Baal szentély létesítése. Ezen felül Ácháb király felesége, Jezebel föníciai volt, a szidoni király lánya, akinek a jelenléte és befolyása szintén erősítette a Baal-kultuszt. Az Ószövetség, elsősorban a deuteronomista teológia, mindezt igen negatívan ítélte meg (Illés-ciklus: 1Kir 17-19; 21. fej.; Elizeus-ciklus: 2Kir 2; 3,4-8,15; 9,1-10; 13,14-21).

Mindennek a következménye, hogy a héber Bibliában a בַּעַל főnev vagy az alapjelentésének megfelelő profán értelemben szerepel, vagy pedig konkrétan a nyugat-szemita istenség, Baal valamely megnevezése. יְהוָה-val kapcsolatban elvétve fordul elő (pl.: Iz 1,3; Náh 1,2).⁴²

6. Lezárás

Végkövetkeztetésként annyit leszűrhetünk, hogy a bibliai Izraelben Isten neveinek integrálása tükrözi Izrael politikai és vallása egységének kialakulását. Izrael ókori történelme során sikeresen integrálta az Istenre vonatkozó elnevezéseket. Ez egyedül csak a kánaánita istenség, Baal esetében nem volt érvényes, aminek a fő oka, hogy a fogság előtti periódusban a zsidóság és a kánaánita őslakosság együtt volt jelen Palesztinában, ami magával, hozta két kultusz rivalizálását, illetve, egyfajta izraelita ellenreakcióként, a Baaltól való radikális elzárkózást, ami a névhasználat területén is megfigyelhető volt.

⁴² KÜHLEWEIN, בַּעַל 332.

BODOR ATTILA

Bibliai teremtésteológia újratöltve

Ter 1–2 értelmezése napjaink bibliatudományának fényében

Az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* című dogmatikus konstitúciója (1870. április 24.) az elmúlt 150 év katolikus teremtéstanát több szempontból is meghatározta. Ha fellapozzuk a klasszikus dogmatika-kézikönyveket, a *Dei Filius* első fejezetének tanítása több helyen is visszaköszön:¹ az egyedi igaz Isten, akit a világtól tárgyilag és lényegileg különbözőnek kell vallanunk (vö. DH 3001), az idők kezdetén a semmiből (*ex nihilo*) megteremtette a szellemi és az anyagi világot, majd mintegy közbülső teremtményként magát az embert, aki szellemből és testből egyaránt áll (vö. DH 3002). A zsinati atyák ezzel kapcsolatban azt is fontosnak tartották leszögezni, hogy a teremtő Isten a teremtett világot a teremtés után sem hagyja magára, hanem „gondviselése által oltalmazza és kormányozza” (DH 3003).

Biblikus szempontból a konstitúció második pontja a legfontosabb (DH 3002), mivel az itt megfogalmazott tanítás a hatnapos teremtéstörténetre (Ter 1,1 – 2,4a) és az első emberpár teremtésének leírására (Ter 2,4b–25) épül. A semmiből való teremtés (*creatio ex nihilo*), a teremtett világ rendjének a felosztása anyagi és szellemi valóságra, az ember teremtményi mivolta, mind-mind olyan kérdések, amelyek lényegében az Ószövetség első lapjaiig nyúlnak vissza. Ennek ellenére a *Dei Filius* eze-

¹ Lásd: *De Deo rerum omnium creatore – Istenről, minden dolgok teremtőjéről* (DH 3001–3003).

ket a kérdéseket kizárólag dogmatikai szempontból tárgyalta,² különösebb bibliai megalapozás nélkül.

A teremtésteológia ilyenfajta megközelítése a XX. század katolikus teológiájára is rányomta bélyegét. 1909-ben a Pápai Biblikus Bizottság kijelentette, hogy a Teremtés könyvének az első három fejezetét történeti eseményként kell kezelni.³ Némi változást csupán XII. Piusz pápa *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklikája (1943) hozott,⁴ azonban a Teremtés könyvének irodalomkritikai vizsgálata katolikus részről még mindig váratott magára. 1948-ban a Pápai Biblikus Bizottság az Őstörténet (Ter 1–11) forrásairól és irodalmi műfajáról még mindig visszafogottan nyilatkozott, és határozott állásfoglalás helyett további vizsgálódásokat helyezett kilátásba.⁵

Igazi áttörést a katolikus bibliaértelmezésében a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciója (1965) jelentette.⁶ A konstitúció 12. pontja nemcsak engedélyezte, hanem szorgalmazta is a Szentírás történelem- és irodalomkritikai tanulmányozását: „Mivel pedig Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt, a Szentírás magyarázójának, hogy megláthassa, mit akart velünk közölni Isten, figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy a szent írók mit akartak mondani, és szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten” (DV 12).⁷ A II. Vatikáni Zsinat ezzel a kijelentéssel nemcsak a tudományos exegézist tette lehetővé a katolikus egyházban, hanem magát a teológiát is biblikus pa-

² A dogma szövege explicit módon csupán a Szent Hagyományra hivatkozik. A szellemi és a testi teremtés közötti különbségtétel, illetve az embernek, mint szellemi és anyagi teremtménynek a képe a IV. Lateráni zsinat (1215) dogmái közé tartozik (vö. DH 800). A *Dei Filius* ezt a pontot szóról szóra innen veszi át.

³ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *De characterе historico trium priorum capitum Geneseos*, in AAS I (1909), 567-569.

⁴ XII. PIUSZ, *Divino afflante Spiritu*, in AAS XXXV (1943), 297-325.

⁵ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Des sources du Pentateuque et de l'historicité de Genèse 1-11*, in AAS XV (1948), 45-48.

⁶ Lásd: DH 4201-4235.

⁷ Az exegetikai módszerek használatáról a PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG később, 1993-ban adott ki részletes nyilatkozatot; vö. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Collana Documenti Vaticani), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993. Magyarul lásd: *Szentírásértelmezés az Egyházban* (Biblikus írások 1), SZIT, Budapest 1998.

radigmaváltásra ösztönözte: „A szent teológia a Szent Hagymánnyal együtt Isten írott igéjére, mint örök alapra támaszkodik, belőle meríti rendíthetetlen erejét, és belőle újul meg állandóan” (DV 24). Ez a szemléletváltás a katolikus teremtésteológiát és antropológiát gyökereiben változtatta meg. Jól tükrözi ezt a Pápai Biblikus Bizottság nemrégiben (2019) kiadott dokumentumának a bevezetője is: „Az Írás nem az (Istenről és emberről szóló) dogmatikus kijelentések tárháza, hanem a történelemben kibontakozó Kinyilatkoztatás tanúja. Kifejezőmódja pedig túlnyomórészt a jelképek világához kapcsolódik...” (§ 6).⁸

150 évvel az I. Vatikáni Zsinat után szükséges tehát, hogy az újabb egyházi megnyilatkozások fényében újra megvizsgáljuk a teremtésteológia legfontosabb bibliai alapját, a Teremtés könyvének az első két fejezetét. Az imént említett dokumentumok szentírás-értelmezési alapelveit szem előtt tartva, tanulmányunk célja nem a teremtéstani dogmák megkérdőjelezése vagy igazolása, hanem az azok mögött meghúzódó bibliai teremtéstörténetek (Ter 1–2) jobb megértése. Napjaink bibliakutatásának módszereit és eredményeit felhasználva arra keressük a választ, hogy a történelem bizonyos szakaszában a folyamatosan kibontakozó isteni kinyilatkoztatás miként öltött formát az emberi szavak sűrűjében. Ezáltal nemcsak a szóban forgó bibliai szövegek kor- és irodalomtörténete válik világosabbá, hanem a teremtésteológia bibliai alapjai is új megvilágításba kerülhetnek.

1. Ter 1–2 a hazai katolikus teológiában és exegézisben

A 20. századi magyar nyelvű katolikus teológiában a teremtéstani kérdések főképp a dogmatika keretén belül kerültek tárgyalásra. A sokak által használt klasszikus dogmatika-kézikönyvek a teremtéstant önálló

⁸ Saját fordítás; vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 11: „La Scrittura non va ritenuta un repertorio di asserzioni dogmatiche (su Dio e sull'uomo), ma piuttosto la testimonianza di una Rivelazione nella storia. E il suo tenore espressivo appartiene prevalentemente all'universo simbolico...”. Ennek fényében az egyes fejezetekben kifejtett teológia tanítás teljes egészében a Ter 2–3 szövegére épül és abból indul ki.

traktátusként kezelik, és ezen belül a Ter 1–2 értelmezése is gyakran szóba kerül.⁹ Ezeken kívül néhány kizárólag teremtésteológiával foglalkozó mű is gazdagítja a magyar teológiaírást. Alszeghy Zoltán és Nemesszeghy Ervin kis kézikönyvei, illetve Gál Ferenc és Fila Béla monográfiája már nagyrészt a II. Vatikáni Zsinat szellemiségét tükrözik, és ez a Ter 1–2 értelmezésére is hatással van.¹⁰ A dogmatikai érdeklődés a teremtésteológia iránt a XXI. században sem tűnt el: legutóbb Puskás Attila jelentetett meg részletes monográfiát a témában.¹¹ Ebben a műben még fontosabb szerepet kap a teremtés biblikus alapjainak a vizsgálata, beleértve a Ter 1–2-t is.¹² Tanulmányunk szempontjából azonban ezek a dogmatikai művek kevésbé fontosak, hiszen a teremtéstörténetek értelmezése főként teológiai jellegű. A Ter 1–2 kapcsán az említett magyar nyelvű teremtésanok leginkább a szövegek műfaját veszik górcső alá. A műfajelemzés azonban teljesen eltekint a szövegek formai sajátosságaitól, az elemzés legfőbb célja a Ter 1–2 és a korabeli mítoszok éles elhatárolása. Előszeretettel használják a „múltba tekintő prófétai beszéd” vagy a „történeti etiológia” elnevezést, amely, habár helyes teológiai analógia,¹³ exegetikailag azonban mégis teljesen megalapozatlan műfajmegnevezés.

⁹ Csak a magyar nyelvű dogmatikusok műveit jelezzük. Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, I. kötet, SZIT, Budapest 1937, 455k.; ELŐD, I., *Katolikus dogmatika*, SZIT, Budapest 1978, 89–154; GÁL, F., *Dogmatika*, I. kötet, SZIT, Budapest 1990, 133k.

¹⁰ GÁL, F., *A teremtett és megváltott ember*, SZIT, Budapest 1970; ALSZEGHY, Z., *A kezdetek teológiája* (TKK II/6), Róma 1979; NEMESSZEGHY, E., *Az anyagi világ* (TKK IV/1), Róma 1982; FILA, B., *Teremtő és teremtménye*, Pázmány Péter Róm. Kat. Hittudományi Akadémia, Budapest 1990.

¹¹ PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006.

¹² Vö. Uo. 40–88.

¹³ Vö. GÁL, *A teremtett és megváltott ember*, 23: „... „...a katolikus szentírás-magyarázat álláspontja az, hogy a Genézis első fejezeteiben múltba tekintő prófétai beszédről van szó. A szerző a jelen üdvtörténeti állapotot magyarázza azzal, hogy a múltba néz és megjelöli az okot. A jelenben megvan a hitbeli meggyőződés, hogy a világ Isten műve. Ezt a hitigazságot teszi érthetővé és szemléletessé azzal, hogy visszanyúl a múltba és ott saját korának kifejezőmódját felhasználva leírja az eseményt. Teológiai nyelven ezt az eljárást történeti etiológiának mondjuk (aitia = ok)”.

Biblikus téren a magyar nyelvű katolikus teológia kevésbé volt termékeny. A Ter 1–2 értelmezése főként Rózsa Huba nevéhez köthető. A teremtéstörténet tanulmányozására több művében is kitér a szerző: *Az Ószövetség keletkezése* (1986);¹⁴ *Kezdetkor teremtette Isten* (1997);¹⁵ *A Genesis könyve I* (2002);¹⁶ *Őstörténet* (2008);¹⁷ *A világ és az emberiség eredete a Bibliában* (2015);¹⁸ *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (2016).¹⁹ Rózsa művei, kisebb-nagyobb hangsúlyeltolódásokkal, a Ter 1–2 szövegét három szempontból vizsgálják: keletkezés- vagy irodalomtörténeti, formakritikai vagy műfaji, illetve szövegértelmezési szempontból.

1) A Ter 1–2 keletkezéstörténetének a bemutatása a wellhausen-i okmányelméletet tükrözi, amely a Pentateuchust négy írott forrásra vezeti vissza: Jahvista (Kr. e. IX. sz.), Elohist (Kr. e. VIII. sz.), Deuteronomista (Kr. e. VII. sz.) és Papi-írás (Kr. e. VI.-V. sz.).²⁰ Ennek alapján Rózsa a Ter 1–2 szövegét két teremtéstörténetre osztja, ahol az elsőt (Ter 1,1–2,4a), a hatnapos teremtéstörténetet az úgynevezett Papi-írás (P) részének, míg a másodikat (Ter 2,4b–25) a Jahvista (J) forrásnak tulajdonítja.²¹ A münsteri Pentateuchus-modell alapján a későbbi művek a J keletkezését már tágabb időkeretbe helyezik, mégpedig a babiloni fogságot (Kr. e. 586–538) megelőző királyság korára.²² Fontos azonban megjegyezni, hogy a Rózsa által használt Jahvista elnevezés ebben a formában na-

¹⁴ RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, SZIT, Budapest 1986, ²1995, ³1999. Jelen tanulmányban a harmadik, átdolgozott és függelékkal kiegészített kiadást vesszük alapul, amely két kötetre oszlik.

¹⁵ RÓZSA, H., *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1–11)*, Jel kiadó, Budapest 1997.

¹⁶ RÓZSA, H., *A Genesis könyve I. A bibliai őstörténet (Gen 1–11)*, SZIT, Budapest 2002.

¹⁷ RÓZSA, H., *Őstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint*, SZIT, Budapest, 2008.

¹⁸ RÓZSA, H., *A világ és az emberiség eredete a Bibliában. A Ter 1–11 magyarázata*, SZIT, Budapest, 2015.

¹⁹ RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, SZIT, Budapest 2016.

²⁰ Wellhausen okmányelméletét lásd itt: RÓZSA, *Bevezetés az Ószövetségbe*, 67–76.

²¹ Vö. RÓZSA, *Kezdetkor teremtette Isten*, 31–34; *Az Ószövetség keletkezése*, 1. kötet, 184–185; *A Genesis könyve I*, 76 és 118.

²² Lásd pl. RÓZSA, *A Genesis könyve I*, 31–32.

gyon megtevéstő, mert Wellhausen-től (1844-1918) kezdve egészen Gerhard von Rad-ig (1901-1971) a Jahvista neve egybeforrott a dávidi királysággal. Többek között a fentebb említett dogmatikai teremtéstanon többsége is ilyen értelemben használja a J megnevezést. Éppen ezért a münsteri iskola képviselői (Weimar, Zenger, Hossfeld, Dohmen, Frevel) Jahvista forrás helyett „Jehovista” (= JE) vagy „Jeruzsálemi Történeti Műről” (*Jerusalemmer Geschichtswerk* = JG) beszélnek, amelyet Kr. e. 650 utánra datálnak.²³ Az utóbbi évtizedek kutatása még óvatosabban fogalmaz, és a P és D forrásokon kívüli szövegeket egyszerűen „nem Papi” szövegeknek nevezi.²⁴ Ezáltal még világosabbá válik a mára már széleskörben elfogadott nézetet, miszerint a P és a D előtt nem beszélhetünk összefüggő, írott forrásokról, következésképpen J-ről sem.²⁵ Keletkezéstörténeti szempontból azonban még ennél is fontosabb kérdés a Ter 1–2 datálása: melyik a korábbi szöveg – az első vagy a második teremtéstörténet. Ezzel kapcsolatban Rózsa monográfiái mindvégig ugyanazt az álláspontot képviselik: Ter 2,4b-25 (a második teremtéstörténet) a korábbi, pontosabban fogság előtti; Ter 1,1-2,4a (az első teremtéstörténet) pedig a későbbi, vagyis fogság utáni.²⁶

2) A teremtéstörténetek műfajával kapcsolatban Rózsa művei a XX. századi magyar dogmatika kézikönyvek (vö. pl. Gál) terminológiáját és felfogását tükrözik. A bibliai őstörténetet Rózsa is „múltba tekintő prófétai beszédnek” vagy „történeti etiológiának” tekinti, elhatárolva ezzel

²³ A münsteri Pentateuchus modell rövid bemutatását lásd itt: ZENGER, E. ET AL. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart ⁸2012, 120-130. Magyarul lásd: RÓZSA, *Bevezetés az Ószövetségbe*, 169-172.

²⁴ Ezt a terminológiát ószövetségi bevezetőjének legutolsó, átdolgozott kiadásában Rózsa is átveszi. Vö. RÓZSA, *Bevezetés az Ószövetségbe* 111-117.

²⁵ Vö. GERTZ, J. C. – SCHMID, K. – WITTE, M. (szerk.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), De Gruyter, Berlin – New York 2002.

²⁶ Vö. RÓZSA, *A világ és az emberiség eredete a Bibliában*, 32: „A két forrás közül a Jahvista az ősbiblia, és Izrael előtörténetének ... a királyság kezdetétől egészen a babiloni fogság (Kr. e. 586-538) idejéig folyamatosan bővített változata. A Papi forrás vagy más néven Papi írás későbbi eredetű, Izrael előtörténetének ... a Kr. e. 6. század végén, 520 körül Babilonban a fogságba vitt, vagy az 5. században Jeruzsálemben, a fogságból visszatért jeruzsálemi papság körében keletkezett változata”.

a korabeli mítoszok és mondák világától.²⁷ Amint már említettük, ez a különbségtétel teljesen teológiai, és semmiképpen sem tükrözi a modern formakritika szabályait. Egy adott „műfaj” (*Gattung, genre*) egy meghatározott „formához” kapcsolódik,²⁸ következésképpen nem lehet önkényes módon műfaj-megnevezéseket kitalálni. John Barton meghatározása szerint a „műfaj” egy olyan konvencionális „sablon” (*pattern*), amelyet az olvasó a formai kritériumok (stílus, mondatszerkesztés, viszsztatérő formulák) alapján ismer fel.²⁹ A bibliai teremtéstörténetek a vízözön-elbeszéléssel (Ter 6–8) együtt a korabeli mezopotámiai és egyiptomi eredetmondák sajátosságait tükrözik, ennél fogva formai szempontból a „monda” (*Sage*) műfajába tartoznak.³⁰ A mondák legfontosabb feladata a kontinuitásteremtés múlt és jelen között: ez vonatkozhat az aktuális világrend eredetére („primitív mondák”, pl. *Enúma elis*), a törzsek vagy a nép „történelem előtti” kalandjaira („családi mondák”, pl. Ter 12,10-20), vagy pedig egy bizonyos hőstetre („hősi mondák”, pl. Bír 13–16). Minden esetben a történelmi szempontok teljesen másodlagosak, legfőbb cél a nép identitástudatának az erősítése.³¹ Exegetikai szempontból ez alól a bibliai teremtéstörténetek sem képeznek kivételt, így pedig minden további műfajjal kapcsolatos észrevétel a teológiai reflexió eredménye.

²⁷ Vö. RÓZSA, *Kezdetkor teremtetten Isten*, 13-28; *Az Ószövetség keletkezése*, 1. kötet, 141-161; *A Genesis könyve I*, 48-62; *A világ és az emberiség eredete a Bibliában*, 13-28.

²⁸ Vö. KOCH, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ⁵1989, 6: „Eine Formel ist eine Gattung in Kurzform”. Használt álláspontot képvisel: UTZSCHNEIDER, H. – NITZSCHE, S. A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftlicher Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ⁴2014, 116-139.

²⁹ Vö. BARTON, J., *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY ²1996, 32.

³⁰ A bibliai narratív szövegek műfajuk alapján a következő fontosabb kategóriákba csoportosíthatók: monda (pl. Ter 1-2; 6-8), elbeszélés / rege (pl. Ter 12,9-13,1), novella (Ter 37-47, Rut és Eszter könyve), legenda (pl. Ter 28,10-22), történelmi elbeszélés (pl. 1 Sám 16 – 2 Sám 5), anekdota (pl. 1 Sám 21,11-16), fabula (Szám 22,22-35), etiológia (pl. Ter 19,30-38), mítosz (pl. Ter 6,1-4). Vö. BAUKS, M., *Analisi delle forme e dei generi e storia delle tradizioni*, in *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, szerk. BAUKS, M. – NISAN, C., EDB, Bologna 2010, 93-94.

³¹ Vö. uo. 93.

3) A teremtéstörténetek szövegének a magyarázata klasszikusnak nevezhető.³² Rózsa általában versről versre kommentálja a Ter 1–2 szövegét, feltárva az eredeti héber szöveg legfontosabb összefüggéseit. A szövegértelmezés legfontosabb célja az egyes versek mögött meghúzódó mélyebb jelentéstartalom bemutatása. Ennek érdekében a szerző főképp a héber szavak jelentését járja körül, és ez alapján értelmezi az egyes versek, illetve szakaszok értelmét. A szövegmagyarázatban azonban kevésbé hangsúlyos a narratív szempontú elemzés, amely az elbeszélő szövegek esetében, mint a Ter 1–2 is, ugyancsak nélkülözhetetlen.

Ez a rövid összefoglaló a hazai katolikus bibliai teremtéstanról, különösen a Ter 1–2 értelmezéséről, hú keresztmetszetet nyújt az elmúlt évtizedek teológiai változásairól is. Láthattuk, hogy a II. Vatikáni Zsinat után a dogmatikai teremtésteológiák egyre nagyobb teret szentelnek a bibliai alapok bemutatásának, többek között a Ter 1–2 értelmezésének is (pl. Puskás). A fejlődés a szentírástudomány terén is tagadhatatlan. Rózsa Huba bemutatott könyvei folyamatos fejlődésről tanúskodnak, különösen a történelem- és irodalomkritika terén. A Ter 1–2 értelmezése azonban mindig kimeríthetetlen marad. Ezt a fentebbi kritikai áttekintés is hűen tükrözi: a modern bibliakutatás hatására a korábban megdöntetlennek vélt „igazságok” megkérdőjeleződnek, vagy legalábbis lényegesen átértékelődnek (lásd pl. a Ter 1–2 forrásainak vagy műfajának problémáját). Éppen ezért tanulmányunk további részében a jól ismert bibliai teremtéstörténetek értelmezését több szempontból is felül kell vizsgálnunk.

2. A bibliai teremtéstörténetek értelmezése: „sugárutak és zsákutcák”

Karasszon István az Ószövetség kutatását bemutató egyik írását ezzel a találó alcímmel látta el: „sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben”.³³ Ha pontosabban szemügyre vesszük a Ter 1–2 értelmezésével kapcsola-

³² Vö. RÓZSA, *A Genesis könyve I*, 48–62; *A világ és az emberiség eredete a Bibliában*, 92–111; 127–139.

³³ KARASSZON, I., *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan Kiadó, Budapest 2011.

tos nézeteket hasonló kép tárul elénk: egyes értelmezési kísérletek „zsákutcába” torkollanak, mások meg sugárútként jelölik a követendő irányt. A következőkben két, már-már klasszikusnak számító kérdést fogunk megvizsgálni: 1) Hogyan egyeztethető össze a bibliai teremtéstörténet a tudományos világképpel? 2) Történelmi és irodalmi szempontból egyedinek számít-e a Ter 1–2 elbeszélése?

2.1. Bibliai teremtéstörténet versus tudomány

Az Ószövetség értelmezése a tudományos felfedezések hatására teljesen átalakult. Az évszázadokig igaznak hitt állítások megkérdőjeleződtek, a bibliai elbeszélések tudományos értéke pedig lassan szertefoszlott. A világegyetemről és az evolúcióról szerzett információk a hatnapos teremtéstörténet (1,1 – 2,4a) évszázados értelmezését is több szempontból megcáfolták. A XVI-XVII. században maguk a természettudósok is a bibliai teremtéstörténet fényében rekonstruálták a világmindenség kezdetét. Johannes Kepler például Kr. e. 3992-re, Newton pedig Kr. e. 4000-re tette a teremtés időpontját. Bibliai adatokra alapozva, a tudós írópüspök, James Ussher is hasonló eredményre jut: Kepler és Newton számításaihoz képest az eltérés „csupán” 12, illetve 4 év, mivel ő Kr. e. 4004-re, pontosabban október 23-ra datálta a hatnapos teremtés kezdetét.³⁴ Ezzel szemben a tudomány mai állása szerint Földünk 4,6 milliárd éves, az emberi faj kialakulása pedig hosszú fejlődés (evolúció) eredménye, amely a *homo habilis* megjelenésével 2 millió évvel ezelőtt vette kezdetét.

A tudomány „ítélőszéke” előtt a hatnapos teremtéstörténet „védelmére” számos kísérlet történt, közülük pedig jó pár zsákutcának bizonyult. A következőkben három ilyen, napjainkban is elterjedt értelmezési kísérletet fogunk röviden bemutatni.³⁵

1) *A tudomány relativizálása a Bibliával szemben.* Ez a „megoldás” főképp a neoprotestáns internetes oldalak révén terjedt el a köztudatban.

³⁴ Vö. HAY, W. W., *Experimenting on a Small Planet: A Scholarly Entertainment*, Springer, Heidelberg – New York – Dordrecht – London 2013, 63–64.

³⁵ Vö. SICRE DÍAZ, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento* (Estudios Bíblicos), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011, 39–42.

Legfőbb jellemzője a bibliai igazságok felértékelése a tudományos felismerések „korlátoltságával” szemben. Íme egy jellemző példa:

A Biblia nem egy tudományos ténytár. Nem azért tanulmányozod, hogy rakétát építs, nem is használ tudományos nyelvezetet. Ugyanakkor soha nem téved!... Valójában mindig egy lépéssel a tudományok előtt járt. Vegyük sorra: Évezredekkel ezelőtt az emberek azt gondolták, hogy a Föld lapos. Isten 2600 évvel ezelőtt jelentette ki az Ézsaiás 40:22-ben, hogy ő az egész földgolyó ura. Szintén évezredekkel ezelőtt az emberek úgy vélték, a Földet valaki vagy valami tartja. A görögök szerint Atlasz, az egyiptomiak szerint öt oszlop, míg a hinduk szerint óriási elefántok. A Biblia soha nem állított ilyesmit.³⁶

A bibliai igazság „felértékelése” odáig is elmehet, hogy magát a teremtetant tekintjük a természettudományos felismerések gyökerének.³⁷ Mindezzel azonban nagyon veszélyes vizekre evezünk: olyan szövegnek tulajdonítunk „tudományos jelentőséget”, amely hemzseg a „tudományos tévedésektől”.

2) *A bibliai adatok és a tudomány összeegyeztetése.* Ez az értelmezési kísérlet tulajdonképpen ugyanazt a hibát követi el, mint az előző: tagadja a bibliai világkép és a tudományos világkép közötti nyilvánvaló ellentétet. Ennek a klasszikus formája az úgynevezett kreacionizmus, amely a hatnapos teremtéstörténet leírását az evolucionizmus „tudományosan” is megalapozott alternatívájának tekinti.³⁸ A kreacionizmus képvi-

³⁶ https://napiremeny.blog.hu/2014/09/28/a_biblia_mindig_egy_lepessel_a_tudomany_elott_jar (a kutatás időpontja: 2020. április 22).

³⁷ Vö. LENNOX, J. C., *A tudomány valóban eltemette Istent?*, Evangéliumi Kiadó, Budapest 2008, 22: „A teológia joggal állíthatja, hogy hosszú századokon át őrizte azokat az alapvető hiteket és sugallatokat, amelyek végül létrehoztak a modern empirikus tudományt – ha mással nem, akkor a teremtő Isten megbízhatóságába és a teremtett világ felfoghatóságába vetett megingathatatlan hitével... A teremtés tana koherenciát kölcsönzött a tudományos törekvéseknek, amennyiben azt sugallta, hogy a természet állandó mozgása és változása mögött megbízható rend uralkodik”.

³⁸ A kreacionista felfogást tökéletesen szemléltetik a következő magyarul is megjelent művek: MORRIS, H. M., *Kreacionizmus. A teremtésemélet*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2000; BATTEN, D. (szerk), *Kérdések a kezdethez. A teremtés logikája*, Evangéliumi Kiadó, Budapest 2012.

selői a Ter 1,20-25-ben például az élővilág keletkezésének tökéletes tudományos leírását látják: az állatvilág teremtésének a sorrendjében – vízi élőlények, madarak, szárazföldi állatok – azt a tudományosan is igazolt tényt vélik felfedezni, hogy az élet először a vízben alakult is, és csak utána a földön és a levegőben. A bibliai „tudományosságra” egy újabb példa a „legyen világosság!” is, amely a mikrohullámú kozmikus háttérsugárzás keletkezését írja le. A kreacionisták számára tehát a Biblia egyes állításai nemcsak hogy összeegyeztethetők a tudománnyal, hanem csodálatos tudományos források is. A profi tudományosság látszatát keltő magyarázatok azonban minden esetben hiteltelenek: miközben a Biblia tudományosságát próbálják igazolni, teljesen figyelmen kívül hagyják a tudományos kutatás minden egyes formai követelményét.

3) *A bibliai világkép hiányosságai a korabeli szerzők tudatlanságának a fényében.* A tudománnyal ellentétes bibliai állításokat néhányan az isteni „pedagógiával” próbálják magyarázni. Isten azért nem nyilatkoztatta ki a világ valódi keletkezését, mert az emberiség a Ter 1–2 írásakor nem volt erre még „megérve”. Isten úgy közölte a kezdetekre vonatkozó információkat az emberiséggel, mint egy jó tanár, aki az első órát az alapok lerakásával kezdi. Következésképpen a bibliai világkép „tudománytalansága” a korabeli szerzők számlájára írandó. Ezt a magyarázatot az egyik népszerű katolikus blog is magává teszi:

A Biblia szerzői a saját koruk fejével gondolkodtak és elsősorban a saját koruk emberéhez szóltak. Ha elkezdtek volna a mai (vagy még inkább a jövőbeni) természettudományos ismeretek alapján evolúcióról, ősrobbanásról vagy éppen genetikáról beszélni, azt sem ők, sem azok nem értették volna, akiknek ott és akkor ez az üzenet szólt.³⁹

Ez az első ránézésre szimpatikus értelmezés nem sokban különbözik az előző két nézőponttól. A legfontosabb értelmezési szempont itt is a bibliai világkép „ésszerűsítése”: a Ter 1–2 azért nem felel meg a tudományos világképnek, mert a korabeli szerzők nem voltak képesek ezt közölni. Ez kétségtől is így is van... De vajon – akár korabeli léptékkel

³⁹ <https://777blog.hu/2019/01/05/tudomany-vagy-hit-tenyleg-valasztanunk-kell> (a kutatás időpontja: 2020. április 22).

mérve is – egyáltalán akartak-e bármilyen „tudományos” információt közölni? A teremtéstörténetek elemzése alapján úgy tűnik, hogy erre a kérdésre határozott nemmel válaszolhatunk. A hatnapos teremtéstörténetet és az ember teremtését nem a természet aprólékos megfigyelése inspirálta. Ilyen értelemben nem is nevezhető „etiológiának” (lásd Rózsa) a szó szoros értelmében. Mint látni fogjuk, a Ter 1–2 szerzőit/szerkesztőit egyáltalán nem érdeklik a természetben rejlő okozati összefüggések (αἰτία), céljuk inkább vallási és politikai. A teremtéstörténetek fő kérdése ez: Kik vagyunk mi és ki a mi Istenünk? A kérdésre adott válasz pedig túlmutat minden tudományoskodáson.

2.2. Bibliai teremtéstörténet versus történelem

A hazai katolikus Ter 1–2 értelmezés főként a teremtéstanok műfaját vette célba. A teremtésteológiai értekezések mögött meghúzódó kérdés leegyszerűsítve így hangzik: mennyiben nevezhető a bibliai teremtéstörténet mítosznak vagy mondának? Mind teológiai, mind pedig exegetikai szinten a kérdésre adott válaszok megegyeznek: elismerik a Ter 1–2 és korabeli mezopotámiai/egyiptomi irodalom közötti párhuzamokat, ellenben a mítosz és a monda fogalmát a Ter 1–2-re nézve szinte „tabuként” kezelik. Emiatt olyan műfaj-definíciókat használnak, amelyek – mint már bizonyítottuk – formakritikailag teljesen alaptalanok. A bibliai teremtéstörténet és általában az őstörténet (Ter 1–11) műfajának kérdését sokan sajnos ideológiai szempontból közelítik meg, és a mítosz vagy a monda megnevezések teológiai „kisminkelése” csupán egyetlen célt szolgál: az őstörténet „történetiségének” a megmentését. A következő két idézet nagyszerűen szemlélteti ezt a felfogást:

Az őstörténet nem a mítoszokban ábrázolt időn és téren kívüli „ős-időben” játszódik, hanem ahhoz a *valóságos történelemhez* tartozik, amelyben Izrael él... Ez a kapcsolat kiemeli az őstörténetet a mítosz világából, a mitikus időfelettségéből, és a *történelem* szintjére helyezi.⁴⁰

⁴⁰ RÓZSA, *Az Ószövetség keletkezése*, 1. kötet, 143-144. A dőlt betűs kiemelés saját.

Más a helyzet a történeti etiológia (a bibliai őstörténet tulajdonképeni műfaja) esetében. Az őstörténet az idő folyamatában *valóságos eseményekre* mutat rá, amelyekről mint októl függ a jelen üdvrendi állapot... Célja ugyanis az, hogy *a cselekmény történeti eredetének megvilágításával* a jelen adottságot jobban érthetővé tegye.⁴¹

A bibliai őstörténet ilyen jellegű megközelítése értelemszerűen számos ellentmondásba ütközik. A görög μῦθος egyszerűen „történetet” jelent, amelynek a főszereplői istenek és istennők. A bennük megjelenő emberek lehetnek valódiak vagy kitaláltak, bemutatásuk azonban semmiképp sem nevezhető a „valóságos történelem” lenyomatának. Az istenek és az emberek világa gyakran találkozik, ilyen szempontból a mítoszok nem nevezhetők egyértelműen „tér és idő felettinek”. Az ókori Kelet egyik legismertebb mitológiai eposzának a főszereplője, Gilgames, például létező uralkodó volt (Kr. e. a XXVII. sz.), akinek a nevét a sumér királylista is megörökíti. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a Gilgames eposz (Kr. e. XXII. sz.) a „valóságos események” elbeszélése.

Ezek a jellemzők a bibliai őstörténetet „történetiségét” is meghatározzák. Ter 1–11 olyan „történetet/történeteket” mutat be, amelyet itt-ott mitologikus elemek is átszőnek. Az egyik legeklektikusabb példa Ter 6,1-4, ahol is „az istenek fiai” házasságra lépnek az „emberek leányai-val”, vagyis a mítoszokra jellemző módon az isteni lények szexuális kapcsolatot létesítenek egyes földön élő nőkkel. Az ilyen és ehhez hasonló mitologikus elemek alapján az őstörténet eseményeit semmiképp sem értékelhetjük „valóságos történelemnek”.

Mindezt a bibliai teremtéstörténetről is elmondhatjuk.⁴² Műfaját tekintve Ter 1–2 az ókori eredetmítoszok vagy -mondák csoportjába tartozik. Arra keresi a választ, hogy a világ, amelyben élünk miért éppen ilyen. Természetesen a válaszok nagyban eltérnek egymástól, követke-

⁴¹ Uo. 148. A dőlt betűs kiemelés saját.

⁴² Az Ószövetség és a mítoszok kapcsolatáról jó bevezetést nyújt COOGAN, M. D., *The Old Testament. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, 33-42. Bővebben lásd: LANGE, A. – LICHTENBERGER, H. – RÖMHELD, D. (szerk.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag* (BZAW 278), De Gruyter, Berlin – New York 1999.

zéseképpen a világ és az ember teremtésének a leírása is lényegesen különbözik egymástól. Ez különösen igaz a bibliai teremtéstörténetre, amely a mezopotámiai eredetmítoszokhoz képest (pl. *Enúma elis*) jóval kevesebb mitologikus elemet tartalmaz. Teológiai és antropológiai súlypontjai is egészen mások: a bibliai Teremtőnek nem kell legyőznie a rivális isteneket, hiszen ő az egyetlen; a teremtés aktusa kizár minden erőszakot; továbbá Isten az embert nem szolgaságra, hanem „uralkodásra” teremti. Ezzel szemben az *Enúma elis* központi témája Marduk főistenné válása a mezopotámiai panteonban; a világ Tiamat (a káoszt jelképező ősvizek) brutális elpusztításával jön létre; az istenek pedig az embert azért teremtik, hogy elvégezzék helyettük a munkát.⁴³ A bibliai teremtéselbeszélés és a mezopotámiai eredetmítoszok közötti különbségek azonban semmiképp sem befolyásolják a Ter 1–2 történetiségének a jellegét. Az Egyiptomból származó memphisi teremtéstörténet szerint például kezdetben ugyancsak egy teremtő istenség (Ptah) létezett, és tőle származik minden. Továbbá Ptah-ból is hiányzik a mezopotámiai istenek harciassága: a Biblia Istenéhez hasonlóan ő is pusztá szavával teremt.⁴⁴

Láthatjuk, hogy a tartalmi különbségek ellenére a bibliai teremtéstörténet lényegében ugyanazt az „irodalmi sablont” követi, mint a korabeli eredetmítoszok. A korabeli teremtésleírásokhoz hasonlóan a világmindenség keletkezését Ter 1–2 is saját, nemzeti Istenének tulajdonítja.⁴⁵ A teremtésaktus egyes elemei is nagyrészt a környező népek eredetmítoszait tükrözik: a teremtő isteni Szó (pl. 1,3.6.9.11) a memphisi teremtés-mítosz felfogását idézi; az Isten „képére” való teremtés (1,27) és az „élet lehelete” (2,7) megjelenik az egyiptomi *Merikare intelmeiben* is; a földből

⁴³ Az eposz teljes szövegét lásd itt: PRITCHARD, J. B. (szerk.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1969, 60-72.

⁴⁴ A memphisi teremtés-mítoszt lásd uo. 4-6.

⁴⁵ A Papi írás (P) szenzációs módon a világmindenséget teremtő Elohim-ot csupán fokozatosan kapcsolja össze az atyák és Izrael szabadító Istenével, *Yahweh*-val (vö. Ter 10–11 és Kiv 6,2-13).

formálás jelen van a sumér *Enki* és *Nimnah* szövegekben is; az életfa (2,9) feltűnik a *Gilgames* és az *Adapa* eposzokban, és így tovább.⁴⁶

A bibliai teremtésleírásban tulajdonképpen a motívumok elrendezése az egyedi. Jó példa erre Ter 1,1-2.6: „Kezdetkor teremtette Isten az eget és a földet. A föld pusztta volt és üres, sötétség borította a mélységeket, és Isten lelke lebegett a vizek fölött... Isten újra szólt: »A vizek közepén keletkezzék szilárd boltozat, és alkosson válaszfalat a vizek között.« Úgy is lett” (SZIT). Ebben a részben az ókori Közel-Kelet legfontosabb mitikus elemével találkozunk: a káoszt jelképező forma nélküli ősvizek legyőzésével.⁴⁷ A Ter 1 szerzője azonban csak a mitikus ellenséget építette be, a teremtéshez kapcsolódó harcot viszont teljes egészében mellőzi.⁴⁸ Mint látni fogjuk, ennek több oka is volt, mind politikai, mind pedig teológiai. Itt most elég azonban megjegyeznünk, hogy bibliai teremtéstörténetek semmiképp sem vonhatók ki a mítoszok égisze alól, következésképpen pedig a „történetiség” kérdése teljesen irreleváns. A kérdés, hogy a Ter 1–2 a „valóságos történelemhez” tartozik-e vagy sem, lényegében nem ad hozzá semmit a szövegek értelmezéséhez. Mindkét teremtéstörténet esetében az isteni kinyilatkoztatás „egyedisége” nem a mítoszok világától való elhatárolásban áll, hanem azok felhasználási módjában. A Ter 1–2 úgy ötvözi a mitológiák elemeinek a sokaságát, hogy közben új paradigmát alkot: Izrael Istene a mindenség egyedüli teremtője.⁴⁹

⁴⁶ Vö. ZSENGELLÉR, J., *A Genézis teremtéstörténete, avagy a teremtéstörténet genezise*, in *Protestáns Szemle* LXI (1999), 215-224.

⁴⁷ Az említett *Enúma elis*-ben és a kánaáni *Baál*-ciklusban is a káoszt az ősvíz (Tiamat, illetve Jam) testesíti meg. A kánaáni mitológia és az Ószövetség kapcsolatát vö. DAY, J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Cananaite Myth in the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

⁴⁸ Más helyen viszont a teremtést kísérő harc is megjelenik. Lásd például Zsolt 74,13-15: „Hatalmaddal a tengert megnyitottad, a vizekben összeczúztad a sárkányok fejét. A leviatánnak [a kánaáni mitológiában Lotan, a hétfejű tengeri szörny, akit Baál Jammal együtt pusztít el] szétverted a fejét, s prédául adtad a tenger szörnyeinek. Te hívtad elő a forrást és patakot, elapasztottál ősi folyamokat” (SZIT).

⁴⁹ Vö. ZSENGELLÉR, J., *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2011, 55.

3. A Ter 1–2 keletkezéstörténeti és irodalmi sajátosságai

Minden elbeszélés az írásba foglalás pillanatában „új életet” kezd. A bibliai teremtéstörténetek „születése” is ehhez a pillanathoz köthető. Az írott változat előtt feltehetőleg több szóbeli hagyomány is létezett, ezek azonban csak nyomokban tűnnek fel a Biblia lapjain. Ezekről a hagyományokról az általunk ismert Ter 1–2 alapján szinte semmit sem mondhatunk, hiszen az írásos rögzítés révén egy teljesen új „alkotás” keletkezett. Mint már említettük valójában két különböző történetről beszélünk (Ter 1,1–2,4a és 2,4b–25), amelyek számos ponton ellent is mondanak egymásnak.⁵⁰

1) A teremtés lefolyása: 1,1–2,4a-ban Isten először megteremti a növényzetet, majd a vízi élőlényeket, a madarakat, a szárazföldi állatokat, végül pedig az embert (a férfi és a nő teremtése egyidejű); ezzel szemben 2,4b–25-ben a teremtés Ádám megalkotásával veszi a kezdetét, és csak ezután kerül sor a növényzet, az állatok, a madarak és legvégül Éva megteremtésére.

2) A teremtés eszközei: az első teremtéstörténetben Isten a szava által teremt; a másodikban viszont fazekasmesterként a földből alkotja meg Ádámot, az állatokat és a madarakat, illetve onnan növeszti ki a növényzetet is. Végül pedig ugyancsak művészi módon Ádám oldalbordájából alkotja meg Évát.

3) Az ember teremtésének a célja: 1,1–2,4a-ban az ember küldetése az egész világot érinti (vö. 1,28), ezzel szemben 2,4b–25-ben az ember legfőbb feladata az Édenkert gondozása (vö. 2,15).

A tartalmi különbségeken túl a teológiai koncepció is teljesen különböző: a hatnapos teremtéstörténetben Isten az egész univerzum alkotója és irányítója; a másodikban viszont csak egy kertet „rendez be”. Az ilyen és ehhez hasonló különbségek alapján nem kérdéses, hogy a Ter 1–2 két különböző személytől vagy csoporttól származik. Kérdés azonban, hogy mikor és hol keletkezett? A következőkben erre keressük a választ.

⁵⁰ Vö. SICRE DÍAZ, *Introducción al Antiguo Testamento*, 44.

3.1. Az Őstörténet (Ter 1–11) keletkezése: forráselmélet versus kiegészítésemélet

A Ter 1–2 keletkezését először tágabb kontextusban kell megvizsgálnunk. A két teremtéstörténet egy viszonylag különálló egység, az úgynevezett „őstörténet” (Ter 1–11) része. Ez a rész a Pentateuchuson belül nem igazán kapcsolódik a többi történethez: az egyetlen kapcsolódási pont a páttriárák történetéhez Ter 12,1-3-ban található.⁵¹ Amint már említettük ezt az egységet nagyon sok ideig két írott forrás (okmány) konglomerátumaként kezelték.⁵² Kezdetben (XVIII. sz.) a Ter 1–3-ban használt kétfajta istennév (אלהים és יהוה אלהים) megnevezése alapján Elohista és Jahvista forrásról beszéltek (vö. Witter és Astruc), később azonban a forrás-megnevezések folyamatosan változtak. Abraham Kuenen (1861) hatására az Elohista forrást átnevezték Papi iratnak (*Priesterschrift*), Elohista (E) név alatt pedig azokat a szövegeket tartották számon, amelyeket sehova sem tudtak besorolni (pl. Ter 15; 20–22; 28,10–22). A Ter 1–11-ben E szövegre azonban nem volt konkrét példa, így Wellhausen-től (1876, 1878) kezdve az őstörténet kapcsán egyöntetűen két fő forrásról beszéltek: a Jahvistáról (J) és a Papi iratról (P, vagyis a korábbi Elohista). Ezek közül a P számított a későbbinek (fogság utániak), a J pedig a korábbinak (a királyság korából).

A XX. század folyamán ez az elméletet azonban teljesen átalakult. A klasszikus négyforrás (JEDP) elmélet legbizonytalanabb elemének, az E forrásnak a léte már a 30-as évek folyamán megkérdőjeleződött,⁵³ míg

⁵¹ Vö. CRÜSEMAN, F., *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den »Jahwisten«*, in *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, szerk. JEREMIAS, J., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29.

⁵² A kutatás részletes történetét vö. HOUTMAN, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9), Kok Pharos, Kampen 1994. Magyarul jó eligazítást nyújt: DE PURY, A. – RÖMER, T., *A pentateuchos kutatás rövid története*, Budapesti Református Teológiai Akadémia, Budapest 1994.

⁵³ Vö. VOLZ, P. – RUDOLPH, W., *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik* (BZAW 63), De Gruyter, Gießen 1931.

végül mára teljesen eltűnt.⁵⁴ A 70-es évektől kezdődően a J-re is fokoatosan ez a sors várt. Először a J szövegek forrás, illetve okmány- jellege vált egyre bizonytalanabbá. Rolf Rendtorff és tanítványa, Erhard Blum J forrás helyett különálló irodalmi egységekről beszélnek, amelyeket csak a P és a D szerkesztések illesztettek össze.⁵⁵ A második támadás a J kor-meghatározását érte. Főként John van Seters hatására a J szövegeket egyre többen D utáninak kezdték kezelni,⁵⁶ ezzel pedig a monarchia ősi forrásából fogsági „szerkesztmény” lett.⁵⁷ Mint már említettük a műnsteri iskola tagjai Zengerrel az élen próbálták valamelyest menteni a J helyzetét, az elmúlt húsz évben azonban ennek a lehetősége teljesen szertefoszlott. Önálló forrásnak most már csak a P és a D maradt meg, az ezen kívüli részeket pedig az úgynevezett nem-P szövegek közé soroljuk.⁵⁸

Értelemszerűen ezek a változások a Ter 1–11 értelmezésére is nagy hatással voltak.⁵⁹ A forrásmodell helyét lassan átvette az úgynevezett „kiegészítésmélet” (*Ergänzungshypothese*), amely szerint az őstörténet vezérfonalának a P szöveget kell tekinteni, a nem P (korábban J) szöve-

⁵⁴ Vö. SKA, J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana biblica), EDB, Bologna 2000, 150-151.

⁵⁵ Vö. RENDTOFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), De Gruyter, Berlin – New York 1976; BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), De Gruyter, Berlin – New York 1990.

⁵⁶ Vö. VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven, CN – London 1975; *Der Jahwist als Historiker* (Theologische Studien 134), Theologischer Verlag, Zürich 1987.

⁵⁷ LEVIN, C., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. szerint a Jahvista a babiloni fogság alatt szerkesztette össze a korábbi töredékes forrásokat.

⁵⁸ Az utóbbi évek Pentateuchus-kutatásról kiváló összefoglalót nyújt RÖMER, T. – MACCHI, J.-D. – NIHAN, C. (szerk.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009, 158-184. Magyarul lásd: KRATZ, R. G., *Pentateuchus a legújabb kutatásban: konszenzus és vita*, in *A Tóra körül* (Studia Biblica Athanasiana 17), XERAVITS, G. – SZABÓ, X., L'Harmattan, Budapest 2016, 115-148.

⁵⁹ Az első között lásd: WENHAM, G., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary), Word Books, Waco 1987.

gek pedig csupán ehhez járuló kiegészítések.⁶⁰ Ezek a nem P kiegészítések azonban közel sem olyan egységesek, mint azt korábban gondolták: az elbeszélések között sok esetben hiányzik a kapcsolat, továbbá a szó-készlet és a stílus is történetről történetre változik.⁶¹ Ennek fényében a Ter 1–11-ben található nem P szövegeket semmiképp sem tekinthetjük önálló forrásnak, sőt az is kérdéses, hogy P szerkesztés előtt bármi kapcsolat lett volna közöttük. Az utóbbi évek kutatása alapján a nem P szövegek fokozatosan kerültek hozzá a P irathoz,⁶² ilyen szempontból tehát az úgynevezett „post Papi” szerkesztés(ek) lenyomatai. Egyes szerzők nemcsak a szerkesztést, hanem a nem P szövegek keletkezését is „post Papinak” tartják, következésképpen a P szövegeket tekintik korábbi-nak.⁶³ Markus Witte és még sokan mások ennél egy kissé mérsékeltebb vonalat képviselnek: a nem P anyagok összeszerkesztését post Papi munkának tekintik, mindemellett azonban elképzelhetőnek tartják, hogy a mezopotámiai eredetmítoszok mintájára már korábban is létezett egy helyi teremtés- (Ter 2–3*), illetve vízözön-elbeszélés (Ter 5–8*).⁶⁴

⁶⁰ Vö. SKA, J. L., *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione* (Collana biblica), EDB, Bologna 2013, 20–23.

⁶¹ Vö. SCHÜLE, A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (AThANT 86), Theologischer Verlag, Zürich 2006, 22–24.

⁶² P szövegek a Ter 1–11-ben: 1,1–2,4a; 5,1–29a.30–32; 6,9–19a.20–22; 7,6–7.11.13–14*.15.17*.18–21.22*.24; 8,1–2a.3–5.13a.14–19; 9,1–17.18a.19.28–29; 10,1–4a.5–7.20.22–23.31–32; 11,10a.11–26; 11,27–32 (vö. RÖMER, T. – MACCHI, J.-D. – NIHAN, C. (szerk.), *Introduction à l’Ancien Testament*, 206).

⁶³ Lásd például: OTTO, E., *Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext*, in „Jedes Ding hat seine Zeit ...”. *Studien zur israelitischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), szerk. DIESEL, A. A. ET AL., De Gruyter, Berlin – New York 1996, 167–192; BLENKINSOPP, J., *A Post-Exilic Lay Source in Genesis 1–11, in Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), szerk. GERTZ, J. C. – WITTE, M., De Gruyter, Berlin – New York 2002, 49–61.

⁶⁴ Vö. WITTE, M., *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), De Gruyter, Berlin – New York 1998. Hozzá hasonlóan lásd: PFEIFFER, H., *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24)*, in ZAW 112 (2000),

A nem P (korábban J) szövegek átértékelése teljes paradigmaváltást eredményezett a teremtéstörténetek értelmezésében is, hiszen az ősi biblikusnak tartott második teremtéstörténet most már „post P” szöveggént kezelendő. Ha létezett is egy fogság előtti paradicsomtörténet, annak a formája biztosan különbözött az általunk ismert Ter 2–3-tól. A két teremtéstörténet közül tehát a Papi elbeszélés (1,1–2,4a) az elsődleges; a második teremtéstörténet (2,4b–25) a bűnbeesés elbeszélésével (3,1–24) együtt pedig ehhez járuló, későbbi (post P) „kiegészítés”.

3.2. Az első teremtéstörténet (Ter 1,1–2,4a): „egy új kezdet”

A hagyományos okmányelmélet a Papi iraton (P) belül két réteget különít el: 1) „Papi alapírat” (P^s = *Priesterliche Grundschrift*); 2) „másodlagos” (*sekundär*) kiegészítések (P^s). Ez az elgondolás a mai szentírástudományban is tartja magát, azonban a P szövegek pontos keletkezéstörténete még mindig vita tárgyát képezi.⁶⁵ Az azonban bizonyos, hogy az első teremtéstörténet a P^s részét képezte, sőt annak a nyitányaként szolgált.⁶⁶ A Ter 1,1–2,4a ebből kifolyólag a Papi irat teológiájának az egyik legfontosabb sarokköve. Ebben a néhány sorban a Papi szerző lényegében mindent elmond, amit fontosnak tart Istenről, emberről és a világról. A következőkben lássunk néhány sajátos P^s vonást.⁶⁷

487-500; ZAW 113 (2001), 2-16; GERTZ, J. C., *Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2-4*, in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (BZAW 345/1), szerk. WITTE, M., De Gruyter, Berlin – New York 2004, 215-236.

⁶⁵ A Papi irat kutatását vö. ZENGER, E. ET AL. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, 189-214.

⁶⁶ Vö. DE PURY, A., *P^s as the Absolute Beginning*, in *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), szerk. RÖMER, T. – SCHMID, K., Peeters, Leuven 2007, 102-105.

⁶⁷ A szöveg részletesebb elemzését lásd például itt: BAUKS, M., *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMNAT 74), Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1997; BEAUCHAMP, P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Aubier Montaigne, Paris 1969; SMITH, M. S., *The Priestly Vision of Genesis 1*, Fortress Press, Minneapolis 2010; WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropológica della Genesi: Gen 1,1 – 12,4* (Testi e commenti), EDB, Bologna 2005, 13-34.

1) *Rendszerezett világmindenség.* A P^s szerzője a káosz legádázabb el-lensége. Nem tűri sem a rendezetlenséget, sem a rendszertelenséget. Éppen ezért mindent sorba rak, mindent rendszerbe állít. Ezt szolgálják a tüzetes genealógiák, a pontos szabályok és a rendszerezett történetek. Éppen ezért a teremtés lényege is a rendszerezett világmindenség létrehozása. Az Isten a teremtés által nem tesz mást, mint „rendet” rak a ká-oszban. Ennek megfelelően a hatnapos tereméstörténet két nagy részre oszlik: az első négy nap a „szétválasztásról” (בדל, vö. 1.4.6-7.14.18) és a „névadásról” (קרא, vö. 1.5.8.10) szól (*opus distinctionis*), az utolsó két nap pedig az így létrehozott világ szisztematikus „berendezéséről” (*opus or-natus*). A világmindenséget az ókori kozmológia alapján három részre osztja (tenger, ég, föld), ennek megfelelően pedig három élőlénytípust teremt (vízi élőlények, madarak, szárazföldi élőlények – állat és ember). Mindennek megvan a maga helye és a maga eledele, egyik élőlénytípus sem jelent veszélyt a másakra. A Papi szerző világában tehát minden rendezett: nemcsak a szöveg struktúrája,⁶⁸ hanem a mögötte meghúzó-dó világmindenség is.

2) *Erőszakmentes teremtés.* A Papi tereméstörténet a békesség és a nyugalom világát tárja szemünk elé. Ennek az egyik legjellemzőbb le-nyomata a Ter 1,29-30, ahol az Isten meghatározza az ember és az álla-tok eledelét: „Azután ezt mondta Isten: »Nézzétek, nektek adok minden növényt az egész földön, amely magot terem és minden fát, amely ma-got rejtő gyümölcsöt érlel, hogy táplálékotok legyen. A mező vadjainak, az ég madarainak s mindennek, ami a földön mozog és lélegzik, min-den zöld növényt táplálékul adok.« Úgy is történt” (SZIT). Érdekes megfigyelní, hogy ebben a világban mindenki vegetáriánus, így senki sem jelent veszélyt a másokra. Ráadásul a fogyasztásra alkalmas nö-vényzet is fel van osztva: az ember a magot termő növényeket, az álla-tok pedig a zöld növényzetet kapják táplálékul. Ezzel a Papi szerző minden konfliktus lehetőséget kizár az emberek világában. Ezen túlme-

⁶⁸ Íme néhány jellegzetes példa a szerkesztettségre: Isten összesen tízszer szólal meg (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, vö. 1.3.6.9.11.14.20.24.26.28.29); hétszer lesz úgy minden, amint Is-ten mondja (vö. 1.3.7.9.11.15.24.30); a szerző a kimondottani teremésselbeszélésben (1.3-31) huszonhatszor használja a „lenni” (הָיָה) igét, amely a Yahweh (יְהוָה) név számértéke (Y = 10; H = 5; W = 6; H = 5).

nően a teremő Isten is erőszakmentesen győzi le a káoszt. A Ter 1,2-ben „Isten lelke” vagy „szele” (רוח אלהים)⁶⁹ nem pusztítja el a káoszt jelképező ősvizeket (מים) és a rendezetlen pusztaságot (תהו ובהו),⁷⁰ hanem csak határt szab nekik (vö. 1,3-10). A mezopotámiai eredetmítoszoktól eltérően a teremő Isten ereje nem csap tehát át erőszakba: uralja a káoszt, de nem semmisíti meg. A vizek fölött lebegő „lélek/szél” (רוח) Isten megfőkezett erejének a metaforája: ez az erő áthatolhatna a káoszt jelentő mélységeken (תהום) is (vö. Zsolt 107,25-26), de Isten mégsem használja ezt a pusztító erőt. Az első tereméstörténet világa teljes egészében a béke és a nyugalom helye.

3) *Az idő uralma.* A Papi teremésselbeszélés egyik legfontosabb témája az idő. Hét napból három kulcsfontosságú nap (1. – 4. – 7.) az „idő” teremését részletezi. Első nap Isten létrehozza az idő múlásának az alapját, vagyis meghatározza a nappal és az éjszaka váltakozását; hetedik nap pedig megüli az első sábatot és ezzel megszabja a hétnek a ritmusát. A negyedik nap, a hétnek a közepe, az idő teremésének a csúcspontja: az égitestek (nap, hold, csillagok)⁷¹ megteremésével elindítja a hónapok és az évek váltakozását. Képies módon fogalmazva azt is mondhatjuk, hogy a negyedik nap alkotja meg a „naptár” alapját. A nagyobbik és a kisebbik világítóttest (a nap és a hold) a világmindenség fölött álló óra, amely meghatározza az idő múlását és ezáltal az egész emberiség életét.⁷² Fontos megjegyezni, hogy ez a negyedik nap megszakítja az elbeszélés menetét. A harmadik napon már minden készen áll, hogy elkezd-

⁶⁹ „Isten lelke/szele” az isteni erő jelképe: vö. 1 Kir 18,12; Ez 37,1.

⁷⁰ A תהו szó a „kifosztott város” (vö. Iz 24,10) és a „lakatlan sivatag” (Dt 32,10) képét idézi. A szó utalhat továbbá תהום („feneketlen örvény, mélység”) kifejezésre is (vö. Jón 2,6; Zsolt 42,8), amely ugyancsak a káosz metaforája. Mind a תהו, mind pedig a תהום az *Enúma elis*-ből ismert Tiamatra is utalhat. Vö. MACHINIST, P., *Order and Disorder. Some Mesopotamian Reflections*, in *Genesis and Regeneration. Essays on Conceptions of Origins*, szerk. SHAKED, S., Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2005, 31-61.

⁷¹ A szerző nem nevezi nevén a napot és holdat, helyettük a nagyobbik és kisebbik világítóttest (מאור) neveket használja. Feltehetőleg ez által próbálja elkerülni az égitestek istenítését: ugyanis, amit nem lehet megszólítani, nem lehet imádni sem.

⁷² Az égitestek feladata az uralkodás (vö. 1,16,18 „משל”) a napszakok váltakozása, vagyis az idő múlása fölött.

dődjön az *opus ornatus* („a berendezés műve”), vagyis az élőlények megteremtése. Az idő teremtésének stratégiai mozzanata azonban stratégiai helyen kell, hogy álljon: a teremtés művének a közepén. Ez a magyarázata annak az ellentmondásnak, amelyet már az egyházatyák (pl. Órigenész)⁷³ is észrevettek: miért teremti meg Isten első nap a fényt és csak negyedik nap a világító égitesteket? A kérdésre a választ nem valami különleges természeti jelenségben, hanem az elbeszélés szerkezetében kell keresnünk: a Papi szerző az idő kérdésének „központi” jelentőséget tulajdonított, ezt pedig a téma „középre” helyezésével szemléltette.⁷⁴

Keletkezéstörténeti következtetések. Ez a három észrevétel a Papi teremtéstörténet keletkezésének a körülményeit is megvilágítja. Először is világos, hogy fogság utáni teremtéselbeszélésről beszélünk. A világmindenséget teremtő Istennek a képe és a káoszt jelképező תהו ugyanis a fogság utáni szövegek (pl. Iz 40–50) sajátja.⁷⁵ Ráadásul a szerző ismeri a babiloni teremtésmítoszokat is, ami arra utal, hogy a fogság alatt közelebbről is kapcsolatba került ezekkel a szövegekkel. Ezen kívül az idő fontosságának a kiemelése ugyancsak babiloni hatást tükröz, hiszen az asztronómia és a naptárkészítés ott virágzott igazán.⁷⁶ Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy a P⁸ vagy legalábbis az első teremtéstörténet szerzője a babiloni fogságot elszenvedő zsidóság köréből kerülhetett ki. Feltehetőleg olyan papi személyről van szó, akit lenyűgözött a birodalmi papság irodalma és tudása. Ennek hatására pedig elkészített egy babilóniai alapokon nyugvó saját teremtéselbeszélést. Albert de Pury szerint erre közvetlenül a perzsa impériumváltáskor (Kr. e. 539-529), Kürosz

⁷³ Vö. ÓRIGENÉSZ, *Philocalia*, XVI, 1-2. A szöveget lásd itt: ROBINSON, J. A., *The Philocalia of Origen. The Text Revised with a Critical Introduction and Indices*, Cambridge University Press, Cambridge 1893.

⁷⁴ A mi gondolkodásunk lineáris, azaz a konklúzió, a legfontosabb következtetés általában a történet végén van. Az ókori keleti ember számára a lényeg lehetett a történet közepén is (lásd a koncentrikus szerkesztésű poétikus szövegeket). Ebben az esetben is erről van szó. Amit Isten a hét közepén alkot, annak mondhatni központi jelentősége van.

⁷⁵ Vö. SKA, *Il cantiere del Pentateuco* 1, 23.

⁷⁶ Vö. NEUGEBAUER, O., *Astronomical Cuneiform Texts*, I.-III. kötet, Springer, New York 1983.

hatalomra kerülése után kerülhetett sor.⁷⁷ A küroszi politika ugyanis a kis népek helyzetében száznolcva fokok fordulatot hozott: a babiloni elnyomó politikával szemben a perzsák a leigázott népeket újra felszabadították. Ebben az eufórikus állapotban a zsidó értelmiség újra büszke lehetett saját identitására. Az első tereméstörténet ezt a hangulatot tükrözi: a világmindenség alkotója nem Marduk, Babilónia nemzeti istene (vö. *Enúma elis*), hanem a *mi* Istenünk, aki a P^s elbeszélésben lassan-lassan Izrael nemzeti Istenévé válik, olyannyira, hogy közöttük is lakik (vö. Kiv 40).⁷⁸ A P^s szerzője értelemszerűen a küroszi békepolitika legnagyobb csodálói közé tartozhatott. Ez magyarázza a tereméstörténet és általában a P^s pacifizmusát. A P^s szövegében csak egy erőszakos jelenet van: az egyiptomi fáraó és hadseregének a pusztulása (Kiv 14,15-18.21-23.26-29). Ez a tény is a P^s szerzőjének a „Kürosz-csodálatát” igazolja: Kürosz életében Egyiptom volt az egyetlen nagybirodalom, amely „nem fogadta el a perzsák békepolitikáját” (vagyis amelyet nem sikerült bekebelezni). Ennélfogva Kürosz ellensége a P^s szerzőjének ellensége is, így pedig az erőszakot megtestesítő fáraót maga Izrael szabadító Istene semmisíti meg.

Összességében elmondhatjuk, hogy az első tereméstörténet a P^s és az Ószövetség egyik remekműve. A P^s szerzője úgy beszél Istenről, hogy közben mindvégig korának kérdései foglalkoztatják. Másrésről pedig úgy beszél ezekről a problémákról, hogy közben egy pillanatil sem téveszti szem elől hitének alapját, népének Istenét. Ez a kettősség alkotja az első tereméstörténet és általában az ószövetségi szövegek alapját: a történelmet átszővi a teológia, a teológiát pedig a történelem.

⁷⁷ Vö. DE PURY, A., *P^s as the Absolute Beginning*, 123-128.

⁷⁸ POLA, T., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (WMANT 70), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995. szerint a P^s vége és csúcspontja Kiv 40. A P^s végének a kérdése vitatott (vö. ZENGER, E. ET AL. [szerk.], *Einleitung in das Alte Testament*, 196-202), azonban a Kiv 40 mindenképp szervesen összekapcsolódik a Ter 1,1-2,4a-val. A mezopotámiai teremésmítoszok (pl. *Enúma elis*) ugyanis azzal zárulnak, hogy a teremés után az istenség elfoglalja a helyét a földi szentélyében (pl. Marduk Babilonban, vö. VII. tábla). A P^s-ben ez csak a Kiv 40-ben történik, így tulajdonképpen ez a fejezet zárja le a Ter 1-ben elkezdet tereméselbeszélést.

3.3. A második teremtéstörténet (Ter 2,4b-25): „a Tóra alapja a kompromisszum”

A második teremtéstörténet és a bűnbeesés elbeszélése (Ter 3) szerves egységet alkot és feltehetőleg mindig is összetartozott.⁷⁹ Itt azonban csak a kimondottani teremtéselbeszéléssel foglalkozunk, és azon belül is csupán két szempontot vizsgálunk: 1) a történet keletkezésének a korát; illetve, 2) megírásának a helyét és célját.

1) *Mikor keletkezett a második teremtéstörténet?* A bevezetőben már tisztáztuk, hogy a mai bibliatudomány lemondott a Jahvista/Jehovista megnevezések használatáról, ennél fogva a Ter 2,4b-25-t is egyszerűen „nem papi” szövegnek tekinti. Ezek a szövegek azonban lehetnek fogság előttiek („pre papi”) és fogság utániak („post papi”) is. A második teremtéstörténet esetében úgy tűnik, ez utóbbiról van szó. Ha létezett is egy korábbi, hasonló teremtéselbeszélés, mai formáját tekintve a Ter 2,4b-25 egy „post P” szerző/szerkesztő műve. Erre két fontos jel utal: 1) a bölcsességi motívumok használata; 2) a történetre való kései utalások.⁸⁰ A földből való teremtés, az élet fája, az Éden kertje, mind-mind olyan bölcsességi témák, amelyek csak a fogság utáni szövegekben tűnnek fel.⁸¹ Világos utalást a Ter 2–3 elbeszélésére pedig csak a deuterokanonikus könyvekben találunk, mégpedig a kései keletkezésű Sirák fia könyvében (Kr. e. II. sz.) és a Bölcsesség könyvében (Kr. e. I. sz.).⁸² A tény, hogy a második teremtéstörténet és a bűnbeesés témája teljesen hiányzik a korábbi (fogság előtt, illetve fogsági) szövegekből, amellettszól tehát, hogy a Ter 2–3 korábbi datálását újra kell gondolnunk. A kései utalások alapján úgy tűnik, hogy a második teremtéstörténet az elsőhöz hasonlóan ugyancsak fogság utáni elbeszélés.

⁷⁹ Vö. SKA, *Il cantiere del Pentateuco* 1, 38-54.

⁸⁰ Vö. SKA, *Il cantiere del Pentateuco* 1, 54-59.

⁸¹ A földből való teremtés motívumát lásd pl. itt: Jó 10,9; 34,15; Préd 3,20; az élet fájának a képét lásd pl. Péld 3,18; 11,30; 13,12; 15,4-ben; az Éden kertjére való utalásokkal pedig a deuteró-izajási (Iz 51,3) és az ezeikieli (Ez 28,13; 31,9; 36,35) szövegekben találkozhatunk.

⁸² Vö. Sir 17,1.6; 25,24 és Bölcs 2,23-24.

2) *Hol és miért keletkezett a második teremtéstörténet?* A kérdés megválaszolásához két szempontot kell figyelembe vennünk: egyrészt a szöveg stílusát és nyelvezetét, másrészt a Teremtés könyvében elfoglalt helyét. Ami a stílust és a nyelvezetet illeti, megállapíthatjuk, hogy teljesen elüt az első teremtéstörténetétől. Nyoma sincs a mezopotámiai mítoszok kozmológiai témáinak: a szerzőt egyáltalán nem érdekli a világmindenség keletkezése. Amint már Gunkel is megállapította, a Ter 2–3 a népi elbeszélések, illetve fabulák világát idézi.⁸³ Következésképpen megállapíthatjuk tehát, hogy a második teremtéstörténet a Ter 1,1–2,4a-tól eltérő miliőben keletkezett. Másrészt azt is ki kell emelnünk, hogy a második teremtéstörténet, mint „derült égből villámcsapás” jelenik meg az első teremtéstörténet után: „Azon a napon, amikor az Úristen a földet és az eget megalkotta, még nem volt a földön semmiféle vad bozót, és nem nőtt semmiféle mezei növény” (2,4b–5a). Úgy tűnik, hogy a szerző teljesen új teremtéselbeszélést akart írni, és a későbbi Tóra-szerkesztők is így kezelték a szöveget: nincs összeszerkesztés, nincs harmonizálás, összességében nincs semmi kapcsolat a két teremtéstörténet között.

Miért keletkezett két eltérő teremtéstörténet ugyanabban a korban és hogyan kerültek egymás mellé? Jean Louis Ska a fogság utáni politikai helyzetből kiindulva ad választ erre a kérdésre.⁸⁴ A babiloni fogságból hazatérő papi elit magával hozta a mezopotámiai eredetmítoszok mintájára készült teremtéstörténetet (Ter 1,1–2,4a), azonban a Júdeában maradt, illetve a fogság alatt odatelepített idegen népesség nem örült sem a visszatérőknek, sem pedig a beimportált papi irodalomnak. Ezdrás és Nehemiás könyvei a két csoport közötti feszültségről gyakran beszámolnak. A „föld népének” (עַם הָאָרֶץ) nevezett helyi lakosság még a Templom építését is nehezítette (vö. Ezd 4), vagyis világosan ellenezte a jeruzsálemi papság tevékenységét.⁸⁵ Ebben a környezetben a Papi teremtéstörténetnek sem lehetett osztatlan sikere. A „föld népe” ennek

⁸³ Vö. GUNKEL, H., *Genesis* (HK 1,1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³1910, 28–30.

⁸⁴ Vö. SKA, *Il cantiere del Pentateuco* 1, 59–63.

⁸⁵ Erről a korról jó betekintést nyújt például: GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (Library of Second Temple Studies 47), T&T Clark, London – New York 2004.

hatására készíthette el saját teremtéstörténetét (Ter 2–3), amely az első-től eltérően teljes egészében a helyi mentalitást tükrözi. Míg az elsőben a papság felügyelete alatt álló idő (vagyis a naptár és az ünnepek) dominál, addig a másodikban a virágzó Édenkert jelenti a teremtés csúcspontját.

A két teremtéstörténet tehát két felfogást, két különálló világot képvisel. Az első az ünnepek ritmikus változásának bővületében élő papságot nyugtázza le, a második a szárazsággal küzdő földművelő népeiséget. Érdekes azonban, hogy a Tóra végső redakciójában a két történet nem zárja ki egymást. A történetek egymás mellé helyezése valószínűleg kompromisszumos megoldás.⁸⁶ A Tóra csak akkor bírhatott teljes autoritással, ha mindenki megtalálhatta benne saját történetét is.

4. Konklúzió: דברה תורה כלשון בני אדם – „A Tóra az emberek nyelvén beszél”⁸⁷

Ha ezt a több évszázados midrási elvet jobban szem előtt tartottuk volna, a Ter 1–2 értelmezése nem jutott volna oly sokszor zsákutcába. A tudományok „nyomására” a bibliai teremtéstörténeteket gyakran mikroszkópon keresztül vizsgáltuk, pedig egy megfelelő olvasószemüveggel sokkal többet láttunk volna. Észrevehettük volna, hogy a Ter 1–2 szövege olyan isteni Szó, amely megőrzi és tiszteletben tartja az emberi szó gyengeségét is. A kinyilatkoztatás „szelídsége” végső soron a megtestesülés és megváltás logikáját tükrözi: mindenben hasonlóvá lett hozzánk... (vö. Zsid 4,15). Ezzel szemben még mindig hajlamosak vagyunk emberi különbségeket keresni a „szent” és a „profán” írás között. Még mindig nem járta át az Egyház vérkeringését a II. Vatikáni Zsinat tanítása: „Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt” (DV 12).

Miben különbözik Ter 1–2 a korabeli mitológiai teremtéstörténetektől? Az emberi teljesítőképeség szempontjából semmiben. Irodalmi

⁸⁶ A Tóra végső szerkesztéséről érdekes képet nyújt ACHENBACH, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.

⁸⁷ Midrás. *Sifre Numeri*, 112.

kortársaihoz viszonyítva semmivel sem „tudományosabb”, semmivel sem „történelmibb”. Megírásakor sem volt az, több mint kétezer év távlatából pedig főképp nem az. A Ter 1–2 „rendkívülisége” egészen másban keresendő; jelesül: az emberi szavak mögött meghúzódó isteni Szó időtlenségében. A bibliai teremtésselbeszélés korhoz kötöttsége ellenére ma is egyetemes értékeket és igazságokat közvetít, és ami a legfontosabb: a hívő embert ma is Teremtőjéhez vezet.

A tudós egyháztörténész, Cesare Baronio bíboros (1538–1607) szavai ma is aktuálisak minden szentírásmagyarázó számára: *l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo* – „a Szentlélek arra akar megtanítani minket, hogy hogyan jussunk az égbe, és nem arra, hogy az ég hogyan működik”.⁸⁸ Ha nem választjuk szét az üdvrendi (isteni) és a történelmi (emberi) dimenziót, nem értjük meg igazán egyiket sem. A II. Vatikáni Zsinat is – nagyon helyesen – kettős kutatásról beszél: „a Szentírás magyarázójának ... figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy (1) a szent írók mit akartak mondani, és (2) szavaik által mit akart kinyilatkoztatni Isten” (DV 12). Ebben a tanulmányban mi főként az első kérdéssel, vagyis a történelmi/irodalmi dimenzióval foglalkozhattunk. Vizsgálódásunk azonban jó kiindulópont lehet a teológiai szempontú teremtéstanok számára is.

⁸⁸ Az idézet GALILEO GALILEI egyik leveléből származik (*Lettera a Cristina di Lorena*, 1615), amelyben egy magasrangú egyházi személyt idéz, a széljegyzet szerint Baronio bíborost. Vö. BUCCIANINI, M. – CAMEROTA, M. (szerk.), *Galileo Galilei: Scienza e religione. Scritti copernicani*, Donzelli editore, Róma 2009, 47. Az idézet alapja SZENT ÁGOSTONNAI is megtalálható: *breviter dicendum est, de figura cæli hoc scisse authores nostros quod veritas habet, sed Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines, nulli saluti profutura* (*De Genesi ad litteram*, II, 9).

KOCSIS IMRE

Teremtett világ – emberi értelem – istenhit

*Biblikus teológiai megfontolások a Róm 1,18-23
és az ApCsel 17,22-31 alapján*

Az I. Vatikáni Zsinat Dei Filius kezdetű dogmatikai konstitúciójában többek között ez áll: „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; »invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, illellecta, conspiciuntur« [Róm I, 20]”.¹ „Ugyanezen Anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Isten, minden dolog kezdete és vége, a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető, mert »ami benne láthatatlan a világ teremtésétől fogva, műveiből megérthető és látható« (Róm 1,20).”² A Zsinat tehát egy Újszövetségből vett idézettel alátámasztva állítja Isten értelemmel történő megismerésének lehetőségét a teremtett világ alapján. Már ez a tény ösztönzés arra, hogy az idézett újszövetségi mondatot, illetve azt szakaszt (Róm 1,18-23), amelyhez a mondat tartozik, vizsgálat alá vessük. Ugyanakkor azt is érdemes tudatosítani, hogy az Újszövetség egyéb helyén, éspedig a híres areopágoszi beszédben (ApCsel 17,22-31) is szó esik a teremtő Istenről, aki a világmindenség Ura, s aki úgy alkotta meg embert, hogy az folytonosan keresse teremtőjét. Hasznosnak tartjuk ez utóbbi szöveg vizsgálatát, valamint a Római le-

¹ DH 3004. Az idézett mondat a kinyilatkoztatásról szóló 2. fejezet elején található.

² A magyar fordítás az alábbi kiadványból való: DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. Burger F.), Bátortere-nye – Budapest 2004, 581.

vél szövegével való összevetését is. Tanulmányunk végén röviden arról is szólunk, milyen hatást váltott ki a Dei Filius imént idézett dogmatikai megfogalmazása, illetve az a hivatalos értelmezés, amelyet a Zsinat a Róm 2,20-ra vonatkozólag adott.

Róm 1,18-23

A Róm 1,18-23 szövege és értelmezése³

„Isten haragja megnyilvánul az égből az igazságot igazságtalansággal elnyomó emberek minden gonoszsága és igazságtalansága fölött. Mert ami megtudható Istenről, az nyilvánvaló előttük, Isten ugyanis nyilvánvalóvá tette számukra. Hiszen láthatatlan valóját, azaz örök hatalmát és istenséget a világ teremtésétől fogva meglátja az értelem. Ezért nincs mentségük; mert bár megismerték Istent, nem dicsőítették őt, mint Istent, s nem adtak hálát neki, hanem hiábavalóságra jutottak gondolataikban, és értetlen szívük elhomályosult. Bölcsenek mondva magukat oktalanná váltak, és fölcserélték a láthatatlan Isten dicsőségét halandó ember, madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával.”⁴

A Róm 1,18-23 annak a nagy egységnek a kiindulópontja, amely egészen a 3,20-ig tart, s amelyben Pál a bűnösség egyetemes voltát szándékozik bemutatni: azt a tényt, hogy mind a pogányok, mind a zsidók bűnösök, s így rászorulnak a kegyelemből történő megigazulásra. S ez a bűnösség végső soron abban gyökerezik, hogy az emberek visszaéltek mindazzal, amit Isten saját felismerése és megismerése érdekében számukra juttatott. Isten megismerése ugyanis minden ember számára ténylegesen adott. A zsidók a Szentírásnak, Isten közvetlen kinyilatkoz-

³ A szakasz értelmezését illetően a Római levélhez írt kommentárokon kívül főleg az alábbi tanulmányok emelhetők ki: BORNKAMM, G., *Glaube und Vernunft bei Paulus*, in Uő: *Gesammelte Aufsätze II*, München, 1959, 119–137; LYONNET, L., *La connaissance naturelle de Dieu: Rom 1,18-23*, in Uő: *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma, 1990, 43–70; G. COOK, J. G., *The Logic and Language of Romans 1,20*, *Biblica* 75 (1994), 494–517; SWART, G., *Why Without Excuse? An Inquiry Into the Syntactic and Semantic Relations of Romans 1:18-21*, in *Neotestamentica* 39 (2005), 389–407.

⁴ Saját fordítás.

tatásának a birtokában vannak, de azok számára is, akik nélkülözik ezt a kinyilatkoztatást, megvan a lehetőség Isten megismerésére. Az 1,19-20-ban éppen ezt a tényt tudatosítja az apostol.

A 19. vers görög szövegében a τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ kifejezés áll, amelyet a Vulgata a „quod notum est Dei” formában fordít.⁵ Ám a γνωστός melléknevet, amely a páli levelekben csak itt szerepel, a Szeptuaginta esetenként (Ter 2,9; Sir 21,7) a „megismerhető” értelemben használja.⁶ A mi szövegünkbe is jobban illik ez az értelem. A τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ jelentése tehát: ami megismerhető Istenről.

A pogányok számára a megismerést maga Isten tette lehetővé: ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. Az apostol a φανερώω (nyilvánvalóvá tenni) igét használja itt, amelyet azonban – egyéb alkalmazások tükrében – az ἀποκαλύπτω (kinyilatkoztatni) szinonimájának lehet tekinteni.⁷ Éppen erre hivatkozva tartják sokan jogosnak a természetes kinyilatkoztatás kifejezést. Mások szerint helyesebb lenne természetes istenismeretről beszélni.⁸

A nyilvánvalóvá tétel mibenlétéről, illetve a megismerés konkrét módjáról a 20. versben ír az apostol: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται.

A mondatban egy érdekes retorikai alakzat fedezhető fel, amelyet a szaknyelv az „oximoron” megnevezéssel illet. Az „oximoron” nem más, mint „értelmileg látszólag egymást kizáró ellentéteknek stilisztikai... összekapcsolása”.⁹ Jelen esetben: τὰ γὰρ ἀόρατα ... καθορᾶται: a láthatatlan látva van (persze sajátos módon: értelemmel).

A látható világ úgy lett elrendezve, hogy összetevői mögött, amelyekre Pál a ποιήματα („alkotások”) főnevet használja, felismerhető az alkotójuk. A felismerést, illetve megismerést az emberi értelem teszi lehetővé. Az ember mint értelemmel bíró lény, nemcsak arra képes, hogy

⁵ Az ókori írók közül is sokan (főleg a latinok) így értelmezik a kifejezést. Vö. LYONNET, S., *La connaissance naturelle*, 49.

⁶ LYONNET, S. (uo.) megjegyzi, hogy a klasszikus görögben az igékből képzett -τος végződésű melléknevek lehetőséget fejeznek ki.

⁷ Vö. MÜLLER, P.-G., art. *φανερώω*, in EWNT III (1983), 988–991.

⁸ Vö. FITZMYER, J. A., *Romans* (AB 33), New York 1993, 273–274.

⁹ BAKOS, F., *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Budapest 1978, 612.

érzékszerveivel felfogja a világ összetevőit, hanem arra is, hogy ezek eredetére rákérdezzen. Képes arra, hogy a látható mögött felfedezze a láthatatlant, akitől a világ léte és fennmaradása származik. Az értelemmel való felismerésnek két tárgya van: az örök hatalom és az isteni mi volt. Ez utóbbira a θεϊότης főnév szerepel az eredeti görög szövegben. A szó csak itt fordul elő az Újszövetségben, az ókori görög világ irodalmában viszont meglehetősen gyakori. A *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* így fejt ki a főnév jelentését: „az, ami Istent Istenként kinyilvánítja, és imádatra feljogosítja.”¹⁰

A 21. versben Pál érvelése váddá válik. A pogányok számára nincs mentség, mert az értelmi felismerést nem követte helyes magatartás, amely nem más, mint Isten dicsőítése, illetve hálaadás Istennek (Róm 1,21-22).¹¹ Nem elegendő elméleti belátás szintjén elfogadni a teremtmény-Teremtő kapcsolatát. A felismerést elismerésnek kell követnie, amely az Isten iránti hódolatban, hálában és odaadásban fejeződik ki. Mindez azonban elmaradt: tudatos lázadásból kifolyólag. A lázadásnak ugyanakkor komoly következménye lett: az emberi bölcselkedés üres okoskodássá vált, sőt a bálványimádás révén elkorcsosult vallási gyakorlatokhoz vezetett.

A Róm 1,18-23 vallástörténeti háttere

Az a meggyőződés, hogy a látható világból, az értelem révén, a láthatatlan istenségre, illetve a láthatatlan Istenre lehet következtetni, jól ismert a korabeli hellenista világban, és a hellenista zsidóság irataiban is felfedezhető.

Elsőként álljon itt egy idézet *Pseudo-Arisztotelész*től:

„Ezt kell gondolnunk istenről is, aki erejét tekintve leghatalmasabb, szépségét tekintve a legfönségesebb, életét tekintve halhatatlan, kiválóságát tekintve pedig mindenkit felülmúl, s ezért, mivel semmiféle halandó termék-

¹⁰ KLEINKNECHT, H., art. θεϊότης, in *ThWNT* III (1938), 123.

¹¹ Több szentírás-magyarázó is megjegyzi, hogy Pál nem számol az őszinte ateizmus lehetőségével. Vö. ZELLER, D., *Der Brief an die Römer* (NTD), Regensburg 1985, 56; BYRNE, B., *Romans* (SP 6), Collegeville 2007, 67.

szet szemlélésének tárgya nem lehet (gör. atheorétosz), művein keresztül szemlélhetjük (gör. ap'autón tón ergón).¹²

A latin szerzők közül Cicero és Seneca mondatait idézzük: „*deum non visdes... deum agnoscis ex operibus eius.*”¹³ „*(Deus) effugit oculos, cogitatione visendum est.*”¹⁴

Alexandriai Philón úgy véli, hogy az istenismeret problematikája két kérdésből áll: az egyik Isten létezését, a másik Isten lényegét érinti. A második kérdés nehezen megválaszolható, ám az első különösebb bizonytalanság nélkül megoldható:

„...semmilyen művészi alkotás sem készül el magától; a legművészebb és legbölcsebb alkotás azonban a mi világunk, amelyet ezért egy tapasztalt és teljesen tökéletes alkotómesternek kellett megformálnia.”¹⁵

„(Isten) az alaktalan és láthatatlan, s egyedül gondolkodás által felfogható.”¹⁶

Mindenképp megemlítenéd a deuterokanonikus Bölcsesség könyvének egyik híres szakasza (Bölcs 13,1-9) is:

1 Mert természettől balgák voltak mind az emberek, híjával voltak Isten ismeretének, s a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van, sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt, 2 hanem a tüzet, a szelet vagy az iramló levegőt, a csillagok körét, a hatalmas vizet vagy az ég világítóit tartották a világot kormányzó isteneknek. 3 Ha már ezekben isteneket láttak, mert szépségük elbűvölte őket, akkor tudniuk kellett volna, mennyivel kiválóbb a parancsolójuk. Mert a szépség szerzője teremtette őket. 4 Ha megcsodálták erejüket és hatásukat, ebből arra kellett

¹² PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ, *A világrendről* 6 (399b). A fordítás forrása: BERGER, K. – COLPE, C., *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez*, Szeged 2018, 211.

¹³ CÍCERO, *Tusculanae Disputationes* I 28,70.

¹⁴ SENECA, *Naturales Quaestiones* VII 30,3.

¹⁵ ALEXANDRIAI PHILÓN, *De specialibus legibus* I 35. Idézi KUSS, O., *Der Römerbrief* I, Regensburg 1957, 43.

¹⁶ *De specialibus legibus* I 20. Idézi WOLTER, M., *Der Brief an die Römer* I (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn/ Ostfildern 2014, 139.

*volna következtetniük, hogy mennyivel hatalmasabb a teremtetők. 5 Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni teremtetőjüket. 6 De ezek még csak csekély szemrehányást érdemelnek. Mert talán csak eltévednek, amikor valójában Istent keresik és akarják megtalálni. 7 Teremtményei közt élnek és igyekeznek a mélyükre hatolni, s amit szépnek látnak, annak látványa megejtí őket. 8 Még sincs mentségük ezeknek sem. 9 Ha egyszer olyan nagy szellemi készségük volt, hogy át tudták kutatni a világot, honnét van, hogy nem találták meg előbb ennek urát?*¹⁷

Ez a szöveg igen közel áll a szóban forgó páli szakaszhoz, hiszen ebben is éles vád fogalmazódik meg a bálványimádó pogányok ellen. Ám van egy jelentős különbség is. A Bölcsesség könyve szerint a pogányok bűne abban áll, hogy a teremtetett világ által adott lehetőséget Isten megismerésére nem használták ki. Pál radikálisabb: ő Isten megismerésének tényéből indul ki: megismerték ugyan Istent, de magatartásukkal ellene mondanak ennek az ismeretnek.¹⁸

ApCsel 17,22-31

*Az ApCsel 17,22-31 szövege és értelmezése*¹⁹

22 Pál az Areopágusz közepére állt és elkezdett beszélni: „Athéni férfiak! Látom, hogy minden szempontból igen vallásosak vagytok. 23 Amint szétnéztem és megtekintettem szentélyeiteket, ráakadtam egy oltárra, amelyen az a felírás állt: Az ismeretlen istennek. Nos, én azt hirdetem nektek,

¹⁷ A fordítás a Szent István Társulat kiadásából való. A Bölcs 13,1-9 szövegéhez hasznos eligazítást nyújt PUSKÁS A., *Az istenismeret kérdése a Bölcsesség könyve 13,1-9 tanításában: Bibliai istenhit és filozófiai isteneszme párbeszéde*, in *Teológia* 53 (2019), 192–211.

¹⁸ A Bölcs 13 és a Róm 1 közötti kapcsolat bővebb kifejtéséhez vö. LINEBAUGH, J. A., *Announcing the Human: Rethinking the Relationship Between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1.18-2,11*, in *NTS* 57 (2011) 214–237.

¹⁹ Az areopágoszi beszédnek bőséges irodalma van. Itt csupán néhány olyan publikációt emelünk ki, amelyek témánkat közvetlenebbül érintik: GÄRTNER, B., *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955; DUPONT, J., *Le discours à l'Aréopage (Act 17,22-31): Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, in *UÖ*,

akit ti ismeretlenül tiszteltek. 24 A világot s a benne találhatóakat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban, hiszen ő az ég és föld Ura. 25 Nem kívánja emberi kéz gondoskodását, mintha szüksége volna valamire, hisz ő ad mindennek életet, levegőt és mindent. 26 Ő telepítette be az egy őstől származó emberiséggel az egész földet. Ő határozta meg ittlakásuk idejét és határát. 27 S mindezt azért, hogy keressék az Istent, hogy szinte kitapogassák és megtalálják, hiszen nincs messze egyiküktől sem. 28 Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: „Mi is az ő nemzetségéből valók vagyunk.” 29 Ha tehát az Isten fiait vagyunk, nem szabad azt gondolnunk, hogy az istenség aranyhoz, ezüst-höz, kőhöz vagy a művészet, az emberi elme valamilyen alkotásához hasonló. 30 Az Isten eddig szemet hunyt a tudatlanság kora felett, de most tudomására hozza az embereknek, hogy mindenütt meg kell térnie mindenkinek. 31 Mert kiválasztott egy napot, s ezen igazságos ítéletet ül a világ fölött egy arra rendelt férfi által, aki mellett mindenki előtt tanúbizonyságot tett azzal, hogy feltámasztotta a halálból.”²⁰

A beszéd, amelyet epikureus és sztoikus bölcselők kezdeményezésére Pál az athéni Areopágoszon tart, rövid bevezetéssel kezdődik. Ez a *cap-tatio benevolentiae* szerepét tölti be, s egyben az alaptémát is meghatározza. Utána következik a téma kifejtése, valamint a buzdító-figyelmeztető jellegű befejezés. A bevezetésben (22b-23. v.) Pál az egyik templomban látott oltárra utal, amelyet „az ismeretlen istennek” ajánlottak, s amelyet az apostol a vallásosság jeleként értelmez.²¹ Beszédében éppen erről az athéniaiak számára ismeretlen Istenről ad tanítást. A központi részben, vagyis a téma kifejtésében (24-29. v.) két szempont kap hangsúlyt. Az egyik Isten transzcendens volta. Isten teremtként fölötte áll a teremtett dolgoknak, és semmilyen formában sem szabad azokkal egy szintre helyezni őt. A másik fontos szempont az embereket érinti, akik számára adott a lehetőség arra, hogy a világfeletti Istent megismerjék. Maga az Isten alkotta úgy az embert, hogy vágyakozzék Teremtője után és keres-

²⁰ A fordítás a Szent István Társulat kiadásából való.

²¹ Mindazonáltal el kell ismerni: szövegünkön kívül sem archeológiai, sem irodalmi emlékek nem erősítik meg az „ismeretlen istennek” dedikált oltár létét. Viszont a többes számú „ismeretlen isteneknek” formára tényleg vannak hivatkozások. Vö. MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres* (CNT Vb), Genève 2015, 157.

se őt. Érdekes, hogy a Teremtővel, mint világfeletti létezővel kapcsolatos érvelés ószövetségi nyelvezettel történik, az ember megismerési képességét illetően viszont a hellenista világ kifejezőmódját alkalmazza a szónok. A „benne élünk, mozgunk és vagyunk” mondat ugyan nem található a görög-római irodalomban, de hasonló kijelentések Platónnál és a sztoikusoknál is fellelhetők.²² Az „ő nemzetségéből valók vagyunk” mondat egy 3. századi költőtől, Aratosztól származik,²³ de Kleanthész híres Zeusz-himnuszára is emlékeztet.²⁴ Az, hogy Isten megismerése értelemmel, illetve értelmi következtetéssel történik, nincs nyíltan ki mondva. Ám az apostol éppen a hallgatóság értelmére apellálva fejt ki mondanivalóját. A beszéd befejezésében (30-31. v.) a megtérés szükségességét és a végső ítélet bizonyosságát emeli ki a szónok. Egyedül itt történik utalás Jézus személyére, bár maga a név nem szerepel.

Az areopágoszi beszéd és a páli levelek (főleg a Róm 1,18-23)

A bibliakutatók egyetértenek abban, hogy az areopágoszi beszéd előtűnk álló formáját az Apostolok Cselekedetei szerzője, vagyis Lukács alakította ki.²⁵ Ám annak megítélésében, hogy milyen módon és milyen céllal tette ezt, már jelentősen eltérnek a vélemények. Martin Dibelius a múlt század első felében sztoikus filozófiát tükröző szövegnek tekintette az areopágoszi beszédet, amely ennél fogva „idegen test” az Újszövet-

²² Kommentárjában D. Marguerat az alábbi szerzőkre utal: PLATÓN, *Timaiosz* 37c; SENECA, *Epistulae Morales ad Lucilium* 41,1-2; PLUTARKHOSZ, *De tranquillitate animi* 20. Vö. MARGUERAT, D., *Actes*, 161 (41. lábjegyzet).

²³ Vö. ARATOSZ, *Phainomena* 5. Erről bővebb ismertetést nyújt MARTOS L. B., *Az idézés kultúrája a görög-római irodalomban és a páli hagyományban különös tekintettel az 1Kor 15,32-33 és az ApCsel 17,28 szövegére*, in *Szent Pál és a pogány irodalom* (szerk. Benyik Gy.), Szeged 2010, 209–221, 216–217.

²⁴ Vö. ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1988, 255. A Kleanthész himnuszával való kapcsolatot határozottan tagadja FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles* (AB 31), New York 1998, 610–611.

²⁵ Álljon itt példaként egy német katolikus biblikus állásfoglalása: „A keretcselekmény és a beszéd az Apostolok Cselekedetei szerzőjére vezethető vissza, aki az elbeszélésben elterjedt „athéni” motívumokat kapcsolt össze, és a beszédben éppúgy saját „motívum-technikájával” dolgozott”. SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte* (HThKNT V/2), Freiburg – Basel – Wien 1982, 231.

ségben.²⁶ Philipp Vielhauer az 1951-ben megjelent tanulmányában arra következtetésre jutott, hogy Lukács olyan beszédet adott Pál ajkára, amely teljesen ellentétes azzal, amit Pál a Róm 1-ben képvisel.²⁷ Vielhauer nézete nagy hatást gyakorolt a német exegétákra, s ez jól megmutatik az Apostolok Cselekedeteihez írt német nyelvű kommentárok egy részében. Szerencsére nem mindenki osztja az imént említett radikális álláspontokat. Jürgen Roloff például nyíltan kimondja: Lukács szándéka semmiképpen sem az, hogy az areopágoszi beszéddel gnosztikus nézeteket csempésszen be a keresztény tanításba. „Amit eredetileg panteista értelemben gondoltak, azt itt gyanútlanul az egyetlen teremtő Isten mindenütt tevékeny és mindenütt jelenvaló voltára alkalmazzák.”²⁸ Ami a Róm 1-gyel való kapcsolatot illeti, a német szerző három ponton lát jelentős különbséget: 1) A Róm 1-ben a pogányok ugyan megismerhették volna Istent, de megtagadták tőle a tiszteletet, s ezért tértek a bálványimádás tévútjára; az ApCsel 17-ben ellenben a pogányok tisztelik az ismeretlen Istent, akit nem ismernek. 2) Az areopágoszi beszédben a Róm 1-hez viszonyítva jóval enyhébb ítélet hangzik el a pogányok helytelen gyakorlata fölött. 3) Az ApCsel 17-ben nincs szó a Krisztus kereszthalálán alapuló megigazulásról, amely a Római levél üzenetének sarkalatos pontja. A különbségek ellenére Roloff úgy látja, hogy Lukács nem vádolható Pál meghamisításával, ha figyelembe vesszük Lukács sajátos szándékát. Számára Pál a pogánymisszió első szakaszának nagy képviselője, akiben nem az egyedit, hanem a tipikusakat akarja kiemelni. Lukács ismeretei szerint a kezdeti időszakban az areopágoszi beszédben leírtak módjára közeledtek a pogányokhoz. Lukács egy hagyományos misszionáriusi sémát vesz alapul, amely Roloff szerint a „történeti” Pál igehirdetésében is kiindulópontul szolgált.²⁹

²⁶ Vö. DIBELIUS, M., *Paulus auf dem Areopag*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, Heidelberg 1939. Újranyomás: Uő, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (hrsg. Greeven, H.), Göttingen 1951, 29–70, 55. 59. 65.

²⁷ Vö. VIELHAUER, PH., *Zum „Paulinismus” der Apostelgeschichte*, in *EvTh* 10 (1950/51), 1–15. Utánnymás: Uő, *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 9–27.

²⁸ ROLOFF, J., *Apostelgeschichte*, 256.

²⁹ Uo. 267–268. Roloff nézetéhez csatlakozik PESCH, R., *Die Apostelgeschichte* II (EKK V/2), Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1986, 142.

Szintén higgadt álláspontot képvisel a svájci exegeta, Daniel Marguerat. Ő is fontosnak tartja a lukácsi célkitűzés figyelembe vételét. Marguerat szerint Lukács az inkulturáció egyfajta modelljét akarja nyújtani. A beszéd jó példa arra a törekvésre, hogy az Istennel kapcsolatos bibliai szemléletet közelebb hozzák olyan személyekhez, akik számára az teljesen idegen és érthetetlen volt.³⁰ S itt én teszem fel a kérdést: vajon ez az inkulturációs törekvés Páltól idegen lett volna? Bár Marguerat ezt a kérdést így nem fogalmazza meg, mégis fontos megfontolásokat tesz. Többek között azt hangsúlyozza joggal, hogy a levelekben Pál már hitre jutott keresztényeknek ír. Helytelen lenne azt feltételezni, hogy az apostol a hittel még csak ismerkedőknek teljesen ugyanazon módon beszélt volna, mint a hitre jutottaknak.³¹ Egyébként Pál legelső levelében, amely időben legközelebb áll az athéni és korintusi misszióhoz, ez olvasható: „Az emberek maguktól beszélnek róla, hogyan fogadtatok minket, hogyan fordultatok a bálványoktól az Istenhez, hogy az élő és igaz Istennek szolgálatok, és várjátok a mennyből Fiát, Jézust, akit a halálból feltámasztott, s aki megment bennünket az eljövendő haragtól” (1Tessz 1,9-10). Ennek a mondatnak három eleme is megtalálható az areopágo-szi beszédben: elfordulni a bálványoktól – az élő Istenhez térni – várni az eszkatologikus Bírót, aki feltámadt a halálból.

Mindent egybevetve elmondhatjuk: még ha számolunk is Lukács szerkesztői munkájával, és elfogadjuk, hogy a beszéd az ő kompozíciója, semmiképp sem vagyunk feljogosítva arra, hogy Pál meghamisításáról beszéljünk. Nincs okunk kételkedni abban, hogy Lukácsnak megfelelő ismeretei lehettek Pál prédikációs gyakorlatáról. Ám a páli beszédek összeállításánál nyilván az egyszerűsítésre való törekvés, illetve sajátos stratégiai és teológiai megfontolások is nagy szerepet játszottak.³²

³⁰ MARGUERAT, D., *Actes*, 166.

³¹ Uo. 165.

³² Azzal a lehetőséggel is számolni lehet, hogy Lukács írott forrást alapul véve alakította ki az areopágo-szi beszédet. Így véli például PESCH, R., *Apostelgeschichte*, 130.

Megfontolások a természetes istenismeret dogmáját ért támadásokat illetően

Az értekezés elején utaltunk a Dei Filius konstitúcióra, amely éppen a Róm 1,20-ra hivatkozva hirdeti ki azt a dogmát, miszerint Isten a teremtett dolgokból az emberi ész által biztosan megismerhető.³³ Ez a dogma nemcsak támogatókra, hanem kemény ellenzőkre is talált. Közéjük tartozik a híres svájci származású protestáns teológus, Karl Barth. A Róm 1,18-23 magyarázatát illetően Barth azt kifogásolja, hogy a Zsinat, illetve a Zsinat szellemében tevékenykedő teológusok a páli szöveget a szövegkörnyezettől függetlenül értelmezik. Márpedig Barth szerint a szóban forgó szakasz kijelentései nem egy önmagában álló, mindenkor ismert igazságot tartalmaznak. Pál a pogányokról nem vallástörténész-ként vagy vallásfilozófusként nyilatkozik. Amit róluk ír, azt kizárólag Isten Jézus Krisztusban feltárló igazságának, vagyis Krisztus engesztelő halálának fényében írja.³⁴

A Kirchliche Dogmatik második kötetében Barth hosszasan fejtegeti álláspontját, hangsúlyozva, hogy Isten vonatkozásában a teremtés, a kiengesztelés és a megváltás szerves egységet alkot. Isten egyszerre teremtő, kiengesztelő és megváltó Isten. Ebből kifolyólag az istenismeret kérdése csakis a három szempont szoros összetartozását szem előtt tartva tehető fel, vagyis csupán a teremtőre vonatkozó kérdésfeltétel elhibázott dolog.³⁵ A svájci teológus másik kifogása abban áll, hogy a katolikus teológia az arisztotelészi alapelvből indul ki, miszerint „operari sequitur esse”. Márpedig Barth szerint a bibliai szemléletnek, amely szerint Isten léte az ő cselekvéséből ismerhető fel, éppen az ellentétes alapelv felel meg: esse sequitur operari.³⁶

Szerencsére protestáns körökben konstruktívabb hozzáállások is tapasztalhatók. Szabadjon Ulrich Wilckensre utalnám, aki a Római levél-

³³ Érdemes tudatosítani, hogy a Zsinat a konstitúcióval két helytelen szemlélettel száll szembe: elveti mind az ész abszolutizálását, amely a kinyilatkoztatás tagadásával egyenlő, mind az ész szerepének tagadását Isten megismerését illetően.

³⁴ Vö. BARTH, K., *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München 1956, 27.

³⁵ Vö. BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich 1948, 86–87.

³⁶ Uo. 91–92.

hez írt kommentárjában az 1,18-23 hatástörténetét bemutatva a reformátorokról is szót ejt: „Az értelem képességét Isten megismerésére mind a lelkiismeretben, mind a teremtett művek révén egyik reformátor sem vonta kétségbe... A Vatikáni Zsinattal szemben alapvető ellentét ezen a ponton nem mutatkozik a korai reformáció teológiája részéről, főképp, ha a Zsinat célkitűzését ennek értelmezésében figyelembe vesszük”.³⁷ Barth nézetét illetően Wilckens felveti a kérdést, vajon a katolikus dogmát nem lehetne-e a barthi alapelv szerint értelmezni: „Isten mint teremő kezdettől fogva megismerhető volt; mert minden létező valósága Isten cselekvésén alapul”.³⁸ Wilckens igazat ad kollégájának arra vonatkozólag, hogy Pál tényleg Isten igazságának, és pedig a Krisztus engesztelő halálában feltáruló igazságnak fényében szól a pogányok elhibázott istenismeretéről. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy Isten igazságának Krisztusban történő kinyilatkoztatása szorosan kapcsolódik Isten minden korábbi cselekvéséhez, s egy ontológiai interpretáció Isten teremő cselekvésének kontextusában teljesen jogos.³⁹

A német biblikus az alábbi megjegyzésekkel zárja le a hatástörténeti ismertetést: „Ezért tehát érthető, hogy a protestáns teológia a természetes istenismeretét illetően nem engedett a barthi tiltásnak. Főképp korunk ateizmusproblematikája láttán a hit és az ész kapcsolata kérdésének nagyon is aktuális vonatkozása van. Teológiai megfontolásra teljes mértékben érdemes, hogy azt, amit Pál a Róm 1,18-ban az istenismeret eltévelyedéseként kifejt, a modern ateizmus horizontjában komolyan vegyük, és megalapozott választ keressünk arra a kérdésre, hogy miért a lét van, és nem a semmi, illetve miért van igaza Tamásnak, amikor a Róm 1,22-höz ezt írja: „Et ideo tunc solum mens humana est vanitate libera quando Deo innititur, cum autem, praetermissio Deo, innititur cui-cumque creaturae, incurrit vanitatem”.⁴⁰

³⁷ WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1987, 119.

³⁸ Uo. 120.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 120–121. Wilckens latinul idézte Aquinói Szent Tamás mondatát, amely a nagy teológusnak a Római levélhez írt kommentárjából való. Ezért mi is meghagytuk a latin szöveget, amelynek magyar fordítása: „Ezért tehát az emberi értelem csak akkor szabad a hiábavalóságtól, amikor Istenre támaszkodik; amikor pedig Isten mellő-

MEZEI BALÁZS

Mai vallásfilozófiai irányzatok

Rövid előszó

Vallásfilozófiával nagyjából 17 éves korom óta foglalkozom, amikor szüleim kezembe adták az akkoriban szamizdat kiadványként Magyarországra csempészett kis könyvet, Teilhard de Chardin *Az emberi jelenséget*, Rezek Román kitűnő fordításában. Emlékszem, hogy a budapesti 2-es villamossal utaztam az Erzsébet-híd közelében, amikor kinyitottam a könyvet s elkezdtem olvasni. Azonnal mellbevágott a szöveg. Alig hittem el, hogy ilyesmi lehetséges: tudományos igényű munka, a legszélesebb filozófiai-teológiai kitekintéssel, ráadásul költői prózában megírva! – Noha a következő évtized másféle tanulmányokkal telt, hamarosan visszatértem a vallásfilozófia e széles értelemben vett köréhez: nemcsak Teilhard, hanem mások vonalán is, akik közül ki kell emelnem Vanyó László, Bolberitz Pál, Nyíri Tamás és Fila Béla nevét: tanáraink, vezetőim voltak. Hadd említsem meg legkiválóbb tanáromat is, Josef Seifertet, aki megismertette velem a fenomenológia vallásfilozófiai teljesítményeit Rudolf Ottótól kezdve Max Schelerig, Gerardus van der Leeuwtól Karl Jaspersig, Gabriel Marcelig, vagy Dietrich von Hildebrandtól egészen Martin Heideggerig. Korunk egyes kiemelkedő személyiségeivel is személyes vagy munkakapcsolat köt össze, mint amilyen William Desmond, Cyril O'Regan, Jean-Luc Marion vagy a nemrégiben elhunyt Vető Miklós. Mindez sokat elmond a jelen összefoglaló orientá-

zésével bármiféle teremtményre támaszkodik, hiábavalóságra jut.”

ciójáról: felfogásomban az angolszász és a kontinentális gyökerű gondolkodás játssza a főszerepet.¹

1. Hosszabb visszatekintés: 1997, 1999, 2003, 2004/5, 2010

A visszatekintés folytatása képpen szeretném vázolni az elmúlt három évtized további fejleményeit. Az első vallásfilozófiai összefoglalót 1997-ben tettem közzé *Zárójelbe tett Isten* címen, amely kötetben „rendszeres-kritikai vázlat” keretében vallásfilozófiai típusokat sorolok fel. Alapvető megkülönböztetésem a vallásfilozófiai *realizmus és nominalizmus* elválasztását illeti, ahol az utóbbi a vallás valóságát veszti alapul. A nominalizmus helytelenül feltételezi, hogy externálisan is szólhatunk a vallásról, kb. mint a vak a színekről. A nominalista megközelítések redukciósak, a vallást valami másra, mint maga a vallás, kívánják visszazavezetni. Ilyen a „konfesszionális”, a szociológiai, a pszichológiai, a nyelvfilozófiai megközelítés. A nem-redukciós vallásfilozófiák között szerepel a vallástörténeti, a fenomenológiai, a természetes-teológiai vallásfilozófia, végül a „vallásbölcselet”, amely itt még nem kap rendszeres kifejtést. Szisztematikusan a prototeológiának nevezett felfogást fejtem ki, amely természetes teológia, ennek fenomenológiai változatában: a pozitív teológia *előformáit* tárja fel a valóságban.

1999-ben megjelentettük Brian Davies *Bevezetés a vallásfilozófiába* c. munkájának magyar fordítását – a rendszerváltoztatás után az első ilyen általános bevezető és áttekintő munkát a nyugati, angolszász filozófia körében. Ehhez külön bibliográfiát is fűztünk, amelyet tanulmányommal vezettem be, ahol szisztematikusan összefoglaltam a különféle vallásfilozófiai lehetőségeket. Richard Swinburne mellett nyomatékosan említtem Emmanuel Lévinas-t, valamint az oktatásban is gyakran használt Wilhelm Weischedel, ill. Richard Schaeffer könyvét. A magyar szerzők közül említették Turay Alfréd, Weissmahr Béla, Molnár Tamás. Az idegen nyelvű szerzők listája, probléma szerint csoportosítva, felsorolja a legismertebb kortárs vallásfilozófusokat, mint John Hick, Abra-

¹ A megnevezett fontosabb szerzők és vonatkozó műveik felsorolását lásd a szövegvégi bibliográfiában.

ham William, Alvin Plantinga, William Alston, Hans Küng, Elizabeth Anscombe. A célom ebben az áttekintésben sem valamely irányzat tárogatása, hanem sokkal inkább az összkép ismertetése volt.

2003-ban *Vallás és hagyomány* c. azon tanulmányaimat foglaltam össz-sze, amelyekben az akkor már félkész *Vallásbölcsélet* műhelymunkáját végeztem el. Ebben a kortárs vallásfilozófiai fejlemények csak másodlagosan szerepelnek. Törekvésem az önálló vallási gondolkodás kialakítására irányul, mégpedig nem egy adott minta alapján – legyen ez tomisztikus, exisztencialista, fenomenológiai vagy analitikus –, hanem a vallás felfedezéséből fakadó önközlésre figyelemmel. Ez utóbbi gondolat a prototeológia-konceptió folytatása. Miként Illés, én is meghallgattam a szélvész és a tűzvész robaját, de nem találtam bennük a vallási közlés lényegét. Alig hallható hangocskában leltem meg ezt, a vallásban magában, amely a valóság valósságát vallja... Ez a kötet mindazáltal olyan témákról is közöl reflexiót, mint a teizmus racionalitása, a marxizmus vallásértelmezése, vagy a filozófia és teológia viszonya.

Mindez csak bevezette a *Vallásbölcsélet* tematikáját, amely – oly alkotókat követve, mint Kovács Ödön, Pauler Ákos, Brandenstein Béla vagy Gondos-Grünhut László – a vallási gondolkodás első rendszeres összefoglalása. Ez a munka magyarul íródott a magyarul értőknek, s merőben a vallási gondolkodást, nem pedig a lexikális informálódást szolgálja. A vallásfogalmat a nyugati szellemtörténet egészében helyezi el, külön feltárva a magyar szó- és fogalomfejlődést, arra tekintettel, hogy a vallásról való gondolkodást – vagyis a vallásról *valló* gondolkodást – egységesen és rendszeres formában összefoglalja. Ezt a könyvet azóta is használok tanításban, elmélkedésben, s talán hamarosan új kiadását is előkészíthetem. Ugyancsak tanári segédletként szolgált és szolgál Walter Brugger *Filozófiai Lexikona*, ez a tomisztikus munka, amelyet szerkesztésemben, számos fordítóval együtt 2006-ban adtunk ki. A hatalmas tudású szerzők által írt eredeti munka egyben a kortárs vallásfilozófia számos ágát is áttekinti.

A 2010-es *Mai vallásfilozófia* a vallásbölcséleti tematikát fejleszti tovább a vallástudomány alapján, a metodológia szempontjából, a naturalizmus, a politikai gondolkodás, az etika és a kontempláció kérdései mentén. Ha megnézzük a könyv névmutatóját, a legtöbbször említett

szervezők, sorrendben, Husserl, Heidegger, Kant, Hegel, Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, Scheler, Franz Brentano... Swinburne szerepel, de már csak néhány alkalommal. Megjelenik Marion és Desmond. Előtérbe kerül a zsidóság problémája. A tűnődés fogalmát, amelyet a *Vallásbölcselet*-ben oly hangsúlyosan szerepeltettem, itt külön tanulmányban fejtegetem tovább. Azóta is tűnődöm e különös, ősi magyar szó megannyi bölcseleti, vallásbölcseleti jelentésén...

2010 után a korábbinál sokkal erőteljesebben fordultam angol nyelvű publikációk felé. Ennek oka az volt, hogy a *Vallásbölcselet*t, úgy véltem, megadtam a magyar nyelvnek azt, amivel tartoztam: a vallási gondolkodás bizonyos rendszerét, amely sokféleképpen továbbépíthető. 2013, 2015, 2017 angol nyelvű kötetek sorát hozta, ezek közül a legfontosabb a revelációfilozófiát kifejtő szisztematikus munka, a *Radical Revelation*. Ez a mai vallásfilozófia számos ágazatát fogja át, de továbbra is a fenomenológia fővonalán haladva. Ennek megvan az a hátránya, hogy a tolmisztikus orientáció viszonylag háttérbe szorul e munkában is. Mint egész életünkben, a gondolkodásban is az a legfontosabb, hogy következetesen haladjunk azon az úton, amelyet a kellően kiművelt tudományos lelkiismeretünkkel követhetőnek tarthatunk.

2. De akkor mi a helyzet ma?

Ha e bevezető nyomán feltesszük a kérdést, mi is a helyzet a mai vallásfilozófiában, azonnal látható, hogy válaszom a fentiek szerint tájolt. Bizonyos gondolati vonalak továbbra is sokkal fontosabbak számomra, mint mások. Úgy látom, a közép-európai fenomenológiai gondolkodás képes a legmélyebbre vezetni, megfelelő kidolgozottság mellett. Ebben megerősített Szent II. János Pál pápa életműve, gyökerezettsége ebben a hagyományban, illetve gondolkodásának egész jellege. Ha elég széles olvasóközönséget kívánunk elérni, minderről angol nyelven érdemes szólni, ami azonban meghatározza elbeszélésünk stílusát, orientációit. Mindebbe érdemes bevonni a ma is oly gazdag német, olasz, spanyol és persze francia gondolkodást.

A mai helyzetet leírva Ferenc pápa 2019 karácsonyán elhangzott homíliáját idézném: „Amit ma tapasztalunk, nem egyszerűen a változások kora, hanem korszakos változás. Olyan időben élünk, amikor a változás már nem lineáris, hanem epochális. Döntéseket követel, amelyek életünket, egymáshoz való viszonyunkat, kommunikációnkat és gondolkodásunkat, a nemzedékek közötti kapcsolatot, hit- és tudománytapasztalatunkat gyors ütemben alakítják át. Sokszor úgy tekintünk a változásra, mint egyfajta átöltözésre, míg mi magunk semmit sem változtatunk. De helyesebb itt arra kifejezésre gondolni, melyet egy híres olasz regényben találtam: Ha azt akarjuk, hogy minden a régi maradjon, mindennek meg kell változnia... (*Leopard*, Giuseppe Tomasi di Lampedusa).”

Mindez a vallásról való gondolkodásra nézve azt jelenti, hogy a nyugati gondolkodás széles körben megnyílik más földrészek és kultúrák gondolkodására, elsősorban a latin-amerikai és ázsiai gondolkodásra. A horizonton megjelenik a ma csak elnagyoltan e néven nevezhető „afrikai” gondolkodás, amelynek azonban máris vannak jól megfogalmazható üzenetei. A vallásfilozófia egyre inkább komparatív vallásfilozófiává válik, s ezen a téren a vallástudománnyal szükségképpen karöltve halad. Hatalmas feladat a kereszténység ellenpólusaként kialakult, rivális világhitté emelkedett, hatalmas kulturális teljesítményt megalkotó muzulmán filozófia megértése. Itt a „vallásfilozófia” pontos jelentése továbbbi meghatározásra szorul. Tény, hogy évszázadok együttélése után Ferenc pápa abu dhabi nyilatkozata vázolhatja azt a kontextust, amelyben a keresztény-muzulmán együttgondolkodás folytatódhat.

A korszakhatár tehát abban áll, hogy a nyugati vallásfilozófia *világ-vallásfilozófiává* válik, amelyben a kereszténység csodálatos hagyományát a globalításban felvirágzó, nem nyugati kultúrák egyre teljesebb összefüggésében kell elhelyezni és értelmezni. Ez a feladat nem kisebb, mint amikor Szent Ágostonnak kellett kritikusan értelmeznie kora új-platonizmusát, vagy Szent Tamásnak meg kellett ismernie Arisztotelész munkáit és azokat az araboktól eltérő, keresztény módon értelmeznie. Vagy, a sort folytatandó, a feladat nem kisebb, mint amikor a nagy német filozófusokat kellett befogadóan megérteni a transzcendentális gondolkodásban, vagy amikor a fenomenológia és az egzisztencializmus tel-

jesítményeit volt szükséges átgondolni evangéliumi szempontból. Hasonlóképpen: ma a világvallások, a világkultúrák teljesítményét kell befogadni, mindezt az egységesülő emberiség összefüggésében érteni és értelmezni, mindvégig tekintettel az evangélium örök igazságára.²

3. Milyen megközelítés: Tematikus, szisztematikus, történeti, egyéni, vagy komparatív?

De hogyan is kell nekilátnunk a kortárs vallásfilozófia feltérképezéséhez? Hogyan közelítsük meg a *világvallásfilozófiát*? A tematikus megközelítés a legelterjedtebb. Vannak pl. istenérvek, az ontológiai, a fizikoteleológiai (más elnevezéssel: fizikoteológiai), az etikai, a kalám-érv stb. Vannak Isten létére és tulajdonságaira vonatkozó állítások számos teológiai hagyományban. Ezeket vizsgálhatjuk logikailag, újabb bizonyítékokat kieszelve, régi felfogásokat megismételve, régi hibákat elkövetve. Ez a megközelítés számomra problematikus. Noha sokat tanulhatunk belőle, a valódi kérdésre, Isten kivoltára nézve keveset. Szent Tamás visszatérő állítása szerint felismerhetjük és bizonyíthatjuk is Istenre nézve *an sit*, ám már kevésbé, hogy *quid sit*. Természetesen felmerül a kérdés, hogy mire megyünk Isten létének felismerésével. Szent Tamás, Kanttal egybehangzóan, az ontológiai istenérvet nem fogadja el, de Szent Anzelm, Descartes, Hegel, vagy korunkban Alvin Plantinga nagyszerűen érvel érvényessége mellett. Ezzel azonban oda jutunk, hogy világossá válik számunkra, Isten közvetlenül feltárul; s itt merül fel az igazi kérdés: ki is az, aki feltárul?

Szisztematikusan akkor járhatunk el, ha rendelkezünk kidolgozott és rendszeres felfogással. Alkalmazhatunk ilyet, például a hit és ész felosztását követve. A történeti áttekintés azonban rávilágít arra, hogy a hit,

² Felmerül a kérdés, hogy ez az irány vajon szakítást jelent-e a keresztény hagyománnyal. Véleményem szerint a jelenlegi törekvések, amelyeket a 2019-es Amazón-szinódus és különösen a Querida Amazonia dokumentum fejeznek ki, lehetőséget biztosítanak saját hagyományunk mélyebb megértésére és továbbgondolására. Lásd ehhez egyebek mellett a „világvallás” filozófiai fogalmát: MEZEI B., *Vallásbölcselet*, 51§ 3d, II. köt., 112-115.

az ész, sőt valamennyi meghatározó vallásfilozófiai fogalmunk változásban van; korábbi jelentésük később módosul. Ha egyéni megközelítést alkalmazunk, eljárásunk könnyen naivnak minősül. Úgy tűnik, mi sem egyszerűbb valaki felfogását bemutatni egyes kérdésekre, például a vallásfilozófiára nézve. Ez azonban legfeljebb tankönyvi, iskolás, elemi áttekintést tesz lehetővé. Ahhoz, hogy egy szerzőt jól értsünk, meg kell értenünk fogalmait, alapgondolatait. Ezeket azonban elég jól aligha érthetjük meg kidolgozott és önálló felfogás nélkül. Azt mondjuk, „ész”, de itt ismernünk kell a fogalomtörténetet (nousz, intellectus, Vernunft), s értenünk kell az ész átalakulását, akár „trónfosztását” is, vagyis azt, amit ezen értettek, végül pedig az egész folyamat jelentőségét a mai intellektuális helyzetünkben. Értenünk kell az ember változását... Nemcsak a földgömb mágneses pólusa van mozgásban tektonikus erők következtében, hanem az ember maga is változik nálánál nagyobb erők következtében. Csak mindennek keretében érthetjük jól, amit az egyes szerzők állítanak. Ha elkerüljük az efféle átfogó megértést, nem jutunk messze – legalábbis a valós gondolkodás útján.

A komparatív megközelítés az előbbihez hasonló problémákba ütközik. Minden összehasonlítás nemcsak feltételezi *a* és *b* ismeretét, hanem azt a logikai szerkezetet is, amiben a hasonlóság és különbség fennállhat. Értenünk kell, mi a hasonlóság és a különbség önmagukban, egymáshoz való viszonyukban, abban a konkrét szerkezetben, amelyben vallásfelfogásokat, vallásfilozófiákat hasonlítunk össze. Természetesen lehetséges egyszerű hasonlítás, ahogyan lehetséges egy-egy szerző egyszerű bemutatása. A kérdés csak az, ezzel valós gondolati munkát végzünk-e, vagy csupán egyfajta előkészítést.

A szisztematikus, lényegi, fenomenológiai megközelítés kapcsán többször is találkozunk az ellenérvvel, mely szerint ebben elvész a konkrétum, a pozitívum gazdagsága, realitása. Ez azonban hamis érv. Minden pozitív vizsgálat feltételezi az általánost, amelyben a pozitívumot felfogjuk. Minden pozitív jogrend a tényleges és lehetséges ideális jogrend összefüggésében áll fenn. Minden pozitív vallásfilozófia a voltaképpeni vallási gondolkodás összefüggésében áll fenn. Ez utóbbi magában hordozza a történetiséget, az egyéni pozitív gondolkodás, a komparatív eljárás lehetőségét és tényét. Bármelyik ponton indulunk is el, a

rendszerességhez jutunk, amelyet azonban visszatérően gazdagítunk a történeti, egyéni és komparatív megközelítésekkel.

Egy konkrét példával élve: a reveláció fogalmát kidolgozhatjuk önmagában, elhelyezhetjük történeti ívén, megvizsgálhatjuk egyes alkotók munkáiban, összevethetjük különféle felfogásait – mindezzel azonban kimondva-kimondatlanul egyfajta rendszeres felfogáson dolgozunk, amelynek fennállását akkor is feltételezzük, ha nem nevesítjük. Van tehát egy végső, latens vallásfilozófia, amelyet a pozitív vallásfilozófiai felfogások kifejeznek a maguk módján, bizonyos szempontból és bizonyos mértékben. Ez a voltaképpen vallásfilozófiai gondolkodás a fentebb említett munkában a prototeológia, később a vallásbölcselet, még később a revelációfilozófia elnevezést nyerte. Ez utóbbit azért, mert minden vallásfilozófia kezdetben és legvégül, alapiában és középpontilag azt gondolja el, amit elgondolhat, s amit elgondolhat, adódik a számára, míg ez az adódás a maga egészében és tartalmaiban megfelelően jelölhető a reveláció kifejezéssel.

4. Saját hagyományunk megértése

Kiemelten jelentős a magyar vallásfilozófiai gondolkodás történeti és tartalmi áttekintése. Erre átfogó kísérletet még nem tettem, de ismervé e történet gazdagságát, joggal mondhatjuk, hogy gazdag anyaggal rendelkezünk. Eddigi áttekintéseimben megvizsgáltam Kovács Ödön, Böhm Károly, Pauler Ákos, Brandenstein Béla, Hamvas Béla, Gondos-Grünhut László, Molnár Tamás szövegeit. Mellettük az említett, kiemelkedő tanárok – Bolberitz, Nyíri, Turay, Fila Béla – ugyancsak hozzájárultak ehhez a gazdagsághoz. Egyes kortársaim ugyancsak alaposan foglalkoznak magyar szerző vallási gondolkodásával. Az efféle vizsgálódásokban világosan kirajzolódik a magyar vallási gondolkodás jelentősége, kiterjedtsége, gazdasága, és mélysége. Mindezt hasznosítani törekszem a jelenleg szerkesztés alatt álló Magyar Filozófiai Enciklopédia munkálataiban.³

³ Várható elkészülte 2024.

Érdemes kitérni azokra a magyar anyanyelvű szerzőkre is, akik másutt, más nyelven alkottak. Ilyen volt Polányi Mihály, Kolnai Aurél, vagy a hozzánk közelebb állók közül Molnár Tamás vagy Vető Miklós. Olyanokat említek, akiknek átfogó életművük van, mely vallásfilozófiailag releváns. A leginkább ilyen Vető életműve, amely fokozatosan kibontakozva jutott el „a metafizika kiterjesztéséhez”, egyfajta kantianus alapú, de a mai francia katolikus filozófiával szorosan kontaktusban álló gondolkodáshoz. E gondolkodás középpontja az „újdonság”, a „megújító újdonság” (*nouveauté novatrice*). A gondolkodás mindenkor újdonság: akár egy szillogizmus konklúziója is újszerű, lényegénél fogva, de maga a szillogizmus is az, premisszáival, egységes szerkezetével együtt. Nemcsak minden vicc új az újszülöttnek, hanem minden valós gondolat új mint gondolat. A gondolkodás újdonság, a gondolkodás a valóság megújulása. Ezt a fontos gondolatot tanultam meg Vető Miklóstól, s ezt állítanám a magyar kötődésű vallásfilozófia centrumába.

Itt röviden megemlítem, hogy mint a Magyar Vallástudományi Társaság elnöke munkatársaimmal együtt egy olyan vallástudományi lexikon létrehozásán dolgozom, amely hangsúlyosan tartalmazna vallásfilozófiai vonatkozásokat. Ennek oka, hogy a vallástudomány kezdettől fogva filozófiai indíttatású, módszerű, háttérű és efféle célú is volt. Ma a vallástudomány erősen pozitivisztikus, ennek is megvan a maga értelme, miközben filozófiai előfeltevéseit mégis nevesíthetjük. Schellingtől és Hegeltől kezdve Schleiermacheren át Max Müllorig, Chantepie de la Saussaye-ig, majd utánuk Rudolf Otto, van der Leeuw munkásságán keresztül Friedrich Heilerig és Jan Assmannig azt látjuk, hogy a filozófiai megfontolások nemcsak módszertanban, alapfogalmakban, racionalításban, hanem egyfajta teleológiában is tetten érhetők. Ez a teleológia annak a történelmi folyamatnak a megértésére irányul, amely Nyugaton a *religio* szóhoz kötődik, amely áthatja a mai szekularizációs helyzetünket is és lehetővé teszi, hogy ezt a hagyományt megértve, ezen túlélve egy másfajta vallási gondolkodást alakítsunk ki, amely – Heideggerrel szólva – „másik gondolkodás”: nem egyszerűen kiterjesztése a korábbinak, nem ismétlése valamely fázisának vagy szegmensének, hanem újszerű, valóban új gondolkodás, amely a valóság vallási

felfogására irányul. Itt azonban azonnal láthatjuk is a vallásbölcseleti-revelációfilozófiai és a vallástudományi szálak összefonódását.

5. Revelációfilozófia

Fentebb így fogalmaztam: „minden vallásfilozófia kezdetben és legvégül, alapján és középpontilag azt gondolja el, amit elgondolhat, s amit elgondolhat, az adódik a számára, míg ez az adódás a maga egészében és tartalmaiban megfelelően jelölhető a reveláció kifejezéssel”. A reveláció szótörténetét itt most nem vizsgálom, de rámutatok arra, hogy a fogalom fenomenológiai: azt fejezi ki, ami feltárul (vö. görög *phainoó*, látszik, megjelenik, fénylik). A feltárulásnak számos módja van, amelyek között ott találjuk a feltárlatlanságot, sőt a feltárlhatatlanságot is, vagyis a feltárlást mint fel-nem-tárlást. A gondolkodás feltárlása, a feltárlás feltárlása vagy a fel-nem-tárlás fel-nem-tárlása. *Revelatio quodammodo omnia*, a feltárlás valamiképpen minden. Kérdezhetjük, mi van a feltárlás mögött, de a kérdés megint csak a feltárlás módjára vonatkozik. A gondolkodás alámerül a feltárlás mélységeiben s ennyiben maga válik feltárlássá. Ezt fejezzük ki abban az alapvető vallásfilozófiában, amelyet magyarul vallásbölcseletnek neveztem, mivel a feltárlás lényegében vallás: a valóság vallása. A valós gondolkodás a valóságról való, azaz a valóságról valló gondolkodás.

A revelációfilozófia valójában bevezetés a vallásbölcseletbe, s csak azért van rá szükség, mivel magyarul kevesen értenek a mai világban. Nagyobb nyugati nyelvekre lefordítva a vallás helyett érthetőbb a reveláció megfelelő formájának használata, a vallásbölcselet helyett a revelációfilozófia alkalmazása. Ha ide eljutunk, azonnal feltárul, hogy egyetlen, hatalmas, szinte áttekinthetetlenül gazdag térrénumon találjuk magunkat, ti. a revelációról való gondolkodás közegében. Ez a gondolkodás, mint alapvető vallásfilozófia, azt a szó- és fogalomtörténetet veszi alapul, amely a kereszténységben alakult ki. A görög *apokalüpszis* szószerinti fordításaként megjelent *revelatio* végeredményben az isteni önközlés legfelsőbb, legteljesebb, titokzatos magvát illeti, aki nem más, mint az Isten Igéje, Jézus Krisztus. Ám ebben a revelációban jött létre

minden, ami lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett... *Revelatio quodammodo omnia*, mivel *in eo vivimus, movemur et sumus*. Emiatt minden revelációként fogható fel, vizsgálható és fejthető ki, maga az a tevékenység is, amelyben a felfogás, a vizsgálat, a kifejtés megvalósul. A vallásról való gondolkodás vallásról *valló* gondolkodás; a revelációfilozófia a reveláció filozófiája, a genitivusz minden lehetséges értelmében: a revelációban *kifejlő* filozófia; a revelációt *elgondoló* filozófia; a revelációban *részesülő* filozófia.

Mindezt kiválóan szemlélhetem az *Oxford Handbook of Divine Revelation* munkálatai során. A ma már mintegy negyven elkészült szöveg fényében állíthatom, hogy a reveláció sokféleképpen megközelíthető – biblikusan, teológiaiilag, filozófiaiilag, tudományosan, vallási összehasonlításban stb. –, s mindebben még teljesebben feltárul kimeríthetetlen gazdagsága. A mai vallásfilozófiai gondolkodásnak véleményem szerint kulcsterülete ez, s az ide vonatkozó felfogások is kulcsfontosságúak. Nem véletlen, hogy számos kortárs gondolkodó – Richard Swinburne éppúgy, mint Jean-Luc Marion vagy William Abraham és William Desmond – egyre nagyobb odaadással dolgozik a revelációfilozófia egy-egy vonatkozásán.

6. Kitekintés az apokaliptikára

Lássuk világosan, hogy a vallásfilozófia hagyományos területei, így főképpen Isten létének és tulajdonságainak kérdései, csupán egy-egy szelét alkotják annak a teljességnek, amelyet a revelációfilozófia átfog. Ezért részemről az az eljárás, amely a hagyományos és specifikus kérdéseket (Isten léte és mivolta, érvek és ellenérvek stb.) nem helyezi előtérbe, annak kiemelésére irányul, hogy teljesebben, átfogóbban fogjuk fel a vallásról való gondolkodást (mint vallásról valló gondolkodást). A vallásról valló gondolkodás Istenről való és valló gondolkodás, amely gondolkodásban Isten feltárul és elrejtőzik, előtűnik és eltűnik, s éppen ebben sokkal inkább a tűnődésnek, mint a gondolkodás feltűnésének a tünete, semmint egy lineáris, analitikus, specifikus problémaközpontú

darabosan kezdetleges gondolkodásé. A valódi gondolkodás vallási gondolkodás, vallásbölcselet, revelációfilozófia.

A revelációfilozófia, a vallásbölcselet mindig az egészre vonatkozik, nem csupán egy-egy diszciplináris részre. Törekedhetünk a hagyományos megközelítésre és felmérhetjük az istenérvek mai logikai helyzetét, Isten tulajdonságainak kérdését, vallás és szaktudomány kapcsolatait – ám mindezzel meg sem közelítettük azt a problémagócot, amely a revelációkérdésben élénk kerül. Itt azzal szembesülünk, hogy válaszolnunk kell a végső feltárlás kérdéseire mind formailag, mind tartalmilag; ki kell fejtenünk, hogy miképpen vagyunk képesek a feltárlás feltáráására; melyek ennek a feltárlásnak a lehetséges módjai; hogyan választhatjuk ki a számunkra legalkalmasabb módozatot? – Itt azonnal szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy mit teszünk, amikor e problémáról *szólunk*... ez a szólás miképpen viszonyul a szólás tartalmához? Miért van egyáltalán feltárlás? Miért van feltárlás? Miért halad meg minden feltárlást a feltárlás? Mit jelent az, hogy a feltárlás, a reveláció – végtelen?

Amikor e kérdéseket felteszem, máris feltételezem a kérdések és válaszok előzetes rendjét, amelyet bizonyos mértékig szisztematikusan kifejthetünk. A felfogásmódok, a tudásformák, a diszciplinák sokfélesége, rendje következtében az ekképpen feltárt rendszernek van egy bizonyos és kifejthető sokasága. Ezt a sokaságot a *Radical Revelation*-ban apokaliptikának neveztem. Apokaliptikának, nem a szó köznapi és torz jelentésében, hanem a görög szó eredeti jelentése szerint: azaz olyan rendszerről van szó, amely a reveláció, apokalüpszisz kérdéskörét szempontokra lebontva nevezi meg, tárja fel, és gondolja végig.

Lehetséges ez egyáltalán? Vajon egy rendszeres vázlat nem zárja-e börtönbe a bezárhatatlant? Semmiképpen sem. A reveláció végtelen, ezért szükségképpen konkrét, miközben konkrétuma exemplifikálja a végtelent. Vagyis a revelációnak van rendszere, nyitott rendszere, amely exemplifikálja a végtelen és ekképpen felfoghatatlan teljességet, s ebben az exemplumban a végtelen mégis felfogható. Az exemplum nem más, mint a rendszer, amely leírja a revelációfilozófia szintjeit, szempontjait. Ez a fajta elgondolás a voltaképpeni vallásfilozófia ma: egyszerre végtelen és véges, elgondolhatatlan és exemplumában elgondolt.

Ezen túlmenően azonban ott a végtelen a maga teljes és abszolút végtelenségével. Erre már nem a gondolkodás vonatkozik, hanem valami, amit hagyományosan – noha változó értelemben – hitnek nevezünk. Minden gondolkodás vakfoltja ez a hit, s miként a vakfolt az optikai látást, ez a hit teszi lehetővé a gondolkodás látását. Ezzel azonban már nem a gondolkodás foglalkozik, hanem egy olyan felfogás, amelyet helyesen és pontosan hitszerűségnek nevezhetünk. Ez már túl van a valásról való gondolkodás terrénján.

7. Megjegyzések teológianároknak

A mai, korszakos változás közegében a vallásfilozófia segít megérteni a helyzetünket. A legegyszerűbb a történeti összefoglalással kezdeni, amely rámutat filozófia és teológia szoros kapcsolatára a kereszténység kezdetétől fogva. Fontos a teológia módszertani és tárgy elkülönítése, de azt is fontos látni, hogy a teológia axiomatikus, míg a filozófia minden axióma vizsgálata. A szűkebb értelemben ekképpen nevezett valásfilozófia feltételezi a vallásfogalom kibontakozását, amely megint csak bonyolult folyamat. Lényegében csak a 19. században ível fel, a német filozófiai reneszánsz közegében, ahol Kant nyomán százak foglalkoznak a vallás, az isteni lét, az istenérvek, a vallási élmény kérdéseivel. A tomizmus és a neotomizmus a hagyományos filozófiai teológia visszaállítására törekszik, de ez gyorsan összefonódik a fenomenológia és az egzisztencializmus törekvéseivel az 1900-as évek folyamán. Egy nevet szeretnék kiemelni itt, mely kevésbé ismert, noha nagyszerű alkotóra utal: Erich Przywara *Analógia entis* c. munkája megelőzi a Karl Rahner-féle mélygondolkodást, miközben maga is szorosan összekapcsolja a korszak eredményeit a tomizmus alapos elgondolásával. Kétségtelen, hogy a legszellemdúsabb alkotó Rahner, akit Szent Tamáshoz mérni talán túlzás, noha mélysége ezt lehetővé teszi. Rahnert érdemes vallásfilozófiailag olvasni, ahogyan nagy ellenpólusát, Hans Urs von Balthasart is. Az analitikus vallásfilozófia, amely az 1940-es években kap új lendületet Frederick Copleston munkássága nyomán, kiváló logikai és tudományfilozófiai eredményekre jutott a fentebb említett szerzők munkái-

ban. Ámde ez a fajta gondolkodás nélkülözi az európai mélységet és komplexitást. A fenomenológia azonban olyan vallásfilozófiát teremtett, amit a nyomatékosan keresztény, sőt katolikus követői továbbfejlesztettek – gondoljunk Adolf Reinach, Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand és mások munkáira. Itt azonban vigyázni kell arra, hogy a „teljesen más” gondolkodás ebben a közegben – elsősorban Lévinas révén – olyan abszolútumfogalommal operál, amelyet Hegellel „rossznak” nevezhetünk: ui. egyoldalúnak. Barth Károly nevezetesen kiemelte a *totaliter aliter* szerepét a keresztény hitben, de az erre épülő vallásfilozófia egyoldalú marad az evangélium legfontosabb üzenete, Isten szeretetben való önközlése nélkül. Ez az önközlés nem teljesen mást, inkább teljes megújulást eredményez. Így kell értenünk Martin Heidegger kifejezését is „a másik gondolkodás” kezdetéről: másik, amennyiben teljesen újszerű. Mindez olyan gondolati gazdagságot fed, amelyet az európai klasszikus zene csodájához hasonlíthatnánk. Ami itt létrejött, páratlan; és Liszt vagy Bartók egyetlen futamát sem adnánk oda mások teljes életművéért. Gondolkodásunk gazdagsága nem egyszerűen abban rejlik, ami már létrejött, hanem abban, ami a létrejöttet létrehozta és a még létre nem jöttet létre hozhatja.

Mit jelent az, hogy valami új? Azt, hogy a régivel a legszorosabb, leg-sajátosabb, legtermékenyebb és legfelemelőbb kapcsolatban van. Az új a régít megőrzi, átalakítja, felemeli, beteljesíti – ahogyan ezt Hegel az *Aufhebung* fogalmával visszatérően leírta. Itt figyelniünk kell a burkolt szerkezetre. Az új és a régi kölcsönviszonyában sokféle kapcsolatot találunk. Az egyszerű, naiv megközelítésben az új a régi alapján, ahhoz képest határozódik meg. Ebben a lineáris felfogásban úgy képzeljük, a régi alkotja meg az újat. Ha azonban mélyebbre ásunk, hamar észrevesszük, hogy a helyzet éppen fordított: ami régi, azt mindig a lehetséges és tényleges új összefüggésében látjuk réginek. A régi mindig zárt, avult, lejárt; de ezt csak az új szempontjából fogjuk fel. Ezért helyesebb azt mondanunk, hogy a régít már mindig is az új határozza meg mint lehetőség és ténylegesség; mint újszerűség. A régiről mint régiről csak az újra tekintettel gondolkodhatunk. Az embert szülővé a gyermeke teszi; Istent atyává önnön fia. Ezt látjuk az Ó- és az Újszövetség viszonyában is: az ót csak az új szerint értjük meg igazán; önmagában vé-

ve félreértjük. A logikai szerkezetet csak annak konklúziója alapján fogjuk fel, amelyben kiteljesedik; tehát a konklúzióban adott újdonság szerrint. Az új így jelenik meg betetőzésként, amelyet akkor is feltételezünk, ha ténylegességében még nem fogjuk fel. Innen érthető a mesterfogás is, hogy az Újszövetség zárótétele az Új Jeruzsálemről szól. Mindezt a régi, jelképes nyelven olvassuk, de éppen az a gondolkodás feladata, hogy e sifírozott nyelvet megfejtse. Még inkább: felfogja az újdonság manifest teljességét. Felfogja, hogy a köznapi gondolkodásban, ahol a halál realitása uralkodik, nem értjük meg az élet teljességét; a halál realitását csak a feltámadás felől foghatjuk fel. Az újdonság nemcsak teljességgel új, hanem tartalmazza, meghatározza a régit, összekapcsolja azt önmagával, kiteljesíti. E teljesedés azonban nyitott; mert az újdonság nem zárt, hanem nyitott totalitás; mindenkor, mindenben vadonatúj.

Itt kezdődik az a vallásfilozófia, amely nem egyszerűen a változás korszakát fejezi ki, hanem a korszakos változást, amelyben, miként Ferenc pápa említett írásában idézte, „a hagyományhűség nem a hamu tiszteletében, hanem a tűz megőrzésében áll.”⁴ Itt azonban gondoljunk bele abba, hogy a hamut ugyan ki kell szórni újra meg újra, de tűz *hamu nélkül* nem létezik; s a hamu olykor éppen a tűz megőrzését szolgálja, amikor a tűz csupáncsak zsarátnok. Lefordítva a képes beszédet: a régi és az új elválaszthatatlanul összetartoznak, s míg az új szerint fogunk fel mindent, a régit is, a régi megőrzése éppen az új fényében a legfontosabb. A mai vallásfilozófia ezt teljesíti vallásbölcseleti-revelációfilozófiai formáiban.

⁴ Az idézet pontos eredetét Gerald Krieghofer kutatta fel. Eszerint a szólás nem Gustav Mahler-től, hanem Jean Jaurès francia szocialista parlamenti képviselőtől származik: JAURÈS, J., *Discours et conférences*, Flammarion, Paris 2014.: „Oui, nous avons, nous aussi, le culte du passé. Ce n'est pas en vain que tous les foyers des générations humaines ont flambé, ont rayonné; mais c'est nous, parce que nous marchons, parce que nous luttons pour un idéal nouveau, c'est nous qui sommes les vrais héritiers du foyer des aïeux; nous en avons pris la flamme, vous n'en avez gardé que la cendre.” Jean Jaurès, 21. Január 1910, Paris, Chambre des députés. Lásd: <http://falschzitate.blogspot.com/search?q=Anbetung+der+Asche> (2019. december 23.)

Bibliográfia

- ABRAHAM, W. J., *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids 2006.
- ALSTON, W., *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2000.
- ASSMANN, J., *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Winter, Heidelberg 1993.
- ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, (ford. Hidas Z.), Atlantisz, Budapest 1999.
- BOLBERITZ P., *A keresztény bölcsélet alapjai*. JEL, Budapest 2002.
- BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest 1935.
- BRENTANO, F., *Az erkölcsi ismeret eredete*, (ford. Mezei B.), Kossuth, Budapest 1994.
- BRUGGER, W., *Filozófiai Lexikon*, Szerkesztette Mezei Balázs, Szent István Társulat, Budapest 2006.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D., *Manual of the Science of Religion*, (transl. by Colyer-Fergusson, B. S.), Longmans, Green and Co. London 1891.
- COPLESTON, F., *A History of Philosophy* (9 vols.), Image Books, London 1946–74.
- DAVIES, B., *Bevezetés a vallásfilozófiába*, (ford. Rakovszky Zs. - Vassányi M., szerk. és a bibliográfiát összeáll. Mezei B.), Kossuth, Budapest 1999.
- FERENC PÁPA – EL-TAYEB, A., *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (2019.12.28.)
- FERENC PÁPA, *Christmas Greetings to the Roman Curia*, Address of His Holiness Pope Francis, Clementine Hall, Saturday, 21 December 2019. <http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/>

- december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (2019.12.28.)
- FERENC PÁPA., *Post-synodal Apostolic Exhortation "Querida Amazonía" of the Holy Father Francis to the people of God and to all persons of good will*, <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/en/documents/post-synodal-apostolic-exhortation-querida-amazonia-.html> (2020.03.01.)
- GONDOS-GRÜNHUT L., *Szeretet és lét*, (ford. Mezei B. – Varga-Jani A.), Kairosz, Budapest 2013.
- HEGYI E., *Fila Béla áldozópap filozófus-teológus életútja*, Hódmezővásárhely, 2012 (kézirat).
- HEIDEGGER, M., *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), (ford. Boros G.), T-Twins, Budapest 1993.
- HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
- HILDEBRAND, D. VON, *Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained*, (Foreword by John Cardinal O'Connor), Sophia Institute Press, Manchester N. H. 1967.
- HILDEBRAND, D. VON, *Átalakulásunk Krisztusban*, Szent István Társulat, Budapest 1991.
- HUSSERL, E., *Karteziánus elmélkedések*, (ford. Mezei B.) Atlantisz, Budapest 2000.
- JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München-Zürich 1962.
- KOVÁCS Ö., *A vallásbölcselet kézikönyve*, Magyarországi Protestáns Egyelet, Budapest 1876.
- KÜNG, H., *Minden dolgok kezdete. Természettudomány és vallás*, (ford. Hankovszky T.) Kairosz, Budapest 2009.
- LEVINAS, E., *Nyelv és közelség*. (ford. Tarnay L.) Dianoia, Pécs 1997.
- MARCEL, G., *The Mystery of Being*, 2 vols, (transl. by Fraser, G. S.). St. Augustine's Press, South Bend Ind. 2001.
- MARION, J.-L., *Givenness and Revelation*, (transl. by Lewis, S. E.), Oxford University Press, Oxford 2016.

- MERLEAU-PONTY, M., *A filozófia dicsérete*, (ford. Sajó S.), Európa, Budapest 2003.
- MEZEI B. M., *Zárójelbe tett Isten*, Osiris, Budapest 1997.
- MEZEI B. M., *Vallás és hagyomány*, L'Harmattan, Budapest 2003.
- MEZEI B. M., *Vallásbölcselet. A vallás valósága*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő 2004-2005.
- MEZEI B. M., *Mai vallásfilozófia*. Kairosz, Budapest 2010.
- MEZEI B. M., *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. T&T Clark, London 2017.
- MEZEI B. M., *A vallásról a 20. század magyar filozófiájában: Pauler Ákos, Brandenstein Béla, Gondos László*, in *Magyar Szemle XXVII* (2018 / 7-8) 22-37.
- MEZEI B. M., MURPHY, F. A., OAKES K. (eds), *The Oxford Handbook of Divine Revelation* (előkészületben).
- MOLNÁR T., *Az értelmiség alkonya*, (ford. Mezei B.) Akadémiai, Budapest 1996.
- MÜLLER, M., *Natural religion: The Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888*, AMS Press, New York 1975 (1890).
- NYÍRI T., *Ember a világban*. Szent István Társulat, Budapest 1981.
- O'REGAN, C., *The Gnostic Return in Modernity*, State University of New York Press, Albany NY 2001.
- OTTO, R., *A szent*, (ford. Bendl Júlia), Osiris, Budapest 1997.
- PAULER Á., *Metafizika*, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1938.
- PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 1999.
- PRZYWARA, E., *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Johannes-Verlag, Stuttgart 1996.
- SCHAEFFLER, R., *A vallásfilozófia kézikönyve*, (ford. Czakó I. – Hankovszky T.), Osiris, Budapest 2001.
- SCHELER, M., *A filozófia lényegéről*, (ford. Zuh D.), Szent István Társulat, Budapest 2008.
- SCHLEIERMACHER, D. F., *A vallásról*, Osiris, Budapest 2000.
- SEIFERT, J., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge, London/Boston 1987.

- SIMPSON, CH. (ed.), *The William Desmond Reader*, SUNY Press, Albany NY 2012.
- STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- SWINBURNE, R., *Van Isten?* (ford. Vassányi M., utószó: Mezei B.) Kossuth, Budapest 1998.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Az emberi jelenség*, (ford. Rezek R.) Sao Paulo (kiadó nélkül) 1975.
- TURAY A., *Istent kereső filozófusok*, Szent István Társulat, Budapest 1990.
- VAN DER LEEUW, G., *A vallás fenomenológiája*, (ford. Bendl J. et al.), Osiris, Budapest 2001.
- VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, Jel, Budapest 1999.
- VETŐ M., *Vallás és filozófia*, Szent István Társulat, Budapest 2020.
- WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- WEISSMAHR B., *Isten léte és mivolta*. TTK, Róma 1980.

GÁJER LÁSZLÓ

A lét előtti elcsendesedés és a filozófiai hit Karl Jaspers gondolkodásában

Az alábbi szöveg a 2020 januárjában tartott Teológiai Tanárok Konferenciáján elhangzott előadásom szerkesztett változata. A konferencián az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* konstitúciója születésének 150. évfordulója kapcsán a hitet érintő témákkal foglalkoztunk. Jaspers filozófiai hitről alkotott elképzelése talán marginálisan, mégis számtalan ponton kapcsolódik a hitről szóló katolikus tanításhoz. A témában megfogalmazott gondolatait elhelyeztem a szerző tágabb filozófiai rendszerében. Az előadáshoz hasonlóan a jelen szövegben is először a filozófia, a teológia, és a szaktudományok viszonyáról, majd a lét lehetséges filozófiai leírásáról lesz szó, amely szorosan kötődik Jaspers emberképéhez. Mindezek és az őt ért társadalmi és politikai hatások érintőleges ismertetése alapján érthetjük meg a filozófiai hit jellegét, amelyből kiindulva érzékeltetni fogom az egész elképzelésnek a vallás filozófiai megítélésére vonatkozó hatását.

Miközben Jaspers műveivel foglalkoztam, újra és újra a hitelesség motívuma járt a fejemben. A hitelesség, mint fogalom nem kulcsfontosságú az ő írásaiban, ahhoz azonban, hogy a létnek azt a valóságát megértsük, amiről beszélt, nagyfokú őszinteségre és autenticitásra van szükségünk. A hiteles ember a lét előtt elnémul, nem akarja keretek és definíciók közé zárni azt. Sajátos egzisztencialista metafizika következik ebből, melynek során annak szemlélője nyitott marad a léttel szemben, ezért tartózkodik az azzal kapcsolatos végérvényes kijelentések-

tól.¹ Ennek a tartózkodásnak van közösségi vetülete is, amely olyan alapkérdésekben nyilvánul meg, mint egy bizonyos társadalmi és politikai pluralizmus elfogadása és a totalitarizmus elutasítása. Ezért is lesznek Jaspers-nél a filozófiai hit koncepciójának egyenes következményei az olyan közéleti írások, mint *A bűnösség kérdése* (1946) címen megjelent, a II. Világháború traumáját értékelő szövegek, a *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1961) című könyve, melyben az atombomba témája, mint határhelyzet jelenik meg vagy az egyetemi autonómia és a kutatás szabadságának kritériumait meghatározó *Die Idee der Universität* (1923) című kötet.² A feltétlen előtti elcsendesedés Jaspers által leírt igénye pedig a mai napig inspirálja a hiteles erkölcsi cselekvésről és vallásos magatartásról szóló vitákat többek között az olyan – hogy csak a közelmúltban előtérbe került néhány kérdésfeltevést említsék – aktuálpolitikai publicisztikában, mint a Thomas Fuchs-szal készült pandémia-interjú a *Die Zeit*-ben,³ a tengelykorról szóló vita és az ezzel kapcsolatos 2019-es *Nature* cikk,⁴ de akár a nukleáris fenye-

¹ A lét előtti elcsendeséssel kapcsolatban lásd SALAMUN, Kurt, *Moral Implications of Jaspers' Existentialism*, in *Philosophy and Phenomenological Research* XLIX/2 (1988. december) 317–323, OLSON, Alan M., *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, Martinus Nijhoff Publishers, Hague-Boston-London 1979, PEACH, Filiz, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, valamint GORDON, Ronald D., *Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication*, in *Southern Communication Journal* 65/2–3 (2009) 105–118.

² Jaspers politikai gondolkodásáról lásd LÜBBE, Hermann, *Moralische Entscheidung, politische Option und der Lauf der Welt. Karl Jaspers als politischer Denker*, in *Zeitschrift für Politik* 46/4 (Dezember 1999) 367–388, HARTH, Dietrich, (Hrsg.) *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, J.B.Metzler, Stuttgart 1989, illetve LAMPING, Dieter, *Karl Jaspers als politischer Schriftsteller*, J.B.Metzler, Stuttgart 2018.

³ *Wie soll man mit dieser psychischen Grenzsituation umgehen?* <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/krisensituationen-coronavirus-grenzsituation-karl-jaspers-philosophie> (a letöltés ideje 2020. augusztus 13.)

⁴ *When did societies become modern? 'Big History' dashes popular idea of Axial Age* <https://www.nature.com/articles/d41586-019-03785-w> (a letöltés ideje 2020. augusztus 13.)

getettségéről szóló írás a *Vita* oldalán 2018-ban.⁵ Jaspers létszemléletét úgy szeretném tehát megközelíteni, mint ami morális implikációkat hordoz, és hatással van az igaz élet, a hiteles magatartás kialakítására.

1. Mi a filozófia?

1.1. A filozófia, a teológia és a szaktudományok viszonya

Gondolkodásának megértéséhez elsőként a filozófia, a teológia, illetve a szaktudományok viszonyát kell tisztáznom, abban az összefüggésben, ahogy Jaspers modellezte azt. A *Filozófiai hit* (1947) című könyvében a filozófia önállósága mellett érvelt, következetesen hangsúlyozva annak mind a teológiától, mind pedig a szaktudományoktól való függetlenségét. Elutasította azt a keresztény értelmezést, amely szerint a filozófia a teológia szolgálóleánya volna, és nem értett egyet azzal az elképzeléssel, hogy a filozófia fölött, mint egy kupola áll az egyházi hit, amely kitágítja azt, így a filozófiának csak ebben az összefüggésben, a hitnek alárendelve, mint *praeambulum fidei* lehetne értelme.⁶ Voltak ugyan idők, jegyezte meg, amikor a filozófia bekerült a teológia légkörébe, ezt azonban tekinthetjük átmeneti állapotnak, amely a szaktudományok fejlődésével véget ért. A teológiát és a filozófiát sokkal inkább úgy kell felfognunk, mint az ember megértésének lehetséges két útját: a teológia révén közvetített vallások sajátos történeti útját, illetve a filozófia spekulatív útját.⁷

⁵ *La bomba atomica e il destino dell'uomo*. Rileggendo Karl Jaspers <http://www.vita.it/it/article/2018/01/12/la-bomba-atmica-e-il-destino-delluomo-rileggendo-karl-jaspers/145605/> (a letöltés ideje 2020. augusztus 13.)

⁶ Vö. JASPERS, Karl, *Filozófiai önéletrajz*, Osiris Kiadó, Budapest 1998, 124.

⁷ Vö. JASPERS, Karl, *A filozófiai hit*, Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004, 126. Hogy a teológia (és a vallás) általa képviselt erősen történeti jellegű értelmezése elegendő-e, arról érdemes további vitákat folytatni. Mindenesetre az evangélikus Jaspers, Christian Martensen dogmatikájának olvasója (vö. *Filozófiai önéletrajz* 120.) a teológia ilyen értelmezését tartotta használhatónak. A „gondolkodás katolikus hagyományával” Heidegger révén ismerkedett meg, aki Jaspers szerint „teljes lényével ebben a hagyományban élt, és ugyanakkor meg is haladta ezt a hagyományt”

Ugyanakkor az a 19. századi pozitivisták elképzelés, amely szerint a filozófia tudományos világnézet, illetve a szaktudományok szolgáló-ánya volna, megint csak szűkösnek és idejétmúltnak tűnt számára.⁸ A szaktudományok kialakulása előtt a filozófia egyetemes tudománynak mutatkozott, később azonban sokan úgy vélték, hogy az empirikus tudományok kialakulásával feleslegessé válik majd, és legfeljebb filozófiatörténetként lehet létjogosultsága, mások pedig a logika, a fenomenológia és az episztemológia területére korlátozták a filozófia lehetséges körét. Jaspers hangsúlyozta, hogy ezekkel az értelmezésekkel szemben tudatosítani kell a filozófia teljes függetlenségét,⁹ leginkább azért, mert a filozófia – szemben a többi tudománnyal és vizsgálódással – az átfogóra irányul, és nem kínál olyan tudást, amely általános érvényű ismereteket közvetít.¹⁰

Elégtelennek találta az idealizmus törekvését, hiszen annak célkitűzése az, hogy mindent az észnek rendeljen alá, azonban az ember nem teheti meg azt, hogy önmagát, mint a többi ismerettárgyat az ész és a tudat tárgyává redukálja. Jaspers tehát elvetette a pozitívizmus természettudományos valóság-értelmezésének kizárólagos létjogosultságát, de kétségbe vonta az elsősorban Hegel által képviselt idealizmus átfogó törekvésének elégséges voltát is.¹¹ Elfogadta Kant állítását, aki szerint a metafizika nem tudomány, az ugyanis a léttel foglalkozik, de ez nem jelenti azt, hogy egyúttal a lét elméleti tudománya lehetne, hiszen

(uo. 104), kettőjük között a közös pont pedig Kierkegaard volt (uo. 102). Talán ebből is fakad, hogy a Jaspers által képviselt teológia erősen történeti és biblikus volt, és kevéssé spekulatív. Ortodox zsidó feleségének hatása ismét csak érezhető ebben megközelítésmódban (uo. 123). Jaspers filozófiai hitének tárgya az abszolútum, míg az általa leírt teológia tárgya a Biblia Istene, e kettőt pedig szigorúan elválasztotta egymástól. Vö. COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy* 11. *Logical Positivism and Existentialism*. Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney 2003, 165.

⁸ Vö. JASPERS, Karl, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1932, 216–222.

⁹ Vö. JASPERS, Karl, *A filozófiai hit* 5–7.

¹⁰ Vö. JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 124. Vö. SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, J.B.Metzler, Berlin 2019, 82–84.

¹¹ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 132. 222–231, valamint COPLESTON, *A History of Philosophy* 158–159.

egészen más a célja. Mivel minden szaktudománynak megvan a saját tárgya és a módszere által kijelölt határa, ezért nincs olyan szaktudomány, amelynek az egész valóság a tárgya lehetne. Egy egyetemes tudománynak a léttel kellene foglalkoznia, de nem létezik a léttel foglalkozó tudomány, hiszen az a létet, mint tárgyat ragadná meg.¹² Ha pedig úgy véli, hogy megragadta azt, akkor valójában már nem a léttel, hanem egy létezővel foglalkozik. A filozófia a lét teljességével kell, hogy foglalkozzon, de nem mint tudomány, hanem mint e lét szemlélője.

1.2. A létre való nyitottság

Filozófiai témakörben írt első nagyobb, *Philosophie* (1932) című három kötetes munkájában abból indult ki, hogy a kortárs filozófiának mindeképpen a léttel (*Sein*) kell foglalkoznia.¹³ Míg a szaktudományoknak konkrét tárgya van, addig „a filozófia a lét egészét érinti”.¹⁴ A filozófiát így értelmezve folytonosságot látott a modern bölcsélet és az európai metafizikai hagyomány között, meggyőződése szerint ugyanis egyetlen örök filozófia van, amely kibontakozik a századok során. Ez persze nem jelenti azt, hogy a megértésünk, illetve a filozófia hatásköre az idők folyamán ne változott volna. A középkori metafizika és a modern létfilozófia ugyan nem azonosak egymással, mégis mindkettő ugyanazt a létet kívánja feltárni. Éppen ezért a filozófia dinamikus marad, mivel a lét egészére, a teljességre irányul. „Minden filozófiában benne van ugyanis az az egyvalami, amit senki sem birtokolhat, amely felé azonban annyi komoly erőfeszítés irányult: az örök filozófia, a *philosophia perennis*”.¹⁵ Jaspers metafizikájának különös ereje abban áll, hogy hangsúlyozza: a filozófia a lét közelébe mehet ugyan, de azt maradéktalanul megragadni nem képes, és kényesen kell ügyelnie arra, hogy azzal foglalkozva el ne tárgyiasítsa azt. Úgy nyílik meg a halhatatlan, örök bölcsesség felé, hogy saját történetiségének tudatában óva-

¹² Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 133.

¹³ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 1.

¹⁴ JASPERS, Karl, *Bevezetés a filozófiába*, Európa Kiadó, Budapest 1996, 6.

¹⁵ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 15, vö. JASPERS, Karl, *A filozófiai hit* 134.

tosan bánik a végérvényes kijelentésekkel annak érdekében, hogy a maradandót engedje szóhoz jutni. A *philosophia perennis* ilyen értelemben nem is teljesezhet be, nem érheti el a célját. „A történeti időben még soha és sehol nem fejlődött ki, ennek ellenére folyvást jelen van a filozofálás eszméjében”.¹⁶ A filozófia nem tehet mást, csak óvatosan közelíthet a léthez.

A filozófia ezért a tudományon túl van. Tárgya az átfogó (*Umgreifende*), amelyet nem tud a maga teljességében megragadni, csak ráírnyulni tud. Ilyen értelemben a filozófia nem is szaktudomány. Kérdése szaktudományosan nem tehető fel és nem válaszolható meg. Ebből következik, hogy a filozófia nem képes megadni a transzcendens (*Transzendenz*) általánosan érvényes leírását sem, sokkal inkább arra hívja meg az egyént, hogy fedezze fel saját esetleges és potenciális egzisztenciáját.¹⁷ A metafizikai rendszerek csak részlegesen tudják leírni a létet. Ennek persze nagy értéke van, de nem mondhatjuk, hogy ezek a leírások végérvényesek. A filozófiának törekvése van, de azt nem lehet a szoros értelemben vett tudománynak nevezni, mert a törekvése túlmegegy a tudományok határain. A filozófia nyitott marad, mert az a feladata, hogy a határokon végbevigye az ugrást.¹⁸ Ezért a filozófia tapasztalata „élmény, az átfogó élménye, melyből vagy részesülök, vagy nem”.¹⁹

Jaspers 1883-ban született az alsó-szászországi Oldenburgban. Gyermekkorában az Északi-tenger mellett élt, melynek rá gyakorolt hatásáról később így írt:

¹⁶ JASPERS, Karl, *A filozófiai hit* 20.

¹⁷ Vö. COPLESTON, *A History of Philosophy* 161. Jaspers számára Kierkegaard és Nietzsche mutatták meg ilyen értelemben az emberi egzisztencia lehetőségét. Az ember szabadsággal felruházott egzisztencia, amely a kutatás számára megközelíthetetlen marad és mindig túlmutat önmagán. Amikor feltesszük a kérdést, hogy mi az ember, akkor nem egy bizonyos ismerettárgyra kell gondolnunk, hanem az átfogóra, amennyiben az mi magunk vagyunk. Vö. JASPERS, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verhältnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, 123-136.

¹⁸ JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 13.

¹⁹ JASPERS, Karl, *A filozófiai hit* 11.

„Gyermekkoromban évről évre megfordultunk a fríz szigeteken. A tenger közelségében nőttem fel, amelyet először Norderney-nél, még mint kisfiú pillantottam meg. Apám egyik este kézen fogott és végigsétált velem a széles, homokos parton. Apály volt, a tenger mélyen visszahúzódott; jó ideig eltartott, amíg a friss, tiszta homokban leértünk a vízhez. A parton titokzatos mélységek jelképei, medúzák, tengeri csillagok heverték. Akkor, anélkül hogy tudatosodott volna bennem, a végtelenséget tapasztaltam meg. Számomra a tenger azóta úgyszólván magától értetődő háttere az életnek. A tenger a láthatóan jelenlévő végtelen. Hullámok végtelenje. Minden örök mozgásban van, állandóságnak nyoma sincsen, de mégis az érzékelhető, végtelen rend része. A tengert látni – ez lett számomra a legnagyobb dolog, amely csak a természetben létezik. Lakni valahol, biztonságban lenni: nélkülözhetetlen és üdvös számunkra; ezzel azonban nem érjük be, vonz bennünket az a másik dolog is, amelyet a maga mozgalmasságában a tenger jelenít meg. Midőn lemondunk a biztonságról, ez szabaddá tesz és eljuttat bennünket oda, ahol minden, ami szilárd, megszűnik – anélkül azonban, hogy alámerülnénk a feneketlen mélységbe. Rábizzuk magunkat a végtelen titokra; a beláthatatlanra, a feltétlenre és a rendre... A tenger a szabadság és a transzcendencia példázata... A filozófia kihívással szembesül; el kell tudnia viselni, hogy sehol sincsen szilárd talaj, de a dolgok lényege éppen ezáltal szól hozzá”.²⁰

Ezek a sorok egy irodalmi kép segítségével vezetnek be bennünket a Jaspers által vizsgált térbe, a lét és a szabadság terébe. A tenger a szabadság és a transzcendencia példázata. A filozófia feladata a végtelen titok, a beláthatatlan és a feltétlen (*Unbedingt*) vizsgálata. Jaspers úgy közelítette meg a filozófiai vizsgálódás aktusát, mint amelynek művelése közben a filozófus rá kell, hogy döbbenjen arra, hogy sehol sincsen szilárd talaj a lába alatt, nem juthat el a végső bizonyosságra, törekvése ezért „nem az igazság birtoklása, hanem az igazság keresése”

²⁰ JASPERS, Karl, *Mi az ember? Filozófiai gondolkodás mindenkinek*, Katalizátor Kiadó, Budapest 2008, 15–16.

lehet csupán.²¹ Ebben a térben mozogni sok filozófus dogmatikus és a végérvényességre törekvő megközelítésével ellentétben Jaspers szerint „úton-levést” jelent, amely nyitott és dinamikus marad, lezáratlan és befejezetlen. „Nem foglalható tudományosan megformulázott tételekbe, dogmákba vagy hitelvekbe, mert ez az ember lényegének történeti kiteljesedése, melyben maga a lét világosodik meg”.²² A filozófia történik, és a saját kiteljesedése közben határozza meg önmagát. Feladata, hogy közel menjen a léthez. A filozófus sokkal inkább a bölcsesség kedvelője, mint annak birtokosa: a bölcsesség közelében él, de soha nem zárhatja azt megmásíthatatlannak hitt szavakba vagy meghatározásokba. Nem birtokolhatja azt.²³ A gondolat által valamit mindig kiszakítok az átfogóból, partikulárisrá és mellérendeltté teszem, eltárgyasítom. „A tárgyat létnek tekinteni pedig, ez minden dogmatizmus lényege”.²⁴ Az átfogó nem ad új ismeretet, híján van a tartalomnak, „formája révén azonban végtelen lehetőségeket nyit meg előttünk, amelyekben a lét kifejeződhet, s ugyanakkor átsugároz mindenben, ami

²¹ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 11.

²² JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 11.

²³ Amit Jaspers a létről mondott, ahhoz hasonlóról beszélt később Michel Foucault az igazsággal kapcsolatban, amikor arról értekezett, hogy „a megismerés mindig csak perspektíva”, amely „sémákban gondolkodik, nem vesz tudomást a dolgok közötti különbségekről, asszimilálja azokat, és anélkül dolgozik, hogy bármiféleképpen is az igazság képeznék alapzatát”. FOUCAULT, Michel, *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*, Latin Betűk, Debrecen 1998, 21. Ilyen értelemben vett megismerési szándékkal nem közeledhetünk az igazsághoz, mert összeroppantanánk azt. Erről az igazságról egy másik helyen így írt: „alélthésznek azt mondjuk, ami minden változástól függetlenül létezik és tartja fenn magát, ami nem lép ki az azonosságból, a változatlanból, a romolhatatlanságból”. Ez az igazság „kendőzetlen”, „nem rejtett”, és „teljes egészében tárul fel a szemünk előtt”,... „a létét nem változtatja meg egy hozzá képest idegen elem, amely átalakítaná, következképpen elrejténé benne azt, ami valóban ő maga”. Az igazsághoz csak közel mehetünk, csak szemlélhetjük azt, de nem ragadhatjuk meg és nem tárgyasíthatjuk el. Vö. FOUCAULT, Michel, *Az igazság bátorsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2019, 297–298. Így van ez a léttel is, amelynek a filozófus a szemlélője lehet, de nem foglalhatja azt formulákba.

²⁴ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 38.

van”.²⁵ A létet egészében nem tudjuk megragadni a tárgyi világban. Gondolkodásunk elmegy a tárgyi világ határait, feltérképezi azokat, de a tárgyi tudás határaitól beszélve is benne marad abban. A tárgyak világának vizsgálata végső soron nihilizmusba torkollik, ha egészében akarja megismerni, és ezért eltárgyasítja a létet. A filozófia „túllép ezen a nihilizmuson, s így valójában az az igazi lét felszabadítása”.²⁶ „A filozófia lét egészét érinti”,²⁷ tárgya az élő eszme megvalósulása, művelése pedig az élő eszmére való figyelem. Mint tudomány és módszer „el kell, hogy csendesedjen a megfejthetetlen előtt”.²⁸ Az átfogó előtt áll, de ez az átfogó éppen a tudat számára marad homályos. A lét egésze a tárgyakon keresztül jelenik meg, de maga a háttérben marad.²⁹ „Szemmel láthatóvá teszi a jelenséget, ám önmaga megmarad mindig valaminek, ami átfogó”.³⁰ A filozófia eredete az ember rácsodálkozásában van, a kételkedésben és a magunkra-hagyottság érzetében. Benne az átfogó rejtjelesen (*in Chiffren*) tárul fel számunkra.³¹ Ott, ahol a végtelen előtt állunk. „Azoknak a hosszadalmas utaknak, amelyeken a filozófia specialistái járnak, csak akkor van értelmük, ha elvezetnek annak felismeréséhez, hogy mi a lét, s mi az ember helye a létben”.³²

2. Az ember egyedülálló helyzete

Ahhoz, hogy a filozófia a saját tárgyát, a létet meg tudja közelíteni az emberből kell kiindulnia. Mert az ember fedezi fel a transzcendenst,

²⁵ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 38.

²⁶ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 40.

²⁷ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 6.

²⁸ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 24.

²⁹ Vö. COPLESTON, *A History of Philosophy* 160–161.

³⁰ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 31.

³¹ Vö. JASPERS, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co Verlag, München 1962, 153–155. 169, JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 33, valamint SALAMUN, Karl *Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker* 65–75.

³² JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 7.

mert egyedül az ember van önfelülmúlásban akkor, amikor a lét közélébe megy. Az ember a valóságban való részvétel által jut el önmagához, mégpedig a filozófia, mint az összpontosítás elve által.³³ „Az, ami van, jelenvalóvá kell, hogy váljon az ember számára; a maga Itt és Most-jában megragadva kell tapasztalhatónak lennie”.³⁴ Az ember öntudatra ébred az emberi tapasztalat olyan határhelyzeteiben (*Grenzsituation*), mint a másik ember halála, mint önmaga halálának nyomasztó tudata, mint a harc, a szenvedés és a bűn elkerülhetetlenségének tapasztalata, illetve a sorsa végzetszerűségének élménye,³⁵ de ugyanez történik meg a személyek közötti kapcsolatokat jelző kommunikációban is.³⁶ Ennek alapján az ember több, mint amit a természettudományos módszer képes volna leírni, végső soron azért, mert önmagunkat (*unser Dasein*), mint tudományos ismerettárgyat nem ragadhatjuk meg. A *Dasein* Jaspers-nél az élő létezőt, mint befogadót jelenti. A létezőt, amelynek van kezdete és vége, de amely ugyanakkor lezáratlan marad.³⁷ Az emberben – és minden létező közül egyedül az emberben – annak öntudata (*Bewußtsein*) által meghaladásra kerül a szubjektum

³³ Vö. JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 13., vö továbbá MONDIN, Battista, *Storia dell' Antropologia Filosofica* 2, ESD, Bologna 2002, 304.

³⁴ JASPERS, Karl, *A filozófiai hit* 39.

³⁵ Vö. JASPERS, Karl, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1932, 210–248, SALAMUN, Kurt, *The Ethos of Humanity in Karl Jaspers' Political Philosophy*, in *Man and World* 23 (1990) 225. A határhelyzet fogalmát először a *Psychologie der Weltanschauungen* című könyvében használta Jaspers, majd hasonló értelemben a *Philosophie* 2. kötetében. Az ilyen helyzetek elkerülhetetlenek és megváltoztathatatlanok. A helyzetek általában a *Dasein* történeti meghatározottságát jelentik, annak határain pedig úgynevezett alaphelyzetek (*Grundsituation*) jelennek meg. Ahol az ember ezekben a helyzetekben kudarcot vall, ott, a határhelyzetben tör át a lét. Vö. SANER, Hans, *Grenzsituation*, in Ritter, Joachim, (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1974, 877–878.

³⁶ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 55. A kommunikáció a hitelesség helye, jóllehet önmagunkat szinte soha nem vagyunk képesek maradéktalanul, így hitelesen közölni a másikkal. Vö. PAUL, Jean Marie, *Der Weg des Menschen oder Kommunikation und Liebe bei Jaspers*, in Harth, Karl Jaspers. *Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie* 43–64.

³⁷ WIENBRUCH, Ulrich, *Dasein*, in Ritter, Joachim, (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1972, 19–21.

és az objektum közötti különbség.³⁸ Az embert egyfajta elégedetlenség (*Ungelegen*) jellemzi, és ezért önmagát hitelesen megtapasztalva képes megnyílni az önmagánál több felé.³⁹ Az ember szabadságában megvalósítja az egzisztenciát.⁴⁰ Ha úgy tekintjük, mint empirikus létezőt, amely ez vagy az, akkor az ember is tárgyasítható és tudományosan elemezhető. Azonban egyszerre több is, mint aki itt van. Én saját létem lehetősége vagyok, amely sosem befejezett, sosem kész, sosem megragadható vagy osztályozható. „A szabadság nem önmaga által van, hanem el is szalaszthatja önmagát”.⁴¹ Az egzisztencia ezért nagyon személyes, énként bizonyíthatatlan és mással nem helyettesíthető. A szabadság az egyedüli kategória, amellyel leírható, mert maga az önmagunk odaajándékozásáról szóló döntés lehetősége. A szabadság nem tartozik a jelenségek világához. Nem bizonyítható vagy cáfolható, és meghaladja a tudományos eljárásokat. A szabadság a felelős választásom, amelynek tudatában vagyok akkor, amikor döntök önmagamról.

Jaspers az egzisztencia módszeres leírásának szentelte a *Filozófia* második kötetét, melynek címe *Existenzerhellung* (az egzisztencia magyarázata). Az egzisztenciát a lehetőségiség felől közelítette meg. Olyan emberek életének ajánlása, mint Kierkegaard és Nietzsche, jól mutatják e potencialitás jellegét. (Luther hatása és Jaspers lutheránus vallási háttére ugyancsak érződik ezekben az ajánlásokban.) A „kommunikáció” nem más, mint amelynek során felismerjük saját lehetőségi létünket. „A kommunikáció az igazság időbeni nyilvánvalóvá válá-

³⁸ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 43, valamint JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 111.

³⁹ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 13, valamint SALAMUN, *Moral Implications of Jaspers' Existentialism* 318.

⁴⁰ Vö. Vö. JASPERS, *Philosophie II. Existenzerhellung* 160, JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 445, JASPERS, Karl, *Metafisica*, a cura di Umberto Galimberti, Mursia, Milano 1972, 314–315. Az egzisztencia az a mód, ahogy magamat meghatározom önmagamhoz és a transzcendenshez képest. Vö. GUGGENBERGER, Alois, *Existenz, existenzia*, in Ritter, Joachim, (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1972, 851.

⁴¹ JASPERS, *Mi az ember?* 144.

sának formája”.⁴² „A filozófiai hitet nem lehet eloldani a kommunikációra való legteljesebb készenléttől. A tulajdonképpeni igazság ugyanis – hittalálkozás esetén – csakis az Átfogó jelenvalóságában tenyészik. Ennélfogva érvényes az alábbi tétel: kommunikálni csakis hívők tudnak”.⁴³ Az ember az, aki felfedezi önmagát a szabadságban, mert az ember története a szabadság története.⁴⁴ Az egzisztencia magyarázata ezért a transzcendencia.⁴⁵ A transzcendencia a szaktudományok által nem ragadható meg. A filozófia a szellem megnyitása a transzcendencia felé, amelyről azonban nem lehet meghatározható és szisztematikus ismeretünk.

Az ember valamennyi létező alapja, így a maga egészében nem is tehető soha kutatás tárgyává. Szabadságában nem kutatható, hiszen, ha áttekinthető lenne, akkor már semmiféle szabadságról nem lehetne beszélnünk, csak végességről és okságról. A szabadság rejtjel, amely nem oldódhat fel a megismerhetőségben.⁴⁶ „A világ talajtalannak mutatkozik. Az ember azonban olyasmire bukkan saját magában, amit sohasem lel meg a világban; olyan valamire, ami megismerhetetlen, bebizonyíthatatlan és sohasem tárgyi”.⁴⁷ Hogy mi az ember, azt a szabadságban találjuk. Amit találunk, az pedig nem pusztán tudástartalom, hanem egyúttal a hit tárgya. Az ember elgondolja az istenit és a halhatatlanságot, mert a végtelent érinti meg. „Mintha önmagát a transzcendencia révén kapná önmagától”.⁴⁸ Szabadnak kell maradnia, nyitottnak a transzcendencia felé. Véges marad, de sohasem lezárt. „Az ember lezáratlansága szabadságának *signum*”.⁴⁹ „A filozófiai hit az embernek saját lehetőségébe vetett hite. Szabadsága lélegzethez ebben jut”.⁵⁰ Ezért az ember képes a filozofálásra, hiszen a filozófia úton-le-

⁴² JASPERS, *A filozófiai hit* 38.

⁴³ JASPERS, *A filozófiai hit* 138.

⁴⁴ Vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 429.

⁴⁵ Vö. JASPERS, *Metafisica* 314.

⁴⁶ Vö. JASPERS, *Metafisica* 314.

⁴⁷ JASPERS, *A filozófiai hit* 50.

⁴⁸ JASPERS, *A filozófiai hit* 52.

⁴⁹ JASPERS, *A filozófiai hit* 53.

⁵⁰ JASPERS, *A filozófiai hit* 59.

vést jelen, melynek kérdései lényegesebbek a válaszainál, és minden kérdése újabb kérdést szül.⁵¹

3. Hatások

3.1. Tudományos út

Jaspers 1908-ban Heidelbergben, mint orvos szerzett doktorátust. 1908 és 1915 között a heidelbergi Pszichiátriai Klinikán orvosgyakornokként ismerkedett meg Husserl fenomenológiájával, melyet maga Husserl leíró pszichológiának nevezett. Jaspers pszichiátriai munkája során alkalmazta Husserl fenomenológiai módszerét – mint orvos, a betegek belső élményét a tudatban végbemenő jelenséggént akarta leírni – a „lényegszemlélethez” vezető úton azonban már nem követte Husserlt.⁵² Első könyvében, az *Allgemeine Psychopathologie* (1913) című orvosi szakkönyvben az elméletek rendszerére úgy tekintett, mint eszükre, amely hasonlatokkal próbálja meg értelmezni az embert, aki máskülönben a megismerés horizontján kívül rekedne.

„Akkoriban sokan hitték azt, noha más és más formában, hogy olyan módszerre leltek, amellyel az embert, mint egészet tudják megragadni (az alkatában, a jellemében, a testfelépítésében, a betegségei összességében). A valamelyest eredményes utak mindegyikén bebizonyosodott, hogy amit egésznek véltek, az csak egy átfogó egészen belüli vélt egész, sohasem az emberlét megvalósuló teljességének tárgya, sohasem maga az egész. Az ember, mint egész ugyanis kívül esik minden kézzelfogható objektiválhatóságon. Mint lény, befejezhetetlen önmaga számára, és mint a megismerés tárgya, befejezhetetlen a tudomány számára is. Mondhatni

⁵¹ Vö. JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 11.

⁵² JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 24. Vö. LEONI, Federico, *Jaspers in his time*, in Stanghellini, Giovanni – Fuchs, Thomas, (eds.) *On Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2013, 9–10.

nyitott kérdés marad. Az ember mindig több annál, mint amit önmagáról tud és tudhat”.⁵³

Jaspers hangsúlyozta, hogy a pszichiátria az emberrel foglalkozik, aki minden más létezőtől abban különbözik, hogy egészében soha nem lehet a megismerés tárgya.⁵⁴ „Ha az embert akarjuk megismerni, akkor belőle, mint jelenségből ismerünk meg valamit, nem pedig őt magát ismerjük meg. Az emberi teljességre vonatkozó megismerés mindig csalókanak bizonyul, és a látszat azáltal jön létre, hogy egy szemléletmódot egyetlennek, egy módszert univerzális módszernek tekintünk”.⁵⁵ Spekulatív érdeklődése és a szakmai előrelépés további lehetősége egyaránt oda vezettek, hogy 1913-ban átment a Heidelbergi Egyetem Filozófiai Karára, ahol 1921-ben professzor lett. Ez az átmenet Jaspers intellektuális fejlődésének is a lenyomata.⁵⁶ A *Psychologie der Weltanschauungen* című 1919-ben publikált művében így írt: „Nincs olyasmi a filozófiában, ami elválasztható lenne az embertől. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a filozofáló embert, az ember alapvető tapasztalatait, cselekedeteit, világát, mindennapi magatartását, az általa szóló hatalmakat, ha gondolkodásunkkal követjük gondolatait”.⁵⁷ Ezek a kijelentések már a *Philosophie* című munkájának a tárgyára mutattak. A *Die geistige Situation der Welt* (1931) című írásában az „egzisztenciálfilozófia” elnevezést alkalmazva így írt a filozófia tárgyáról:

„Az egzisztenciálfilozófia az a gondolkodás, amely felhasznál minden szakismeretet, de túl is lép ezeken, s amely által az ember szeretne önmagává válni. Ez a gondolkodás nem tárgyakat ismer meg, hanem egy tárgyban megvilágítja és kieszkül azt a létet, amely így gondolkodik. Azáltal, hogy lebegni kezd, mivel túllép a világ minden olyan megismerésén (mint a világban való filozófiai

⁵³ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 26. Jaspers munkásságának a pszichopatológiára gyakorolt későbbi hatásáról lásd FUCHS, Thomas – BREYER, Thiemo – MUNDTH, Christoph, *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*, Springer, Heidelberg 2014.

⁵⁴ Vö. JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 28.

⁵⁵ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 28.

⁵⁶ Vö. SALAMUN, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker* 10–11.

⁵⁷ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 49.

tájékozódáson), amely a létet rögzíti, ez a gondolkodás saját szabadságára hivatkozik (mely az egzisztencia megvilágításából fakad), és létrehozza önmaga számára a feltételhez nem kötött tevékenység terét azáltal, hogy megidézi a transzcendenciát (mint metafizikát)”.⁵⁸

Jaspers tudományos útjának fejlődése – az orvosi pszichológiától a fenomenológián át az egzisztenciálfilozófiához vezető útja – az ember megértése mentén vezetett, és a filozófiai módszer nyitottságának megtapasztalásáról, a dinamikus létszemlélet élményéről tanúskodik. Antropológiája egzisztencialista antropológia. Megközelítésében az ember nincs bezárva a természettudomány vagy a történelem által kínált keretek közé, hanem nyitott a transzcendenciára és az átfogóra. Ez egy metafizikai antropológia, amelyben a léttapasztalat a filozófiai hit, a szabadság és az ember öntranszcendáló képessége által tárul fel az emberi tapasztalat határhelyzeteiben, amikor egyben minden talaj ki is csúszik az ember lába alól.⁵⁹ A saját egzisztenciáját hitelesen megvalósító ember leírása ez, ahol a hitelesség kulcskérdés. Ha az ember szabad lényként elfogadja önmagát, abból az is következik, hogy tudatosan benne, hogy magát nem tudja létrehozni, sem saját szabadságának feltételeit nem tudja megteremteni. Szabadságban megnyilvánuló elenessége ezért megnyitja őt az átfogó felé.⁶⁰

3.2. Társadalmi és politikai hatások

Jaspers szakmai életútja mellett az őt ért társadalmi – a vallást, az egyetemet és a politikát érintő – hatások is megvilágítják számunkra filozófiai alapelveit. Polgári családból származott. Nagyapja evangélikus lelkész volt. Apja, ha csak tehette, visszavonult a magánélet keretei közé, függetlenül akart élni minden egyházi és polgári tekintélytől, alaposan és pontosan dolgozott, egész lényé berzenkedett a katonai

⁵⁸ Jaspers idézi saját eredeti művét: JASPERS, Karl, *Filozófiai önéletrajz* 50.

⁵⁹ Vö. MONDIN, *Storia dell' Antropologia Filosofica* 304, valamint FISCHER, Norbert, *A filozófia istenkeresése*, Amateca II, Agapé, Szeged 2001, 27.

⁶⁰ Vö. FISCHER, *A filozófia istenkeresése* 27.

miliótól, és a legfőbb rossznak a hazugságot, illetve a vak engedelmességet tartotta.⁶¹ Gyermekét az intézményes egyház szeretetére nevelte, de leginkább csak a társadalmi rend iránti tisztelet miatt. Az idősebb Karl Jaspers tisztelte ugyan az egyházak hitét, de azzal azonosulni teljesen sohasem akart. Élete végén, 70. születésnapja után pedig csendesen, minden feltűnést elkerülve kilépett az evangélikus egyházból.⁶² Ilyen családból érkezve Jaspers leginkább a jószándékú nonkonformista hozzáállását követte az egyházzal és a hittel kapcsolatban.⁶³ Filozófiájában gyakran érezzük, hogy Isten létét szükségesnek tartotta, többet azonban nem akart tudni róla.

Az egyetemet kiskora óta valami sejtelmesnek, az igazság letéteményesének tartotta. Az egyetem a szabadság és a szabad gondolkodás helye. Az a hely, ahol az ember önmaga szabadságát és létének lezáratlanságát is megélheti.

„Számomra az egyetem volt az a hely, amely az állami realitással szemben az igazság őrzője lehetett... Az egyetem eszméje döntő módon az egyes diákokban és professzorokban él, csak másodsorban jelenik meg az intézményes formákban. Ha az előbbieken kialszik az élet, az intézmény nem tudja megmenteni az eszmét. Úgy tarthatják életben az egyetem eszméjét, ha azt az egyik ember átadja a másiknak, és újra meg újra öntudatra és hatékonyabb tevékenységre bátorítják őket a helyzethez illő írások”.⁶⁴

Jaspers soraiban érződik az emberi szellem erejébe és becsületességébe vetett bizalom. Az egyetem eszményi otthont jelentett a számára, ahová visszahúzódhat az agresszív politikai nyomás, a gondolkodás kizárólagosságot követelő nagy monomítoszai elől is.⁶⁵ Az egyetem a szabad gondolkodás helye, az emberi szabadság megnyilvánulásának tere.

⁶¹ Vö. JASPERS, *Mi az ember?* 18.

⁶² Vö. JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 120–121.

⁶³ Vö. KOTERSKI, Joseph SJ, *Introduction to the 2000 Edition*, in Jaspers, Karl, *The Question of German Guilt*, Fordham University Press, New York 2000, xiv.xv.

⁶⁴ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 61. 66.

⁶⁵ Vö. JASPERS, Karl, *Die Idee der Universität*, Springer, Berlin-Heidelberg 1961, 27. 34.

Jaspers életét komolyan meghatározta a kibontakozó, majd elbukó Harmadik Birodalom félelmetes tapasztalata. Felesége zsidó volt. Ő maga 1933-tól nem vehetett részt az egyetem vezetésében, 1937-ben pedig megfosztották a katedrától is. 1945-ig csak csendben, az íróasztalióknak dolgozott. Régi barátai, kevés kivétellel a németek győzelmét kívánták, ő pedig ebben a győzelemittas hangulatban kétségbeesetten várta a lehetséges fordulatot. „Max Weber sohasem adta volna oda a hatalomért a németek lelkét, ahogyan azt 1933-ban a Német Birodalom területén élő német lakosság többsége megtette” – írta Jaspers arról a Weberről,⁶⁶ akinek gondolkodása olyan meghatározó volt számára, aki „megmagyarázta és lélekkel töltötte meg a világot” és akit a régi Németország egyik utolsó történelmi távlatú emberének tartott.⁶⁷ A németek háború utáni szembenézésének fontos mozzanata volt Jaspers 1946-os előadássorozata, amely *A bűnösség kérdése (Schuldfrage)* címen jelent meg nyomtatásban.⁶⁸ Az amerikai megszállás után így írt saját lelkiállapotáról: „Egyre erősödött bennem a késztetés, hogy világpolgárrá váljak. Először legyek ember, azután, ebből következően tartozzam egy néphez – ezt tartottam a leglényegesebbnek”.⁶⁹ A totalitárius uralom mélységesen ellenszenves volt számára, mert indokolatlan mértékben korlátozta a külső, politikai szabadságot, amely oly szorosan kapcsolódik ahhoz a belső szabadsághoz, amely Jaspers egzisztencializmusának kulcs gondolata volt.⁷⁰ Megértette ugyanakkor azt is, hogy „nem létezik filozófia politikai következmények nélkül”.⁷¹ A náci uralom tapasztalata rányomta a bélyegét a Heideggerrel való kapcsolatára is. Korábbi barátjával – akitől azért mindig valami belső idegen-

⁶⁶ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 82.

⁶⁷ Vö. JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 36. 40. Vö. LEONI, *Jaspers in his time* 10-12, valamint SALAMUN, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker* 23-25. Jaspers Weberről kapcsolatos szövegeit lásd JASPERS, Karl, *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1998.

⁶⁸ Vö. JASPERS, Karl, *A bűnösség kérdése*, Noran Libro, Budapest 2015. Vö. *Postwar Development of Thought* <https://www.britannica.com/biography/Karl-Jaspers/Postwar-development-of-thought> (a letöltés ideje 2020. június 16.)

⁶⁹ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 84.

⁷⁰ Vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 444.

⁷¹ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 90.

ség érzése választotta el – 1933 márciusában találkozott utoljára. Akkor Heidegger a nemzetiszocializmus gyors kibontakozásáról és az abba való bekapcsolódás szükségességéről beszélt neki.⁷² Tudjuk, Heidegger lelkesedése tartós maradt. Hozzáállása talán éppen létfogalmának átfogó és kizárólagos jellegéből fakadhatott. Erős és egyetemes létfogalom volt ez, amelyet éppen egy erős politikai eszme testesíthetett meg abban a történelmi pillanatban. Jaspers analízisében ezzel szemben megfigyelhető a pluralizmus, amely ugyancsak metafizikai alapelveinek folyománya volt.⁷³ Egész erkölcsi alkata dinamikus maradt. Az ilyen lelki alkat idegenkedik attól, ami totalizáló a politikában, illetve attól, ami végérvényesnek akar mutatkozni a filozófiában. Jaspers az átfogónak csak a közelébe akart menni, de tudta, hogy azt meg nem ragadhatja. E gondolkodásmód lenyomata a vallásról, az egyetemről és a politikáról szóló nézeteiben finoman tetten érhető.

4. A filozófiai hit

4.1. A filozófiai hit jelentése

Eddig igyekeztem kibontani a filozófia egy olyan fogalmát, amely független a teológiától és a szaktudományoktól, éppen azért, mert a létre, az átfogóra nyitott. Jaspers a filozófia helyét az emberben lokalizálta, a személy szabadságának és feltétlenre való nyitottságának okán. E filozófia tárgya az átfogó tapasztalata, amely a határhelyzetekben, illetve a kommunikációban, az interperszonális relációban tárul fel. Feltárul, de nem válik megragadhatóvá. Amikor az ember szabadságában meglátja igazi énjét, rögtön tudatosodik benne saját végessége is. Tudato-

⁷² Vö. JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 109–110. Vö. SALAMUN, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker* 23–25, valamint LÜBBE, *Moralische Entscheidung, politische Option und der Lauf der Welt* 373–380.

⁷³ Jaspers itt a nyílt párbeszéd Kant által igazolt igényéhez csatlakozik. Vö. DURFEE, Harold A., *Karl Jaspers as the Metaphysician of Tolerance*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 1 (1970) 201. 210.

sulnak benne a saját határai, de fel is ismeri ezek meghaladására való képességét. Jaspers ebben a mozzanatban lokalizálta a filozófiai hitet.⁷⁴

A hit a teológiában olyan kijelentések elfogadását jelenti, amelyek közvetlen igazolása semmilyen módon nem lehetséges, ugyanakkor ez az elfogadás szilárd bizonyosság, amely nonkognitív, vagyis különbözik a tudástól.⁷⁵ Jaspers filozófiai hitről alkotott koncepciójára illik ez a meghatározás, az mégis különbözik a hit vallásos fogalmától. „A filozófiai hit – vallotta Jaspers – csak későn vált bennem tudatossá. Senki sem tanított imádkozni. De szüleink szigorúan tiszteletre neveltek bennünket, nevelésük vezéreszméje az igazság és a hűség volt, a szüntelen értelmes tevékenység mellett, szabadon fordulva a természet fenéségsége és a szellemi alkotások tartalma felé”.⁷⁶ A polgári miliő hatására Jaspers számára a hit értelme sokkal inkább a filozófia, és nem a vallás felől megközelítve bontakozott ki. Ahogy ő írt erről, a filozófiai hit fogalma egyre gazdagabban jelent meg életművében: „*Philosophie* című könyvem megírása óta nyilvánosan képviseltem azt a nézetet, hogy a filozófia tanulmányozásának értelme a filozófiai hit. Ezt *Der philosophische Glaube* című írásomban egyértelműen meg is fogalmaztam”.⁷⁷ „A hit valamiféle közvetlenség, ellentétben mindazzal, amit az ész közvetít. A hit: élmény, az átfogó élménye, melyből vagy részesülök vagy nem”.⁷⁸ A transzcendensről nem győződhetek meg, annak létét nem tudom bizonyítani, kizárólag a saját szabadságom hiteles gyakorlása által tudom elfogadni azt. A filozófiai hit ugrás annak irányába, amit sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet.⁷⁹ A filozófia a leküzdhetetlen közvetettség megtapasztalása, ugyanis megfogalmazott nézetek formájában szeretné közölni a filozófiai hit tartalmát, de a gondolat mindig töredék marad. Annak kell igazsággá kiegészítenie,

⁷⁴ Vö. SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers*, C.H.Beck, München 1985, 148.

⁷⁵ Vö. WERDENICH Endre, *Hit*, in Bangha Béla, (szerk.) *Katolikus Lexikon* II., A Magyar Kultúra kiadása, Budapest 1931, 288–292.

⁷⁶ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 124.

⁷⁷ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz* 127.

⁷⁸ JASPERS, *A filozófiai hit* 12.

⁷⁹ Vö. KANAKAPPALLY, Benedict, 'Faith' and 'Communication' in the Philosophy of Karl Jaspers, in *Studies in Interreligious Dialogue* 10 (2000/1) 77, valamint ÖRNEK, Yusuf, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Verlag Karl Abler, Freiburg-München 1986, 88–97.

aki elgondolja, hiszen a saját egzisztenciájában valósítja meg azt, és ez a munka maga a filozófiai hit aktusa. A filozófáló szabad gondolataival szemben, ezért a filozófiai hit nem válhat hitvallássá, nem merevedhet dogmává. Megmarad benne a befejezetlenség, a nyitottság és a történetiség, amely nem rögzíthető végérvényesen. A filozófiai hit egy történeti szituációban újra és újra az eredetből merít. Az átfogót kell megvilágítania, amely átfogó így mindig közvetített kell, hogy maradjon.

4.2. A filozófiai hit tartalma

Az átfogó, az önmagában vett lét, Isten rejtjele maga az *axis mundi*, amely összeköti az egzisztenciát a transzcendenssel.⁸⁰ Az átfogó körülvesz bennünket, de mi magunk is ez vagyunk. A lét, amely körülvesz bennünket lehet a világ, melynek lényünk egyik oldala a részét képezi, illetve a transzcendencia, amely hozzánk képest egészen más és semmiféle részünk sincs benne.⁸¹ A lét, amely magunk vagyunk először is meglét (*Dasein*), amely az egzisztencia lehetősége csupán. Az emberi életen kívül minden élet ilyen, és az emberi élet is meglét, amennyiben meghatározott környezetben élünk. Másodszor azonban egyáltalában vett tudat (*Bewusstsein überhaupt*) vagyunk, amennyiben számunkra a lét a tudatunk része, mert gondolatban túllépünk a világon. Szellem (*Geist*) abban az értelemben vagyunk, amennyiben a szellemi élet bennünk az eszmék élete. A meglétben, az egyáltalában vett tudatban és a szellemen mi világ vagyunk. Ezekben a formákban az átfogó empirikusan adekvát módon jelenik meg számunkra. Az ember ugyanakkor egzisztencia is a maga szabadságában. Ez túl van az empirikusan objektív válni megléten, az egyáltalában vett tudaton és a szellemen is. Ez jelenik meg az elégedetlenségben, melyet az ember önmagával szemben tapasztal, a feltétlenben, melynek a meglét aláveti magát, illetve az eggyé válás készítésében (*Drang zu Einem*), melyben az ember olyan egységre törekszik, amely csak a létet illeti meg. Megjelenik egy-

⁸⁰ Vö. OLSON, *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers* 137.

⁸¹ JASPERS, *A filozófiai hit* 14.

fajta visszaemlékezésben (*Erinnerung*), amely mintha a teremtésről való együttes tudásunk lenne, de a halhatatlanság (*Unsterblichkeit*) tudatában is, amely mintha felemelne bennünket az idő fölé. A filozófiai hit érzékeli saját kiszolgáltatottságát, bizonytalanságát és saját védtelenségét is. „A hit a hitetlenség határán egészen parányira zsugorodik, s aztán e pontszerűségéből robban ki a messzeségbe”.⁸² Ez a *philosophia perennis* abban az értelemben, amely ezen a világon még soha nem fejlődött ki és nem is fejlődhet ki, ennek ellenére folyamatosan jelen van a filozofálás eszméjében.⁸³

A filozófiai hitet, mint *fides qua creditur*, a fent elmondottak jellemzik. De jellemeznünk kell úgy is, mint *fides quae creditur*, melynek Jaspers leírása szerint a következő hittartalmai vannak: Isten létezik, van feltétlen követelmény, a világnak pedig Isten és az egzisztencia között tovatűnő létezése van. Mint említettem, életművében mind közelebb került egyfajta teizmushoz, Isten azonban leginkább a világon túliként, transzcendenciaként jelenik meg a szövegeiben. Isten létéről nem szerezhetünk bizonyosságot, létét nem lehet bebizonyítani, létének feltételezése azonban előfeltétele magának a filozofálásnak. A feltétlen követelmény ebben az összefüggésben, az Istenhez való viszonyban a cselekvés alapját jelenti. A világ tovatűnő jellege abban áll, hogy ugyan minden, amit megismerünk a világhoz tartozik, a világ maga, mint egész azonban sohasem válik az ismeretünk tárgyává. A világban találkozunk egymással az, ami örökkévaló és az, ami az időben megjelenő, vagyis az egzisztencia és a transzcendencia.⁸⁴ Ez a találkozás az időben a világhoz kötött, Istenről és az egzisztenciáról pedig nincs közvetlen tudásunk. Azok a nem-tudott-mivolt lebegésében maradnak (*in der Schwebe des Nichtbewusstseins*).⁸⁵ Amennyiben azonban lemondanánk a filozófiai hitről, az azt jelentené, hogy nincs Isten, csak a világ létezik, így maga a világ lenne Isten. Ez esetben nem létezne feltétlen követelmény, csak szokás és konvenció, a világban pedig

⁸² JASPERS, *A filozófiai hit* 19.

⁸³ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 20, valamint COPLESTON, *A History of Philosophy* 160.

⁸⁴ Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 254, PEACH, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* 151–154.

⁸⁵ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 27–32.

minden mulandó volna, míg a világ maga örök, nem pedig tovatűnő átmeneti lét.⁸⁶ Ha mindezt belátjuk, akkor sem létezik azonban egyetlen, a filozófiai hit melletti visszautasíthatatlan érv sem. A filozófiai hit által véghezvitt ugrás végső soron döntés, az ember szabad választása marad.

5. A filozófia és a vallás

„Az egyházi autoritás vélekedése azzal ítéli el a független filozófiát, hogy az világi elmélkedés, ami eltávolít Istentől, s hiábavaló töprengéssel megrontja az emberi lelket. A politikai szándék azon az alapon támadja, hogy a filozófusok csak különféleképpen magyarázgatják a világot, holott a fő dolog a megváltoztatása volna”.⁸⁷ Ez a leírás jól érzékelteti, hogy Jaspers mennyire berzenkedett a totalizáló politikai tendenciáktól, de azt is, hogy milyen kifogása volt az egyházi tekintéllyel szemben. Nem valamilyen konkrét történelmi kor egyházi hozzáállását akarta bírálni, hanem általában egy magatartásformát illetett kritikával. Ez a magatartásforma mutatkozik meg akkor, amikor a kereszténység a kizárólagosság igényével lép fel, és az egyetlen igaz vallásnak tartja önmagát.⁸⁸ Ebből a mentalitásból fakadóan – ha nem is mindig, de időről időre – jellemző, hogy a kereszténység a különböző vallásokat részizagságok halmazának tartja, nem egyszer pogánynak bélyegezve azok követőit, a hitnek erőszakkal érvényt szerző egyházak pedig könnyen a politika eszközeivé válnak, és alaptényezővé válhat bennük a hatalom akarása, a világuralom igénye.⁸⁹ A vallás általában hajlamos arra törekedni, hogy végérvényesen birtokolja az igazságot, és ilyenkor az általa hitt tartalom kedvéért gyakran felhagy a kommunikációval.⁹⁰ Jaspers szerint az intolerancia éppen a kizáróla-

⁸⁶ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 32.

⁸⁷ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába* 13.

⁸⁸ Vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 83–85.

⁸⁹ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 73, valamint JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 87–92.

⁹⁰ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 61.

gosság ilyen igényével szemben szükséges, a keresztény alapmagatartásnak pedig meg kell őriznie a nyitottságát a végtelen előtt, amit sem megragadni, sem kifejezni nem tud a maga teljességében. Hozzátette ugyanakkor, hogy „a Krisztusban való hit, amely megszabadul a kizárólagosság igényétől és következményeitől”.⁹¹ Jaspers a Bibliát és a biblikus vallást olyan alapvonással rendelkezőnek mutatta be, amelyhez a kizárólagosság igénye a maga egészében nem tartozik hozzá. A biblikus vallásnak önmagában nincs semmiféle lezáró jellege. A kizárólagosság igénye ugyanis emberi termék, amely nem mutat rá Istenre.⁹²

„A Biblia egy évezred emberi határtapasztalatának tárháza. Az emberi szellem attól lett világos, hogy Istenről és önnön magáról bizonyosságot szerzett. Ez adja a Biblia egyedülálló atmoszféráját. A Bibliában kudarcainak alpmódozataiban pillanthatjuk meg az embert. Ám oly módon, hogy a léttapasztalás és a megvalósulás épp a kudarcban válik nyilvánvalóvá”.⁹³

Jaspers a *Die Frage der Entmythologisierung* (1954) című írásában vitát folytatott Rudolf Bultmannal, és kiállt a mítosz szükségessége mellett.⁹⁴ Mint filozófus, az ősi mitikus nyelv tisztaságának, annak képi valóságában és erőteljes voltában való megőrzéséért emelt szót.⁹⁵ „Milyen szegényes nyelvezetű és szűkszavú a mi létezésünk, ha nem érvényesül benne a mitikus nyelv! És mennyire hamis, ha az elkerülhetetlen mitikus gondolkodásmódot bárgyú tartalmakkal töltik meg. Meg kell tisztítani a mitikus szemlélet egyszerű csodáját, felszámolni azonban semmiképpen sem szabad. A demitologizálás szinte istenkáromló szó”.⁹⁶ Jaspers szerint a mítosz szerepét agyonnyomná mindenféle

⁹¹ JASPERS, *A filozófiai hit* 74.

⁹² Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 75.

⁹³ JASPERS, *A filozófiai hit* 80.

⁹⁴ Vö. OLSON, *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers* 146–156.

⁹⁵ Vö. JASPERS, *Mi az ember?* 193.

⁹⁶ JASPERS, *Mi az ember?* 194., vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 487.

pragmatikus racionalitás. A mitikus nyelv ugyanis a maga beszédességében és befejezetlenségében rokon az egzisztencia történetiségével. „Mivel a mitikus nyelv történeti, s nem tarthat igényt valamely tudás általános érvényére, éppen ezért képes az egzisztencia történetiségével tudatni, hogy mi adhat neki feltétlen jelleget”.⁹⁷ A mítosz tartalma nem általános érvényű, de megnyilvánul benne a történeti egzisztencia feltétlensége, a filozófiai hit pedig éppen ez előtt a feltétlen előtt áll meg. A Biblia olvasása által az olvasó magáévá teszi a tartalmakat és részt vesz azokban. „A mitikus tartalmakkal olyan állapotba kerül, amelyeket ezáltal mint lehetőségeket él meg, a tartalmakat képekben látja, amelyek megjelennek előtte, fontossági sorrendbe rendeződnek, s amelyek egytől egyik önmagukon túlra, a képnélkülibe mutatnak”.⁹⁸ Jaspers istene nem más, mint a vallási tapasztalat történetiségén keresztül megmutatkozó feltétlen,⁹⁹ a bibliai vallás tapasztalata pedig a történetekben megjelenő feltétlenre irányítja a figyelmünket.

6. Következtetések

Mire lehet jó számunkra a hit jellegét kutatva Jaspers lassan százezstendős gondolataival foglalkozni? Vizsgálódásai során az abszolútumot, a feltétlent szemlélte. Értékelte a bibliai kinyilatkoztatást, és annak dinamikáját az egzisztencia történetiségéhez kötötte. Munkáit olvasva a morálisan elkötelezett hívő ember is elcsendesedik a lét előtt állva, távol marad a végérvényes kijelentések elhamarkodott aktualizálásától, és törekszik a hiteles erkölcsi magatartás kialakítására a végtelen érvényesülése érdekében. Ebben segítségére van az „a filozófia, amely – mindig valamely egyén fáradozásának formájában – az egyetemességet igyekszik megvalósítani, arra törekszik, hogy megőrizze az ember nyitottságát, hogy kiemelje és összpontosítsa az egyszerűt, s azt megalapozhatatlanságában világítsa meg”.¹⁰⁰ Jaspers szerint a filozófia

⁹⁷ JASPERS, *Mi az ember?* 195.

⁹⁸ JASPERS, *Mi az ember?* 197.

⁹⁹ Vö. SALAMUN, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker* 86.

¹⁰⁰ JASPERS, *A filozófiai hit* 90.

hiteles művelésekor megmutatkozik az a tendencia, amely képes a vallási intézményeket és gondolkodást is segíteni a hiteles önmérséklet megvalósításában akkor is, ha a filozófus nem tagja egy konkrét vallási intézménynek.¹⁰¹ Hogy e „filozófiai előmunkálatot” a vallások felhasználhatják-e, az már nyitott kérdés marad. Jaspers bízott azonban abban, hogy a filozófia önmaga erejében segíthet, hogy elkerüljük a nihilizmust, melynek értelmében minden viszonylagos és feltételezett, nincs feltétlen és nincs magában való lét, éppen ezért minden kérdéses marad, semmi sem igaz és minden megengedett.¹⁰² A nihilizmus elutasításával megnyílunk a végtelenre, a feltétlenre, mert „Isten a legtávolabbi, ő a transzcendencia, melynek színe előtt minden egyébre – ha azt valami abszolútnak vesszük – túl rövidnek bizonyuló mozdulattal teszünk szert”.¹⁰³ Jaspers metafizikája, mint filozófiai előmunkálat segítheti a vallásos embert, hogy önmérsékletet tanúsítson, és elkerülje az önhiúságnak olyan a valláshoz köthető következményeit, mint a babona, a klerikalizmus, a vallás nevében folytatott háború, a dogmatizmus, az eszközzé vált politikai teológia vagy a kiüresedő kultúrkereszénység, amelyek a hit tiszta erejét is elfedik a maguk rövidtávú érdekeivel. Gondolkodásmódja leginkább az olyan jellemek gyógyítását szolgálhatná, mint Szelenyin, Tolsztoj karaktere a *Feltámadásban*,¹⁰⁴ aki fiatalon, meggyőződésből szakított a vallással, őszinte szándékból, ám fiatalos hévvel, babonásnak tartva a pravoszláv vallásgyakorlást. Úgymond „felszabadult a hivatalos államvallás béklyói alól”, és hitelesen akart élni. Később azonban, amikor családot alapított és szépen ment előre a társadalmi ranglétrán a konszolidált közösségi élet megkövetelte tőle a vallás külső formáiban való osztozást is. Idővel kezdte ezért igazolni magának az összes közismert „átalakoskodást” és „szofizmát”, melyek szerint az ember értelme úgysem közelítheti meg az igazságot, és egy idő után már nyugodt lélekkel és képmutatás nélkül járt a szertartásokra. „Azt hitte magáról, hogy hisz, de ugyanakkor

¹⁰¹ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 90.

¹⁰² Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 105.

¹⁰³ JASPERS, *A filozófiai hit* 112. Vö. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung* 319.

¹⁰⁴ Vö. TOLSZTOJ, Lev, *Feltámadás*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1971, 312–314.

lelke mélyén érezte – jobban, mint élete bármely más területén – hogy ez a hite nem az, amit várt s aminek lennie kellene. Ezért volt örökké szomorú a szeme”.¹⁰⁵ Szelenyin régi barátja, Nyehljudov mély erkölcsi megtisztuláson ment keresztül és őszinte belső hitre jutott. Tiszta volt, így már a pusztá jelenléte provokálta Szelenyint, aki „a szokottnál kínzóbban érezte hite ki nem elégítő voltát”. A történetben ott van a késői Tolsztoj valláskritikája, amelyet nem kell feltétlenül elfogadnunk, a példa azonban így is beszédes marad számunkra: Nyehljudov és Szelenyin alakjában a hitelesség és a megalkuvás találkoztak egymással. A lét előtt elnémuló és ahhoz filozófiai hittel közeledő ember erkölcsi döntéseiben nagyobb valószínűséggel marad igaz, a vallás gyakorlása-kor pedig őszinte. Jaspers gondolatait érdemes tehát a hitelesség kritériuma szempontjából olvasnunk, saját erkölcsi döntéseinket is mérlegre téve.

¹⁰⁵ TOLSZTOJ, *Feltámadás* 314.

VINCZE KRISZTIÁN

A keresztény bölcselet kompetenciája az ateizmus és a *ratio fidei* tükrében

I. A fundamentális teológia feladata és jellege

A II. Vatikáni Zsinatot követően a fundamentális teológia jellege sokat változott, új feladatkörei és új dialóguspartnerei kerültek előtérbe. Hans Jürgen Verweyen szerint e korszakban gyűjtőmedence jellegűvé vált a fundamentális teológia, hiszen benne módszerek, feladatok, újítások, általában kérdésessé lett tematikák sokaságának relatíve nyugodt együttléte valósult meg.¹ Az egybehalmazódás háttere az volt, hogy a fundamentális teológiában került elhelyezésre minden olyan kérdés és problémafelvetés, amely a teológiai diszciplínák egyikébe sem kerülhetett be.² A 20. században a kereszténység számára adódó nehézségek, illetve az újonnan felmerülő kérdések fő oka leginkább az, hogy korábbi bizonyosságok elhomályosultak a nagyon gyors, a keresztény hitet és annak a korábbiakban jellemző nyilvános jelenlétét erodáló szekularizációs folyamatok következtében. A fundamentális teológia elsődleges feladata e megváltozott szellemi légkörben a hit hihetőségének bemutatása és feltárása, a hit szavahihetőségéről való számadás lett. E célnak való alárendeltségükben az új feladatok, módszerek gazdagsága és vál-

¹ Vö. VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2000, 17.

² Vö. TORRELL, J. – P., *Neue Strömungen der Fundamentaltheologie in der nachkonziliaren Periode*, in (Hrsg) LATOURELLE, R., - O'COLLINS, G. O., *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, Innsbruck-Wien, 1985, 21–37, 26.

tozatossága nem kaotikus együttlétté, hanem színgazdag palettává, a fundamentális teológia különböző járható elméleti útjainvá váltak.

A kereszténység – nem csak, de minden esetben! – gondolkodó valóság, így megköveteli a gondolkodó számvetést. A teológia tudománya már eleve a gyakorolt, a megélt istenhitből kiinduló fáradozás, hogy általa a keresztény hit tartalmait gondolkodva és a megértés közegében kerüljenek bemutatásra. A keresztény hit természetéből fakadóan a számadó gondolkodás közegében önmaga mélyebb megértésére törekszik. E törekvés hajtóereje az a meggyőződés, hogy a hitnek értelmes természete van, sőt a hit belső logikája, a *ratio fidei* nem áll ellentétben az ún. tudományos, illetve a filozófiai ésszel! Így a megélt hit közegében való hitről való gondolkodás egyrészt a hívő ember saját megbizonyosodására szolgál, másrészt a nem hívők, a hiten kívül állók felé történő feltárást segíti elő.

Egészen sajátos feladata lett a fundamentális teológiának a 20. század második felétől, hogy éppen a teológiának mint tudománynak a természetét járja körül, megvizsgálva, hogy az újkor óta kibontakozóban lévő megváltozott kontextusban hogyan tud a tudományos kritériumoknak megfelelni, s ezzel együtt hogyan képes a teológia saját tárgyával, a keresztény hittel és a keresztény hit autentikus megvalósításával összhangban működni. A fundamentális teológia így tulajdonképpen a teológiát alátámasztó tudományelméleti feladatokat volt hivatott elvégezni. Ahogyan a tudományfilozófia egy-egy tudomány kereteit, természetét, előfeltevéseit vizsgálja, ugyanúgy szükséges a fundamentális teológiának a hit alapjait megmagyarázni, felmutatni és nyilvánvalóvá tenni. Mindeközben ezt nem úgy teszi, hogy kívülről, tárgyilagosan szemlélné tárgyát – mint ahogyan például a vallástudomány szemléli a különböző vallásokat, – hanem a hitet már előzetesen adottnak, sajátjának tekinti, s ebből sarjasztja belátásra való törekvését a szent anzelmi *fides quaerens intellectum* jegyében. E belső perspektivikuság követeli meg a hit alapjainak reflexió alá vonását és megértését, így válik a fundamentális teológia alapozó feladatává tudományelméleti szempontból a hit alapjairól való számadás, amit frappánsan Max Seckler a következő módon fogalmaz meg: a fundamentális teológiának a

„keresztény hit logoszát kell feltárnia”.³ Ez azt jelenti, hogy a hitünk mellett való érveléseink, a hit mellett való állásfoglalásunk megindoklásai nem a hit belső értelemstruktúráján kívül zajlanak, hanem éppen a hittel együtt adott alapnak a kifejtésével esnek egybe, hiszen a „lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, mást senki nem rakhat” – Pál apostol Korintusiakhoz írt levele szerint (1Kor 3,11). A keresztény hitnek a fundamentális teológiai kifejtése és magyarázata mindeközben úgy megy végbe, hogy általa a hit a nem-hívők számára is megismerhető és megérthető formában kerül a látótérbe. A hit értelmes és észszerű mi-voltát, a hit logikáját tárja fel tehát a fundamentális teológiai alapozó munka, amely által a hiten, a kereszténységen kívül állók is tisztán láthatnak rá a keresztény hit tartalmaira. Ennek lesz egyidejűleg lényegi velejárója az is, hogy a kereszténység, a Krisztusba vetett hit egésze ütköztetésre kerül olyan kifogásokkal, ellenérvekkel, ellenvetésekkel is, melyek pontosan a hit ellenében fogalmazódnak meg. Ha a teológia nem lenne képes ateista, ateisztikus kritikákkal szembenézni, akkor nem felelne meg a tudományosság igényeinek. A fundamentális teológia sajátos feladata tehát az is, hogy kritikus kérdések megválaszolására törekedjen, s kritikus megkérdőjelezésekkel szemben fejtse ki előbb említett alapjait. Ezen apologetikus karakterjegy elvesztése esetén a fundamentális teológia nem felelne meg saját természetének! E szerepében a fundamentális teológia egyfajta küszöb-tudománynak tekinthető,⁴ hiszen nagyon gyakran éppen a teológián kívülről érkező kritikus kérdések megválaszolására fordítja koncentrációs erejét. Bár ez más teológiai diszciplínákra is igaz bizonyos esetekben – gondolhatunk akár a dogmatikára vagy a morálteológiára –, mégis elmondható, hogy a teológiai diszciplínák közül a teológia tudományelméleti megalapozásának különleges feladata a fundamentális teológia sajátja. Alapozó és apologetikus feladatainak nagy részét ez teszi ki.

Az eddigiekben elhangzottak összefoglalásaképpen Max Seckler azt állítja, kétirányú tekintete van a fundamentális teológiának: egyrészt be-

³ SECKLER, M., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in *HfTh* 4, 331–402, 375.

⁴ Vö. KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009, 126.

felé tekint, saját maga valóságára figyel, a kereszténység önmegragadása valósul meg benne akkor, amikor saját központi üzenetére és annak alapjaira figyel. Másrészt kifelé forduló tekintete van, amely a keresztény hit logoszának közvetítésére szolgál, hiszen magában a kereszténység üzenetében ott van az ahhoz a valósághoz fűződő érdek, amelyre vonatkozni akar. A közvetítés közege ugyanakkor általában éppen az a nem-keresztény szellemi atmoszféra, amely mint a kereszténység önérvényesítésével szembeni kritikus ellenvetések és kritikus kérdésfelvetések együtteseként határozható meg. A befelé és kifelé forduló tekintet, e két aspektus természetesen nem érintetlenül állnak egymás mellett, hanem egymást kiegészítve, egységet alkotva fonódnak egymásba. A kető egységének logikája azonban kronológiailag az elsőt feltételezi, hiszen először azt kell tudnunk, hogy egyáltalán miről esik szó, s ezután vagyunk képesek azt intellektuálisan kifejezni és megvédeni, vagyis apologetikusan képviselni.

II. Fundamentális teológia és filozófiai gondolkodásmódok

A fundamentális teológia imént vázolt értelmezése eltér a korábbiakban domináns extrinzikus felfogástól és annak mechanizmusaitól, s helyében intrinzikusan és hermeneutikailag igyekszik eljárni.⁵ Korábban ugyanis a katolikus apológia vagy fundamentális teológia a keresztény hit hiteltérdemlő mivoltát kívülről, például filozófiai vagy éppen történeti érvelésekkel próbálta meg alátámasztani anélkül, hogy közvetlenül

⁵ Az „extrinzikus” (pl. extrinzikus érvelés, extrinzikus hitmegalapozás) kifejezés a fundamentális teológiában használatos szakkifejezésként arra utal, hogy a keresztény vallás tartalma csak külsőrelegesen vonatkozik az emberi természetre, s a kereszténység mellett való érvelés csak eszközszerű érveken keresztül lehetséges. Ezzel szemben az „intrinzikus” kifejezés utal arra, hogy az emberi természetet belülről fakadó érintettségé kötheti a kereszténységhez, a kereszténység mellett való érvelések pedig az emberi természet mélyrétegeinek tartalmából vezethetők elő. Tehát a keresztény hit tartalmai a mai embert is gondolkodói, cselekvői és szabad mivoltában szólítják meg! Vö. LERCH, M., *Gottesfrage des Menschen – Menschlichkeit Gottes: Problemstellung und Ansätze theologischer Anthropologie*, in (Hrsg) LANGENFELD, A., - LERCH, M., *Theologische Anthropologie*, Ferdinand Schöningh, 2018, 73–144, 74–75.

hivatkozott volna hitbeli tartalmakra. Az intrinzikus eljárás mód lényege ezzel szemben, hogy a hitről való számadás aktusa a keresztény vallás logoszának tartalmiságát közvetítse. A külső perspektívából tehát a belső perspektívába helyeződik át a fundamentális teológia működési elve. A belső perspektívába való áthelyeződés a hermeneutikán keresztül valósul meg, hiszen a hermeneutikai eljárás mód ahelyett, hogy a hitet a neutrális értelem számára törekedne plauzibilisként felmutatni, inkább a fontos hittartalmakat igyekszik a jelenkori megértési kontextusoknak megfelelően kifejteni.

Ha a fundamentális teológia tudományelméleti státuszát szeretnénk meghatározni, abban fontos szerepet játszik minden esetben a vallásos hit és az ész viszonyának tisztázása. A teológia mint hittudomány az Istenről, világról, emberről való vallásos beszéden nyugszik. Ha a teológia e vallásos fundamentuma összeegyeztethető az ésszel, akkor tudományos jellege elismerésre kerülhet. Kulcsfontosságú ebben a tudományelméleti igazolásban az a meggyőződés, hogy a keresztény hit, pontosabban mondva a keresztény hit felvállalása, elfogadása észszerű. Ennek feltárása a fundamentális teológia tudományelméleti, a teológia számára történő alapozó munkája. A hit természetének, a kereszténységen kívülről érkező kritikus kérdéseknek, a fundamentális teológia tudományelméleti összefüggéseinek ezen metszéspontján kérdésként merül fel, hogy vajon milyen filozófiai gondolkodásmód alkalmas arra, hogy az adott szellemi légkörben a fundamentális teológia ezen feladata sikerülhessen. Van-e egyértelműen keresztény filozófiaként meghatározható filozófia, amely a fundamentális teológia fentebb említett célkitűzéseit tekintve válhat kiemelt jelentőségűvé? Isten valósága már nem magától értetődő; bizonyos tudományok látóteréből a sajátos tematikus és módszertani redukciók következtében eleve kiesik, sok filozófiai irányzat pedig nem biztosít az istenkérdés számára lefoglalt helyet. Vajon mely gondolkodásforma teszi a teológia számára lehetővé, hogy sajátos tárgyát, Istent, és Isten világra és emberre irányuló cselekedeteit szakszerű és racionálisan követhető módon foglalja össze, s közvetítse olyan tudományok és filozófiák irányába is, amelyek eredendően elzárkóznak ezen tartalmaktól?

Markus Knapp német fundamentálteológus véleménye szerint a 20. században három gondolkodásmód igyekezett kifejezetten keresztény filozófiai karakterrel érvényesülni, hogy a fundamentális teológiának is segítségére lehessen kitűzött céljainak elérésében. Metafizikus gondolkodásmódról, transzcendentálfilozófiai gondolkodásmódról és a posztmetafizikai gondolkodásmód kijelölt ösvényeiről beszélhetünk csoportosításának tükrében.

A) Karl Rahner *Hörer des Wortes* (Az Ige hallgatója)⁶ c. művében kerül sor a fundamentális teológia kérdésfelvetésének metafizikai gondolkodásmód alapú kifejtésére. A rahneri alapvetés az arisztotelészi filozófia belátásaira hivatkozva állítja, hogy minden egyes tudomány megalapozását az egységes alaptudományban, azaz a metafizikában lelheti fel. A tudományok tárgyait igazából apriori struktúrájukban kell feltárni, így minden tudományelméleti kérdés tulajdonképpen metafizikai kérdésként kerül elmélyítésre, s ezzel együtt közben minden kérdés az emberről szóló kérdésként is igazolódik. Istennek az elhangzó, kinyilatkoztató szavára hivatkozó teológia számára a tudományelméleti megalapozás ennek tükrében „Isten lehetséges kinyilatkoztatásának” kérdésére, s egy ilyen kinyilatkoztatás meghallására, pontosabban „a meghallásra való készségünk a priori adottságaira” terjedhet ki.⁷ Pannenberg az evangélikus teológia keretein belül képviselte a metafizikus gondolkodásmód szükségességét. Isten fogalmának jelentése számára „a mindent meghatározó valóság”, amelynek megértése, kifejtése egy olyan világ-fogalomra vonatkoztatva adható meg, amelyet csak a metafizikus gondolkodásmód garantálhat. Az Istenről való beszéd csak metafizikai reflexiókon keresztül biztosítható.⁸ Walter Kasper ezzel egybecsengően véli, hogy a hitbeli kijelentések szükséges előfeltételei a metafizikai reflexiók kijelentései. A keresztény hit „történeti-partikuláris hit”, s továbbadása csak a metafizikai gondolkodásmódon keresztül öltöztethető az univer-

⁶ RAHNER, K., *Az Ige hallgatója*, (ford. Gáspár Cs. L.) Budapest, 1991. németül: RAHNER, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, Band 4, Düsseldorf-Freiburg, 1997, 2–281.

⁷ Vö.: a német kiadás szerinti 10, 12, 18. oldalak.

⁸ VÖ. PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, 1973, 304.

zális érvényesség ruházatába.⁹ Végül a *Fides et ratio* is metafizikai horderejű filozófiát tart szükségesnek, hogy igazságkeresésünkben valami abszolúthoz, végsőhöz, alapvetőhöz érkezhessünk el.¹⁰

B) A transzcendentálfilozófiai gondolkodásmód egyik alakzata Thomas Pröpper szabadság filozófiája. Transzcendentális szabadság-reflexiójában Isten ideája jelenti a tökéletes szabadságot. Ebből kiindulva véli Pröpper az emberi szabadság Istenen keresztül történő megszólíthatóságát megalapozhatónak.¹¹ Richard Schaeffler vallásfilozófus a vallási tapasztalatok sajátosságait elemezve jut arra a felismerésre, hogy a valóság az emberi beszéd, az emberi gondolkodás és cselekvés autonóm részterülete, melyet másból levezetni nem lehet. Az ész posztulátumait – mint az én egysége, a világ egysége – e vizsgálatában nem tudásnak vagy vélekedésnek tartja, hanem transzcendentális tekintetben szükséges reményként azonosítja, amelynek kifejezője a vallásból vett *Isten*-fogalom. A transzcendentális filozófia és a vallási tapasztalatok általa felismert összefüggéseinek tükrében úgy véli, hogy „az ész posztulátumai vallási tapasztalat nélkül üresek, [...] vallási tapasztalatok az ész posztulátumai nélkül vakok.”¹²

C) A posztmetafizikai gondolkodásmód a harmadik lehetősége a keresztény filozófiának, amelynek egyik jeles képviselője a magyar olvasóközönség számára kevésbé ismert Helmut Peukert. Mint posztmetafizikai út, nem tart igényt végső megalapozásra. Az emberi nyelv, a kommunikáció és egyéb interakciós cselekvésekben rejlő értelempotenciálokra keresztül ragad meg és jár körül a filozófiai tradícióban jól ismert témákat.¹³ A metafizikus és a transzcendentálfilozófiai gondolkodásmódtól abban különbözik leginkább, hogy a posztmodern szellemi légkör alapvető tételeihez igyekszik idomulni.

⁹ Vö. KASPER, W., *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in (Hrsg) CORETH, E., *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, 1987, 170–193, 180.

¹⁰ Vö. SZENT II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio* enciklika, 1998. 09. 14., 83. pont.

¹¹ Vö. PRÖPPER, TH., *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte*, München, 1988, 171.

¹² Vö. SCHAEFFLER, R., *Philosophische Einübung in die Theologie. I. Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg-München, 2004, 192.

¹³ Vö. PEUKERT, H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main, 1978.

III. A hit és ész viszonya, az ész természete

A késő középkort követően egyre mélyebb lett az a szakadék, amely a kinyilatkoztatott hit és a tudományos, ill. a filozófiai ész között alakult ki. A késő újkor jeles gondolkodói a hitet az észre hivatkozva utasították el, majd a filozófiai ész olyan fokú instrumentalizálása zajlott le, amelyet érdekes módon nemcsak keresztény gondolkodók, hanem például a Frankfurti Iskola tagjai (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno) is kritikával illettek.

A hit hihetőségének a filozófiai ész, illetve a tudományos ész által történő felismerése biztosíthatja a kereszténység univerzális igényének képviselhetőségét. Vagyis a fundamentális teológia feladata, hogy a hit logoszát úgy mutassa be, mint ami nem valamiféle ezoterikus különlegesség, hanem nyíltan felvállalható, tartalmi közvetítésében argumentatív képviselhető, így pedig a filozófiai és a tudományos ész számára is hozzáférhető. A hit és ész viszonya természetesen nagyon komplex kapcsolat, s e komplexitásnak háttérét az önmagában vett hit komplexitása és az önmagában vett ész komplexitása is fokozza. Érdemes azonban egy kicsit az emberi értelemre, az emberi észre úgy tekinteni, hogy annak olyan tulajdonságát is kiemeljük, amit sokszor éppen a vallással szembehelyezkedő (például felvilágosult vagy az autonóm gondolkodásért korteskedő) gondolkodók hagytak – szándékosan vagy egészen tudatosan – figyelmen kívül. Tudniillik az emberi ész nem kontextusfüggetlen, nem tévedésmentes képessége az embernek! Az ész önmagát kritikusan határozza meg, amennyiben lehetőségeket derít fel és vizsgál meg, saját teljesítményeit, eljárás módját ítéli meg. Ezt teszi mint elméleti ész. Az elméleti ész mellett beszélünk gyakorlati észről is, akkor, amikor az ember mint cselekvő lény önmagának célokat tűz ki, s ezekhez a megfelelő eszközöket választja meg. Az ész használatán keresztül adatik az embernek az önismeret, az önmeghatározás képessége. Mindazonáltal az emberi ész ezekben az aktusaiban is előzetesen adott, történetiségében meghatározott kontextusban mozog. Tehát nem semlegesen és nem is előfeltevémentsen operál, belátásai így minden esetben

bizonyos feltételektől, irányelvektől függenek.¹⁴ Ez nem áll teljes ellentétben az ész autonómiájával. Az autonómia nem előfeltevésmentességet jelent, hanem azt, hogy egy-egy ítélet egy-egy saját belátásra ráépülve születhet meg. Ezen autonómia-ideál magában hordja a személynek „mint szabad személynek az önértelmezését”.¹⁵ Semmit sem szabad tehát észszerűnek elismerni, ami nem a saját szabad belátásunkból tárul fel.

Az ész fogalma, képessége, szerepe, hatásköre tehát éppen a kontextus kondicionáltságából adódóan történeti változásoknak alávetett. Az újkor óta természetesen már messze nem úgy értjük az ész fogalmát, mint ahogyan az Szent Anzelm korában volt értendő a hit premisszáiból fakadóan.¹⁶ René Descartes filozófiájában az ész önmegalapozása és autonómiája az én azon önbizonyosságából eredhetett, amely mint megingathatatlan alap, mint *fundamentum inconcussum* állt fenn. Az én saját bizonyosságára alapozódó ész Kant filozófiájában aztán azzá a képességgé alakult át, amely transzcendentális eszméket követ. Ezen ideáknak – mint tudjuk – nincsenek tárgyi megfelelői a königsbergi filozófus szerint, hanem a rendezett észhasználat regulatív eszméiként adóttak. „Az ész transzcendentális fogalma tehát nem egyéb, mint valamely adott feltételeshez tartozó feltételek totalitásának fogalma.”¹⁷ A kanti transzcendentális ész fogalmát azonban éppen kontextusfüggőségének lelepleződése rázta meg. Már Immanuel Kant kortársa, Johann Gottfried Herder felhívta figyelmünket az ész használatnak a történeti korszakok és a beszélt nyelv általi meghatározottságára. Őt követően

¹⁴ „Különben is, aki semmit nem előfeltételez, az semmit sem tud bizonyítani” – mondja Kutschera. KUTSCHERA, F., *Vernunft und Glaube*, Berlin, 1991, 12.

¹⁵ Uo. 9.

¹⁶ Szent Anzelm hitet és értelmet összeillesztő elméletének legfőbb jegyeit talán így foglalhatjuk össze: Ha a hit ajándék, ajándék lesz igazságának felismerése, megismerése is. Az *intellectus fidei*-hez csak az imádságban, csak azzal együtt lehet eljutni. A hit igazsága a hit aktusában mutatkozhat meg igaznak! Egyszerre szükséges tehát az ima és az argumentáció, a hit és a gondolkodás, a szemlélés és a gondolkodó megértés.

¹⁷ (KRV B379), Vö.: KANT, I., *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis J.), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.

Friedrich Nietzsche radikális ész-kritikusként nyilvánult meg, amennyiben azt csak mint a hatalom akarásának agyafúrt funkciójaként bélyegezte meg. A későbbiekben pedig az észnek a racionalitással való azonosítására került sor az európai gondolkodásban. Az észszerűség legfontosabb kritériuma az lett, hogy az emberi kijelentéseknek és döntéseknek olyan megfelelő alapokat szükséges biztosítani, amelyek legszélsőségesebb formájukban tulajdonképpen természettudományos pontossággal kellett, hogy rögzüljenek.

Az autonóm ész koncepcióját érdekes módon nem teológiai okokból kell elvetnünk. Éppen ellenkezőleg, ha a hitre szóló beleegyezésünk csak személyes szabad emberi aktuson alapulhat autentikus formájában, akkor éppen összeköthető a hit és az újkori autonómia-koncepció. A hit ugyanis gondolkodni valót ad nekünk (*fides quaerens intellectum*), logoszát éppen gondolkodásunkban kell megértenünk és belátnunk. A hit tartalmi elemei úgy érvényesülhetnek, hogy azok a saját autonómiájában fennálló ész számára válnak hozzáférhetővé és áttetszővé. Max Seckler „teonóm észautonómiáról” beszél, hiszen egyszerre „kettős igénynek elkötelezettje, a keresztény hitnek és egyben az autonóm észnek is”.¹⁸ E koncepcióban a hithez kötődő ész nem a hitetlenséghez kötődő ésszel áll szemben. A teonóm észautonómiát sokkal inkább az a meggyőződés tartja fenn, hogy a hit dolgai az autonóm ész feltételei közepe is érthető formára hozhatóak, s így hit és ész között akár „igazi perikorézis állhat fenn”.¹⁹

Joseph Ratzinger idevonatkozó megállapítása egyrészt az, hogy „az emberi ész egyáltalán nem autonóm”. Az emberi ész mindig történeti összefüggésekben áll fenn. Az éppen adott szellemtörténeti helyzet, az éppen kirajzolódó összefüggések torzíthatják így látását, s íme, „éppen ezért szorul történeti segítségre, hogy a történeti torlaszokon túljuthasson”.²⁰ Ratzinger másrészt a Seckler említette perikorézissel egybe-

¹⁸ SECKLER, M., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in *HfTh* 4, 331–402, 389.

¹⁹ Uo. 388.

²⁰ RATZINGER, J., *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in RATZINGER, J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, 2005, 93–111, 110.

csengve úgy véli, hogy a hit gyógyulást kínálhat az ész számára. Tulajdonképpen a hitnek és az észnek állandó, kölcsönös egymásra-vonatkoztatottsága lenne kívánatos, hiszen „az ész a hit nélkül nem lehet ép, a hit azonban ész nélkül nem lehet emberi”.²¹ Ahol ez elmarad, ott előbb-utóbb vagy az ész, vagy a hit abszolutizálására, illetve vagy az ész, vagy a hit patológiájára kerülhet sor.

IV. Az ateizmussal való párbeszéd természete

A *Gaudium et spes* zsinati dokumentum 19–22. pontjai határozzák meg azt a teológiai mércét, amely bármely, az ateizmussal folytatott fejtegetéseknek, vitáknak, párbeszédeknek irányadóul szolgál. Ez a szöveg alkotja az ateista világnézetekkel és gondolkodásmódokkal való párbeszéd hermeneutikai alapját. A Zsinat újdonságai abban mutatkoznak meg, hogy az Egyházra korábban jellemző defenzív apologetika helyett a párbeszédre való felszólítás kerül előtérbe. Ha például az I. Vatikáni Zsinat vagy a *Syllabus errorum* szövegeit vizsgáljuk, feltűnik, hogy minden megemlített, felsorolt ateista irányzat, mint szellemi tévelygés kerül bemutatásra, s ennek alapján azonnali elítélésre is. Ezekben az egyházi dokumentumokban gondolatrendszerek elítélésről van szó, legyen az a panteizmus, a materializmus vagy az agnoszticizmus eszméje. Siegfried

²¹ Uo. 110.

Már a felvilágosodás-kori racionálisan érvelő ateizmus útjára indulása előtti filozófiai észről (*die philosophische Vernunft*) azt állapítja meg Klaus Kodalle, hogy a hittől vezérelt ésszel szemben sokkal kisebbre szabja megismerésének hatósugarát, csak azokra az eredményekre törekszik, amelyeket „saját erőből képes elérni”, s ezzel együtt lemond azon egzisztenciális kérdések megválaszolásának esélyéről, amelyek korábban még repertoár-ját alkották. Az autonóm ész nem csak a kanti filozófiai örökségében merül ki, s nem csak az jellemzi, hogy a korábbi istenérveket már hiteltelennek tartja, hanem Isten létezését már kifejezetten támadható tételnek véli. Természetéhez az is szorosan hozzá fog kapcsolódni, hogy orientációja csak a „tudható”, a „rendelkezésre álló” és az „uralható” valóságokra terjed ki. Ez a természeti vonása még destruktívabb, mint a kifejezetten istenellenes érvelései, hiszen magát az istenkérdést tartja majd a későbbiekben értelmetlennek, illetve értelmezhetetlennek. Vö. KODALLE, M., Gott, in (Hrsg) MARTENS, E. – SCHNAEDELACH, H., *Philosophie. Ein Grundkurs*, Band 2, Rowohlt's Enzyklopaedie, Reinbek bei Hamburg, 2003, 395–426, 396.

Hübner a szövegek tükrében kijelenti, hogy a megrögzött ateistákban a teológusok hosszú időn keresztül csak olyan embert pillantottak meg, aki vagy súlyos bűnben leledzett, vagy alacsony értelmi képességekkel rendelkezett.²² Elsőként XXIII. János pápa *Pacem in terris* (1963) enciklikája próbálkozott azzal, hogy az ateizmusnak pasztorális érdekek mentén való szemléletmódját nyújtsa, s ezzel hozzájárult ahhoz, hogy az ateizmushoz „tapasztalatorientált, személyes és ezzel együtt krisztológiai szemszögből” közeledjenek.²³ Ennek értelmében paradigmaváltásról beszélhetünk, amely a Katolikus Egyház történetében az I. és a II. Vatikáni Zsinat között zajlott. Ennek a paradigmaváltásnak egyértelmű jegyei tükröződnek a *Gaudium es spes* lelkipásztori konstitúcióban, ahol például az ateizmus lehetséges különböző okai kerülnek felsorolásra a párbeszéd-kezdeményezés intenciójának kifejeződésével.

V. Az ateizmus-reflexió hozadékai

Ha a keresztény hívő ember saját hitéről gondolkodik, egyidejűleg reflektál a hittel szembeni ateizmusra is. Amennyiben hite alapjainak gondol utána, egyidejűleg vet számot az ateizmus lehetséges okaival is. Ez a párhuzamosság közben hozzájárul a saját hit lényegének letisztultabb formában való észleléséhez is. A kereszténység tulajdonképpen minden időben úgy állt fenn, hogy hitének kifejeződését és megélését az ateizmussal való szellemi interakció is befolyásolta. Ennek köszönhető volt gyakran az is, hogy a hívő egyre mélyebb és tisztább formában látta meg hitét. Romano Guardini számba veszi azokat az eredményeket, amelyek a gondolkodó vallásos ember ateizmussal szembeni reflexióiból erednek. Idesorolja, 1) hogy az ateizmusra való reflexió a vallási állásfoglalás letisztulásához vezet el.²⁴ 2) E reflexiók tükrében a keresztény hit és a vele szoros kapcsolatban lévő vallásos kultúra is megkü-

²² Vö. HÜBNER, S., *Atheismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 134 (1986), 338–341.

²³ SCHLÖGL, M., *Mystik – Atheismus – Dunkle Nacht. Johannes Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus*, Regensburg, 2013, 61.

²⁴ Vö. Uo. 103.

lönböztethetővé válik. 3) Nekik köszönhetően megszűnnek olyan metafizikai és etikai „szinkretizmusok”, amelyek korábban jellemezheték (és veszélyeztethették is!) a keresztény vallást.²⁵ 4) Effajta reflexiók a hitet arra sarkallják, hogy az kiszakítsa magát korábbi összefonódások és összevegyülések hálózataiból azért, hogy az Istenhez való új közvetlenséghez találjon vissza, amely igazából a keresztény ember „egzisztenciájának legbensőbb valósága”.²⁶ 5) Végezetül olykor éppen az ateizmus-sal szemben gondolkodva találhatott rá a hívó ember a korábbiakban még észrevétlenül meghúzódott hittartalmakra.

VI. A keresztény bölcsélet egy exempluma: Bernhard Welte (1906–1983) filozófiája

Bernhard Welte kiinduló elve szerint a teológiának engednie kell, hogy a filozófia hathasson rá azért, hogy olyan teológiává válhasson, amely a korszellemmel megértetheti magát. A német vallásfilozófus arra int, hogy a filozófiának nemcsak formális teljesítményei vannak a teológia tudományán belül, hanem annak állandó mozzanatát alkotja. Amikor a teológia érvelései helyességére ügyel, vagy a gondolatvezetések tiszta logikájára, a helyes következtetésekre, a fogalmak világos mivoltára, akkor számára a filozófia módszertani és formális szempontból jelentős. Mivel a teológiának közvetlen hozzáférése van az örök igazságokhoz, sokan vélhették úgy, hogy a filozófiának pusztán járulékos a hozzákötődő szerepe, ami leginkább a kinyilatkoztatott igazságok elrendezésében, szisztematizálásában áll. Welte e felfogással szembehelyezkedve kijelenti, hogy a filozófia a hit megértésében mindig is jelen van, mert a hit „kezdettől fogva megértő hit”, a „fides mindig magában hordja az intellectus fidei-t”, azaz a hit szükségszerűen együtt áll fenn az önmaga megértéséhez elvezető úttal.²⁷

²⁵ Vö. Uo. 104.

²⁶ Vö. Uo. 107.

²⁷ WELTE, B., *Credo ut intelligam als theologisches Programm heute* (1962), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften, IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 212–228, 214.

Bernhard Welte jól sejtette, hogy a dogmaértelmezés teológiai problémája feladataival és kihívásaival együtt a filozófia és teológia viszonyának új szempontjaira képes fényt vetni. Egy nagyon rövid 1951-ben megírt tanulmányban programszerűen vetette papírra, hogy a filozófia elsődleges szerepe abban áll, hogy az emberi szókészletet, a nyelvet, az aktuálisan használt terminológiát vizsgálja át.²⁸ A teológiai kategóriákat és fogalmakat tehát bölcseleti szempontból megközelítve kell értelmeznünk, magyaráznunk és továbbgondolnunk.²⁹ Amikor a késő 19. századi neo-skolasztiát értékeli, arról panaszkodik, hogy az a skolasztika „régől fogva áthagyományozott és állandósult fogalmi rendszerére” nyúlt vissza.³⁰ Ennek következményeként azonban letért a kortárs gondolkodásformákkal való találkozáshoz vezető úttól, s egyfajta időtlenségben és történetietlenségben igyekezett a már régől ismert és szokássá vált kifejezéseket ismételni.³¹ A filozófia Welte számára azonban azt az emberi képességet jelenti, amely az emberi létmegértéssel azonosítható. A teológiára leselkedő veszélyek egyike, hogy azt a filozófiát utasítja el, amely éppen arra képesítené őt, hogy a létmegértés (Seinsverständnis), az emberi léttudat (Seinsbewusstsein) történeti alakzatait észlelhesse, s azokkal lépést tarthasson.³² Hogy teológiai kategóriák és fogalmak a filozófiai felől kerülhessenek kifejtésre, megköveteli, hogy a teológia tekintetbe vegye az aktuális korszakban kifejeződő emberi lét-tudatot, illetve létmegértést.

²⁸ WELTE, B., *Theologie und ihre Beziehung zum Studium Generale* (1951), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften, IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 165–166, 165.

²⁹ WELTE, B., *Die Theologie zwischen Erbe und Neubeginn. Ein geistgeschichtlicher Querschnitt durch die wissenschaftliche Arbeit der Freiburger Theologischen Fakultät im 20. Jahrhundert* (1961), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften, IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 49–76, 72.

³⁰ WELTE, B., *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15–193., 55.

³¹ WELTE, B., *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (1955), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 167–183, 168–169.

³² WELTE, B., *Die Philosophie in der Theologie* (1957), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften, IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 137–156, 151.

A filozófia – (nagyértékben befolyásolva a heideggeri értelemben vett filozófia-konceptiót!) – Welte számára ugyanis lét-megértés (Seinsverständnis), világ-megértés (Weltverständnis), s mint ilyen a jelenvaló lét (Dasein) saját magára vonatkozó megértése, tehát egyben emberi ön-megértés is. Ebből fakadóan a filozófia az emberi ész azon közege is, amely képes észlelni, hogy egyes teológiai kifejezések esetleg már csak olyan műszóvá öregedett szakkifejezések, a beszédnek többé már olyan „át nem gondolt szokásai”, amelyekből kiveszett az életszerűség, s nem helyezhetők már el az aktuális lét-, világ- és önmegértés horizontján.³³ Beszélt, használt szavaink életszerűsége feltételezi ugyan is az aktuális létmegértést.

Ami pedig a hitigazságok egzisztenciális megértését illeti, a teológia az ember megváltásra való rászorultságát előfeltételezi elsősorban. Miért is vágyakozna valaki a kereszténységre, ha töredékes és veszélyeztetett létében előzetesen nem érzi át szabadulásra, menekülésre, üdvösségre való rászorultságát? Hogy Isten szava ne csak kijelentésnek tűnjön, hanem követelményként is észlelhető legyen, ahhoz az szükséges, hogy az ember megváltásra való rászorultsága hermeneutikailag kidolgozott legyen. A filozófia, a keresztény filozófia feladata tehát annak felmutatása, hogy minden emberi magatartás és cselekvés olyan határokig jut el, amelyeket az ember a maga erejéből már képtelen átlépni, hiába is vágyakozik arra. A vágyakozás és a tehetetlenség együttes tapasztalata az, ami egy bizonyos „transzcendens üdvösségre” utalhat.³⁴ Ha az emberi létezés nem úgy kerül elgondolásra, hogy az önmagában fragmentált, befejezetlen, kiegészülésre szoruló egzisztencia, ott a kereszténység legjobb esetben is csak extrinzikusan, külsődlegesen, járulékosan kapcsolódhat az emberi élethez. Vallásfilozófiai hangsúlyt nyer tehát az a feladat, hogy az embernek az Isten hallható szavával szembeni belső, természeténél fogva adott nyitottsága kerüljön igazolásra. Láthatóvá kell tenni, hogy miben is áll az ember „üdvösség iránti érdeke”, egyáltalán „miféle üdvösség”, beteljesedetség „vonakozhat az emberi

³³ Uo. 150.

³⁴ WELTE, B., *Theologie und ihre Beziehung zum Studium Generale* (1951), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, Gesammelte Schriften, IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 165–166, 165.

létezésre”.³⁵ Ennek első lépése azoknak az emberi étellel együtt járó határvonalaknak a filozófiai reflexiója, amelyekben az emberi önerő tehetetlensége és az ennek ellenére a határvonalon túlival szemben jelenlévő mélységes emberi vágy együttesen állnak fenn. Efféle határvonalak elsősorban azok a fájdalmas tapasztalatok, amelyekben az ember a halállal, a szenvedéssel, élete küzdelmeivel, saját bűneivel szemben érzi magát tehetetlennek, miközben „egy kívülről érkező szabadulás” reménye, a negatív realitás ellenére beteljesedést áhító vágyakozásai mégis jelenvalóak.

³⁵ WELTE, B., *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (1955), in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, *Gesammelte Schriften* IV/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 167–183, 168–169., 181.

TÖRÖK CSABA

Új ateizmus – új apologetika?

Az elmúlt három évtizedben egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az ateizmus új formája lépett színre – ez pedig mind sürgetőbbé teszi az apologetika megújulását. Az alábbi tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy körüljárjuk a közkeletű kifejezéssel élve „új ateizmusnak” nevezett irányzatot, megragadjuk annak főbb vonásait, s az így nyert belátások segítségével kísérletet tegyünk arra, hogy irányokat jelöljünk ki az apologetika megújítása számára.

1. A „klasszikus” ateizmus

Az ateista gondolat az európai bölcsélet elmúlt évezredei során többször és eltérő formákban bukkant fel. Mindazonáltal a felvilágosodás, a tudományos és ipari forradalom, a jelentős és mélyreható társadalmi átalakulások létrehozta egy olyan, akár „klasszikusnak” is hívható ateista látásmódot és gondolkodást, amely a 19–20. században igen széles körben ismertté vált. Azért is érdemes foglalkoznunk ezzel a bevett gondolkodási irányzattal, mert ennek tükrében, ehhez való viszonyában érthetjük meg, miben is áll az új ateizmus újdonsága.

Emerich Coreth a „klasszikus” ateizmus három fő tengelyét mutatja fel. Ezek: a tudomány és haladás, a szabadság és a társadalmi igazságosság.¹ A következőkben rövid áttekintésre törekedve szeretnénk felvázolni ezen ateista álláspont profilját.

¹ EMERICH CORETH, *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz, Budapest 2004, 258–276.

1.1. Tudomány és haladás

A felvilágosodás korának ráció-kultusza mintha kézzel fogható visszaigazolást nyert volna a tudományos fejlődés valóban magával ragadó és döbbenetes robbanásában, amelyet a világ az elmúlt két évszázadban átélt. Emiatt sokakban megerősödött a meggyőződés, miszerint a valóság az érzékszervi észleletek és azok értelmi feldolgozása révén teljességgel befogható. Az így kiforrott viszonyulást jól mintázza az a pozitívizmus, amelynek egyik fő képviselőjét Auguste Comte-ban ismerhetjük fel. Ennek értelmében három alapigazságot kell elfogadnunk:

- Pozitívizmus: a valóság megragadható az empiria révén (és viszont: ami empirikusan nem megragadható, az nem is valóságos).
- Materializmus: valójában a fenti kijelentésből következik, hogy a minket körülölelő világ elégségesen, hiánytalanul értelmezhető pusztán anyagi létezésként. Minden, ami valóságos, egyszersmind anyagi természetű.
- Szcientizmus: csak az az emberi ismeret tekinthető tudománynak, amely az érzéki-tapasztalati megismerésből építkezik, s amely éppen ezért kirekeszt minden nem valóságos / nem érzéki / nem anyagi elemet az érveléséből. Ez azt is jelenti, hogy tulajdonképpen a természettudomány válik „a” tudomány, mindennemű tudományos tevékenység modelljévé és mintájává.

A közgondolkodásra azonban talán még nagyobb hatást gyakorolt az ún. vulgáris materializmus elterjedése.² Az ismeretterjesztő műként napvilágot látott írások igen gyakran ideológiai célokat kezdtek szolgálni, formálni igyekeztek a közvélemény tudatát. Olykor pedig egyenesen hitellenes céllal mutatták be a tudományok eredményeit a szélesebb közönségnek. Jó példa erre Ernst Haeckel 1899-ben kiadott *Welträtsel* (Világrejtélyek) című könyve. Ebben a szerző – színesen és közérthetően ecsetelve az elért felfedezéseket – kifejtette azon meggyőződését, miszerint a tudomány előbb-utóbb szükségszerűen legyőzi az istenhitet (ezen kijelentés természetesen implikál egy másikat is: engesztelhetetlen ellentét áll fenn a tudomány és a hit között). Haeckel a darwini evolúció-

² HONNEFELDER, L., art. *Atheismus. II. Philosophisch*, in LThK² 1, 1133–1135, itt: 1134.

elméletben egy olyan útra lelt, amelyen járva – vélekedése szerint – kiélelítően meg tudott magyarázni minden fejlődést, folyamatot a világban. Hozzáállásában megmutatkozott az a harcos és doktriner magatartás, amely oly jellemző volt a korszakban úgy a hitetlenség, mint a hitvédelem oldalán. Azon sem csodálkozhatunk, hogy legfőbb ellenségének a katolikus egyházat tekintette.³

A 20. században – támaszkodva a formális logika századfordulós átöröklésére – megjelent a rudimentális pozitivizmus új változata, amelyet logikai- vagy neo-pozitivizmusnak is neveznek. A kontinentális filozófiában a bécsi kört, az angolszász világban pedig Bertrand Russellt tekintetjük ezen szemléletmód legjelentősebb képviselőinek. A neo-pozitivizmus később – belső kritikákat, vitákat megélve – alapjává vált a további előrehaladás ívének. Hatástörténetének sodrában ott találjuk Karl Popper kritikai racionalizmusát, de Ludwig Wittgenstein késői (analitikusnak is tekinthető) korszakát is, valamint a nagy angolszász analitikus filozófiát.

1.2. Szabadság

Nem csak Karl Marx, de sokan mások is „prófétának” tekintették Ludwig Feuerbachot (a „tűzpatakot”, akinek – mint neve is sugallja – prófétai küldetést tulajdonítottak). Nála jelent meg a vallásos tudat olyfajta értelmezése, amely mind a mai napi hat. Szerinte ez nem egyéb, mint az ember önmegkettőzése és elidegenedésének lenyomata: az ember felismeri azt, aminek lennie kellene. Ám sajnálatos módon az eszményített célt nem önerejéből akarja elérni, hanem „kivetíti” magából: megteremti a maga istenségét. A latin „homo homini lupus” mondást parafrázálva kimondta a „homo homini deus”-elvet. A háttérben felsejlett egy sajátos, pszichológiai érvelés, miszerint az ember vagy gyáva, vagy lusta, s

³ Haeckel művének nagy hatását mutatja, hogy napjainkban is vizsgálódások tárgyát képezi, különösen hatása tekintetében. Egyik legfőbb erőssége mindenképpen abban áll, hogy szintézisbe fogja a módszertant (evolúcióelmélet), a tudományt, a társadalmi kérdéseket és az etikai problémákat. Ily módon „ateista szintézist” hoz létre, amit igen olvasmányosan tárt közönsége elé. Kortárs olvasatként ld. HELBIG, H., *Welträtsel aus Sicht der modernen Wissenschaften. Emergenz in Natur, Gesellschaft, Psychologie, Technik und Religion*, Springer, Berlin 2018.

ez űzi egy menedék vagy kibúvó felé, amelyet az istenfogalomban lel fel. Csakhogy akár így, akár úgy, elveszíti a valódi szabadságát.

A kérdéskör legátütőbb és legradikálisabb megfogalmazásával azonban Friedrich Nietzsche filozófiájában találkozunk, aki kísérletet tett az ember „átfogalmazására”.⁴ Arról van szó, hogy az embernek törekednie kell az önfelemelésre, s ennek folyományaképpen az önmeghaladásra. Ennek szükségszerű következménye az ateizmus: az „ember feletti ember” nem ismerhet el önmaga fölött semmiféle istenséget. A tőle eredeztetett bon mot szerint „Isten nem létezhet, mert ha létezne, nem bírnám elviselni, hogy nem én vagyok az”. Ezen a ponton nem csak a probléma filozófiai mélységére, de egyfajta egzisztenciális életérzésre is ráláthatunk, amely elvezette Nietzschét a megállapításra, miszerint az „Unschuld” állapotát (azaz: a tényleg, valóban és mindenestül szabad létezést) csakis az istenség megtagadása révén érhetjük el. Ha tehát helyesen akarjuk értelmezni a *Fröhliche Wissenschaft* felkiáltását, miszerint „Isten meghalt”, ebben a keretben kell elhelyeznünk azt.

Az embert ennek a felemelkedésnek az útján a „Wille zur Macht” vezérli: az akarat, az önmegvalósítás és a szabadság beteljesítése ez, aminek révén az ateizmus egyfajta „apagyilkosságot” követ el.⁵ E kijelentések mögött – mint arra sokan rámutatnak – egyfajta nihilizmus sejlik fel, amely azonban (miként látni fogjuk) végül magát a szabadságot is megkérdőjelezhetővé tette.

1.3. Társadalmi igazságosság

A 19. században született meg a modern Európa, s ezzel párhuzamosan az a világ, amely épp korunkban éli következő nagy átalakulását. A társadalmi és politikai elmozdulást kiválóan mutatja Karl Marx gondolati rendszere, amelyben egymásra talál a meggyőződéses ateizmus és a társadalmi-közgazdaságtani elemzés. Szerinte a vallás nem más, mint a fennálló rend biztosítója. A jól ismert mondás – „A vallás a nép ópiu-

⁴ SCHÜTTE, H.-W., art. *Atheismus*, in HWPh 1, 595–599, itt: 598.

⁵ Az „Isten meghalt”-felkiáltás mélységeire és távlataira magunk is igyekeztünk rávilágítani: TÖRÖK, Cs., „Mi Atyánk...”. *Posztmodern töprengések*, in *Communio* 27 (2019/1–2), 78–104.

ma” – a maga történeti kontextusában nem annyira az elbódító-kábító, hanem sokkal inkább a fájdalomcsillapító funkcióra utal: a vallás okozza, hogy az elnyomottak, a kizsákmányoltak képesek elviselni az alapjaiban igazságtalan rezsimet, amely alatt nyögniük kell.

Ahhoz, hogy a proletariátus kitörjön az igazságtalanság börtönéből, olyan ideológiára van szükség, amely irányozza tetteit és képesíti az összefogásra, a rendezett-szervezett együttes (forradalmi) cselekvésre. Marx látásmódját jól demonstrálja, hogy szerintem egy ideológia kapcsán soha nem az a fő kérdés, igaz-e vagy sem. Sokkal inkább az a lényeges, hogy miként reflektál a fennálló viszonyokra, és milyen kiutat mutat azokból. Ennek okán az eszme önmagában soha nem elég: cselekvési tervre is szükség van. Ezért a marxizmus elválaszthatatlan az elméleti atya személye mellett az olyan nagy ideológusoktól, mint Friedrich Engels vagy Vlagyimir Iljics Lenin.

A 20. század történelmi tapasztalata, a megvalósult marxista ideológia kiábrándító élménye (és tragédiája) azonban átértékelést és újrafogalmazást vont maga után. A szovjet típusú rendszer mellett színre lépett egy másfajta, nyugati ágazat, amely az újmarxizmus nevet kapta.⁶ Ennek egyik jelentős „laboratóriuma” a Frankfurter Iskola volt (Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno), amely erőteljesen hatott a nem egyszer szintén ide sorolt Jürgen Habermasra is. Ebben az összefüggésrendszerben a forradalom alanya immár nem a klasszikus elnyomott osztály vagy proletariátus volt. 1968-cal elénk állt egy olyan új ideológia, amely nem akart régimódi intézményes gyakorlattá válni, viszont mind inkább középpontba állította az egyént s az ő szabadságát. Ugyancsak megemlítendő a „francia vonal”, amelynek kiemelkedő tagja Jean-Paul Sartre, a „megtért” egzisztencialista, aki idővel kiváló kapcsolatokat épített ki a Szovjetunióban és a mind radikálisabb nyugat-európai vörös terrorista csoportokkal.

⁶ Jellemző, hogy ennek képviselői leginkább Marx korai írásaira támaszkodtak.

2. Az átkötés kora

A II. világháború után, a 20. század második felében beállt egy olyan szellemtörténeti korszak, amelyet akár „az átkötés korának” is nevezhetünk: a klasszikus modernitás rendjéből ekkor jutottunk el a posztmodern létállapot birodalmába. Ennek a nehezen rendszerezhető érának a gyökerekig hatoló alakváltások és változások a fő jellemzői.

2.1. Változás a tudományosság terén

A természettudományos világkép Albert Einstein relativitás-elmélete, a heseinbergi határozatlansági elv, Gödel nemteljességi tétele vagy akár az ősrobbanás hipotézise okán radikálisan átforgult. A klasszikus (newtoni) fizika statikus kozmovízióját leváltotta egy dinamikus gondolkodásmód, a kvantumfizika fokról fokra megmutatta kozmológiai-filozófiai távlatait. Ezzel együtt a durva, kissé elnagyolt 19. századi materializmus helyébe olyan látásmód lépett, amelyben feltárult az anyag „misztériuma”: a szubatomi struktúrák vizsgálata mind több eredménnyel szolgált, az elemi részecskékről alkotott régi modellek elégtelennek bizonyultak.⁷

Mindeközben újra meg újra „messiás-tudományok” léptek a színre, amelyek így vagy úgy, de valamiféle átfogó értelmezéssel kecsegtettek. A fő csapásirányok között említhetjük a szociológiát, a pszichológiát, később a genetikát is. Ezzel együtt járt a teljes emberi valóság vizsgálatának a hangsúlyeltolódása: mintha minden kérdésre egykulcsos megoldást szerettek volna találni, az emberi jelenséget egyfajta meghatározott megközelítéssel akarták kimerítően elemezni. A posztmodern egyik fontos tapasztalata, hogy az ilyen „erős” tudományok (tudományos világ- és emberképek) nem megfelelőek, sőt olykor egyenesen emberellenesek, emiatt napjainkban inkább a „gyenge” válaszoknak szavaznak hitelt.

⁷ Ezt már idejekorán jelezték Bertrand Russell megfontolásai az anyag természetéről, ld. RUSSELL, B., *A filozófia alapproblémái*, Kossuth, Budapest 1996³, 36–45.

2.2. Történeti tapasztalatok

A 20. század átfarmálódását nem lehet elválasztani azoktól a történeti tapasztalatoktól, amelyek szó szerint belevésődtek mindannyiunk kollektív tudatába. Első helyen mindenképpen a világhégeseket kell kiemel-nünk. Az I. világháború megingatta, sőt bizonyos értelemben meg is buktatta a korábbi politikai és társadalmi rendet. Az 1920-as, 1930-as évek léttapasztalatának szerves részét képezik a felbomlás, a bizonyta-lanság benyomásai.⁸ Ez magyarázatul szolgálhat ahhoz a dekadenciá-hoz, féktelenséghez, amellyel a két világháború közének a kultúrájában találkozunk – és ami bizonyos értelemben különválaszt-hatatlan egy rettenetes és végzetes társadalmi és politikai polarizációtól s radikalizá-lódástól.

A rend nélküiség, a bomlás tapasztalata és a rend vágya fájdalmasan áll a szemeink elé azon folyamatokban, amelyek elvetették a II. világhá-ború magvait. Ez a második világhéges borzalmaiban, az embert léte alapjainál megrendítő voltában messze túlmutatott az elsón (pedig a kortársak már azt is egyfajta non plus ultra-rémségként élték meg). A szenvedés, a gyötrelem, a kínzás, az értelmetlen halál tapasztalata, a föl-di pokol feltárulása minden korábbinál erőteljesebben vetette fel a kér-dést: Hol volt az Isten? És hol volt az ember? Amikor a tudomány és a technika ellenünk fordult, milyen kapaszkodó vagy oltalomhely maradt még? Mintha beteljesült volna a spengleri jóslat „a Nyugat alkonyáról”.⁹ Hogy itt nem pusztán feldolgozandó traumáról, de általában véve az is-tenhit megingásáról van szó, azt jól mintázza Hans Joas írása: *Az Isten-fogalom Auschwitz után*.¹⁰

⁸ Kiválóan tükröződik ez Luigi Pirandello *Sei personaggi in cerca d'autore* című drá-májában, amelynek ősbemutatójára 1921-ben került sor, ám íródásának kezdete a vi-lágháború végéhez, a széles körű kulturális-emberi sokkhoz köthető. Hasonló irodal-mi látleletet kínál Karl Kraus 1915–1922 között született *Die letzten Tage der Menschheit* című drámája.

⁹ Emblematis, hogy az első kötet pár hónappal a német összeomlás előtt, 1918 ta-vaszán jelent meg, a második pedig a zavar sűrűjében, 1922-ben.

¹⁰ Magyarul: JOAS, H., *Az Isten-fogalom Auschwitz után. Egy zsidó hang, in Múlt és jö-vő* 29 (2016/1), 74–80.

A történelmi kataklizmákat gazdasági válságok is kísérték. Ezek nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy az emberek megtapasztalták: nagy-nak, stabilnak tartott rendszereik bizonytalanok, a korábbi történelmi messianizmusok megbuktak, az evilági jólét nem vagy csak korlátozottan érkezik el. Mindez rengeteg kérdést felvetett: Tart-e egyáltalán bármerre a történelem, vagy csak ciklikus ismétlődések tapasztalhatók? Elképzelhető, hogy a kudarc, a bukás eleve kódolva van a rendszereink-be?

2.3. Átformálódó ateizmus

Lehetetlen egyetlen oldalon összefoglalni a vizsgált korszak ateizmusának szellemtörténetét. Mégis érdemes – mintegy iskolapéldaként – felidézni Martin Heidegger személyét és munkásságát. A világháború után egyre jobban kikristályosodott felfogása, amely elvezette őt a kijelentéshez, miszerint „még nem döntött” Isten *Daseinja* felől (másként fogalmazva: bár nem akar teista lenni, ez még nem jelenti azt, hogy meggyőződéses ateista lenne). Korábban azt mondták volna erre sokan, hogy ily módon kudarcot vallott a gondolkodás, a ráció – ám egzisztencialista kontextusban immár sokkal inkább arról volt szó, hogy a „lét-sors” determinálja erre az álláspontra az embert, akit önnön léte mintegy beledobott a világba és a létezésbe. Sorsunk a „silány idő” a „világ éjsötétjében”.

Az istenkérdés azonban ettől még nem sodródott át a régi vágású agnoszticizmus terepére, lévén hogy nem a megragadhatatlanság állt a középpontban, hanem a „távolság”. Benne létezőnk a „világéj” sötétjében, s itt vitatkozzatunk róla (aki vagy van, vagy nincs). Ez a tónus kifejezetten kitapinthatóvá lett a német filozófus egyik utolsó interjújában, ahol elhangzott: „Már csak egy Isten menthet meg minket”.¹¹ Ez persze nem azt jelenti, hogy megszületett volna Heidegger döntése Isten *Daseinja* mellett, hanem inkább felmerült egy ködös sejtés (remény?): ha van, akkor talán egyszer majd újra közel jön hozzánk.

¹¹ „Már csak egy Isten menthet meg minket”. Interjú Martin Heideggerrel (ford. Fila Béla), in *Vigília* 45 (1980/3), 190–192, itt: 191.

Az átkötés korának ateizmusa tehát már nem harci ideológia és triviális tőmondatokból építkező magabiztos szisztéma. Sokkal inkább ködös beszéd, amelyet irodalmiasság jellemezett, és amely készen mutatkozott a teológiával (hittel) folytatott párbeszédre is, ahol nem a minden áron (le)győzni akarás dominált immár. Akár azt is mondhatnánk, hogy megjelent az „ateizmus szubtilis kultúrája”, amelynek összetevői között nem kerülheti el a figyelmünket egy bizonyos fájdalom, nosztalgia és szorongás. Olyan érzelmi-emberi vetületek ezek, amelyek teljességgel idegenek a klasszikus („erős”) ateizmustól.

3. Az új ateizmus színre lépése

Amikor az „új” jelzővel találkozunk, tudhatjuk: az így megjelölt valóság egy viszonyítási pont által definiálja magát. A fentebbiekben ezért foglalkoztunk a „klasszikus” ateizmussal s az átkötés korával – így érkezünk el saját korunk küszöbére. Most azt szeretnénk elsőként felvázolni, miben is áll ennek a gondolkodásmódnak a sajátos újdonsága.

3.1. Miben új?

Minden ateizmus a (személyes) istenség tagadását jelenti ki – az újdonságot épp ezért nem annyira az *objectum materialéban*, mint inkább az *objectum formaléban* érdemes keresnünk. Az új karaktert kutatva érdemes arra az önmeghatározásra támaszkodnunk, amelyet a mai atesiták fogalmaznak meg.¹²

A legfontosabb szempont: az istenkérdés ezen megközelítésben újra (természet)tudományos problémává válik. Az új ateisták szerint hiba lenne a bölcsélet berkeibe utalni a vizsgálódás tárgyát. Ezen felül elvetik a megszokott „menekülő utat”, amellyel korábban sokan éltek: nem fogadják el a ráció és a spiritualitás birodalmainak a kettéválasztását. Ez azt is jelenti, hogy a világ megismerésének, az emberi tudásnak kizárólag egyetlen, általánosan érvényes rendjével számolnak. Ezen állítás megalapozásául egy fontos érvet hoznak fel: ha van valóságos Isten, aki

¹² https://ateistaforradalom.blog.hu/2015/11/09/mi_az_uj_ateizmus (2020.08.13.)

valóságos hatással van a valós univerzumra, akkor ennek a hatásnak tudományosan befoghatónak kell lenni. Ha Istennek nincsen semmilyen valós (vagyis tudományosan befogható) hatása, akkor nem is létezik.

E látásmód háttérében felsejlik jópár előfeltevés, amelyek kritikai elemzése meghaladná jelen írásunk korlátait. A két legfontosabbat mégis érdemes kiemelni:

- Világkép: a teljes kozmosznak (a lét egész birodalmának) leírására egyfajta naturalista megközelítés alkalmazható (ezzel lentebb még foglalkozunk). Az empirizmus, a materializmus és a szcientizmus fentebb már említett egységével van itt dolgunk, ám az átkötés kora utána újra erőssé vált, igen magabiztos és öntudatos formában.
- Emberkép: a sokat vizsgált *Mind-Body-Problem* (a tudat és a test, a „lélek” és az anyagi valóság viszonya) egyértelműen feloldásra kerül; minden, amit tudatnak (léleknek) nevezünk, valójában testi működés (vagyis a lélek mozgulásai beazonosíthatók idegrendszeri reakciókkal).

Ezáltal az új ateizmus határozottan meghaladja a klasszikus agnoszticizmust: nem fogadja el a válasznélküliséget (a válasz megközelíthetlenségét), hanem határozott feleletet ad, mégpedig az egyetlen valóság, az egyetlen létrend egyetlen egységes megismerési módjának az elvére alapozva. Ugyanakkor a háta mögött hagyja a heideggeri „bizonytalanságot” is. Szó sincs semmiféle „még nem döntöttem...”-szituációról, és a „talán”-nak sem marad hely a rendszerben.

3.2. Fő kijelentések

Az alábbiakban két olyan alapvető kijelentést említünk meg röviden, amelyek egyaránt jellemzőek minden új ateista szerzőre.

- Az isten-hipotézis (természet)tudományosan vizsgálható. Ez azt jelenti, hogy az Istenre vonatkozó felvetést igenis meg lehet és kell vizsgálni a (természet)tudomány módszertanával; nincsen semmiféle kiskapu, menekülési út vagy immunitással bíró „rejtekhely”. A valóságtól elválaszthatatlan a tesztelhetőség. Ha semmilyen pozitív teszteredmény nem áll rendelkezésünkre, amely azt mutatná, hogy

létezik egy valódi (azaz: hatni képes) istenség (vagy minden teszt rendre negatív eredményt szül), akkor egyértelműen kijelentendő, hogy az összes hagyományos istenkép megalapozottan elvethető.

- A naturalizmus önmagában elégséges. A természet mint természet (vagyis érzékelhető s érzékelhetősége okán megérthető anyagi valóság) tudományos szemlélete kielégítő, képes a teljes értékű magyarázatra, legyen szó akár az univerzumból, akár az emberről.

Természetesen mindkét kijelentés kritikának vethető alá. A legfontosabb vitatható pontokat ekként összegezhetjük:

- Jogos-e a kijelentés, miszerint az emberi megismerés és racionalitás egyetlen módja tekinthető csakis „valóságosnak”, helytállónak? Az emberi értelem képes a szimbolikus-analogikus gondolkodásra, az intuitív megragadásra is. Milyen alapon zárjuk ki ezeket a „racionalitás” köréből, már ha a „rációt”, mint az emberi eszességet leíró *átfogó* kifejezést szeretnénk alkalmazni?
- Lehet-e a vizsgálódásból eleve kiiktatni azokat a tudományokat, amelyek nem felelnek meg a *science* bevett fogalmának? Messze nem csak a teológiáról, de a filozófiáról, sőt általában véve a szakirodalomban mind inkább kontrasztosan *Wissenschaft*ként emlegetett résztudományokról (humán tudományokról) van itt szó. Megengedhető-e, hogy a bölcselet lecsupaszodjon természet- és tudományfilozófiára, ami maga után vonja a metafizika(i) gondolkodás) jogosultságának teljes tagadását? Az elvont gondolkodás képessége pedig bezárható-e a pusztta módszertaniság keretei közé? Másként: a bölcséleti tudományoknak nincs semmi más dolguk, mint hogy definiálják, elhatárolják, módszertanilag leírják az igazán valódinak tekintett tudományokat?
- Kiiktathatjuk-e az egyetemesség momentumát és problematikáját a diskurzusból? Itt nem pusztán az absztrakt fogalmak jogosultságáról van szó (amelyekkel a természettudományok is élnek), de a fizika „mögött” felsejlő metafizikai dimenzióról is.
- Kellően és logikai kényszerítő erővel megalapozható-e a látásmód, amelyet például Brendel Mátyás így önt szavakba: „A jövőben persze bármikor felmerülhet még egy olyan kérdés, amelyre éppen

nincs magyarázat, és Istent rángatják elő. Csakhogy ez újabb és újabb visszaesés az argumentum ad ignorantiam hibájába, Isten pedig így csak a hézagok istene marad”¹³

Ezek a kritikus pontok nem kevés vitát váltanak ki, úgyannyira, hogy a szélsőséges naturalizmus (amelynek igenlése elválaszthatatlan az új ateizmustól) nem csak a vallásos hit, de a filozófiai eszmélkedés részéről is komoly kérdéseknek van kitéve.¹⁴ Elemzik a „természet” naturalista fogalmát, a racionalitás működését, s ez kart karba öltve együtt jár egyfajta metafizikai *revival*-lel, amit gazdagon dokumentál az elmúlt évtizedek felfrissült metafizikai szakirodalma, az ott felmerülő újfajta problémamegragadások.

3.3. Újfajta magatartásmód

Az új ateizmus nem egyszerűen visszavette a 19–20. századi harcos hangnemet, de bizonyos értelemben szintet is lépett. Ezt legalább két ponton tetten érhetjük:

- *Szerveződés.* Az új ateizmus felismerte, hogy vallásoknak van egy igen fontos, egyáltalán nem elhanyagolható vetülete: a közösség, a szervezet. A klasszikus ateisták magányos harcosok voltak, az „eszme” partizánjai, s így indultak harcra a közösségi, intézményesült vallásokkal (amelyek összetartozás-tudattal, szolidaritási hálóval, közösségélménnyel is megajándékozták híveiket). Mindig is voltak ugyan szerveződési kísérletek (különösen az Amerikai Egyesült Államokban), ám ezek inkább voltak ateista társulatok, „klubok”, semmint valódi egzisztenciális emberi kapcsolati hálók. Ez pedig jelentős versenyhátrányt okozott. Épp ezért az ateistáknak is szerveződniük kell, nem csak a kapcsolódások okán, hanem a hatékonyság

¹³ BRENDL M., *A Nagy Trónfosztás*, in *Magyar Tudomány* 173 (2012/3), 349–353; interneten: <http://www.matud.iif.hu/2012/03/12.htm> (2020.06.05.).

¹⁴ E ponton különösen is figyelemre méltó a magát ateistának valló Thomas Nagel munkássága, akinek magyarul megjelent *Az utolsó szó* című műve (Európa, Budapest 1998) fontos, valós logikai érvénnyel bíró állításokat fogalmaz meg. Szempontunkból különösen is érdekes az utolsó fejezet: *Az evolúciós naturalizmus és a vallástól való féltel* (pp. 176–199).

fellépés és hatáskiváltás érdekében is. Ezen megfontolás Dawkins felismerésében ölt testet, aki szerint nem hagyható figyelmen kívül a válasz, amit a vallások kínálnak az emberi létezés fontos hiányaira, újrjére.¹⁵ Az új ateizmus sikere elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogy képes lesz-e ezeket az üressé váló tereket betölteni (erre még lentebb kitérünk).

- *Társadalmi fellépés.* Az elmúlt évtizedekben megfigyelhettük egy új fajta ateista küldetéstudat kibontakozását, amit akár „misszionárius identitásnak” is hívhatunk. Azt ugyan elismerik, hogy a tolerancia jegyében nem lehet erőszakkal beszüntetni a vallásokat, ám ragaszkodnak annak kijelentéséhez, hogy a vallás negatív jelenség, és éppen ezért társadalmi szinten is fel kell lépni ellene. Ehhez a meglátáshoz közéleti célkitűzések társulnak, mint például a célirányos tudományos ismeretterjesztés, a (természet)tudományos gondolkodás propagálása, a vallások kiiktatása a társadalmi kérdések megvitatásából, egy határozottan szekuláris kultúra és ateista identitás terjesztése. Ráadásul mindez egy politikailag nagyon sokszínű terepen történik, ahol újra és újra ki kell mondani: a fő cél a világ jobbá tétele a babonák és az irracionalitás kiiktatása révén. Ily módon már nem pusztán ateizmusról, de elkötelezett antiteizmusról és vallásellenességről is beszélhetünk.

3.4. Fontosabb szereplők

Az új ateizmus központi alakjait az apokalipszis négy lovasának is nevezik. Név szerint a következők ők: Sam Harris filozófus, a *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* című kötet szerzője,¹⁶

¹⁵ „Négy fő funkció betöltését szokás a vallásnak tulajdonítani: magyaráz, buzdít, vigasztal és inspirál” – Dawkins, R., Isteni téveszme, Nyitott Könyvműhely, Budapest 2007, 369.

¹⁶ A könyv a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások után íródott. A szerző kifejezett programként határozta meg az új ateizmust. Sokan ezt a művet tekintik az új ateizmus egyik „alapokmányának” (W. W. Norton, New York 2004). Magyarul a „középutas keresztényeket” az ateizmus mellett érvelve megszólító könyve jelent meg: *Tények és keresztények*, Nyitott Könyvműhely, Budapest 2009.

Richard Dawkins (evolúció-)biológus,¹⁷ Daniel Dennett filozófus¹⁸ és Christopher Hitchens¹⁹ újságíró.²⁰

A további fontos szerzők és művek sorában megemlíthetjük még Stephen Hawkingot és Leonard Mlodinovot, *A nagy terv* íróit,²¹ Lawrence M. Krausst, az *A Universe from Nothing* alkotóját,²² Jerry Coyne-t,²³ Greta Christinát,²⁴ az ismeretterjesztés terén igen sikeres Michael Shermer-t,²⁵ az iszlám kultúra oldaláról megszólaló Ibn Warraqot,²⁶ valamint Steven Pinkert, aki a kognitív tudományok szempontjából közelít a kérdéshez.²⁷

¹⁷ Legismertebb írása hazánkban is siker lett: DAWKINS, R., *Isteni téveszme*, Libri, Budapest 2017. Pályaképéhez a következő tanulmány-válogatás nyújt támpontokat: *Az ördög káplánja*, Vince, Budapest 2005. Szaktudományos munkásságának két jelentős, hitvitázó éllel is bíró eleme szintén lefordításra került: *A hódító gén*, Gondolat, Budapest 1989; *A vak órásmester. Gondolatok a darwini evolúcióról*, Akadémiai–Mezőgazda, Budapest 1994.

¹⁸ Gondolkodásába betekintést nyújt: DENNETT, D. C., *Darwin veszélyes ideája*, Typotex, Budapest 2010.

¹⁹ Tőle még nem fordítottak le magyarra jelentősebb művet.

²⁰ A biblikus gyökerű elnevezésről, annak tartalmáról és üzenetéről ld. Török, Cs., *Az apokalipszis lovasai. Megfontolások az új ateizmus kapcsán*, in *Vigilia* 85 (2020/7), 482–490, itt: 482–483.

²¹ Akkord, Budapest 2011.

²² Simon + Schuster, London 2012. Ld. még Uő., *A kvantumember*, HVG Könyvek, Budapest 2016.

²³ *Why Evolution is True*, OUP, Oxford 2010.

²⁴ *Why Are You Atheists So Angry? 99 Things That Piss Off the Godless*, Pitchstone, Durham (NC) 2012.

²⁵ *Hogyan hiszünk? Az istenkérdés a tudomány korában*, Typotex, Budapest 2001.

²⁶ *Leaving the Allah Delusion Behind*, Schiler & Mücke, Berlin–Tübingen 2020.

²⁷ *Az erőszak alkonya*, Typotex, Budapest 2018; *Felvilágosodás most*, Alexandra, Budapest 2020.

3.5. Egy párhuzamos kihívás: az új humanizmus²⁸

Manapság már messze nem arról az „ateista humanizmusról” beszélünk, amelynek drámájáról de Lubac írt.²⁹ A humanista álláspont megújulása ugyanis nem tisztán etikai vagy életviteli kérdéseket részlegesen boncolgató közelítést takar, hanem olyan átfogó látásmódra törekszik, amely – saját bevallása szerint – Isten nélkül is képes „megmenteni” az emberit, ily módon pozitívan tesz eleget a Dawkins által megfogalmazott igénynek, miszerint az ateizmusnak képesnek kell lennie arra, hogy betöltse azokat az egzisztenciális üresket, amelyeket a vallás oly jól megtalál és kihasznál, s ahol eddig az ateista állásfoglalások erőtlenné, hidegnek-ridegnek mutatkoztak.

Melyek A. C. Grayling szerint azok a fő kérdéskörök, amelyekre mindenképpen választ kell adni?

- az emberi mivolt etikája (*the ethics of humanity*),
- a jó élet útja (*humanism and good life*),
- a(z emberi) jogok problematikája (*putting the world to rights*),
- különbözőség és egység (*shared humanity, human diversity*),
- etika és erkölcs (*ethics and moral*),
- szerelem, szex, drogok (*love, sex and drugs*),
- a halál (*death and ends of life*),
- vallás(osság) (*religion revisited*).

A célkitűzés nem kevesebb, mint annak bemutatása, hogy az ateista humanizmus jobb alternatívát kínál az emberiségnek, mint a vallás(ok).

²⁸ GRAYLING, A. C., *The God Argument. The Case against Religion and for Humanism*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2013.

²⁹ LUBAC, H. de, *Le drame de l'humanisme athée* (1947) és *Athéisme et sens de l'homme* (1967); vö. SZABÓ, F., *Ateista humanizmus és posztmodern*, in http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/Ateista_humanizmus.pdf (2020.08.13.)

4. Új apologetika

A hittudomány az elmúlt fél évezredben újra és újra megküzdött az apologetika megújításának a kihívásával, ám legkésebb a II. Vatikáni Zsinaton s az azt követő korban világossá vált, hogy a túlzóan külsődleges (Maurice Blondel szavával: extrinszecista) hitvédelem helyét át kell vennie egy olyannak, amely az ember belső valóságából indul ki, ott lel járható utat az érvelésre és a meggyőzésre (az immanencia apologetikája). Napjainkban azonban ez a fordulat önmagában már nem elegendő. Ez a módszertan ugyan vitába szállhat az új humanizmussal, de az új ateizmus megkövetel egy másfajta erőfeszítést is, különös tekintettel a tudományos eredményekre, a radikálisan átalakult kozmológiára. A katolikus szerzők közül mindenképpen említést érdemel Avery Dulles, aki munkásságának utolsó nagy szakaszában sokat foglalkozott a *New Apologetics* témakörével.³⁰

4.1. Az istenképek revíziója

Az ember Istenről való gondolkodását alapvetően határozza meg történelmi, társadalmi, kulturális és nyelvi meghatározottsága. Az analógia módján művelt hittudomány mindannyiszor a kinyilatkoztatás és a jelen valóság kettősségében próbálja meg kimondani a kimondhatatlant. Ennek során nem egyszer olyan fogalmakkal, képekkel dolgozik, amelyek helyes megértése elválaszthatatlan születésük kontextusától. Ily módon nem egyszer kilép a hitletétemény köréből, s kísérletez, II. János Pál szavával spekulatív tevékenységet végez. A teológiai kijelentések pedig átszűrődnek a jámborság, a személyes lelkiség tereibe, s megszülehetnek adott esetben olyan elgondolásokat is, amelyek az idők múlásával veszítenek jelentőségességükből, vagy akár egyenesen fenntart-

³⁰ Elméleti háttérül szolgált ehhez a szerző kiterjedt apologetikatörténeti kutatása: DULLES, A., *A History of Apologetics, Revised Edition*, Ignatius Press, San Francisco (CA) 2005. Erre a kötetre William Levada bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa is utalt egy elgondolkodtató beszédében: *The Urgency of a New Apologetics for the Church in the 21st Century* (2010. április 29.), http://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100429_levada-new-apologetics_en.html (2020.08.13.).

hatatlannak bizonyulnak. Az új ateizmus kihívása felszólít: Legyünk bátrak, hogy beismerjük hittani nyelvezetünk meghatározottságait és korlátait. Ha pedig ráébredünk, hogy egyik vagy másik istenkép körünkben, létszituációnkban fenntarthatatlan, akkor engedjük el azt. Ez azonban nem elég. Igen nagy hasznunkra lehet ugyanis, ha feltérképezzük, tudatosítjuk magunkban: az adott leképezés miért és mennyiben vált elégtelenné.

A hazánkban is ismert Keith Ward³¹ számba vette, hogy korunk gondolkodása tekintetében mely istenképek tűnnek fenntarthatónak (még ha ezek alkalmazásakor komoly kritikai vizsgálódásra, alapos figyelemre van is szükség):³²

- a létezés erői (*the powers of being*),
- a beszéden túli (*the one beyond speech*),
- a tökéletes jó (*the perfect good*),
- az önmagában létező teremő (*the self-existent creator*),
- az önmegvalósító szellem (*the self-realising spirit*),
- a lét végső jósága (*the ultimate goodness of being*),
- a lét személyes alapja (*the personal ground of being*).

Magától értetődő, hogy nyitott folyamatról van szó, amelynek során a kortárs gondolkodás kritikája mellett szüntelenül szükség van a kiegyensúlyozott és alapos önkritikára is, hogy az egyes fogalmakat ne divat vagy emberi elvárás, hanem valóban objektív érvény igényével töltsük meg olyan tartalommal, amely mindvégig összhangban marad a kinyilatkoztatott hitletéteménnyel.

4.2. Az istenérvek revideálása

Amióta megfogalmazódtak az első (filozófiai) istenérvek, azok folyamatos felülvizsgálat és elemzés tárgyát képezik. Éppen ezért egyáltalán nem meglepő, ha napjainkban is egyértelmű igény mutatkozik erre. Azonban ma már nem pusztán ellenőrzésről van szó, hanem számvetésről is: gyökeresen megváltozott a világról s benne az emberről alkotott

³¹ *Isten, véletlen és szükségyszerűség*, Ecclesia–Kairosz, Budapest 1998.

³² WARD, K., *God. A Guide for the Perplexed*, Oneworld, London 2002, 2013, 241–253.

képünk, valódi paradigmaváltásokat éltünk és élünk meg. Emiatt az istenérvek mérlegelésekor azzal kell számolnunk, hogy radikális kérdésekkel szembesülünk.

A legvilágosabban az ún. kozmológiai istenérv kapcsán mutatkozik ez meg – mondhatjuk akár azt is, hogy ez valódi esettanulmány az apologetika számára. A klasszikus bibliai-páli érvelés (Róm 1,20), amelyet a tanítóhivatal is magáévá tett (*Dei Filius* I. fejezet), *statikus* kozmovízió alapján állva nyert megfogalmazást. Az újkori tudományos fejlemények szintén ebben az összefüggérendszerben mozogtak: Isaac Newton fizikai világképe szintén statikus természetű (ld. a mozgástörvények leírását). Csakhogy Albert Einstein után ez az álláspont teljességgel fenntarthatatlanná vált. A kvantumfizika elhozta egy *dinamikus* világ képét (amely összekapcsolódhatott az élet evolúciós szemléletének dinamikájával).

Semmi esetre sem engedhetjük el azt a kinyilatkoztatott, dogmatikailag is megfogalmazást nyert igazságot, miszerint a kozmoszból lehet következtetni annak teremtetőjére. Csakhogy mára kérdésessé vált: hogyan valósuljon ez meg a kvantumfizika korában? A statikus univerzumra hangszerelt érvek ugyanis több szempontból nem fenntarthatók, bizonyos elemeikben értelmezhetetlenek, s ami a legzavaróbb pont: a szaktudományosság szempontjából irrelevánsak, legfeljebb azt bizonyítják, hogy az Istenről beszélni akaróknak fogalmuk sincs a kortárs természettudományról, képtelenek megérteni annak belső logikáját és rendjét. Honnan érkezzon hát az új kozmológiai érvrendszer? Mire alapozzon, miként nyerjen kifejtést?

Sokáig olybá tűnt, hogy a klasszikus ősrobbanás-hipotézis teret hagy a megszokott kozmológiai érvelésre – azonban ezzel a helyzettel az új ateizmus prominens személyei is tisztában vannak. Éppen ezért megindult egy útkeresés, amely igyekszik kiiktatni az ősrobbanáshoz kapcsolódó ok-kereső kérdéseket, s ehelyett más keretbe helyezné a témát. Stephen Hawking például az idő természetét vizsgálva igyekezett megragadni a „képzetes” és a „valós” időt, és igazolni, hogy az ősrobbanás előtt nem volt semmi, s emiatt az ezen esemény előttre vonatkozó kérdések értelmetlenek, a világmindenségnek pedig nincsen klasszikus ér-

telemben vett oka (megközelítésében a kvantumgravitáció terén végzett elméleti kutatásaira támaszkodott).³³

Ha őszinték vagyunk, el kell ismernünk: ezen a ponton a hittudós olykor elér műveltségének, tudásának és illetékességének a határait. A fizikai kozmológia olyan elméletekkel lép színre, amelyeket a megszokott, akadémiai szinten oktatott hittudományos jártasság körében igen nehéz befogadni, s még nehezebb megérteni, átlátni. Emiatt valódi létkérdéssé vált a kortárs hívő természettudósok megszólalása, a természettudomány megszólítása – ahogy az új ateisták, úgy az új apologeták sem lehetnek magányos bozótharcosok, a hit igazságának külön-külön színre lépő, csak a saját rendszerükben gondolkodni képes védelmezői. A tudásterületek szintetikus egybeölelésére, a közösségben-hálózatban eszmélkedés mikéntjének elsajátítására van szükség, vagyis: valódi párbeszédre, messze túl a teológia határain. Ez már csak azért is elengedhetetlen, mert a közvéleményt (amelyet az ismeretterjesztőnek hívtak, ám világnézetileg-eszmeileg formálni akaró kötetek szüntelenül megszólítanak és befolyásolnak) a tisztán absztrakt, a természettudományok nyelvezetétől, eredményeitől messzire álló filozófiai vagy hittani eszmefuttatások javarészt hidegen hagyják.

Gerald Benedict a nagy és sokszor megvitatott teodíceai problémák közül a következőket tartja korunk kulcskérdéseinek:³⁴

- csodák (*miracles*),
- halál és halál utáni élet (*death and survival*),
- etika és erkölcs (*ethics and morality*),
- esztétika (*aesthetics*),
- szabad akarat és determinizmus (*free will and determinism*),
- szeretet (*love*),
- szekularizáció (*secularism*).

³³ Idővel kapcsolatos vizsgálódásainak leginkább közismert lenyomata *Az idő rövid története* (az 1988-as eredeti mű új, átdolgozott és illusztrált kiadása: Akkord, Budapest 2019). Érdemes elolvasni a kifejezetten ismeretterjesztő (és meggyőző) céllal íródott egyéb műveit is: *A világegyetem dióhéjban*, Akkord, Budapest 2016; *Rövid válaszok nagy kérdésekre*, Akkord, Budapest 2019.

³⁴ Ehhez ld. BENEDICT, G., *The God Debate. A New Look at History's Oldest Argument*, Watkins, London 2013, 153–199.

Mint látható, továbbra is van relevanciája egyes régtől ismeretes tematikáknak (etikai érvek, ideértve a szabadság és determináció kérdéseit, esztétikai érvek, a természet/kozmosz rendjével kapcsolatos érvek, antropológiai érvek), ám ezek nem egyszer nagyon más kontextusban állnak eléink, mint korábban. Emellett az ember személyessége, kapcsolatisága és társadalmisága/kulturális léte terén megújult fogékonyság mutatkozik (bizonyítva nem függetlenül az e problematikákhoz kapcsolódó mindennapos drámáktól, személyes és közösségi megérintődésektől, mélységesen átértett egzisztenciális jelentőségtől).

*

A fentebb elmondottak alapján összegezhetjük, hogy milyen nagy kijelentései/témái vannak az új ateizmusnak s az új humanizmusnak, s arra milyen megújult istenképekkel vagy apologetikai vizsgálódásokkal tudunk válaszolni:

új ateizmus	(új) humanizmus	istenképek	apologetikai témák
a naturalizmus önmagában elégséges		a létezés erői (<i>the powers of being</i>)	a naturalizmus érvényének kritikai vizsgálata
az Isten-hipotézis tudományosan tesztelhető		a beszéden túli (<i>the one beyond speech</i>)	a nageli „kettős aspektus elméletének” relevanciája (az egysíkú-egyoldalú gondolkodás kritikája)
az univerzum önmagában és önmagából értelmezhető		az önmagában létező teremtmény (<i>the self-existent creator</i>)	az ősrobbanás-elmélet kritikai vizsgálata, egy megújult kozmo-

új ateizmus	(új) humanizmus	istenképek	apologetikai témák
			lógiai vízió alapján álló érvelés kidolgozása
a babona, az irracionalitás kirekesztése			a csodák újbóli tematizálása, a „racionalitás” fogalmának felülvizsgálata
az ember maga is értelmezhető a naturalizmus alapján	az emberi mivolt etikája (<i>the ethics of humanity</i>)	a lét személyes alapja (<i>the personal ground of being</i>)	a teológiai antropológia megújítása, relevanciájának felmutatása
ld. fent	a jó élet útja (<i>humanism and good life</i>)	a tökéletes jó (<i>the perfect good</i>)	az objektív jó/érték fogalmának vizsgálata és védelme
ld. fent	etika és erkölcs (<i>ethics and moral</i>)	az önmegvalósító szellem (<i>the self-realising spirit</i>)	az ember mint etikai lény vizsgálata, a törvény fogalmának tisztázása
ld. fent	a(z emberi) jogok problematikája (<i>putting the world to rights</i>)		szabad akarat és determinizmus viszonya (<i>free will and determinism</i>), különös tekintet-

új ateizmus	(új) humanizmus	istenképek	apologetikai témák
			tel a természeti/ genetikai deter- mináció problé- májára
ld. fent	különbözőség és egység (<i>shared humanity, human diversity</i>)		egység és sokaság ősi problémájának megújított olvasa- ta
ld. fent	szerelem, szex, drogok (<i>love, sex and drugs</i>)		a szeretet apologetikai súlyának és erejének komolyan vétele
ld. fent	a halál (<i>death and ends of life</i>)	a lét végső jósága (<i>the ultimate goodness of being</i>)	a halálhoz kapcsolódó egzisztenciális határélmények feldolgozása, értékelése
a vallás negatív jelenség	vallás(osság) újragondolása (<i>religion revisited</i>)		a spiritualitás és a vallás fogalmának tisztázása, pozitív hatóerejének de- monstrálása
a vallások kiiktatása a társadalmi kérdések			a szekularizáció teológiai feldolgozásának, értékelésének a

új ateizmus	(új) humanizmus	istenképek	apologetikai témák
megvitatásából (szekuláris kultúra és ateista identitás)			végigvitele, az intézményes vallásosság új (proaktív) formáinak felmutatása

A fenti táblázat messze nem kimerítő és átfogó. Csupán a jelen tanulmányban idézett szerzők és gondolatok összekapcsolását jelenti, mégpedig azzal a céllal, hogy igazoljuk: igenis vannak bejárható érintkezési felületek, lefolytatható viták, közös tematikák az új ateizmus (az új humanizmus) és a keresztény hit között. Teológiai gondolkodásunk messze nem került annyira kívül a „valóságon”, mint amennyire azt olykor sugallják, vagy akár magunk is már-már elhisszük. És legfőképpen: a mégannyira tisztán természettudományos köntösben élénk tárt témáknak igenis megvannak a maguk filozófiai és teológiai vonatkozásai, amelyekről értelmesen tudunk megszólalni. Hisz végső soron nem csak az új ateizmus fogalmazhat meg kritikát a hittel, a vallással vagy a teológiával szemben – hanem mindez szintén igaz fordítva, és pedig nem pusztán a lelkiismereti meggyőződés, de a józan ész talaján állva is.

4.3. A tanúságtétel új relevanciája

A II. Vatikáni Zsinaton és az azt követő évtizedekben a tanúságtétel teológiája megújulásának lehettünk a szemtanúi. II. János Pál pápa *Fides et ratio* kezdetű enciklikájában külön pontot szentelt a *martyrium*nak, rámutatva annak belső kapcsolódására az objektív igazsághoz (ld. nr. 34). Ezzel párhuzamosan a szaktudományok is elkezdtek foglalkozni az igaznak tartás, igazként elfogadás kérdéskörével: Miért fogadjuk el az egyik ember szavait, s utasítjuk el a másikat? Milyen alapon hozunk

pártoló vagy elutasító döntést akkor, amikor valaki másnak a tanúságtételével találkozunk (azaz az igazságot nem pozitív-természettudományos forrásból, teljességgel racionálisan igazoltan merítjük)? Két jelentős szempontra mutathatunk rá:

- *Őszinteség (honesty)*: a tanúságtétel célszemélyének (a kedvezményezettnek) azt kell vélelmeznie, hogy a tanú tisztességesen jár el. Minden olyan szempont, ami a tisztességtelenség, érdekvezéreltség, manipuláció vagy egyéb hasonló benyomását kelti, aláássa a tanúságtétel elfogadását. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a tanúnak számolnia kell a ténnyel: önmaga személyes hitelességével kell jótállnia a tanúsítottért. Ily módon a tanúskodó személy tekinthető a tanúságtétel szubjektív garanciájának.
- *Kompetencia (competence)*: ahhoz, hogy egy tanúságtétel tartalmát igaznak tartsa a kedvezményezett, arra van szükség, hogy a tanú adott területen való jártassága, szakértelme, tudása ne képezhesse vita tárgyát. Ez alapvetően fontos akkor, amikor el szeretnénk különíteni a hiteles, valódi tanúskodást a személyes vélemény, szubjektív meggyőződés vagy érzelmi állapot közlésétől. A kompetencia jelenti a közölt tartalom objektív garanciáját.³⁵

E két szempontot a *szeretet alapelve* összegzi: nem más ez, mint „kedvező hozzáállás, amellyel vélelmezzük az igazságot a másokban, s amely meghaladja a pusztá racionalitás alapelvét. Így lehetővé teszi, hogy megértsük minden konkrét tanúságtétel »performatív« erejét, vagyis hatékony dinamizmusát”.³⁶

Mi adódik mindebből? Korunk apologétájának mindenképpen törekednie kell arra, hogy a felmerülő kérdésekben kompetensnek mutakozzon (vagyis járatosnak kell lennie azon szaktudományokban, ame-

³⁵ Ld. PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental. „Dar razón de la esperanza”* (1Pe 3,15) (Agape 7.), Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴, 655; vö. AUDI, R., *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London–New York 1998, 129–148 (*Sources of justification, knowledge and truth: Testimony*).

³⁶ PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, 655; ld. még: COADY, C. A. J., *Testimony. A Philosophical Study*, OUP, Oxford 1992, 21.155–168.176.

lyeknek eredményeire az új ateizmus előszeretettel támaszkodik),³⁷ ezen felül mindenképpen őszinte módon kell megnyilvánulnia (vagyis a személyesség felvállalása elengedhetetlen az apologetikában). Ezen felül a brüsszeli iskola, az új retorika irányzata³⁸ világosan rámutat: mondanódóját meggyőzően és a hallgatók számára nyomon követhető érvelési logikát követve kell előadnia, tudva, hogy ma más mércéi és normái vannak a hitelesnek tartásnak, mint egykor. Nem elég, ha mi, „bensők”, úgy érezzük: üzenetünk világos és megalapozott, koherens – ha a hallgatóban más benyomás éled, szavaink nem fognak célt érni.

Ezen a ponton – és mintegy zárásként – utalnunk kell még a „vonzás teológiájára”, amely tematika többször felbukkant az elmúlt évtizedek tanítóhivatali megnyilatkozásaiban. XVI. Benedek pápa a brazíliai Aparecidában, a CELAM kongresszusának résztvevői előtt mondotta: az egyház nem prozelitizmussal, hanem vonzás által növekedik.³⁹ Ezt a gondolatot idézve Ferenc pápa pedig ekként fogalmazott: „Végül hangsúlyozzuk, hogy az evangelizáció lényege szerint kapcsolódik az evangélium azoknak szóló hirdetéséhez, akik nem ismerik Jézus Krisztust vagy mindig elutasították. Közülük sokan titokban keresik Istent, mert az ő arcának nosztalgiaja mozgatja őket; még az ősi keresztény hagyományokkal bíró országokban is. Mindenkinek joga van megkapni az evangéliumot. A keresztények kötelessége hirdetni az evangéliumot anélkül, hogy bárkit kizárnának, de nem mint akik új terhet raknak rájuk, hanem mint akik megosztanak egy örömet, szép távlatot mutatnak és egyfajta vágykeltő lakomára hívnak. Az Egyház nem prozelitizmussal, hanem »vonzással« növekszik” (*Evangelii gaudium*, nr. 14).⁴⁰

Arra van tehát szükség, hogy nyíltan és bátran szembenézve az új ateizmus kihívásával, úgy legyünk képesek felmutatni a kereszténység-

³⁷ Hozzáteesszük: ez nem jelentheti azt, hogy a teológusnak az összes kortárs természettudományban szakemberré kell válnia, hiszen ez lehetetlen elvárás lenne. Ám igenis elengedhetetlen, hogy eleven párbeszédben álljon a tudományosság köreivel, olyan szakemberekkel, akik segíthetik őt abban, hogy álláspontját hitelesen fejtsse ki.

³⁸ Ehhez ld. ACZÉL, P., *Új retorika. Közélet, kommunikáció, kampány*, Kalligram, Pozsony 2009.

³⁹ XVI. BENEDEK, *Homília a Latin-Amerikai és Karibi Püspökök V. Általános Konferenciájának nyitó szentmiséjén „La Aparecida” kegyhelyen* (2007. május 13.), in AAS 99 (2007), 437.

⁴⁰ Szent István Társulat, Budapest 2014.

get, mint érvényes és hiteles alternatívát, „eszes ajánlatot”,⁴¹ amely nem csak a „szívhez”, de az értelemhez, a teljes emberhez szól,⁴² amely ugyanakkor soha nem tisztán elméleti kérdés, hanem mindig egzisztenciális-közösségi karakterrel bír.

⁴¹ PIÉ-NINOT, S., i.m., 225.

⁴² Ehhez ld. FERENC, *Lumen fidei*, SZIT, Budapest 2013, nr. 4: „A hit világosságának az a sajátossága, hogy képes megvilágítani a teljes emberi létet”.

PERENDY LÁSZLÓ

A II. századi görög apologéták istentana

Quadratus

A keresztények ellen már igen korán megfogalmazott vádak egyike volt, hogy istentagadók (ἄθεοι), vagyis nem hajlandók részt venni a görög és a római istenek nyilvános kultuszában, és ezzel az állam létének alapjait veszélyeztetik. A keresztény apologetika a II. században indult virágzásnak, és egyik fontos célkitűzése volt az ateizmus vádja elleni védekezés. Az első általunk ismert apologéta Quadratus volt, akinek művéből Euszebiosz *Egyháztörténetében* találunk egy idézetet (IV, 3.1–2), amely Megváltóként említi Krisztust.

Arisztidész

A Quadratustól származó idézet után Euszebiosz így folytatja: „Így beszél Quadratus, Ariszteidész¹ pedig, aki hűséges, vallásunk iránt buzgó férfi volt, Quadratushoz hasonlóan maga után hagyott egy Hadrianushoz címzett, hitről szóló védőíratot. Ezt az írást szintén sokan őrzik máig is maguknál.”² Ebből a műből azonban nem idéz Caesarea püspöke, sőt az is kétséges, hogy birtokában volt-e Euszebiosz. Ennek a műnek később nyoma veszett, és csak 1878-ban került elő az *Apológia* szír nyelvű változata a Sínai-hegyen található Szent Katalin kolostorból. Hamarosan fény derült arra is, hogy a bizánci korból származó *Barlaam és*

¹ Tanulmányunkban nem az Ariszteidész, hanem az Arisztidész névváltozatot használjuk.

² BAÁN, I. (ford.), *Euszebiosz Egyháztörténete*, Budapest 1983, 147.

Joaszaph c. regény 37. fejezetében valójában fennmaradt a görög szövegnek egy változata. Az eredetiből később találtak két fragmentumot egy papiruszon, és előkerült az első két fejezet egy – meglehetősen szabad – örmény fordítása. Euszebioszhoz hasonlóan az örmény verzió szerint is Arisztidész Hadrianushoz intézte védőbeszédét, aki 117-től 138-ig uralkodott. A szír címzésben is szerepel Hadrianus neve, de ezt követi Titus Hadrianus Antoninusé (138–161), akit inkább Antoninus Piusként ismer az utókor. Elképzelhető, hogy valaki egy átdolgozott verziót terjesztett Hadrianus utóda elé.³

Arisztidész hangsúlyozza, hogy a világban levő rendből egy egyetememes mozgatóra következtethetünk, vagyis Istenre. Az emberiség nemzetségei eredetileg ugyanazt az Istent keresték, de sokan közülük eltévelyedtek. A szír és az örmény változat szerint ebből a szempontból, vagyis istenképük alapján négy csoportba sorolhatók az emberek: barbárok, görögök, zsidók és keresztények. A fennmaradt görög változat beosztása: a politeisták csoportja (alcsoportok: barbárok, görögök és egyiptomiak), zsidók és keresztények.

Alexandriai Kelemennél maradt fenn egy *Praedicatio Petriként* ismert rövid apologetikai mű, amely szintén az egyistenhit védelmében íródott. Ehhez hasonlóan Arisztidész a zsidókkal szemben is megfogalmaz bizonyos kritikát: szemükre hányja az angyalok túlzott tiszteletét és az ünnepek rendjéhez való görcsös ragaszkodásban megnyilvánuló formalizmust. Arisztidész szerint egyedül a keresztények hite felel meg teljesen a józan értelem követelményeinek, mivel nemcsak abban hisznek, hogy egy Isten van, hanem a kozmoszt az ő teremtményének tartják, életvitelüket pedig a hitükhöz igazítják. Az apologéta szerint a keresztények nem jelentenek veszélyt az állam rendjére, sőt hozzájárulnak a társadalmi rend és stabilitás fenntartásához, hiszen viselkedésük fontos jellegzetessége közismerten a szolidaritás.⁴

Mind a szír, mind a görög változat Istennek az emberi értelem által felismerhető tulajdonságainak ismertetésével kezdődik. Erre a kvázi-definícióra támaszkodva állítja szembe Arisztidész a pogány vallásokat

³ MORESCHINI, C. - NORELLI, E., *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*, Peabody/Mass. 2005, 196–197.

⁴ Uo. 197.

a judaizmussal és a kereszténységgel. A görög verzió részletesen kifejti, hogy csak a zsidók és a keresztények imádják megfelelő módon az egyetlen Istent. A politeizmus elfogadására a káldeusok, a görögök és az egyiptomiak tanították a többi népet.

Arisztidész leírása a vallásokról azt a jelenséget tükrözi, hogy a II. század elején nagyon megnőtt az érdeklődés a vallástörténeti kérdések iránt. Egy Bübloszi Philón nevű szerző görögre fordította a föníciai Sanchianiathon nagyon régi művét, amelynek számos, a vallásokról szóló megállapítása jól összecseng az Ugaritban talált leletek alapján kirajzolódó vallástörténeti képpel. Éppen Hadrianus idejében egyébként igen nagy volt az érdeklődés a keleti vallások iránt. Ő maga is beavattatta magát az eleusiszi misztériumokba. Ekkor írta Plutarkhosz az *Íziszről és Oziriszről* c. nagysikerű művét. Egy bizonyos Pallasz nevű szerző a Mithrász-misztériumokról írt egy könyvet, ami azonban nem maradt fenn. Hadrianus Tivoliban épített villájában egyébként számos olyan motívumot találunk, amelyek az egyiptomi vallás ismeretéről tanúskodnak.

Arisztidész részletes beszámolója szerint a káldeusok az eget vagy a földet, a vizet, a tüzet, a szeleket, a Napot, a Holdat és a csillagokat imádják. Azután a görögök nyolc istenéről ír, akik tökéletlen és erkölcstelen, ember-formájú lények. A téves istenkultusz művelőinek harmadik csoportját az egyiptomiak képezik, akik nemcsak Íziszt és Oziriszt, az ő fiútestvérét (aki egyben házastársa is) imádják, hanem még sok, értelem nélküli állatot is.

Robert M. Grant vetette fel az a hipotézist, hogy Antoninus Pius uralkodása elején az *Apológia* szövege minden bizonnyal revízió esett át, amit a felirata is mutat. A szír verzió kiegészítése szerint Istennek valódi név nem adható, ő mindent átfog és mindent összetart. Az Istenre vonatkozó kifejezések egyértelműen a középső platonizmus teológiai megfigyeléseivel rokoníthatók, de talán a *Kolosszeiekhez írt levél* Bölcsességekrisztológiáját is idézik (Kol 1,17).⁵

A következő szemelvények jól illusztrálják, hogy ebben a műben milyen részletes istentant található. Számos olyan kérdésre is kitér, amelye-

⁵ GRANT, R. M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia/Pennsylvania 1988, 37 és 45.

ket a későbbi apologéták is tárgyalnak. A kiemelések tőlem származnak. Azt a célt szolgálják, hogy az olvasó könnyebben tájékozódhasson Arisztidész (és a többi apologéta) istentanáinak fő jellegzetességeiről.

A görög töredékek szerint⁶

„Király, én Isten gondviselése folytán jöttem erre a világra, és szemléltetem az eget, a földet, a tengert, a Napot, a Holdat, a többi csillagot, s megcsodáltam rendjüket. Miután láttam, hogy a világot és mindent, ami benne van, a szükségszerűség mozgatja, megértettem, hogy **aki mozgatja és fenntartja, az az Isten.**

Azt magát mondom Istennek, **aki a mindenséget összerendezte és uralkodik fölötte, akinek nincs kezdete és örök, halhatatlan és nem szorul semmire, mentes minden túlzástól és hiánytól, haragtól és feledéstől, tudatlanságtól** és a többi ilyen dologtól.

Miután ezeket mondtam Istenről, amennyire nekem lehetséges beszélnem róla, térjünk át az emberi nemre is, hogy lássuk, abból kik részesednek az igazságban és kik a tévedésben? Számunkra – ó, király! –, nyilvánvaló, hogy háromféle ember van a világon, közöttük azok is, akik az átlalatok isteneknek nevezett lényeket tisztelik, valamint a zsidók és a keresztények. A sok istent tisztelőik ismét három csoportra oszlanak, a káldeusokra, a görögökre, és az egyiptomiakra. Ezek a többi nép irányítói és tanítói lettek a sokféle néven nevezett istenek szolgálatában és tiszteletében.” (I. 1–II.)

„Beszéljünk immár – ó király! – magukról az elemekről, hadd mutassuk ki azokról, hogy nem istenek, hanem romlandók és változékonyak, a semmiből jöttek létre az igaz Isten parancsára, aki **romolhatatlan, változatlan és láthatatlan, ő maga mindent lát és megváltoztat, átalakít, olyanra, amilyenre akar.**” (IV. 1.)

„Fiad tehát jól megértette és méltán tanulta meg, hogy **az élő Istennek kell szolgálni**, s a jövődő világkorszakban van az üdvösség. A ke-

⁶ A görög és a szír verziók magyar fordítása megtalálható: VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologéták* (Ókeresztény Írók 8), Budapest 1984. A többi apologéta műveinek magyar fordítását is ebből a kötetből vettem. A kötet vonatkozó oldalszámait külön nem tüntettem fel.

resztények nagy és csodás dolgokat visznek végbe, nagy és csodás dolgokról beszélnek, mert nem emberi szavakat, hanem Isten igéit hirdetik. (XVI.)

A szír szöveg szerint

„Isten kegyelméből jöttem én erre a világra – ó, király! Miután szemügyre vettem az eget, a földet, a tengereket, és megfigyeltem a Napot és a teremtés többi részét, elámultam a világ szépségén. S észrevettem, hogy ezt a világot és mindazt, ami ebben van, egy másik világ ereje mozgatja. Megértettem, hogy **az, aki mozgatja az egeket: az Isten, aki el van rejtve bennük és el van fátyolozva általuk.** [...]

Azt mondom tehát, hogy **Isten nem születik, nem teremtetik, egy öröktől fogva fennálló természet kezdet és vég nélkül, halhatatlan, tökéletes és felfoghatatlan.** Amikor azt mondom, hogy „tökéletes”, ez azt jelenti: nincs benne semmi hiba, s nincs szüksége semmire, de őrá mindennek szüksége van. Amikor pedig azt mondom, „**kezdetnélküli**”, ez arra utal, hogy minden olyan dolognak, melynek kezdete van, annak vége is van, s aminek vége van, annak véget is lehet vetni. **Nincs neve**, mert aminek neve van, az rokon a teremtett dolgokkal. **Nincs formája és nem részekből épül föl**, hiszen az, aminek alkotórészei vannak, az a létrehozott dolgokkal rokon. **Nem hímnemű és nem is nőnemű.** Nem az egek tartják fenn őt, hanem **ő tartja fenn az egeket, minden láthatót és láthatatlant.** Ellensége nincs, mert nincs senki nála hatalmasabb. **Nem ismer haragot és felháborodást**, mert nincs semmi olyan, ami képes lenne neki ellenszegülni. **A tévedés és feledékenység természeténél fogva hiányzik belőle**, hiszen ő maga tökéletes bölcsesség és a teljes megértés, és benne áll fenn szilárdan minden, ami létezik.” (II.)

„Szenteljünk most figyelmet – ó, király! – a zsidók történelmének, s lássuk, mit tartanak ők Istenről! **A zsidók azt tanítják, hogy Isten egy, ő teremtett mindent, mindenható, és egyedül Istent illeti meg az imádás. Úgy tűnik, minden nemzetnél jobban megközelítik az igazságot, kiváltképpen azzal, hogy Istent imádják és nem az ő alkotásait.**” (XIV.)

„A keresztények viszont – ó, király! – bolyongásaik és kereséseiik közben megtalálták az igazságot, és ezt írásaikból világosan fel lehet ismerni. Az összes nemzetek közül ők jutottak legközelebb az igazsághoz és a legtisztább ismerethez. **Felismerték Istent és hisznek benne, mint az ég és föld Teremtőjében, akiben, és aki által létezik minden, ami csak van, és aki mellett nincsen társisten.**” (XV.)

Jusztinosz

A legjelentősebb keresztény apologétának tekintett Jusztinosz 100 körül a szamariai Flavia Neapolisban született, amely a Titus által lerombolt Szichem közelében épült. Saját elbeszélése szerint fiatal korában számos filozófiai irányzattal (sztoicizmus, arisztotelianizmus, pitagoreizmus és platonizmus) ismerkedett meg. Az igazi filozófiát azonban a kereszténységben találta meg. Utazásai során megfordult Efezusban is, végül pedig Rómában telepedett le és alapított iskolát. Számos tanítványával együtt 165 körül ott szenvedett mártírhalált.

A II. századi görög apologéták közül az ő fennmaradt műveinek a terjedelme a legnagyobb, azonban sok műve veszett el, például Isten egyeduralmáról szóló munkája (*Peri monarkhiasz*). Három ismert művében számos helyen foglalkozik istentani kérdésekkel. Az *I. Apológia* megírására valamilyen keresztényellenes támadás készíthette a szerzőt. Azt hangoztatja Jusztinosz, hogy a rómaiak igazságtalanul bánnak a keresztényekkel. Az első 13 fejezet az ellenük felhozott vádak ismeretét, melyek szerint istentelenek, erkölcstelenek és ellenállást tanúsítanak a római államhatalommal szemben.

A 15 fejezetből álló *II. Apológia* feltehetően 155–160 között íródott. Az *I. Apológiával* ellentétben címzettje nem a császár, hanem Urbicus római prefektus. Jusztinosz felháborítónak tartja egy keresztény asszony elítélését. Teológiailag legfontosabb a 6. fejezet, amelyben Krisztus istenfiúságáról szól. A keresztények ellen felhozott vádak a 9–10. fejezetekben utasítja el, és arra mutat rá, hogy az üldözések legfőbb oka az esztelen gyűlölet.

A *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* az egyetlen II. századból fennmaradt írás, amely a keresztények és zsidók közötti vitás kérdésekről szól. Mi-

vel a CXX. fejezete utalni látszik az *I. Apológiára*, megírása 160 körüli időpontra tehető. Az az eszmecsere azonban, amely Efezusban két napon keresztül számos érdeklődő jelenlétében zajlott Jusztinosz és a címben említett Trifón között, nem sokkal a második zsidó háború utáni időpontra, vagyis 135 utánra datálható. Számos kétely merült fel azonban azzal kapcsolatban, hogy ez a dialógus ténylegesen lezajlott volna, és nemcsak irodalmi fikcióról van szó. A *Párbeszéd* bevezetése és a LX-XIV. fejezet nagy része sajnos elveszett. A mű egyik érdekessége, hogy számos olyan ószövetségi idézet található benne, amelyek eltérnek a többi ismert görög fordítástól. Úgy tűnik, hogy Jusztinosz nagyon ősi szövegeket használt. Különösen elgondolkodtató, hogy a tizenkét próféta-tól (ún. „kispróféták”) vett idézetek feltűnő rokonságot mutatnak a Qumranban megtalált görög recenzióval.

Jusztinoszt tekinthetjük az első olyan keresztény teológusnak, aki teológiáját nagymértékben alapozza filozófiára. Istentana jóval kimunkáltabb, mint Arisztidészé. Isten transzcendenciáját ő is elsősorban a középső platonizmus fogalomkészletével fejt ki, de emellé helyezi az Istenről alkotott bibliai alapú zsidó és keresztény eszméket is. Ezek a gondolatok elsősorban akkor jelennek meg, amikor Platónnak a világ keletkezéséről alkotott elbeszéléséről azt állítja, hogy a korszak legtekintélyesebb görög filozófusa a *Teremtés könyvéből* vette át eszméit. Jusztinosz filozófiai nyelvezetet használ akkor is, amikor a keresztények által imádásban részesített Istenről azt állítja, hogy „valóban igaz, az igazságosságnak, a megtartóztatásnak és minden más erénynek az atyja, aki minden bűntől mentes.” Az igazságosság és a megtartóztatás erénye a négy kardinális erény közé tartozik, amelyeket mind a platonikusok, mind pedig a sztoikusok nagyra becsültek etikai rendszerükben.

Isten tulajdonságait Jusztinosz nyomán így foglalhatjuk össze: örök, változatlan, nem nemzett, messze az eget fölött lakozik, transzcendenciája miatt nem léphet közvetlen kapcsolatba egyetlen teremtményével sem. Alkotásai szintén nem közelíthetik meg őt, neki azonban mégis gondja van rájuk. Istentanáának ezek a vonásai nagyon közel állnak kortársának, Numéniosznak istentanáához, aki szerint az Első Isten egyszerű, önmagában létező, semmilyen tevékenységben nem vett és nem vesz rész, de ő a mindenség királya. Numéniosz szerint a Második Isten

a kozmoszt megformáló Démiurgosszal azonos, a harmadik pedig a megformált létezőkkel. Az Első Isten mozdulatlan, a Második viszont mozgásban van. Numéniosz triászja tehát az Atya, az Alkotó és a Teremtés, míg Jusztinoszé a Teremtő Atya, a Logosz és a Szentlélek. Az, hogy Jusztinosz az Atyát Teremtőként mutatja be, valószínűleg a neves alexandriai zsidó exegeta, Philón hatását tükrözi, és nem a némileg hasonló sztoikus elképzeléseket, amelyeket Diogenész Laërtiosz ismertet. Az az állítása, hogy Isten megnevezései (Atya, Isten, Teremtő, Úr) nem Isten lényegét ragadják meg, hanem tevékenységét jelenítik meg számunkra, nem idegen sem a gnosztikus vallási áramlatoktól, sem pedig a filozófiai rendszerektől.⁷

„[M]inket ateistáknak tartanak, mert mi az ilyenféleképpen munkálkodó istenekkel szemben bevalljuk, hogy ateisták vagyunk; de nem így az Istennel kapcsolatban, **ki valóban igaz, az igazságosságnak, a megtartóztatásnak és minden más erénynek az atya, ki minden bűntől mentes.**” (I. Apol., VI. 1.)

„Velük szemben mi olyan Istent fogadtunk el, **akinek anyagi áldozatot nem kell bemutatni**, mert mi úgy tartjuk, hogy **ő az, aki mindent adományoz**. Mi úgy tanultuk, fogadtuk el és hisszük, hogy ő azokat ismeri magáénak, akik őt követve jót cselekednek, mértékletesen, igazságosságban és emberszeretetben élnek, meg Istenünk más tulajdonságainak megfelelően, kit semmiféle tőlünk származó névvel nem szólítunk. Mi azt tanítjuk, hogy kezdetben, az alaktalan anyagból **jóságában és az emberért ő formált meg mindent.**” (I. Apol., X. 1–2.)

„Mi nem tartjuk magunkat istenteleneeknek (ateistáknak), mert megadjuk a tiszteletet a világmindenség alkotójának, neki ugyanis **nem véres vagy illatáldozatra van szüksége...**” (I. Apol., XIII. 1.)

„A mindenség Atyjának, mivelhogy **születetlen, nincsen neve**, de ha valamiféle nevet mégis adnak neki, **ő mindig korábbi annál, mint aki nevet ad neki**. Az atya, az isten, a teremtő, az úr, az uralkodó nem nevek, hanem jótéteményeiből és tetteiből származó elnevezések.” (II. Apol., VI. 1–2.)

⁷ GRANT, R. M., *Greek Apologists*, 59–60.

„[Trifón:] **A filozófusok** talán nem az Istenről beszélnek mindig – válaszolta, nemde mindenkor **az ő egyetlen voltát és gondviselését kutatták?** Vagy talán a filozófiának nem az a feladata, hogy az isteni természetet kutassa? Valóban az – válaszoltam, magam is ezen a véleményen vagyok. De **ezek közül sokan mit sem törődnek vele, hogy az Isten egy-e vagy több-e, gondot visel-e mindegyikünkre vagy nem,** mivel az ilyen ismeret nem járul hozzá a boldogsághoz, sőt még minket is megakarnak győzni róla, hogy Isten gondviselője a mindenségnek, a nemeknek és a fajoknak, de veled, velem és az egyes dolgokkal már nem törődik, ezért nem is kell imádkozni hozzá éjjel és nappal.” (*Dialógus*, I. 3–4.)

„Elmondom hát neked – válaszoltam –, hogy hogyan gondolkodom ezekről. **A filozófia valóban Istentől nekünk adományozott nagy, igen értékes ajándék számunkra, hozzá vezet bennünket, egyedül csak ez egyesít vele minket.**” (*Dialógus*, II. 1.)

[A dialógus bevezetésében szereplő öregember, aki a kereszténységre vezeti Jusztinoszt:] „Hogyan? Ugyanúgy ismerjük az Istent és az embert, ahogyan a múzsák tudományát, az aritmetikát vagy az asztronómiát meg bármi más ehhez hasonlót?

– **Semmiképpen sem** – válaszoltam. [...] – Akkor – mondotta – a filozófusok hogyan gondolhatnak és mondhatnak bármi helyeset és igazat Istenről, mikor nincs róla tudományuk, sohasem látták őt, és nem is hallották?

– De atyám – fűztem hozzá –, **ilyen szemekkel nem látható az isteni lényeg, egyedül csak az értelem számára ragadható meg,** ahogy azt Platón megmondotta, és én ezt helyesnek tartom.” (*Dialógus*, III. 6–7.)

„Az értelmünknek tehát van egy olyan képessége, és az olyan nagy, nem az érzékeken keresztül ragadja meg a szemlélet tárgyát? **De látta-e valaha is Istent az emberi értelem, ha a Szentlélek nem készítette elő?**

– Platón mondotta – feleltem –, hogy az értelem szeme ilyen, és azért adatott meg nekünk, hogy vele világosan meglássuk azt, **aki minden értelmes valónak az oka, aminek nincs sem színe, sem alakja, sem nagysága, semmi olyan tulajdonsága, amit a testi szem észlelni tud; hogy mi is ez valójában?** Az, ami minden lényeg feletti – folytattam tovább – **nem beszélhető el, nem fejezhető ki, az egyedül szép és jó,**

jelen van a természeténél fogva jó lelkekben, a velük való rokonsága és az őt látni akaró vágyódásuk révén.” (*Dialógus*, IV. 1.)

„Nem lesz sohasem más Isten, Trifón, és nem is volt sohasem – mint ahogy én is vallom ezt – rajta kívül, aki megteremtette és elrendezte a mindenséget. Nekünk sem más, és nektek sem más az Isten, azt gondoljuk, ő volt az, aki atyáitokat kivette Egyiptom földjéről, hatalmas kezével és fenséges karjával.” (*Dialógus*, XI. 1.)

Tatianosz

Fennmaradt művében Tatianosz asszírnak vallotta magát, ami valószínűleg azt jelenti, hogy Szíria keleti részén született. Ő is sokfelé megfordult a világban. Jártasságra tett szert a görög műveltség (παιδεία) több ágában. Bizonyára a grammatika tanáraként vagy rétorként dolgozott egy ideig. Misztériumvallásokkal is megismerkedett. Rómában Jusztinosz tanítványa lett és megkeresztelkedett. Jusztinosz vértanúaktájában nem szerepel a kivégzett tanítványok között. Euszebiosz úgy tudja, hogy 172-ben szakított a római egyházzal. Szalamiszi Epiphániosz szerint (*Panarion*, 48.1) Mezopotámiában alapított iskolát. A *Diatesszaron* címen ismertté vált evangéliumharmóniáját a szír egyház egészen az V. század közepéig használta a liturgiában. Ebből számos nyelven maradtak fenn töredékek, teljes egészében azonban csak egy művét olvashatjuk, a *Beszéd a görögökhöz* címűt.⁸

Istentani megállapításokkal számos fejezetében találkozhatunk. A 4. fejezetben azt hangsúlyozza Tatianosz, hogy a tökéletes Isten szavakkal le nem írható és fölötte áll annak a léleknek, amely az anyagot átjárja. Ő a Teremtő, aki láthatatlan és érinthetetlen, és minden felfogható és látható dolog Atyja. Az Ige az ő elsőszülött műve, aki az Atya erejéből ered. A 12. fejezetben megállapítja, hogy az emberek vágyakoznak a megismerésére. A 15.-ben és a 25.-ben kifejti, hogy Istennek semmilyen értelemben nincs teste. A 17.-ben kijelenti, hogy Isten nem forrása a rossznak. Végül, a 32.-ben azt állítja a keresztényekről, hogy az „elpusztíthatatlan Atya törvényét” követik. Robert Grant felidézi, hogy néhány évvel korábban a gnoszticizmus Valentinosz által képviselt változatá-

⁸ MORESCHINI, C. - NORELLI, E., *Early Christian Greek and Latin Literature*, 204.

hoz tartozó Ptolemaiosz a *Levél Flórához* c. művében beszél a „tökéletes Istenről és Atyáról”. Azt állítja róla, hogy ő a mózesi Törvénynek egyetlen egy részét sem alkothatta meg. Ő lényege folytán jóságos, mivel a mi megváltónk Atyja. Nem előzi meg senki, akitől származhatna és elpusztíthatatlan. Ptolemaiosz szerint ő a világot egy másik isten, a *Logosz* segítségével alkotta meg, aki igazságos, gyűlöli a gonoszt, de alacsonyabb rendű a tökéletes Istennél. A Teremtő parancsolatai tökéletlenek, amelyeket a Megváltónak kell tökéletesítenie, aki már eljött. Ezek a gondolatok nyilván nem azonosíthatók Tatianosznak a *Beszéd a görögökhöz* c. művében fellelhető eszmékkel, aki ebben a művében azt hangoztatja, hogy az Atya azonos a Teremtővel.⁹

„A mi Istenünk **nem időben keletkezett, egyedül ő kezdetnélküli, ő maga a mindenség eredete. Lélek az Isten**, nem az, mely az anyagot átjárja, hanem az anyagi természetű szellemek és a bennünk levő formák alkotója, láthatatlan és foghatatlan, Atyja ő a látható és érzékelhető dolgoknak. **Teremtése által ismerjük meg őt**, teremtményeiben fogjuk fel láthatatlan erejét (Róm 1,20). [...] **A meg nem nevezhető Istent** azonban adományokkal sem kell tisztelnünk, hiszen aki **nem szorul semmire**, azt nem sérthetjük meg azzal, hogy rászorulónak tekintjük.” (4, 3–4.)

„Isten volt kezdetben (Jn 1,1), a kezdetet azonban az Ige erejének fogjuk fel. **A mindenség Ura maga volt a mindenség alapja** akkor, amikor egyedül volt és a létesített teremtés még nem volt meg, amennyiben azonban a láthatók és láthatatlanok minden ereje vele együtt volt, **a vele együtt levő igei erejével mindent megszilárdított.**” (5, 1.)

„Miközben azon elmélkedtem, mi a jó, barbár írások kerültek kezembe véletlenül, melyeknek tanai a görögökénél ősbbebbek voltak, s tévedéseiknél istenibbebbek voltak! És történt, hogy ezeknek az írásoknak egyszerű kifejezés módja, keresetlen beszéde, a világ teremtésének jól érthető bemutatása, a jövő ismerete, a parancsok kiválósága, **a világ fölötti hatalom egy Úrra való visszavezetése**, mindezek meggyőztek engem.” (29, 2–3.)

⁹ GRANT, R. M., *Greek Apologists*, 129.

Athénagorasz

Nevén kívül alig tudunk róla egyebet. A IV. században egyedül Olümposzi Methodiosz említi meg nevét és *Kérvény a keresztények ügyében* (*Legatio pro Christianis*) című írását. Az V. századi történetíró, Szidéi Philipposz feljegyzése szerint Athénagorasz az alexandriai iskola első vezetője volt Hadrianus (117–138) és Antoninus (138–161) uralkodása idején. Ezek az állítások azonban nem egyeznek meg Euszebiosz adataival, azért óvatosan kell kezelni őket. Athénagorasz a feledés homályából Arethasz, a kappadokiai Caesarea metropolitája hozta elő, aki 914-ben másolta le azt a kódexet, amelyben olvasható a *Kérvény*.

Athénagorasz Marcus Aureliushoz és fiához, Commodushoz fordul kérelmével. A címzésben említett „mélységes béke” kifejezés alapján arra következtethetünk, hogy 177-ben született ez a mű. A szerző elveti az ateizmus vádját és a mű nagyobbik részében (4–30. fejezet) ennek cáfolatára törekszik. Kifejti, hogy a keresztények nem ateisták, hanem a monoteizmus követői, hasonlóan a legkiválóbb görög filozófusokhoz és írókhoz.

Robert Grant meglátása szerint Athénagorasz teológiáját nagymértékben befolyásolta a középső platonizmus, amelyet kiválóan ismert. Az irányzat egyik képviselőjéhez, Albinushoz hasonlóan ő is így jellemzi Istent: teremtetlen, örök, láthatatlan, külső hatásnak alá nem vetett, felfoghatatlan és végtelen. Egyedül értelemmel fogható fel. Fény, szépség, szellem és leírhatatlan hatalom a jellemzői. Ő teremtette, ékesítette és uralja a mindenséget. Nem Athénagorasz volt azonban az első, aki Értelemként azonosította Istent. A teremtésről szóló művében Philón ezt írja Istenről: tevékeny ok és a legtisztább szellem. Felidézhetjük, hogy Arisztidész is (*Apológia*, 1.5) teljes értelemben vett Értelemnek tekintti Istent. Alexandriai Kelemen véleménye szerint (*Stromata*, 4.155.1) ez Platóntól eredő tanítás. Más ókori szerzők viszont nem fogadják el, hogy helyes lenne Istent Értelemként megnevezni. A *Corpus Hermeticum* szerint (2.14) Isten nem Értelem, hanem ő az értelem létezésének az oka. Antiokhiai Theophilosz (*Autolükoszhoz*, I, 3) így foglal állást a kérdésben: „Ha Értelemnek hívom, csak szelleméről beszélek.”

Athénagorasz istentanáinak érvelése Isten egyetlensége mellett a 8. fejezetben olvasható. Ebben egy Szophoklésznak tulajdonított szövegen kívül számos filozófusra hivatkozik. Gondolatmenetének az a lényege, hogy az istenfogalommal összeegyeztethetetlen több isten létének feltételezése. A római korban keletkezett egy mű, amelyet Arisztotelésznek tulajdonítottak (*Melissus Xenophanes Gorgiasról*). Ennek 3. és 4. fejezetében szerepel egy gondolatmenet, amelyet a mű összeállítója Xenophanésznek tulajdonít. Eszerint egy isteni lénynek nyilvánvalóan a leghatalmasabbnak kell lennie. Ha tehát kettő vagy több istenség létezne, egyik sem lehetne a leghatalmasabb, hiszen korlátoznák egymás hatalmát. Noha nem lehet maga a Xenophanész a szerző, ez a hivatkozás egyike azoknak, amelyek kapcsolatot próbálnak létesíteni a preszokrátikus filozófusok és a monoteizmusról szóló korai keresztény tanítás között. Ennek a gondolatmenetnek egy egyszerűbb változata jelenik meg Irenaeusnál (*Adversus Haereses*, 2.2.1–2) és Tertullianusnál is (*Adversus Marcionem*, 1.3–11). Athénagorasznak ez a műve ezért is úttörő jelentőségű, mert ebben találjuk a szentháromságtan első részletes kifejtését (6. fejezet).¹⁰

A *Kérvény* 37. fejezetében Athénagorasz kijelenti, hogy a feltámadással kapcsolatban később egy másik művet is fog írni. Az Arethasz-kódexben szerepel is egy másik mű a következő felirattal: „Ugyanattól [a szerzőtől], a halottak feltámadásáról”. A mű athénagoraszai szerzősége ellen szól viszont az a tény, hogy Methodiosz IV. században írt hasonló című műve éppen erről az írásról nem tesz említést, csupán a *Kérvény*-ről. R. M. Grant figyelemre méltó érvek alapján tagadja Athénagorasz szerzőségét. Tanítványa, W. R. Schoedel megfontolandónak tartja Grant érveit, és további kételyeket fogalmaz meg. Nem tartja viszont kielégítőnek ezeket az érveket a szerzőség elvitatásához L. W. Barnard. Például a görög orvosi irodalom terminológiájának hatása sem teszi okvetlenül szükségessé a III. századra történő datálást. A hagyományos szerzőség mellett szól továbbá az a tény, hogy nincs lényeges stilisztikai eltérés a *Kérvény* és a *halottak feltámadásáról* között.¹¹ Szemelvényeink azt demonstrálják, hogy ebben a műben elsősorban Isten mindenre kiterje-

¹⁰ GRANT, R. M., *Greek Apologists*, 106–107.

¹¹ VANYÓ, L. (szerk.), *A II. századi görög apologeták*, 358–360.

dő gondviselését és hatalmát hangsúlyozza a szerző. A testből és lélek-
ből álló embert azért teremtette, hogy örök boldogságban legyen része.
Isten egyértelmű szándéka nem hiúsulhat meg a testi halál miatt, tehát
szükségszerű a test feltámadása, hiszen az emberi lét teljességéhez hoz-
zártartozik a testi lét is.

Kérvény a keresztények ügyében

„Mivel lehetetlen nevek említése nélkül kimutatni, hogy **nemcsak mi foglalkozunk az egységbe az Istent**, ezért ideje a véleményekhez fordulni. Platón ezt mondja: »Ennek a világnak alkotóját és atyját megtalálni igen nehéz, s a megtalálást mindenkinek elmondani szinte lehetetlen.« **Örök-kévalónak és keletkezés nélkülinek gondolja Istent.** Ha más dolgokat is isteneknek ismert el, mint a Napot, a Holdat, a csillagokat, ezeket mégis létrejött valóságoknak gondolta. »Istenek az istenektől, mely mű-
veknek én vagyok alkotó atyja, nem múlnak el, ha én nem akarom, min-
den megkötött azonban elmúlhat.« Ha tehát Platón nem istentelen, **ami-
kor a mindenség alkotójának a születetlen Istent tartja**, akkor mi sem
vagyunk istentelenek, akik **úgy tudjuk, hogy Isten Igéje által alkotott és az ő Lelke tart össze mindent, s ural.** [...] A *sztoa* követői sok nevet
használtak az isteni lény jelölésére, a nevek a jelzett valóságoknak meg-
felelően váltakoztak, az anyagi valóság változásait az azt átjáró isteni
áramlatnak (*pneumának*) tulajdonították, **igazában azonban azt gondol-
ták, hogy egy Isten van.**” (6, 2–4.)

„Miután azok, akik visszamentek egészen a dolgok eredetéig, a leg-
többen – jóllehet akaratuk ellenére – arra az eredményre jutottak, hogy
az isteni valóság egy, mi pedig azt tartjuk, az **az Isten, aki az egész vi-
lágmindenséget elrendezte**, akkor mi az oka annak, hogy egyesek oly
szabadosan beszélhetnek, írhatnak Istenről, ahogyan csak akarnak, elle-
nünk viszont – akik helyesen tartjuk és hisszük, hogy az Isten egy, és
ezt igazi csodákkal és érvekkel igazoljuk – törvényt hoznak? A költők és
filozófusok – mint számos más kérdésre – erre is rásejtettek, mindenkit
saját lelke ösztönöz – az isteni lehelettel való rokonsága által – a kere-
sésre, hogy ha lehetséges, keresse és fogja fel az igazságot. Annyira ké-
pesek erre azonban csupán, hogy gondolatilag körüljárják, de nem talál-

hatnak rá a létezőre, mert Isten nem méltatta őket arra, hogy ő maga tanítsa őket, hanem mindegyik önmaga mestere volt, ezért mind másként és másként vélekedett Istenről, az anyagról, a formákról és a világról. **Amit viszont mi hiszünk és gondolunk, arra tanúink a próféták, akik a Lélek sugallatára nyilatkoztak Istenről, a vele kapcsolatos dolgokról.** (7, 1–3.)

„Fontoljátok meg ti is, hogy **kezdetttől fogva egy ennek a világmindenségnek alkotó Istene**, hogy osszátok ti is a mi hitünk érvét. Ha kezdetttől fogva két vagy több isten volt, vagy azonosak voltak, vagy különbözők. Nem tartozhattak azonban ugyanabba a kategóriába.” (8, 1–2.)

„Eléggé bizonyítottam nektek, hogy istentelenek nem vagyunk, **valljuk az egy, keletkezés nélküli, örök, láthatatlan, szenvedélyektől mentes, felfoghatatlan, fénnel és szépséggel, Lelkével és kimondhatatlan hatalmával körülvelt Istent, aki a tőle származott Ige által rendezte el és tartja fenn a világmindenséget.**” (10, 1.)

„Mivel azok többségének, akik minket vádolnak istentelenséggel, még csak halvány sejtelmük sincs Isten természetéről, sem teológiai, sem természetes alapon nincs betekintésük az Istenre vonatkozó tanításba, az áldozati törvényekkel mérik a vallásosságot. [...] Ha mi Istennünkről azt tartjuk, hogy **a világmindenséget tudással és hozzáértéssel kormányzó és fenntartó Teremtő, aki felügyel rá, és akihez jámbor kezünket emeljük, akkor milyen hekatombára lenne szüksége?**” (13, 1.3.)

„**Aki tehát az örökkévaló, szellemmel és értelemmel felfogható istenről beszél, felsorolja tulajdonságait, hogy ő az igazi létező, akinek egyetlen természete van, aki kiárasztja önmagából a jót, aki az igazság, s a legfőbb erőről beszél, hogy minden a mindenség királya körül forog, minden érette van, aki mindennek az oka,** foglalkozik a »másodikkal« és »harmadikkal« – a második a másodrendű dolgokra, a harmadik a harmadrendűekre felügyel aki azt gondolja, hogy a lét igazságának megismerése meghaladja erejét, az tán azt gondolja, hogy az istenek az ég és föld érzékelhető valóságából jöttek létre? Ezt nem mondhatja.” (23, 7.)

„Amennyire képességem engedte, kifejtettem, hogy mi nem vagyunk istentelenek, **ennek a világmindenségnek Teremtőjét és Istenét tisztel-**

jük, valamint a tőle származó Igét, bár ezzel nem foglalkoztam annyit, amennyit megérdemelt volna.” (30, 6.)

A halottak feltámadásáról

„Akik így érvelnek – nekem úgy tűnik –, először is nem ismerik a **mindenséget kormányzó és teremtő erőt**, azt a **bölcsességet**, mely minden egyes élőlény természetével és nemével összhangba hozta az alkalmas táplálékot.” (5, 1.)

„Ha tehát ennek a világmindenségnek a **Teremtője azért alkotta meg az embert, hogy az értelmes élet legyen a része, az ő fenségét szemlélje**, megmaradjon mindent felülmúló bölcsességének szemléletében – szándékának megfelelően –, ennek megfelelő természetet kapott az ember. Az ember teremtésének oka biztosítja örök fennmaradását, a fennmaradásba vetett hitet, a fennmaradás pedig a feltámadást, mely nélkül az ember nem maradna meg. A mondottakból eléggé világos, hogy a **létesítési okkal és a Teremtő szándékával beláthatóan bebizonyosodott a feltámadás.**” (10, 2.)

„Akik elfogadják, hogy **Isten ennek a világmindenségnek a teremtője**, az ő bölcsességének és igazságosságának megfelelően azoknak **mindenre kiterjedő felügyeletét és gondviselését is állítaniuk kell**, ha hűségeselek akarnak maradni elveikhez, és ezekről így gondolkodnak, azt is tartaniuk kell, hogy sem a földön, sem az égben nincs olyan dolog, ami ne tartozna eme irányítás és gondviselés alá, el kell ismerni: a **Teremtő gondviselése mindent áthat, egyaránt kiterjed a látható és láthatatlan dolgokra, kicsikre és nagyokra.**” (18, 2.)

Antiokhiai Theophilosz

Euszebiosz (*Egyháztörténelem*, IV, 20–24) számol be arról, hogy Theophilosz pogányságból tért keresztény hitre és Antiokhia püspökeként számos művet írt. Ezek közül csak *Autolükoszhoz* c. művének három könyve maradt fenn. A III. könyv már halott császárként említi Marcus Aureliust, tehát – legalábbis ez a könyv – 180 után kellett, hogy íródjon. A címben szereplő Autolükosz máshonnan nem ismert személy, való-

színűleg magánember, aki arra szólítja fel a püspököt, hogy mutassa meg neki a keresztények Istenét. Válaszában Theophilosz hosszasan foglalkozik istentani kérdésekkel, mégpedig elsősorban az I. könyvben.

Theophilosz művének egyik jellegzetessége, hogy szentírási szövegeket használ abból a célból, hogy filozófiai következtetéseket vonjon le belőlük. A már korábban említett *Praedicatio Petri* c. mű szerzőjéhez hasonlóan Theophilosz olyan hagyományos, ún. negatív attribútumokat használ Istennel kapcsolatban, amelyek ebben a műben is megtalálhatók. Azt állítja, hogy magáról Istenről soha nem beszélhetünk, csak az ő attribútumairól és tevékenységeiről. Például nem állíthatjuk, hogy ő Ige, Értelem, Lélek vagy Bölcsesség. Ezek a terminusok Isten tevékenységeinek módozatait fejezik ki, de sohasem Istent magát (I, 3). Hasonló gondolatokat találhatunk a *Corpus Hermeticum*-ban (2:14) és Jusztinosz *II. Apológiájában* (6, 1). Theophilosz Isten Logoszáról állítja, hogy ő Értelem, Lélek, Bölcsesség és Gondoskodás (I, 7; II, 22). Irenaeushoz hasonlóan Theophilosz azt is tagadja, hogy Isten belső életében megkülönböztethetnénk különböző szellemi tevékenységeket. Mindketten bizonyára eleve azt akarják kizárni, hogy a gnosztikusokhoz hasonlóan emanációk sorozatáról beszélhessünk Istenben.

Az I. könyv 3. fejezetében kerül elő az a kérdés, hogy beszélhetünk-e Isten haragjáról. Theophilosz szerint igen, hiszen ő az értéktisztelő és igaz emberek Atyja, de a vallástalanok bírja és büntetője is. Ennek a kijelentésnek biztos alapjai vannak a *Bibliában* és a sztoicizmusban egyaránt. Plutarkhosz is említi, hogy a sztoikus nézet szerint Isten megbünteti a gonoszokat. Grant véleménye szerint Theophilosz tehát szembe megy a korabeli, a platonizmussal szimpatizáló keresztény nézettel, amelyet Jusztinosznál és Athénagorasznál is kimutathatunk, miszerint Isten impassibilis, vagyis nem hatnak rá külső létezők és érzelmeket sem tulajdoníthatunk neki. Theophilosz inkább Szent Pál nyomán halad, aki a *Galátához írt levélben* (2,20) ezt írja Krisztusról: „Szeretett engem és feláldozta értem önmagát.” Antiokhiai Ignác beszél „az én Istenem szenvedéséről” (Róm 6,3), Tatianosz pedig „Istenről, aki szenvedett” (*Oratio*, 13). A kortársak közül Aulus Gellius arról számol be, hogy Herodes Atticus is elvetette Isten impassibilitásának tételét.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a fenti idézetek alanya Isten Fia, és nem az Atya.

Az I, 4-ben Theophilosz a θεός etimológiájával foglalkozik. A θεός szót Hérodotosz próbálta levezetni a τίθημι (tesz, helyez, alapoz, gondoz) igéből. A θέειν (futni) igéből való levezetési kísérlet Platón *Kratülosz* c. dialógusában található (397D), ahol ő az örökké mozgásban levő csillagistenekről beszél. A keresztény vélemény Isten transzcendenciájáról egybeesik Theophilosz pogány ellenfelének véleményével, és lehetőséget teremt ahhoz, hogy elvesse a görög mítoszok történeteit a görög istenekről.

Robert Grant mutatta ki, hogy Theophilosz istentanának fő tételei ugyanabban az öt pontban foglalhatók össze, mint Philóné, akinek a *Téremtésről* c. művében olvasható ún. credo-jában állítja az *Autolükoszhoz* III, 9-ben olvasható tételeket: egy Istent (1) és csakis egyet (2) fogadnak el a keresztények is, aki alapítója, alkotója és Démiurgosza (3) az egész világnak (4), akiről tudjuk, hogy ő egyedül igazgat mindent gondviselése révén. Grant szerint Theophilosz a hellenisztikus judaizmus örököse és valószínűleg tükrözi is a judaizmus Kr. u. II. századi fejlődésének bizonyos vonásait.¹²

Autolükoszhoz

„[H]a ezt mondd: »Mutasd meg nekem Istenedet!«, én a következőképp felelek: »Mutasd meg nekem az emberedet, s én is megmutatom Istenedet.« Mutasd csak be, lelked szeme lát-e, szíved füle hall-e! Mert miképp a szemükre látó emberek figyelni tudják a földi élet eseményso-
rát, s rögtön megkülönböztetik a fényt és homályt, fehéret és feketét, formátlant és szépet, meg ami harmonikusan összeül, s ami harmónia híján aránytalan, ami bő és kurta; s hasonlóképpen a hallást illetően a magas, mély és kellemes hangokat: nos, **ugyanígy juthat a szívnek füle és a léleknek szeme oda, hogy szemlélje Istent.** Abban az esetben pilantják meg Istent, kik képesek látására, ha nyitva tartják lelki szemüket.” (I, 2.)

¹² R. M. GRANT, *Greek Apologists*, 167–168.

„Azt mondod nekem: »Te, aki látod, mutasd be Isten ábrázatát!« Halljad hát, ember: az **Isten ábrázata kimondhatatlan és kifejezhetetlen, a testnek szemével nem látható. Mert dicsőségére nézve határtalan, a nagysága felfoghatatlan, fönsége el nem gondolható, ereje mérhetetlen, bölcsessége hasonlíthatatlan, jósága utánozhatatlan, s jótékonyága elmondhatatlan.**

Ha fénynek hívom őt, teremtményéről beszélek; ha Igének hívom, az elvét nevezem meg, ha értelemnek hívom, gondolkodásáról beszélek, ha pedig léleknek, akkor leheletéről. Amennyiben bölcsességnek hívom, ivadékaról beszélek; ha viszont erőnek, akkor uralmáról; ha hatalomnak, akkor tevékenységéről, ha **gondviselésnek**, akkor a jóságáról, ha **királyságnak**, akkor dicsőségéről. Ha **úr**nak hívom, **bíró**nak tartom; ha bírónak hívom, igazságosnak tartom, ha **atyának** nevezem, mindennek tartom őt; ha pedig tűznek hívom, haragját említem meg.

Kérdezed tőlem: „**Haragvó-e Isten?**” – **Igenis.** Haragszik azokra, akik rosszat tesznek, de **jóságos, kegyes és könyörületes azok iránt, kik őt szeretik és félik.** Az istenfőlők nevelője ő s az **igazak atyja**, ugyanakkor pedig **bírája és büntetője a gonosznak.**

Kezdetnélküli ő, hiszen nem keletkezett; **változhatatlan**, minthogy halhatatlan. [...] **Úr**, mert uralkodik a mindenségen; **atya**, mert létében mindent megelőz. **Alkotónak** meg **Teremtőnek** hívják őt, minthogy ő hozott létre és alkotott mindent. **Főnségesnek** nevezik, mert fölötte áll mindennek, s **Mindenhatónak**, mivel megtartja s átfogja a mindenséget. Az égboltozat magassága s a mélység feneketlensége, meg a földkerekség összes határa az ő kezében van, s **nincs olyan hely, hol megszűnne tevékenysége.** [...] **Mindent Isten hívott létre a semmiből, hogy műveiből megismerhető legyen,** s így elgondolhassuk az ő nagyságát.

Amint az emberben a lélek nem tapintható meg, hiszen láthatatlan az emberek számára, ám a testek mozgása által mégis fölismerhető; hasonlóképp **Isten sem látható emberi szemmel, gondviselése és művei alapján mégis megpillantható és elképzelhető.**[...]

Mikor még a napra, a picinyke égitestre sem tekinthet az ember, rettenetes hősége és ereje miatt, **mennyivel kevésbé nézhet rá halandó ember Isten kimondhatatlan dicsőségére!**” (I, 3–5.)

„Ő hát az én Istenem: **a mindenség Ura**, ki egyedül terjesztette ki az eget, és állapította meg szélességét a földnek. Ő kavargja fel a tengerek öblét, ő zendíti meg annak hullámain: uralkodik az ereje fölött, s a habok háborgását lecsillapítja. **Ő szilárdította meg a földet a vizeken** (Ter 1,1; Zsolt 23,12), s adta neki tápláló lelkét. **Az ő lehelete kelt életre mindent**, s ha lelkét visszatartaná, megsemmisülne a mindenség. (Jób 34,14) [...]

Ha ezt végig gondolod, ember, és életed tisztává, istenfélővé s igazzá leszel, megláthatod az Istent. Ám mindenekelőtt juttasd szívedbe a hitet és istenfélelmet, s majd akkor érted meg ezeket. **Miután leveted azt, mi halandó, s a halhatatlanságba öltözködsz, akkor majd érdemed szerint megpillanthatod Istent.** [...]

Ha már egyszer ezt mondtad nekem: »Mutasd meg Istenedet!«, nos, ez az én Istenem! Javaslom neked, hogy tarts tőle és higgy benne!« (I, 7.)

„Először is teljes egyetértésben arra tanítottak [Mózes és a többi próféta] bennünket, hogy **Isten semmiből alkotta a mindenséget**. Mert semmi sem létezett Istennel egyidejűleg, hanem ő maga volt önmagának helye; szüksége semmire sem volt, s minden időt megelőzően létezett, és épp ekkor akarta ő megalkotni az embert, ki majd megismerheti őt: számára rendezte be tehát a világot. Tudniillik **a teremtetten lény rászorul a másikra, csak a teremtetlennek nincs szüksége semmire.**“ (II, 10.)

„Mikor aztán Isten így szólította meg őt: »Ádám, hol vagy?«, **nem tudatlanságból tette ezt az Isten**, hanem hogy türelmesen alkalmat adjon számára a bánatra és bűne megvallására. (II, 26.)

„Mi szintén elismerjük Istent: de csak az **egy Istent**, aki **Teremtője, Alkotója és elkészítője** az egész világnak; szintén tudjuk, hogy **mindent gondviselés irányít**: de csakis az ő gondviselése; szintén ismeretet szereztünk egy szent törvényről: de **a mi törvényhozónk az igaz Isten**, aki egyaránt oktat mindnyájunkat az igazságosság és vallásosság gyakorlására, meg a jó cselekedetre.“ (III, 9.)

TÓTH BEÁTA

Isten szenvedésmentessége és/vagy szenvedése: egy rejtélyes isteni tulajdonság nyomában

„Tudod te, milyen a vércukorszint süllyedése?
Tudod te, milyen a leukoplákia halvány kicsi
faltja növényben? Tudod te, milyen a félelem?
A testi kín? A becstelenség? Tudod-e, hány
wattos fényerővel tündöklük a gyilkos?

Úsztál folyóban? Ettél citromalmát? Fog-
tál-e körzött, téglát, cédulát? Van körmöd?
Élő fára vésni véle, krikosz-krakszokat hámló
platánra, míg

megy odafönt, megy-megy a délután? Van
odaföntöd? Van neked fölötted?”

Nemes Nagy Ágnes: Istenről

A mai ember különösen érzékennyé válik a szenvedés kérdése iránt. Művek egyre növekvő sokasága foglalkozik az emberi szenvedés és Isten viszonyával egyrészt a szenvedés okát és értelmét kutatva, másrészt magyarázva Isten magatartását, viszonyulását a szenvedő emberhez. Szinte szállóigévé vált a megoldásként kínált mondás: Isten nem szenved, de együttérez/együttsszenved velünk. A napjainkban megjelenő ilyenféle írások, az egzisztenciális kiindulóponton túl, elméleti háttérü-

ket tekintve egy korábban, a 19. században kezdődő teológiai vita örökösei, amely a szenvedésmentesség vélelmezetten metafizikai gyökerű isteni tulajdonságát veszi célba, megkérdőjelezve annak teológiai létjogosultságát vagy ellenkezőleg, a hagyomány nevében elszántan védelmezve azt. A szenvedésmentesség-pártiak és szenvedés-pártiak küzdelme olykor állóháborúnak látszik, eldönthetetlen küzdelemnek, ahol nem szívesen csatlakoznánk egyik táborhoz sem, hiszen nem tűnik vonzó megoldásnak sem egy olyan isten, akit tulajdonképpen nem érint a világban lévő szenvedés, de egy olyan sem, aki hasonlóképpen szenved, mint mi.

Mit is ért valójában a teológiai hagyomány Isten szenvedésmentességén? Először is pontosítanunk kell, hogy milyen kérdést kívánunk megvizsgálni. Mit jelöl ez a magyarul kissé idegenül hangzó szó? Az *impasibilis/impassibilitas* (latin) és az *apathes/apatheia* (görög) fogalma a hagyományban nem csupán a mai értelemben vett szenvedéstől való mentességet jelent, hanem egyben, és elsősorban, a szenvedélyektől való mentességet is. A *passio*, illetve a *pathos* az ókortól kezdve a külső hatásoknak való kitettséget jelenti, amelyeket akarattunk ellenére kell elszenvednünk, így a két jelentés – „szenvedély/érzelem” és „szenvedés” – közös gyökere a kívülről jövő, akaratlan vagy az akaraton felülkerekedő testi-lelki felindulás, fájdalmas változás képze. A szenvedély ilyen értelemben egyben szenvedés/elszenvedés is, a szenvedés pedig mint fájdalom a szenvedélyek egy fajtája.

Isten szenvedésmentessége fogalmában tehát benne van a negatív szenvedélyektől/érzelmektől való mentessége is, amelyet azonban nem tudunk egyetlen magyar szóval visszaadni. A szenvedésmentesség isteni tulajdonsága ugyanakkor egy tágabb kérdéskör, Isten változhatatlansága (*immutabilitas/incommutabilitas/immobilitas*) kérdésének részévé vált a teológiai fejlődés során, ezen belül nyert metafizikailag kidolgozott értelmet. A szenvedésmentességről tehát nem beszélhetünk az isteni változhatatlanság fogalmának megértése nélkül.¹ Végül pedig látnunk kell,

¹ A IV. Lateráni zsinat és az I. Vatikáni zsinat is „változtatlan/változhatatlan”-ként beszél Istenről, a szenvedésmentességet külön nem említi: „Erősen hisszük és nyílt szívvel megvalljuk, hogy egy igaz Isten van, aki örökkévaló, mérhetetlen és változatlan, felfoghatatlan, mindenható és kimondhatatlan, az Atya, a Fiú és a Szentlélek.”

hogy kérdésünk mélyén Isten és a világ viszonya és a Szentháromságos egy Isten valóságának titka húzódik: számít-e Istennek a teremtett világ és benne az ember; érinti-e mindaz, ami velünk történik; lehet-e valódi kölcsönösség Isten és ember között oly módon, hogy Isten transzcendenciája, világtól való különbözősége és teremtői nagysága nem csorbul, hanem Teremtő és teremtmény aszimmetrikus viszonya megmarad? A válasz a Szentírás kinyilatkoztatása alapján egyértelműnek tűnik, de vajon képes-e mindezt megfelelően fogalmi keretbe önteni a teológiai gondolkodás?

A napjainkra szinte áttekinthetetlenül nagyra duzzadt szakirodalomban fogódzópontokat keresve három átfogó tanulmányt választottunk kalauzul, amelyek a kérdéskör három állomását segítenek felvázolni előttünk: a patrisztikus kor vitáit, Aquinói Szent Tamás rendszerezését és Hans Urs von Balthasar hagyományt megújító intuícióit. S bár a kérdést időrendi sorrendben fogjuk tárgyalni, fontos tényező, hogy az atyák teológiáját számba vevő és a tamási tanítást vizsgáló rendszerezések egyaránt a balthasari felvetések nyitotta vitatérben születtek, ezen az optikán keresztül olvassák újra a hagyomány válaszkísérleteit.² Vegyük tehát először szemügyre, hogy az egyházatyák korában mi módon válik fontossá a szenvedésmentesség problémája.

DH 800; "[...] egy igaz és élő Isten van, aki mennynek és földnek teremtője és ura, mindenható, örökkévaló, mérhetetlen, fölfoghatatlan, értelemre és akaratra és minden tökéletességre nézve végtelen; akit, minthogy egyesegyedül való, egészen egyszerű és változhatatlan szellemi szubsztancia, a világtól tárgyilag és lényegileg különbözik, önmagában és önmaga által legboldogabbnak és mindenek fölött, ami csak kívülre van és elgondolható, kimondhatatlanul fölségesnek kell vallanunk." DH 3001.

² GAVRILYUK, P., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford University Press, Oxford/New York 2004; DODDS, M. J., O.P., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2008 (A könyv első kiadása 1986-ban jelent meg, és a kérdés növekvő aktualitását jelzi, hogy 2008-ban megjelent a második, átdolgozott kiadás, amely számot vet az újabb fejleményekkel, Dodds utal mind Gavriljuk, mind O'Hanlon könyvére); O'HANLON, G. F., S.J., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1990.

1. A kérdés kibontakozása az egyházatyák korában: szenvedésmentesség és szenvedés szoros összetartozása

A kulturális közeg, amelyben az első évszázadok keresztény gondolkodói nézeteiket megfogalmazzák, az értelem stabil és relatíve független erejét szembehelyezi az érzelmvilág, a szenvedélyek világának instabilitásával, idegen külső erőnek való alávetettségével.³ E szembeállítás tehát meghatározza az atyák gondolkodásmódját is, azonban éppen a szentírás kinyilatkoztatáson alapuló keresztény tanítás lesz az, amely jelentős pontokon módosítja ezt a keretet. S bár az érzelmvilág státuszának megítélése a kor különböző szellemi áramlataiban alapvetően negatív, mégsem állja meg a helyét az a nézet, hogy a keresztény gondolkodás kritikátlanul átvette volna a hellén filozófia által mintegy készen kínált, ám a bibliai gondolkodástól idegen *apatheia* fogalmát. Paul Gavrilyuk átfogó munkájának egyik célja, hogy megcáfolja az általa 'a hellén filozófiai gondolkodásnak behódolt teológia elméleté'-nek nevezett közkeletű mai nézetet, rámutatva arra a tényre, hogy a kor filozófiai iskolái között mennyire eltérő vélemények uralkodtak azzal kapcsolatban, hogy mi az érzelmek/szenvedélyek szerepe az ember felépítésében, az emberi kapcsolatokban, a jellem formálásában és az istenek világában.

A sztoikusoknál elsőként szakkifejezéssé vált *apatheia* pontos jelentése is vitatott az ókortól kezdve, vajon minden érzelem teljes kiiktatását jelenti-e vagy a sztoikusok által később módosított értelemben a jó szenvedélyek (*eupatheiai*, például az öröm, vágyakozás, óvatosság) jelenléte összeegyeztethető-e vele? A sztoikus rendszeren belül az isteni szenvedésmentesség eszménye azonban értelmetlen volna, hiszen a sztoikus személytelen istenség, a világlélek a világgal együtt változik. Először Arisztotelésznél jelenik meg az isteni szenvedésmentesség gondolata: a

³ Vö. MILBANK, J., *Immutabilité divine/Impassibilité divine*, in *Dictionnaire critique de théologie*, ed. LACOSTE J.-Y., Quadrige/PUF, Paris, 2002, 561-563. Milbank Frohnhofen tanulmányára támaszkodik, lásd FROHNHOFEN, H., *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchen Vätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Lang, Frankfurt 1987. A kérdés tárgyalását elsősorban Paul Gavrilyuk könyvére alapozzuk: *The Suffering of the Impassible God*, 1-36.

mozdulatlan mozgató változhatatlan, hiszen nem mozgatja semmi, és így *apathes*, szenvedésmentes is. Míg a preszokratikusoknál, Platónnál és a sztoikusok isten fogalmából hiányzik, Plótinosznál a szenvedésmentesség a mindennek fölött álló Egy apofatikus tulajdonsága, a transzcendens Egyről csak negatív állításokat tehetünk, mivel meghaladja a szenvedőképes-szenvedésmentes fogalompár által jelölt valóságokat. Az egyházatyák tehát semmiképpen sem vehettek át a kor filozófiáiból egy készen kapott, kidolgozott tanítást Isten szenvedésmentességéről, s ráadásul maga a bibliai kinyilatkoztatás is tartalmaz mind Isten állandóságára és transzcendenciájára, mind pedig az emberrel való érzelmekkel teli viszonyára vonatkozó utalásokat, s az Ószövetség szövegei arról is tanúskodnak, hogy az antropomorf elképzeléseket igyekeztek korrigálni is. Nem lehet tehát pusztán a görög filozófiák hatásának tulajdonítani az Isten szenvedésmentességéről szóló tanítás kialakulását.

Gavrilyuk következő fontos megfigyelése, hogy a szenvedésmentesség témája nem központi jelentőségű az atyáknál, nem dolgoznak ki róla egységes tanítást, elejtett megjegyzések alapján kell összeillesztenünk egy átfogóbb képet. Amit e tanítással közölni akarnak, annak hármaskörű funkciója van. Először is elhatárolni igyekeznek a teremtő Istent a mítoszok változó, szenvedélyek vezette, ingatag istenitől. Isten ilyen értelemben szenvedésmentes, mivel nincs külső erők hatása alatt, nem változik és nincs kitéve az érzelemvilág változásainak. Az így értett *apatheia* azonban nem jelent közömbös érzéketlenséget, s ebben rejlik a fogalom második funkciója: a keresztény isteni *apatheia* összeegyeztethető az isteni szeretetről szóló tanítással, és annak hangsúlyozásával, hogy Istenben vannak érzelmi vonások, szeretet, irgalom, együttérzés, sőt olykor még üdvös féltékenység és harag is.⁴ Isten érzelmei azonban sohasem irracionálisak, mindenestül megbízható és hű, mindenható szeretete megnyilvánulásai. Harmadszor pedig a fogalom a negatív teológia kontextusában értendő, Isten teremtként különbözik az embertől és a teremtett világtól. Negatív határozmányként tehát nem jelenti Isten teljes elkülönülését, indifferenciáját vagy a teremtett világgal és az em-

⁴ Az isteni harag kérdése különösen sok fejtörést okoz az egyházatyáknak, és különféle megoldásokat kínálnak e látszólag negatív érzelem meglétének lehetőségére Istenben. Lásd GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 51-60.

beri történelemmel való kapcsolata hiányát. Nem is elszigetelt isteni tulajdonság, hanem több más fogalommal való összefüggésében válik értethetővé, ilyenek a változhatatlanság, láthatatlanság, testetlenség, oszthatatlanság, romolhatatlanság, felfoghatatlanság.

A patrisztikus gondolkodásnak tehát egyrészt választ kellett keresnie arra a kérdésre, hogy Istenhez milyen érzelmi dimenzió illik (amely transzcendensen elkülönül az emberi érzelmvilágtól és mégis megragadja a keresztény üzenet szerető Istenének tulajdonságait), másrészt, hogy Isten hogyan viszonyul a megtestesülés tanításának tükrében a világhoz és benne ember voltunkhoz. Gavrilyuk elemzésének érdekes következtetése, hogy bár a szenvedésmentesség témája nem áll a közép-pontban, mégis kulcsként szolgálhat a krisztológiai és szentháromságtani ortodox és eretnek álláspontok jobb megértéséhez. Ezen a szűrőn keresztül szemlélve újfajta összefüggések válnak láthatóvá, és az eretnekségek hagyományos kategorizálása is átalakul. Ezekben a vitákban a *pathos* kifejezés sokféle valóságot jelöl: változást, keletkezést, emberi tapasztalatot, valaminek az elszenvadását, érzelmeket, a nemi aktust kísérrő impulzusokat.⁵ A tét pedig Isten természetének, Krisztus valóságos istenségének és valóságos emberségének, s e kettő viszonyának a helyes megértése. Az eretnekségek közötti kapcsolatok ilyen szempontú feltérképezése arra is rámutat, hogy a határ korántsem a szenvedésmentesség-pártiak és a szenvedés-pártiak között húzódik, hiszen a vitákban a szenvedésmentesség mellett kardoskodók nem mind az ortodox tanítás hívei, a szenvedést hangsúlyozók pedig nem mind eretnekek. A döntő különbség inkább a radikális szenvedésmentességet vagy éppen kvalifikálatlan szenvedést és a megszorításokkal érvényes szenvedésmentességet vallók között mutatkozik: előbbieket eretnekségbe esnek, az utóbbiak pedig a helyes tanítás alapjait fektetik le.

A dokéták, ariánusok, nesztoriánusok gondolkodásmódja közös abban, hogy Isten transzcendenciáját túlságosan féltik a teremtet világgal való kapcsolattól, annak anyagi-emberi tényezőitől, s ezért a megteste-

⁵ A legutolsó jelentés a Fiú egylényegűségének tisztázásakor játszik szerepet: világossá kellett tenni ugyanis, hogy a Fiú születése az Atyától kizárja a *pathos*-t, a testi nemzéssel járó érzéki impulzusokat. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 114-121.

sülést is csak ebben a keretben tudják elgondolni. Egyrészt állítják Isten teljes transzcendenciáját és *pathos*-tól való tökéletes mentességét, másrészt Krisztus emberi valóságát különféle módokon elkülönítik Isten valóságától: narratívák lényege, hogy Istentől távol tartsák az emberlét tapasztalatait, az anyagi világ változásait és szenvedéseit. A másik véglet a patripassziánus-modalista változat, amely tulajdonképpen összevegyíti az isteni transzcendenciát az emberi valósággal, azt állítva, hogy az Atya szenvedett a kereszten.⁶

Az ortodoxia képviselőinek ebben a bonyolult helyzetben kellett utat találniuk, és megfogalmazniuk a megtestesülés valódi jelentőségét két kibontakozó alaptétel mentén: 1) Krisztus valóban szenvedett; 2) az Atya nem szenvedett. Pusztán annak állítása azonban, hogy az Atya szenvedésmentes, a Fiú pedig szenvedőképes nem oldotta volna meg a kérdést, amint ezt mutatja az a példa is, hogy a 4. században az Aquileiai hitvallás első cikkelyébe betoldott, az Atyára vonatkozó „*impassibili*” kifejezést Szent Ambrus problematikusnak találta, azt a veszélyt látva benne, hogy az ariánus értelmezésnek adhat támpontot: ha az Atya szenvedésmentes, és a Fiú szenvedett, akkor a Fiú kisebb az Atyánál – érvelhetnének az ariánusok. A betoldás pedig éppen az ellentétes, patripassziánus álláspont ellen született. A két véglet között így nehéz volt a kifejezések terén ortodox megoldást találni.⁷

Felismerik ily módon, hogy a megtestesülés vonatkozásában szenvedésmentesség és szenvedés szorosan összetartoznak, csak együtt tudják megvilágítani e központi hittitok mélységét. A nesztoriánusok ellen folytatott vitában világossá válik, hogy nem megoldás a megtestesült Logosz isteni és emberi dimenzióját biztonságos távolságban tartani

⁶ Gavriljuk beszámolója szerint a patripassziánus álláspontnak többféle változata volt, amelyeket azonban csak nehézségek árán lehet kikövetkeztetni a fennmaradó források alapján. Kallisztosz például valószínűleg úgy gondolta, hogy az Atya csak együttszenvedett a Fiúval (*Pater compassus est Filii*) egy test-lélek krisztológia keretében, ahol a lélek maga az Atya, míg a test a Fiú. E szerint a verzió szerint a lélek nem ugyanúgy szenved, mint a test, hanem a saját maga szellemi természete szerint követi a test szenvedéseit. Lásd GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 91-100.

⁷ Az Aquileiai hitvallás az Atyáról így szólhatott (Aquileiai Rufinus 5. század eleji rekonstrukciója alapján): „*Credo in Deo Patre omnipotenti invisibili [et] impassibili.*” GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 103.

egymástól (két cselekvő alany módja szerint): a kettő megkülönböztetésére szükség van, ám egymással szoros egységet alkotnak, hiszen a tét a megváltás (amit nem vesz föl, nem váltja meg), a Logosz valamiképpen részt vesz az emberi szenvedésben anélkül, hogy az úrrá lenne rajta, és anélkül, hogy a test szenvedését mintegy lemásolná. Nesztóriosz annyiban követi az ariánus irányvonalat, hogy – bár a megtestesülést nem tagadja – két személy elképzelésében pusztán egyirányú a kommunikáció: az isteni közli a tulajdonságait a változó emberséggel, míg az emberi nincs semmilyen hatással az istenire. Kiindulópontja Isten radikális szenvedésmentessége és világfölöttisége, és célja, hogy megtisztítsa a teológia nyelvét az Isten szenvedését sugalló állításoktól.

Nem véletlen tehát, hogy a nesztoriánusok éppen azzal vádolják meg Cirillt, hogy feladva az Isten szenvedésmentességéről szóló tanítást, a *theopatheia* (Isten szenvedése) modalista gyökerű irányvonalának csapdájába esik, amikor úgy fogalmaz, hogy az Ige „szenvedés nélkül szenvedett” (*apathós epathen*).⁸ Az ő logikájuk szerint szenvedésmentesség és szenvedés nem férnek össze egymással, míg Cirill számára a kettő (a kinyilatkoztatás tanúsága szerint) szorosan összetartozik. Paradox megfogalmazásának célja, hogy egyrészt megmutassa, aki megtestesült valóságos Isten, és így szenvedésmentes, a megtestesülés viszont valóban érinti Istent, aki így bizonyos megkötéssel szenvedőképes lesz. Tulajdonképpen Cirill formulája a személyi egységet is hivatott érzékeltetni a nesztoriánus két cselekvő alany elképzeléssel szemben, mivel nála a szenvedés alanya nem emberi személy, hanem a Logosz, aki felvette emberi természetünket: aki szenvedett, nem más, mint a szenvedésmentes Isten. Az emberség nem csupán összekapcsolódott az Igével (nesztoriánus módon), hanem az Ige valóban leereszkedett-belépett az emberség korlátai közé anélkül, hogy isteni mivoltát elvesztette volna, ezt hivatott megvilágítani Cirill kenózis értelmezése is. Míg Nesztóriosznál az önküresítés alanya a szolga alakja, lényege pedig az emberségből való kiüresítés, addig Cirill számára a kenózis alanya az Ige, aki önküresítésében megmarad isteni státuszában, miközben szabadon

⁸ A nesztoriánusok és Cirill bonyolult vitájáról lásd a könyv hatodik fejezetét. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 135-171.

korlátozva magát belép az emberi lét korlátaí közé, és szenvedőképpessé válva emberi tapasztalatok részese lesz.

Szenvedésmentesség és szenvedés e különleges cirilli egysége megmutatja, hogy van középút a radikális szenvedésmentesség és a patripasszianista álláspontok között, sőt ez az egyetlen járható út a megtestesülés titkának helyes értelmezésére, amelynek kényes egyensúlyt kell megvalósítania: egyrészt el kell kerülnie annak tagadását, hogy Istent valóban érinti Krisztus emberi tapasztalata, másrészt meg kell őriznie Isten szenvedésmentes transzcendenciáját. A szenvedés tehát csak megszorításokkal, csak a megtestesülés keretei között állítható Istenről. Ráadásul e vitákban az is világossá válik, hogy a megtestesült Ige szenvedése bár valóban emberi szenvedés, mégis bizonyos módon különbözik a miénktől, mivel szabadon vállalt szenvedés. Cirill szerint az isteni Ige személye ellenőrzése alatt tudta tartani a szenvedélyeket, amelyek nála akaratosak voltak (a bűnös szenvedélyektől pedig mentes volt): el tudta kerülni őket, ha akarta, előre ismerte szenvedését, és az emberi nemmel való együttérzésből szenvedett.

Mi tehát a patrisztikus kor e vitáinak jelentősége? Gavrilyuk beszámolójának tanulságait levonva talán két ponton ragadhatjuk meg az előrelépést. Először is az atyák teológiája éppen Istennek a világgal való kapcsolatát, a megtestesülésben való valódi érintettségét elgondolva fogalmazza meg a szenvedésmentesség és a megszorításokkal értett isteni szenvedés jelentőségét, amelyeknek célja e kapcsolat tulajdonképpeni kétirányúságának, kölcsönösségének feltételezése. A szenvedésmentesség isteni tulajdonságának funkciója tehát nem Isten teljes elkülönülésének vagy érzéketlenségének állítása. A második fontos mozzanat szorosan kapcsolódik az elsőhöz. Ahogyan Gavrilyuk is hangsúlyozza, a szenvedésmentesség az atyáknál nem zárja ki Isten szeretetként való elgondolását, hanem teljességgel összeegyeztethető azzal a kinyilatkoztatásbeli tapasztalattal, hogy Isten szeretete gyengéd, együttérző és irgalmas. Az emberi érzélemvilág pozitív megítélése és az Istenben meglévő analóg érzelmek állítása éppen a hellén kor zavaros, ám alapvetően negatív hozzáállásával szemben alakul ki a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény teológiában. A *pathos/passio* fogalma immár nem csupán rosszként elszenvedett fájdalmas változás képzetét foglalja magában, hanem

a szeretet keresztény felfogása nyomán kibontakozik annak pozitív dimenziója is, az érzelmek e szeretetet szolgálhatják és annak velejárói, a szenvedés pedig Krisztus megváltó szenvedése tükrében nem elkülönít, hanem bensőséges módon kapcsol Istenhez. Ráadásul Krisztus legnagyobb tette, szeretetének legnagyobb jele éppen szabadon vállalt szenvedése és a halál teljes passzivitását is vállaló önátadása. Végső soron tehát a passzivitás-receptivitás fogalom pár újfajta jelentése kibontakozásának is tanúi lehetünk, ahol a passzivitás nem tehetetlen inaktivitás, hanem aktív el/befogadást is jelenthet.⁹

2. Aquinói Szent Tamás rendszerezése: változhatatlanság és mozgás összefüggései

Míg az egyházatyák teológiájában a szenvedésmentesség fogalmának kibontása hozza magával a változhatatlanság gondolatát, Aquinói Szent Tamás rendszerében a változhatatlanság lesz a kiindulópont, és ennek egyik logikus következménye a szenvedéstől való mentesség. Megfordulni látszik tehát a perspektíva, immár nem elsősorban a krisztológia vagy a szentháromságtani reflexió adja a kérdés elsődleges kontextusát, hanem az egy isteni természet tulajdonságainak metafizikailag megalapozott elgondolása. A kérdés jelen van Tamás minden fő művében és sok más kisebb írásában pályája minden szakaszán, és bár apróbb módosítások megfigyelhetők, álláspontja alapvetően nem változik.¹⁰ Michael J. Dodds nagyívű rendszerező összefoglalásának csak az általunk

⁹ Erről az átalakulásról lásd MILBANK, J., *Immutabilité divine/Impassibilité divine*, 561-563. Milbank rövid áttekintése arra a tényre is felhívja a figyelmünket, hogy a *creatio ex nihilo* teológiai fogalma is átalakítja a passzivitás-receptivitás jelentését, amennyiben azt tételezi, hogy a teremtett világ abszolút receptivitása egyben az Isten által adományozott lét aktív megvalósítását is jelenti. Gavriljuk könyve nem tér ki a teremtés teológiai vonatkozásokra. Az érzelmek megítélésének keresztény átalakulásához Szent Ágoston teológiájában lásd TÓTH, B., *Megjegyzések a szeretet természetrajzához*, in *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértettség között* (Varia Theologica 4), szerk. PUSKÁS, A. – PERENDY, L., Szent István Társulat, Budapest 2013, 227-252.

¹⁰ Dodds könyve második fejezetében átfogó elemzést ad minden tamási szövegrészről, amelyben a kérdés szerepel. V.ö. DODDS, *The Unchanging God of Love*, 46-104.

legfontosabbnak ítélt tanulságait kísérelhetjük meg itt röviden felvázolni, egyben rámutatva azokra a pontokra, ahol e kiváló munka további kiegészítése lenne kívánatos.

Szent Tamás patrisztikus forrásait megvizsgálva Dodds megállapítja, hogy a két leggyakrabban előforduló szerző Tamás hivatkozásaiban Szent Ágoston és Areopagita Dénes. Kettejük közül pedig Ágostonra hivatkozik a legtöbbször, és az is megfigyelhető, hogy módosítja, új keretbe helyezi Ágoston alapvető belátásait. E módosítás érdekes eleme, hogy a Kivonulás könyve névkinyilatkoztatását („Én vagyok, aki vagyok” Kiv 3,14), amelyet Ágoston kulcsként használ Isten változhatatlanságának kifejtéséhez, és amely az ő hatására a középkorban általános bizonyító erejű szentírási szakasszá vált e tekintetben, Tamás nem használja e téma kibontásához.¹¹ Míg Ágostonnál Isten változhatatlansága és örökké való létezése jelenti tökéletességét, addig Tamás számára a változhatatlanság egy mélyebb tökéletesség felé mutat, a tiszta létezés, tiszta aktus tökéletességére, amely a változhatatlanság forrása. Tamás eltérő létfelfogása tehát a változhatatlanság fogalmának mélyebb megértéséhez és dinamikusabb elképzeléséhez vezet, egyszersmind megőrizve az ágostoni alapbelátásokat, amelyek közül az egyik legfontosabb, hogy az immanens Szentháromságban lévő megismerés és akarás/szeretet aktusai mozgásnak nevezhetők.¹²

E dinamikus felfogás gyökereit Szent Tamás Areopagita Dénesnél is megtalálni véli, és – amint arra Dodds rámutat – felerősíti a dionüszio-szi tendenciát.¹³ A *De divinis nominibus*-hoz írt kommentárban hangsúlyozza, hogy Isten túláradó szeretete és gondviselő jósága mintegy kilépés önmagából és a dolgok felé való haladás (*moveri et ad omnia procedere*); az Ő mozgása, a szeretet mozgása (a világhoz való viszonyában) stabil kijövetel (*processus stabilis*) és létrehozó állandóság (*status ge-*

¹¹ Ágoston Isten létének lényegét a változhatatlanságban látja: „*Esse nomen est incommutabilitatis*”. Szerinte az „én vagyok, aki van” kijelentés azt jelzi, hogy Isten nem tud változni, mivel ami változik, az megszűnik az lenni, ami volt, és elkezd az lenni, ami nem volt, Isten pedig az örök létezés (SZENT ÁGOSTON, *Sermo VII.*, 7.). DODDS, *The Unchanging God of Love*, 120.

¹² DODDS, *The Unchanging God of Love*, 119.

¹³ DODDS, *The Unchanging God of Love*, 116-119.

nerativus). A dénesi szöveget magyarázva Tamás saját véleményét is az olvasó tudtára adja, amikor megjegyzi, hogy nemcsak más teológusok beszélnek mozgásról Istennel kapcsolatban, hanem ő is megengedhetőnek és illőnek tartja a mozdulatlan/változhatatlan Isten mozgását (*motum Dei immobilis*) dicsérnünk, s nem véletlen, hogy Dodds e kijelentést mindvégig kulcsként használja elemzésében.¹⁴

Isten változhatatlansága tehát nem zárja ki a mozgást, s e kettő egységét Szent Tamás a Szentírásban is felfedezi, majd Isten tulajdonságairól való gondolkodásának alapkövévé teszi. Isten a lét teljessége, a tiszta aktus dinamikus tökéletessége, s ennek következtében nem változik, nem nyer újabb, és nem veszít el meglévő tökéletességet, nélkülöz minden korlátot és végességet. Változhatatlansága tökéletességéből fakad, s a változhatatlanság következményei pedig az örökkévalóság és – lévén tiszta megvalósultság – a passzív potencia hiányaként a szenvedélytől és a szenvedéstől való mentesség. A változhatatlanság fogalma egyúttal pozitívan állítja Isten jóságát, igazságát, boldogságát és végtelen életét.

Milyen mozgást tulajdonít Szent Tamás Istennek? Arisztotelész nyomán kétfajta mozgást különböztet meg, amelyek mindegyike mondható Istenről (természetesen a teremtett világban megismert tökéletlenségek nélkül): 1) tág értelemben vett mozgás, amely a cselekvőben marad, későbbi elnevezése szerint immanens (bennmaradó-befelé irányuló) mozgás; 2) szűk értelemben vett mozgás, amely átmegy a cselekvőből befogadóba, ezt Szent Tamás későbbi kommentátorai tranziens (átmenő, kifelé irányuló) mozgásnak nevezik. Isten immanens mozgása az ismerés és akarás Szentháromságon belüli tevékenysége, korlátlan életteljeségének tökéletes megvalósultsága, amelyben nincs potenciából aktusba való átmenet és így változás nélküli. Istenhez köthető tranziens mozgás pedig egyrészt a teremtés, fenntartás és gondviselés tevékenysége, amely egyúttal benne is marad, mivel ugyanazzal az aktussal akarja saját jóságát, mint amellyel a teremtményeket részesíti abban. Isten oldaláról e mozgás nem jár változással, csak a teremtményekben, amelyek e tevékenység által létrejönnek és céljuk felé haladnak. Másrészt Isten

¹⁴ Szent Tamás így ír: „*Et non solum theologi motum Deo attribuant, sed et nobis permittitur ut decenter laudemus motum Dei immobilis.*” *In de div. nom.* IX., lect. 4. (§ 841.) DODDS, *The Unchanging God of Love*, 117., 243. jegyzet.

tranzien্স mozgásaként értelmezhetők a szentháromsági küldések, a Szentlélek elküldése és a Fiú megtestesülése. Szent Tamás hangsúlyozza, hogy ezek esetében sem kell változással számolnunk Istenben.

Az Istenhez köthető mozgás így semmilyen formájában nem jár változással, Isten változhatatlan és egyben dinamikus életteljesség.¹⁵ Dodds hangsúlyozza, hogy Szent Tamás teológiájában mind a mozgás, mind a változatlanság állítható az Istenről való beszéd minden Tamás által megkülönböztetett módján: az okságén (Isten mind a teremtményi mozgás, mind a relatív változhatatlanóság létesítő oka), a tagadás útján (a teremtményi tökéletlenségek kizárásával), és a fokozás útján (mozgás és változatlanóság emberi megértésünket és képzeletünket meghaladó módon). Ráadásul a fokozás útján leírt mozgás és változatlanóság igazak lehetnek valójában (*proprie*) vagy metaforikusan is Istenre (bár Szent Tamásnál mindkettő a szó szerinti értelemezhez tartozik, ez utóbbi esetben az Istenre alkalmazott teremtett dolog neve csak bizonyos vonásában emlékeztet Isten egy tulajdonságára, például: „Isten köszikla”).

Milyen tehát a tökéletlenség nélküli mozgás és a tökéletlenség nélküli változatlanóság? Mivel ezek a tulajdonságok teremtményi képzeletünk számára végső soron kifürkészhetetlenek, hangsúlyoznunk kell, hogy Isten változhatatlanósága olyan tulajdonság, amelyre nincs megfelelő szavunk és fogalmunk, Isten túl van mind a mozgáson, mind a változatlanóságon. Mégis az így felvázolt dinamikus változhatatlanóság fogalma Dodds szerint alkalmasabb Isten minden mástól különböző transzcendenciájának kifejezésére.

Felmerül azonban a kérdés, hogy Szent Tamás jól kidolgozott rendszerében van-e tere a világ és Isten valamiképpen kölcsönös viszonyának, s benne az ember-Isten kapcsolatnak? Hat-e Istenre a világ léte és benne az emberi szeretet/szenvedés? S bár Dodds mindent megtesz, hogy e kölcsönösség gazdag lehetőségeit felvázolja, beszámolója alapján mégis kirajzolódni látszanak a szent tamási szintézis korlátai. E rendszerben a világ léte vagy nemléte tulajdonképpen nem érinti Isten tökéletesen teljes benső életét, nem ad hozzá semmit Isten lét-tökéletességéhez. A megtestesülés, a Fiú küldésének tranziens mozgása, amely legnagyobb kifejezése Isten teremtményeket megajándékozó jóságának,

¹⁵ DODDS, *The Unchanging God of Love*, 134-160.

amint már láthattuk, Istenben nem hoz létre változást. Hatással lehet-e akkor Istenre a megtestesülés, Krisztus földi tapasztalata és szenvedése? Maga az emberré levés ténye nem jelent-e természeténél fogva változást?

Dodds kiemeli, hogy Szent Tamás is tudatában van azon véleményeknek, amelyek változásként értelmezik a megtestesülést (például Eutükhész, Apollinárisz), és látja a veszélyt is, amely fennáll, ha a változhatatlanságot túlhangsúlyozza.¹⁶ Megoldásként ugyanazt az elvet alkalmazza, amelyet Isten és a világ viszonyára alkalmazott: mivel Isten a világ transzcendens létesítő-, minta- és céloka, s mint ilyen mindenestül függ Istentől, ezért valós reláció van a világ és Isten között, ám Isten csupán elvi relációban (*ratione*) áll a világgal, minden változás tehát a világ oldalán áll fenn, Istenben azonban nem (ezt nevezi egyes relációnak). Ennek mintájára képzei el a megtestesülés valóságát is, mint egyes relációt. Isten valóban emberré lesz, ilyen értelemben valamivé válik, ám e változás csupán a teremtményt érinti, Istent azonban nem. Nem Isten, hanem az emberi természet változik, amelyet felvesz, azáltal, hogy egyesül Istennel. Mindez persze nem csorbítja a khalkedóni dogma igazságát, a két természet változás és keveredés nélküli valódi egységét.¹⁷

A legszembetűnőbben azonban akkor érezhetők a nehézségek, amikor Dodds Isten szeretetének együttérző jellegét és a szenvedés problémáját tárgyalja könyve záró fejezetében.¹⁸ Arra a kérdésre, hogy a meg-

¹⁶ Dodds könyvének rövid része foglalkozik a megtestesülés kérdésével, v.ö. DODDS, *The Unchanging God of Love*, 198-203.

¹⁷ Szent Tamás hivatkozik a kenózis szentírási gondolatára, ám sajátos módon értelmezi azt: „*Sicut enim descendit de caelo, non quod desineret esse in caelo, sed quia incepit esse novo modo in terris, sic etiam se exinanivit, non deponendo divinam naturam, sed assumendo naturam humanam [...]* Dicit ergo exinanivit, quia naturam humanam assumpsit” *Super ad phil.* II, lect. 2 (§ 57.), v.ö.: *Super ad hebr.* II, lect. 2. (§ 109.)

„[E]t ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, ‘Deus factus est homo,’ non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae” *STh* III, q.16, 6, ad 2. Dodds felsorol még több párhuzamos helyet is Szent Tamás műveiben. V.ö. DODDS, *The Unchanging God of Love*, 201. oldal 175, 176. jegyzetek.

¹⁸ DODDS, *The Unchanging God of Love*, 204-240.

testesült Ige szenvedése mit jelent az isteni természetre nézve, Szent Tamás egyrészt a szenvedés valódiságát és az isteni szeretetet legkézzelfoghatóbban kifejező erejét hangsúlyozza, másrészt, a már ismert megkülönböztetést alkalmazza: Krisztusban Isten szenvedett, de nem isteni, hanem emberi természete szerint. Ezért beszél ő is a szenvedésmentes Isten szenvedéséről és haláláról.¹⁹ Az isteni Ige személyében valóban megvalósult a két természet egysége, ám Krisztus szenvedése nem Isten szenvedését fedi fel, hanem szeretete mélységét, amely nem szenved, hanem legyőzi a szenvedést. Bár a szenvedés állítása az isteni Igén keresztül Istenre vonatkozik, mégis a szenvedésben csupán az emberi természet vesz részt, az isteni természetet nem érinti.

Milyen értelemben beszélhetünk akkor Isten együttérző szeretetéről? A választ Dodds Szent Tamás szeretet felfogásának rövid ismertetése után jórészt elejtett tamási megjegyzések alapján rakja össze.²⁰ Isten szeretete a szentháromságos isteni akarat immanens mozgása, amelyben másodlagos módon benne van a teremteshez való viszony is: „azt kell mondanunk, hogy az Atya nemcsak a Fiút szereti a Szentlélekkel, hanem önmagát is, és szeret minket is”.²¹ Isten önmaga iránti szeretete a saját jóságával való teljes egység, az örök birtoklás öröme. Ez a legmagasabb rendű szeretet, amely egységre/egyesülésre törekszik, nyilvánul meg Isten baráti szeretetében, amellyel az embert szereti, felemeli az isteni életbe és kölcsönös szeretetközösségre lép vele. Ebben a szerető egységben a barát a másik fél örömét és bánatát a sajátjának tekinti (*tanquam aliquid sui*). Ily módon Isten örül a mi örömünkben, de vajon mi módon szenved szenvedéseinkben?

Dodds válasza a megtestesülés esetében látott logikát követi: Istenben nincs külön szenvedés a mi szenvedésünkön kívül, hanem a mi szenvedésünk valamiképpen Isten szenvedése, mivel Isten a szeretet-

¹⁹ „[I]mpassibilis Deus patitur et moriatur” *Super I ad cor.* XV, lect. 1 (§ 896.), DODDS, *The Unchanging God of Love*, 232., 132. jegyzet.

²⁰ A tamási szeretet koncepció ismertetésekor Dodds láthatólag figyelmen kívül hagy több fontos, a kérdést hosszabban tárgyaló szöveget mint például: *Sth* I, 20; *Sth* I-II, 26-28; *Sth* II-II, 23-27; *De caritate*.

²¹ *Sth* I, 37, 2, ad 3. DODDS, *The Unchanging God of Love*, 207, 18. jegyzet. (A magyar szöveget lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS, *A teológia foglaltata*, Első rész, Gede Testvérek Bt., Budapest, 2002 281. ford. TUDÓS-TAKÁCS, J.)

ben azonosul velünk. Az ő szeretete nem tartalmazhat szenvedést, mivel a szenvedés tökéletlenség és egyfajta rossz. Együttérzése azt jelenti, hogy szeretettel megszünteti a szenvedést, és legyőzi a rosszat, nem más tehát, mint jóakarata. A példák, amelyekkel Dodds a szent tamási együttérző isteni szeretet működését igyekszik megvilágítani, különös, és véleményünk szerint nehezen értelmezhető különbségtételen alapulnak, bár szükségszerűségük az anyagi doktor rendszerén belül nyilvánvaló. Azt a tételt hivatottak alátámasztani, hogy Istenben nincs külön, mintegy önálló szenvedés, csak a teremtményekkel való egységben szenved, benne nem részvét ébred, mint bennünk egy szomorú film láttán, amikor szomorúság tölt el minket, hanem olyan, mint az anya, aki gyermeke fájdalmát a sajátjaként éli meg, s ily módon empátikus együttérzése nem gyermekétől külön születik meg lelkében, hanem vele egyesülve szenved. Részvét és együttérzés eme szétválasztásának létjogosultsága, és különbségük pszichológiai oldala kevésbé világos számunkra, az viszont nyilvánvaló, hogy Szent Tamás mindenképpen el szeretné különíteni az egy isteni természettől a szenvedést, szenvedélyt, tökéletlenséget, s ezért igyekszik hangsúlyozni Isten szeretetének szenvedésmentes aktívan szabadító voltát. Logikája, hogy az emberi együttérző szeretetből el kell venni a tökéletlenséget, a szenvedés-paszszív elviselés-fájdalom-rossz mozzanatait, s így megmarad a szeretet, amely a másik javát akarja, s amelyre nincs is megfelelő emberi kifejezés Istenben.

Láthatjuk, hogy Szent Tamás kiindulópontja, az Egy Isten változhatatlanként való meghatározása, hatással van egész teológiai rendszerére, amelybe így nehezen illeszthető be a személyközi dimenzió és a szeretet affektív oldala. Bizonyos szempontból ennek az irányvonalnak rendeli alá krisztológiáját és szentháromság teológiáját is. Míg szeretet felfogásában megtalálható a kölcsönösség mozzanata és az érzelmi dimenzió is, ez mégis az átfogóbb metafizikai keret szorításába kerül. Nem véletlen talán, hogy Dodds beszámolója éppen ezeken a területeken elnagyoltabb, egyrészt, mivel ezek alaposabb vizsgálata még bonyolultabbá tenné elemzését, másrészt, mivel itt további kérdések, elvarratlan szálak tűnhetnének elő. Vajon más képet kapnánk-e, ha a

szeretéként elgondolt Hármas-Egy Isten immanens valósága felől közelítenénk meg a változhatatlanság hagyományos tanítását?

3. A hagyományos keret átalakítása: a szeretet változatlan változásai

A huszadik századi teológiában Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar is megújítani igyekszik a hagyományos kereteket, s érdekes, hogy minden különbségük ellenére, mennyire hasonló pontokon keresik a megújulás lehetőségét. Rahner rövid elemzése (függetlenül kettejük tényleges egymásra hatásának mikéntjétől) mintegy előkészíteni látszik a terepet Balthasar még messzebbre menő következtetéseinek. *A hit alapjai* krisztológiai részében Rahner újra felteszi a hagyományban már megválaszolt kérdést a megtestesüléssel kapcsolatban: mit jelent a jánosi állítás, hogy Isten valamivé *lett/vált*.²² A rá jellemző finom ironiával így foglalja össze a hagyományos teológiai megközelítésben rejlő nehézségeket:

„Tagadhatatlan, hogy ezen a ponton zavarba jön a hagyományos iskolás teológia és filozófia. Először beszél a háromszemélyű egy Istenről (*De Deo uno et trino*), magasztalja változatlanságát, létének végtelen teljességét, amelyet örökkön-örökké birtokol, magasztalja Isten *actus purus*át, de ebben a fejezetben még nem gondol arra, hogy később, a „Krisztus az Isten Igéje” és a „Krisztus az ember” című fejezetben azt kell majd mondania: ‘És az Ige testté lett’. Amikor aztán a krisztológiának ezen a pontján szembekerül a látszólag oly bosszantó problémával, hogy Isten valamivé ‘lett’, akkor kijelenti, hogy a valamivé levés és a változás annak a teremtményi valóságnak az oldalán van, amelyet felvesz a Logosz, nem pedig az örök, változatlan Logosz oldalán. [...] Hiába osztjuk el a két valóság (az isteni Ige és a teremtményi, emberi természet) között az egymásnak látszólag ellentmondó állítványokat – melyeknek egy része mintha nem illethetné meg Istent –, ez sem feledtetheti velünk, hogy az egyik valóság, nevezetesen a teremtményi, változásá-

²² RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Agapé, Szeged, 1998, 181-188, ford. ENDREFFY Z.

val együtt magának az isteni Logosznak valósága. Miután mindent megmagyaráztunk és elosztottunk, előről kezdődik az egész kérdés.”²³

Miben látja Rahner a továbblépés lehetőségét? Érvelésének lényegét úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a változást, illetve a változás lehetőségét valamiképpen Isten változatlansága mozzanatának kellene tekintenünk, átgondolva szentháromságtani megalapozásának lehetőségét. Hiszen ha Isten valamivé válik, akkor ennek lehetősége kell, hogy meglegyen Isten titkában, Rahner híressé vált (és többek által enigmatikusnak tartott) megfogalmazása szerint „Maga az önmagában változatlan változó lehet a *másikban*”.²⁴ Ez viszont csak úgy lehetséges, ha Isten alapelehetősége, hogy „önmagát oda tudja adni annak, ami nem Isten.”²⁵ A változás lehetőségének a kulcsa a kenózis – figyeljük meg, hogy Szent Tamáshoz képest a Szentíráshoz mennyivel hűbb – rahneri értelmezése: Isten tud kevesebbé lenni annál, ami, oly módon, hogy ezáltal nem szűnik meg Isten lenni, hanem éppen itt nyilvánul meg tökéletessége. Rahner arról beszél, hogy a megtestesülés változása magának Istennek a benső eseménye és a kifelé való cselekvés kenózisa annak kifejezése, hogy „Ő maga, a magát odaajándékozó teljesség.”²⁶ Számára tulajdonképpen a teremtés aktusában nyilvánul meg Isten kenózisa, amikor kiüresíti magát, hogy saját valóságaként létrejöjjön a megalkotott másik önálló valósága. Csupán pár oldalas eszmefuttatásában felvázol egy nagyszabású programot, amelyet azonban itt nem valósít meg. Egyrészt hangsúlyozza, hogy nem kívánja feloldani az Isten változatlanságának dogmája és egyben változása tételezése között keletkező feszültséget, sőt világosan felmutatni és megőrizni kívánja azt még akkor is, ha a változás szó nem teljesen elégséges e mozzanat (esemény, valamivé levés) leírására. Másrészt azt is érzékelteti, hogy a felvázolt út szétfeszítené a hagyományos ontológiai alapokat és újfajta ontológiát igényelne, ezért elengedhetetlennek tartja annak belátását, hogy „[i]tt az ontológiának

²³ RAHNER, *A hit alapjai*, 182.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 184.

²⁶ Uo.

kell igazodnia a hit üzenetéhez, és nem neki kell kioktatnia az üzenetet.”²⁷

Hans Urs von Balthasar teológiáját e vonatkozásban tekinthetjük úgy is, mint amely következetesebben megy tovább a Rahner által is felvázolt úton. Míg Rahner éppen csak, hogy felvillantja a szentháromság teológiai megalapozás lehetőségét, Balthasar vállalkozásának súlypontja az immanens háromságos szeretetből való kiindulás és a törekvés, hogy Istent ne csupán a lét teljességeként, hanem azon túlmenően a szeretet teljességeként fogja fel, és biblikus alapokon belevágjon egy trinitárius ontológia megalapozásába. Bár Isten változhatatlanságának kérdése nem központi téma nála, mégis átszövi egész életművét az erről való gondolkodás. Érdekes, hogy Gerard F. O’Hanlon, aki Balthasar teológiai munkásságának angolszász nyelvterületen egyik legkorábbi kommentátora-bemutatója, és véleményünk szerint máig is annak egyik legvilágosabb elemzését adja, éppen a változhatatlanság kérdésében látja a kulcsot Balthasar egész teológiai rendszerének megértéséhez.²⁸

Mit vonhatunk le tanulságként O’Hanlon beszámolója alapján? Mely pontokon módosítja a svájci teológus a hagyományos keretet? Először is krisztológiája lép túl a Rahner által fentebb vázolt hagyományos korlátokon azáltal, hogy a megtestesülés következményeit hangsúlyozza: a megtestesülésben Krisztus embersége valódi kifejezése lesz istenségének és így a Szentháromságon belüli létének, mindhalálíig való engedelmessége, fiúi magatartása, önzetlensége, önfeláldozása a Szentháromság belső életét nyilatkoztatja ki számunkra. A megtestesült Ige kifejezése és egyben megvalósítója is az Atyával és a Szentlélekkel való relációnak. A személyi egységben is ez a dialogikus (bár aszimmetrikus) viszony érvényesül a természetek között.

A kenózis önküresítése és önkorlátozása pedig a szentháromságos relációkban van megalapozva. Eddigi elemzéseink alapján azt mondhatnánk, hogy Balthasar szeretet fogalma nem eksztatikus – mint aho-

²⁷ Uo. 183.

²⁸ O’HANLON, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. Balthasar teológiájáról lásd még Puskás Attila átfogó elemzéseit *Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans Urs von Balthasar szeretet-teológiájából* című kötetében (Szent István Társulat, Budapest 2012.), kérdésünkhöz különösen is lásd: 87-104.

gyan azt Aquinói Szent Tamás esetében láthattuk, aki a szeretett féllel való egyesülést látja a szeretet lényegének – hanem inkább kenotikus, ő az önajándékozás és a szabad elfogadás-receptivitás kategóriái által ragadja meg a szeretet mibenlétét. Analógiájának alapja pedig nem a szubjektum önismeretének és önszeretetének ágostoni-tamási felfogása, hanem a szabad személyek közti interperszonális relációk komolyan vétele, s végső soron e két modell meghaladása, a kettő előnyeinek ötvözése. Ily módon új értelmet ad a Tamás által kiaknázatlanul hagyott intuíciónak, amely szerint a szentháromságos személyek eredesei dinamikus benső élet mozgásai. Balthasar e mozgásokat a szeretet dinamikájaként fogja fel, a szeretet mibenlétének belső logikája felől magyarázza. A kifelé való kenózis szentháromságos alapja a személyek önajándékozó szeretete, amely szabadságot, teret ad a másiknak (öskenózis), és amelyben a másik receptivitása nem pusztán passzív elfogadás, hanem teljességgel aktív viszont-ajándék. A receptivitás módosított, analóg fogalmát beemeli Szentháromság-teológiájába, és így rámutat annak isteni tökéletességére, a relacionális isteni szeretet alapjára a kölcsönös adás-elfogadás örök dinamikájában, amely világossá teszi a szeretet kölcsönösségének mibenlétét is. Mivel Isten természete interperszonális valóság, így a hagyományos potencia-aktus tan alapján nem ragadható meg kellőképpen annak valódi mélysége.

Balthasar a változás, valamivé levés lehetőségének alapjait is a Szentháromságba helyezi. Számára az örök szeretet isteni eseménye a „mindig több” dinamikáját fedi fel, amelyben megtalálható a mozgás és a változás tökéletessége, a szeretet állandóságának szüntelenül új kifejezése, a meglepetés, csodálkozás, várakozás, bizalom, kreativitás és növekedés. De vajon van-e szentháromságos alapja a szenvedésnek, érinti-e Istent a teremtet világ léte és benne a rossz, a szenvedés és a bűn? Összhangban a hagyományos teológia elképzelésével, Balthasar is a benső isteni élet mozzanataként látja a világ teremtését, ám attól eltérően nála világosabbá válik, hogy a világ léte hogyan viszonyul Isten önmagában tökéletes teljességéhez. A világ az isteni örök eseményben rejlő végtelen lehetőségek szabad megvalósítása, az Atya és a Fiú viszonyának újabb kifejeződése, a mindig nagyobb szeretet gesztusa, amely ugyan mennyiségileg nem ad hozzá semmit Istenhez, mégis e vi-

szony részeként, létének elfogadásában és aktív megvalósításában utánozza a Fiú teljes elfogadását és háláját az Atya iránt. Minél jobban megvalósítja Istentől való függését, relációját, annál szabadabb. Rádadás ajándék voltában tulajdonképpen „helye” a szentháromságos személyek egymás közötti kapcsolatában van, s mint ilyen, hatással van Istenre, anélkül hogy e hatás kívülről származna.

Balthasar következetesen végigvitt szeretetteológiájában a szeretet sebezhetőségének, szabad önkorlátozásának, a másikért való kockázat vállalásának is van alapja a Szentháromság benső életében. O’Hanlon szerint Balthasar tartózkodik attól, hogy Isten szenvedéséről beszéljen, ám rámutat az önajándékozás dinamizmusának arra a vonására, amely a szabadon vállalt nyitottságban, megérinthetőségben, lemondásban, mintegy sebezhetőségben rejlik. Az ajándékozás ingyenessége és szabadsága vállalja a visszautasítás kockázatát, anélkül hogy Istenben ez hiány vagy rossz volna. O’Hanlon hangsúlyozza, hogy ezzel elérkezünk az emberi fogalmak végső határához, felsejlik egy olyan isteni tulajdonság, amely végső soron ismeretlen és megnevezhetetlen marad számunkra, hiszen hogyan is tudnánk elképzelni Isten szenvedésmentes érintettségét, amely nem tökéletlenség vagy negatívum, hanem boldogságának része? És mégis valamiképpen bizonyosak lehetünk annak létezésében.²⁹

²⁹ Puskás Attila Balthasar teremtés teológiájáról írt tanulmányában megvilágítja annak lehetőségét, hogy a svájci teológus a teremtetett lét negatív jellemzőit hogyan tudja megalapozni a Szentháromság benső életének pozitív mozzanataiban. Balthasar a mintaokság elvét véve alapul kimutatja, hogy a teremtményi határozmányok negativitásukban is hordoznak pozitív mozzanatot Isten létéből, ha az analóg beszédet rájuk is kiterjesztjük, a tagadás, állítás és fokozás módosított módján. Ily módon a változás is teljességgel pozitív tökéletesség Istenben (amennyiben tagadjuk a változással járó teremtményi tökéletlenséget, állítjuk, hogy Istenben a változás a túlradó felülmúlás és örök beteljesedés mozzanata, és a fokozás módján az isteni lételjesség már mindig is meglévő gazdagságának mindig új aspektusaként képzeljük el). Lásd PUSKÁS, *Megismertük és hittük a szeretetet*, 98-100.

4. Végkövetkeztetések: a változhatatlanság fogalmának változásai

Balthasar mindvégig hangsúlyozza, hogy az Isten változásáról és szenvedésen túli, analóg értelemben vett sebezhetőségéről szóló beszéd nem hivatott nála a változhatatlanság hagyományos tanítását hatályon kívül helyezni, hanem éppen annak megőrzésére, a megalapozatlan támadásokkal szembeni megvédésére, és végső soron pontosabb megértésére irányul. Mégoly vázlatos áttekintésünk végére érve is láthatjuk, hogy a változhatatlanság/szenvedésmentesség fogalma sem filozófiai sem teológiai szempontból sem készen kapott merev tanítást takar, hanem rugalmas keret, amely maga is változik, fejlődik a teológiai gondolkodás során, egyre több mozzanatot foglalva magába (Isten szeretete, érzemvilága, mozgás, változás, receptivitás), és változik a kontextus is, amelyben tárgyalásra kerül (krisztológia, szentháromságtan, az egy Isten tulajdonságai, trinitárius ontológia). Természetesen a fejlődés akkor tekinthető legitimnek, ha organikusan nő ki a korábbi korok által már megművelt talajból. Változása, növekedése, gazdagodása azonban mindenképpen a mindenkori teológiai reflexió előnyére válik. E tanítás tehát nem kiiktatandó vagy legyőzendő akadályként áll előttünk (ahogy azt számos mai próbálkozás szélmalomharca sugallja), hanem inkább fontos útjelzőként szolgál, amelynek iránymutatását követve gazdagíthatjuk, elmélyíthetjük hitünk értelmet kereső vizsgálódását.

Mindezekén túl az is világossá válik, hogy a változhatatlanság/szenvedésmentesség kérdése nem alapaxióma vagy elsődleges kiindulópont, hanem inkább következmény, a szeretetként elgondolt Szentháromság Egy Isten természetének és relációinak, magának az isteni szeretetnek egyre gazdagabb megértése vezérli és alakítja. Talán nem véletlen, hogy egyik általunk vizsgált szerzőnél sem áll a vizsgálódás előterében, hanem inkább rejtett vezérfonálként van jelen, hiszen önmagában nem központi témája hitünknek, nélküle viszont összekuszálódna a központi igazságok rendszere. S vajon milyen irányban tudna mai teológiánk továbbmenni a kérdés vizsgálatában? A sokak által várt, ígért trinitárius ontológiák, és az isteni szeretet biblikus alapokon álló még mélyebb fenomenológiai megértése vezethetnének talán tovább a nagy elődök által megnyitott úton.

VISKY S. BÉLA

A filozófusok Istene: Vladimir Jankélévitch metafizikájáról

Vladimir Jankélévitch, három évtizeden keresztül a Sorbonne morálfilozófusa (1951–1979), az ateista egzisztencializmustól áthatott Párizsban meglepő módon Istenről beszél. Az orosz zsidó családból származó francia gondolkodó a mózesi örökség, a klasszikus görög bölcsesség, az egyházatyák és a modern orosz vallásfilozófiai irányzatok sajátos ötvözetét jeleníti meg gondolkodásában. Istenképe sokkal inkább Plótinoszé, semmint Ábrahámé, Izsáké vagy Jákobé. Morálfilozófiája ugyanakkor elképzelhetetlen a Názáreti Jézus, Pál vagy János apostol tanítása nélkül. Az előadás a gondolkodó istenképét, emberképét és erkölcsbölcseleti alapszempontjait vázolja fel.

Vladimir Jankélévitch¹ 1903. augusztus 31-én született a franciaországi Bourges-ban, ahová szülei a 19. század végén vándoroltak ki Oroszországból. „Anyám révén félzsidó vagyok”,² vallja származásáról.³ Az apa, Samuel Jankélévitch, neves orvos, aki mellékesen Hegelt,

¹ HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris 2012. A gondolkodó első magyarul megjelent műve: *Az ironia*. Typotex, Budapest, 2018. Ford. Mihancsik Zsófia. Megjelenés előtt áll a kolozsvári EXIT kiadónál a *Le pardon* (1967) és a *L'imprescriptible* (1971), saját fordításban.

² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Correspondence. Une vie en toutes lettres*, 265.

³ Jankélévitch portréjához ld. még LUBRINA, Jean-Jaques: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, Paris 2009. Szintén részletes életrajzi adatokkal és teljes Jankélévitch-bibliográfiával szolgál SCHWAB, Françoise – BOURATSIS, Sofia Eliza – BROHM, Jean-Marie, *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Beauchesne, Paris 2010, 437–461.

Schellinget, Freudot fordít franciára.⁴ Miután a család Párizsba költözik, 1922-től Vladimir a rangos École Normale Supérieure hallgatója, ahol két év múlva a jeles filozófusnál, Émile Bréhier-nél diplomázik Plótinoszból, és ahol közeli kapcsolatba kerül a kor legnevesebb két filozófusával, Léon Brunschvicggel és Henri Bergsonnal. Az előbbi „széles horizontú pályát” jósol neki, az utóbbi pedig a húszéves diák első szakcikke után megállapítja:

„Vagy nagyon tévedek, vagy ez az első munka olyan művek hírnöke, melyek lényegesen hozzájárulnak majd a filozófiai gondolkodáshoz.”⁵

Húsz évvel később Bergson Jankélévitch-hez írott egyik levelében (1939. szeptember 10.) saját próféciajának beteljesedését elégtétellel nyugtázza: „Nem tévedtem.” A fiatal filozófus 1931-ben jelenteti meg *Bergson* címmel máig is referenciaértékű munkáját mesteréről, aki nagy elismeréssel fogadta azt.

Másik tanítójának, Brunschvicg-nek a szigorú racionalizmusa nem elégti ki, sokkal inkább a kortárs orosz vallásfilozófia foglalkoztatja, Léon Chestov, Vladimir Soloviev és Nicolas Berdiaev, akiket az apa fordít oroszból franciára. A kortárs szellemi mozgások két nagy vonulata, a transzcendens nyitottságú és etikai irányultságú spiritualizmus (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Levinas), valamint az orosz misztikus létértelmezés találkozik a *charme*⁶ filozófiájában, és teszi életre szólóan termékennyé azt.

A harmincéves fiatalember doktori tézise (1933-ban, Hitler hatalomra jutásának esztendejében!) a kései Schellingről szól, jól jelezve a szerző irracionális tendenciák iránti affinitását, ugyanakkor azt is, hogy a

⁴ Az apa-fiú kapcsolatáról ld. LÉ, Linda: *Jankélévitch père et fils*. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 42–46.

⁵ HANSEL, Joëlle, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, 22. Az idézett szövegeket magam fordítottam franciából – V.S.B.

⁶ A Jankélévitch filozófiájára alkalmazott *charme* fogalmához ld. APTER, Émily S., *Le charme philosophal*. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 12–20.

Hegel-reneszánsz idején vele foglalkozni egyfajta állásfoglalás; a nem-divatosak, a marginalizáltak társaságát, ahogyan azt Xavier Tillette is megállapítja,⁷ mindig jobban kedvelte a *mainstream*-embereknél. Örömmel fedezi fel a német idealista mester és Bergson rokonságát, egy 1931-ben kelt levelében így ír erről:

„Úgy vélem, elég otthonosan mozgok Schelling filozófiájában. Kieleégíti érdeklődésemet, csillapítja nyugtalanságomat, hozzáfűzött reményemet messze meghaladva. A bergsonizmussal való rokonsága szorosabb a vártnál. Ennek a gondolkodásnak a fókusz, véleményem szerint azon valóságok intuíciója, melyek mindig totálisak és teljesek.”⁸

Abban a korszakban, amikor Husserl fenomenológiájának és Heidegger ontológiájának sodrása olyan gondolkodókat ragad magával, mint az ifjú Levinas, Sartre vagy Merleau-Ponty, Jankélévitchet – Georg Simmel és az említett kortárs spirituális áramlatok mellett – az egyházatyák érdeklik (különösen a kappadókiai atyák és Alexandriai Kelemen), továbbá Pascal, La Rochefoucauld, Fénelon, Kierkegaard,⁹ Tolsztoj. Az intuitív-totális gondolkodásnak az a mélyárama vonzotta, mely, ha nem is divatos, mindig aktuális. „A huszonegyedik századnak dolgozom”, írta egyik levelében.¹⁰ Nem áll be – noha baloldali elkötelezettségű – sem a marxisták közé, sem a pszichoanalitikusok, sem az egzisztencialisták, sem a neotomisták, sem a strukturalisták csapataiba; leginkább talán *egzisztenciális spiritualistának* tekinthető.

A húszas évek végétől 1933-ig a Prágai Francia Intézetben tanít, majd Caen, Lyon, Besançon, Toulouse és Lille egyetemén. Ebben a korszakban megjelent munkái egyértelműen jelzik, hogy gondolkodása középpontjában a moralitás kérdése áll: *Valeur et signification de la*

⁷ TILLETTE, Xavier, *Une Kitiège de l'ame. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*. In: *L'Arc*, No. 75 (1979), 66.

⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Correspondence. Une vie en toutes lettres*. Éditions Liana Levi, Paris 1995, 194.

⁹ Vö. POLITIS, Hélène, *Jankélévitch kierkegaardien*. In: *L'Arc* No. 75 (1979), 76.

¹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Correspondence. Une vie en toutes lettres*, 331. Barátjának, Louis Beauducnak írt leveléből, 1954. augusztus 17.

mauvaise conscience (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938).

Jankélévitch életművének – mintegy ötezer oldal! – közel harmadát muzikológiai írások képezik. Az *Alternatíva* megjelenésének évében – a fogalomba az ember egzisztenciális döntéskényszerének drámaiságát sűríti – publikálja első zenei tárgyú művét, melyet a rajongásig szeretett szerzőnek, Gabriel Faurénak szentel.

A háború traumája valóságos vízvázasztó az életút vonalán: „A háború kettétörte az életemet. Semmi sem maradt az 1940 előtti egzisztenciámból, sem egy könyv, sem egy fotó, sem egy levél.”¹¹

Katonának sorozzák be a francia hadseregbe; a törésnek ebben az évében a német megszállás alatt megsebesül, két hónapot a kórházban tölt. Minthogy szülei nem francia állampolgárok, elveszíti tanári állását, majd, miután rövid időre visszanyeri, 1940 decemberében ismét megfosztják munkájától Vichy zsidó-törvénye értelmében.

Toulouse-ban, a szabad zónában tartózkodik, ahol a város kávéházaiban illegálisan tanít csoportokat és egykori diákjai segítségével jelenteti meg írásait. Ezekben a zaklatott időkben publikálja a *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), *Le nocturne* (1942) című munkáit. Miután Franciaország szabad zónájába is benyomulnak a német tankok, még zaklatottabb két esztendő következik, hajszálon múlik, hogy a Gestapo le nem tartóztatja. 1944. augusztus 19-én a város felszabadítását alig hihető csodaként éli meg; egész életében végigkíséri a túlélők alapélménye: saját léte fennmaradásának végtelen – és érthetetlen – esetlegessége.

Terjedelmében is monumentális munkáját, a *Traité des vertust* 1946-ban fejezi be, mely – kiadói huzavonák miatt – 1949-ben jelenik meg. 1947-ben házasságot köt egy Algériában szolgáló katonatiszt lányával, Lucienne-nel, ötvenévesen születik egyetlen gyermekük, Sophie (hogyan is nevezhette volna a görögöket mindig eredetiben olvasó filozófus?). 1951-ben nevezik ki a Sorbonne morálfilozófia professzorává, ahol mintegy három évtizeden keresztül, nyugdíjazásáig töretlen energiával oktat, ír, publikál. A kortárs erkölcsfilozófia olyan klasszikus művei születnek tolla alatt, mint a *charme* bölcsletének kulcsfogalmait

¹¹ POLITIS, Hélène, *Jankélévitch kierkegaardien*, 12.

címében jelző *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*¹² (1957), az erkölcsi cselekvés tisztaságát taglaló *Le Pur et l'impur* (1960), a halál-problémával szikár reménytelenséggel szembenező *La Mort* (1966), melyet azonnal követ a *Le Pardon* (1967), az időfolyam visszafordíthatatlanságának a zenével rokon nosztalgiját megidéző *L'irréversible et la nostalgie* (1974), a Béatrice Berlowitzcel készített beszélgető-könyve, a *Quelque part dans l'inachevé* (1978), végül – a hetvennyolc esztendő mester testamentumaként – a *Le paradoxe de la morale* (1981). Eközben tucatnyira rúg a filozófiaival egyenértékű muzikológiai munkásságát jelző kötetek száma: mindenekelőtt Fauré, Ravel, Debussy, Chopin és Liszt¹³ a választottai.

Népszerű rádió- és tévészerepléseknek köszönhetően egyre inkább kilép a kezdeti mellőzöttség árnyékából; az aktív közéleti személyiségnek és az egyik legismertebb és leghitelesebb francia gondolkodónak kijáró tisztelet övezi élete végéig. Utolsó leírt sora is arról szól, ami szüntelenül foglalkoztatta: a történetek lélegzetelállító egyszerűsége (*semelfactivité*) a visszafordíthatatlan idő sodrában: „a legmegragadhatatlanabb minden megragadhatatlan közül”.¹⁴ 1985. június 6-án hunyt

¹² E fogalmak értelmezését ld. MONTMOLLIN-ROULET, Isabelle de, *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage. These présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur en lettres*. Lausanne 1999, 78–83.

¹³ Vö. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Liszt. Rhapsodie et Improvisation*. Flammarion, Paris 1998, 168.: »La rhapsodie lisztienne est toute prélude, et prélude perpétuel. S'étant trouvée elle continue de se chercher. Mais la vie entière, mais la vie de l'homme en général, dont cette rhapsodie nous est le sublime raccourci, qu'est-elle d'autre qu'un prélude, et le prélude de tous les préludes?«

¹⁴ Idézi Clément Rosset, in: *Critique. Revue générale des publications francaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 10. »Le temps n'est pas seulement le plus insaisissable d'entre les insaisissables puisqu'il est, en tant que devenir, le contradictoire même de l'être: à peine avons-nous fait mine de définir le devenir, le devenir est déjà un autre que lui-même: le devenir est essentiellement instable. Tout ce qu'on peut dire est encore trop appuyé, trop brusquement marqué pour ne pas immobiliser le temps dans sa détermination la plus trivialement grammaticale. Avant tout: le temps n'est pas une chose, *res*, un ceci ou cela; il ne répond pas à la question: qu'est-il en soi? Et encore moins à la question, en quoi consiste-t-il? Il sert à comparer entre elles les durées commensurables, à les évaluer l'une par rapport à l'autre, sur une commune échelle, mais il reste muet quant à leur na-

el, nyolcvankét éves korában. „Olyan fiatal volt még!” – írja az esemény kapcsán egyik méltatója.

1. Jankélévitch istenképe

Xavier Tillette frappáns megállapítása szerint Jankélévitch valamennyi zsidó gondolkodó közül a leginkább görög.¹⁵ Valóban így van, hisz Platón és Plótinosz erőteljesen meghatározza egész filozófiáját. Joggal toldhatjuk meg ezt a jellemzést azzal, hogy ő a szövetség népének huszadik századi gondolkodói közül nem csupán a leginkább görög, hanem a legerőteljesebben keresztény is. Számtalanszor idézi a Bibliát, az Újszövetséget lényegesen többször, mint az Ótestamentumot, az egyházatyákat is igen gyakran. Talán azoknak a gondolkodóknak a közösségébe lehetne elhelyezni őt, a mindig elhelyezhetetlent és betagolhatatlant, akik a zsidó és a keresztény identitás között valóságos *pontifexek* voltak a két világégés letúnt századában. Franz Rosenzweighez vagy Simone Weilhez hasonlóan ő maga sem lett soha konvertita keresztény – gyanakvással tekintett az intézményesített vallás valamennyi formájára –, ám morálfilozófiai életműve elképzelhetetlen Krisztus alakja, a *Hegyi Beszéd* etikája, Pál apostol *szeretethimnusza* vagy János apostol *Isten-szeretet* meghatározása nélkül.

Társadalmi elköteleződését tekintve kifejezetten baloldali gondolkodónk nem áttolja Párizs – és híres egyeteme, a Sorbonne – szekularizált, ateista-egzisztencialista légkörében Isten nevét leírni. Mégpedig nem alkalmyszerűen, elvétve, periférikusan, valamiféle önfigotgató szellemi daczból, hanem számtalanszor, mégpedig úgy, hogy az Istenkérdés filozófiájának szerves részévé, sőt megalapozó mozzanatává válik.

ture intrinsèque, quant à l'indéchiffrable énigme qu'elles représentent« – itt szakad meg az életmű, pont sem kerül már a mondat végére.

¹⁵ TILLETTE, Xavier, Préface. *La thèse de Jankélévitch*. In: JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'Harmattan, Paris–Torino–Budapest 2004, IX.

Az említett barát, L. Jerphagnon Jankélévitchről írott könyvének bevezetőjében¹⁶ leszögezi, hogy a vizsgált életművön belül a metafizika, etika és esztétika sorát a metafizikával kell kezdeni, hiszen a gondolkodó munkásságának súlypontja a *Philosophie première*, a metafizika, azaz, ez esetben a metaontológia. Aki ezen áttöri magát, annak a továbbiakban már ismerős lesz az életmű valamennyi meghatározó témája.

1.1. Isten mint Teremtő

Jankélévitchet – ókori görög mestereihez hasonlóan – a *thaumadzein*, a létezés felfoghatatlan tényével szembeni döbbenet teszi filozófussá. Tapasztalatból írja:

„A filozofálás lényegében azt jelenti: úgy viszonyulni az univerzumhoz és az élethez, mintha semmi sem volna magától értetődő.”¹⁷

A nem magától értetődő dolgok megértésére és kifejezésére tett törekvés rendjén, amelynek mindig el kell mennie a lehető legvégső határig, Jankélévitch élesen megkülönbözteti a mindenség létezésének a tényét, azt, *hogy* a világ van – *Quod* –, attól a kérdéstől, hogy *mi* is az tulajdonképpen – *Quid*. A valóság módját, mikéntjét, hogyanját, működésének belső folyamatait firtató kérdésekre adott válaszok ugyanis nem magyarázhatják meg a legszorosabb értelemben vett metaontológiai problémát: *Miért van inkább valami ahelyett, hogy semmi se volna?* A *Quod* kérdésére Jankélévitchnél csakis az *Első filozófia*, a *Protológia* válaszolhat, amely alapvetően a teremtésre vonatkozik. Hogyan fordul a nemlét – akár csöndben, észrevétlenül, akár égzengéses robajjal – létbe? Csakhogy a fordulat pillanatában, e pillanat milliószor milliomodszori töredékében, ebben a *majdnem semmi* időatomban nyilván anakronizmus égről beszélni, tehát égzengésről is, és ugyancsak az, amikor hanghullámról vagy annak hiányáról, a csöndről képzelődünk. Ezt a

¹⁶ JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris 1969.

¹⁷ *La mauvaise conscience*. Idézi uo. 80.

vízválasztó időatomot azonban nem lehet eléggé komolyan venni! Ehhez képest az emberről és minden egyébről már csak a *Deuterológia* szólhat. Az emberi akarat moccanásának kémiai reakcióból, társadalmi folyamatból, kulturális mintából, vallási hagyományból, pszichológiai alkatból vagy bármi másból teljességgel soha le nem vezethető, irreduktibilis valósága, illetve az *ex nihilo* teremtettség analogikus viszonyban áll egymással:

„A relatív kezdet vagy a kicsi kezdet, amely az emberi akarat döntésében minden pillanatban megszületik, utal valamire: a kezdetek kezdetére, arra az origóra, amely valóban *radikális*.”¹⁸

Gondolkodónk számára a metafizika *a létezés* megalapozását jelenti első sorban, emellett ugyanakkor, mint látni fogjuk, az *értékek* megalapozását is. A teremtmő *Fiat* szóba sűrített metafizikai origó úgy jelenik meg nála, mint ami nemcsak hogy nem igényel semmiféle megelőző filozófiai vagy fundamentális teológiai felvezetést vagy igazolást, hanem ami eleve kizár és kudarcra ítél minden ilyen próbálkozást. Le kell szögeznünk: Jankélévitchnél a metafizika deklaratív módon a metafizikával kezdődik; itt nem lehet szó semmiféle fokozatos átmenetről.¹⁹ „Vajon milyen hullámhosszon váltana át, kérem szépen, a fizika metafizikává?” – kérdezi szerzőnk, nem leplezett malíciával.²⁰

Térnek és időnek ez az abszolút nullpontja, illetve a valóság egésze – amely teljesen más léptékű, és egészen más rendből való, mint a rész szerint való – túl van a Pascal-féle *esprit géométrique* illetékességi körén; ezt csakis az intuíció, az *esprit de finesse* képes megragadni.

„Az intuitív szellem, miközben a kimondhatatlant és a tapinthatatlant keresi, magukban a létezőkben igyekszik megragadni valamit, ami egy más rendből való, mint az adott létező maga.”²¹

¹⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011, 174.

¹⁹ Uo. 12, JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 23.

²⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 3. JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 21.

²¹ JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 22. Uo. 101: JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris 1957, 16–18.

Ez az egészen más rendű és léptékű valóság filozófusunk számára a Numinózum, a Titok, a Misztérium világa, a rejtőzködő Isten, a *Deus absconditus* birodalma, akiről Ézsaiás próféta, Nüsszai Gergely, Augustinus, Angelus Silesius, Luther, Pascal, Kierkegaard és Karl Barth beszél. Ám rögtön pontosítanunk kell, hisz szerzőnk részben úgy beszél a *nem-tudom-mi* valóságáról, mint e derék férfiak, másrészt pedig egyáltalán nem hozzájuk hasonló módon. Jankélévitch úgy szól Istenről, hogy minden egyes mondata elolvasása után hallanunk kell kissé éneklő, érces, figyelmeztető szavát: ezt az állítást azonban pontosítanunk kell. És a pontosító állítást ismételten kiegészíteni, ellensúlyozni, csiszolni, azaz újból pontosítani kell – és így tovább a végtelenségig. Az infinitezimális árnyalatok körülírásának mesteréről ebben az értelemben éppúgy kell beszélnünk, ahogyan ő nyilatkozik Istenről: minden egyes róla szóló jogos állítást felülbírálvá, pillanatig sem sugallva azt a hamis érzést, hogy íme, megragadtuk őt, hogy lám a gyermekhez hasonlóan, akiről Augustinus beszél, csigahéjjal kimerítettük az óceánt! Jankélévitch *Deusa* nem azonos a katekizmusok Istenével. Joggal állapítja meg L. Jephagnon:

A mintegy ötezer oldalas életmű olvasása során soha nem találkoztam azzal a Jankélévitch-csel, aki az Atya Isten nézőpontjából szemlélné a világot, vagy aki arról elmélkedne, hogy milyen a világ önmagában, amikor az ember éppen nem figyeli. Ennek a „teológiának” a levegője nem alkalmas a megnyugtató csevegésre. Arról az Istenről van-e itt szó, akiben sokan hisznek? Mindenki döntse el maga.²²

Miben más, és miben azonos szerzőnk szemlélete ezen a téren a hagyományos, Biblián tájékozódó istenképhez viszonyítva? A párizsi gondolkodó számára Isten mindenekelőtt végtelen teremő energia, akinek tulajdonítható az az egyszeri, megismételhetetlen esemény, amely *kezdetben* – *böresít* – *végbement* a Genézis könyve elbeszélése szerint.

Isten maga hívja létbe a létezést: ám Isten semmiképpen sem meghatározásként az, *aki létbe-hívja-a-létezést*. Ez azt jelenti: Isten „cselek-

²² JEPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 16.

szik”, Isten a tiszta cselekvő alany, aki teljességgel kifejezést nyer cselekvő szavában.²³

Úgy tűnik, Jankélévitch beemeli a maga istenfogalmába a skolasztika meghatározását, amely szerint Istenben együtt van a lehetőség és a megvalósulás: ő maga az *actus purus*. Ez a „tiszta kezdeti pozíció” nem azonos Plótinosz *archéjával*: a Cselekvő nem használ semmiféle preegzisztens adottságot teremtő munkája során; alkotása valóban – ezúttal a katekizmusokkal összhangban – *creatio ex nihilo*.²⁴ Gondolkodónk, akinek platonikus-neoplatonikus vonzalma kétségtelen, ezen a ponton elhatárolja magát Platón *Timaios*ának a szemléletétől is. Itt ugyanis az alapvető kérdésre: „miért a teremtés?”, a válasz ez: mert a demiurgosz az örökkévaló modellnek megfelelően „jó volt” (*agathos én*).²⁵ Jankélévitch szemléletében viszont a teremtés *ex nihilo* módja olyan radikális, hogy az „első akarat” esetében nem beszélhetünk semmiféle azt megelőző, örökkévaló modellről, sőt ennek az akaratnak előzetesen adott „természetéről” sem. Erre a kérdésre azonban még vissza kell térnünk.

Míg a világ részelemeinek és belső mozgásának a fentiek értelmében *Quiddel* jelölt területe számtalan fokozatról tud, addig a *Quod* csak a lét vagy nemlét *igenjét* vagy *nemét* ismeri. Szerzőnk a létegész tényét a „kezdeti parancs” *Fiat*jának eredményeként értelmezi:

A *Fiat* [...] teszi lehetővé a *Quodot*, amely egyidejű a már létbe hívott léttel, a megvalósult határozattal, a megválasztott választással, amely *opus operatum* és *electio electa*. A *Quod* immár nem az ősi és kiküthathatatlan imperativusra vonatkozik, hanem a megvalósultra, amit immár a múlt idejű melléknévi igenév ír le, és amely a kezdeti parancs eredménye: az engedelmes alkotásra, amely az első akarat hatékonyságáról tanúskodik.²⁶

Később pedig kijelenti:

„*Dixit: Fiat lux. Et facta est lux.*” [...] Az átmenet a *Fiat*tól a *factum* estig majdhogynem azonnali egybeesés és kvázi szimultaneitás. [...] *Genetheto fős!* *Kai egeneto fős...* Az imperativus és a perfec-

²³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 182.

²⁴ Uo. 195.

²⁵ Uo. 229.

²⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 176.

tum azonossága vajon nem éppen a teremtés *mysterium maximum*-át jelenti?²⁷

Az imperativus ősi és kikutathatatlan ugyan, ám azzal, hogy Jankélévitch kifejezetten a bibliai teremtés igéivel írja le a létezés létbe szólítását, vajon nem arra utal-e, hogy azt az Istent, akinek ez az imperativus tulajdonítható, ő maga is a Szentírás, vagy legalábbis a Tóra összefüggésében értelmezi? A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, és további vizsgálódást igényel. Mielőtt azonban pontosabban körülírnánk szerzőnk istenfogalmát, állapítsuk meg ennek – a teremtéssel való kétségtelen összefüggése mellett – másik, szintén sajátosan biblikus jellegzetességét, amelynek értelmében Isten a szeretet.

1.2. Isten a szeretet

Jankélévitch teljes etikai univerzumát a 20. század szörnyűségeinek kohójában edzett, letisztult, *józan misztikának* nevezhető szemlélet hatja át, amelyen belül *Erénytanának* az *agapéről* szóló tanítása valóságos modern szeretethimnusz. Hiperbolikus erkölcstanának kétségtelenül bibliai gyökerei vannak, és ezeket gyakran tételelesen idézi is. Ebben a filozófiában a szeretet – az ember kérészéletű szeretetét mérhetetlenül megelőző és felülmúló módon – ugyanaz a teremtő hatalom, amely Dante látomásában „mozgat Napot, s minden csillagot”. Nem az emberi szeretet megistenítéséről van itt szó, annak a feuerbach-i értelemben vett kivetítéséről a végtelenség vásznára, nem is a jóság preegzisztens-platonista fogalmáról vagy annak modern romantikus-humanisztikus változatairól, hanem a keresztény istenszemlélet szívérről, melyet szerzőnk az 1953-ban publikált *Alapvető filozófiában* a protestáns teológus Anders Nygren *Éros et Agapé* című, 1944-ben megjelent nagy hatású könyvére hivatkozva így fogalmaz meg:

„Isten nem jó, hanem ő maga a jóság, hisz a jóságnak csakis reá nézve van értelme. Isten nem valamely preegzisztens lényeg részese, amely a jóság volna... Nem! Isten maga a jóság; Isten a maga teljességében a teljes jóság, Isten nem más, mint jóság. [...]

²⁷ Uo. 186.

Istenről nem mondhatjuk, hogy többek között jó is; jósága épp olyan, mint a teremtés: kizárólagos, lényegi, minden esszenciát meghalad; ő az örökkévaló jó. Ez az értelme Isten és a szeretet-jóság paradox azonosságának, amit János mond ki levelében: Isten a szeretet, *ho Theosz agapé esztin* (1Jn 4,8.16). Isten ontológiai értelemben szeretet, mert a szeretet semmi más, mint cselekvő jóság. Isten nem úgy a szeretet Istene, ahogyan Érosz a szerelemé. Azt sem mondhatjuk, hogy Isten némelykor szeret, máskor meg nem szeret, mintha személyét megkülönböztethetnénk a cselekvő szeretettől [...]. Szó sem lehet erről!²⁸

Itt jutunk el annak a korábbi megállapításunknak az indoklásához, miszerint Jankélévitch Istene (bárhogy is nevezzük őt meg) nem csupán a létezés, hanem az értékek megalapozója is.

„Ez az abszolútum ruház fel értékkel valamennyi értéket, és éppen ezért áll oly közel a szeretethez: mert a szeretet nem a javak közül a legértékesebb, hanem az, amely nélkül minden értéktelen.”²⁹

Itt kapcsolódik össze az istenkérdés az etikával, hisz a közvetlen folytatásban – és számtalan más helyen – arról olvashatunk, hogy „kegyelmi pillanatokban” az ember által gyakorolható szeretet egylényegű a maga isteni alapjával. Így valójában mindkettőről elmondható, hogy

„[...] a szeretet felcseréli azt a jól ismert ontikus rendet, amely szerint a szeretetre méltóság vonzza a szeretetet [...]”³⁰

Nem a szeretetreméltóság előzetes minősége ébreszti fel, teremti meg a szeretetet, hisz ez csak a természetes ösztönök moccanása volna, hanem a mindent megelőző szeretet teremtetőereje az, amely nem csupán találja, hanem létrehozza a maga tárgyát, minőséget kölcsönözve neki megteremti azt. Isten tehát Jankélévitch számára a mindenség *tényé-*

²⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 233.

²⁹ Uo. 221.

³⁰ Uo.

nek a szerzője: a kozmosz rendje éppúgy reá vezethető vissza, mint az erény világának ragyogó teljessége.

„Isten nem erényes, mondja Angelus Silesius: belőle úgy buzog az erény, mint sugarak a napból és víz a tengerből.”³¹

Apofatikus, negatív teológia

Úgy tűnik, Jankélévitch a hagyományos istenhit két legmeghatározóbb vonását emeli metafizikája fókuszába: egyrészt az *ex nihilo* teremtetést, másrészt pedig azt a meggyőződést, hogy ennek szerzője az a tökéletes szeretet, aki – mint ilyen – minden néven nevezhető érték értékölcsönzője is egyben. De vajon így van-e ez? Egyrészt számtalan szöveg beszél erről, akár tételesen, akár utalásokban, másrészt igaz marad az, hogy szerzőnk számára Isten és az ő értékeinek a világa „megközelíthetetlen fenségben lakozik”. Az Istenre vonatkozó fenti két pozitív kijelentésen túl – amelyben tulajdonképpen Jankélévitch teljes „dogmatikája” sűrűsödik, és amelyben ki is merül – sokkal hangsúlyosabb gondolkodásában az a fajta negatív teológia, amely inkább arról tud, hogy kicsoda *nem* Isten. Róla nem lehetnek szavaink, róla csak „daddockni” tudunk Keresztes Szent János szerint, és Jankélévitch nagyon kedveli a spanyol misztikusnak ezt a *balbutendo* kifejezését.

„Akinek a teljes lényege az, hogy más, aki úgymond más önmagában és rendeltetésében, mindig más és abszolút értelemben más, mindörökké más, minthogy a végtelenségig más, mint bárki vagy bármi egyéb [...]. Ez a *mindig-teljesen-más-mint-bármi-más*, mivel más valami, mint minden más valami, csakis anti-valami vagy nem-valami lehet. És relációnak sem nevezhető [...]: ő a minden ismétlődésen túli megnevezhetetlen, az, aki mindig minden megnevezetten túl van. Merészeljük végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint „minden név fölött való”: egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, *ő maga*, Autosz.”³²

³¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*, 7.

³² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 123.

Isten teljes transzcendenciájának, másságának, elérhetetlenségének hangsúlyozása a teológiatörténet jól ismert motívuma, ahogyan ezt fentebb a *Deus absconditus* tradíciójára utalva említettük. L. Jerphagnon méltán helyezi ebbe a hagyományláncba szerzőnket, Nazianzoszi Gergely rokonának nevezve őt, aki *Isten-himnuszában* így énekel:

*Te, aki mindenén túl vagy,
Ez minden, nemde, mi rólad mondható [...].*³³

Van azonban Jankélévitch-nél ehhez képest egy igen lényeges különbség. Szerzőnk előszeretettel hivatkozik János apostol megállapítására, miszerint „Istent soha senki nem látta”, és az isteni misztérium kimondhatatlanságát hangsúlyozó apofatikus teológia hasonló kijelentéseire, ám nem veszi figyelembe, hogy keresztény teológiai kontextusban ennek a tagadásnak egyértelműen korrelatív jellege van: csakis Istennek teljességgel pozitív önkijelentése összefüggésében értelmezhető. Jánosnál ez nem az utolsó mondat, hanem csak az azt megelőző: az ember szánszalmasan korlátolt lehetőségeire utal az istenismeretettel; az ember mindaddig teljes sötétségben tapogatózik a láthatatlan valóságot illetően, amíg keresésének tárgya meg nem mutatkozik önmaga leleplezésének a csodájában. Hisz nála ezt a negatív kijelentést nem pont zárja le, hanem kettőspont követi, majd így folytatja: *az egyszülött Fiu, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt*. A tagadás itt az ember lehetőségeire, míg az állítás Isten pozitív, önmagát kijelentő cselekvésére utal. Ez pedig nem csupán elszigetelt mondat a Bibliában, hanem annak egész alapszemléletét tükröző, lényegi megállapítás. Ennek sajátossága az a paradoxon, hogy a kijelentés eseménye nem csökkenti, nem oldja fel a misztériumot, hisz Isten transzcendenciája és szentséges mássága továbbra is megmarad, sőt, ha lehet, még inkább fokozódik ezzel; és fordítva: a misztérium nem homályosítja el a kijelentést, nem teszi bizonytalanná, nem vonja vissza azt, nem teszi szagatottá, szikra-szerűen felvillanóvá és kihunyóvá annak evidenciáját. Jankélévitchnél viszont éppen ez történik: az isteni valóság kimondhatatlansága és megragadhatatlansága nála olyannyira hangsúlyos, hogy

³³ Uo. 117. JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 33.

kétségesse teszi az azzal való bármely pozitív kapcsolat lehetőségét. „Relációnak sem nevezhető”, olvastuk fentebb.

„A legfőbb pozitívum” nála nem található meg, még csak nem is kereshető.³⁴

Számtalan változatban sorjáznak nála azok a megállapítások, melyek, úgy tűnik, nem csupán Isten misztériumát mélyítik, hanem a róla szóló korábbi pozitív kijelentéseket is aláássák. Nehezen szabadulunk attól az érzéstől, hogy szerzőnk dialektikája a mindenséget megalapozó valóságra vonatkozó állításokra és azok azonnali visszavonására épül. Ez a módszer kétségtelenül alkalmas arra, hogy örök örködésben tartson – nála a gondolkodói és egyáltalán a méltó emberi egzisztencia metaforája ez –, hogy ne hagyjon eltunyulni a mások által hirdetett dogmatikai alapigazságok vánkosán; alkalmas arra, hogy a stílusnak és a szövegnek ezzel a vibrálásával valamiképpen érzékeltesse, hogy itt valóban az élet vibráló áramáról van szó, amely makacsul tiltakozik az ellen, hogy végleges formulák kényszerzubbonyába szorítsák. Ám annál, amit így nyerünk az istenképre vonatkozóan, mérhetetlenül többet veszítünk az ilyen kijelentéseknél:

„Isten sem nem evidencia, sem apodiktikus bizonyosság, sem pedig valamilyen megállapítható tény [...]. Isten egy szép fogadás.”³⁵

Tudjuk, hogy Pascal fogadása és egész gondolatvilága szerzőnk számára mennyire meghatározó jellegű. És azt is, hogy Istenre, az ő léteire vagy nemléteire valóban fogadhat az ember. Ám nehezen gondolható el, hogy ő maga – akinek szerzőnk a mindenség megalapozását és a tökéletes szeretetet tulajdonítja – bármilyen értelemben is azonos volna egy ilyen fogadással.

Szintén igen homályos és ellentmondásos az a mód, ahogyan szerzőnk a bibliai teremtés *Legyen* szavára, a Vulgata szerinti *Fiatra* hivatkozik. Egyrészt kijelenti, hogy ez alapozza meg és teszi lehetővé a vi-

³⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 117, JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 33.

³⁵ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*. Flammarion, Paris 1977, 396; JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 35.

lág létezésének tényét, ahogyan azt a teremtésről szóló pozitív megálapítás bemutatásánál láttuk, másrészt viszont – ugyanabban a mondatban! – ezt olvassuk:

„A *Fiat* nem más, mint egy hipotézis az emlékezet hajnalába vesző imperativusra vonatkozóan, és csak egy kifejezésmód a gondolatok rögzítésére.”³⁶

Hogyan? Egy hipotézis csupán az ember részéről? De hát egy feltételezésnek, egy kifejezésmódnak vagy egy fogadásnak hogyan tulajdonítható magának a mindenségnek, illetve valamennyi értéknek a megalapozása? És hogyan nevezhető mindez egyáltalán Istennek, *Dieux*-nek vagy létforrásnak, ahogyan ezt Jankélévitch teszi? A Biblia szerinti *Fiat* feltételez egy személyes, abszolút alanyt, aki ezt a teremtő szót ki mondja. Szerzőnknel ez nincs így: a *Fiat* csupán „mágikus szolilokvium a tökéletes másság sivatagában”.³⁷

2. Transzcendentális szkepticizmus

Jankélévitchnél Isten személyességének kérdése igen problematikus. Rámutattunk már, hogy számára Isten *actus purus*, merő cselekvés. Ám ez nála nem gondolható el az ember analógiájára, aki „először” alanyként létezik, „utána” pedig cselekszik. Gondolkodónk számára az isteni cselekvés valóságos harmadik ontológiai rendként jelenik meg:

„A lét és a semmi között ott van a cselekvés, mely sem nem lét, sem annak a hiánya.”³⁸

Ennek értelmében Isten neve szerzőnk metafizikájában a *Lét-nélküli-Cselekvő*, a *Faire-sans-Etre*. Isten, akiről nem lehet azt állítani, hogy „lé-

³⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 176.

³⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 228, JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 39.

³⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 179.

tezik” – ez a különböző változatokban előforduló kijelentés Jankél-évitch-nél távolról sem ateista istentagadás, csupán annak az ismételt hangsúlyozása, hogy a *lét alapjára* vonatkozóan nem használhatjuk adekvát módon ugyanazokat a megjelöléseket és kategóriákat, mint a létezés megannyi tárgyára vagy adottságára nézve. Ez így érthető és akár el is fogadható, csakhogy filozófusunk adós marad annak az egyértelművé tételével, hogy ez az isteni léttöbblet valóban többletet jelent, aminek a kifejezésére egyáltalán nem az „Isten nem létezik” formula a megfelelő választás még akkor sem, ha mellékeli a fenti, a félreérthető kifejezést helyére tevő magyarázatot.

„Az abszolútum, amelyet csak valami érzékelhetetlen nem-tudom-micsoda különböztet meg a semmitől (ám ez a nem-tudom-micsoda hatalmas, mint az ég, és ez a majdnem-semmi maga a mindenség), nem olyan dolog, ami létezik. Az *ő maga*, aki tiszta szubjektum, nem valamely dolog; nem ez vagy az, még csak nem is az, aki a legsajátosabb módon létezik, és nem is minden dolgok foglalata [...], ám nemcsak hogy nem valamely dolog, hanem egyenesen azt állíthatjuk, hogy *ő nem létezik* a létige ontológiai és abszolút értelmében.”³⁹

Istennek ezzel a „nemlétezésével” kapcsolatban fontos értelmezési támpont, ha tudjuk, hogy szerzőnk hasonlóképpen az ember „nemlétezéséről” is beszél. Amikor ugyanis az erkölcsi tűzpróbákban önmaga megtagadásával életet fakaszt valaki, akkor tulajdonképpen minimálisra szorítja vissza az önmagáról való gondoskodás természetes mértékét, vagy éppen teljességgel felfüggeszti azt. Ebben a pillanatban tulajdonképpen „nem létezik” – hisz a létezés, ha nem is mindig a test önzésével, de legalábbis annak tehetetlenségével, gravitációjával jár együtt. Nem létezik – csak szeret. De ennek a fordítottja is lehetséges, és ez a gyakoribb: a test önsúlya a szeretet minden súlytalan szelleme nélkül.

„Nem lehet egyszerre szeretni és lenni: mert választani kell a szeretet nélküli létezés és a létezés nélküli szeretet között; az előbbi a

³⁹ Uo. 181.

fagyos tél, az utóbbi a tavaszi halál. Ám létezik egy érzékelhetetlen pillanat, amikor ez a tragikus alternatíva csodálatos lehetőséggé változik. Űzőbe kell-e vennünk vajon ezt a nagyon is bizonytalan esélyt? Végül is lehetséges élni a *nem-tudom-mi* nélkül, ahogyan filozófia, szeretet, öröm nélkül is lehetséges. Ám nem olyan jól.”⁴⁰

Az ember esetében nyilván csakis jelképes módon beszélhetünk annak „nem létezéséről”. Ennek analógiájára Isten „nem létezése” tulajdonképpen a tiszta, akadálymentes szellem abszolút cselekvését jelöli szerzőnknel – ám sajnálatos módon ez az erőteljes, oszcilláló, helyenként költői stílus időnként a szabatos kifejezés, illetve a pontos megértés lehetőségének a rovására megy, tág teret nyitva a félreértések előtt. Jankélévitch antropológiai szemléletére vonatkozóan azonban – amelyre a következőkben még kitérünk – bizonyos gnosztikus szemléletről árulkodik ez a dualizmus, mely szerint „nem lehet egyszerre szeretni és lenni”. Hiszen éppen ez a mindenkori morális parancs, hogy űzőbe vegyük ezt az alig lehetséges esélyt, amelynek a megvalósításán vagy elmulasztásán áll vagy bukik egész emberségünk: mindaz, ami nélkül lehet ugyan élni, „ám nem olyan jól”. A bibliai szemlélet Isten- és emberképe erőteljesen szembemegy minden ilyen platonikus dualizmussal, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem a természeti létünkben, hanem az istenellenesség talaján tenyésző önzésben és bűnben székel mindenféle létrontás.

Nos, ha Isten ily módon nem *létezik*, helyes-e, ha azt mondjuk, hogy *ő történik*? Szerzőnk fejtegetései ilyen irányba mutatnak. Követi ugyan a Genézis könyvének első két mondatát, a *Kezdetben* és a *Legyen* kezdetűeket, ám nem jut el a narráció végéig: hogy Isten megpihen a hetedik napon. Ez az igen fontos kitétel nyilvánvalóan megkülönbözteti Isten *személyét*, illetve *cselekvését*; e kettő természetesen összefügg, ám nem azonos egymással. Jankélévitch istenképének ez már nem része, hisz ily módon a cselekvéstől valamiképpen függetlenül is *létező* Istenről kellene beszélnie. Ez azonban számára már túlzottan is a katekizmusok és a kimerevített istenképzetek terminológiáját jelentené, amitől

⁴⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 266.

igencsak óvakodik. De meddig lehet elmenni ebben a *szenvedélyes óvatosságban* a lényeg megcsorbítása nélkül? Vajon a teremtés és az abszolút szeretet fogalmai – amelyek alapelemei bármely katekizmusnak – nem válhatnak-e avatatlan kezekben ugyanolyan üres formulává, mint bármely pontosabb meghatározás? Jankélévitch Istene *pura operatio*,⁴¹ olyan Lét-nélküli-Cselekvő, aki teremtve önmagát is teremti:

„Isten önmagát teremti és a létet önmagával együtt: soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe, mert ő maga teljességgel a teremtés. Bergson ezt így mondaná: az abszolútum nem egy dolog, hanem tartam, szabadság és élet; az abszolútum nem valamilyen befejezett valóság, hanem teremtő sugárzás. A teremtésnek – ennek az abszolút megalapozó és radikálisan elsőleges cselekvésnek – tárgya nem csupán a küszöbön álló mű, hanem magának a teremtőnek is a lénye.”⁴²

Az abszolútum mint emanáció gondolati modellje Isten és a teremtés kapcsolatának a leírásában éppen az említett személytelenséget sugallja, amely sokkal inkább a hindu-buddhista vallásos szemlélet sajátossága, semmint a zsidó-keresztény gondolkodásé; ez utóbbinak ugyanis szerves eleme a Teremtő és a teremtés megkülönböztetése. Enélkül nem lehet szó sem teremtésről, sem az Alkotónak a maga alkotásához való viszonyáról. Isten, aki örök cselekvőként önmagát teremti, és aki „soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe”, bizonyosan nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, hanem sokkal inkább Plótinosz, akire hivatkozva szerzőnk kijelenti:

„A gondolat, aki a gondolkodás ajándékát adja a gondolkodó lényeknek, maga nem gondolkodik; Isten – ez a tökéletesen ártatlan és gyökeresen eredeti gondolat, ez a tiszta operatív gondolat, aki maga a nem gondolkodó – oka az okozott gondolatnak.”⁴³

Szerzőnk szándéka itt is nyilvánvalóan az, hogy Isten transzcendenciáját hangsúlyozza: az okra nem alkalmazhatjuk ugyanazokat a megha-

⁴¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 183.

⁴² Uo. 184.

⁴³ Uo. 189.

tározásokat, mint az okozatra. Ennek a veszélyét elhárítja ugyan, ám annak, hogy a metaempíria „kívül esik minden lehetséges tapasztalaton”,⁴⁴ túlságosan magas az ára: a forrás mindenféle vonatkozását és kapcsolatát elveszíti a belőle eredő folyóval, az ég a földdel, avagy személyes képpel, az Atya a gyermekeivel. A személytelen istenkép könnyen olyan vak és süket ideológiai bálvánnyá változhat, amelyre érvényes lehet Ézsaiás próféta dörgedelme: aki a szemet alkotta, vajon nem lát-e, és aki a fület, nem hall-e? Aki a gondolat forrása, maga egyáltalán nem „gondolkodik” – vagy pedig minden értelmet meghaladó módon teszi ezt? Ez utóbbi megfogalmazás kétségtelenül találóbb lenne a létezésnek arra a forrására nézve, aki maga a szeretet. E személytelenül sugárzó istenkép felől meglehetősen nehezen értelmezhető az azzal azonosított szeretet; ugyanígy a neki tulajdonított öröm. „Isten a csupa cselekvés, maga az öröm, *laetitia ipsa*.”⁴⁵ Miért lehet inkább szeretetről vagy örömről beszélni Isten kapcsán, semmint „gondolkodásról”? Miért kevésbé antropomorfizmus ez, mint amaz?

Párménidésznél, tudjuk, nincsen radikális kezdet, csak örök folytatás. A „teremtve önmagát teremtő Isten” képzete sem feltételez olyan idő előtti időt, amikor Istenről ugyan beszélhetünk, ám teremtésről „még” nem. Pedig a bibliai *böresít* feltétlenül ezt jelenti. A Teremtő örökkévaló, a teremtés viszont nem. A „nyomorult imádsága” a 102. zsoltárban ezt így vallja meg: *Te vetettél hajdan alapot a földnek, az ég a te kezed alkotása. Azok elpusztulnak, de te megmaradsz. Mind megavulnak, mint a ruha, váltod őket, mint az öltözetet. Ők változnak, de te ugyanaz maradsz, éveidnek soha sincs vége.* (26–28. versek) Jankélévitch számára viszont, aki nem különbözteti meg Isten személyét és cselekvését, „a teremtés napjának és órájának” a meghatározása „kreacionizmusnak” minősül, „mintha valami már létezett volna a kezdet előtt”.⁴⁶ Márpedig, ha valóban teremtésről beszélünk, valaminek – pontosabban Valakinek – bizonynyal léteznie kellett a „kezdet” előtt. Ezt az egyszerű bibliai – és természetes – logikát nem lehet elködösíteni semmiféle filozófiával anélkül, hogy súlyos ellentmondásokba és következetlen-

⁴⁴ Uo. 4.

⁴⁵ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 258.

⁴⁶ Uo. 176.

ségekbe ne keverednénk. Jankélévitch szemléletében viszont mintha megmaradna a világ Parmenidész-féle örökkévalósága, hiszen számára felfoghatatlan a mindenség teljes megsemmisülése, ez a „spekulatív nagypéntek”.⁴⁷

Szerzőnk szemléletében az örökkévalóság, mint megalapozó-szereplő valóság és annak minden java, csupán érinti az időt: így jön létre az a minőségi, kegyelmi pillanat, az a kiterjedés nélküli, matematikai pont, amely mintegy tagolja a köznapi történesek és események intervallumát, ugyanakkor minőséggel ruházza fel azt. *Pillanat, intuición, megtérés, kairosz, alkalom, katarzis*⁴⁸ – ezek az eszközei és módusai az abszolútum megragadásának; így érzékeljük Istent, a nem-tudom-mit, nem-tudom-kit, a lét nélküli cselekvőt, a kimondhatatlant, magát az ineffabilitást. A találkozás örömet azonban aligha élvezhetjük. Az örökkévalóságnak nincs ideje arra, hogy átjárjon, hogy valamiképpen részünkkel, netán második természetünkkel váljon; a csoda felvillanó szikrájának sugara alighogy retinánkhoz ért, máris elnyelte e világ áthatolhatatlan sötétsége. Mintha a mirákulum magzatát valaki – Isten-e vagy démon? – folyamatosan eleve halálra ítélné.

„Világra jövet meghalni, vajon ez nem éppen az abortusz meghatározása?”⁴⁹

Jankélévitch számára ez maga az istenismeret drámája: a levitációt minden pillanatban lehúzza a gravitáció. A pillanat az egyetlen mód, amelyben az abszolútum közöltetik a teremtménnyel.

De hát miért van ez így? Vajon a mennyei adóban vagy a mi érzékelésünk siralmasan gyenge rádió-vevőkészülékében van a hiba? Más szóval az ember episztemológiai alkalmatlanságának, ismeretelméleti nyomorúságának tulajdonítható-e mindez, vagy a transzcendens birodalmából érkező jeleknek, magának a kijelentés természetének? Gondolkodóink mindkét tényezőre utal szövegeiben. Tud egyrészt érzékelésünknek arról a bárdolatlanságáról, amely „a-majdnem-semmi

⁴⁷ JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 30.

⁴⁸ Instant, intuition, conversion, kairos, occasion, katarsis.

⁴⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 240.

ipszeitásával képtelen reális érzékelésbe jutni”.⁵⁰ Azonban nem csupán érzékeink korlátoltsága, hanem maga a kijelentés is vibráló, pillanatnyi, csalódást okozó esemény:

„Amikor azt állítjuk, hogy ő maga semmi, és még csak nem is ő maga (és egyáltalán nem ő maga), és hogy éppen ez az, amiben felismerhetjük őt, ha lehet ezt mondani, akkor ez azt jelenti, hogy dialektikus módon fejezzük ki az ő kinyilatkoztatásának pillanatszerű, légies és csalódást okozó jellegét. Azt jelenti, hogy elfogadjuk: alighogy megtaláltuk, abban a pillanatban újra el is veszítetjük, és hogy csak valamilyen akrobatikus mozdulattal ragadhatjuk meg, amikor a *más* és az *azonos* szinte nem is létező küszöbén egyensúlyozunk. Az az *önmaga*, akit végérvényesen és mintegy alanyi jogon meghatároz, ez az »autista« jelleg, lehet-e vajon megalapozó kezdet? Igen, így kellene hívni, névelő nélkül, hogy ön-maga, azaz megszólítani, hogy megmaradjon a maga pneumatikus-légies sajátossága; hiszen az ön-maga fogalomként körülhatárolva épp annyira különbözik attól, akire mutat, mint amennyire az általam kimondott »én« szó különbözik attól, aki valójában vagyok.”⁵¹

Hangsúlyozzuk: a zsidó-keresztény hagyomány kijelentésfogalma úgy fogalmaz meg Istenre, illetve az ő személyére, akaratára és az emberrel való találkozására vonatkozó markáns tartalmi állításokat, hogy ezzel nem kisebbiti az Örökkévaló végső misztériumát, és fordítva: úgy beszél a Titok áthatolhatatlanságáról, a csipkebokor szentségéről, Isten szeretetének és ítéletének a megközelíthetetlen tűzfészkeréről, hogy ezzel nem bizonytalanítja el az arra vonatkozó pozitív állításokat. Jankélévitch kijelentésfogalma nem ilyen: nem ennek a két alapvető szempontnak a dinamikus tere. A kijelentés pillanatnyisága hangsúlyozásának megvan ugyan a maga megfelelője a hagyományos teológiai gondolkodásban is, ott viszont csakis az ember korlátozott képességeinek az állításaként szerepel. Funkciója az, hogy szüntelenül emlékeztesse az embert: nem uralhatja Istent, nem veheti elő bármikor kedve sze-

⁵⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 192.

⁵¹ Uo. 125.

rint, nem idézheti meg mágikusan, nem manipulálhatja őt. Emellett persze Isten szabad marad arra, hogy az egyes emberrel való személyes kapcsolatában szuverén döntése szerint akkor, ott és oly módon jelentse ki önmagát, ahogyan ez neki tetszik. Ám Istennek ez a szabadsága nem jelenti az ő – Tórában, Izráel népe történetében, Krisztusban, Szentírásban adott – történelmi kinyilatkoztatásának és ígéretének pillanatonként való visszavonását, bizonytalanná tételét. A kijelentéseménynek ez a fajta stabilitása, folytonossága, az ember hűségét megalapozó és előhívó állhatatossága azonban teljességgel hiányzik szerzőnk felfogásában. A „megszólítani kellene” optatívusza pedig gyöngye sóhaj csupán ebben az összefüggésben, semmint az önmaga személyességének az állítása, aki valóban meg is szólítható. Nem vélhetjük-e joggal azt, hogy filozófusunk gondolkodásának e sajátosságai lényegesen befolyásolják a morális értékekről, így a megbocsátás természetéről alkotott felfogását is?

Mindent egybevetve, nem véletlen, hogy az idézett barát és az életmű szakavatott értője, L. Jerphagnon is megfogalmazza az időnként elbizonytalanodó olvasó kikerülhetetlen dilemmáját: végül is hitt Jankélévitch Istenben, vagy sem? A kérdésre viszont kérdéssel válaszol: milyen Istenre gondol ön, aki kérdez? Kicsoda pontosan az az Isten, akiben szeretné, ha Jankélévitch hitt volna?⁵²

3. Jankélévitch Jézusa

Filozófusunk számára a názáreti Jézus mindenekelőtt a passiótörténet meggyötört és megalázott alakját jelenti, a fájdalom férfiját, a Getsemáne-kertben vért verejtékezve tusakodó Krisztust, aki nagypénteken így kiált: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytl el engem?” Az ő Jézusa az az ember, aki Szókratésztől eltérően elhárítaná a keserű poharat, aki nem kívánja oly derűsen fogadni a halált, mint a derék bölcs. E fokozhatatlan metafizikai drámában az Atya tesz úgy, *mintha* elhagyná Fiát, nem pedig a Fiú kiált úgy, *mintha* elhagyatott volna. Mert ő valóban az: a halállal szemben magára maradt ember. Jankélévitch Pas-

⁵² JERPHAGNON, L., *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 35.

calt idézi: Jézus e pillanatban egyedül van, kiszolgáltatva az Atya haragjának.⁵³

Gondolkodónk egyik első munkájában, a harmincesztendő korában megjelentetett doktori disszertációjában a kései Schelling filozófiáját elemzi; ezen belül igen fontos Krisztus személyének és a megváltás drámájának a kérdésköre. Amikor Jankélévitch a német idealizmus e kimagasló alakjának a tanait elemzi, jelesen ennek megváltás-értelmezését, parafrázálva mutatja be a vizsgált szerző Krisztus halála megváltói jellegére vonatkozó kijelentéseit. Ennek értelmében

„Jézus Krisztus a maga testében egy hamis uradalmat feszít meg, azt a birodalmat, amely istenségének körén kívül esik.”⁵⁴

Krisztus inkarnációja pedig „nem valaminek a felfüggesztése, hanem abszolút pozitív és hatékony cselekvés”.⁵⁵ Jankélévitch azonban gyakran úgy szövi gondolatait, hogy nem lehet mindig egyértelműen elkülöníteni a szövegben a saját szemléletét tükröző kijelentéseket azoktól, amelyek Schelling gondolatait közvetítik.

„Bacchusnak mindig újra kell kezdenie az áldozatát – állapítja meg szerzőnk –, Krisztus azonban egyszer hal meg minden emberért.”⁵⁶

Meglehetősen kézenfekvőnek tűnik viszont, hogy Jankélévitch maga egyet is ért ezekkel a megállapításokkal, hiszen – például – német mestere szemléletét az értetlenkedő „moralistákkal” szemben értelmezi és védelmezi.

„Isten halálának gondolata botránykő moralistáink számára (tudjuk, hogy Nietzsche milyen rettenetesnek vélte), és sokkolja a természetes értelmet. Valójában az, ami meghal a Jézus Krisztus halálával, a lényegtelenség: a halál halála ez. Az atyai harag nem

⁵³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*, 369.

⁵⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 303.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 301.

kérhet többet, mint a halál: Jézus azzal, hogy ennek aláveti magát, megöli a halált.⁵⁷

Úgy tűnik, mintha Jankélévitch nemcsak hogy igen közel járna itt az egyház tanításához, hanem annak a Krisztus megváltó haláláról szóló leglényegesebb elemével azonosulna. És ez nem csupán a háború előtti ifjú bölcselőre érvényes, hanem a holokauszt utáni érett gondolkodóra, az *Erénytan* szerzőjére is. Ebben például arról ír, hogy Platón *Lakomájának* lapjain a *mania* Diotima beszédében „egyféle pogány prelúdium a kereszt bolondságához, amelyről Szent Pál beszél”.⁵⁸ Mire utal itt Jankélévitch? Nyilvánvalóan az apostolnak a Korinthusiakhoz írott első levele kezdőfejezetében foglaltakra: *Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje. [...] Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél.* (1Kor 1,8.25)

Majd azt a Porcius Fesztusz császári helytartót idézi szerzőnk, aki cézáreai rezidenciáján tartott kihallgatáson Agrippa király jelenlétében bolondnak nevezi Pált.

De hát mit is mondott Pál Fesztus előtt? Az apostolok cselekedeteiről szóló könyv 26,2–23. szakasza meglehetősen részletességgel írja le ezt a beszédet, amelyben az apostol beszámol arról, hogyan kereste halálra a keresztényeket mindaddig, amíg a damaszkuszi úton „a nap fényénél is ragyogóbb világosságban” társaival együtt a földre nem rogyott. *Saul, Saul, miért üldözöl engem?*, kérdezi egy hang. *Ki vagy, Uram?* A döbbszavú kérdésre a hang gazdája bemutatkozik: *Én vagyok Jézus, akit te kergetsz.* Új megbízással látja el a főpapok porba sújtott megbízottját: *Azért küldelek el, hogy nyisd meg a szemüket, hogy a sötétségből a világosságra, és a Sátán hatalmából az Istenhez térjenek; hogy az énbenem való hit által megkapják bűneik bocsánatát.* Lendületes beszédében azt állítja a Saulusból lett Paulus, hogy *semmit sem mondok azon kívül, amit Mózes és a próféták megjövendöltek: a Krisztusnak szenvednie kell, és mint aki elsőnek támad fel a halottak közül, világosságot fog hirdetni a népek és a*

⁵⁷ Uo. 305.

⁵⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 2. Flammarion, Paris 1986, 309.

pogányoknak. Ez már túl sok az előkelő füleknek! Fesztusz gúnyos felkiáltása szakítja félbe: *Bolond vagy, te Pál! A sok tudomány örültségbe visz.* (ApCsel 26,24) A replika nem marad el: *Nem vagyok bolond, nagyra becsült Fesztusz...* Agrippa király dohog: *Majdnem ráveszel engem is, hogy kereszténnyé legyek.* Adná az ég, hogy olyanok legyetek, mint én – így a végszó. A humor toldaléka sem marad el az apostol részéről: természetesen nem a bilincseimre gondolok.

Lényegében két dologról beszél tehát Pál: a végidőkben való feltámadásnak (amelyben a korabeli farizeusok, a szadduceusokkal ellentétben, szintén hittek) a Krisztus feltámadásában elővételezett reménységről, valamint a belé vetett hit általi bűnbocsánatról. Ebben az összefüggésben meglepő Jankélévitch megállapítása:

„Mané Paule! Kiált Fesztusz az apostolra: Bolond vagy, te Pál! Fesztusz kétségtelenül nevetségesnek tartotta azt, ami minden racionalitás irracionális és minden legitimitás illegitim forrása, minden rend forradalmi princípiuma, minden szeretet buzgó eredete: mert a Quod teremti meg a rendet és alkotja a törvényt.”⁵⁹

Hogyan? Jankélévitch azonosítja végül a teremtő ősforrást azzal a töviskoronással, akiről a kereszt bolondsága szól? A *Philosophie première* lapjain is találunk hasonló utalást. Isten nevének kimondhatatlanságával viaskodva – ősi zsidó tradíciója olvad itt össze neoplatonikus hatással – erre a következtetésre jut:

„Merészeljük végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint »minden név fölött való«: egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, ő maga, Autosz.”⁶⁰

A *minden név fölött való* kifejezés viszont egyértelműen arról a Krisztusról szól a Filippi levél himnuszában, aki *nem tekintette zsákmánynak, hogy ő Istennel egyenlő, hanem megalázta magát, engedelmes lévén halálig,*

⁵⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour. Traité des vertus*. II. Tome 2., 310. Kiemelés tőlem – V.S.B.

⁶⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 123.

mégpedig a keresztfának haláláig. Erre a felfoghatatlan isteni önküiresítésre, kenózisra nézve pedig *Isten is felmagasztalta, és ajándékozott neki oly nevet, mely minden név fölött való, hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon: mennyieiké, földieké és föld alatt valóké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.* (Fil 2,6–11)

Hogyan értsük ezt? Vajon Jankélévitch egyszerűen csak kölcsönvesz egy kifejezést, miközben Isten apofatikus megnevezhetetlenségéről beszél? Mindössze ennyiről volna szó? De akkor mégis miért éppen egy olyan, Pál által idézett őskeresztény himnuszról kölcsönzi ezt, amely a Krisztusról szóló keresztény tanítás szívét jelenti? Vagy mégis többre utal ez? Vajon Jankélévitch rendszeres formában soha ki nem fejtett Krisztus-képének a lényegét szabad-e látnunk a fenti mondatában és abban, amit a kereszt bolondságáról kijelent?

Nem adhatunk egyértelmű választ erre a kérdésre. Szerzőnk Plóti-noszról szólva állapítja meg, hogy nála valamennyi apofatikus formula annak a visszaautásítását szolgálja, hogy az Egy bármit is állíthatna önmagáról. Egyetértően idézi:

*„Az egység nem beszélhet az Egyről; az Egy nem mondhatja: *agathon eimi*, sem pedig azt, hogy *ego eimi* – én vagyok a jó, én vagyok; sem általánosságban *eimi to de* – ez vagyok. Ő még csak nem is tekinthető annak, »aki van«, *eszti ou de to eszti*, még kevésbé a »létezőnek« (*on*).”⁶¹*

Jézus viszont János evangéliumában ugyanazt jelenti ki igen gyakran önmagáról, mint az égő csipkebokor Istene: *ani hu, ego eimi, én vagyok*. Akár a világ világosságaként, a jó pásztorként, a mennyei mannaként vagy az igazi szólótóként mutatkozik be, mindannyiszor önmagáról beszél és arról, akit kijelent: mennyei Atyjáról.

A francia gondolkodó istene sötétben felvillanó és elhaló szikra. Hivatkozik ugyan a kereszt bolondságára, de annak az apostol idézett védőbeszédében megjelenő két tartalmi jegye – a Krisztus-hitben nyert bűnbocsánat és a feltámadás reménysége – egyáltalán nem játszik szerepet sem antropológiai, sem pedig etikai felfogásában. Az Istenben

⁶¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 127.

megalapozott embertársi szeretet és megbocsátás hagyományos teológiai tanítása idegen marad számára; úgy véli, valamiképpen levon az embertárs iránti szeretet feltétlenségéből, ha ezt Istenre nézve gyakoroljuk „csupán”, ha nem önmagáért és önmagában szeretjük az embert.

„Azt, aki »testvér az Úrban«, azaz egyszerűen csak testvér, közvetlenül a maga személyében kell szeretnünk kitérő, magyarázkodás és közvetítő nélkül: a szerető fél közvetlenül jut el a szeretet-hez, miért kellene hát az egyházon keresztülmennie? Nem Istenben kell szeretni az embertársat, hanem Istent az embertársban, hiszen éppen a felebarát egzisztenciája a misztérium, ami úgy-mond természetfeletti.”⁶²

Az Istenre való tekintet, egyáltalán az ő színe előtt való létezés, a *coram Deo* által meghatározott egzisztencia itt nem mindeneket lehetségessé tevő ontológiai alap és valamennyi erény kimeríthetetlen szeretetforrása, hanem – furcsamód – mintha konkurenciája lenne az emberre való figyelésnek és az iránta megnyilvánuló szeretetnek. A kereszt drámájában nem ismeri fel a minden meggyötört és megalázott iránti szolidáris szeretet végtelen, isteni tárházát. Az imádságban sem látja a *Quoddal* való személyes kapcsolat lehetőségét és kegyelmi ajándékát, amely képes újratölteni az éhezők és üldözöttek iránti elköteleződés oly könnyen kiürülő lelki tartalékait. A szellemi töltekezés és az elkötelezett gyakorlat életadó szívverésének a dialektikája helyett meglehetősen lapos egyoldalúsággal jelenti ki:

Nem azáltal szeretjük Istent, hogy a kereszt szögeiről elmélázunk, hanem az embertárs szeretete révén, ha segítséget nyújtunk az éhezőknek és üldözötteknek, és ha ezt inkább tettekben mutatjuk meg, semmint imádságban.⁶³

Jankélévitch hiperbolikus etikája nem képes gyökeret verni az örökévalóság talajába.

⁶² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 2, 209.

⁶³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour. Traité des vertus. II*. Tome 2, 209.

De vajon képes-e az a hatalmasság, akit/amit Jankélévitch *actus purus*-nak nevez, szembeszállni azzal a rettegett valósággal, amelyet Pál apostol „utolsó ellenségnek” tekint?

4. A teljesen-más-rend: Isten és a halál

Ha méltán jegyeztük meg korábban, hogy aligha van modern filozófus, aki valamennyi vizsgált problémát olyan szenvedélyesen artikulált volna az idő függvényében, mint Jankélévitch, akkor érvényes ez a halál majdnem semmi, egyben irdatlan valóságára nézve is: ennek filozófiai kifejtésében senki nem mélyült el úgy, mint ő.⁶⁴ Gondolkodásának két koordinátatengelye valóban az idő és a halál. Igen tanulságos lenne a Sorbonne filozófusának halálfogalmát összevetni Heideggerével. E dolgozat keretén belül nincs lehetőségünk ennek részletes kifejtésére. Annyi azonban okkal állapítható meg, hogy felfogásukban minden bizonnyal több a hasonlóság, mint amennyit Jankélévitch szívesen elismert volna olyan közös elemként, amely őt a német honi mesterrel rokonítja. A Heideggerrel való bármiféle összehasonlítást ugyanis eleve kikérte volna magának, mint olyan lényekét, akik a náciizmus okozta emberi és politikai törésvonal két különböző oldalának, örökre áthidalhatatlan tartományának lakói. A *Lét és idő* hatása azonban kétségtelen. Heidegger következő mondatait akár Jankélévitchnél is olvashatnánk:

„A semmi, amely elé a szorongás állít bennünket, leleplezi azt a semmisséget, amely a jelenvalólétet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való belevettségként van. [...] A halálhoz viszonyuló létként meghatározott lelkiismerettel bírni akarás nem jelenti azt sem, hogy menekülően elvonulunk a világtól, hanem illúziók nélkül a »cselekvés« elhatározottságához vezet.”⁶⁵

A különbség talán csak abban van, hogy Jankélévitch nem fogalmaz ennyire tételesen: nem tulajdonít a halálnak a jelenvaló létet alapjaiban

⁶⁴ Uo. 28.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001, 358–359.

meghatározó olyan ontológiai jelentőséget, mint Heidegger. Nem tanítja, hogy az emberi létezést éppen a halál ruházná fel bármiféle értelemmel, és hogy az élet „erre a határszituációra elhatározottan nyeri el tulajdonképpen egész lenni tudását”.⁶⁶ Nem tud olyan hatalmasságról sem égen, sem földön, amitől az élet egyáltalán elnyerhetné „lenni tudását”.⁶⁷ Nála a halál pozitívuma mindössze annyi, hogy valóban egyszerűvé teszi az életet. Jankélévitch, úgy tűnik, nem kívánja tételesen „megadni a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelen való lét *egzisztenciája felett úrrá* legyen”.⁶⁸ Ezt a lélegzetelállító jelenséget ő egyszerűen szemléli, fenomenológiailag leírja, miközben végtelen rezignációja arról tanúskodik, hogy ő maga is a halálnak ebben a végső uralmában hisz. Nem is hisz: kézenfekvőnek tartja. Mert mit is teszünk tulajdonképpen, amikor a halálról elmélkedünk? Beszélgetéseit rögzítő késői könyvében mondja:

„Odatekintünk, ahol nincs több látnivaló. Afelé hallgatózunk, ahonnan nem jöhet hang többé, ott várakozunk, ahol már semmit sem remélhetünk.”⁶⁹

Az embert, aki a semmiből bukkan föl, semmi sem válthatja meg léte abszurdításától – még maga a halál sem.

„Minden véges tartam a szinte semmi felé zsugorodik a végtelenhez képest; az örökkévalóság ölében a teljes élet csak egy nagy pillanat: az egyszeri, utánozhatatlan, összehasonlíthatatlan és helyettesíthetetlen létező átmeneti ideje ez, aki páratlanul és értelmetlenül előbukkan az örök semmiből (*néant éternel*), és néhány év múlva ugyanoda tér vissza – ez az átmenet valóban metafizikai felbukkanás. Az élet mint immanens intervallum olyan értékekkel

⁶⁶ Uo. 357.

⁶⁷ Noha olvashatunk Heideggerrel ilyen téren is egybevágó mondatokat. Ld. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*. Flammarion, Paris 1977, 156.: »C'est donc la négativité et c'est l'invincibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation, une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste.«

⁶⁸ Uo. 359.

⁶⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, Paris 1978, 199.

teli folyamat, amelyen belül az egyes részek egymásra vonatkozó értelmet nyernek. Ám maga az élet ténye – ez a pillanat – abszurd, mivel ez alapoz meg minden jelentést, és mivel az értelem teremtő forrásának magának nincs értelme; ahogyan a kicsi majdnem-semmi a másodperc milliomodrészeének az érthetetlen felvilágosítása, ugyanígy az élet nagy majdnemsemmije valóban nem rendelkezik sem fővel, sem farokkal. *Honnan jövőünk? Kik vagyunk? Merre tartunk?* Gauguin egyik híres festménye – Bostoni Múzeum, 1897 – ezt a címet viseli, amely Pascalra utal. Nyomok a hóban, ezek vagyunk. Írás a homokban. Csillámló hullám, amely örökre elhal az óceán sötétjében. Valaki élt (anélkül, hogy kérte volna), valaki szenvedett, majd pedig eltűnt, s nem maradt belőle más, mint egy kupac ásványi só és egy *név nélküli sír*. Miért bukkan fel valaki? És miért éppen én egy másik lehetséges ember helyett?”⁷⁰

Íme Jankélévitch embere! Csillámló hullám, homokba írt jel vagyunk, véreim: szikrányinak is alig mondható idő alatt elnyel a sötétség, és elfúj a szél. Nem csoda, hisz ennek a kérészeltű lénynek a léte tulajdonképpen nem gyökerezik bele a minden létezőt létbe hívó és létét értelemmel felruházó, örökkévaló *Vagyokba*. Ellenkezőleg: *értelmetlenül* bukkanunk elő *az örök semmiből*. Életünk egyes mozzanatai egymásra vonatkoztatva értelmet nyernek ugyan, de életünk egészét már nincs kire vonatkoztatnunk: árvaságban marad, örök abszurdításban. Jankélévitch összemosza azt, amit egyértelműen meg kell különböztetni: személyes életünk egészének a tényét és a mindenség ősforrását. Vagy másképpen az ő terminológiájában: a kisbetűs *quodot* és a nagybetűs *Quodot*. Hisz nem „maga az élet ténye” alapoz meg minden jelentést, hanem csakis az élet teremtő forrása! „Maga az élet ténye” csak akkor és annyiban tölti be ténylegesen ezt az értelemközvetítő szerepét, ha ott van a Lét és a létező között: ha az élet-egész is értelmet nyert a maga Teremtőjétől. Jankélévitch istene azonban – a *Lét-nélküli-cselekvő* – nem tűnik alkalmasnak arra, hogy a létezést megalapozza, és értelemmel ruházza fel. Megállapítja ugyan, hogy „a mindeneket megelőző alapra – *position prévenante* – való tekintettel nyerik el magyarázat-

⁷⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 245.

kat a létezés titkai”,⁷¹ de ez semmit sem változtat annak abszurditásán. A létezők, a történelem *quod*jainak a milliárdjai végső soron nem ahhoz a személyes ősforráshoz viszonyulnak, aki *kezdetben* így szólt, *Legyen!*, akinek létük és egyben annak idői és örökkévaló értelme is köszönhető lenne – hanem a Semmihez, amelynek rettenetes Moloch-gyomra egyszer kiokádta, hogy egy pillanat múlva ismét elnyelje őket. Szerzőnk univerzumában Isten és a halál rokonok.

„Isten és a halál: mindkettő csend, mely elhallgattatja a lármázó *homo loquax*ot; szentélyben és holttest mellett elhallgatnak a locsók, és a bőbeszédűek megszakítják előadásukat.”⁷²

Ám mintha rokonságnál is többről lenne itt szó.

„A halál éppoly kevésbé gondolható el, mint Isten vagy az idő, a szabadság és a zene misztériuma.”⁷³

Az itt felsoroltak valóban titkot rejtenek, és a megragadhatatlanság közös nevezőjük ugyan, ám korántsem egyformán rejtik ezt a titkot. A zene nyelve csak elmélyíti a maga misztériumát, a szabadság pedig némán követeli az értéket, amely testet kíván öltetni. A halál azonban – az időhöz némiképp hasonlóan: néma. A Biblia Istene viszont – aki a Jankélévitch számára oly fontos *Fiat*ot kimondja – beszél. Gondolkodónknál viszont ez a *Fiat* sokkal inkább csak kimondódik, még inkább *megesik, megtörténik*, semmint hogy ezt *valaki kimondaná*. Személytelen Isten ezért kerülhet oly közel a halálhoz, hogy valósággal áthatják egymást, egylényegűvé válnak, hisz mindkettő végső soron „semmi”. A *teljesen-más-rend* kifejezést Jankélévitch ugyanúgy alkalmazza az örök értékek vagy a kegyelmi pillanatok tartományára, mint a halál birodalmára. A teremtés és a halál pillanata pedig „két majdnem semmi”;⁷⁴ az egyik azonban termékeny talaj, míg a másik pusztaság.

⁷¹ Uo. 246.

⁷² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 84.

⁷³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 41.

⁷⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 215.

„Isten és a halál nem úgy állnak egymással szemben, mint jó és rossz, mint pozitív és negatív hatalmak. A túlzott egyszerűsítés veszélye nélkül állíthatjuk mégis, hogy ellentétben a termékeny semmivel, amelyben az elkövetkező világ lehetősége csírázik, a halál a steril létnélküliséget jelenti.”⁷⁵

Jankélévitch Istene tehát nem áll szemben a halállal, kettejük viszonya pedig nem ragadható meg a jó és rossz fogalompárral. E két hatalom közötti analógia feltérképezésében szerzőnk asszociációs készsége kiemlíthetetlen.

„A halál tehát Pascal Istenéhez hasonlóan mintegy rejtve van: *fere abscondita*.”⁷⁶

A halál azonban minden idegensége ellenére mégis közelebbi ismerős, mint Isten. Mert „míg Isten az abszolút távollévő, addig a halál egyszerre távoli és közeli”.⁷⁷ E távoli Istennek pedig nem elég hosszú a karja ahhoz, hogy a semmiből felbukkanó, értelmetlen életeket kiragadjon a halálból. A halál ugyanis szerzőnk szemléletében „az ipszeitás teljes eltűnése”, amelynek „negatív csodáját nem egyenlítheti ki a túlélés metaforikus fikciója”.⁷⁸ Fölfoghatatlan dolog, hogy meghaljon az, ami örök. Az emberrel mégis ez történik: ő maga, *az-egy-örök-igazság-aki-meghal-egy-napon*,⁷⁹ a végső bűnbocsánat, a kiengesztelődés, a megbékélés és az örök élet reménysége nélkül rója útjait e földön – ellenkező esetben pedig ábrándképeket kerget, kimérákkal hadakozik.

„A halál egyáltalán nem átalakulás vagy metamorfózis, azaz átmenet egyik létmódból a másikba, hanem megsemmisülés, tehát átmenet egy adott formából minden forma hiányába. [...] A halál kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen: *radicitus*. Egyedül az *ex nihilo* teremtés tekinthető hasonló léptékűnek ezzel az *in nihi*

⁷⁵ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 72.

⁷⁶ Uo. 137.

⁷⁷ Uo. 9.

⁷⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 217.

⁷⁹ JERPHAGNON, Lucien, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 29. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 51.

lum dekreációval [...]. A feltámadás valamennyi ábrándképe – *chimère* – teremtő folyamatot feltételez [...]. Ilyen az eszkatologikus reménység, a dicsőséges jövőendő, amelyet a Jelenések könyve csillant fel a horizonton, amikor új eget és új földet ígér számunkra: *kai ho thanatosz ouk esztai* (1), *hoti kronosz uketi esztai* (2). Mert az »örök élet« teljesen más rendből való, mint valamilyen végtelenségig hosszabbított földi élet: az örök élet mennyei ajándék lesz!”⁸⁰

Lesz hát örök élet, vagy sem, számolhatunk-e vele, vagy sem, és mindenekelőtt: van-e ennek a reménységnek legalább annyi jogosultsága, tapasztalati alapja, egzisztenciális racionalitása, mint e reménység tagadásának – ez itt a kérdés. A platonizmus és neoplatonizmus lélekfel-fogása szerint, amely a hagyományos keresztény szemléletet is áthattotta, a lélek mintegy önmagában hordozza halhatatlanságát: az emberi lélekszíkra egylényegű annak teremtőjével. Ezt az autonóm-automatikus halhatatlanságot azonban az antropológiai dualizmus elutasításával és az ember személyi egységének a hangsúlyozásával erőteljesen megkérdőjelezte a 20. századi keresztény teológusok többsége, hisz „egyedül Istené a halhatatlanság”.⁸¹ Az ember testének-lelkének egyetlen porcikájában sem birtokolja ezt. A halál cezúráját nem hidalhatja át semmiféle lelkünkbe kódolt „természetes” halhatatlanság: a halál valóban kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen. Jankélévitchnél itt írmagja sem marad a számára egyébként oly fontos platonai szemléletnek. Ez egyértelmű a fenti idézet első részében. De mit kezdünk annak a második felével, amely a keresztény reménységet, a „dicsőséges jövőendőt” villantja fel, az új eget és új földet, az örök életet, amely mennyei ajándék lesz? Az említett – gondolkodónkkal kortárs – teológiai szemlélet korántsem azért tagadja a lélek halhatatlanságát, hogy megmaradjon a tagadásnál, hanem hogy annál kizárólagosabban hagyatkozzék egyedül az Isten újjáteremtő munkájára: mindent tőle

⁸⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 169–170.

⁸¹ 1Tim 6,16. Vö. Karl Barth előadásaival, amelyet 1957-ben tartott Bázelen Norbert M. Luyton, Adolf Portmann és Karl Jaspers társaságában. Idézi SZATHMÁRY Sándor, *Antropológia dióhéjban*, Református Zsinati Sajtóosztály, Budapest 1990, 39. skk.

várunk, semmit sem a magunk törekény cserépedényétől vagy annak finomabb, szellemi részétől. Az előzetes *nem* a maga radikalitásában is eszközi, előkészítő jellegű csupán: a még erőteljesebb *igen* a feltámadás és az új teremtes előfutára.

Jankélévitch-nél ez azonban nincs így. Ez a perspektíva nem hatja át ember- és világszemléletét. Igaz ugyan, hogy a jó és gonosz harca itt e földön örök körforgás, de nála nincs szó arról, hogy az eszkatologikus igen a végső szó lenne. Az „örök élet mennyei ajándékának” reménysége semmiben sem hat vissza a jó erőforrásaként ebben a küzdelemben. Az említett teológiai szemlélettel összhangban – a korai Karl Barth hangsúlyozta erőteljesen Isten valóságának és az örök életnek a földihez képest teljesen más (*ganz andere, totaliter aliter*) rendjét – szerzőnk is kijelenti, hogy *az az élet* nem a felfokozott és a végtelenbe nyújtott *evilági* élet. Nincs fokozatosság e kettő között, mert „maga az örök-kévalóság minden-vagy-semmi”.⁸² Úgy tűnik azonban, hogy Jankélévitch számára inkább semmi, mint minden. Ablak-e a halál – teszi fel a kérdést a Béatrice Berlowitz-cal készült beszélgetőkönyvben –, amelyen keresztül egy új birodalomra tekinthetünk? Szó sincs róla, válaszolja. Ezen az ablakon keresztül csakis a semmi sivatagát látni.

„Azért, hogy megszabaduljanak ettől a semmitől, az emberek ki-találták a túlvilágot.”⁸³

Megvillan ugyan az örök élet lehetősége, de tulajdonképpen nem számol ezzel; ez semmit sem jár át, és semmit sem határoz meg: ennek a reménysége egyáltalán nem úgy jelenik meg nála mint legitim – vagy legalábbis lehetséges – antropológiai tényező.

„A halál elleni harc ellenség nélküli hadakozás, és a győzelemnek vagy a vereségnek a gondolata sem több, mint metafora.”⁸⁴

⁸² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 170.: »[...] car l'éternité elle-même est un tout-ou-rien.«

⁸³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, 203.

⁸⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 171.

Az a *nem-tudom-mi* pedig, amely „nem több mint metafora”, aligha alkalmas arra, hogy élő és éltető reménységgel töltsen el az embert, és hogy valós segítséget nyújtson az önnön egzisztenciális gravitációjával vívott sziszifuszi harcában, amikor a tét az a fajta öntranszcendencia, amely nélkül gondolkodónk szerint lehetetlen bármiféle önzetlen tettet – például a megbocsátás önpusztító és felszabadító gyakorlatát – végrehajtani.⁸⁵

Mors certa, hora incerta. A halál bizonyos, órája bizonytalan – visszatérő motívum ez a filozófus halálértelmezésében. A szentencia első tagjának zártsága, kérlelhetetlensége, börtöne elviselhetetlen lenne a véges időbe rekesztett létező számára. Az a körülmény viszont, hogy nem tudjuk, mikor is következik be a halál, a *hora incerta* lélegezni enged.⁸⁶ A lélegzetvételre csak ez a csalóka remény nyújt némi alapot, az irracionális remény, hogy nekem talán mégsem kell meghalnom – ahogyan azt Ivan Iljics gondolta egy ideig. Az újjáteremtett ég és föld látomása azonban sohasem jelenik meg úgy szerzőnknel, mint ami „lélegezni enged”. Különös ez. Moralistánk szerint a *hora incerta* hullámain lebegő vagy éppen hánykolódó embertársunknak nincs jogunk azt mondani, hogy *meghalsz*, hisz ez kegyetlenség lenne. Megkímélni a szenvedőt a még nagyobb szenvedéstől pedig nagyobb igazság, mint maga a tényszerű igazság.⁸⁷ Jankélévitch azonban nem csupán annyit mond ki a mindenkori ember felett, mint orvos a diagnózist, hogy meg fogsz halni. Ő egyenesen azt deklarálja: örökre meg fogsz halni. És feltűnik bár ennek az áthatolhatatlan sötétségnek a peremén az örök élet valamiféle ígérete, ahhoz mégsem lehet úgy viszonyulni, hogy számolhatnánk vele, és hogy az meghatározhatná az életünket. A horizont végtelenségében feltűnő szikra vajmi kevés ahhoz, hogy felszakítsa ezt a sötétséget, elnyelje, és örök világossággá változtassa azt.

⁸⁵ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, 156: »Il ne suffit pas de dire que le méchant ne mérite pas le pardon, car on lui pardonne, au prix d'un effort surhumain, justement parce qu'il ne le mérite pas.« (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

⁸⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 156.

⁸⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus II. Tome 1. Les vertus et l'amour*. Champ-sessais, Flammarion Paris 1986, 249.

Pedig a zsidó–francia gondolkodó jól ismeri a belső dinamikáját az Ábrahám-féle magatartásnak, aki „reménység ellenére is reménykedve hitt”. A francia ellenállás irracionális hősei és hőstettei kapcsán jegyzi meg:

„Ők valamilyen abszurd reménységgel reménykedtek, minden tapasztalat ellenére: a sötétbe ugorva választottak. Amikor a tények tragikus evidenciája, a nyomasztó bizonyosság a lemondást és a kapitulációt követelte, az őrült reménység, amely nemet mond a sorsra, lehetővé teszi a lehetetlent és ésszerűvé az irracionálist: a nevetséges látomás igazabbnak bizonyul itt az abszurd igazságnál.”⁸⁸

Joggal csodálja azokat, akik az „őrült reménység” fiaiként és leányaiaként egy adott történelmi helyzetben lehetővé tették a lehetetlent. Miért ne volna jogos akkor azok reménysége, akik a kapitulációt követelő halálnak dobnak kesztyűt az új teremtesre tekintők lovagi gesztusával? Jankélévitch azonban nem mer végigmenni ezen az úton.

Ha elfogadjuk azt, hogy az isteni kijelentéstől eltekintve csupán tapasztalati-racionális alapon semmit sem tudhatunk a halál vonalán túli felségterületről, akkor komolyabban kellene ragaszkodnunk ehhez az állításhoz. Jankélévitch azonban itt nem következetes: szövegeiben sajnálatos módon nem ez az ismeretelméleti alázat vagy a szigorú agnoszticizmus a hangsúlyos, hanem annak az állítása, hogy a halál határán túl márpedig a semmi van. A létezés alfája – a termékeny semmi –, valamint annak ómegája – a steril semmi – között feszülő emberi egzisztenciára mégiscsak ez utóbbi nyomja rá a maga bélyegét; ezért térhet vissza nála mindegyre az élet inherens abszurditásának a motívuma, amely a megélt idő előrehaladtával csak egyre súlyosbodik.

„Az élet szerves abszurdítása, amit elméletileg már fiatalon is meg lehet ragadni, az öregedés folyamatában egyre erőteljesebben megmutatkozik.”⁸⁹

⁸⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 57.

⁸⁹ Uo. 188: »l'absurdité intestine de la vie«.

Az időben egyre inkább szűkülő alagút, amelyben halad az ember, és amelynek a végén akkora nyílás sincs már a személyes egzisztencia számára, mint a tű foka, megfoszt minden lehetséges céltól és értelem-től. A cél hiánya pedig megsemmisíti az élet mozgását.

„A halál nem egy akadállyal szembesít bennünket (ha lehet itt egyáltalán szembesítésről beszélni), hanem a semmi elgondolásával, amely ugyanakkor a gondolat semmissége is: a semmi tárgya visszavág az azt vizsgáló gondolatra, és megsemmisíti azt.”⁹⁰

Itt bizony végérvényesen bezárulni látszik a kör. Az embermonád sorsa pedig, a Prédikátor nyelvén szólva, felette nagy hiábavalóság, *vanitatum vanitas*, végső soron az örök semminek rendelve.⁹¹ A végső rendeltetés tehát nem az új teremtésre, hanem a semmire néz! A halál felé közeledő embert úgy látja, mint akinek törvényszerűen beszűkül az életértelemszférája, és amelynek „utolsó foszlányai a nonszensz óceánjába vesznek”.⁹² Miért nem az értelembeteljesülés óceánjáról beszél inkább Jankélévitch, vagy miért nem jelzi legalábbis, hogy ez filozófiailag éppoly legitim lenne, mint az ő ezzel ellentétes opciója? Ájult madárként kering fölöttünk a megválaszolatlan kérdés az idők végétéig:

„Megérté-e végül a gyötirelem, hogy megszülessünk, hogy betölt-sük ideiglenes megbízásunkat e földön, hogy berekesszük ezt az abszurd utazást azzal, hogy ide – a semmibe – érkezünk?”⁹³

Miféle folytatásban reménykedhetünk akkor? Jankélévitch az ember halál utáni egzisztenciájának tulajdonképpen egyetlen létmódjáról tud: a mások emlékezetében való továbbélésről.

„Az emlékezés hűségének köszönhetően az, ami egyszer történt meg, periodikussá válhat [...]; a keresztények így ünneplik min-

⁹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, 202.

⁹¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 189: »vouée en définitive au néant éternel«.

⁹² Uo. 188.

⁹³ Uo.: »[...] les dernières traces de sens qui achèvent de se perdre dans l'océan du non-sens.«

den nagypénteken Krisztus utolsó sóhaját, majd pedig a feltámadását.⁹⁴

Csakhogynem ebben a liturgiában az emlékezés révén megvalósuló folytonosság nem helyettesíti azt a transzcendens-személyes örökkévalóságot, amelyre nézve Krisztus feltámadása jelenti az „első zsenget”, hanem éppen arra mutat: ezt idézi fel újból és újból. A jel itt nem váltja le a jelzett dolgot. Ezzel ellentétben Jankélévitch-nél a periodikus emlékezés rítusa mindössze ennyi, ami megmarad. Ezért beszélhet az emlékezés kötelezettségének arról a felfokozott imperatívuszáról, amelyre hiperbolikus, teljesíthetetlen feladat hárul: megmenteni az egykor voltakat az emlékezet immanens örökkévalóságának, miután a transzcendens örökkévalóság képtelen megmenteni őket a maga számára! Mindezt persze kétség nélküli eltökéltséggel kell tenni, ám közben tudjuk: származás kompenzációja ez az elveszített paradicsomnak, olyan „örökkévalóság”, amely az egymást váltó nemzedékek sorában számottevőnek is alig mondható, hát még örökkévalónak! A holtak iránti eme kötelezettség etikai parancsa viszont drámai konfliktusba kerül gondolkodónknál az élők – adott esetben az egykori hóhérok – iránti emberségesség vagy megbocsátás imperatívuszával.

De mi történik azzal a szeretettel, amely ezt a menthetetlenül véges lényt választja tárgyául, aki előbb-utóbb a nonszensz óceánjába vész? Lucien Jerphagnon pontosan fogalmaz arra vonatkozóan, hogy a szeretett lény végső semmisége hogyan hat vissza, és hogyan itatja át ezt a szeretetet.

„Az a szeretet, amelynek egyetlen tárgya ez az alanyiség, az ember, és amely szó szerint ok nélküli szeretet, a halál visszavonhatatlansága révén tiszta, kétségbeesett szeretetté válik, tiszta vigasztalhatatlan bánattá. [...] Ez az egyszerűség azonban vajon nem a teljesség teljességének a túhegynyi végpontja-e?”⁹⁵

Tovább kell azonban kérdeznünk: a kétségbeesett szeretetnek marad-e ereje a szeretethez, a vigasztalhatatlan bánat tud-e vigasztalni? És le-

⁹⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mort*, 225.

⁹⁵ JERPHAGNON, Lucien, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 43.

het-e egyáltalán a teljesség teljessége tűhegynyi végpontjának tekinteni az embert, ha ez a teljesség tulajdonképpen maga a semmi? Jelenthet-e számára ez a vonatkozás bármiféle méltóságot? Vajon nem nyeli-e el ez a végső nonszensz-óceán azt a minőséget is, amit az ember – minden ember – megismételhetetlen és lélegzetelállító egyediségének tekintünk?

Mennyire más az a perspektíva, amit Dietrich Bonhoeffer villant fel egyik londoni beszédében Hitler hatalomra jutásának esztendejében, huszonhét esztendő korában (amikor Jankélévitch-nek a Schellingről írott tézise jelenik meg)!

„A halál pokol és sötétség és hideg – ha nem alakította át a hitünk. De pontosan ez az, ami olyan csodálatos; az, hogy át tudjuk alakítani a halált.”⁹⁶

Jankélévitch istene és a belé vetett hit viszont nem alakítja át a halált. Teremtő energia ugyan, örök, cselekvő jószág és szeretet, de nem személyes valóság, és nem ismeri személyesen a teremtményeit; nem uralkodik, nem köt szövetséget, nem ítéli meg a bűnöket és nem bocsátja meg azokat; nem szól, nem ad törvényt, nem győzi le a halált: nem támasztja fel a holtakat, és nem ad örök életet. Pedig Pál apostol Agrippa király előtt elmondott beszédének bolondságát minden bölcsesség megalapozó forrásával azonosította. Abban viszont ez is elhangzott: „Miért tartjátok hihetetlennek, hogy Isten halottakat támaszt fel?” Filozófusunk nem ad választ erre a kérdésre, noha megállapítja:

„Az egyetlen gyógyszer, amely orvosolhatna, pontosan az, amit senki sem adhat meg e világon. [...] Éppen ezért egy halott feltámadása lenne a tulajdonképpeni csoda, a csoda teljessége, a csodák csodája.”⁹⁷

⁹⁶ London: 1933–1935. CLEMENTS, Keith (Ed.): *Dietrich Bonhoeffer Works*. Trans. Isabel Best. Dietrich Bonhoeffer Works. Volume 13. New York, Fortress Press 2007, 331. Idézi METAXAS, Eric: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém*. Ford. Berényi Gy. - Kriszt É. Immanuel, Budapest 2014, 536.

⁹⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champ-sessais, Flammarion Paris 1986, 228.

A halál gondolkodónk szerint mindent megsemmisít – kivéve azt, hogy járt itt egy élet.⁹⁸ Vagy mégsem? Miért ne értelmezhetnénk úgy Jankélévitch negatív teológiáját, mint amely előkészíti és üresen hagyja a csoda helyét? Mert amit senki sem adhat meg „e világon”, talán mégis megadhatja a világ Ura.

⁹⁸ JERPHAGNON, Lucien, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 79.

ANDRÁS SZABOLCS

A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja – megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában

Bevezető

A Filioque-kérdés már évek óta foglalkoztat, mert megragadott a fogalom teológiai, történelmi, kulturális gazdagsága, sokrétősége. Mindannyiunk számára ismerős, hogy a Szentlélek származásáról szóló vita a hitvallásról szól: elég annyit kifejezni, hogy Ő az Atyától ered, vagy fontos hozzátenni, hogy a Fiútól is származik?¹ Közismert, hogy ebben a kérdésben több mint ezer éve komoly nézeteltérés, sőt dogmatikai nézetkülönbség van a nyugati keresztények és az ortodox egyház között, mint ahogy az is, hogy a különböző, térségbeli birodalmak versengése politikai színezetet adott a vitának.² Katolikus teológiai műhelyekben viszonylag elterjedt nézet, hogy a 15. századi firenzei zsinat eredménye-

¹ Itt az ún. Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallásra kell gondolni, amelynek fejlődéstörténetéről lásd PÁSZTORI-KUPÁN L., *Az úgynevezett Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás dogmatörténeti háttere*, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, szerk.: ADORJÁNI Z., Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2010. 195-218. 205.

² Hajlamosak vagyunk ezt a kérdést csupán egyház- vagy teológiatörténeti témaként kezelni, de ennek a megközelítésnek az abszolutizálása tévútra vezethet minket. Példaként Peter Gemeinhardt csupán egy történeti problémaként tekint a Filioquére, és arra a következtetésre jut, hogy itt csupán a katolikus egyházon belüli nézeteltérésről van szó. Ez a következtetés természetesen nem helytálló. GEMEINHARDT, P., *The Dynamics of Mutual Condemnations in the Filioque Controversy*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 2015/91. 2., 201-222.

ként a Filioque-vita nagyjából rendeződött, és már nem tekinthető vízváltászónak a kereszténység két nagy ága között.³ Viszont az ortodox teológiai és társadalomtudományi műveket olvasva azt tapasztaltam, hogy a Filioque újra és újra napirendre kerül, mint egy eretnek tanítás, illetve mint a terjeszkedő nyugati politika jelképe. Ezért kutatásom arra irányult, hogy megértsem, miért fontos az ortodoxiának napjainkban ez a kérdés, és milyen politikai megfontolások játszanak szerepet a Filioquére irányuló ökumenikus párbeszéd megakadásában.

A jelenkori Filioque-vita patrisztikai forrásai

Ennek megfelelően kutatásom címe *A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*. A cím tulajdonképpen magába foglalja a kutatási hipotézisemet is, miszerint ha összevetjük a Filioquére vonatkozó jelenkori teológiai irodalmat a politikai folyamatokkal és forrásokkal, különösképpen a nacionalista szakirodalommal, akkor megérthetjük a felekezetközi párbeszédet akadályozó politikai tényezőket, és újabb lehetőségeket körvonalazhatunk az ökumené számára. Tehát nem egy Filioque-monográfia megalkotására törekszem, hiszen különböző nyelveken több, nagyszerű ilyen kötet született⁴ (kivéve magyarul, sajnos), és nem is a teljes dogmatörténeti fejlődést kutatom, hanem elsősorban a 20. századra összpontosítok. Ugyanígy járok el a politikai vetülettel is, amelyet a jelenkori délkelet-európai térség nacionalizmusára szűkítek, hiszen itt ez az ideológia játszotta, játssza a legmeghatározóbb szerepet.⁵ Előzetesen mindenképp

³ Ez leginkább abban mutatkozik meg, hogy a jelenkori katolikus teológia csak érintőlegesen foglalkozik ezzel a kérdéssel, az ortodox és protestáns gyakorlattól eltérően alig jelenik katolikus kiadótól Filioque-monográfia vagy tanulmány.

⁴ A Filioque-monográfiák közül alaplúnak tekinthetjük: SIECIENSKI, A. E., *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford, 2010. Szintén alapos munkaként megemlítem a román nyelven megjelent MOGA, I., *Sfânta Treime, între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2012.

⁵ Bibó István már félévszázaddal ezelőtt kimutatta a nacionalizmus arculatformáló szerepét, amely mindmáig meghatározza Közép- és Kelet-Európa sorsát: ebben a térségben nyelvi nacionalizmusról beszélhetünk, ami nem esik egybe az állami és vallási

szükséges volt megvizsgálnom azokat a patológiai forrásokat és kérdésfelvetéseket, amelyek a 20. századi Filioque-teológiát is foglalkoztatják.

A patológiai források közül csak azokat vizsgáltam, akikre rendszeresen hivatkoznak a 20. századi szerzők, pl. a kappadókiai atyák, Szent Ágoston, Hitvalló Szent Maximosz és mások, hozzájuk társítottam a késő középkori Palamasz Szent Gergelyt⁶ is, mint a jelenkori ortodox teológia egyik fontos irányvonalának forrását. Elsőként azt néztem meg, hogy ezen szerzők szerint miről szól a Szentlélek származásáról szóló tan, és azt állapítottam meg, hogy a kappadókiaknál egy pneumatológikus választ kapunk⁷, míg Ágostontól egy krisztocentrikusat.⁸ Viszont

keretekkel, ezért konfliktusok forrása és mozgatóereje. BIBÓ I., *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, Kriterion, Bukarest – Kolozsvár, 1994. 18.

⁶ Palamasz Szt. Gergely 14. századi Athosz-hegyi ortodox szerzetes volt, aki Kalabriai Barlaámmal folytatott istenismereti vitát. Ennek során felhasználta a kappadókiaiak, Pseudo-Dionüsziosz, Hitvalló Szt. Maximosz munkásságát, valamint a Jézus-ima tapasztalatát. Álláspontja szerint a Szentlélek az Atyától származik, és a Fiútól sugárzik ki, de mi valójában az isteni teremtetlen energiákat tapasztaljuk meg. Azért veti el a Filioquet, mert az ember rendelkezhet az immanens isteni életre vonatkozó ismerettel. Ma Gergely az ortodoxia egyik legnépszerűbb tanítója. Lásd: MEYENDORFF, J., *O introdúcere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, ford. Alexandrescu, M. și A., Nemira, București, 2014. 49-53.

⁷ Fontos megjegyezni, hogy ez egy összegző jellegű kijelentés, hiszen a kappadókiai atyák álláspontja sem egységes. Nagy Szt. Baszileiosz liturgikus gyakorlatból átvett formulával fejezte ki a Szentlélek istenségét, ez került be a hitvallásba is. Abban egyetértettek Nazianzoszi Szt. Gergellyel, hogy a Jn 15, 26-on túlmenően nem rendelkezünk az eredetre vonatkozó ismerettel, viszont Gergely fontosnak tartotta volna a harmadik személy egylényegűségét is kimondani. *Nazianzoszi Szent Gergely búcsúbeszéde a konstantinápolyi zsinaton*, 16. In: VANYÓ L., *A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 1983., 410.

⁸ Természetesen az is általánosító kijelentés, hogy Ágoston származástana krisztocentrikus. A latin egyházatya rendszerének célja a szentháromságos személyek egyenlőségének kimutatása az arianizmussal szemben, és ez számára feltételezte, hogy az egységben a születetlenségen kívül mindent birtokol a Fiú, a származtatást is. A Szentlélek közvetlen eredetkapcsolata a két másik személlyel megerősíti az ő istenségének kifejezését. (AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról*, (ford. GÁL Ferenc), Szent István Társulat, Budapest, 1985. 207.) Nem Ágoston volt az első, aki erről beszélt, hiszen úgy Keleten, mint Nyugaton korábban másoknál is megtaláljuk ezeket a gondolatokat. Ennek ellenére az ortodoxia Ágostonnak tulajdonítja a Filioque-tan ki-

közös mindkettőben a szótériológikus jelleg: az Atyától származó Szentlélekben maga Isten cselekszik tevékenyen az üdvösségünk útján.⁹ Itt máris adódik a második kérdés: milyen szerepe van itt a Fiúnak? A válaszkeresést az egyházatyák nem korlátozzák a Jn 15, 26-ra, és mindannyian beszélnek arról, hogy a Szentleket a Fiútól kapjuk. Ágoston itt túllép a szótériológiai kereten, amikor ezt a Fiú – Szentlélek üdvtörténeti viszonyt az isteni immanencia síkján is alkalmazza¹⁰, ezzel is cáfolva a korabeli ariánus tanokat. Ez elvezet minket a harmadik, nagyon fontos kérdéshez: milyen viszony van az immanens és üdvtörténeti szentháromságtan között, azaz milyen istenismerettel rendelkezünk? Úgy találom, hogy itt Nüsszai Gergely adott áthidaló választ, amikor az *és – vagy* dilemmáját emelte ki, azaz rávilágított arra, hogy nem két egymást kizáró fogalomról, istenismereti rendszerről van szó. Nüsszai rendszerében az isteni dinamizmus képviseli azt az elemet, ami az immanensből halad az üdvtörténetbe, és úgy kapcsolja össze a két síkot, hogy közben nem sérül Isten felfoghatatlansága.¹¹ Ezzel mintegy választ ad arra a

alakulását. (Pl. CIORBA, T., *Filioque – despărțirea Apusului de Ortodoxie*, Oradea, 2002. 7-19.)

⁹ A Gergely és Baszileiosz által felvázolt Lélek – Fiú viszony hangsúlyozottan szótériológiai értelmezést nyer Maximosz *Thalassziosznak írt válaszában* található Szentírás-értelmezésben, a híres lámpás hasonlatban. A Hitvalló megállapítja, hogy a Lelket birtokló Fiú az Egyház feje, aki megváltásunkért lett emberré. Ebben az önátadásban a Lelket adja, aki lényege szerint az Atyáé és a Fiué, az Atyától a Fiú által származik, adja át erejét (energiáját) az Egyháznak, mint ahogy a lámpás is átadja fényét. MAXIMI AD THALASIIUM: *Scripturae Sacrae Quaestionibus ac Dubiis*, in Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* 90, Paris, 1865.412.

¹⁰ Ágoston számára a származásnak csak akkor lehet önmagában megváltástani és antropocentrikus irányultsága, ha a krisztológia fényében értelmezzük, vagyis a Fiú, mint az egy isteni lényeg Atyával egyenrangú birtokosa, részt vesz a származtatásban. AURELIUS AUGUSTINUS: *De Trinitate*, in: Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 42., Paris, 1865. 819-1100. 921

¹¹ Nüsszai Szt. Gergely az isteni dinamizmus beemelésével oldja fel a tapasztalható feszültséget, ugyanakkor a nyugati megközelítéshez közelebb álló rendszert vázol fel. A szentháromságos dinamizmus az Atyától indul ki, a Fiú által a Szentlélekben hat a világban. Ez egy belső dinamizmus is. Így a Filozófus egyszerre őrzi meg az Atya monarchiáját, nem zárja ki a Fiú szerepét a relációkból, egyidejűleg kifejezi a Szentlélek kötelékszerepét is. Nüsszai vezet el minket Maximosz és Palamasz szentháromságtanához is. GREGORIUS NYSSENSIS: *Oratio Catechetica Magna*, in Jacques Paul MIGNE,

negyedikként megfogalmazott kérdésre is, hogy lehet-e Istenről pozitív jellegű kijelentéseket megfogalmazni? A sokszor említett Jn 15, 26 egy pozitív kijelentés a Szentlélek Atyától való származásáról. Maximosz ezt összekapcsolja a megtestesüléssel (amely szintén katafatikus állítás), azaz csakis az emberré lett Fiú által tudunk beszélni a Szentlélek eredetéről, miközben az emberi megismerés továbbra is az isteni immanencián kívül maradt.

A vita jelenkori teológiai kérdései

Ugyanezt a négy kérdést vizsgáltam a jelenkori teológia esetében is, ahol elsősorban az ortodox szakirodalmat elemeztem, pl. Dumitru Stăniloae, Vladimir Szolovjev, George Florovsky, Vladimir Lossky, Christos Yannaras, Aristotle Papanikolaou és mások műveit. A nyugatiak közül főleg Karl Rahner, Karl Barth, Thomas F. Torrance hozzászólásait emeltem be az elemzésbe. Az első megállapításom, hogy a jelenkori teológiát igencsak foglalkoztatja a származás kérdése, a Filioque nem veszítette el aktualitását.

A jelenkori teológusok a korszellemből adódó antropocentrikus érdeklődés miatt a személy fogalmát vizsgálják az egyéni önállóság és szociális beágyazottság összefüggésrendszerében.¹² Visszaköszön a patrológiából megismert kappadókiai-ágostoni párhuzam, amely arra keres választ, hogy milyen viszonyban áll a személy a létét biztosító lényeggel, azaz mi a hiposztázis és a természet viszonya. A személy legfontosabb tulajdonsága nem az egyéni megnyilvánulása, hanem szoros kapcsolata természetével, amit ebben az esetben azonos módon másikként két személy is birtokol.¹³ Úgy gondolom, hogy az antropomorf kife-

Patrologiae cursus completus, Series Graeca 45, Paris, 1863. 15.

¹² A kérdés antropocentrikus megközelítése vádként is megfogalmazódik a nyugati teológiával szemben, miszerint emberi modellek alapján magyarázza a személy, a lényeg és az egység fogalmát, ezzel eltorzítja a szentháromágtant. ROMANIDES, I., *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, ford. DĂSCĂ, D, Ecclesiast, Sibiu, 2010. 41.

¹³ Rahner szerint a teológia az üdvtörténeti kinyilatkoztatás reális szentháromsági jellege alapján fogalmazhat meg ilyen következtetéseket, mert az istenismeret terüle-

jezésmódtól való tartózkodás motiválja ezt a nyugati szemléletmódot, így akarván elkerülni, hogy a szentháromságtan a pszichológia alá rendelődjön. Viszont ez számos ortodox teológus számára messze áll attól a kappadókiai gyökerű paradigmától, amelyben a személyt a saját megnyilvánulása alapján ismerjük meg anélkül, hogy be tudnánk hatolni lényegének tartalmába.¹⁴ Így továbbra is a hiposztázis alkotja az istenismeret biztos, de üdvtörténeti forrását.

Az isteni személyfogalom alapján alkotott szemléletmódok határozzák meg, ki hogyan értelmezi és aktualizálja a Szentlélek származásáról, a Fiú szerepéről szóló egyházi tanítást. A katolikus szerzők nagy része jogosnak tartja, hogy az egyház kritikával tekintsen saját korábbi gyakorlatára, azaz valamiképp vissza kell térni a konstantinápolyi megfogalmazásra. Ez viszont egy formális lépés, amely nem jelenti a tartalom feladását.¹⁵ Egyértelmű, hogy nincs szó az egyházi tanítás feladásáról. Az ortodox teológusok fontosnak tartják, hogy folyamatosan újra elemezzék a nyugati származást, kiemelik annak pozitív hozadékát (pl. hogy választ ad a Keleten alig tisztázott Fiú-Szentlélek viszonyra), de hangsúlyozzák, hogy továbbra is fogalmi pontatlanságokra épül a Filioque.¹⁶

tén nem az immanens és ökonómiai önközlés között van különbség, hanem a teremtetlen és a teremtmény közti létbeli különbség között, azaz az apofatikus és katefatisztikus kijelentések különbsége Istenben nem okoz semmiféle változást. RAHNER, K., *A Szentháromság. Az üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja*, ford. GÖRFÖL T., L'Harmattan, Párizs, 2007. 43.

¹⁴ A pszichológiai szentháromságtan túlzott antropocentrikus jellege azt sugallja, hogy az emberi tapasztalat alapján leírható Isten a maga teljességében, ami ellentmond egyrészt a teózis tannak (azaz a szotériológiának), másrészt szükségessé teszi a kappadókiaiakhoz való visszafordulást. ZIZIOULAS, I., *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London – New York, 2008. 70.

¹⁵ Congar szerint a katolikus egyház ezzel a gesztussal alázatot tanúsítana, előtérbe helyezné a testvéri szeretetet, és ökumenikus szellemben járna el. CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, ford. CRESPI, P., Queriniana, Brescia, 1998. 645.

¹⁶ Az ortodox szerzők fontos előrelépésnek tartották a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács 1995-ös nyilatkozatát, de továbbra is fenntartják, hogy nem helyes az üdvtörténeti fogalmakat az immanencia síkján alkalmazni, mint ahogy azt a katolikus teológia továbbra is teszi. LARCHET, J.-C., *La Question du Filioque. À propos de la récente 'Clarification' du Conseil Pontifical Pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, in

Az elutasítás legfontosabb indoka, hogy a Filioque-tan szoros összefüggést feltételez az immanens és üdvökonómiai szentháromságtan között. A nyugati teológusok általában egyetértenek abban, hogy bizonyos üdvtörténeti eseményekben egyértelműen feltárulkozott a szentháromságos Isten, mint például a megtestesülésben vagy a Szentlélek küldésében.¹⁷ A keleti teológia számára ez a kérdés nagy kihívást jelent, és a származástán kérdéskörében ez a téma foglalkoztatja leginkább. Mivel a Filioque elutasításának fő érve, hogy megengedhetetlen módon üdvtörténeti eseményből von le az immanens Istenre vonatkozó következtetéseket, fenn kell, hogy tartsa azt az álláspontját, miszerint ez az eljárás nem helyes. Másrészt viszont azt a veszélyt is el kell kerülni, hogy a radikális elválasztás következtében az ember elszakadjon üdvösségének forrásától. Ezért az ortodox teológusok jelentős része a neopalamizmust tekinti megoldásnak, amely feltételezi, hogy maga Isten sajátos módon, teremtetlen energiái által tevékenyen jelen van az üdvtörténetben.¹⁸ Azok a teológusok, akik nem vallják az energiatant, inkább arra hajlanak, hogy szótériológiai síkon reális kapcsolat van az immanencia és ökonómia között, de ez nem tárja fel az eredések misztériumát. Ennek megfelelően a nyugati teológia bizonyos esetekben feltételezi a katafatikus beszéd helyességét még az eredések kérdésében is, míg az ortodox teológia hagyományosan az apofatikus teológia hatáskörébe utal minden olyan témát, amely túllép az üdvtörténeten.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ, 1999/70.4, 762-764. 781

¹⁷ „Az üdvtörténeti Szentháromság maga az immanens Szentháromság.” – hangzik Rahner axiómája, az istentan és szentháromságtan dogmatikai traktátusok radikális szétválasztásának kritikája alapján állította fel ezt a „diagnózist”. A megtestesülésben elválaszthatatlanul összefonódik az immanens és üdvtörténeti sík, mert az immanens Fiú ugyanaz a személy, mint az üdvtörténeti Jézus Krisztus. Ez akkor is igaz, ha a kijelentést az immanens Szentháromság szintjén fogalmazzuk meg: a nemzésben az Atya teljesen magát adja a Fiúnak, következtetésképpen a származásban az Atya és a Fiú (az Atyától nyert képessége alapján) teljesen önmagát közli, „azaz mint Szentlélek közlik magukat.” RAHNER, K., *A Szentháromság*, 41.

¹⁸ Vladimir Lossky szerint a Háromság nem eredések eredménye, hanem az arkhé, az Atya monarchiájának ajándéka. Amit az üdvtörténetben meg tapasztalunk, az a három személy közös életéből forrásozo, az Atyától kiinduló, a Fiú által a Szentlélekben adott teremtetlen energia. LOSSKY, V., *Orthodox Theology: An Introduction*, ford. KESARCODI-WATSON, I. and I., St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1978. 48.

Összességében megállapítható, hogy napjainkban is fontos téma a teológiában a Filioque, különösen az ortodoxia számára. A nyugati teológusokat elsősorban az a dilemma foglalkoztatja, hogy miként alakíthatnak ki ökumenikus álláspontot úgy, hogy ne szakadjanak el az egyházi tanítástól. Az ortodoxia számára sokkal több kérdés vetődik fel az egyházi hagyományokon túl: az Istenről szóló beszéd jellegétől egészen a magáról a szentháromságos Istenről, üdvözítő tevékenységéről szóló beszédig minden válaszra vár, és nem utolsó sorban magáról az ortodoxiáról szól.

A politika mint a Filioque-értelmezés szempontja

Számos ortodox teológus állítja, hogy a Filioque-vita több mint egy dogmatikai különbség, hiszen létében fenyegeti az ortodoxiát: az ortodox nem csak egy felekezeti közösség, hiszen azon túl nemzeti, kulturális, politikai köteléket is jelent.¹⁹ Hogy pontosan megértsem az ortodoxia és a nacionalizmus összefonódását, illetve a Filioque-tétel szerepét ebben az összefüggésben, a Rogers Brubaker által javasolt négy modellt használtam útmutatónak.²⁰ A szerző jól ismeri az érintett térséget, évtizedekig tanulmányozta Magyarországot, Románia és más országok etnikai-demográfiai, szociológiai folyamatait. Arra a következtetésre jutott, hogy a politikai-társadalmi folyamatokat elsősorban a nacionalizmus alakította, amely felhasználta eszközül a vallást, azaz a nacionalizmus nem szekuláris ideológia, hanem mélyen összefonódik a vallásos érzülettel. Ennek magyarázatául négy modellt javasolt, ezeket követtem én is a hipotézisem igazolásához.

Brubaker első modellje szerint a vallás és a nacionalizmus analóg jelenség. A valláshoz hasonlóan a nacionalizmus az emberben a tisztelet és áhítat érzelmeit váltja ki, szertartásaival, jelképeivel, a nemzetbe,

¹⁹ Romanides szerint a Filioque nem csupán két egyház vitája, hanem a görög és a latin kultúrkör konfrontációja. Az ortodox teológusok a tan cáfolatával nemzeti, kulturális küldetést is teljesítenek. ROMANIDES, I., *Dogmatica patristică ortodoxă*. 44-45.

²⁰ BRUBAKER, R., *Religion and Nationalism: Four Approaches*, in *Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism, Nations and Nationalism*, 2012/18. 1, 2-20.

mint magasabb rendű erőbe, a nemzet örök hivatásába vetett hitet fejezi ki. Úgy a vallás, mint a nacionalizmus egy társadalmi rendszer, amely segít a közösségi önkifejezésben és önszervezésben. Az átpolitizált vallás azt a célt tűzi ki, hogy saját elvei alapján formálja újra a magán- és társadalmi életet. Az analógia három módon valósul meg: mint identifikáció, mint szervezési mód, és mint a politikai jogigény formálása. Nézzük meg mindhárom esetben, miként jelenik meg a Filioque, mint szimbólum.

Stăniloae azt mondja, hogy az ortodox román ember az egyház mintájára látja a társadalmat, azaz a közösségi jelleg dominál mindkettőben. A Filioque viszont a nyugati társadalmakban az individualista, egoista gondolkodás kialakulásához vezetett, mert a közös származtatásban a hiposztázisok valójában egy személybe olvadnak össze, így a katolikus és protestáns ember csak egyénben tud gondolkodni, ezáltal megromlott úgy az egyházképe, mint a társadalomfelfogása.²¹ A megkülönböztetésen és szembeállításon alapuló identifikáció során a Filioque, vagy az általa fémjelzett konfliktusforrás többretű alkalmazást tesz lehetővé a látszólagos szemben álló felek között, ez viszont azt is jelenti, hogy a szakadék sokkal mélyebb egy teológiai vitánál. Ugyanis itt nem csak filioquisták és antifilioquisták állnak szemben egymással, hanem a fogalom alkalmazható a Kelet – Nyugat területi alapú szétválásztásra, az ortodoxok és heterodoxok azonosítására. Ebben az esetben a „Kelet” és a „Nyugat” az igazhitűek és az „új ariánusok” jelképei és szinonimái.²²

²¹ „Mindezek a tulajdonságok az ortodox egyházban találják meg reflexiójukat, mivel ezek a dolgok hiányoznak a katolikus egyházból, és általában véve a nyugati kereszténységből a Filioque miatt. Nyugaton az egyházban személytelen, jogi rendszer lett, miközben a teljes nyugati kultúra szigorúan racionalissá vált.” – STĂNILOAE, D., *Theology and the Church*, ford. BARRINGER, R., St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1980. 107.

²² A kijelentés igazolására érdemes megemlíteni Christopher Catherwood angol történész megállapítását, miszerint a 20. századvégi balkáni konfliktusok retorikájában is megjelent a Filioque, mint az ellenség megbélyegző jegy. A fogalom teológiai tartalma játszott szerepet, csupán szimbólumként használták azt. CATHERWOOD, C., *Nationalism, ethnicity and tolerance: some historical, political and biblical perspectives*, in *Transformation, Gospel to the Nations: reflections on Christian political praxis*, 1997/14.1, 10-16. 14.

Az analógia, mint társadalmi szervezés módja kapcsán George Florovsky pszeudomorfizmus-elméletét említem meg: szerinte a sajátos katolikus tanok, mint amilyen a Filioque is, hatással voltak az ortodox társadalomelméletre és teológiára, ezek következtében eltorzulások alakultak ki a kelet-európai közösségekben.²³ A gondolatot leginkább Christos Yannaras fejt ki, aki szerint a filioquista társadalomszervezés idegen a görögségtől, hiszen eltávolodást jelent a hellenista gyökerektől.²⁴ Az analógiának ezen módja arra világít rá, hogy a társadalomban különböző csoportok divergens fejlődési utat járnak be arra törekedve, hogy mindegyikük megőrizze sajátosságait. Ide kapcsolhatjuk a politikai jogigénylés formálását is, hiszen a konkurens csoportok rendszeresen elvitatják ellenfeleiktől a társadalom formálásának, azért mert a különböző kisebbségi csoportokat vallásilag és etnikailag idegennek tartják. Egy példát említve, Nikolaj Velimirović a délszláv térségben a szerb népet kiválasztottnak tekintette ortodox hite és demográfiai túlsúlya miatt.²⁵

Brubaker második modellje a vallást, mint a nacionalizmus magyarázatát kezeli, és elsősorban a nyugat-európai protestáns konfesszionalizációt magyarázza itt. A reformáció hozzájárul a nemzeti nyelvek elterjedéséhez, amelynek következtében a nemzeti egyházak is megszü-

²³ FLOROVSKY, G., *The Ethos of the Orthodox Church*, in *The Ecumenical Review*, 1960/12.2, 191. Dumitru Stăniloae felsorol néhány pszeudomorfizmust, amelyek közvetlenül a Filioque-tan következményei: A katolikus egyház a személyek összeolvasztásával és a Szentlélek lefokozásával az egyszemélyű kormányzást alapozta meg teológiaiilag, ami a társadalmi életben a monarchikus – arisztokratikus vezetés mellett elköteleződést jelenti. A protestáns teológia tovább fokozta a személyfogalom teoretizálását, ami a társadalmi kapcsolatok kiüresedéséhez vezetett, azaz megalapozta azt az individualista liberalizmust, aminek már semmilyen kapcsolata nincs a Szentháromság-képességhez. STĂNILOAE D.: *Scurtă interpretare teologică a națiunii*, in *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939. 44.

²⁴ Yannaras Nyugat-ellenessége odáig megy, hogy az Európai Unióban is a terjeszkedő katolicizmus veszélyét véli felfedezni. YANNARAS, Ch., *Orthodoxy and the West*, ford. CHAMBERAS, P. – RUSSEL, N., Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2006. 24.

²⁵ Velimirović álláspontja nem koherens ebben a témában, mert egyik alkalommal eretnekségnek nevezi az egyház és társadalom hasonlóságáról szóló gondolatokat, máskor ő maga beszél arról, hogy az államot az ortodox egyház mintájára kell megszervezni. VELIMIROVIĆ, N: *Capete*, trad. GURGU, I., Predania, București, 2015. 151.

lettek. Vagyis Nyugat-Európában egy adott nyelv és egyház határai egybeestek az adott állam kereteivel. Itt felidézhetjük Bibó István fontos megállapítását, hogy ugyanez a progresszív nacionalizmus a térségünkben más következménnyel járt, mert a nyelv, a nemzetiség, a vallás és az állam határai nem estek egybe.²⁶ Esetünkben a modell jól rávilágít a görögkatolikus egyház esetére: Stăniloae és több más ortodox teológus mindmáig úgy tekint a görögkatolikus egyház létrejöttére, mint külső politikai nyomás eredménye, amely megbontotta úgy a vallási, mint a nemzeti egységet.²⁷ Habár a román nemzeti ideológia kiformalása épp az erdélyi görögkatolikus értelmiség munkájának köszönhető, mégis mindmáig vita övezi az egyház helyét, létjogosultságát a nemzeten belül. Ezt pontosabban a harmadik modell segítségével érthetjük meg, amely szerint a vallás és a nacionalizmus összefonódik, határaik egybeesnek, kölcsönösen használják egymás szimbólumait és nyelvezetét. Ez a modell arra keresi választ, hogy kik vagyunk mi? Kik tartoznak a nemzethez, illetve az egyházhoz?²⁸ Erős összefonódásról beszélhetünk akkor, ha a vallás és a nemzet határai egybeesnek, azaz csak az tartozik a nemzethez, aki a meghatározott felekezet tagja. Itt folytathatjuk a görögkatolikusok kapcsán korábban elkezdett gondolatsort: Nae Ionescu román vallásfilozófus szerint, egy görögkatolikus is lehet jó román hazafias cselekedetei által, de egyszerűen létében román csak az ortodox lehet, mert ez a két fogalom szervesen összetartozik.²⁹ Ezt az elméletet

²⁶ Bibó István álláspontja szerint a nacionalizmus kezdetben egy kimondottan területihez kötődő ideológia volt, a francia nyelvhasználatot volt hívatott kiterjeszteni az állam határáig. Amikor viszont Kelet-Európában is megjelent ez a modernkori eszme, itt még soknemzetű birodalmak voltak, és épp a saját állammal nem rendelkező nyelvi közösségek emancipációját szolgálta. BIBÓ I., *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, 18.

²⁷ Stăniloae számára egyértelmű, hogy a görögkatolikus egyház létrehozása nemzetidegen elemek közös akciója volt, hogy megbontsák az ortodox románság nemzeti és hitbéli egységét. Ez a törekvés eleve kudarcra volt ítélve, mert az ortodox egyház a nép felekezete, megbonthatatlan egység van közöttük. Késői műveiben egyenesen szektának nevezi a görögkatolicizmust, mert nemzetellenes, és liturgiája megrontja a keleti rítus misztériumhordozó képességét. STĂNILOAE, D., *De ce suntem ortodocși*, in *Teologie și viață*, Serie nouă, 1991/ I, LXVII/4-8, 187.

²⁸ BRUBAKER, R.: *Religion and Nationalism: Four Approaches*. 8.

²⁹ IONESCU, N., *Îndreptar ortodox*, Artemis, București, é.n. 88-93.

Stăniloae teológiai tartalommal töltötte meg, amikor azt mondta, hogy a Filioque következtében a nyugati ember racionalista, individualista gondolkodású lett, ami megszünteti benne a nemzethez való tartozás lelki struktúráját. Ezzel szemben az ortodox ember a Szentlélekre hagyatkozik, általa a teózis útján bekapcsolódik a Szentháromságba, így közösségi lelki alkata van, ami alkalmassá teszi az egyház és a nemzet, mint egy társadalmi alakulat építését. A Filioque miatt a katolikus és protestáns ember csupán jogi rendszereket követ, de nincs morális értéke cselekedeteinek.³⁰

Ha a vallás és a nacionalizmus gyenge összefonódásával szembesülünk, vagyis a felekezet túlterjed az államhatáron, akkor a vallási nyelvezet politizálódik, átveszi a nacionalista szölamokat. Ezt láthatjuk Yannaras és Florovsky esetében, akik a görög nemzetnevet az egész ortodoxiára alkalmazzák, ezáltal az egyetlen igaz kereszténység az, amely magában hordozza a hellenizált és bizánci hagyományokat. Ez a hagyomány állandó veszélyben van a nyugatról érkező kulturális-politikai hatások miatt, amelyeknek egyik fontos jelképe az individualizmust megtestesítő Filioque.³¹ Ellenszimbólumként Palamasz Gergelyt állítják a hívők elé, aki a retorika szerint a 14. században megvédte Bizáncot a pápaság hódító törekvéseivel szemben, holott jól tudjuk, hogy valójában egy istenismereti vitát folytatott az amúgy antifilioqista Barlaámmal.³² Érdemes itt megjegyezni, hogy több ortodox teológus, mint pl. Meyendorff elítéli a palamizmus politikai felhasználását, de Zizioulas

³⁰ Stăniloae elutasítja azt a véleményt, miszerint a vallás nem tartozik a nemzettudat lényeges alkotóelemei közé. Mivel egy nemzeten belüli ortodox-görögkatolikus értelmiségi vitáról volt szó, a két felekezet tanításának összehasonlításából von le társadalomtudományi következtetéseket. Pl. az ortodoxia alkalmazkodik a helyihez, tehát megfelel egy nép lelki beállítottságának, míg a katolikus egyház egyetemességre való törekvése háttérbe szorítja a személyes jellemvonások jelentőségét. STĂNILOAE D., *Între ortodoxism și catholicism*, in *Telegraful român*, 1930/LXXVIII/86. 1-2.

³¹ Florovsky jelszava („mindannyian görögök vagyunk”) eredetileg az egyházatyákhoz való visszatérést jelentette, de a Yannaras fémjelezte új teológiai irányzatban Nyugat-ellenességbe csapott át: úgy kezdték értelmezni a patológiát, mint ami elválasztja a Keletet Nyugattól. A nyugati hatásokat az ortodoxia babiloni fogságának nevezték, mint ami alól fel kell szabadulni. (KALAITZIDIS, P., *New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity*, in *Scottish Journal of Theology*, 2014/67/2. 124-164. 131.

metropolita attól is óvakodik, hogy az ortodoxia elkötelezze magát ezen irányzat mellett.

A harmadik modell elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy maga az ortodoxia vált szimbólummá, amely a nemzetállam kormányzására hivatott nemzetrészt testesíti meg. Ennek körülhatárolásához szükség van az olyan konfliktusos múlttal rendelkező jelképre, mint a Filioque vagy a pápaság, amelyek alkalmazásával el lehet különíteni az igazhítűket a heterodoxoktól, a nemzet tagjait az idegenektől.

A teológia kérdés politikai értelmezésére vonatkozó következtetések

Mindezek alapján a negyedik modell azt hangsúlyozza, hogy a vallásos nacionalizmus önálló ideológia, amely szimbólumai és vallásosan torzult nyelvezte által különbözik a szekuláris irányzatoktól.³³ Ennek pontos meghatározását esetünkben szintén Stăniloae-nál találjuk, aki szerint a vallásos nacionalizmus az új nacionalizmus, amely nem földrajzilag és fizikailag határozza meg a nemzetet, hanem az Istenhez való viszonya alapján. Ennek megfelelően a románság ekkleziológiai társadalomképpel rendelkezik, mert úgy a család szintjén, mint a közéletben az Atya monarchiájának modellje alapján hierarchiában gondolkodik. A nyugati ember a Filioque miatt megveti az Atya monarchiáját és lealacsonyítja a Szentlélek személyét, így számára a nemzet nem jelent értéket, és csakis egyéni érdekekben tud gondolkodni.³⁴

³² Barlaám sosem fogadta el a Filioque-tant, a 14. századi uniós tárgyalásokon is a görög álláspontot képviselte. Habár élete végén névlegesen katolizált, de a Szentlélek származásáról szóló felfogásán akkor sem változtatott. Viszont az Athosz-hegyi szerzetesekkel szembeni agresszív fellépése, a konstantinápolyi helyi zsinat általi elítélése és késői katolizálása miatt ma az ortodoxia szemében a skolasztikus katolicizmus mintaképe lett. Lásd: BAÁN I., *Útkeresés Kelet és Nyugat között. Kalábriai Barlaám (1290-1348)*, in: *Vigília*, 2003/6, 68. évf., 429-435.

³³ BRUBAKER, R.: *Religion and Nationalism: Four Approaches*. 12-15.

³⁴ Az új nacionalizmus a választott nemzet Istentől kapott egyetemes küldetéséről szól. Ebben mindenki tudatában van annak, hogy egyéni akaratát alá kell rendelve a nemzet érdekeinek, mert az Isten tervének megvalósításáért munkálkodik. A nemzet, az állam és a társadalom az egyház szervezeti felépítését tekinti saját működési min-

Brubakers modelljeit felhasználva, azt sikerült megállapítani, hogy a vallásos nacionalizmus olyan valós jelenség, amely közvetlen hatással van a teológiára: felhasználja a vallásos nyelvezetet, szimbólumként alkalmaz hittani tételeket, amelyek elveszítik elsődleges teológiai mondanivalójukat, és csupán a nemzeti érzelmekre ható motivációs tényezőként funkcionálnak. Esetünkben, a nacionalizmust nem foglalkoztatja a Filioque Szentlélek származásáról szóló tartalma, hanem egy olyan szimbólum ez, amely gazdag és konfliktusos múltja által képes megkülönböztető elemként hatni: aki elutasítja, az ortodox és a nemzet tagja, aki elfogadja, az idegen.

Mindezzel nem azt állítom, hogy napjainkban az ortodoxia csakis identifikációs szimbólumként foglalkozik a Filioquével, hanem két fontos következtetést vonhatunk le: egyrészt a Filioque továbbra is aktuális kérdés az ortodoxia számára³⁵, másrészt pedig a nacionalizmus jelenléte a teológiai gondolkodásban akadályozhatja az ökumenikus párbeszédet.

Úgy gondolom, a 20. században három kiemelkedő felekezetközi dokumentum született ebben a kérdésben: a Klingenthal Nyilatkozat, a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács 1995-ös tisztázó nyilatkozata és az észak-amerikai ortodox és katolikus püspöki karok közös nyilatkozata 2003-ban. Hatásában és jelentőségében ide sorolható Yves Congar javaslatcsomagja is. Mindezek leszögeznek, hogy a nikaia-konstantinápolyi hitvallás 381-es görög nyelvű szövege normatív jellegű, azaz a Filioque kifejezés utólagos betoldás. Azt is megállapítják, hogy a nézetkülönbségek kialakulásához hozzájárult a görög fogalmak

tájának, mert ebben az ekleziológiai társadalomszemléletben tükröződik a Szentháromság. Senki nincs önmagában, hanem minden szinten a kommunió elve alapján lehet haladni a boldogulás útján. STĂNILOAE, D., *Un atlet al naționalismului creștin*, in *Telegraful român*, 1934/LXXXII/14, 1.

³⁵ Általában Vladimir Losskyt szokták megnevezni, mint aki a 20. században újra az ortodox teológia érdeklődésének középpontjába állította a Filioque-kérdést, szoros kapcsolatot állítva fel a tan és az ortodox identitás meghatározása között. Emiatt nem csak a nyugati teológia helyezkedik tartózkodó álláspontra Losskyval szemben, hanem számos ortodox teológus is kritizálja őt. I. Zizioulas szerint hibás lépés a Filioque ilyen radikális ortodox kritikája, mert a vita túllépett a teológiai kereteken. ZIZIOULAS, I., *Prelegeri de dogmatică creștină*, ford. CARAGIU, F., Sofia, București, 2014. 164

latin fordításából adódó eltérések, ugyanakkor Hitvalló Maximosz nyomán fontos hozzátenni³⁶, hogy a latin teológia az arianizmus elutasítása miatt beszélt a Fiú származásbeli szerepéről, és nem volt az a célja, hogy megkérdőjelezze az Atya monarchiáját, vagy a Szentlélek hiposztázisának valós jellegét. Az ökumenikus dokumentumok javasolják a hitvallási betoldás elhagyását, amit a katolikus egyház részben már gyakorol a keleti rítusú vagy ökumenikus jellegű liturgiák esetén.

Összegzés

Úgy gondolom, sikerült a hipotézist igazolni, miszerint az ortodoxia számára ma is aktuális kérdés a Filioque, viszont a párbeszéd során tekintettel kell lenni arra, hogy az ortodox keresztények számára nincs éles határ a felekezeti és nemzeti identitás között, a kettő összefonódik. Tehát az ökumenikus törekvés egyszerre kell, hogy tiszteletet tanúsítson a nemzeti, kulturális, felekezeti hagyományok iránt, és kell, hogy megtalálja a valós teológiai problémát. Ez utóbbi álláspontom szerint már nem elsősorban a hitvallás formájáról vagy formulákról szól, mint amilyen a Fiútól vagy Fiú által kifejezések, hanem főleg istenismereti kérdés: tehet-e az ember pozitív kijelentést Isten immanens életéről? Ennek megválaszolása legalább olyan nehéz feladatnak tűnik, mint amilyen a hitvallás formájának kérdése volt az elmúlt századokban.

³⁶ Egyetértés mutatkozik a különböző felekezetű keresztény teológusok között abban, hogy Hitvalló Szt. Maximosz munkásságának elemzése és alkalmazása hozzájárulhat a teológiai nézeteltérés tisztázásához. Siecienski kiemeli, hogy a Hitvalló már a 7. században tisztázta az ekporeuszisz és a proienai fogalmak közötti különbséget, a vita lezárásához ezt figyelembe kell venni. Lásd SIECIENSKI A. E., *The Filioque*, 84-85. Az 1995-ös tisztázó nyilatkozat azt emeli ki, hogy Maximosz szerint nem volt ellentét a görög és a latin álláspont között, csak megfelelően kell értelmezni mindkét fél mondanivalóját. THE PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *The Greek and the Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit*, in *Information Service of the Secretariat of The Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, 1995/89, II-III, 88-92. 89.

GÖRFÖL TIBOR

A Szentháromság és a világvallások

Újabb fejlemények a vallások teológiai megközelítésében

Átrendeződések a vallásteológiában

Bár a mai napig könnyen az a látszat adódhat, hogy a múlt század hatvanas éveiben a kereszténység és a világvallások viszonyának problematikájával kapcsolatban lefektetett teológiai elvek végérvényesen megválasztották az idevágó kérdéseket, mivel az inkluzivizmusnak nevezett teológiai álláspont úgy tudja elismerni a vallásokban meglévő részleges igazságtartalmakat és a más vallásúak üdvösségének lehetőségét, hogy közben az isteni kinyilatkoztatás teljességét és az üdvösséghez vezető biztos utat fenntartja a kereszténységnek, ez a látszat több szempontból is csalókanak mutatkozik. Sem az nem tekinthető magától értetődőnek, hogy a vallásteológiai inkluzivizmus kielégítő választ tud adni azokra a kérdésekre, amelyek legkésőbb a hetvenes évektől, John Hick munkásságától fogva merültek fel a kereszténység és a vallások kapcsolatának terén, sem abban nem lehetünk biztosak, hogy a katolikus tanítóhivatal megnyilatkozásai valóban annak feleltethetők meg, amit inkluzivizmusnak szokás nevezni. Éppen ezért az elmúlt években mind a katolikus, mind a protestáns vallásteológiában kísérletek történtek az úgynevezett vallásteológiai exkluzivizmus (a hiteles istenismertet és az üdvösség lehetőségét kizárólag a kereszténységhez kapcsoló álláspont) újraértelmezésére,¹ egyesek pedig megpróbálták rávilágítani a

¹ D'COSTA, G., *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009; STRANGE, D., *Their Rock Is Not Like Our Rock. A Theology of Religions*, Zondervan, Grand Rapids, 2014.

klasszikus inkluzív teológia belső ellentmondásaira (miközben gyakran szintén ellentmondások közé kerültek).² A Szentháromságról szóló tan minden ilyen esetben kitüntetett jelentőségre tett szert, ezért nyugodtan kijelenthető, hogy az újabb vallásteológia nagymértékben szentháromságtani horizontra helyeződött.

A vallásteológiának ezek az újabb fejleményei ráadásul csak az egyik területét alkotják azoknak a jelenségeknek, amelyek újszerűnek számítnak a vallásokra irányuló teológiai reflexió összefüggésében. Nemcsak a vallások jelenségének átgondolása alakult át, hanem maguk a vallások is új helyet kaptak a teológián belül. Egyre nagyobb szerepet játszik a vallási hagyományok nem csupán vallástudományi és vallástörténeti irányultságú, hanem kifejezetten teológiai igényű egybevetése, s azzal az ígérettel lép fel, hogy a más hagyományok világába tett felderítőutak a saját hagyomány mélyebb elsajátítását és megértését eredményezhetik.³ E komparatív teológiának nevezett erőfeszítésen belül ismét csak meghatározó szerepe van a szentháromságtannak, gyakran felbukkan ugyanis az a kérdés, vajon Isten egységének monoteista megvallása milyen színezetű a szentháromsági és a nem szentháromsági hagyományokban, sőt az a probléma is, hogy a nem szentháromsági monoteizmusokban felismerhető-e rejtett trinitárius szerkezet (például az iszlámban az isteni kinyilatkoztatás közvetítői, a Korán és Mohamed feltételezett preegzisztenciája kapcsán).⁴ Arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy a vallások közötti mélyreható kapcsolat úttörői a 20. században nem ritkán pontosan a szentháromságtan és a monista vagy nem teista hagyományok lehetséges összebékítésének szentelték egész életüket, így például számos kérdőjelet maga után hagyó egész életművével a bencés Henri Le Saux.

² E törekvésnek Jacques Dupuis nagyszabású, de kétértelműségeket tartalmazó vallásteológiája a legismertebb példája: *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll, 2002³.

³ CLOONEY, F. X., *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* ford. Görföl Tibor, Jezsuita kiadó, Budapest, 2019.

⁴ STOSCH, K. v., *Az iszlám mint kihívás*, ford. Görföl Tibor, Magyar Kurír, Budapest, 2018; uő – KORCHIDE, M., *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Herder, Freiburg i. Br., 2018.

A „két part között” közvetíteni kívánó bencés szerzetes⁵ ugyanakkor éppúgy felfedezésre vár még Magyarországon, mint az az egész problematika, amelyet képvisel, sőt a vallásteológia teljes területe javarészt *terra incognita*nak számít azoknak a teológiai reflexióknak a világában, amellyel a magyar olvasónak módjában áll megismerkedni. A vallásokkal kapcsolatban felmerülő kérdések keresztény szempontú átgondolása sokszor megáll a vallástörténeti áttekintéseknél és a keresztény felsőbbrendűség apologetikus irányultságú hangoztatásánál,⁶ ami sajnálatos módon azt jelenti, hogy nem lépi át a ténylegesen teológiai tájékozódás küszöbét. Alighanem sokféle oka van ennek a Magyarországon megfigyelhető érdektelenségnek; közéjük tartozhat a nagyobb (főként a távol-keleti és afrikai) vallási hagyományok történelmi jelenlétének hiánya, a vallások alig észlelhető kulturális relevanciája, de akár a vallásteológia elsődlegesen angolszász művelésének a német és francia hagyományok terén tájékozódó magyar tudományosság számára adódó megközelíthetatlensége. Éppen ezért a következők során nem a legújabb fejlemények áttekintése tűnik kívánatosnak, hanem azé az úté, amely egyáltalán elvezetett ahhoz, hogy a vallásteológián belül előtérbe kerüljön a Szentháromság valósága. Csak remélni lehet, hogy az egész kérdéskör előbb-utóbb a mi tájékaikon is megkerülhetetlen lesz – addig azonban talán nagyon is értelme van úgy a mai probléma-összefüggésekhez vezető tényezők számbavételének, mint a kortárs változások szinte előzmények nélküli klasszifikálásának.

A vallásteológiai reflexió elszegényedése

A vallásokra irányuló gondolkodás különös „elszegényedését”⁷ eredményezte, hogy az első nagyobb szabású vallásteológiai koncepciók

⁵ DAVY, M.-M., *Henri Le Saux. Le passeur entre deux rives*, Michel Albin, Paris, 1997.

⁶ Lásd erről például Kereszty Rókus könyvét: *A kereszténység más világvallások között. Mai apologetika*, ford. Rehák Aranka, Szent István Társulat, Budapest, 2011.

⁷ D’COSTA, G., *The Trinity and the World Religions. Perils and Promise*, in CALAMET, CH. – VIAL, M. (szerk.), *Recent Developments in Trinitarian Theology. An International Symposium*, Fortress Press, Minneapolis, 2014, 107–126., 108.

gyakorlatilag eltekintettek az Istent Szentháromságként felfogó keresztény szemléletmód érvényesítésétől, vagy lényegében csupán egyetlen isteni személyre korlátozták Isten valóságát. Valószínűleg nem tévedés John Hick munkásságától eredeztetni a vallásokat érintő újabb elgondolások történetét, bár tagadhatatlanul szerepet játszottak benne egyéb fejlemények is, gondoljunk csak például az *extra ecclesiam nulla salus* tételének leszűkítő és kizáró értelmezése miatt egyházi kiközösítéssel sújtott jezsuita, Leonard Feeney esetére, aki olyannyira sokkolta rendtartományát, hogy tagjai közül többen is behatóan vizsgálni kezdték az üdvösség lehetőségének és a vallások sokféleségének összefüggéseit.⁸ Mindenesetre nem kisebb felfordulást eredményezett a teológiai gondolkodásban a presbiteriánus Hick, aki több évtizedes tevékenysége során sokféle érvet igyekezett kidolgozni annak a pluralizmusnak a védelmében, mely szerint a jelentősebb vallások egyenrangú válaszok az önmagában véve megismerhetetlen végső valóságra, s a végső valóság és a vallásokban tükröződő megjelenési formái között olyan nagy a különbség, hogy az utóbbiak jellegzetességei nem is állíthatók az előbbiről.

A Hick-féle pluralizmus alaptételei viszonylag közismertek, részletesebb felsorolásuk nem tűnik indokoltnak.⁹ Ugyanakkor érdemes megemlíteni, hogy háttérükben kétségkívül humánus megfontolás áll, Hick szerint ugyanis ha komolyan vesszük, hogy Isten kizárólag Jézus Krisztusban testesült meg és csak rajta keresztül valósulhat meg az emberek üdvössége, akkor az *extra ecclesiam nulla salus* értelmében az emberiség nagy része kárhozatra jut. Pontosan ez a szótériológiai szándék indította a brit gondolkodót arra, hogy a „krisztocentrizmus” és az „ekkleziocentrizmus” helyett a „teocentrizmus” mellett tegye le a voksát, sőt később tovább radikalizálja ezt a „kopernikuszi fordulatot”, és már ne istenközpontúságról, hanem valóságközpontúságról beszéljen, annak érdekében, hogy a nem teista vallásoknak is igazságot tudjon szolgáltatni. Mind az istenközpontúság, mind a valóságközpontúság elve olyan

⁸ SULLIVAN, F., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Chapman, London, 1992.

⁹ Mindenre kiterjedő filozófiai és teológiai áttekintést nyújt a szerző *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* című könyvében (Palgrave MacMillan, London, 2004²), amely a hatalmas életmű összességéeként is olvasható.

vallásfilozófiai és teológiai megközelítésmódnak felel meg, amelyben tulajdonképpen az Atya személyének kizárólagos elismerése ismerhető fel – nyilvánvalóan nem véletlen, hogy Hick Jézus Krisztusról alkotott nézetei megmaradnak annak az angol gondolkodás történetében gazdag hagyományokkal rendelkező inspirációs krisztológiának a keretei között, amely nem tud éles különbséget tenni az isteni üzenetet közvetítő prófétai alakok és a Jézus Krisztusban megvalósuló személyi egység között.¹⁰

Ritkábban kerül szóba, de fontos tény, hogy a szentháromságtannak ez a kiiktatódása együtt jár a szentháromsági istentan metafizikai horizontjának eltűnésével. John Hick döntő vallásteológiai érvei szinte kizárólag etikai természetűek. Arra a kérdésre például, hogy a végső valóság megismerhetetlensége esetén mégis miként ismerhető fel a létezése, pusztán azt válaszolja, hogy a tagadhatatlanul létező vallási tapasztalatból.¹¹ Arra a kérdésre, hogy akkor tehát az összes vallási hagyomány teljességgel egyenértékű-e, azzal felel, hogy nem, mert megítélésükhöz etikai kritériumokat kell használnunk, vagyis azt kell megvizsgálnunk, mennyiben segítik az embert abban, hogy az önközpontúságát valóságközpontúságra cserélje – és e téren nem beszélhetünk teljes egyenrangúságról. A kereszténység abszolút igazságának tagadását pedig alapvetően azzal támasztja alá, hogy ha a kereszténység valóban kiválóbb lenne más vallásoknál, erkölcsi gyümölcseinek is sokkal kiválóbbnak kellene lenniük – ezt viszont nem tapasztaljuk. Ennek alapján jut el Hick ahhoz a tételhez, mely szerint a megtestesülésnek és Jézus Krisztus istenségének csak mitikus értelmezése lehetséges. A mítosz ebben az esetben pedig olyan történetet, gondolatot vagy képet jelent, amely összefüggésben van valakivel, de nem szó szerint igaz, hanem sajátos magatartást

¹⁰ MENKE, K.-H., Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 36 (2007), 114–137.; ennek az inspirációs krisztológiának a továbbélése jól megfigyelhető a kortárs Hick-tanítványoknál, például Perry SCHMIDT-LEUKELNél: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005.

¹¹ HICK, J., *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, SCM, London, 1995.

alakít ki azokban, akik megismerik: „a mítosz igazsága egyfajta gyakorlati igazság, s az a lényege, hogy megfelelő magatartást vált ki”.¹²

E vázlatosan ismertetett elképzelések és gondolati stratégiák tükrében könnyen belátható, miért vádolható a teológiai reflexió elszegényedésével a vallásteológiai pluralizmus: a mintegy egyszemélyűként felfogott isteni valóság, a már csak személytelennek minősíthető végső valóság, az inspirációs krisztológia és az elsődlegesen etikai horizontú érvelés még az egyetemes zsinatok örökségéhez képest is visszalépést jelent, nem is beszélve a megértésére törekvő nagy teológiai hagyományokról.

Ha áttekintjük a sokrétű és szerteágazó pluralista vallásteológia különböző válfajainak közös jegyeit, a nehézségek még világosabban megmutatkoznak. Gavin D’Costa meggyőző felsorolása szerint a pluralizmus sokszor szétartó vonulatait a következő nyolc tényező elfogadása kapcsolja össze:¹³ más vallások önmagukban véve utat nyitnak az üdvösséghez; más vallásalapítók és vallási iratok kinyilatkoztatást közvetítenek, ugyanúgy, mint Jézus Krisztus és a Biblia; más vallásokkal szemben nem szükséges missziót végeznünk, mert Isten eleve megváltotta őket a saját vallásukon keresztül; a kereszténység új ontológiai igazságokat fedezhet fel más vallásokkal folytatott párbeszéde során; az egyház olyan új korszakba lépett, amelyben szakítania kell az exkluzivista és inkluzivista állásponttal, s békében kell élnie a vele egyenrangú többi vallással; nem fogadható el többé az *extra ecclesiam nulla salus* elve és nem alkalmazható más vallásokra; nem állítható többé, hogy Jézus Krisztus a szentháromságos Isten egyedülálló és kizárólagos kinyilatkoztatója; a szentháromságtan felülvizsgálatra szorul a világvallások fényében. Az utolsó két vonás különösen is egyértelműen tanúskodik a pluralista vallásteológia és a szentháromságtan belső feszültségéről.

Ezek a katolikus teológia talaján természetesen aligha elfogadható állítások azonban egységalkotó jellegük mellett is belső sokféleséget en-

¹² HICK, J., *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster John Knox Press, London, 2006², 78.

¹³ D’COSTA, G., *Pluralist Arguments. Prominent Tendencies and Methods*, in: BECKER, K. J. – MORALI, I. (szerk.), *Catholic Engagement With World Religions. A Comprehensive Study*, Orbis, Maryknoll, 2010, 329–344.

gednek meg. Nem minden pluralistánál az Atya személyének abszolútizálása figyelhető meg. Egészen máshogy vélekedik például Paul Knitter, korunk minden bizonnyal legnagyobb hatású pluralista teológusa, aki nem elégedett meg azzal, amit John Hick képviselt, mivel véleménye szerint presbiteriánus harcostársa tévesen beírta a vallások kérdésének elméleti megvilágításával (jöllehet felszabadítási célú megközelítésmódra van szükség) és a vallások közös lényegével számol (ami imperialista igényt jelent, hiszen valódi különbözőségük helyett egyformaságot kényszerít rájuk). Knitter inkább abban jelölte meg a fő kérdést, hogy mennyiben járulnak hozzá a vallások Isten országának előmozdításához: az ország ugyan keresztény gyökerű fogalom, de valójában az igazságosságnak és a békének elkötelezett életstílust jelent; Knitter szerint tehát nem az a fő kérdés, hogy a vallások milyen kapcsolatban vannak Istennel vagy az egyházzal, hanem az, hogy mennyiben mozdítják elő a *szótériát*, az igazságosságot és a szegények felszabadítását.¹⁴ Isten országának összefüggésében Knitternél pedig egyeduralomra jut a Lélek, aki az ország egyetlen előmozdítójaként és letéteményeseként jelenik meg. Bár az amerikai szerző motivációi szintén tiszteletet parancsolóan humánusak, óhatatlanul csökkenti értéküket, hogy Isten országát elszakítják Jézus Krisztus személyétől, s a Lélek cselekvését már-már függetlenítik a Szentháromság valóságától. Ezzel párhuzamosan Knitter a keresztény hit értékét is kizárólag a felszabadítási szándékú társadalmi tevékenységhez köti (az elnyomottak felszabadításán fáradozó buddhisták közelebb vannak Istenhez, mint a formális helyes hitükben megmaradva az elnyomottak megsegítésében és a Föld védelmében nem jeleskedő katolikusok), amivel azonban fontos feladatot is szegez annak a vallásteológiának, amely katolikus akar lenni: a szentháromsági horizontú vallásteológiának nemcsak arra kell rámutatnia, hogy a vallási meggyőződések és tételek súlyának tagadása a társadalmi cselekvés erejét is megtöri, de arról sem szabad megfeledkeznie, hogy nem hagyhatja figyelmen kívül a szenvedés és a szegénység való-

¹⁴ KNITTER, P. F., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis, Maryknoll, 1995.

ságát, máskülönben nem tudja meggyőzően képviselni a teológiai gondolkodás elengedhetetlen fontosságát.¹⁵

A Szentháromság érvényesítésének zsákutcai

Ha igaz, hogy ezek a kereszténység és a vallások közötti belső kapcsolatot kereső törekvések főként Karl Barth ellenében fogalmazódtak meg, aki éppen a Szentháromságra és a Szentháromságot kinyilatkoztató Jézus Krisztusra hivatkozva húzott éles határvonalat a hiteles istenismeret egyetlen letéteményesének tekintett kereszténység és az istenismerettől teljességgel megfosztott vallások közé, akkor paradox következményt fedezhetünk fel a Szentháromságot háttérbe szorító pluralizmussal kapcsolatban. A vallásokat (elvi szempontból vagy gyakorlati igényeknél fogva) egy síkra helyező megközelítésmódokra már korán olyan reakciók születtek, amelyek úgy maradtak pluralisták, hogy közben kitüntetett jelentőséget tulajdonítottak egyrészt az egymástól lényegileg különbözőnek tartott vallások sokféleségének, másrészt az egymástól ténylegesen különböző isteni személyek hármasságának. Nem szorul magyarázatra, hogy ez a „pluriform” pluralizmus mennyire más természetű, mint fentebb körvonalazott „uniform” változata.

Főként két szerző érdemel figyelmet e szempontból, két olyan gondolkodó, akinek ugyan szerteágazó és sokrétű recepciótörténete van, ám magyar nyelven sajnálatos módon egyetlen írásuk sem olvasható: az egyik S. Mark Heim, a másik Raimon Panikkar.

A Szentháromság és a vallások kérdésével kapcsolatban teológiai szempontból S. Mark Heim nyújtja „a leginnovatívabb és legújabb keletű megközelítést”,¹⁶ „talán a legárnyaltabb formáját annak a törekvésnek, hogy a vallások teológiája a szentháromságtanra legyen alapozha-

¹⁵ D’COSTA, G., *The Trinity and the World Religions. Perils and Promise* i. m. 110.

¹⁶ KÄRKKÄINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Ashgate, Aldershot, 2004, 134.

tó”.¹⁷ A vallások teológiájáról szóló fő műve¹⁸ ugyan rendkívül szokatlan szemléletmódot tükröz, annyi könnyen megállapítható róla, hogy tévesnek tartja a „klasszikus” (vagy radikális) vallásteológiai pluralizmust, mivel Hick és követői olyan vallásfeletti vallást kínálnak, amely végső soron felszámolja a vallások között található különbözőségeket ahelyett, hogy elismerné az érvényességüket.¹⁹ Saját szentháromságtani vallásteológiája pontosan a vallások önálló igényeinek gyökeres elfogadására törekszik, mégpedig a vallások tapasztalatformáival és a végső emberi sorsról alkotott elgondolásaival kapcsolatban.

Heim vallásteológiájának egész struktúráját az a véleménye biztosítja, mely szerint a nem keresztény vallások üdvözítő jelentőségéről folyó teológiai viták téves módon egységes üdvösségkonceptiót használnak, vagyis olyan állapotnak tekintik az üdvösséget, amely minden ember esetében csak egyetlen és egyforma lehet. Ezzel szemben Heim szerint a teológiának el kell fogadnia, hogy az emberiség vallástörténetében az üdvösségnek vagy a végső emberi állapotnak különböző értelmezései alakultak ki, s ezzel párhuzamosan a vallások eltérő emberi végállapothoz vezető eltérő utakat kínálnak, azaz a teológia ténylegesen különböző eszkatologikus valóságokkal számolhat,²⁰ még akkor is, ha a keresztény üdvösséget kell a legteljesebbnek és antropológiai szempontból legkívánatosabbnak minősítenie. A különböző végállapotok sokféleségét pedig pontosan a Szentháromság „generálja”, annak alapján, hogy a teremtéssel Isten „visszahúzódott” attól, ami nem Isten, s

¹⁷ JOHNSON, K. E., *Rethinking the Trinity and Religious Pluralism. An Augustinian Assessment*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2011, 46.

¹⁸ HEIM, S. M., *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious End*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids–Cambridge, 2001.

¹⁹ Mindezt Heim már korábbi könyvében világosan kifejtette: *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll, 1995. A heimi trilógia első eleme ehhez képest még szigorúbban exkluzivista álláspontot tükrözött: *Is Christ the Only Way?*, Judson, Valley Forge, 1985.

²⁰ A *Salvations* lapjain Heim ezért éppúgy elutasítja a klasszikus exkluzivista álláspontot (amely nem fogadja el, hogy a vallások végcéljai ténylegesen elérhető pozitív állapotot jelentenek), mint az (az üdvösség diffúz koncepcióját érvényre juttató) pluralisták és (a vallások önálló értékét az eszkatológiájukat a jézusi üdvösséghez rendelő eljárással megsemmisítő) inkluzivisták elvi pozícióját (vö. *Salvations* i. m.).

„önkorlátozása” révén az ember „különbözőképpen viszonyulhat” hozzá.²¹

Szentháromságtani szempontból mindenekelőtt azért érdekesek a meggyőződésesei, mert álláspontja szerint a keresztény üdvösségtől eltérő eszkatologikus állapotok között a Szentháromság biztosít összefüggést, mivel a vallások végső állapotait a Szentháromság meghatározott belső aspektusai és a Szentháromságnak a világhoz fűződő viszonyában jelentkező dimenziók teszik lehetővé. Ennek értelmében a nem keresztény eszkatológiák „izoláltan” ragadják meg a belső isteni élet és a világhoz fűződő isteni viszony egy-egy elemét, s abból kiindulva alkotnak képet az ember elérendő végső sorsáról. Eszkatológiai nézeteik azonban óhatatlanul fogyatékosak, mivel meg vannak fosztva a Szentháromság ismeretétől, s ezért nem tűzhetik ki célul a legmagasabb rendű állapotot: a szentháromságos Istennel nyert teljes közösséget. Elgondolását Heim konkrét vallási példákon keresztül is kifejti. A belső szentháromsági viszonyokban érvényesülő „apofatikus dimenzió” személytelenségét (az isteni személyek önküresítésének dinamikus kenózisát) és a „visszahúzódként” értelmezett teremtéssel együtt járó „ürességet” ragadja meg a buddhizmus, az isteni személyek tökéletes perikhóresziszét és a világban megvalósuló isteni immanenciát a hinduizmushoz tartozó advaita védánta, az egységes isteni öntudatot és a világhoz fűződő egységes, személyes isteni viszonyt az iszlám. Az már más kérdés, hogy Heim szerint a keresztény eszkatológiától eltérő vallási modellek – mivel a Szentháromság különböző dimenzióiban gyökerезnek – belsőleg nyitottak a szentháromságos Istennel való teljes közösségre,²² ahogyan szintén más kérdés, milyen kinyilatkoztatásteológiai és krisztológiai elgondolásokkal (sőt természettudományos modellekkel) támasztja alá Heim egészen egyéni jellegű trinitárius valásteológiai eszkatológiáját.²³

²¹ HEIM, *The Depth of the Riches* i. m. 181–182.

²² Uo. 268–270.

²³ Csak egyetlen utalás: „A Szentháromság arra tanít, hogy Jézus Krisztus nem lehet kimerítő vagy egyedüli forrása az istenismeretnek, sem a kimerítő vagy egyedüli üdvözítő aktusa Istennek. Ugyanakkor a Szentháromság elkerülhetetlenül krisztocentrikus, legalább két értelemben. Krisztocentrikus abban az empirikus értelemben,

Bármily egyéni értelmezést fejtsen is ki S. Mark Heim a Szentháromság és a vallások eszkatológiái közötti összefüggéssel kapcsolatban, a legösszetettebb és legsajátosabb jellegű teológiai koncepcióval alighanem Raimon Panikkar szolgál a Szentháromság és a vallások teológiai kapcsolatának kérdésében. A „proto-pluralistának” is nevezett²⁴ Panikkar nem mindig diszkurzív felépítettségű, hanem intuíciókon keresztül előrehaladó, leíró jellegű, s ezért időnként meglehetősen nehezen követhető eszmefuttatásait mindenekelőtt az teszi összetéveszthetetlenül egyedivé, hogy a vallási hagyományok teológiai igényű értelmezése során nem csupán utal egyéb hagyományokra és nemcsak kívülről szemlél vallási hagyományokat, hanem konstruktívan felhasználja a hindu és a buddhista tradíciókat egyedi színezetű világképének megfestéséhez, mégpedig oly módon, hogy közben belső elvvé teszi meg a szentháromságtan struktúráját, mindamelllett radikálisan egyéni értelmezéssel.

A hat ortodox (vagyis a Védák tekintélyét a legmagasabb rendűnek elismerő) hindu filozófiai iskola között számon tartott védánta Sankara nevéhez fűződő advaita ágát a keresztény szentháromságtanok között egészen egyedülálló formában felhasználó Panikkar „az a kivétel, aki erősíti a szabályt, olyan pluralista, aki komolyan veszi a Szentháromságot és úgy véli, hogy az összes emberi vallás belső középpontjában helyezkedik el, [...] s meggyőződése, hogy a keleti gondolkodás [...] jobban összeegyeztethető a keresztény szentháromsági gondolkodással, mint az ókori görögök dualista filozófiája”.²⁵ Gondolkodásának geneziséét gyakran szokás a hinduizmus ismeretlen Krisztusáról írt korai művének két kiadása²⁶ közötti változásokkal illusztrálni: míg az első ki-

hogy az Isten trinitárius természetéről szóló tanítás történetileg a Jézus Krisztusba vett hitből alakult ki. És krisztocentrikus abban a szisztematikus értelemben, hogy Isten személyes jellegénél fogva a kinyilatkoztatásnak a részlegesség a legmélyebb módja” (uo. 134.).

²⁴ SCHMIDT-LEUKEL, P., *Gott ohne Grenzen* i. m. 296.

²⁵ VANHOOZER, K. J., Does the Trinity belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the „Identity” of God, in uő (szerk.), *The Trinity in a Pluralistic Age* i. m. 41–71., 58.

²⁶ PANIKKAR, R., *The Unknown God of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman and Todd, London, 1964 és Orbis Books, Maryknoll, 1981 (Pa-

adásban Panikkar még jellegzetesen inkluzivista szemlélettel közeledett a szentháromságos Isten cselekvését a maga módján pontosan tanúsító hinduizmushoz, a második kiadásban már különbséget tesz az egyetemes Krisztus és a részleges Jézus között, s Krisztust „a valóság teljességének: emberi, isteni, kozmikus [dimenziójának] élő szimbólumaként”²⁷ fogja fel. Mivel „átdolgozott krisztológiája szerint egyetlen történelmi forma sem lehet teljes és végső kifejeződése az egyetemes Krisztusnak, [...] s ezért az egyetemes Krisztus és a történelmi Jézus teljes azonosítása a historicizmus valamiféle bálványimádó formájába torkollna”,²⁸ Krisztushoz inkább az isteni és az emberi valóság belső és teljes egységének megjelenítését kapcsolja.

A Szentháromság keresztény eszméjét Panikkar az egész valóság strukturális elvévé nyilvánítja, a kozmosz, Isten és az ember szétválaszthatatlan egységének (kozmeteandrizmus) szimbólumaként fogja fel. Ezért nevezhető egész gondolkodása összefoglaló jelleggel „advaita trinitarianizmusnak”.²⁹ Panikkarnál lényegében azzal kell szembesülnünk, hogy „a Szentháromságról alkotott felfogásának legfontosabb aspektusa [...] nem más, mint egy *alakzat*, amelynek az a funkciója, hogy összekapcsolja egymással Istent és a világot. Az alakzatként kezelt Szentháromság Panikkar gondolkodásának fokozatos kibontakozása során egyre inkább eltávolodik a Szentháromságról alkotott keresztény felfogástól, azaz egyre könnyebben boldogul az Atya, a Fiú és a Szentlélek [...] üdvrendje nélkül.”³⁰ Olyan vallásteológiával állunk tehát szemben, amelynek keretében ugyan középponti szerepet kap a Szentháromság, de inkább egy előzetesen kialakított világkép utólagosan al-

nikkar persze támaszkodhatott gondolati hagyományokra, különösen a protestáns J. N. Farquhar nagy sikert arató, 1913-ban megjelent *The Crown of Hinduism*(jára).

²⁷ PANIKKAR, *The Unknown God of Hinduism* i. m. 27.

²⁸ KÄRKKÄINEN, V.-M., *Trinity and Religious Pluralism* i. m. 121.

²⁹ COUSINS, E. H., Panikkar's Advaitic Trinitarianism, in PRABHU, J. (szerk.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll, 1996, 119–130.; vö. KÄRKKÄINEN, V.-M., *The Trinity. Global Perspectives*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2007, 336–345.

³⁰ SINNER, R. v., *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Mohr, Tübingen, 2003, 282–283.

kalmazott magyarázóelvének tűnik, mint önmagáért jelentős teológiai valóságnak.³¹ A strukturális elvként alkalmazott szentháromságtan pedig lépten-nyomon alkalmat ad Panikkarnak arra, hogy megfeleléseket állítson fel a világról szerzett tapasztalat és Isten immanens élete között, példának okáért abban a formában, hogy az isteni, a kozmikus és az emberi dimenzió hasonló – egyszerre hierarchikus és mellérendelő – viszonyban áll egymással, mint a három isteni személy. És ezért állíthatja, hogy a vallások nem egyformák, mint valójában Hicknél, hanem mind-egyikre szükség van az istenismeret teljességéhez: a vallások nem egyenrangú utak, amelyek a tőlük független Istenhez vezetnek, hanem a hegycsúcs, amelyhez elvezetnek, magukból a vallások alkotta utakból épül fel.

Továbbvezető szempontok

Úgy tűnik, hogy a szentháromságtan komolyan vételétől eltekintő és a Szentháromság valóságát aligha elfogadható módon érvényre juttató elgondolások nélkül nem következett volna be a vallásteológia szentháromságtani fordulata, amely 1990-ben a pluralista nézetek cáfolására kiadott tanulmánykötettel kezdődött.³² Nem véletlen, hogy a fordulathoz kapcsolódó felismerések átfogó kifejtése javarészt ahhoz a Gavin D’Costához kötődik, aki annak idején Birminghamban John Hick egyetemi előadásain találkozott először a vallásokhoz fűződő keresztény viszony kérdéskörével.

Az elmúlt bő három évtized során D’Costánál a vallásteológián belül újszerűnek számító katolikus hang jelent meg: már nem a keresztény-

³¹ Panikkar előszeretettel mutatja be a világ és a világról szerzett tapasztalat egyetemesen észlelhető triadikus struktúráit a Szentháromság gondolati alakzatán keresztül, lásd például *Cosmic Evolution, Human History and Trinitarian Life*, in *Teilhard Review* 25 (1990), 62–71., 70. („létezik Isten, forrás, eredet, mélység, csönd, semmisség, nemlét; szintén létezik képmás, eredmény, könyv, világ, utód, nép, lét; létezik továbbá visszatérés, szeretet, mindent átható energia, lélek; létezik menny, föld és ember stb.”).

³² D’COSTA, G. (szerk.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1990.

séghez nem tartozó emberek üdvösségének és a kereszténység határain kívül észlelhető kinyilatkoztatásnak a problematikája foglalkoztatja, hanem főként az exkluzivizmus és az *extra ecclesiam nulla salus* újraértelmezésére törekszik, oly módon, hogy miközben tagadja a vallások önmagukban vett üdvözítő erejét, fenntartja a megváltásban való részese-dés egyetemes lehetőségét („egyetemesen nyitott exkluzivizmus”) és végtelenül érdekesnek tartja a vallások konkrét életösszefüggéseit. Csak sajnálni lehet, hogy a vallásokról gondolkodó katolikus teológiát Magyarországon mindeddig csak kevésbé termékenyítették meg az elgondolásai – noha a világegyház egész teológiai kontextusában a legátfogóbb, legortodoxabb és legnyitottabb szemléletmód bontakozott ki immár hatalmasra bővült életművében.

Végezetül már csak három egyszerűnek tűnő, de jelentős következményekkel járó tételét szeretném megemlíteni abból a könyvből, amelyben pontosan a Szentháromság és a vallások lehetséges összefüggéseit igyekszik megvilágítani,³³ egy olyan reflexiósorozat keretében, amely a János-evangélium Szentlélekre vonatkozó szakaszaiból von le vallásteológiai következtetéseket. Az egyszerűség kedvéért pusztán felsorolom a három tételt.

1. A Szentlélek vallásokban megvalósuló jelenlétének észlelése figyelmen kívül nem hagyható felhívást intéz az egyházhoz, amelynek ugyanúgy ítélettel és irgalommal kell viszonyulnia a vallásokhoz, ahogyan Jézus Krisztus viszonyult a teremtetett világhoz. Ugyanakkor az egyháznak azt is tudnia kell, hogy az igazságot és Istent a mindenkori másiktól is megkaphatja, s ezért az igazságtól akkor sem szabad félnie, ha történetesen saját határain kívül jelentkezik.
2. A Szentlélek cselekvésének észlelésével párhuzamosan szentéletű emberek életét is észre kell vennie más vallásokban, ami rendkívül fontos számára, mivel egyszerre közvetít ítéletet és ígéretet. Szentéletű emberek élete ítélettel szembesíti az egyházat, mert azt a kérdést szegezi neki, nem áll-e ellen annak az új világnak, amelyet pedig hirdetni és képviselni kíván. Egyidejűleg azonban ígéretet is

³³ D'COSTA, G., *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll, 2000.

nyújt, mert arra ad reményt a kereszténységnek, hogy a másutt észlelt életszentség révén el tudja mélyíteni saját tanítványságát.

3. Harmadsorban pedig a misszió jelentőségének kidomborítását is előmozdíthatja a Szentlélek nem keresztény jelenlétének észlelése, mivel rámutat, hogy nem elegendő a párbeszéd és az inkulturáció szorgalmazása, amellyel a vallások iránti érdeklődés horizontján egyre többen hajlamosak beérni.

KRÁNITZ MIHÁLY

A hit fejlődése az I. és a II. Vatikáni Zsinaton, és hatása napjainkig

1. A hit és az értelem kapcsolatának sajátos szempontjai

A hit és az értelem kapcsolata állandó Szent II. János Pál pápa megfogalmazása szerint, mert mint két szárny együtt emelkedik fel Isten misztériumának a szemlélésére.¹ A *Dei Filius* (1870) páratlan módon mutatta be a hit és az értelem kapcsolatát. Ennek folytatása a modern világ kialakulása folyamán átívelt a II. Vatikáni Zsinatig a *Dei Verbum* konstitúcióval (1965), sőt újabb utak felé vezetett tovább.

Talán banálisnak hangzik, hogy az ember test és lélek egysége, és hogy a léleknek van egy felsőbb fakultása, amely a szellem. Ez különböztet meg bennünket minden más létezőtől, legfőképpen az állatoktól. Míg a növény és állatvilág a beleépített „program” szerint él, természet-szerűen vagy ösztönszerűen, addig az ember esetében megkülönböztető specifikumként jelenik meg az értelem használata.

Több ezer évre vissza tudunk tekinteni az emberiség történelmében, és láthatjuk, hogy az ész használatával építettek fel népek és közösségek társadalmakat, kultúrákat, és így haladt előre korok és nemzedékek folyama. Az emberben lévő Istenre való ráhangoltság egész személyiségünk és lelkiismeretünk lényegi része, mely sajnos a civilizáció fejlődésével egyre kevesebb hangot kapott a közéletben.

¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Fides et ratio*, bevezetés, Szent István Társulat, Budapest 1999, 9.

Már a pogány és a keresztény ókor is megállapította, hogy az ember természeténél fogva vallásos lény. Ehhez az adottsághoz, a *capax Dei*hez kapcsolódik a *homo sapiens*, a gondolkodó ember, és amellett, hogy ez két különböző megnevezés, mégis ugyanarról az egyedről beszélünk, akinek különféle adottságai vannak. Ha pedig valljuk, hogy az ember lelkében és személyiségében Isten képét is hordozza, akkor ebből az is következik, hogy nem lehet ellentmondás az emberen belül. Vagyis szellemi tágassága, kreativitása nem választható el az Istenre való nyitottságától. Ez egyébként nem is volt kérdéses egészen a modern korig. És ma is jobbra ott kérdés, ahol a technikai civilizáció egy magas fokot ért el, mely egyoldalúvá tette az emberi gondolkodást, a személynek csak az értelmi oldalát erősítette, s figyelmen kívül hagyta „szívének érzéseit”, mert végső soron az istenképiség a helyes szeretet megnyilvánulásában áll.

A zsidó-keresztény kinyilatkoztatásra alapuló egyházi tanítás egyáltalán nem valamiféle misztika vagy mese, hanem a teljes ember adottságaival számolva az Istenhez való eljutás lehetősége. A hit megkerülhetetlen Istennel szemben, a hit kifejtésében viszont nélkülözhetetlen az értelem használata.²

Természetesen okoskodhatunk, mint akár Pelagius, a Kr. u. 360–427 között élt ír szerzetes, aki az értelem önrendelkezését, valamint az emberi szabadság képességét nagyobbra tartotta Isten kegyelménél. Véleménye szerint ahhoz, hogy az ember jótetteket vigyen végbe, elég a szabadság használata. Ferenc pápa ettől az önteltségtől óv minket nemrég kiadott írásában, melyben e magatartás modern változatát új pelagianizmusnak nevezi (*Gaudete et exsultate*, 2018). Ezzel párhuzamosan óv minket az új gnoszticizmustól is, mely megint csak egyedül az önálló értelemre való hagyatkozás régi gnosztikus formájának újraélesztése.³

Ferenc pápa „ideiglenes kultúrának” nevezi azt a környezetet, amelyben a ma embere él. Itt már egyre kevésbé számít az értelmi döntés, egy bizonyos jólét miatt nincs vallási érdeklődés, és az egyén egyre

² Zsid 11,6: „Hit nélkül pedig nem lehet senki sem kedves, aki ugyanis az Istenhez járul, hinnie kell, hogy Ő van és megjutalmazza azt, aki Őt keresi.”

³ FERENC pápa, *Gaudete et exsultate* 35–62, Szent István Társulat, Budapest 2018, 23–37: Az életszentség két rejtőző ellensége.

jobban magára marad, elszigetelődik, és ezáltal irányíthatóvá válik. Ami pedig őt vezeti, az nem lesz más, mint a fogyasztói társadalom igézete, amelyben abban a vélekedésben él, hogy akkor boldog, ha mindegyik megvan. Ám ezzel együtt tulajdonképpen falakat épít maga köré, és még a lehetőségét sem adja meg annak, hogy egy fogyasztásra és szórakozásra épült életvitelbe valami természetfölötti beszüremkedjék.

Ferenc pápa II. János Pál pápa *Fides et ratio* körleveléhez kapcsolódóan kimondja, hogy „aki nem fél az észről, az keresi azt, és bízik benne, mert az ész és a hit világossága egyaránt Istentől ered, és nem mondhatnak ellent egymásnak. A hit új horizontokat nyit a gondolkodás előtt, és kiteljesíti az ész lehetőségeit.”⁴

Idézzük fel a remény evangéliumáról szóló keresztény tanúságtételt az újszövetségi kinyilatkoztatásból: 1Kor 1,18–25:

„A keresztről szóló tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen az Írás így szól: Lerontom a bölcsék bölcsességét, s az okosak okosságát meg hiúsítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az e világi tudás szószóloja? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében, úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket. A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. Hiszen Istennek a balgasága bölcsőbb az embereknél, és Istennek a gyöngesége erősebb az embereknél.”

A XX. század második felétől a posztmodern szellemi irányzat megjelenésével az emberiség történelmének sajátos korszaka köszöntött be. A nyugati világ társadalmait a szekularizáció és az individualizmus szellemi eszméi és gyakorlati megvalósításai határozták meg. Maga az egyház is átélte és átéli a mindenkori emberrel együtt azokat a gyökeres változásokat, melyek még napjainkban is meghatározzák az emberek

⁴ FERENC pápa, *Evangelii gaudium* 242, Szent István Társulat, Budapest 2013, 137.

gondolkodását és tevékenységét. Az elmúlt ötven évet fény és árnyék egyaránt jellemzi. Az egyház küldetése, hogy a remény evangéliumát hirdesse, ám a nagykorúvá lett „modern” ember nem tart igényt részletes útmutatásra vagy célkitűzésre.⁵

A szellem és a művészet világának képviselői és szereplői alkotásaikban a saját útjukat járják, és úgy érzik, hogy nem szorulnak rá az egyház tanácsaira vagy gyámkodó eligazítására. És mégis nagyon sokszor még a mai kultúra is a vallási témákból él, mert vagy parodizálja, meghamisítja vagy nevetség tárgyává teszi, vagy azt igyekszik bemutatni, hogy helytelen a hívő magatartás. A II. Vatikáni Zsinat fél évszázaddal ezelőtt nyitást jelentett a világ felé, és önmeghatározást az egyház belső élete számára. A zsinat tiszteletben tartja a kultúra bármely ágának kibontakozási szabadságát – beleértve a filozófiát is –, és az I. Vatikáni Zsinat tanítására támaszkodva kijelenti, hogy a megismerésnek két rendje van: a hité és az értelemé. Ugyanakkor, amint a *Gaudium et spes* konstitúció megfogalmazza, „az egyház semmiképpen sem tiltja, hogy... az értelmességet kutató és kereső ember, valamint a tudományok a maguk határai közt a saját elveiket és módszerüket kövessék”.⁶ Teszi ezt a zsinat azzal a tudattal, hogy a művészet, a gondolkodás és a kultúra bármely ága nem állhat igazi ellentétben a hittel, mert a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek.⁷

2. A keresztény filozófia és a kortárs emberi életérzés

A hit és a vallás szempontja egyre inkább kikerül az általános gondolkodásból, és közömbös, néha pedig ellenséges környezet veszi körül. A modernitás egyre erősödött az elmúlt századokban, és mára a társadalom szinte minden területet átjárva kihívást jelent az egyház számára.

⁵ Az emberi gondolkodás XX. századi fejlődését és a keresztény hit megnyilvánulását kiválóan elemzi BERNARD SESBOÜÉ jezsuita fundamentálteológus: *La théologie au XX.^e siècle et l'avenir de la foi*, DDB, Paris 2007 (chap. VIII: Avenir de la foi et avenir de l'homme), 291–359.

⁶ Vö. GS 59.

⁷ Vö. GS 36.

Korunkban természetesen gyakori, hogy valaki egyáltalán nem hisz, de az is, hogy kész szinte bármiben hinni. Ebben a helyzetben az egyháznak arról kell tanúságot tennie, hogy van értelme az ember életének, s hogy éppen ez az értelemkeresés adja számára az igazi boldogságot.⁸ Ugyanakkor a keresztény hit jövője az emberiség jövője számára is egy nagy kihívás. Ez a kihívás még soha nem volt ilyen nagy jelentőségű, mivel az emberiség szabadsága és felelőssége is együtt haladt a megismerés fejlődésével. A ma élő emberek sem jobbak vagy rosszabbak a korábbiaknál, de a rendelkezésünkre álló eszközök végtelenül nagyobbak a jóra és a rosszra egyaránt. Erős a remény, hogy a modernitás eljut arra a bölcsességre, melyben maga is képes lesz a megterésre.⁹

A svájci származású jezsuita filozófus és nyugalmazott püspök, Peter Henrici (1928–) szerint az egyház és a modernitás összetartozása még mindig nyitott kérdés az I. és a II. Vatikáni Zsinat összefüggésében is. 2011 novemberében a Gregoriana egyetemen a modernitásról tartott kongresszuson ennek tisztázására Henrici „blondeli” értelemben három „nyitott következményt” határoz meg elvégzendő feladatként. Az első, hogy a modernitás a modern filozófiából ered, mely nagymértékben tartalmaz kinyilatkoztatott és keresztény gondolatokat is. A második megállapítás, hogy a modernitást nagyrészt protestánsok képviselték, s így ez elsősorban ökumenikus kérdés lett. A harmadik nyitott következtetés és feladat, hogy ténylegesen szembe kell nézni a modernitással, nemcsak a tanítóhivatal, hanem az egész egyház, sőt az egyének szintjén is, s itt olyanokra gondolt, hogy legyenek bár szentek, művészek vagy gondolkodók, mégis hatottak koruk kultúrájára. Ebből fog születni Henrici reményei szerint egy igazi misszió, egy új, változatos, modern vagy még inkább posztmodern katolikus kultúra.¹⁰

Az ember önállóságával együtt járt a gondolkodás önállósága, mely a két nagy világháború után a saját szétszakadozottságát is megélte. A II. Vatikáni Zsinat szinte a korábbi filozófia nagy kérdéseit teszi fel újra, amikor az emberiségre mint egyetlen közösségre tekint: Mi az ember?

⁸ SESBOUÉ, B., *La théologie au XX.^e siècle et l'avenir de la foi*, 334.

⁹ Az egyház és a modernitás kikerülhetetlen találkozásáról lásd: HENRICI, P., *La filosofia moderna, l'uomo e la chiesa*, in *Il Regno – Documenti* (1/2012), 10–16.

¹⁰ HENRICI, P., *La filosofia moderna, l'uomo e la chiesa*, 16.

Mi az értelme és célja életünknek? Mi a jó és mi a bűn? Honnét van a szenvedés és mi a célja? Melyik az igazi boldogsághoz vezető út? Mi a halál? Miben áll a halál utáni ítélet és igazságszolgáltatás? Mi a létünket körülölelő legvégső megnevezhetetlen titok, amelyből eredünk, és ahová megyünk?¹¹ Az egyház az ötven évvel ezelőtti nagy összejövetelein mintegy az egész emberiség nevében tette fel ezeket a kérdéseket, a remény kérdéseit, mert a kereszténység mindig előretekint.

Az elmúlt évtizedekben nemcsak az egyháztól, hanem gyakran a korábban kialakult gondolkodási rendszerektől is függetlenül járja a modern ember saját szellemi útját. Az evangélium hirdetése során az egyháznak új kihívásokkal kell szembenéznie, a pozitív kritikustól egészen a gyűlölködő ellenségeskedésig. A hívő ember és a hívek közössége sem tekinthet el a szembenézéstől, a szellemi mérlegeléstől, valamint egyfajta szellemi-lelki útravaló megfogalmazásától. Miután a gazdasági fejlődés az elmúlt években alábbhagyott, ma újra fennáll a lehetősége az emberről és az Istenről szóló nagy kérdések felvetésének, az ember megszólítható lett. Az egyház arra törekszik, hogy a Krisztustól kapott hivatását betöltsse, mely abban áll, hogy minden emberhez személyesen vigye el a remény üzenetét, mivel az ember kérdései továbbra is fennállnak, és válaszra várnak.

3. A kereszténység elengedhetetlen szükségessége a szekularizált világban

Peter Berger (1929–2017) szociológus és kollégái a '90-es évek végén a világ „deszekularizációját” hirdették, felhívta a figyelmet a világvallások „újjáéledésére”.¹² Megfigyelésük azonban nem teljesen helyénvaló. A régi Európára nézve ez igaz lehet ugyan, mely az elmúlt kétszáz évben szekularizálódott, és kisebb mértékben igaz az Egyesült Államokra, de a világ többi része még nem szekularizálódott. Sok társadalomban, főleg az ázsiai kultúrákban az emberek továbbra is a vallásból merítik

¹¹ Vö. NA 1.

¹² BERGER, P. et alii, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 2008.

életük értelmét, és a vallás jelenti számukra a társadalomba való beilleszkedés alapját is.

Joseph Ratzinger bíboros szerint a keresztény hit felébreszti a lelkiismeretet, és megalapozza az ethoszt. Tartalmat ad és utat mutat a gyakorlati észnek. Korunk valódi veszélye, kulturális krízisünk magva az ethosz destabilizációja, ami azon alapszik, hogy már nem tudjuk megérteni az erkölcsi valóság ésszerűségét, és az észet a kiszámíthatóra redukáljuk. Az a kísérlet, hogy az embert és az emberi dolgokat kívülről, a mennyiségből és a megcsinálhatóból kiindulva próbáljuk meg stabilizálni vagy megszabadítani, lényege szerint balul fog elsülni.¹³

Nem kerülhetjük el a megtérést az ész nagyobb tágasságához, hogy az erkölcsi ész újból észként tanuljuk megismerni. Az önmagába záruló ész nem marad ésszerű, hasonlóképp, mint az az állam, amely tökéletes akar lenni, zsarnoki lesz. Az észnek szüksége van a kinyilatkoztatásra, hogy észként tudjon működni – érvel Joseph Ratzinger bíboros.¹⁴

Az I. Vatikáni Zsinat Szent Pál tanítása alapján kifejtette, hogy vannak természetes úton, azaz filozófiai megismerhető igazságok. Ezek ismerete szükségszerűen megelőzi Isten kinyilatkoztatásának elfogadását. Szent Pál a rómaiakhoz írja: „Ami megtudható Istenről, az világos az emberek előtt, mert maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá.”¹⁵ Ez a belső ismeret és tudás az apostol szerint Istentől ered. Vagyis a teremtettségünk már biztosít a szellemi képességek alapján egyfajta természetfölötti vagy istenismeretet. Az indoklás szerint: „Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”¹⁶ Már az Ószövetségben szerepelt, hogy „Isten a saját szemét helyezte az ember szívébe”,¹⁷ és hogy „a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni te-

¹³ Vö. RATZINGER, J. (XVI. BENEDEK pápa), *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában*, in *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*, Szent István Társulat, Budapest 2008, 275.

¹⁴ Vö. RATZINGER, J. (XVI. BENEDEK pápa), *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában*, in *A közép újrafelfedezése*, 276.

¹⁵ Róm 1,19. *Fides et ratio*, 67.

¹⁶ Róm 1,20.

¹⁷ Sir 17,8.

remtőjüket”.¹⁸ Pál areioszpagoszi beszédében kimondja, hogy Isten „nincs messze egyikünkötől sem”.¹⁹ A kinyilatkoztatás e tételei alapján Isten természetes ésszel való megismerése az egyház hittétele, az I. Vatikáni Zsinat dogmája lett.²⁰

Különösen a fundamentális teológiának a feladata, hogy a hívő megismerés fényében kimutassa azokat az igazságokat, amelyeket az ész már a maga autonóm kutatásaiban megtalált.²¹ Ez tehát az ember igazi méltósága, amikor ráeszmél a természetfölötti valóságra, de keresztény nézőpontból el kell jutnia oda, hogy ne csak szemlélje vagy csodálja akár a természet, a világegyetem, vagy az ember mint mikrokozmosz szépségét, hanem szükséges, hogy rádöbbenjen arra, hogy ezeknek az igazságoknak a teljességét éppen az Isten által adott kinyilatkoztatás adja meg. Ez nem kisebb csodálattal töltheti el a gondolkodót, a tudóst vagy a művészt, mert a felfedezett igazságok Isten feltárt titkaiban nyrik el végső céljukat.

Akár a természetes istenismeret, vagy a láthatatlanról és a természetfölöttiről való beszéd képessége egy előkészítő utat jelentene, mely rávezet az Istentől származó és a Szentírásban megtalálható igazságok elfogadására, anélkül hogy az ember autonómiáját veszélyeztetné.²² Az elmúlt két évszázadban Isten elgondolása az ateizmus támadásának volt kitéve. „Isten halott” – hirdette Nietzsche, s ez az egyszerű, lapidáris vélemény mindenfelé gyorsan elterjedt. Mit jelent ez valójában? Hatását senki sem kétli. Isten már nem alkotja részét az emberek minden napjának, s egyre kevésbé veszik számításba az egyes napszakoknál vagy egy döntéshozatalnál. Isten más értékeknek adta át a helyét: a jövedelmezőség és a hasznosság szempontjainak. Előfordul természetesen, hogy mégiscsak találunk utalást Istenre a kiélezett helyzetekben vagy megszokásból az élet nagyobb állomásain (születés, házasság, temetés), ám ez pusztán egy szociológiai túlélés – tartják egyesek. Ám úgy tűnik, Istent sikerült kitörölni az emberek tudatából.

¹⁸ Bölcs 13,4.

¹⁹ ApCsel 17,27.

²⁰ Vö. DH 3004.

²¹ *Fides et ratio*, 67.

²² Vö. *Fides et ratio*, 67.

4. Az ész és a hit párbeszéde a keresztény gondolkodásban

II. János Pál pápa a *Fides et ratio* kezdetű körlevelében (1998) és XVI. Benedek pápa a *Spe salvi* kezdetű enciklikájában egyöntetűen kimondják, hogy „az észnek és a hitnek kölcsönösen szüksége van egymásra”.²³ Ahhoz tehát, hogy az ész teljesen önmaga lehessen, szüksége van a hitre. A hit ugyanis „utat tud mutatni annak az észnek, amely figyelmesen keresi az igazságot”.²⁴

XVI. Benedek pápa a *Spe salvi* kezdetű körlevelében (2007) ismételen és újból felteszi a kérdést: „Mit remélhetünk? És mit nem remélhetünk?” A válaszadásnál meg kell fontolni, hogy az állandóan növekvő haladás csak anyagi téren lehetséges. Az erkölcsi tudat és az erkölcsi döntés területén azonban ilyen folyamatosság nincsen, mert az emberi szabadságnak mindig újra meg kell hoznia döntéseit. A döntések pedig imperatívusként, felhívásként állnak az emberi szabadság előtt. A szabadságnak meggyőződésre van szüksége – vallja XVI. Benedek pápa. A meggyőződést pedig közösségileg mindig újra meg kell teremteni.²⁵ A szentatya végül megállapítja, hogy az embert soha nem lehet csak kívülről megváltani. Volt idő, amikor azt gondolták – Francis Bacon (1561–1626) és követői –, hogy az embert a tudománnyal fogják megváltani. XVI. Benedek nagyon radikálisan fogalmaz, amikor kijelenti: „Ez az elvárás túl nagy volt a tudomány irányában: ez a remény hazug. Az embert végső soron csak a szeretet válthatja meg.”²⁶ Ez az alapüzenete a keresztény reménynek a világ felé. Az emberi remény ugyanis egyet jelent a megváltással. Az embernek igazi nagy és minden törésen átvezető reménye csak Isten lehet – az az Isten, aki „mindvégig”, a „beteljesedésig” szeretett és szeret. XVI. Benedek pápa szerint az életet is csak az ismeri fel igazában, akit megérint ez a szeretet. A keresztény üdvprogramban ott visszhangzik a remény szava, hogy van örök élet és egy találkozásra való felhívás, ahol azzal vagyunk kapcsolatban, aki nem halt meg, mert feltámadt, Ő maga az élet és

²³ Uo.

²⁴ *Fides et ratio*, 67.

²⁵ *Spe salvi*, 24.

²⁶ Uo. 26.

maga a szeretet, akkor van reményünk, és valójában akkor van igazi életünk is, mert így és ezáltal „élünk”.²⁷

2006. szeptember 12-én XVI. Benedek pápa a regensburgi egyetemen tartott előadást Isten és az értelem összefüggéséről.²⁸ A pápa meghatározása szerint a bibliai hit és a görög filozófia eredményezte, hogy a Közel-Keleten született kereszténység létrehozta Európát. Ez döntő tényező az emberi élet és gondolkodás számára mind a mai napig. Mindez nem volt véletlen – állapította meg XVI. Benedek, mert ez a közeledés már régen elkezdődött. Egészen az ószövetségi égő csipkebokorig kell visszamennünk, ahol elhangzott Isten titokzatos neve – az „én vagyok” –, mely belső analógiában áll Szókratész (Kr. e. 470–399) kísérletével a mítoszok legyőzésére és felülmúlására – vallja XVI. Benedek pápa.²⁹

A IV. Lateráni Zsinat 1215-ben kimondta, hogy „Isten és köztünk, az ő örök teremő Lelke és a mi teremtetett értelmünk között valóságos analógia van”, melyben „a különbözőségek végtelenül nagyobbak, mint a hasonlóságok, de nem semmisítik meg az analógiát és az erről szóló beszédet”.³⁰ XVI. Benedek pápa szándéka, hogy párbeszéd szülessen a kultúrákkal és a vallásokkal. Jóllehet a nyugati világban a pozitívista gondolkodás és a belőle származó filozófiák Istent kizárják a gondolkodás egyetemességéből, de ezzel önmagát is kizárja a kultúrák dialógusából. Az emberiség vallásos hagyományainak háttérbe szorítása főként a keresztény hit nagy tapasztalatainak mellőzése, illetve elutasítása a pápa szerint hallásunk és válaszuk elfogadhatatlan megcsonkítását jelentené. Ha elutasítjuk a beszélgetést, amely a létezésről szól, akkor a létezés igazságát, a reményt veszítjük el. Az értelem teljessége előtti megnyílás bátorsága nem az értelem nagyságának elutasítása – ez az a program, mellyel a bibliai hitnek elkötelezett teológia részt vesz a jelen kor disputájában.³¹

²⁷ Uo. 27.

²⁸ *Aki hisz, soha nincs egyedül.* XVI. Benedek pápa németországi látogatása, 2006. szeptember 9–14, SZIT, Budapest 2006, 50–72.

²⁹ *Vö. Aki hisz, soha nincs egyedül*, 50.

³⁰ *Vö. Aki hisz, soha nincs egyedül*, 56.

³¹ *Vö. Aki hisz, soha nincs egyedül*, 62–63.

Egy olyan gondolkodás, mely süket az isteni valóságra, alkalmatlan, hogy részt vegyen a kultúrák dialógusában. A modern gondolkodásban azonban van egy belső „platonikus” elem, mely biztosítja a gondolkodás becsületességét, és ez az a pont, amelynek alapján létrejöhet egy felismerés, hogy magában a gondolkodásban van egy olyan kérdés, mely minden módszerbeli lehetőségével együtt meghaladja magát a tudományt. XVI. Benedek pápa érvelése szerint el kell fogadni az anyag észszerű struktúráját és a megfelelést a mi szellemünk és az észszerű struktúrák között. E kérdés megválaszolása a filozófiára és a teológiára tartozik, nem pedig az egyes tudományokra, mivel azt egy másik szinten kell megválaszolni. Éppen ezért jelent jelentős ismeretforrást a vallási tradíció tapasztalata.³² A tudományok és a hit párbeszédében a modern kultúra bizonyos hozzájárulásáról lehet beszélni, mely az érvelés segítségével „átgondolt meggyőződés”-ként szeretné elfogadtatni magát.³³

5. Az egyházi Tanítóhivatal útmutatásai

Az I. és a II. Vatikáni zsinattal újból hangsúlyozni kell – ahogyan ezt teszi XVI. Benedek pápa is –, hogy az ember gondolkodási képessége és a vallásos hit nincs ellentétben. A *homo problematicus* éppen a kettő helyes használatával jut el az életével kapcsolatos kérdések felismerésére és megoldására. Modern, szabadsággal átitatott és pluralisztikus társadalomban élünk, ahol megjelenik a „kritikus igény”, hogy akár valamivel szemben vagy valami ellen szellemileg lépjen fel, illetve érvényesítse saját elképzeléseit, sokszor lerombolva vagy magára hagyva a vallásos gondolkodás megnyilvánulásait.³⁴ A média területén az embert is for-

³² Vö. *Aki hisz, soha nincs egyedül*, 62. Az evangélikus Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) ugyanakkor óvatosságra int a bibliai hit „hézagpótló” alkalmazásával szemben. Vö. BONHOEFFER, D., *Nachfolge*, Chr. Kaiser, München 1949.

³³ RAWLS, J., „considered conviction”, *A Theory of Justice*, HUP, Harvard 1971, 46.

³⁴ Vö. KASPER, W., *Egyház, merre tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradványai jelentősége*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002* (szerk. Kránitz, M.), Szent István Társulat, Budapest 2002, 36.

máló ideológiák nagy teret kapnak, és akarva, nem akarva formálják az emberek gondolkodásvilágát, öntudatát.³⁵

Az európai helyzetre Walter Kasper bíboros a kereszténység új inkulturációját ajánlja, mivel az európai keresztény kultúra „egyre inkább szétmorzsolódik, a modern felvilágosodás és az új technikai-ipari kultúra által”.³⁶ Mintegy negyven évvel a zsinat bezárása után II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításában (2003) megállapítja, hogy a keresztény életfelfogást állandó kihívások és fenyegetések érik. Egyre nehezebb megélni a Jézusba vetett hitet.³⁷ A jelen kultúra nihilista, relativista és hedonista magatartását II. János Pál pápa „csöndes aposztáziának” nevezi, mivel az önelégült ember úgy él, mintha Isten nem létezne. Múltat és jövőt a kortárs gondolkodók és írók „a keresztény örökségtől függetlenül próbálják bemutatni”.³⁸ A posztmodern filozófia, a tömegtájékoztató és akár a napi kulturális megnyilvánulások tartalmaikban ellentétesek az evangéliummal, s így végső soron az emberi személy méltóságával, jóllehet éppen ez utóbbira hivatkoznak.³⁹ Míg a kortárs filozófia a szabadságra nyitott embert állítja középpontba, vallási agnoszticizmust hirdet, sajátos erkölcsi és jogi relativizmussal, amely nélkülözi azt az igazi emberfogalmat, mely szorosan hozzátartozik egy reményteli jövő megfogalmazásához. A remény elvesztésének aggasztó jelenségét II. János Pál pápa „a halál kultúrájának” nevezte.⁴⁰

XVI. Benedek pápa a második körlevelét, a *Spe salvit* (2007) szentelte a keresztény reménynek. Megállapítja, hogy a XIX. századi Európa és civilizált társadalom még ragaszkodott a haladás-hithez. Vezércsillagai az ész és a szabadság voltak. A pápa úgy látja, hogy a technikai fejlődés állandó gyorsulása egy teljesen új társadalmi helyzetet teremtett. Minden azt hirdette, hogy változásra van szükség, egy forradalmi ugrásra.

³⁵ A világi híveknek az egyház tanítása alapján lehetőségeik szerint részt kell venniük a közélet formálásában. Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Katolikusok részvétele és magatartása a politikai életben*, 2003.

³⁶ Uo. KASPER, W., *Egyház, merre tartasz?*, 36.

³⁷ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 7, Szent István Társulat, Budapest 2003, 17.

³⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 9.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate* 75.

Ez együtt járt egy radikális kritikus szemlélettel, melyben nem maradt helye a vallásnak, Istennek és a teológiának sem. A haladás fő irányítója a politika lett. Ennek képviselői voltak a gyanú mesterei: Marx, Nietzsche és Freud. Náluk nem maradt helye az istenhitnek, melyet akadályosnak gondoltak az ember szabadságának kibontakozásában. Így az isten-tagadásból épp a XX. század nagy drámáinak következtében kialakult az ember tagadása is.⁴¹

Az ateizmussal párhuzamosan kialakult a teljes tévútnak bizonyult Isten halála-teológia is. Maga a II. Vatikáni Zsinat egyébként tizenegyféle ateizmust sorol fel a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióban, kifejtve, hogy „az ateizmus maga nem ősjelenség, hanem különböző okok származéka”.⁴² Remény híján Isten helyébe emberi értékek kerülnek, ám ezek egyértelmű meghatározása nem kerül kifejtésre. A II. Vatikáni Zsinat megállapítja, hogy „éppen a mai civilizáció is megnehezíti az eljutást Istenhez”.⁴³ A zsinati dokumentum tanítja, hogy „ha hiányzik az isteni alap és az örök élet reménye... súlyos kárát vallja az emberi méltóság”. Hiába teszik meg értéknek a szabadságot és más emberi jogokat, mert „válasz nélkül marad az élet és a halál, a bűn és a szenvedés rejtélye, és mindez nem egyszer kétségbeesésbe kergeti az embereket”.⁴⁴ A vallás, a hit, az egyház és Isten kizárása nem hoz megoldást, mert „minden ember megoldatlan kérdés marad önmaga számára”.⁴⁵ Az ötvenöt évvel ezelőtti zsinat azonban a világ szerint berendezkedő embernek visszaadja a reményt, azoknak, akik már hinni sem mernek egy magasabb rendű életben.⁴⁶

XVI. Benedek pápa a keresztény reményről írt körlevelében hangsúlyozza, hogy az emberért végzett szellemi és fizikai küzdelem tévedése nyilvánvaló, mert elfelejtette, hogy a szabadság mindig szabadság a

⁴¹ Vö. Henri de Lubac (1896–1991) *Az ateista humanizmus drámája* című művét, LUBAC, H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, Union, Paris 1944.

⁴² Vö. GS 19–21. Az ateizmus kérdéséről lásd: TONIOLO, A., *Ricerca di Dio e l'ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa?*, in *Credere oggi* 32 (1/2012), 7–18.

⁴³ GS 19.

⁴⁴ GS 21.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

rosszra is.⁴⁷ A kereszténység végső soron nem hátrál meg a kritikus kérdések elől, mert önmagának és kifelé is felteszi a kérdést: Mit remélhetünk?⁴⁸ XVI. Benedek pápa az újkor önkritikájával való párbeszédre hív, ám felszólítja a keresztényeket, hogy pontosan legyenek tudatában annak, hogy „valójában miben áll a reményük, mit kell adniuk, s mit nem tudnak adni a világnak”.⁴⁹ A racionális és emancipált gondolkodás valamit nagyon eltévesztett, ha az ember szabadsága melletti küzdelme mégsem hozta meg a jó gyümölcsseit, mivel az úgynevezett „haladás” Theodor W. Adorno (1903–1969) szerint nem volt más, mint „a parittyától a hidrogénbombáig való haladás”.⁵⁰ XVI. Benedek pápa szerint ennek a korszaknak az igazság- és szabadságigénye a haladás kétarcúságát mutatta be.⁵¹ A jövő reménye, fogalmazza meg XVI. Benedek pápa – s ez biztosítja a jövőbe vetett remény alapját –, hogy a haladáshoz az emberiség erkölcsi jobbulása szükséges. Az anyagi lehetőségek és a szív tanácstalansága jellemzi a mai kort, s ezzel a pápa megállapítása szerint az ember fenyegetéssé válik önmaga és a teremtés számára. Nem lehet emberi, boldog országot építeni a keresztény remény kizárásával, mert éppen az újkor eseményei alapján kimondható, hogy „az embernek szüksége van Istenre, különben nincs reménye”.⁵²

A gondolat, hogy „posztmodern” világban élünk, annak a tendenciának a tartozéka, hogy egyesek a Nyugat modernizációs tapasztalatát egyetemes *metanarratívaként* értelmezték. Ez a gondolat azon a feltételezésen nyugszik, hogy a nemzetek fejlődése azonos mintát követ, tudniillik azt a mintát, amelyet az északi országok már bejártak.⁵³

⁴⁷ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Spe salvi*, 21.

⁴⁸ Uo. 22.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo. 22.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 23.

⁵³ A társadalom, amelyben élünk, sem nem „posztkeresztény”, sem nem „posztszukuláris” – vallja Melba Padilla Maggay Fülöp-szigeteki professzorasszony, az Ázsiai Egyház- és Kultúrintézet tagja. „Az atyáinktól örökölt ősi vallásnak továbbra is erős tudatalatti befolyása van népünk életére. A kereszténység, ami a spanyol *conquistadores* megérkezésével jutott el hozzánk, nálunk nem ment keresztül a reformáció nyomában járó felforduláson – a szekularizáción és az egyre nagyobb teret nyerő kételke-

6. Az emberi keresés kiindulópontja

Már Pál apostol az athéni filozófusokkal való találkozás során úgy fogalmaz, hogy „akit ti ismeretlenül tiszteltetek, azt hirdetem nektek”.⁵⁴ Az ember és az emberi ész értelmességét az emberi szívbe elültetett vágy igazolja, mely keresztény szempontból az istenkeresést és az Isten utáni vágyat jelenti. A gondolkodási képesség pedig az a kezdet, amellyel az ember a látható dolgok fölé tud emelkedni⁵⁵ – amint azt az I. és a II. Vatikáni Zsinat is kijelentette. Az emberrel veleszületett és megfogalmazásra irányuló igazságkeresés különböző módokon jelent meg az irodalom, a zene, a festészet, a szobrászat, az építészet vagy éppen a filozófia eszközeivel.⁵⁶

„Az egész látható teremtésben az ember az egyetlen lény – állapítja meg a körlevél –, aki nemcsak képes a tudásra, hanem tud is e tudásról.”⁵⁷ Egy ember akkor számít felnőttnek, ha különbséget tud tenni igaz és hamis között, s így saját ítéletet mond a dolgok hiteles igazságáról.⁵⁸ Az emberi kérdések általában a jelenre és a jövőre vonatkoznak. A két alapkérdés: *Van-e értelme az életnek?* és *Hova vezet az élet?* Itt nagyon sokszor a dolgok értelmét kereső drámai kérdésekkel találkozhatunk. Mindenki tudni akarja, és mindenkinek tudnia kell élete végének igazságát. A *Fides et ratio* enciklika (1998) a legkézenfekvőbb megállapítást teszi, amikor kijelenti, hogy minden ember „tudni akarja, hogy létének a halál végleges vége-e, vagy van valami, ami túlmegy a halálon; remélhet-e továbbélésben vagy sem”.⁵⁹

Ezeket a legegyszerűbb kérdéseket valamilyen formában mindenki felteszi. Ám az értelem- és reménykeresés függ az ezekre adott válaszoktól.

désen, ami a felvilágosodás racionalista eszméiben kapott filozófiai keretet. Azon a társadalmi individualizáción sem mentünk keresztül, amit a tudomány felemelkedése, az ipari forradalom és az ezek talaján felövő modern társadalmak hoztak magukkal.” Vö. *Theologiai Szemle* (2011/2), 113.

⁵⁴ ApCsel 17,23.

⁵⁵ *Fides et ratio*, 24.

⁵⁶ *Fides et ratio*, 24.

⁵⁷ *Fides et ratio*, 24.

⁵⁸ *Fides et ratio*, 25.

⁵⁹ *Fides et ratio*, 26.

És egy újabb kérdés merül fel: Lehetséges-e az egyetemes és abszolút igazság elérése, vagy sem? Ám az igazság keresésén túlmenően az ember „még keres valami abszolút valóságot... egy végső létezőt, amely minden dolog alapja... s amin túl további kérdés vagy érv nincs és nem is lehet”. A vélemények elbűvölhetik az embert, de meg nem nyugtatják. A világban élő embert nemcsak a filozófiák segítik helyes életvitele megtalálásában, hanem azok a személyes meggyőződések és tapasztalatok is, melyek a családi vagy a kulturális hagyományra épülnek, melyeken keresztül szintén el akar jutni az igazság bizonyosságához és abszolút értékéhez.⁶⁰

Előfordul, hogy bizonyos személyes érdekek elnyomják az igazságot, vagy hogy az ember elkerüli, mert fél a következményeitől. Ennek ellenére az ember soha nem alapozhatja életét kétségekre, bizonytalanságra vagy hazugságra. Az ilyen életre a szorongás és a félelem lenne jellemző. Az ember új definíciója tehát az, hogy „igazságkereső lény”.⁶¹

A kereszténység úgy tekint az ember keresővagyára, mint egy lényeges emberi vonásra, mert „maga a képesség az igazság keresésére és a kérdezésre már önmagában az első választ jelenti. Csak a válasz reménye tudja elindítani első lépteit.”⁶² Az igazságra való szomjazás elhomályosítása vagy mellőzése az ember létét veszélyezteti. De ki kell mondanivaló, hogy az embernek nagy általánosságban megvan a képessége arra, hogy eljusson az igazsághoz.⁶³

Talán korábban még nem fogalmazta meg az egyház az alapvető emberi adottságokba vetett hitét úgy, mint most, ezzel a körlevéllel. A felnőtt és egészséges ember gondolkodásába vetett optimizmussal a dokumentum kijelenti, hogy bizonyos módon minden ember filozófus, és vannak filozófiai fogalmai, melyekkel életét irányítja. A Krisztus-eseményt követően fel kell tenni a kérdést, hogy milyen kapcsolat van a filozófiai-vallási igazságok és a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott igazság között.⁶⁴

⁶⁰ *Fides et ratio*, 27.

⁶¹ *Fides et ratio*, 28.

⁶² *Fides et ratio*, 29.

⁶³ *Fides et ratio*, 29.

⁶⁴ *Fides et ratio*, 30.

Az ember tehát, és minden ember befejezetlen lény. Kutatja az igazságot, és keres egy személyt, akire rábízhatja magát. A keresztény hit és remény felajánlja azt a konkrét lehetőséget, hogy az ember eljusson a beteljesedéshez, és azt szemlélhesse is. Itt nem hiszékenységről van szó, hanem tanulásról és új ismeretek életet átalakító befogadásáról. „Ezek tárgya részesedés Krisztus misztériumában”, s a Szentháromság egy Isten igaz és megfelelő megismerésre.

7. XVI. Benedek pápa párbeszéde a kultúra világával

XVI. Benedek pápa 2005. április 1-jén a Szent Benedek-díj Európáért átvételekor előadást tartott Subiacóban *Mit jelent hinni?* címmel.⁶⁵ A pápa kimondja, hogy a hit a keresztény lét alapvető aktusa. A hit aktusa pedig nem más, mint emberségünk megvalósítása. Ez egy olyan cél, mely a valláshoz való odatartozás nélkül minden ember sajátja. Az első kérdés, amelybe beleütközünk, mégis az: Vajon a hit méltó magatartás-e egy modern és felnőtt emberhez? A hitet azonban nevezhetjük olyan alapmagatartásnak, mely része az általános és hétköznapi magatartásnak is. Nagyon sok dolog van – és a többségük ilyen, amit egyszerűen elfogadunk. Használjuk például a technika termékeit, de tudományos alapjait nem ismerjük. Olyan, számunkra átláthatatlan dolgok szövevényében élünk, melyekre az általában pozitív tapasztalatok alapján hagyatkozunk. „Hisszük, hogy mindezek a dolgok nem alaptalanok.”⁶⁶

Ez a fajta hit nélkülözhetetlen az élethez, ezt folyamatosan gyakoroljuk, még akkor is, ha nem számolunk vele. Ennek hiányában ugyanis az emberi élet válna lehetetlenné. Ezzel szemben azonban a tudományok a hitet alacsonyabb rangú dolognak tartják, jóllehet ez az emberi lét alapja, mely nélkül a társadalmi-közösségi élet szűnne meg létezni. A hit tulajdonsága mégiscsak az, hogy valakire hivatkozik, aki „benne van” a kérdésben, így egy bizalom születik a dolgok használatában, melyet saját tapasztalatunk is megerősít. Természetesen ez a fajta alaphit vagy

⁶⁵ Vö. RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, in *Benedek Európája a kultúrák válságában*, Szent István Társulat, Budapest 2005, 75–115.

⁶⁶ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 80–81.

természetes hit távlatot nyithat a vallásos hit felé is. Voltaképpen „hit” által részesedünk mások tudásában is, de ez mindig megmarad az emberi tudás területén. A kinyilatkoztatásba vetett hit viszont azt jelenti, hogy átlépjük a bennünket jellemző tudás határait, s bár a hit tudományában Isten a „tudás” tárgya, de a kinyilatkoztatás, és amit tartalmaz, csak a „hit” tárgya marad, mely tudásunk számára nem hozzáférhető. Ez esetben nem hivatkozhatunk egy hozzáértő szakemberre, egy tudósra, aki közvetlenül tanulmányozhatta volna, s így ismerné ezeket a valóságokat.

XVI. Benedek pápa gondolkodásában a modern világgal folytatott párbeszédében felmerül egy másik kérdés, hogy a hit összeegyeztethető-e a modern kritikus megismeréssel. A még ismeretlennel szemben – tartják egyesek – meg kell várni azt az időt, amikor a tudomány választ tud adni a felmerült kérdésekre. Korunkban legtöbbször inkább az agnoszticizmust választják, mint az ateizmust, mert vagy hiányzik a misztérium előtt való meghajlás, vagy – akár értelmi becsületességgel – a „jelenleg meg nem ismerhető” kategóriába sorolja a hit kérdéseit. Az emberi létnek, melyet adottságként kell felfognunk, korlátai is vannak, mivel a *condition humaine* nem képes a lét teljességét és annak feltételeit megragadni.⁶⁷

Amint a teológus pápa fontosnak tart kimondani az európai értelmiség hittől, Istentől, egyháztól eltávolodó magatartásához, az annak a bemutatásában áll, hogy az istenkérdést természete szerint nem lehet alávetni a szó szoros értelmében vett tudományos kutatásnak.⁶⁸ A végtelen utáni vágy azonban alapjában tartozik hozzá az emberi természethez. E nélkül nem lenne kultúra, nem lenne történelem, nem lenne gazdasági fejlődés sem, mert az ember igyekszik megvalósítani a megálmodott jövőt. Ez az adottság – a végtelenre való nyitottság – hozzátartozik az ember természetéhez, sőt éppen ez a lényege. Határa nem lehet más, csak a határtalan. És a tudomány korlátait nem szabad összekevernünk létünk korlátaival.⁶⁹

⁶⁷ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 85 (Az agnoszticizmus: lehet-e megoldás?).

⁶⁸ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 85.

⁶⁹ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 86–87.

Joseph Ratzinger II. János Pál pápa halálának előestéjén Subiacóban ezt a kérdést tette fel: „Vajon a tetszetős agnoszticizmus összeegyeztethető-e nemcsak a tudománnyal, hanem az emberi élettel is? Ezzel együtt felmerül egy másik kérdés, hogy megvalósítható-e a programja. És valójában mellőzhetjük-e mi, emberek az istenkérdést eredetünk, célunk végső kérdését? Végső soron egyetlen ember sem maradhat közömbös az istenkérdéssel szemben. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az irracionalitás, vagyis az értelmetlenség területére tévedünk, hanem épp ellenkezőleg, amire választ keresünk, az minden racionalitás alapja.⁷⁰

XVI. Benedek a természetes istenmegismerés lehetőségére kérdez rá. A kereszténység kezdetén Pál apostol megtapasztalta, hogy mily valós az, amikor az ember ellenáll az igazságnak, önzését, gőgjét, kényelmét az igazság követelményei fölé helyezi.⁷¹ A kegyelem új szövetségébe való belépés első feltétele azonban az, hogy Ábrahám példáján kialakított hite legyen valakinek,⁷² mert az evangélium jó hírére alapvetően a hit a válasz. Senki sem üdvözülhet hit nélkül. De nem elég csak szellemileg egyetérteni az evangélium tartalmával, mert a megváltás csak akkor hatékony, ha új egzisztenciát szerzünk. A hívő felölti Krisztust, és az élet újdonságában jár.⁷³

Rendkívül érdekes találkozásnak lehettek tanúi azok, akik láthatták és halhatták Jürgen Habermas (1929–) és Joseph Ratzinger 2004. január 19-én a Bajor Katolikus Akadémián folytatott párbeszédét a hívő és a nem hívő polgárok kapcsolatáról. A Hittani Kongregáció prefektusa kijelenti, hogy „a hívőknek a nem hívőkkel és a más hitűekkel való érintkezésben ésszerű módon az egyetértés tartós hiányával kell számolniuk”. Véleménye szerint a hit és a tudás tartós diszharmóniájával kell számolni, mert a vallási meggyőződésnek is rendelkeznie kell bizonyos „ésszerűséggel”, vagyis hogy a szekuláris tudás nézőpontjából se le-

⁷⁰ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 87–90.

⁷¹ RATZINGER, J., *Mit jelent hinni?*, 95 (Isten természetes megismerése).

⁷² Vö. Róm 4,1–25.

⁷³ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, Szent István Társulat, Budapest 1997, 51.

gyen mindenestől irracionális.⁷⁴ Joseph Ratzinger korunk jelentős filozófusának adott válaszában kifejti, hogy a mai életnek két jellemzője van: az egyik egy világtársadalom kialakulása, a másik pedig az ember lehetőségeinek megnövekedése. Ezek miatt is sürgető, hogy megtaláljuk azt a választ és megoldást, mely az etikai alapokra épített helyes út, és melyen a jövő emberisége felnőhet.⁷⁵

8. Ferenc pápa a teológusokhoz és egy zárógondolat

Ferenc pápa az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításában hangsúlyozza, hogy „az egyház becsüli és bátorítja a teológusok karizmáját és erőfeszítéseit a teológiai kutatásban, mely elősegíti a párbeszédet a kultúra és a tudomány világában” (*Evangelii gaudium*, 133.). Különösen üzenetértékű Ferenc pápa szava, amikor kijelenti: „Felkérem a teológusokat, hogy szolgálatukat az egyház üdvözítő küldetésének részeként végezzék. Ehhez azonban az kell, hogy szívügyük legyen az egyház és a teológia evangelizáló rendeltetése, és ne elégedjenek meg az íróasztal-teológiával.” (*Evangelii gaudium*, 133.)

Ferenc pápa a hit megtartásához szükségesnek tartja a pontos teológiai tájékozódást, mely összefügg az étellel. A járványhelyzet megmutatta, hogy az egyház tanítása biztos pont és kapaszkodó a hitükben bizonytalanná váló embereknek. A hit forrása a Szentírás, ennek ismerete nélkülözhetetlen a lelkiéletben: „Meg kell tanulnunk élni egy olyan Egyházban, amely a Szentlélek által keltett rendetlenség és összhang közötti feszültségben működik. Ha teológiai könyvet kér tőlem, mely segíthetné megérteni ezt, az az *Apostolok cselekedetei*.”⁷⁶

⁷⁴ Vö. HABERMAS, J.–RATZINGER, J., *A szabadelvű állam morális alapjai*, Barankovics István Alapítvány–Gondolat Kiadó, Budapest 2007, 30–31.

⁷⁵ Vö. HABERMAS, J.–RATZINGER, J., *A szabadelvű állam morális alapjai*, 35. Joseph Ratzinger ezen a ponton a Hans Küng által kidolgozott „Projekt-Weltethos”, világethosztervezetre utal, melynek nemzetközi fogadtatása jelzi, hogy nagyon égető kérdésről van szó.

⁷⁶ IVEREIGH, A., (Commonweal Magazine) *An Interview with Pope Francis* (Ford. Tőzsér E.), vö. <https://www.magyarurir.hu/ferenc-papa/-interju-ferenc-papaval-koronavirus-jarvanyrol> (a kutatás ideje: 2020. április 10.)

Százötven éve jelent meg a *Dei Filius*, ötvenöt éve pedig a *Dei Verbum*. A két dogmatikai konstitúció összekapcsolódik, mert az ész szerepét, mint az ember egyik alapvető képességét hangsúlyozzák a hitre való eljutásban a Szentlélek kegyelme által (DF 3004; DV 5). Nincs szakadás a két nagyjelentőségű zsinat tanításában, csak fejlődés a személyes befogadás irányába. A tanítóhivatali dokumentumok a hit tisztaságát őrzik számunkra, mely a mindennapokban útmutató és iránytű a hívó, keresztény élethez.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az igazság keresése és elfogadása mint egyházfegyelmi alapelv az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* kezdetű konstitúciója fényében *

Bevezetés

„A szeretet világossága, amely a hit sajátossága, képes megvilágítani körülünk igazságra vonatkozó kérdéseit. (...) Mivel a hit világosság, arra hív, hogy hatoljunk benne egyre előbbre, hogy egyre többet fedezzünk fel abból a horizontból, amelyet megvilágít, és egyre jobban ismerjük meg azt, amit szeretünk. E vágyból születik a keresztény teológia (...), [ami] osztozik a hit egyházas jellegében; világossága az Egyháznak mint hívő alanynak a világossága.”¹ A Katolikus Egyház, mint Isten újszövetségi népe, alapításától fogva meghatározott tanbeli és fegyelmi keretek között működik, melyek alapvetően és lényegileg Jézus Krisztus személyéhez, tanításához és az egyházat létrehozó tettehez kötődnek. Az Egyház vallja, hogy Istennek, a kinyilatkoztatásban meghatározott tartalmú tanítását hirdeti, alapítójára visszanyúló szent hatalommal és küldetéssel rendelkező apostolutódok, azaz a püspökök által, meghatározott közösség számára.² Ez az egyháztörténelem minden egyes korszakát jellemző meggyőződés röviden az Egyház működésének *doktrinális* és *diszcipliná-*

* Készült a *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Orange, CA), a *Christendom College*-ben (Front Royal, VA), és az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest). A kutatás a KAP19-31008-3.6-JÁK projekt keretében valósult meg.

¹ FRANCISCUS, Enc. *Lumen Fidei* (29 iun. 2013): AAS 105 (2013) 555–596, artt. 34–36.

ris egységében foglalható össze.³ Az egyes időszakok mértékadó egyetemes zsinati vagy pápai állásfoglalásai, illetve az egyházatyák teológiai elemzése, tiszta képet adnak számunkra, a lelkek üdvösségének előmozdítását szolgáló Egyház működésének sajátosságairól. Az egyes dogmatikai jellegű állásfoglalások mutatják az évszázadok folyamán egymásra épülő, és az adott kor kérdéseire a Szentírás és a szenthagyomány fényében választ adó hitletétemény egységességét, melynek alapja az egyház igehirdető és szentségkiszolgáltató élete. Ez tehát az a változatlanosság, amely a változó keretek között is az állandóságot jelenti az egyház történelme folyamán intézményesedett életében.⁴ A Szentírás, a tradíció, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés egyéb formái az egyház olyan alapadottságai, melyek lényegileg meghatározzák annak működését, tevékenységét, és a tagjait összekapcsoló kötelékeket.⁵ A Katolikus Egyház tehát, mint látható egység, intézményesen szervezett formában jelenik meg. Ennek az egységnek a megőrzésére, és az Egyház tanításának (*doctrina*) – hitének és életének – védelmére, vagyis Krisztustól rendelt céljának az előmozdítására, az apostoli kortól kezdve, egyházjogi normák születtek. Ebből pontosan érthető, a tanbeli (*doctrinalis*) és fegyelmi (*disciplinaris*) rend összhangja az Egyház intézményes életén belül. Így az igazság keresése, a megtalált igazság elfogadása és az abban történő megmaradás, nem pusztán hittani alapelv a Katolikus Egyház tanításán belül, hanem egyúttal az egyházfegyelem – azaz a kánonjogi előírások rendszerének – egyik legfontosabb pillére is.⁶ Mindez a hatályos Egyházi Törvénykönyvben úgy kerül összegzésre, hogy „minden ember köteles keresni az igazságot Istennel és az Ő Egyházával kap-

² Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical – Theological Schema)*, in ARRIETA, Juan Ignacio (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia, 2010, 1143–1163, különösen 1143–1144.

³ ERDŐ Péter, *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II), Budapest 1995, 95.

⁴ Vö. SEGALLA, Giuseppe, *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, Padova 1994, 13.

⁵ ERDŐ, *Az egyházjog teológiája*, 113–125.

⁶ DE PAOLIS, Velasio, *Note di teologia del diritto* (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Manuali 7), Venezia 2013, 167–174.

csolatban.” (748. kán. 1. §).⁷ Azt is szükséges rögzítenünk, hogy a tanítói küldetés alanya az egész Egyház, vagyis annak minden tagja. Ezáltal nem csak a Tanítóhivatal – mint a hitletétemény hiteles közvetítője és értelmezője –, hanem minden megkeresztelkedett krisztushívó is köteles a megismert igazság hűségese továbbadására. Ez kifejezetten is megfogalmazódik a krisztushívók kötelességeinek és jogainak tételes felsorolásában.⁸ Már az Egyházzal való közösség megőrzésének kötelessége⁹ is közvetetten magában foglalja, hogy a cselekvésmódjukban is kifejezésre jutó – az egyetemes és a részegyháznak az irányában megnyilvánuló – hívő magatartáshoz hozzátartozik a megismert hittani igazságok hűségese továbbadása szóban és életpéldával, azaz a tanítói tevékenység saját életátlapot szerinti, és az egyházi Tanítóhivatallal összhangban lévő megismertetése.¹⁰ Mindez egyértelmű hangsúlyt kap a világi krisztushívók egyes kötelességei és jogai között, legelsőként említve az üdvösség örömhírének terjesztését, mind egyénileg, mind közösségileg, a CIC 225. kán. 1. §¹¹, valamint a *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdítás¹² fényében.¹³ Azonban azt is szükséges kiemelnünk, hogy az igazság kereséséhez szorosan hozzátartozik, hogy az a szabad akarat tiszteletben tartása-

⁷ CIC Can. 748 – §1. Omnes homines veritatem in iis, quae Deum eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere tenentur eamque cognitam amplectendi ac servandi obligatione vi legis divinae adstringuntur et iure gaudent.

⁸ Részletesen vö. ERDŐ Péter, *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014. 5 217.

⁹ Vö. CIC Can. 209 – §1. Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia. – §2. Magna cum diligentia officia adimpleant, quibus tenentur erga Ecclesiam tum universam, tum particularem ad quam, secundum iuris praescripta, pertinent.

¹⁰ MONTAN, Agostino, *Il popolo di Dio e la sua struttura organica*, Roma, 1988, 561–562.

¹¹ CIC Can. 225 – §1. Laici, quippe qui uti omnes christifideles ad apostolatam a Deo per baptismum et confirmationem deputentur, generali obligatione tenentur et iure gaudent, sive singuli sive in consociationibus coniuncti, allaborandi ut divinum salutis nuntium an universis hominibus ubique terrarum cognoscatur et accipiatur; quae obligatio eo vel magis urget iis in adiunctis, in quibus nonnisi per ipsos Evangelium audire et Christum cognoscere homines possunt.

¹² IOANNES PAULUS II, Adhort. Ap. *Christifideles laici* (30 dec. 1988): AAS 81 (1989) 453–459, nn. 33–35.

¹³ Vö. ERDŐ, *Egyházjog*, 225.

val történjen. Ebből fakad a hatályos Egyházi Törvénykönyvben kifejezésre jutó alapelv: „Az embereket a katolikus hit elfogadására saját lelki ismeretük ellenére soha senki nem kényszerítheti.”¹⁴

1. A *Dei Filius* előzményei az egyházfegyelemben

Az igazság keresésének, a megtalált igazság elfogadásának, az abban történő megmaradásnak és átadásának kötelezettségét elemző szakirodalom hajlamos megfedkezni arról a tényről, hogy az említett alapelv megszületése egyáltalán nem új, és nem a 20. század eredményeként – konkrétan: nem a II. világháború borzalmainak szellemi ellenhatásaként megfogalmazott, és az ENSZ által 1948. december 10-én elfogadott Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában rögzített elvek hatására¹⁵ – születtek meg. Sőt, az sem állítható, hogy előzményeként a felvilágosodásban testet öltő új eszmét (18. század)¹⁶ és a francia forradalom (1789–1799)¹⁷ vívmányait szükséges látnunk. Amennyiben alaposan megvizsgáljuk az ókeresztény írók munkáit, vagy a középkor jelentős keresztény gondolkodóit¹⁸, nem feledkezve meg az egyetemi oktatás megerősödésével megszerkesztett kánonjoggyűjteményekről, különös tekintettel a *Corpus iuris canonici* anyagáról, akkor világossá válik számunkra, hogy a történelemben – hangsúlyosan a zsidó-keresztény kultúrához kötődő – stabilan jelen lévő, az ember életét és gondolkodását meghatározó elvről beszélünk. Ez az elv került különböző módon kifejtésre, az adott kor szellemi áramlatainak a függvényében a IV. Lateráni (1215)¹⁹, a Trentói (1545–1563)²⁰ és az I. Vatikáni Zsinaton (1869–1870)²¹, számos pápai megnyilatkozásban; szekularizált megfogalmazásra a 18–

¹⁴ CIC Can. 748 §2.

¹⁵ Részletesen vö. MORSINK, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting & Intent*, Philadelphia, PA. 1999.

¹⁶ BREWER, Daniel, *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*, Cambridge 2008.

¹⁷ BÉTOURNÉ, Oliver – HARTY, Aglaï I., *Penser l'histoire de la Révolution française, deux siècles de passion française*, Paris 1989.

¹⁸ Vö. POPE BENEDICT XVI, *Great Christian Thinkers. From the Early Church through the Middle Ages*, Minneapolis, MN. 2011, 63–74, 207–210, 214–223, 236–239, 281–296.

19. században, hogy a 20. század nagy kataklizmája után normaként kerüljön rögzítésre, nemcsak a világi társadalmon, hanem a Katolikus Egyházon belül is, a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, és *Dignitatis humanae* kezdetű dokumentumaiban. Napjainkban körültekintve, pedig szomorúan állapíthatjuk meg, ennek a biztos alapelvnek a fokozatos megkérdőjeleződését²²: az objektív igazságba és annak megismerhetőségébe vetett hit válságát.²³

Az ókeresztény szerzők tekintetében, mindenképpen ki kell emelnünk Órigenészt (+253) [*Celzus ellen*, I, 11]²⁴, Szt. Cipriánt (+258) [A halandóságról]²⁵, Aranyszájú Szt. Jánost (+407) [különösen a LXXXII. homíliáját és a Máté Evangéliumhoz írt homíliáit]²⁶, valamint Szt. Ambrust (+397) [*Ábrahámról*, I, 3]²⁷. Áttérve a kánonjogi kollekciókra, ehelyütt elsőként a *Decretum Gratiani*-ről emlékezünk meg (1140 körül).²⁸ A C. 25 q. 1 c. 6 ugyan Orbán pápa neve alatt szerepel a gyűjteményben, azonban a pápai regiszterek áttekintése alapján sem I. (222–230) sem II. Or-

¹⁹ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. I: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD), 230.

²⁰ *Conc. Tridentinum*, Sessio IV (8 apr. 1546) – *Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*: COD 663–664.

²¹ *Conc. Vaticanum I*, Sessio III (24 apr. 1870) – *Dei Filius*: COD 805–811.

²² COLLANTES, Justo, *Fe y razon*, in Justo Collantes, *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio* (Biblioteca de autores cristianos 446), Madrid 1986, 27–30.

²³ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az objektív igazságba vetett hit válsága*, in VINCZE Krisztián (szerk.), *Ars longa vita brevis: a hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése*, Budapest 2017, 234–243.

²⁴ Vö. WILLIS, John R. (ed.), *The Teachings of the Church Fathers*, San Francisco, CA. 2002, 8.

²⁵ Uo. 8.

²⁶ Uo. 8–9.

²⁷ Uo. 9.

²⁸ LANDAU, Peter, *Gratian and the Decretum Gratiani*, in HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234* (History of Medieval Canon Law 6), Washington D.C. 2008, 22–54. VIEJO-XIMÉNEZ, Jose Miguel, *Decreto de Graciano*, in OTADUY, Javier – VIANA, Antonio – SEDANO, Joaquín (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012, 954–972.

bán pápa (1088-1099) nem lehet a kánon tényleges szerzője. Mivel a kritikai kiadás elkészítéséhez felhasznált korábbi gyűjteményekben – beleértve a *Decretales Pseudo-Isidorianae*-t – sem szerepel, így nagy valószínűséggel II. Orbán pápát jelölhette tévesen a *Decretum Gratiani* szövegatanúinak egy csoportjában a szerző megnevezés.²⁹ A C. 25 q. 1 c. 6-ban világos érvelést találunk amellett, hogy a lélek és az emberi tapasztalat (a szöveg sajátosan a 'vér' [*sanguis*] kifejezést használja az ember testi – értelmi valóságának a jelölésére, a lelki valóság [*anima*] mellett) képes arra, hogy felismerje az igazságot, amit az Úr, az apostolok és az őket követő szentatyák kifejtettek, beleértve azoknak a római pápa által alkotott újabb törvényekben történő megjelenését; ezáltal az Egyház képes nemcsak kifejtetni, hanem megőrizni és megvédeni is az igazságot.³⁰ A második meghatározó gyűjtemény, amelyre utalnunk kell, a *Liber Extra* (1234).³¹ A kollekció legelején olvashatjuk a IV. Lateráni Zsinaton (1215) elfogadott I. konstitúciót a katolikus hitről³²: X 1. 1. 1: *De fide catholica*. A hitvallási formula szerkezetében és tartalmában követi a korábbi zsinatok hasonló formuláit, ahogy abban is, hogy reflektál a katolikus hittől való kortárs elhajlásokra. Megjegyzendő, hogy a IX. Gergely pápa által (1227–1241) 1234. szeptember 5-én, *Rex Pacificus* kezdetű

²⁹ Az Emil Albert Friedberg (†1910) által hivatkozott kéziratok és a jelenleg legkorábbinak tartott (Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll, Ms. 78; Paris BN lat. nouv. acq., Ms. 1761; Firenze, BNC, Conv. Soppr. A. I. Ms. 402; Admont, Stiftsbibliothek, Mss. 23, 43; St. Gallen, Stiftsbibliothek, Ms. 673) szövegatanúk kritikai összehasonlítását jelen sorok szerzője elvégezte. Az utóbbi – korai szövegváltozatot tartalmazó – kéziratokban nem találunk szerzőmegjelölést a C. 25 q. 1 c. 6-nál.

³⁰ C. 25 q. 1 c. 6: FRIEDBERG, Aemilius (ed.) *Corpus iuris canonici*, I-II. Lipsiae 1879–1881 (repr. Graz 1955) [továbbiakban: FRIEDBERG], I. 1008.

³¹ KUTTNER, Stephan, *Raymund of Peñafort as Editor: The 'Decretales' and 'Constitutiones' of Gregory IX*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 65–86. BERTRAM, Martin, *Decretales de Gregorio IX*, in OTADUY – VIANA – SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. 916–923. VIEJO-XIMÉNEZ, Jose Miguel, *Raymund of Peñafort Decretalist*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (28/20) [2017] 119–147.

³² Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III/12), Budapest 2009, 148–149. DUGGAN, Anne, *Conciliar Law 1123–1215: The Legislation of the Four Lateran Councils*, in HARTMANN – PENNINGTON (ed.), *The History of Medieval Canon Law*, 318–366.

bullájával kihirdetett dekretális-gyűjtemény³³ ezzel olyan hagyományt teremtett, amely az 1917. május 27-én kihirdetett első *Codex iuris canonici*-ben is tovább élt (vö. *Professio catholicae fidei*).³⁴ A katolikus hit összegzésének szentelt kánonban sajátos hangsúllyal szerepel a szilárd hit és az igaz Isten egy és egyedülálló, örökkévaló és mérhetetlen, mindenható, változhatatlan, felfoghatatlan és kimondhatatlan voltának a megvalósása, aki három személy (Atya, Fiú, Szentlélek), de egyetlen lényeg, létező és egészen egyszerű természet.³⁵ A szöveg nemcsak az egy igaz Istennek a Katolikus Egyház által vallott jellemzőit tartalmazza, hanem kihangsúlyozza, Istennek – mint minden dolgok teremtetőjének – a mi-voltát; a természetfeletti kinyilatkoztatás tényét; az Istenbe vetett hitet, annak objektív alapját, valamint Istennek a hit elsajátításához adott külső és belső segítségét (vö. szentségek). A nagyon tömör világos kifejtésből érthető, hogy miért kapott helyet a *Liber Extra* legelején, hiszen ez az a hittartalom, amelynek megóvásának, kifejtésének, és gyakorlásának a kereteit hivatottak biztosítani a gyűjteményben rendszerbe foglalt egyházfegyelmi normák. Hasonló megállapítást tehetünk akkor, ha a Trienti Zsinat már említett, 1546. április 8-i „a szent könyvek és az apostolok hagyományának az elfogadása” címet viselő első határozatának (vö. *Sessio IV*) szövegét tanulmányozzuk. A források között ehelyütt – az ószövetségi és újszövetségi hivatkozásokon túl – a Basel-Ferrara-Firenzei Zsinat (1431–1449) anyagából, a zsinat utolsó – firenzei – szakaszából származó, a koptokkal való egység kimondásának szentelt határozat gondolatmenete ismerhető fel.³⁶ Az első határozat rögzíti, hogy a Szentírásból, amelyet megőrzött az Egyház, és az apostolok krisztusi felhatalmazással minden népnek hirdettek, megismerhető az üdvösség eléréséhez szükséges teljes igazság (azaz felismerhető). Ezt a kijelentést a kinyilatkoztatás írott (Szentírás) és az íratlan hagyomány összhangjában szükséges értelmezni, amely utóbbi az apostolok Krisztusra vissza-

³³ GREGORIUS IX, Bulla, *Rex Pacificus*: AUVRAY, Lucien (ed.), *Les registres de Grégoire IX*, Paris, 1896, I. num. 208; vö. FRIEDBERG II. 1–4.

³⁴ MICHIELS, Gommarus, *Normae generales iuris canonici* (Commentarius libri I Codicis Iuris Canonici), I. Parisiis – Tornaci – Romae 1949, 21–24.

³⁵ FRIEDBERG II. 5–6.

³⁶ COD 572.

nyúló szóbeli igehirdetésén alapul, amelyet maga a Szentlélek sugalmazott. Így egy töretlen és folyamatos hagyományról beszélhetünk a Katolikus Egyházon belül, Jézus Krisztus igehirdetésétől és közöttünk való életétől fogva.³⁷ Ezt követően találjuk az Ó- és Újszövetség kánonilag elfogadott könyveinek taxatív felsorolását.³⁸

A Trienti Zsinat pontos megfogalmazása után röviddel már megjelent IV. Piusz pápa (1559–1565) *Iniunctum nobis* kezdetű konstitúciója (1564. november 13.)³⁹, hogy elősegítse a zsinati határozatnak az Egyház mindennapos hívő életébe történő tudatos átültetését. Az *Iniunctum nobis*-t több, hasonló tartalmú dokumentum követte (vö. VI. Piusz pápa [1775–1799] *Auctorem fidei* kezdetű konstitúciója (1794. augusztus 28.)⁴⁰, és XVI. Gergely pápa [1831–1846] *Mirari vos* (1832. augusztus 15.)⁴¹, valamint *Commissum divinitus* (1835. május 17.)⁴² kezdetű enciklikája. Az említett három megnyilatkozás kellően alátámasztja az Egyház legfelsőbb szintű válaszát az Istenre, a hitre és az igazság megismerésére vonatkozó, a felvilágosodás és a francia forradalom szellemi áramlatai által felvetett kérdésekre. Azok a dokumentumok, amelyek még inkább kihangsúlyozzák a teremtető, megváltó és éltető Istenről, a kinyilatkoztatásról, a hitről, továbbá a hit és az értelem kapcsolatáról szóló egyházi tanítás folyamatos és különlegesen is aktuális kérdését, ugyanannak a IX. Piusz pápának (1846–1878) az 1846.⁴³, az 1849.⁴⁴, az 1863.⁴⁵, és az 1864. évi enciklikái⁴⁶, aki összehívta az I. Vatikáni Zsinatot, elfogadtatva azon a *Dei Filius* kezdetű konstitúciót (1870. április 24.)⁴⁷. A felsorolás

³⁷ *Conc. Tridentinum*, Sessio IV (8 apr. 1546) – *Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*: COD 663.

³⁸ Uo. 663–664.

³⁹ GASPARRI, Pietro – SERÉDI, Jusztnián (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I–IX. Romae 1923–1939, I. 193–195.

⁴⁰ Uo. II. 682–688.

⁴¹ Uo. II. 744–752.

⁴² Uo. II. 762–768.

⁴³ Uo. II. 807–817.

⁴⁴ Uo. II. 837–850.

⁴⁵ Uo. II. 976–979.

⁴⁶ Uo. II. 990–993.

⁴⁷ *Conc. Vaticanum I*, Sessio III (24 apr. 1870) – *Dei Filius*: COD 805–811.

kellően alátámasztja, hogy a katolikus hitről szóló rendelkezés – beleértve az igazságnak a természetes ész és a hit által megvilágított ész által történő felismerhetőségét – egyáltalán nem tekinthető az I. Vatikáni Zsinat által teológiaiilag kidolgozott újdonságnak, hanem hosszú – az ókeresztény korra visszanyúló – tradícióval rendelkezik, amely újra és újra hangsúlyt kapott az Egyház tanbeli és fegyelmi megnyilvánulásaiban, a felvilágosodás után pedig folyamatosan jelen volt – egyre letisztultabb választ adva a 19. század kérdésfelvetéseire – az Egyház mindennapi tanító életében, amely részletesen előkészített állásfoglalás a *Dei Filius* szövegében kapott végleges – a kérdések teljes körét felölelő – választ a Tanítóhivatal részéről.

2. A *Dei Filius* az igazság megismeréséről

A katolikus hitről szóló dogmatikus konstitúció világos szerkezetben és tartalommal foglalta össze mindazt a hagyományt, amelyet a fentebb említett – az ősegyház időszakáig visszanyúló – források tartalmaztak. Szembetűnő, hogy a szöveg – a II. Orange-i Zsinat (529)⁴⁸, a IV. Lateráni Zsinat (1215), és a Trienti Zsinat (1545–1563) kivételével – nem tesz kifejezett, vagy közvetlen utalást a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásokra, vagy egyházfegyelmi intézkedésekre és gyűjteményekre, hanem közvetlenül a biblikus források gazdag anyagára épít (az ószövetségi könyvek közül egyedül a Bölcsesség⁴⁹ és Izajás⁵⁰ könyvére hivatkozik). A konstitúció felépítése – a fejezetekre osztott belső szerkezeten túl – két nagy egységre bontható: a fejezetek (I–IV.)⁵¹ és az azokat követő kánonok (a fejezetekkel megegyező címmel: I–IV.)⁵², amelyek a zsinat el-

⁴⁸ MANSI, Iohannes Dominicus *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I-XXXI. Florentinae-Venetis 1757-1798 (új kiadása folytatással: ed. PETIT, Ludovicus – MARTIN, Iohannes Baptista, I-LX. Paris-Leipzig-Arnheim 1899-1927), VIII. 713.

⁴⁹ Bölcs 8,1.

⁵⁰ Iz 11,12.

⁵¹ Vö. I. *De Deo rerum omnium creatore*; II. *De revelatione*; III. *De fide*; IV. *De fide et ratione*: COD 805–809.

⁵² Vö. Can. I – *De Deo rerum omnium creatore* (1–5); Can. II – *De revelatione* (1–4); Can. III – *De Fide* (1–6); Can. IV – *De fide et ratione* (1–3): COD 809–811.

méleti kifejtéseiből vonják le a rövid következtetéseket. Ez ebben az esetben az egyes elítélendő tételek rövid – egy mondatos – összegzését jelenti, a kiközösítési záradék hozzáfűzésével.

A konstitúciónak az igazság megismerését tárgyaló vagy érintő részei tekintetében a következő tartalmi egységeket szükséges megemlíteni: a kinyilatkoztatásról (II. *De revelatione*)⁵³ [kiegészítve a Can. II, 1–4-gyel]⁵⁴; valamint a hitről és értelemről szóló szakasz (IV. *De fide et ratione*)⁵⁵ [kiegészítve a Can. II, 1–4⁵⁶; a Can. III, 1–6⁵⁷; és a Can. IV, 1–3-gyel⁵⁸]. A felsorolt helyek világosan kifejtik, egyúttal rögzítik az egyházi tanítást, amely a következő tételekben foglalható össze: 1) az Isten léte a természetes ész világánál felismerhető a teremtetett világból; 2) az embernek az Istenről szóló igazság megismerésére való törekvése egyúttal erkölcsi köteleességet is jelent; 3) létezik hívő tapasztalat, amelynek az alapja a Szentírás és a szenthagyomány, amit a Tanítóhivatal értelmez; 4) a megismert és elfogadott hitet köteles a hívő megtartani, és hitelesen – a megismert igazságnak megfelelően – továbbadni; 5) az Egyház tagjaként – azaz a felismert és elsajátított igazság ismeretében – nem formálható jog a „krisztushívői hivatással ellentétes cselekedetre”.

3. A *Dei Filius* hatása és a CIC (1917)

A Katolikus Egyház jogának első kodifikációja eredményeként megszülető CIC (1917) és a *Dei Filius* kezdetű konstitúció kapcsolatánál mindenképpen szükséges megemlíkezni XIII. Leó pápa (1878–1903) 1888. június 20-án kiadott *Libertas praestantissimum* kezdetű enciklikájáról. Ebben nemcsak az a szilárd tanbeli meggyőződés jut kifejezésre, hogy a hit kérdésében létezik objektív igazság⁵⁹, amit a Katolikus Egyház hordoz;

⁵³ COD 806.

⁵⁴ COD 810.

⁵⁵ COD 808–809.

⁵⁶ COD 810.

⁵⁷ COD 810–811.

⁵⁸ COD 811.

⁵⁹ Vö. ERDŐ, *Az egyházjog teológiája*, 184.

hanem alapvető – mind a mai napig meghatározó jelentőségű – érvelés olvasható az emberi szabadságról⁶⁰, éppen a *Dei Filius* alapján.⁶¹ Aki tehát a Katolikus Egyház tagjává vált, és ezáltal feladatot kapott az Egyházra bízott küldetés (*missio*) teljesítésében való részvételre (a megismert igazságnak megfelelően)⁶², annak ebből fakadó joga van arra, amit ez a sajátos hivatás megkíván, de csakis az Egyházon, vagyis az elfogadott vallási közösségen belül. Krisztushívőként nem lehet joga arra, ami ezzel a hivatással ellenkezik, azaz a katolikus hittől való elszakadásra.⁶³ Amennyiben mindezek után, megvizsgáljuk a CIC (1917) Can. 1322 §§1–2⁶⁴, jól látható, hogy annak közvetlen forrása a *Dei Filius* kezdetű konstitúció *De revelatione* és *De fide et ratione* fejezete, összhangban a korábbi jogalkotással. A szöveg utal az embernek a teremtett rendben betöltött felelősségére, amikor biblikus szóhasználattal kihangsúlyozza azt a kötelességet, hogy őrizze, felfedje és kifejtse a hitletéteményt. Ezt a sajátos feladatot az Egyház – és az Egyház tagja – minden világi hatalomtól függetlenül, isteni jog alapján köteles gyakorolni, átadva mindenkinek – vö. „hirdetve az egész világnak” – az evangélium tanítását.

⁶⁰ LEO XIII, Enc. *Libertas praestantissimum* (20 iun. 1888): GASPARRI – SERÉDI (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, III. 295–311.

⁶¹ Vö. PRIETO, Leopoldo, *La reivindicación del cristianismo como religión sobrenatural en J. H. Newman*, in ORIOL SALGADO, Manuel (ed.), *El asentimiento religioso. Razón y fe en J. H. Newman* (Universidad San Dámaso; Presencia y diálogo 40), Madrid 2014, 95–120.

⁶² LEO XIII, Enc. *Sapientiae* (10 ian. 1890): GASPARRI – SERÉDI (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, III. 325–340. Részletesen vö. RATZINGER, Joseph, *The Nature and Mission of Theology. Essays to Orient Theology in Today's Debates* (transl. WALKER, Adrian), San Francisco, CA. 1995, 61–69.

⁶³ Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2014.⁷ 14–15.

⁶⁴ CIC (1917) Can. 1322 – §1. *Christus Dominus fidei depositum Ecclesiae concredit, ut ipsa, Spiritu Sancto iugiter assistente, doctrinam revelatam sancte custodiret et fideliter exponeret.* – §2. *Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, ius est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi: hanc vero rite ediscere veramque Dei Ecclesiam amplecti omnes divina lege tenentur.*

4. Az igazság keresése és elfogadása az új jogban

Hasonlóan a CIC (1917) tartalmi megértéséhez, az új Egyházi Törvénykönyv rendelkezéseinek pontos értelmezéséhez is szükséges az azt megelőző tanbeli és fegyelmi álláspont ismerete. A hatályos CIC esetében a régi jog, a Tanítóhivatal állásfoglalásainak, és CIC (1917) kánonjai ismeretének, valamint a későbbi források köréből kiemelkednek a II. Vatikáni Zsinaton elfogadott dokumentumok. A *Lumen gentium* kezdetű hittani konstitúció egyértelműen leszögezi, hogy mindenki köteles keresni az igazságot, majd annak felismerése után elfogadni és ragaszkodni hozzá.⁶⁵ A *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozatból pedig az is nyilvánvaló, hogy mindennek külső kényszertől mentesen kell megtörténnie⁶⁶:

„Minden embert a maga méltóságának megfelelően (...) a saját természete ösztökéli és készteti az igazság keresésére, elsősorban a vallás tekintetében. A megismert igazsághoz ragaszkodni kell, s egész életét az igazság követelményei szerint kell berendeznie. (...) az emberek e kötelességüknek (...) csak úgy tehetnek eleget, ha pszichológiailag is szabadok (...).”⁶⁷

Így a hatályos CIC – két kánonra bontva a CIC (1917) Can. 1322 §§1–2-t – megfogalmazása szerint, az Egyháznak joga van arra, hogy „(...) minden emberi hatalomtól függetlenül hirdesse az evangéliumot (...).” (747. kán. 1. §)⁶⁸, továbbá: minden ember köteles az igazságot keresni,

⁶⁵ LG 16: *Documenti il Concilio Vaticano II*, Bologna 1967.⁵ 154–156 (n. 326); vö. LG 12: *Documenti*, 146–147 (n. 317); 35d: *Documenti*, 198 (n. 377); és DV 7–10: *Documenti*, 501–504 (különös tekintettel a 10. pontra, amely a Szentírás, a Szentagyomány és a Tanítóhivatal megnyilatkozásainak egymáshoz való viszonyát fejti ki).

⁶⁶ DH 2: *Documenti* 592 (n. 1046); 10: *Documenti*, 602–603 (n. 1070: A hitbeli cselekmény szabadságáról).

⁶⁷ Drós István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2000, 494–495 (ford. SEREGÉLY István).

⁶⁸ CIC Can. 747 – §1. Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret azque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana po-

azt elfogadni és megőrizni, azonban mindezt lelkiismeretének parancsa alapján, azaz külső kényszer nélkül kell tennie (748. kán. 1–2. §§).⁶⁹ A két megalapozó kánont tartalmilag megvilágítja és kiegészíti, a krisztushívők kötelességeit és jogait tárgyaló 209.⁷⁰ és 229. kán. 1. §.⁷¹ Valójában ezt veszi át a Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma, amikor úgy fogalmaz, hogy „Minden személynek joga és erkölcsi kötelessége az igazság megismerése, különösen ami az Istenre és az Ő Egyházára vonatkozik (...).”⁷²

Összegzés

Amint azt John Henry Newman (†1890) megállapítja: ha létezik igazság, az csakis egy lehet. Ezt az igazságot kutatja az ember, amelynek megismerése lelkiismereti kötelesség, mégpedig alázatosan viszonyulva az igazsághoz, mert létezik egy legfőbb, tökéletes igazság.⁷³ Ez a gondolat pontosan kifejezi a *Dei Filius* konstitúcióban összegzett tanítás lényegét. Egyúttal érthetővé teszi, hogy miért is állítható – nemcsak dogmatikai, hanem egyházfegyelmi szempontból is – az igazság keresése és elfogadása minden ember számára, lelkiismeretben kötelező alapelvként.⁷⁴ Erről tanúskodnak már a korai egyházi források, amelyek lényegi befolyást gyakoroltak a közép- és modernkori szerzők műveire, a legfőbb

testate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi.

⁶⁹ CIC Can. 748 – §2. Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam das est.

⁷⁰ CIC Can. 209; vö. CCEO Cann. 10, 12.

⁷¹ CIC Can. 229 – §1. Laici, ut secundum doctrinam christianam vivere valeant, eandemque et ipsi enuntiare atque, si opus sit, defendere possint utque in apostolatu exercendo partem suam habere queant, obligatione tenentur et iure gaudent acquiriti eiusdem doctrinae cognitionem, propriae uniuscuiusque capacitati et conditioni aptatam. Vö. CCEO Can. 404 §1.

⁷² A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma, Budapest 2006, n. 444.

⁷³ NEWMAN, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845, 357.

⁷⁴ Vö. ORIOL SALGADO, Manuel, *La apertura de la razón en Newman*, in ORIOL SALGADO, *El asentimiento religioso. Razón y fe en J. H. Newman*, 57–92.

egyházi hatóság állásfoglalásaira és a mindennek a keretét képező egyházfegyelmi rendelkezésekre, valamint azok gyűjteményeire. Fontos kihangsúlyozni, hogy az igazság elfogadásának feltételeként, mind XIII. Leó pápánál, mind a *Dignitatis humanae*-ban megtalálható elv – azaz, hogy mindennek kényszertől mentesen, szabad akaratból kell történnie, hiszen csak ekkor beszélhetünk tényleges emberi cselekedetről (*actus humanus*) – már a jóval korábbi forrásokban is megtalálható. Ehelyütt mindössze Aquinói Szt. Tamásnak (+1274) az igazság megismerésére vonatkozó gondolataira utalunk.⁷⁵ Az igazság felismeréséhez és elfogadásához tehát nélkülözhetetlen a konkrét emberi személy közreműködése, amint arra Leo Scheffczyk (+2005) rámutat.⁷⁶ II. János Pál pápa (1978–2005) pedig úgy fogalmaz, hogy az elfogadott igaz hitben való megmaradás – éppen a tökéletes igazság felismeréséből fakadóan – nem lehet erkölcsileg fakultatív.⁷⁷ Jól látható tehát, hogy a *Dei Filius* konstitúcióban rögzített elvek szorosan hozzátartoznak az Egyház stabil hitbeli és fegyelmi meggyőződéséhez, a hit és az értelem kapcsolatának a megértéséhez, és a legtökéletesebb igazság megismerésére való törekvésünk értelmezéséhez.⁷⁸

⁷⁵ I q. 12 artt. 2–3: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. (Biblioteca de autores cristianos 77), Madrid 1994, 71–73; vö. III capp. 17–63: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra gentiles*, Taurini – Romae 1940, 236–289.

⁷⁶ SCHEFFCZYK, Leo, *A katolikus hit világa. Igazság és alak* (ford. HEGYI Márton), Budapest 2012, 220–221.

⁷⁷ IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptor hominis* (4 mart. 1979): AAS 71 (1979) 257–324, n. 19.

⁷⁸ Vö. RATZINGER, Joseph, *Benedek Európája a kultúrak válságában* (ford. DIÓS István), Budapest 2005, 101–105.

